

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Cuestiones tipológicas de la transmittividad*
- ◆ *Federalismo, monarquía y democracia. El caso de Buenos Aires en los años finales de 1810*
- ◆ *Envidia, mal de ojo y paura en los Apenninos centrales (Leonessa, Italia)*
- ◆ *Indios y españoles en la contienda por el control del agua en Tula, Hidalgo, siglos XVIII-XIX*
- ◆ *Hipótesis sobre el nabualismo entre los morenos de la Costa Cbica de Guerrero y Oaxaca*
- ◆ *Gerónimo Hernández, un fotógrafo enigmático*

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
Miguel Ángel Echegaray

Secretario Administrativo
Luis Ignacio Sáinz

*Coordinador Nacional
de Antropología*
Francisco Barriga Puente

Coordinador Nacional de Difusión
Benito Taibo

Director de Publicaciones
Héctor Toledano

*Subdirector de Publicaciones
Periódicas*
Benigno Casas

Edición impresa
Héctor Siever y Arcelia Rayón

Edición electrónica
Norma P. Páez y Nora L. Duque

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)

Oswaldo 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:
Miguel de la Torre
Arquetipos, 2009

www.dimensionantropologica.inah.gob.mx

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

- 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.
 - Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como etcétera, verbigracia, licenciado, señor, doctor, artículo.
 - 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).
 - Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
 - Las llamadas (para indicar una nota o una cita) irán siempre después de los signos de puntuación.
 - Para elaborar las notas a pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:
 - nombres y apellidos del autor,
 - título del libro en cursivas,
 - nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
 - total de volúmenes o tomos,
 - número de edición, en caso de no ser la primera,
 - lugar de edición,
 - editorial,
 - colección o serie entre paréntesis,
 - año de publicación,
 - volumen, tomo y páginas,
 - inédito, en prensa, mecanoscrito, entre paréntesis.
 - En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, etcétera, debe seguirse este orden:
 - nombres y apellidos del autor,
 - título del artículo entre comillas,
 - nombre de la publicación en cursivas,
 - volumen y/o número de la misma,
 - lugar,
 - fecha,
 - páginas.
- 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.
 - 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.
 - Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
 - 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.
 - El autor incluirá, como datos personales: institución, teléfonos, fax, correo electrónico, currículum breve (no más de 10 líneas), para ser localizado con facilidad.
 - Deberán enviarse 3 copias impresas del texto, acompañadas de su archivo magnético (disquete o CD).
 - 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 40 40 51 00 ext. 144, Fax: 40 40 51 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, diciembre 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: Insurgentes Sur 421, séptimo piso, Col. Hipódromo, C.P. 06100, 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

Cuestiones tipológicas de la transitividad DORIS L. PAYNE	7
Federalismo, monarquía y democracia. El caso de Buenos Aires a finales de la década de 1810 FABIÁN HERRERO	39
Envidia, mal de ojo y <i>paura</i> en los Apeninos centrales (Leonessa, Italia) FABIOLA YVONNE CHÁVEZ HUALPA	65
Indios y españoles en la contienda por el control del agua en Tula, Hidalgo, siglos XVIII-XIX VERENICE CIPATLI RAMÍREZ CALVA	103
Hipótesis sobre el nahualismo entre los morenos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca NATALIA GABAYET	125
Cristal bruñado	
Gerónimo Hernández, un fotógrafo enigmático DANIEL ESCORZA RODRÍGUEZ	143

Reseñas

LAURA VELASCO (COORD.) <i>Migración, fronteras e identidades étnicas trasnacionales</i> MIGUEL ÁNGEL RUBIO	169
REGINA MARTÍNEZ CASAS <i>Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara</i> ALEJANDRO GONZÁLEZ VILLARRUEL	174
MARCELO ABRAMO <i>Las patas limpias. Mitos otomíes del sur de Querétaro</i> ALONSO GUERRERO GALVÁN	178
Resúmenes / Abstracts	183

Cuestiones tipológicas de la transitividad

DORIS L. PAYNE*

Una noción común en lingüística —tal vez especialmente en estudios tipológicos tempranos— es que una lengua como un todo o entidad monolítica puede mostrar algunas características particulares. Así, por ejemplo, cuando se habla de una lengua ésta puede ser calificada como “ergativa” o “acusativa”.¹ Otras veces suele decirse que una lengua es de tipo SVO, SOV o VSO;² que otra es configuracional o no-configuracional;³ o que otra es una lengua *verb-framed* (lengua con verbos de lexicalización empaquetada) *versus satellite-framed* (lengua con verbos de módulo trayectorial).⁴ La mayor parte de estas cuestiones parecen concernir a una gramática a nivel de cláusula. Sin embargo, un análisis más detallado muestra que la mayoría de lenguas tienen “divisiones” en sus gramáticas y, por lo tanto, es mejor hablar acerca de tales parámetros sobre la base de cada tipo de construcción. Así, pues, algunas construcciones de

* Universidad de Oregon & SIL Internacional.

Agradezco a Jaime Peña su valiosa ayuda con la traducción al español.

¹ I. Ketut Artawa, *Ergativity and Balinese Syntax*, 1998.

² Para el caso del o’odham, véase Ken Hale, “Basic Word Order in Two ‘Free Word Order’ Languages”, en Doris L. Payne (ed.), *Pragmatics of Word Order Flexibility*, 1992.

³ Balkis Öztürk, *Case, Referentiality, and Phrase Structure*, 2005.

⁴ Dan Slobin, “How People Move: Discourse Effects of Linguistic Typology”, en Carol Moder y Aida Martinovic-Zic (eds.), *Discourse Across Languages and Cultures*, 2004.

una lengua particular pueden ser SVO, pero otras en la misma lengua pueden ser VSO. Algunas construcciones en una lengua particular pueden ser configuracionales, pero otras en la misma lengua pueden ser no-configuracionales.⁵ Contrariamente a la tendencia de establecer afirmaciones para una lengua como si fuera un todo, los lingüistas casi siempre han descrito la transitividad verbal sobre la base de cada verbo (o ítem léxico por ítem léxico). De tal forma, en una lengua cualquiera, algunos verbos (raíces verbales) pueden ser intransitivos, otros transitivos, otros ditransitivos y otros lábiles. Sin embargo, es posible que una porción de cada tipo verbal pueda variar en una lengua y, por tanto, podemos estar perdiendo de vista un parámetro tipológico significativo al concebir el “perfil transitivo” léxico de una lengua como un todo sin variedad.

En este ensayo me gustaría mostrar cómo una lengua, “como un todo”, puede diferir de otra en el nivel de transitividad verbal lexicalizada. Por ejemplo, en algunas lenguas la mayoría de raíces verbales pueden ser intransitivas y sólo unas cuantas son verdaderamente transitivas, en tanto que en otras la mayoría de verbos pueden ser lábiles y muy pocos pueden estar especificados para una transitividad fija o lexicalizada. Con base en esta examinación, propondré una tipología de la transitividad lexical, sugiriendo que hay por lo menos cuatro perfiles. En la parte final del trabajo dedicaré algunos comentarios sobre posibles desajustes entre la transitividad léxica y la transitividad clausal.⁶

Dominios de la transitividad

Al hablar de transitividad primeramente es necesario distinguir la transitividad morfosintáctica de la transitividad semántica. Este trabajo tratará principalmente la transitividad morfosintáctica, pero la transitividad semántica aparece en el transcurso de la discusión

⁵ Rachel Nordlinger, *Constructive Case. Evidence from Australian Languages*, 1998; Doris L. Payne, “Nonconfigurationality and Discontinuous Expressions in Panare”, en David Peterson (ed.), *Proceedings of the 19th Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society, Special Session on Syntactic Issues in Native American Languages*, 1993.

⁶ Talmy ha propuesto una tipología léxica en la que investiga la vinculación entre figura o fondo y su expresión como sujeto u objeto directo. Aunque su tipología es en última instancia conectada, es diferente de la que se propone en este trabajo; Leonard Talmy, “Lexical Typologies”, en Timothy Shopen (ed.), *Language Typology and Syntactic Description, vol. III: Grammatical Categories and Lexicon*, 2007.

y vale discutir brevemente el marco teórico que asumo. Después pasaré al dominio de la transitividad morfosintáctica.

En cuanto a la transitividad semántica, adoptaré el perspectiva de Fillmore y Atkins, quienes reconoce que un predicado léxico puede evocar una constelación grande de participantes en la mente del oyente/hablante, pero que solamente algunos de estos son centrales —es decir, el verbo los requiere abiertamente, o como categorías nulas encubiertas—. Si un participante central está expresado por una categoría nula encubierta, todavía se entiende específicamente a qué o a quién se hace referencia. Participantes que no son centrales no necesitan expresarse en cada instancia del uso del predicado léxico, aunque tal vez se entiende que algo de su categoría semántica debe haber existido por la enunciación del predicado léxico.⁷ Finalmente, otros elementos no centrales a veces se expresan abiertamente, amplificando la escena cognitiva. Para ilustrar, a continuación se presenta el análisis semántico (*frame-semantic analysis*) de un sentido del verbo *cut* ('cortar' en inglés) según Fillmore y Atkins. El verbo *cut* incluye la idea de un instrumento en su campo semántico, aunque el instrumento no es un argumento central y no se expresa obligatoriamente, como en el ejemplo (1). En los ejemplos, los roles semánticos se indican con mayúsculas, y lo que considero los elementos centrales del verbo *cut* se indican en negrita.⁸ El ejemplo (1b) ilustra el uso de dos categorías nulas encubiertas; es decir, el oyente sabe perfectamente a quién o a qué hacen referencia las categorías nulas.⁹

⁷ Charles Fillmore y B. Atkins, "Toward a Frame-Based Lexicon: The Semantics of RISK and its Neighbors", en A. Lehrer y E. Kittay (eds.), *Frame, Fields, and Contrasts: New Essays in Semantic and Lexical Organization*, 1992; Christopher Johnson y Charles Fillmore, "The FameNet Tagset for Frame-Semantic and Syntactic Coding of Predicate-Argument Structure", ponencia para a 6th Applied Natural Language Processing Conference, 29 de abril-4 de mayo, Seattle, Washington, 2000, pp. 56-62.

⁸ La oración en (1a) proviene del proyecto FrameNet (<http://framenet.icsi.berkeley.edu>); el (1b) es inventado por el autor. El proyecto FrameNet considera Pedazos como un elemento central de CUT. Su noción de CUT no es exactamente igual a la estructura argumental de un verbo particular en inglés como CUT. Aquí presento lo que considero verdadero para el verbo *cut* del inglés.

⁹ Abreviaturas: AC acusativo, ACT actor, ADJ adjetivo, AF *focus* en el actor, AN animado, APAS antipasivo, ASOC asociativo, BEN benefactivo, CMN común, CN conectivo, DAT dativo, DER definido, DL dual, DNI "definite null instantiation" (nulo especificado), DSCN discontinuo, DTR ditransitivo, ESP específico, ESPC especificador, FN frase nominal, FOC *focus*, FSG femenino singular, GEN genitivo, GF *focus* en el gol, HAB habitual, IMP imperativo, "IMPERF imperfecto INC inclusivo", INDEF indefinido, INF infinitivo, INTR intransitivo, INVOL involucimiento, LK lincador, M masculino, MED voz media, MPL masculino plural,

- (1) *cut*: Un **Agente** corta un **Ítem** en pedazos usando un instrumento.
- a. LUGAR AGENTE ÍTEM
 At the ceremony, *the CEO* *cut* *the red ribbon hanging across the main entrance*
 PEDAZOS
into a glorious confetti.
 ‘En la ceremonia, el director cortó el lazo rojo que colgaba en la entrada principal en un glorioso confeti’.
- b. AGENTE ÍTEM AGENTE ÍTEM
The CEO_i hung Ø_j and then Ø_i cut the red ribbon_r.
 ‘El director colgó y después cortó el lazo rojo’.

Ahora pasamos a la transitividad morfosintáctica. Puede ser útil distinguir al menos tres niveles morfosintácticos:

- a. *Transitividad de una raíz verbal léxica*: que se muestra por los afijos derivativos o inflexivos que una raíz verbal puede tomar. Por ejemplo, en maasai, la raíz bi-argumental *duŋ* ‘cortar’ puede tomar sufijos antipasivos y de voz media (ambos reducen la transitividad de la nueva base), pero la raíz mono-argumental *pir* ‘ser gordo/a’ no puede tomar estos sufijos.
- b. *Transitividad de la base verbal*:¹⁰ que se muestra por los afijos que una base verbal dada puede tomar y por las estructuras clausales que restringen su ocurrencia. Por ejemplo, como una base, el verbo maasai *duŋ* ‘cortar’ puede tomar el prefijo *áa-* ‘3ª persona agente sobre 1SG’. La base simple *pir* ‘ser/estar gordo/a’ no puede tomar este mismo prefijo. Sin embargo, la base transitiva derivada *itopir* ‘hacer engordar’ puede tomar el prefijo *áa-*. Tanto a nivel de la raíz como de la base podemos preguntar si los datos empíricos de una lengua requieren que postulemos distintas clases de verbos para esa lengua o no, dependiendo de en qué construcciones básicas de inflexión y cláusulas las raíces/bases ocurren.

MSG masculino singular, NARR narrativo, NEG negativo, NEU neutro, NFOC no enfocado, NOM nominativo, NPF no-perfecto/perfectivo, OBL oblicuo, PART participio, PAS pasado, PASIV pasivo, PERF perfecto, PFTV perfectivo, PL plural, PROG progresivo, RECIPIENTE, REL cláusula relative, SG singular, TR transitivo, V verbo, 1 primera persona, 2 segunda persona, 3 tercera persona, 1EX primera persona plural exclusive, SG singular.

¹⁰ Por supuesto, algunas bases pueden ser lexicalizadas; es decir, almacenadas en la mente del hablante como un compuesto, mientras otras pueden ser compuestas productivamente en el momento del habla.

- c. *Transitividad en construcciones del nivel de cláusula (estructura argumental)*: Las construcciones de estructura argumental se diferencian por la presencia y el tipo de complementos de objeto que una construcción clausal requiere, además del significado general de la construcción.¹¹ Estas incluyen tipos de cláusula tradicionales tales como las construcciones intransitiva [FN V], transitiva [FN V FN], o ditransitiva [FN V FN FN] en inglés. ((FN = frase nominal)).

Cuando una lengua tiene cero-anáfora, no siempre es fácil saber si un objeto está “presente” en una construcción argumental; pero la noción de *definite null instantiation* (DNI —instanciación de nulo definido—) es muy útil para determinar si un argumento está presente o no.¹² Por ejemplo, en inglés el verbo *win* ‘ganar’ puede ser usado con un objeto “cero” sólo si la identidad del cero (o nulo) es completamente clara en el contexto, como en (2a). La DNI contrasta con lo que Fillmore llama “indefinite null instantiation” (instanciación de nulo indefinido),¹³ en la cual la naturaleza general del referente puede ser conocida a partir de la naturaleza semántica del verbo, pero no necesita tener una interpretación definida. Por ejemplo, en inglés el verbo *eat* ‘comer’ no necesita ser seguido por una FN objeto, sino que usualmente se asume que algo en la categoría comida ha sido comido (2b).

- (2) a. *They won* \emptyset_{DNI} ! ¡*Ganaron!*
 b. *We already ate* \emptyset_{INI} *Comimos.*¹⁴

Finalmente, tanto semántica como sintácticamente necesitamos evaluar si los datos muestran límites definidos de categorías o si éstas son de una naturaleza más continua. Entonces, cabe preguntarse si una lengua muestra:

- a. Transitividad dicotómica (+/- transitiva) *vs.* transitividad graduable a nivel de la raíz/base.

¹¹ Adele Goldberg, *A Construction Grammar Approach to Argument Structure*, 1995.

¹² Christopher Johnson y Charles Fillmore, *op. cit.*

¹³ *Indefinite null instantiation* es un término desafortunado desde una perspectiva discursiva; es mejor ver estos nulos como no referenciales o no específicos.

¹⁴ Nótese que el español no tiene DNI para sujetos en estas oraciones porque el sujeto aparece abiertamente indexado en la morfología verbal.

- b. Noción de transitividad dicotómica (+/- transitiva) *vs.* transitividad graduable a nivel de la cláusula.

En este trabajo no voy a tratar primariamente sobre la transitividad semántica (aunque puede aparecer en el transcurso de la discusión). Más bien voy a enfocarme en la transitividad morfosintáctica lexicalizada al nivel de la raíz (y de la base). Cuando digo *lexicalizada* me refiero a que aquellas propiedades de una unidad lingüística son memorizadas o cognitivamente almacenadas en la memoria de largo plazo: forma, significado, estructura argumental, restricciones en su uso morfológico, sintáctico y pragmático, etcétera (esto, por supuesto, puede cambiar con el tiempo). Para investigar la transitividad lexicalizada usaré la morfosintaxis como un instrumento de exploración.

Tipología de la transitividad léxica

En cuanto a la transitividad lexical propongo que podemos identificar cuatro tipos de lenguas: (1) lenguas en las cuales la transitividad es altamente lexicalizada a nivel de raíz y de base en forma dicotómica; (2) lenguas en las cuales la transitividad es lexicalizada a nivel de raíz y base, pero en forma más graduable y no en forma dicotómica; (3) lenguas en las cuales la transitividad no es lexicalizada a nivel de raíz; (4) lenguas en las cuales la transitividad no es lexicalizada a nivel de raíz pero sí a nivel de base. La diferencia entre las lenguas a nivel de transitividad verbal puede relacionarse con una diferencia en patrones de estructuras o rasgos semánticos léxicos.¹⁵

En lo que sigue hablaré al principio como si una lengua fuera exactamente de un tipo u otro, con la meta de clarificar la tipología propuesta. Pero en verdad las raíces verbales de una lengua específica pueden variar entre sí en cuanto a su transitividad lexical; pasaremos a este punto al final del trabajo "Supyire" y "La interacción entre la transitividad a nivel de cláusula y a nivel léxico".

¹⁵ Hans Boas, "Frame Semantics as a Framework for Describing Polysemy and Syntactic Structures of English and German Motion Verbs in Contrastive Computational Lexicography", en Paul Ryson *et al.* (eds.), *Proceedings of the Corpus Linguistics 2001 Conference. Technical Papers*, vol. 13, 2001.

Tipo léxico 1: transitividad altamente lexicalizada

En el tipo léxico 1 la transitividad a nivel de raíz y de base es altamente lexicalizada. Es esencialmente dicotómica (o tricotómica) (+/- transitiva) para casi todos los verbos; las categorías verbales son muy nítidas. La transitividad puede ser reflejado por la morfología derivacional, inflexional, y por la construcción clausular en la que la raíz y base puede ocurrir. Por ejemplo, en el yupik esquimal (eskimo-aluetiano) la transitividad se refleja predominantemente en la morfología derivacional e inflexional de la lengua. El sufijo *-a* simplemente sirve para registrar que un verbo independiente es transitivo, mientras que se usa *-u* si el verbo es intransitivo. Asimismo, la estructura de la cláusula es sensible a la transitividad de la base, registrando esto con base en la marcación de caso.¹⁶ A continuación se ilustra el tipo léxico 1 más a fondo con base en otras dos lenguas, una de América del Sur y otra de África.

Panare¹⁷

En el panare (caribe) la gran mayoría de raíces verbales es inherentemente transitiva y extremadamente pocas raíces son intransitivas. La transitividad lexicalizada de la raíz/base se registra abiertamente al menos de cuatro maneras, como sigue.

Primero, las raíces/bases intransitivas no pueden aparecer con un *prefijo detransitivizador*. Si una base tiene tal prefijo no puede tomar otro. Entonces exhibe la propiedad [- transitiva]. Las raíces o bases transitivas sí pueden tomar este prefijo.

(3) Raíz transitivo		Base detransitivizado con prefijo detransitivizador	
<i>pa</i>	'alimentar'	<i>ich-e'pa</i>	'sobre-alimentarse'
<i>ejka</i>	'morder'	<i>ich-ejka</i>	'morderse'
<i>awantië</i>	'matar'	<i>as-awantië</i>	'estar enfermo, morir'
<i>amaika</i>	'mantener, poner'	<i>as-amaika</i>	'sentarse'
<i>ukinka</i>	'pintar'	<i>us-ukinka</i>	'pintarse'
<i>uuruku</i>	'apurar'	<i>us-uuruku</i>	'preocuparse'

¹⁶ Irene Reed *et al.*, *Yup'ik Eskimo Grammar*, 1997.

¹⁷ Por lo general, los ejemplos del panare vienen de trabajo del campo hecho por el autor y Tomás Payne junto con Prajedes Salas.

Segundo, las bases intransitivas activas exhiben evidencia de un prefijo de valencia intransitiva *w-/u-* en contextos de pasado no perfecto.¹⁸ Los transitivos exhiben evidencia de una prefijo de valencia transitiva *y-/i-*. En el (4), la primera columna indica la persona del sujeto u objeto (1 = primera persona, 2 = segunda persona, 3 = tercera persona); la segunda indica la forma del prefijo para el sujeto u objeto; después viene un paradigma verbal ilustrando el uso los prefijos junto con el pronombre libre del sujeto que va siempre después del verbo (se han glosado solamente tres líneas por razones de espacio).

(4) a. Base intransitiva con vocal inicial: *asamaika* 'sentar(se)/permanecer'

Persona	Prefijo	Paradigma			Traducción
1	∅+u-	<i>w-asamaika-n</i> INTR-sentarse- NO.ESP.INTR	<i>yu</i> 1SG		'Yo me siento.'
1+2+3	∅+u...-në	<i>w-asamaiká-në</i>	<i>yutakon</i>		'Nosotros (PL INC) nos sentamos.'
1+2+3		<i>w-asamaiká-në</i>	<i>yuto</i>		'Nosotros (DL INC) nos sentamos.'
1+2+3	k...-në	<i>k-asamaiká-në</i>	<i>yutakon</i>		'Nosotros (INC) nos sentamos.'
1+2+3		<i>k-asamaiká-në</i>	<i>yuto</i>		'Nosotros (DL INC) sentamos.'
2	a+u-	<i>o-samaika-n</i> <i>o-samaika-n</i> <i>o-samaika-n</i>	<i>amën</i> <i>añëmonton</i> <i>amënton</i>		'Tú (SG) te sientas.' 'Ustedes se sientan.' 'Ustedes se sientan.'
3	y+u-	<i>yï-samaika-n</i> 3.INTR-sentarse- NO.ESP.INTR	<i>këj</i> ESPC	<i>kën</i> 3.SG	'Él/Ella se sienta.'
1+3-2	ana+u+^-	<i>yï-samaika-n</i> <i>ano-samaika-n</i> 1EX.INTR-sentarse- NO.ESP.INTR	<i>këj</i> ESPC	<i>kamonton</i> <i>ana</i> 1EX	'Ellos se sientan.' 'Nosotros (EX) nos sentamos.'

b. Base transitiva con vocal inicial: *ama* 'derriba'

Persona	Prefijo	Paradigma			Traducción
1	∅+y+	<i>y-áma-ñe</i> Cambio en la TR-1SG.sentarse- acentuación NO.ESP.TR	<i>amën</i> 2SG		'Tú me derribas.'
		<i>y-áma-ñe</i>	<i>këj</i>	<i>kën</i>	'Él/Ella me derriba.'
2	a+y-	<i>ay-ama-ñe</i> 2TR-sentarse-NO. ESP.TR	<i>Yu</i> 1SG		'Yo te derribo.'
		<i>ay-ama-ñe</i>	<i>këj</i>	<i>kën</i>	'Él/Ella te derriba.'

¹⁸ Por lo menos este es el análisis histórico. Las bases intransitivas derivadas de una raíz nominal y los verbos intransitivos estativos no aparecen con este prefijo.

3	y+y-	y-ama-ñe	yu	'Yo lo derribo.'
		y-ama-ñe	amën	'Tú lo derribas.'
		y-ama-ñe	këj kën	'Él/Ella lo derriba.'
1+2+3		pronombre preverbal	requerido	
1+3-2		pronombre preverbal	requerido	

Tercero, las bases INTRANSITIVAS toman el sufijo de aspecto NO-ESPECÍFICO *-n* (4a) y los alomorfos del sufijo aspectual IMPERFECTIVO *-nëpë* (5a). Las bases TRANSITIVAS toman el sufijo de aspecto NO-ESPECÍFICO *-ñe* (4b) y el alomorfo del aspecto IMPERFECTIVO *-mpë* (5b).

(5)	a.	Sinka-yawo	w-éj-cha'	amën	a-t-araamá-nëpëj?	INTR
		cuando-dentro	INTR-ser-part.pas	2SG	NEU-DTR-cazar-IMPERF.INTR	
		'Cuándo fue que estuviste cazando?' (MKO.50.0)				
	b.	A-y-itya-mpëj		chu.		TR
		2-TR-escuchar-IMPERF.TR		1SG		
		'Te estoy escuchando.' (MC.98.43)				

Cuatro, en cualquier aspect, los INTRANSITIVOS no toman el prefijo INVERSO *y-*. Los TRANSITIVOS pueden tomar el prefijo INVERSO *-y* en el aspecto pasado perfectivo (por razones de espacio, no ilustraré esto aquí).¹⁹

Maa²⁰

El maa (incluso las variaciones de maasai, samburu, il-chamus) también tiene un alto grado de transitividad lexicalizada. Verbos de un argumento como en (6) no pueden tomar el sufijo de voz media *-a/-o/-ε* (6b); ni el sufijo antipasivo *-sho* (6c), ni dos argumentos (6d). Esto es contrario a lo que sucede en (7).

(6)	a.	Á-pír.	INTR
		1SG-ser.gordo	
		'Soy gordo.'	
	b.	*Á-pír-o.	
		1SG-ser.gordo-MED.NPF	
		('Soy gordo/engordé.')	

¹⁹ Es una cuestión histórica si el prefijo *y-* transitivo (TR) que se ve en el aspecto no-específico tenía alguna relación con el prefijo *y-* inverso que se ve en el aspecto pasado perfectivo.

²⁰ Los ejemplos del maa vienen de trabajo del campo hecho por el autor, junto con Leonard Ole-Kotikash y otros hablantes nativos. En los ejemplos del maa en este trabajo se indica el tono bajo por la ausencia de un acento.

- c. *Á-pír-'íshó.
1SG-ser.gordo-APAS
'Soy una persona gorda.'
- d. *Á-pír en-kíné.
1SG-ser.gordo FSG-cabra.AC
'Hice engordar/Engordé a la cabra.'
- (7) a. Á-dúŋ. TR
1SG-cortar
'Lo corté.'
- b. Á-dúŋ-o.
1SG-cortar-MED.NPF
'Estoy cortado/me corto/me corté.'
- c. Á-dúŋ-'íshó.
1SG-cortar-APAS
'Puedo cortar/Soy un cortador'
- d. Á-dúŋ en-kíné. TR
1SG-cortar FSG-cabra.AC
'Yo corté a la cabra.'

Ciertos otros sufijos derivativos no diferencian transitividad. Así, tanto los verbos con un argumento como los verbos con dos argumentos pueden tomar el dativo aplicativo *-akɪ(n)*, el instrumental aplicativo *-ie(k)*, el impersonal pasivo *-i*; y afijos causativos.

A diferencia del panare, en maa la transitividad no es sensible al aspecto. Sin embargo, los prefijos pronominales inversos solamente pueden ocurrir con verbos transitivos en cláusulas simples.²¹ Compárense la raíz transitiva en (8) con la raíz intransitiva en (9).

(8) Raíz Transitiva

Directo		Inverso	
á-ísɪ	'Lo(s) elogiaré.'	áá-ísɪs	'te elogiaré.'
i-sɪs	'tú lo(s) elogiarás.'	k-ísɪs	'me elogiarás.'
é-ísɪs	'él elogiará (a alguien).'	k-ísɪs	'él/ellos te elogiarán.'
é-ísɪs	'él/ellos lo(s) elogiará(n).'	áá-ísɪs	'él/ellos me elogiarán.'
é-ísɪs mtaɪ	'él/ellos los elogiarán (a ustedes).'		
kí-ísɪs	'Nosotros lo/la/los elogiaremos.'		
kí-ísɪs íyíé	'Nosotros te elogiaremos.'		
kí-ísɪs mtaɪ	'Nosotros los elogiaremos (a ustedes).'		
i-sísɪsɪ	'Ustedes lo/los elogiarán.'	k-ísɪsɪsɪ	'Ustedes me elogiarán.'

²¹ Doris L. Payne, Mitsuyo Hamaya y Peter Jacobs, "Active, Passive, and Inverse in Maasai", en T. Givón (ed.), *Voice in Discourse*, 1994.

(9) Raíz Intransitiva

<i>á-ípid</i>	‘Yo saltaré.’	<i>*áaipid</i>	(‘Él saltará [sobre] mí.’) ²²
<i>í-mpid</i>	‘tú saltarás.’	<i>*kímpid</i>	(‘Tu me saltarás [sobre] mí.’)
<i>é-ípid</i>	‘él/ellos saltarán.’		
<i>ki-impía</i>	‘nosotros saltaremos.’		
<i>í-mpídípídi</i>	‘ustedes saltarán.’		

En maa muy pocas raíces verbales pueden tener un perfil morfosintáctico tanto transitivo como intransitivo sin ninguna morfología derivativa, como lo evidencian las estructuras morfológicas y sintácticas en las cuales aparecen.²³ Más bien, casi siempre se usa una morfología abierta para cambiar la valencia: aplicativos como *-aki(n)* dativo o *-íé(k)* instrumental, causativos, voz media, antipasivo, pasivo impersonal. Para aquellos pocos casos de verbos lábiles que conozco, siempre hay un sentido semántico diferente con el cambio de transitividad. Para ilustrar esto, tomaré dos raíces verbales, *sip* y *ata*.

Primero, consideremos el verbo *sip*, que tiene una morfosintaxis transitiva con los significados de ‘limpiar, dejar limpio, matar, plano, liso [o superficie lisa], bendecir, destapar la verdad’. En (10-11) el Objeto es el elemento que se deja limpio (al quitársele algo). Me voy a referir al elemento que es limpiado como el Tema semántico en el sentido de Jackendoff²⁴ porque este elemento “va” hacia una nueva condición (i.e. metafóricamente se puede decir que se “mueve” hacia un nuevo estado). En (12-13) el objeto es el elemento que es removido. Me voy a referir a este como una capa que es removida del tema. El ejemplo (14) muestra que tanto la capa como el tema pueden ser puestos en una sola oración —una frase oblicua es requerida en este caso para el tema, que es lo limpio—. Todo esto demuestra que *sip* es morfosintácticamente mono-transitivo (no di-transitivo). Un sentido transitivo adicional se ilustra en (15) y otra en (16) de ‘estar seguro de [algo]’.

²² Cfr. *áa-ípid-óki* (3>1SG-saltar-DAT) ‘Él saltará sobre mí.’

²³ Doris L. Payne, “The Explanation of Argument Structure: Lexicalization or Discourse Use?”, en *Proceedings of the Seoul International Conference on Discourse and Cognitive Linguistics*, 2001b, pp. 532-556.

²⁴ Ray Jackendoff, *Semantics Structures*, 1990.

- (10) *K-á-sʰip* ε-ηjúdí.
DSCN-1SG-dejar.limpio FSG-vara.fuerte.AC
'Voy a hacer una vara fuerte completamente blanca' (quitando una capa exterior)
- (11) *K-á-sʰip* é-mókóntá.
DSCN-1SG-dejar.limpio FSG-jardín.AC
'Removeré la (mala hierba del) jardín.' [lit: 'Limpio/Limpiaré el jardín.']
- (12) *K-á-sʰip* εν-dáá.
DSCN-1SG-dejar.limpio FSG-comida.AC
'Comeré la comida hasta que esté hecha [sin dejar nada].' [lit: 'Limpio/Limpiaré la comida.']
- (13) *K-á-sʰip* i-máúti.
DSCN-1SG-dejar.limpio PL-basura.AC
'Removeré/quemaré la basura.' (e.g., traída por el viento adentro de la casa).
- (14) *K-á-sʰip* εν-dáá tε móti.
DSCN-1SG-dejar.limpio FSG-comida.AC OBL olla.NOM
'Voy a limpiar toda la comida de la olla.' (la olla será limpiada completamente, sin manchas).
- (15) *K-á-sʰip* o-róréi.
DSCN-1SG-dejar.limpio MSG-palabra.AC
'Voy a explicar cada punto (en una reunión).' (la persona será retóricamente efectiva)
- (16) *K-á-sʰip* il-túnyáák.
DSCN-1SG-dejar.limpio MPL-gente.AC
'Estaré seguro de la identidad de las personas.'

AGENTE		CAPA		TEMA		LOC/ESTADO RESULTANTE
X	REMOVER	Z	CAUSA _i	Y	IRA _i	SUAVIDAD/TERSURA PÚBLICAMENTE EVIDENTE
<p><i>i</i> = componente Aspectual: X performa REMOVER Z efectivamente y completamente</p>						

Figura 1 Esquema semántico del significado de *a-sip* en maa [de acuerdo con la teoría *Frame-Semantics*].²⁵

En contraste con los ejemplos precedentes, se puede sostener que *sip* tiene un uso intransitivo con los significados de 'decir la verdad' y 'ser veraz, estar seguro', como en (17-20).²⁶

²⁵ Doris L. Payne, "A Frame Semantics Approach to Lexemic Structure: Uncovering the Truth about Maa *a-sip*", en *Journal of Africans Languages and Linguistics*, núm. 22, 2001a, pp. 145-168.

²⁶ *Idem*; Doris L. Payne, *op. cit.*, 2001b, pp. 532-556.

- (17) *T-í-sip-a* *ajó* *εitv* *ɪ-ké-'ishó.*
 IMP-2-dejar.limpio-IMP que NEG.PF 2-engañar-APAS
 'Di la verdad (por favor, garantiza) que no has mentido.'
- (18) *Á-síp* *ajó,* *im-i-tumóki* *il̥* *tuŋáni.*
 1SG-dejar.limpio que NEG-2-triunfar ese.MSG.AC persona
 'hablando con la verdad, tú no puedes con ese hombre.'
- (19) *K-á-s'íp.*
 DSCN-1SG-dejar.limpio
 'Estoy seguro.' / 'Diré la verdad.' / 'Lo diré correctamente (i.e., con buena gramática y pronunciación.' [también — 'lo voy a dejar limpio', 'Lo voy a dejar liso', 'lo haré completamente.']
- (20) *K-á-s'íp* *ajó* *mm-ε-yíólo* *e-síáái.*
 DSCN-1SG-dejar.limpio que NEG-3-saber FSG-trabajo.AC
 'Estoy seguro de que él no conoce el trabajo.'

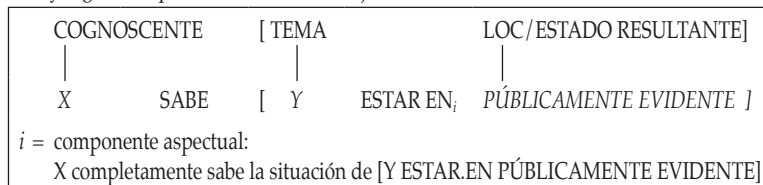


Figura 2. Esquema semántico del significado intransitivo de *a-sip* en maa [de acuerdo con la teoría *Frame-Semantics*].

Para resumir, *sip* tiene a lo menos los siguientes tres esquemas de transitividad:

- A. Esquema transitivo 1: agente = sujeto, tema
 = objeto (ejs. 10-11)
- B. Esquema transitivo 2: agente = sujeto, capa (removido)
 = objeto (ejs. 12-13)
- C. Esquema intransitivo: experimentador/cognoscente
 = sujeto (ejs. 17-20)

En maa, el verbo *ata* es un predicado con dos argumentos que significa 'tener' con el sentido de posesión y con otros tipológicamente relacionados con el de posesión (empero, *ata* no tiene un sentido locativo).²⁷

²⁷Doris L. Payne, "Is Possession Mere Location? Contrary Evidence from Maa (Maasai)", en William McGregor (ed.), *Possession*, 2009.

- (21) *n-é-l'ót-ú* *en-tásât* *a-nan-ú* *o-reyít*
 CN-3-IR-VENTIVO FSG-viejo.NOM INF.SG-lanzar.abajo-VENTIVO MSG-río.AC
ε-ataí *al-kidwǰi* *ó* *e-sosâñ.*
 3-tener MSG-cola.AC ASOC FSG-palo.de.limpieza.AC
 'La mujer vino al valle con [teniendo] un espantamoscas y un palo para limpiar.' (Emutata.038b)
- (22) *n-é-átá* *ε-súmash* *oléh.*
 CN-3-tener FSG-hambre.AC muy
 'y ellos tenían mucha hambre.' (Divorce 009b)
- (23) *ε-áta* *ená* *tító* *en-cpâñ.*
 3-tener este.NOM muchacha.NOM FSG-felicidad.AC
 'Esta muchacha es feliz [tiene felicidad].' (area il-Wuasinkishu)

Pero *ata* puede ser usado como un existencial intransitivo con el significado de 'existir'. Hay dos construcciones en las cuales el sentido existencial emerge. Primero, puede aparecer en la construcción pasiva impersonal, que no permite la expresión de un agente; en el caso de *ata* esta construcción se usa para remover al argumento correspondiente al poseedor. En la pasiva impersonal hay una morfología derivativa abierta que cambia la transitividad y la semántica de la base.

- (24) *amô* *k-é-yíólo* *áa-jo* *k-é-át'á-i* *enk-ái*
 porque DSCN-3-saber INF.PL-decir DSCN-3-existir-PASIV FSG-Dios.AC
 'porque ellos saben/se sabe que hay un Dios' (enkai.004)

El significado existencial puede también surgir simplemente cuando se usa *ata* en una cláusula intransitiva, sin ningún tipo de marcación morfológica que reduzca la valencia. Tal reducción de valencia no marcada es extremadamente poco común en el maa.

- (25) *amô* *m-é-éta* *al-túǰaní* *o-yíólo*
 porque NEG-3-existir MSG-persona.AC MSG.REL.AC-saber
 'porque no hay persona que sepa'

En un estudio de *corpus* sobre el uso de 130 manifestaciones en total de *ata*, 65 por ciento de los usos fueron de intransitivos existenciales y 34 por ciento de transitivos de posesión (otro uno por ciento fue para usos modales). Esto muestra usos sólidos tanto para transitivos como para intransitivos. Es importante anotar, sin embargo, que los usos están especializados para diferentes valores transitivos —lo que sugieren una situación de raíces homófonas.

En suma, el maa es una lengua con un número sumamente alto de raíces lexicalizadas para la transitividad. Hay un número muy escaso de raíces como *ata* y *sip*, y los sentidos son distintos en los usos transitivos versus los usos intransitivos.

Tipo léxico 2: transitividad lexicalizada, pero graduable

En el tipo léxico 2 la transitividad a nivel de raíz y base existe, pero hay diferencia gradual entre clases de verbos o entre los tipos de construcciones en que ocurren las raíces verbales. La morfología derivativa puede ser menos específica con respecto a la transitividad léxica a nivel de raíz. La morfología flexiva no refleja la transitividad. Se ilustra este tipo en base de dos lenguas, una de América del Sur, y otra de Asia.

Yagua²⁸

Primero ilustraré este tipo de lengua con algunos ejemplos del yagua, una lengua de la Amazonia peruana (familia Peba-Yagua). Sin embargo, el yagua no es el ejemplo más completo de este tipo de lenguas. Luego lo ilustraré con el cingalés.

En el yagua no hay sensibilidad flexiva para la transitividad morfosintáctica lexicalizada o semántica de las raíces o bases verbales.²⁹ El yagua es una lengua VSO; los argumentos no ocurren antes del verbo a menos que estén pragmáticamente marcados (por ejemplo, foco contrastivo). En oraciones pragmáticamente no marcadas el verbo toma lo que Payne y Payne llaman 'Set I' de proclíticos para sujeto.³⁰ En (26-28) *sa* = es un clítico del Set I para el sujeto de 3 persona animada singular.

²⁸ Los ejemplos del yagua vienen de trabajo del campo hecho por la autora, junto con Pedro Díaz.

²⁹ En otro trabajo he argumentado que las raíces verbales en yagua pueden ser categorizadas sobre la base de cuán "transitivas" son, lo que se relaciona con cuántos argumentos puede tomar la raíz, qué sufijos derivativos relacionados con la transitividad puede tomar, y la interpretación semántica del objeto como paciente *versus* el instrumento; véase Doris L. Payne, "Degrees of Inherent Transitivity in Yagua Verbs", en *International Journal of American Linguistics*, núm. 51, 1985, pp. 19-37. En el presente trabajo, por razones de espacio, no revisaré esos argumentos y sólo me centraré en la aparente transitividad de la base.

³⁰ Doris L. Payne y Thomas E. Payne, "Yagua", en Desmond Derybshire y Geoffrey Pullum (eds.), *Handbook of Amazonian Languages 2*, 1990, pp. 249-474.

- (26) $s = V$ S INTR
Sa = díy *wánu*.
 3SG.I.AN-morir hombre
 ‘El hombre muere.’
- (27) $s = V$ S O ACUSATIVO OBJETO
Sa = suuta *wánu* [= *níí* *deenú*].
 3SG.I.AN-lavar hombre = 3SG.II.AN niño
 ‘El hombre lava al niño.’
- (28) *Sa = díy* *wánu* *sí = íwa* *deenú*. DATIVO OBJETO
 3SG.I.AN-ver hombre 3SG.I.AN = DAT niño
 ‘El hombre mira al niño.’

El ejemplo (26) muestra una cláusula intransitiva simple construida alrededor de la raíz *díy* ‘morir’. El sujeto está marcado en el verbo con un proclítico del Set I de clíticos y una FN [frase nominal] postverbal libre (y opcional) ocurre después del verbo. Los proclíticos del Set I tienen un patrón Nominativo que marca tanto sujetos intransitivos como transitivos. En (27) tenemos una cláusula transitiva con el verbo *suuta* ‘lavar’. El objeto es marcado con *-níí*, un clítico del Set II Acusativo (que aparece fonológicamente con cualquier elemento que le siga). Éste, de lejos, es el patrón más frecuente de las cláusulas de dos argumentos.

En (28), sin embargo, tenemos un tipo diferente de cláusula de dos argumentos. Aquí, el segundo argumento no puede ocurrir con el enclítico de Acusativo, sino que ocurre en una expresión de Dativo con las posposición *íwa*. En (28) *sííwa deenú* no es un oblicuo sino un argumento requerido (si *sííwa deenú* no aparece, entonces se obtiene el significado ‘morir’ como en (26), en lugar de ‘ver’). Si bien es claramente un verbo de dos argumentos, se puede decir que ‘ver’ es semánticamente menos transitivo que ‘lavar’, porque el segundo argumento no es realmente afectado por la acción y el primer argumento no realiza una acción volitiva o físicamente cinética. La sintaxis refleja esto de manera icónica, codificando al segundo argumento con un dativo antes que con una frase de acusativo.

En el yagua verbos como *díy* ‘ver’ (28) son bastante raros, pero aún así muestran que hay un conjunto de distinciones transitivas con más gradaciones que uno simplemente doble. Este *continuum* va desde verbos que son intransitivos hasta aquellos que requieren objetos de dativo, inclusive aquellos que toman objetos de acusativo.

El cingalés (indo-ario; Sri Lanka) representa un ejemplo más extremo de transitividad ‘graduable’. El cingalés es básicamente una lengua de verbo final (con AOV probablemente como el orden no marcado), y no tiene concordancia verbal. En este artículo no es posible tratar todos los rasgos morfosintácticos que pueden ser relevantes para la transitividad en este idioma, por lo que sólo veré la marcación de caso.³¹

Hay seis casos en cingalés: nominativo (i.e. no marcado), acusativo, dativo, locativo/genitivo, instrumental/ablativo y vocativo.³² Los marcadores de caso “no coinciden de forma bi-unívoca con los roles sintácticos”.³³ Los argumentos intransitivos S pueden tomar nominativo, acusativo, dativo e instrumental; los argumentos transitivos A pueden tomar nominativo, dativo e instrumental; y los argumentos transitivos O pueden tomar nominativo, acusativo y dativo.³⁴ Jany concluye que la marcación de caso en una cláusula en cingalés no se basa en relaciones gramaticales como “sujeto” y “objeto”, sino en un complejo de rasgos semánticos (que ciertamente se relacionan con la noción de transitividad gradual de Hopper y Thompson) que incluyen emotividad y definitividad de los argumentos, así como volición, rol semántico, y otras propiedades semánticas y léxicas de los verbos. Los siguientes ejemplos provienen del artículo citado de Carmen Jany y están ordenados de acuerdo con mi evaluación de transitividad gradual en el sentido de Hopper y Thompson.³⁵ Los ejemplos (29-31) claramente muestran que ‘bailar’ es un verbo de un solo argumento, y que en este caso la marcación de caso no depende de ninguna propiedad de la raíz o lexema ‘bailar’ —sin embargo, sí interactúa con la base voluntario/involuntario derivada.

³¹ Esta descripción de la marcación de caso en el cingalés deja fuera varios detalles; para una discusión más completa, véanse los ejemplos de trabajos citados en Carmen Jany, “The Relationship Between Case Marking and S, A, and O in Spoken Sinhala”, en Robert Englebretson y Carol Genetti (eds.), *Santa Barbara Papers in Linguistics*, núm. 17, 2006, pp. 68-84.

³² Jennifer Garland, “Morphological Typology and the Complexity of Nominal Morphology in Sinhala”, en Robert Englebretson y Carol Genetti (eds.), *Santa Barbara Papers in Linguistics*, núm. 17, 2006, pp. 1-19; Carmen Jany, *op. cit.*

³³ Carmen Jany, *op. cit.*; Colin Masica, *The Indo-Aryan Languages*, 1991.

³⁴ Carmen Jany, *ibidem*, p. 69.

³⁵ Paul Hopper y Sandra Thompson, “Transitivity in Grammar and Discourse”, en *Language*, núm. 56, 1980, pp. 251-299.

- (29) *Maawə* *nəʔe-nəwa.*
 1SG.AC bailar.INVOL-IMPERF
 ‘Estoy bailando (involuntariamente).’
- (30) *Maʔə* *nəʔun-a.*
 1SG.DAT bailar.INVOL-PAS
 ‘Bailé.’ (por alguna razón externa, como ser poseído por un espíritu)
- (31) *Maŋ* *naʔə-nəwa.*
 1SG.NOM bailar-IMPERF
 ‘Estoy bailando.’

La mayoría de verbos de dos argumentos toman su A en el caso nominativo, pero unos toman su A en el dativo. Estos últimos son siempre bases verbales involuntarias, principalmente indicando sensación o cognición, como ‘oír, sentir, ver, entender’ (y ‘recibir’).

La marca de O en verbos de dos argumentos depende de la emotividad y del carácter definido del argumento, así como del tipo de verbo (el rol semántico). En particular, las propiedades léxicas del verbo determinan la opción entre la marca acusativa y dativa de un O. Aquellos que requieren el dativo incluyen ‘golpear’, ‘reprender’, ‘tratar’ y ‘llamar’ —todos los verbos en los cuales O realmente no se somete a un cambio del estado, inclusive verbos de habla. Los argumentos O marcados con el caso acusativo son siempre animados y sobre todo (aunque no siempre) directamente experimentadores afectados (la mayoría de O’s inanimados ocurre en la forma nominativa no marcada). Abajo presento unos ejemplos que de forma crucial involucran tipo de verbo, mostrando algunas combinaciones posibles; en cada caso la oración tiene el orden de AOV.

- (32) *Maʔə* *ohuwə* *əʔhun-a.* DATIVO-ACUSATIVO
 1SG.DAT 3SG.AC escuchar.INVOL-PAS ‘escuchar’ requiere dativo-A
 ‘Yo lo escuché.’
- (33) *Maŋ* *meesa-ʔə* *gəʔhuw-a.* NOMINATIVO-DATIVO
 1SG.NOM mesa.SG.DEF-DAT golpear-PAS ‘golpear’ requiere dativo-O
 ‘Yo golpeé la mesa.’
- (34) *Amma* *laməya-ʔə* *tarəwaʔu* *kər-a.* NOMINATIVO-DATIVO
 madre.SG.DEF.NOM niño.SG.DEF-DAT reprender hacer-PAS ‘reprender’ requiere dativo-O
 ‘La madre reprendió al niño.’

(35)	<i>Olu</i>	<i>eluva-va</i>	<i>maɾuv-a.</i>	NOMINATIVO-ACUSATIVO
	3SG.M.NOM	cabra.SG.DEF-AC	matar-PAS	'matar' requiere que un O
				definido sea acusativo
	'Él mató a la cabra.'			

Tipo léxico 3: transitividad sobre-especificada

En el tipo léxico 3 muchas (o la mayoría de) raíces/bases tienen transitividad no-especificada o sobre-especificada léxicamente. En otras palabras, la misma raíz puede ser usada tanto de modo transitivo como intransitivo, y se denomina *lábil*. Algunos verbos del inglés (pero no todos) son de este tipo, y a veces puede variar por sentido del verbo. En el supyire (lengua de Mali, África), la mayoría de raíces son de este tipo. Otras lenguas de África Occidental, como el moloko (Chadica de Camerún), también son de este tipo.³⁶

Inglés

En el inglés, verbos como *eat* 'comer' tienen un agente y un paciente cuando son transitivos, pero tienen una semántica más antipasiva cuando son intransitivos —manteniendo sólo el agente—. En contraste, consideremos el verbo *break* 'romper' en (36). Aunque (36a) sea transitivo (y 36b-c) son intransitivos, todos tienen el mismo sentido de 'quebrar/separar/reducir a pedazos con una fuerza repentina o violenta'. Los verbos como *break* tienen un agente y un paciente cuando son transitivos (36a), pero típicamente tienen semántica de voz media cuando son intransitivos —manteniendo sólo el paciente—. El uso de *break* en (36c) es muy inusual —reteniendo sólo al agente de forma abierta—. El lenguaje es algo poético, y es el único ejemplo que pude encontrarse en una búsqueda bastante extensa. Sin embargo, *break* es un caso auténtico y muestra cómo pueden ser los verbos lábiles del inglés.³⁷

- (36) a. *I broke my arm AGAIN.* TR
 'Me rompí el brazo de nuevo'
- b. *I heard that ... flip phones can also break easily.* INTR (como voz media)
 'Escuché que ... los teléfonos celulares (*flip phone*) también se pueden romper fácilmente'

³⁶ Dianne Friesen, "Moloko Grammar" (mecanoescrito), s.f.

³⁷ Todos los ejemplos se tomaron de una búsqueda en Google.

- c. *i stand, with my mouth wide open, my arms stretched out, waiting for the time to leave. i sit, alone with nothing to do, but tear down the dead trees. I can't bear to look at them, they symbolize my lunacy. I break and break cuz i love the sound. its the only sound i hear. snapping and snapping and snapping until i cannot snap anymore. i can leave the broken tree branches, in a pile by my front door.* [http://turnoffthelights.blogspot.com/2005_01_01_turnoffthelights_archive.html. Acceso 18 junio, 2007.] INTR (como antipasivo)
 'me quedo, con mi boca abierta, mis brazos estirados, esperando el momento de partir. Me siento, solo sin nada que hacer excepto derribar los árboles muertos. No puedo soportar verlos, simbolizan mi locura. **Rompo** y **rompo** porque me encanta el sonido. Es el único sonido que escucho. Rompiendo y rompiendo y rompiendo haciendo un ruido seco hasta que ya no puedo más. Puedo dejar las ramas rotas de los árboles amontonadas al frente de mi casa.'

Supyire³⁸

El supyire (senufo, Gur, África Occidental) tiene un grado mucho más extremo de verbos lábiles que el inglés.³⁹ Una gran proporción de verbos, con una amplia variedad de tipos de significado, puede ser usada en construcciones clausulares transitivas e intransitivas sin morfología correspondiente a causativos, aplicativos, pasivas, antipasivas, etcétera. Una cláusula sintácticamente transitiva es fácilmente identificada teniendo al OD en una posición única entre el auxiliar de tiempo/aspecto y el verbo. Un \emptyset_{DNI} de OD es posible sólo si el objeto ha sido mencionado antes y si es claramente conocido en el discurso. Las frases posposicionales (inclusive en cláusulas de tipo antipasivo o similares) ocurren después del verbo.

En (37), el verbo *shwɔ̀* no tiene glosa y las traducciones libres revelan la gran variedad de significados que pueden tener lugar dependiendo el tipo de cláusula en que ocurra.

- (37) a. *U a kù/ù shwɔ̀ (u na).* TR
 él/ella PERF lo/la — lo/la en
 i. 'él/ella lo/la TOMÓ.'
 ii. 'él/ella lo/la SALVÓ/RESCATÓ (de él/ella).'
- b. *U a kù/ù shwɔ̀ (u à).* TR
 él/ella PERF lo/lo — lo/la a
 'él/ella [se] lo COMPRÓ (a él/ella).'

³⁸ Todos los ejemplos del supyire fueron tomados del artículo de Robert Carlson, "Events-Views and Transitivity in the Supyire Verbal System", en *Gur Papers/Cahiers Voltaïques*, núm. 5, 2000, pp. 39-58.

³⁹ *Idem.*

- c. *U a fwiñji shwɔ.* TR
 él/ella perf el saludo —
 'él/ella RESPONDIÓ el saludo.'
- d. *U a ù ηwò shwò (na ...).* TR
 él/ella PERF su boca — que
 'él/ella RESPONDIÓ (que. .).'
- e. *U à shwɔ (u na).* INTR
 él/ella perf — lo/la en
 'él/ella escapó (de él/ella).': o: 'él/ella FUE RESCATADO/a (de él/ella).': o: 'Esto (una oveja, un pollo) FUE COMPRADO (a él/ella).'
- f. *Suùmp' à shwɔ k' e.* INTR
 la sal PERF — esto en
 'Hay DEMASIADA sal en esto.'
- g. *Nâg' à shwɔ ku na.* INTR
 el fuego PERF — esto en
 'se incendió.' ['prendió fuego']

Carlson dice que “es claro que sería engañoso simplemente clasificar *shwɔ* como un verbo transitivo...”.⁴⁰ Por su significado en general, todos los ejemplos dependen no sólo del (o de los) significado(s) de *shwɔ*, sino también de los significados de sus otros ítems léxicos, así como de su ‘maquinaria’ morfosintáctica.

Los siguientes ejemplos esencialmente ilustran el mismo hecho con unas raíces más, que pueden aparecer en oraciones intransitivas tanto como en oraciones transitivas.

- (38) a. *U a fê.* INTR
 él/ella PERF corre
 'él/ella se escapó.'
- b. *U à mobilñji fê.* TR
 él/ella PERF el.coche correr
 'él/ella manejó el coche.'
- c. *U à shngé fê.* TR
 él/ella PERF el.caballo correr
 'él/ella montó a caballo.'
- (39) a. *Wùu màha sá jáára caangé e.* INTR
 nosotros HAB ir caminar el.mercado en
 'Nosotros vamos a caminar en el mercado.'
- b. *Kà u ú dúgò kúrú shōnge na kini pààrè.* TR
 y él NARR ir.arriba ese caballo sobre PROG el.país caminar
 'El montó ese caballo y viajó por el país.'

⁴⁰ *Ibidem*, p. 42

c.	<i>U</i>	<i>na</i>	<i>sigé</i>	<i>ɲaara.</i>						TR
	él	PROG	el.arbusto	caminar						
	'él está cazando (i.e. caminando entre los arbustos).'									
d.	<i>U</i>	<i>a</i>	<i>sà</i>	<i>uyè</i>	<i>ɲàara</i>					INTR
	él/ella	PERF	ir	sí.mismo	caminar					
	'él/ella se ha ido a caminar/pasear.'									
(40) a.	<i>U</i>	<i>a</i>	<i>pèè.</i>							INTR
	él/ella	PERF	grande							
	'él/ella es grande/gordo/a.'									
b.	<i>Cyâge</i>	<i>k'</i>	<i>e</i>	<i>wùu</i>	<i>tiibí</i>	<i>niɲkwuubí</i>	<i>ɲye,</i>			
	lugar	INDEF	en	nuestro	padres	muerto	ser			
	'Nuestros ancestros (lit. padres muertos) existen en alguna parte,									
	<i>lire</i>	<i>kùrùgò</i>	<i>wùu</i>	<i>màha</i>	<i>pi</i>	<i>pèè.</i>				TR
	esto	a través	nosotros	hab	a ellos	grande.imperf				
	'por eso los honramos.'									
c.	<i>Yii</i>	<i>ɲye</i>	<i>a</i>	<i>wùu</i>	<i>pèè</i>	<i>mé.</i>				TR
	Ustedes	NEG	PERF	NOS	grande	NEG				
	'Ustedes no nos honran.'									

A pesar de la morfosintaxis de naturaleza lábil de la mayor parte de verbos, en un estudio de aproximadamente 16 mil cláusulas textuales, Carlson nota que ciertos verbos tienen realmente una tendencia a ser usados con mayor frecuencia en un modelo de transitividad que en otro, por ejemplo:

- 60-65 por ciento de los 602 verbos (tipos, no *tokens*) en la base de datos de Carlson ocurre más frecuentemente en cláusulas intransitivas que transitivas, y “favorecen una punto de vista CAUSAL del evento”. Sin embargo, esto puede ser anulado en varias construcciones.
- 23 por ciento de verbos (tipos, no *tokens*) en la base de datos textual favorece un punto de vista intransitivo de CONVERSIÓN o ESTADO. Como vimos, muchos de estos verbos puede aparecer en construcciones transitivas.

En sus extensos materiales de lexicografía Carlson encuentra que sólo 19 raíces de verbo en *supyire* pueden tomar un sufijo causativo. Sin el sufijo causativo, los tres tipos de verbo abajo ocurren sólo en construcciones intransitivas (por tanto, están léxicamente especificados como raíces intransitivas). Sorprendentemente, con el sufijo causativo pueden ocurrir en construcciones transitivas o en intransitivas, es decir, se convierten en bases lábiles.

(i) **verbos estativos/incoativos:** *cyéré* ‘ser/llegar ser pequeño’, *wyéré* ‘ser/po-
nerse caliente’, *wwo* ‘ser/llegar a ser negro’, *pwóró* ‘ser/llegar a ser mejor’, *faan*
‘ser/llegar a ser marchito/paralizado’, *fyáhà* ‘ser/llegar a ser llamado’.

(ii) **verbos activos:** *sógó* ‘quemar’.

(iii) **verbos de cambio de postura y de movimiento:** *yíri* ‘levantarse; irse’,
yyéré ‘parar; levantar’, *teen* ‘sentarse’, *síní* ‘echarse’, *dugo* ‘subir’, *tígè* ‘bajar’,
toro ‘pasar’, *núrí* ‘retornar’.

Tipo léxico 4: raíz sobre-especificada, pero base especificada

En el tipo léxico 4 las raíces verbales no están especificadas léxicamente para transitividad. La transitividad de la base se especifica una vez que ciertos afijos han sido añadidos (*i.e.* las bases son del tipo léxico 1). Consideremos los siguientes ejemplos de una lengua de verbo inicial como el cebuano.⁴¹ En cebuano ningún verbo puede funcionar en una oración sin uno de los llamados “afijos” que reflejan el número y naturaleza de los argumentos que la base verbal puede tomar. Algunas raíces verbales, sin embargo, no tienen su transitividad léxica establecida, sino que ésta se establece una vez que se han añadido los afijos de foco (muchas raíces ni siquiera están léxicamente especificadas para saber si son nominales o verbales). Todos los verbos en (41) comparten la raíz de transitividad neutral *balhin* ‘mover’ y los que aparecen en (42) comparten la raíz de transitividad neutral *katawa* ‘reír’.

- | | | | | | | | |
|---------|---|--------------|------------|------------------|------------------|--------------|------|
| (41) a. | <i>Mi-balhin</i> | <i>kami</i> | <i>sa</i> | <i>dakbayan.</i> | INTR | | |
| | AF.PFTV-mover | 1INC.FOC | OBL | ciudad | | | |
| | ‘Nos mudamos a la ciudad.’ | | | | | | |
| b. | <i>Gi-balhin</i> | <i>nako</i> | <i>ang</i> | <i>kabaw.</i> | TR | | |
| | GF.PFTV-mover | 1SG.NFOC.ACT | FOC.CMN | carabao | | | |
| | ‘Moví el carabao.’ (a una nueva área de pastoreo) | | | | | | |
| c. | <i>Gi-balhin</i> | <i>namo</i> | <i>ang</i> | <i>dakbayan.</i> | TR | | |
| | GF.PFTV-mover | 1INC.NFOC | FOC.CMN | ciudad | | | |
| | ‘Movimos la ciudad.’ | | | | | | |
| (42) a. | <i>Mi-katawa</i> | <i>sila</i> | <i>sa</i> | <i>muot</i> | <i>ka-ayo-ng</i> | <i>sini.</i> | INTR |
| | AF.PFTV-reír | 3PL.FOC | OBL | divertido | ADJ-gueno-LK | película | |
| | ‘Ellos se rieron de la película divertida.’ | | | | | | |

⁴¹ Todos los ejemplos del cebuano vienen del artículo de Thomas Payne, “The Pragmatics of Voice in a Philippine language: Actor-Focus and Goal-Focus in Cebuano Narrative”, en T. Givón (ed.), *Voice and Inversion*, 1994, pp. 317-364.

- b. *Gi-katawa niya ang imo-ng gaguol.* TR
 GF.PERF-reír 3SG.NFOC.ACT FOC.CMN 3SG.GEN-LK pena
 ‘Él se rió de pena.’ (lit. ‘el río su pena’)

Si la lengua incrementa su provisión de raíces como *balhin* y *katawa*, la podemos identificar estadísticamente como de “tipo léxico 4”.

Transitividad a nivel de cláusula

Hasta ahora he tratado de mostrar la existencia de diferencias tipológicas entre lenguas en relación con qué tan fuertemente sus verbos pueden tener su transitividad léxicamente especificada. Por ejemplo, los hablantes de una lengua como el panare deben aprender que todos los verbos tienen uno o dos argumentos; en contraste, los hablantes de una lengua como el supyire aprenden que sus verbos no están particularmente especializados para un rango estrecho de construcciones. Para completar la idea, debemos encarar brevemente la pregunta sobre la transitividad en el nivel de la cláusula. Hay una tradición de ver la transitividad clausal como discreta (es decir, divisiones nítidas entre construcciones intransitivas, transitivas y ditransitivas); y otra de ver la transitividad clausal como gradual.

La transitividad a nivel de cláusula graduable

Hasta donde tengo conocimiento, el punto de vista de la transitividad gradual a nivel de cláusula empezó con el artículo ya citado de Hopper y Thompson, quienes argumentaron que la transitividad es determinada por un número de parámetros semánticos y morfosintácticos del número de argumentos en una cláusula, cinesis del verbo, emotividad de A, volición de A, individuación de O, afectación de O, aspecto télico vs. atélico, reales vs. irreales, y la semántica puntual vs. durativa inherente al verbo. Estos autores proponen que si una lengua tiene construcciones en las que dos (o más) de estos parámetros varían juntos, los dos parámetros siempre van a demostrar valores altos o valores bajos de transitividad —nunca se encuentra una lengua en que un parámetro toma el valor de alta transitividad mientras el otro que lo que se co-varía tomaría la

opción de baja transitividad—. Por ejemplo, si encontramos una lengua en que el cinesis del verbo co-varía con volición de A, siempre las oraciones se van a parecer con +cinesis más +volición, o con -cinesis (por ejemplo, un predicado estativo) más -volición; nunca encontraríamos una vinculación estrecha o necesario entre +cinesis más -volición. Ya que hay múltiples parámetros, y cada uno puede estar presente o no dentro de una oración, Hopper y Thompson opinan que la transitividad en el nivel de la cláusula es escalar y no es simplemente binaria.

Transitividad a nivel de cláusula discreta

La visión estructural más tradicional supone que las construcciones particulares tienen una transitividad establecida, la cual típicamente está dividida en intransitiva (INTR), transitiva (TR) y ditransitiva (DTR). Este acercamiento a la transitividad se enfoca en el número y encodificación de frases nominales o argumentos centrales (algunos autores han añadido “intransitiva extendida” para construcciones intermedias entre cláusulas de un argumento y cláusulas de dos argumentos). Se ilustra esta acercamiento a la transitividad a nivel de cláusula con algunos ejemplos del inglés.

Los ejemplos (43-44), incluyendo instanciación de objeto nulo definido en (44), involucran construcciones transitivas a nivel de la cláusula con dos argumentos centrales, de forma [Frase Nominal. Nominativa + Verbo + Frase Nominal. Acusativa/Nulo definido]. El (45) tiene una construcción ditransitiva de forma [Frase Nominal. Nominativa + Verbo + Frase Nominal. Acusativa + Frase Nominal. Acusativa]. El (46) tiene una construcción transitiva, aunque hay tres participantes abiertos; la tercera está expresado por una frase oblicua o dativa. El (47) demuestra una construcción intransitiva con un solo argumento central, de forma [Frase Nominal. Nominativa + Verbo].⁴²

(43)	AGENTE	PRED	TEMA	TR
	V_{TR}	FN_{AC}		
	<i>I</i>	<i>broke</i>	<i>my cell phone.</i>	
	‘Rompí mi celular’			

⁴² Estos ejemplos son inventados por el autor.

(44)	AGENTE FN _{NOM} <i>The Italians</i>	PRED V _{TR} <i>won</i>	TEMA ∅ _{I-NULO-DEF} <i>!</i>		TR
	'¡Los italianos ganaron!'				
(45)	AGENTE FN _{NOM} <i>I</i>	PRED V _{TR/DITR??} <i>baked</i>	RECIP FN _{AC} <i>her</i>	TEMA FN _{AC} <i>a cake.</i>	DTR
	'Le horneé a ella un pastel.'				
(46)	AGENTE FN _{NOM} <i>I</i>	PRED V _{TR} <i>baked</i>	TEMA FN _{AC} <i>a cake</i>	BEN/RECIP <i>to/for FN_{DAT}</i> <i>for her.</i>	TR
	'Horneé un pastel para ella.'				
(47)	AGENTE FN _{NOM} <i>My cell phone</i>	PRED V _{INTR} <i>broke.</i>			INTR
	'Mi celular se rompió.'				

La interacción entre la transitividad a nivel de cláusula y a nivel léxico

Finalmente, un tratamiento completo de la transitividad tiene que considerar la interacción entre la transitividad a nivel de cláusula y a nivel léxico. Para hacer la discusión más simple, asumiré aquí que las construcciones de cláusula particulares en todas las lenguas tienen una transitividad determinada con relación al número y codificación de argumentos.

Si una lengua no tiene ninguna restricción con respecto a qué verbos (raíces) pueden ocurrir qué construcciones, tendríamos un caso de verbos lábiles completo en el nivel léxico. El supyire tiende hacia este modelo (es seguro que el verbo *shwɔ* pertenece a este patrón).

Pero inclusive en lenguas del tipo léxico 1 se puede encontrar construcciones especiales que "anulan" o "desatienden" la transitividad léxica establecida en las raíces. Podemos ilustrar esto con el maa. He sostenido que las raíces (y bases) en el maa tienen su transitividad generalmente establecida. Sin embargo, la construcción (di)transitiva de posesión externa permite la ocurrencia de raíces (y bases) intransitivas, transitivas y ditransitivas no derivadas, siem-

pre tratando al poseedor externo como un objeto gramatical.⁴³ Es decir, aunque hay transitividad lexical establecida para casi todos los verbos de la lengua, donde los verbos intransitivos se usan solamente en construcciones intransitivas, los verbos transitivos se usan solamente en construcciones transitivas, los ditransitivos solamente en construcciones ditransitivas, según se entiende existe una sola construcción en la que se puede colocar cualquier verbo, olvidándose de la transitividad de la base escogida.

En (48) tenemos una raíz transitiva simple, con un 1SG objeto marcado en el verbo:

- (48) a. *Áa-dúŋ* *nánú* *ɔl-páyìàn.*
 3>1SG-cortar 1SG.AC MSG-anciano.NOM
 'El anciano me cortará.'
- b. *Áa-dúŋ* *ɔl-páyìàn.*
 3>1SG-cortar MSG-anciano.NOM
 'El anciano me cortará.'

En (49), se tiene exactamente la misma construcción clausular transitiva que en (48b), pero con la raíz intransitiva 'ser gordo', que normalmente no permite ninguna clase de objeto, y sólo puede tomar un sujeto en caso nominativo. En esta construcción de posesión externa, sin embargo, el poseedor se convierte en objeto gramatical y es marcado en el verbo.

- (49) *Áa-pír* *en-kíne.*
 3>1SG-ser.gordo FSG-cabra.NOM
 'Mi cabra está gorda.'

El ejemplo (50) ilustra lo mismo con una base media intransitiva 'ser cocinado'.

- (50) *Áa-yerrá* *in-kirí.*
 3>1SG-cocinar.MED FSG-carnes.NOM
 'Mi carne se está cocinando/ya está cocinada.'
 (es decir, la carne que tengo la responsabilidad de cocinar, la carne para mi familia, o la carne que compré y voy a comer)

Si cada vez más construcciones comienzan a volverse tan "promiscuas" como la construcción de posesión externa, permitiendo

⁴³ Doris L. Payne, *op. cit.*, 1997a, 1997b.

raíces y bases de todo tipo de transitividad, la lengua gradualmente se volvería del tipo del supyire y perdería las distinciones de transitividad léxica. Para apoyar esta hipótesis más a fondo sería necesario estudiar una lengua a través del tiempo y con base en un corpus extensivo, para observar si raíces particulares llegan a extender el número de construcciones de transitividad diversa en los que ocurren. Por supuesto, tendría mérito estudiar una muestra de lenguas más amplia para sostener esta idea de modo más firme. Sin embargo, el maa —como el panare— está lejos de esa situación.

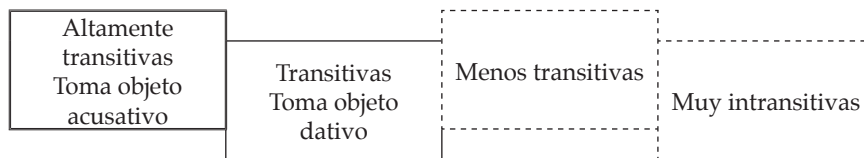
Conclusiones

Según el punto de vista tipológico, hemos visto que la cuestión de la transitividad no es algo simple. Se ha propuesto que en cuanto a morfosintaxis, hay que pensar en tres niveles: raíz, base (ambos del nivel léxico) y construcción clausular. En cuanto al nivel léxico, la transitividad puede ser lexicalizada o sobre-especificada, mientras según se entiende hasta hoy en el nivel de la cláusula las construcciones tienen una transitividad más establecida y no sobre-especificada. La figura 3 pretende presentar la tipología propuesta para el nivel léxico.

Tipo 1. Raíz y base altamente lexicalizada; categorías bien nítidas



Tipo 2. Transitividad lexicalizada, pero graduable



Tipo 3. Transitividad sobre-especificada



Tipo 4. Raíz sobre-especificada, base especificada

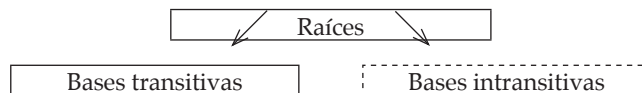


Figura 3. Tipos de lenguas en función de la transitividad léxica.

Bibliografía

- Artawa, I. Ketut, *Ergativity and Balines Syntax*, Yakarta, Badan Penyelenggara (NUSA, Linguistic Studies of Indonesian and Other Languages in Indonesia, 42, 43, 44), 1988.
- Boas, Hans, "Frame Semantics as a Framework for Describing Polysemy and Syntactic Structures of English and German Motion Verbs in Contrastive Computational Lexicography", en Paul Ryson *et al.* (eds.), *Proceedings of the Corpus Linguistics 2001 Conference. Technical Papers*, vol. 13, Lancaster, University Centre for Computer Corpus Research on Language (<http://framenet.icsi.berkeley.edu/papers/boasCL2001.pdf>).
- Carlson, Robert, "Event-Views and Transitivity in the Supyire Verbal System", en *Gur Papers/Cahiers Voltaïques*, núm. 5, 2000, pp. 39-58.
- Fillmore, Charles y B. Atkins, "Toward a Frame-Based Lexicon: The Semantics of RISK and its Neighbors", en A. Lehrer y E. Kittay (eds.), *Frame, Fields, and Contrasts: New Essays in Semantic and Lexical Organization*, Hillsdale, Erlbaum, pp. 75-102.
- Friesen, Dianne, "Moloko Grammar" (mecanoescrito), s.f.
- Garland, Jennifer, "Morphological Typology and the Complexity of Nominal Morphology in Sinhala", en Robert Englebretson y Carol Genetti (eds.), *Santa Barbara Papers in Linguistics*, núm. 17, Santa Barbara, University of California, 2006, pp. 1-19.
- Goldberg, Adele, *A Construction Grammar Approach to Argument Structure*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.
- Hale, Ken, "Basic Word Order in Two 'Free Word Order' Languages", en Doris L. Payne (ed.), *Pragmatics of Word Order Flexibility*, Amsterdam, John Benjamins, 1992, pp. 63-82.
- Hopper, Paul y Sandra Thompson, "Transitivity in Grammar and Discourse", en *Language*, núm. 56, 1980, pp. 251-299.
- Jackendoff, Ray, *Semantic Structures*, Cambridge, MIT Press, 1990.
- Jany, Carmen, "The Relationship Between Case Marking and S, A, and O in Spoken Sinhala", en Robert Englebretson y Carol Genetti (eds.), *Santa Barbara Papers in Linguistics*, núm. 17, Santa Barbara, University of California, 2006, pp. 68-84.
- Johnson, Christopher y Charles Fillmore, "The FameNet Tagset for Frame-Semantic and Syntactic Coding of Predicate-Argument Structure", ponencia para la 6th Applied Natural Language Processing Conference, 29 de abril-4 de mayo, Seattle, Washington, 2000, pp. 56-62.
- Masica, Colin, *The Indo-Aryan Languages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Nordlinger, Rachel, *Constructive Case. Evidence from Australian Languages*, Stanford, CSLI Publications, 1998.

- Öztürk, Balkiz, *Case, Referentiality, and Phrase Structure*, Amsterdam, John Benjamins, 2005.
- Payne, Doris L., "Degrees of Inherent Transitivity in Yagua Verbs", en *International Journal of American Linguistics*, núm. 51, 1985, pp. 19-37.
- , "Nonconfigurationality and Discontinuous Expressions in Pannare", en David Peterson (ed.), *Proceedings of the 19th Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, Berkeley, University of California, 1993, pp. 121-138.
- , "The Maasai External Possessor Construction", en Joan Bybee, John Haiman y Sandra Thompson (eds.), *Essays on Language Function and Language Type*, Amsterdam, John Benjamins, 1997a, pp. 395-422.
- , "Semantic Role and Argument Structure in the Maasai 'External Possession' Construction", en *Proceedings of the 23rd Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, 1997b, Berkeley, University of California, pp. 98-115.
- , "A Frame Semantics Approach to Lexemic Structure: Uncovering the Truth about Maa a-sip", en *Journal of African Languages and Linguistics*, núm. 22, 2001a, pp. 145-168.
- , "The Explanation of Argument Structure: Lexicalization or Discourse Use?", en *Proceedings of the Seoul International Conference on Discourse and Cognitive Linguistics*, Seúl, Korean Society of Discourse and Cognition, 2001b, pp. 532-556.
- , "How to Develop a New Intransitive: The Story of Maa sip 'Make Smooth, Lick Clean, Bless, Kill, Tell the Truth', and 'Be Certain'", *Proceedings of the Seoul International Conference on Discourse and Cognitive Linguistics*, Seúl, Korean Society of Discourse and Cognition, 2001c, pp. 339-362.
- , "Is Possession Mere Location? Contrary Evidence from Maa (Maasai)", en William McGregor (ed.), *Possession*, Berlín, Mouton de Gruyter, 2009.
- Payne, Doris L., Mitsuyo Hamaya y Peter Jacobs, "Active, Passive, and Inverse in Maasai", en T. Givón (ed.), *Voice in Discourse*, Amsterdam, John Benjamins, 1994.
- Payne, Doris L. y Thomas E. Payne, "Yagua", en Desmond Derybshire y Geoffrey Pullum (eds.), *Handbook of Amazonian Languages 2*, Berlín, Mouton de Gruyter, 1990, pp. 249-474.
- Payne, Thomas E., "The Pragmatics of Voice in a Philippine language: Actor-Focus and Goal-Focus in Cebuano Narrative", en T. Givón (ed.), *Voice and Inversion*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins (Typological Studies in Language, vol. 28), 1994, pp. 317-364.
- Reed, Irene et al., *Yup'ik Eskimo Grammar*, Fairbanks, Alaska Native Languages Center/Yup'ik Language Workshop-University of Alaska, 1977.

- Slobin, Dan, "How People Move: Discourse Effects of Linguistic Typology", en Carol Moder y Aida Martinovic-Zic (eds.), *Discourse Across Languages and Cultures*, Amsterdam, John Benjamins, 2004, pp. 195-210.
- Talmy, Leonard, "Lexical Typologies", en Timothy Shopen (ed.), *Language Typology and Syntactic Description, vol. III: Grammatical Categories and the Lexicon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 66-168.

Federalismo, monarquía y democracia. El caso de Buenos Aires a finales de la década de 1810

FABIÁN HERRERO*

El federalismo constituye actualmente una línea temática que fluye en las páginas de los historiadores latinoamericanos. Su indagación, por supuesto, no es novedosa. Pero en las últimas décadas ha sido retomada por aquellos que cultivan la historia política, la historia de las ideas, la historia institucional o la historia económica. Desde estas variadas perspectivas, la compilación del especialista italiano Marcello Carmagnani, para tomar una de las contribuciones más notables al respecto, reúne los estudios de prestigiosos investigadores de México, Brasil y Argentina, donde el federalismo se vincula con la formación de la nación, con los problemas institucionales de la nación moderna o los problemas que se producen por los llamados temas fiscales.¹ En rigor, esos exámenes dejan a un lado las viejas imágenes que suponían que el federalismo era un simple elemento de disgregación nacional, o un ingrediente de los contingentes caudillistas quienes promovían verdaderos actos de anarquismo y de caos.

En estas páginas, que intentan inscribirse dentro de aquel panorama renovador, analizo el caso de Buenos Aires en los años finales

* Conicet/ Instituto Ravnani/ Universidad de Buenos Aires.

¹ Marcello Carmagnani (comp.), *Federalismos latinoamericanos: México, Brasil, Argentina*, 1993.

de 1810. Es un momento, por cierto, en el que federalismo porteño está a la defensiva luego de su derrota en junio de 1816, cuando una tendencia de ese signo estuvo muy cerca de tomar el poder. Lo interesante de esta etapa es cómo se piensa el federalismo a partir de un momento de pleno dominio de las ideas monárquicas y en donde el Directorio de Juan Martín de Pueyrredón es percibido por los contingentes federalistas como una logia manejada por un club aristocrático (cuadro 1). La trama discursiva federalista y antifederalista resulta particularmente relevante, ya que se vincula con otros

Cuadro 1. Club aristocrático que apoya al Directorio de Pueyrredón: Miembros y ámbitos, según el diario federal *El Hurón* (1817).

Miembros del Club Aristocrático	ámbito donde se desempeña
Presbítero Doctor Antonio Sáenz Canónigo Luis José Chorroarin Coronel mayor Juan José Viamont José Mariano Serrano Matías Patrón Pedro Carrasco	Congreso
Director del Estado Juan Martín Pueyrredón Secretario de Estado Gregorio Tagle Secretario de Guerra Matías Irigoyen	Gobierno
General San Martín General Belgrano	Ejército
Coronel Mayor Matías Zapiola Coronel Mayor Juan Ramón Balcarce Coronel de Artillería Manuel Pinto Comandante de cazadores Celestino Vidal Comandante de cívicos Luciano Montesdeoca Comandante de húsares Domingo Sáez Coronel mayor Toribio Luzuriaga, Gobernador de Mendoza	Empleados
Oficial mayor de la Secretaría de Guerra Diputado, Tomas Guido Secretario de gobierno Julián Álvarez Jefe mesa de Relaciones Exteriores, escribano Justo Núñez Camarista Doctor Juan Cosío Bernardo Vélez Oficial de secretaría, Miguel Belgrano Manuel Pinto Santiago Rivadavia Fraile Ignacio Grela Vicente Chilavert	Particulares

Fuente: Sin título, *El Hurón*, número 1.

componentes ideológicos: el republicanismo, las distintas opciones monárquicas y la democracia. Antes de precisar los objetivos del trabajo conviene, para una mejor comprensión del lector no familiarizado con la historia argentina, explicar muy brevemente la coyuntura en que se inscribe nuestro tema.

El acontecimiento. Un nuevo director: Juan Martín de Pueyrredón

Luego de la crisis provocada por la emergencia y la derrota confederacionista durante los meses de junio y julio de 1816,² el centralismo, como ya es habitual en la política porteña, reacomoda sus piezas en el poder. En pocos días es desplazado el director interino González Balcarce, acusado por la Junta de Observación (esa institución de notables creada el año anterior) y por el Cabildo, de sostener una política pasiva y una relación apática con la llamada amenaza portuguesa. El rumor (o los rumores) es que los portugueses que avanzan en la Banda Oriental no van a detener su línea de marcha y (armados hasta los dientes) parecen estar dispuestos a apoderarse de la mismísima Buenos Aires. En su lugar, asume una Comisión Gubernativa integrada por un miembro de cada una de las autoridades más relevantes, esto es, el Alcalde de primer voto del Cabildo, Francisco Antonio Escalada, y uno de los vocales de la Junta de Observación, Miguel de Irigoyen, quienes deben gobernar interinamente hasta la llegada del flamante director del Estado. A fines de julio asume el director propietario Juan Martín de Pueyrredón.

En ese dominio público, predominantemente pro monárquico, ¿qué lugar ocupa ahora el federalismo? Hay dos posturas que merecen destacarse. Una primera línea de indagación ha puesto énfasis en la idea de que frente a la iniciativa directorial porteña, proclive a algún tipo de monarquía, sólo emerge en forma seria y concreta la posición republicana y federal de José Artigas.³ Esta perspectiva sigue el curso político nacional en dos grandes bloques de poder y tiene, como se ve, menos presente las iniciativas contrarias que pueden surgir desde alguna de esas provincias. Este último aspecto constituye el foco de interés de otros trabajos, en los que se ha

² Fabián Herrero, *Movimientos de Pueblo. La política de Buenos Aires luego de 1810*, 2007.

³ José Busaniche, *Historia argentina*, 1984, pp. 384-410.

puesto de relieve la presencia minoritaria de un grupo federal y republicano porteño que difunde sus ideas desde la prensa.⁴ Según el criterio adoptado por esta segunda línea de investigación, el partido federal, si bien con poca gravitación en la pugna por el poder, puede, a su manera mostrar otras cartas en un juego político que, con menos importancia que la presentada por el sector artiguista, aún sigue jugándose.

Sin dejar de tomar aquellos aspectos que son innegables, mi punto de vista es diferente. A lo largo de este trabajo quisiera hacer ver que el vocablo federal que circula en dominio directorial es, por cierto, un poco más abierto, un poco más dinámico, un poco más complejo. Distintas versiones federalistas están perfectamente incluidas en el menú de opciones contempladas en Buenos Aires. En mi investigación me ocupo puntualmente de la variada oferta de ese signo: en estas páginas, exactamente, analizo el discurso confederacionista que penetra en las columnas de *La Crónica Argentina*⁵ y son oportunamente cuestionadas desde *El Censor* y *El Observador Americano*. En otra parte de esta investigación analizo dos variantes federalista más:⁶ el estado federal, que es presentado como una iniciativa a imitar desde las páginas de *El Censor*, y el federalismo de matriz constantiana que puede detectarse en las columnas de *La Gazeta*. Finalmente, he examinado un manuscrito escrito por un reconocido escritor francés, Daunou, en el que les señala a miembros de la elite de Buenos Aires las ventajas de la implantación de una alianza o confederación de dimensión americana. Como puede apreciarse, y a contraviento de las dominantes respuestas monárquicas diseminadas y difundidas en la prensa directorial, se presentaron diferentes ideas federalistas que significaban diferentes ideas de nación para el Río de la Plata, e incluso alguno se atrevió a pensar en términos continentales.

⁴ Ricardo Piccirilli, "El periodismo en el debate sobre las formas de gobierno al declararse la independencia", en *Trabajos y comunicaciones*, núm. 16, 1966, pp. 184-191; José Luis Romero, *Las ideas políticas en Argentina*, 1946, p. 90; Vicente D. Sierra, *Historia de la Argentina*, 1960, p. 294.

⁵ "Por la imprenta del Sol, traída a Buenos Aires por Vicente Pazos Silva con el concurso de Manuel de Sarratea aparecieron: *La Crónica Argentina*, dirigida por el mismo Silva, que firmaba sus colaboraciones con el nombre de Pazos Kanki; y *El Observador Americano*, redactado por el doctor Manuel Antonio Castro, director de la Academia teórico práctica de jurisprudencia creada en 1815"; Ricardo Piccirilli, *op. cit.*, p. 184.

⁶ Fabián Herrero, "Federalistas de Buenos Aires. Sobre los orígenes de la política revolucionaria" (mecanoescrito), 2008; especialmente capítulos 2 y 7.

La intención básica que orienta estas páginas es analizar la perspectiva de los papeles federalistas y antifederalistas que surgen con fuerza en los comienzos del Directorio de Juan Martín de Pueyrredón. ¿El federalismo de la *Crónica* es el mismo que el que presentan esos grupos en junio de 1816 o es diferente? ¿En qué es igual y en qué es diferente? ¿Cuál es su postura con relación a los proyectos monárquicos y con respecto a la invasión portuguesa en la Banda Oriental? ¿La línea antifederalista es igual a los escenarios antifederales que se suceden entre 1815 y primera parte de 1816, o han cambiado las circunstancias y los temas de preocupación?

Nuevas razones del antifederalismo. Las críticas a *La Crónica Argentina* y a los partidarios del federalismo

*El caso de El Censor,
partidario de una monarquía constitucional*

Bajo la inspiración de una constitución y una monarquía, la concentración del poder es la única fórmula política que debe aceptarse. Esa fórmula tiene un sentido preciso. Estoy “a favor del gobierno constitucional”, afirma su redactor, representado en una monarquía moderada”.⁷ Esta postura se conecta con la defensa de la propuesta de una monarquía incásica impulsada por Manuel Belgrano. El tema que genera controversia es la referencia a los indios. Las críticas (muchas de ellas en tono de burla), abundan. A primera vista no se presentan razones para negar esa posibilidad. Estos hombres pertenecen a nuestra misma sociedad y no hay motivos que permitan suponer su alejamiento de cualquier decisión vinculada con el poder. Su inclusión en un nuevo mapa de poder tiene de este modo una razón de estricta “justicia”, y, por otro lado, hay una causa de pura “conveniencia” para hacer “participar a los indios de nuestros derechos comunes”.⁸

Otra forma que adquiere la defensa de la propuesta de Belgrano es el cuestionamiento hacia las formas republicanas de poder. En este sentido, señala el temor que inspira a los hombres “el republi-

⁷ “Sin título”, *El Censor*, 3 de octubre de 1816.

⁸ *Idem*.

canismo" vinculado con el federalismo.⁹ Roma es, durante su gobierno republicano, más bien un campo de guerra que una capital pacífica. En este sentido, sostiene con distintos argumentos que la monarquía siempre es mejor que la república en cuestiones diferentes, guerra, religión, etc. "Yo no quisiera equivocarme, pero me parece que en caso de guerra podrán sostener con mucha más dificultad una república". Y la razón debe buscarse en que "nadie ignora las dificultades de estas para sostener ejércitos, ni los riesgos con que estas las amenazan, con especialidad en confederaciones, y en confederaciones de extensiones enormes como aquí se pretenden yo observo otro principio favorable a la monarquía, y es la venturosa uniformidad de la religión".¹⁰

La defensa de un orden monárquico en un marco constitucional tiene como perfecta contracara el republicanismo y el federalismo. Estos dichos forman parte de una dura y cerrada línea de cuestionamiento hacia *La Crónica Argentina*, quien tiene un planteo absolutamente contrario. El blanco de crítica preferido es Thomas Paine, que en los últimos tiempos se ha transformado en la usina de pensamiento que proporciona una fuente ideológica y una guía de acción a los federales encolumnados detrás de ese diario.

*Contra la política de Thomas Paine:
democracia, republicanismo y federalismo*

Nunca mejor que en el tiempo presente conviene alimentar el espíritu de los jóvenes de aquellas ideas que puedan fortalecerlas e ilustrarlas en la causa que defendemos. Al caso se presentan *La Independencia de la Costa Firme* vindicada por el célebre Thomas Paine, y *La historia concisa de la Revolución del Norte de América* [...] Ambas obras de pronta lectura, porque constan de un tomo cada una, y del precio moderado de dos pesos cada ejemplar. Su despacho es frente al cuartel de patricios.¹¹

Estas palabras de elogio hacia obras vinculadas a la experiencia federal de Estados Unidos merecen destacarse no sólo para señalar esta postura del redactor de *El Censor* en abril de 1816, sino sobre todo para hacer ver la existencia de un pasaje en su discurso donde

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Idem.*

¹¹ "Libros", *El Censor*, 11 de abril de 1816.

es posible observar otra etapa en la que sostiene una visión contraria. Estos dichos corresponden a los primeros meses del año 1816, cuando se está armando y definiendo con fuerza y consistencia una tendencia confederacionista. Responden, entonces, a un específico clima político. Con la derrota federal las cosas cambian abruptamente en la segunda mitad de ese mismo año. La figura de Thomas Paine es justamente descrita para señalar aquellos errores que no deben cometerse. Nadie debe dudar que se trata de un escritor que “produjo efectos maravillosos en los Estados Unidos”, ya que conoce las virtudes de sus habitantes y las posibilidades que les brinda la posesión de un amplio territorio. Sin embargo, “entre nosotros habría escrito de otro modo”, y de haberlo hecho seguramente “se hubiese equivocado envolviéndonos en mil desgracias, como efectivamente contribuyó a ejecutar en la Revolución Francesa”. ¿Por qué? Porque a nadie se le escapa en Europa que sus creencias no son las que conducen a un buen gobierno. “Sus obras famosas están vigorosamente prohibidas en Inglaterra, donde nada hay prohibido”. Lo que es en verdad preocupante es que aquí no parece haberse aprendido esta lección: aquello que en los países civilizados se desecha por sus defectos en nuestro territorio se adopta, desconociendo sus negativas y perjudiciales consecuencias. Es lo que justamente hacen los federales locales que basan sus argumentos en sus escritos, o para decirlo con otras palabras, “entre nosotros beben su halagüeña y peligrosa doctrina una porción de genios superficiales, que sin ser capaces de digerirla, haciendo oportunas aplicaciones, nos eructan pestilencias con su orgullosa e insustancial filosofía”.¹² A decir verdad, el tema se torna problemático porque estos hombres pretenden invadir con esas ideas equivocadas el oído y la mente de los porteños.

En la política posrevolucionaria el concepto de “imaginación” juega un papel. Las nuevas fuerzas intentan consolidar su poder. Con ese propósito se busca por todos los medios posibles crear una cohesión, un todo. Esas tareas, como dice Rosanvallon, “también se juegan en las cabezas y los corazones”.¹³ De ahí que se procure apoderarse de la imaginación de los hombres para intentar gobernarlas. Justamente las palabras que rodean este concepto, como fantasía,

¹² “Sin título”, *El Censor*, 26 de septiembre de 1816.

¹³ Pierre Rosanvallon, *El modelo político francés. La sociedad civil contra el jacobinismo, de 1789 hasta nuestros días*, 2007, p. 35.

imaginación, son aspectos señalados en las actividades desplegadas por los federales locales. En este caso, por supuesto, no es para subrayar su lado positivo, sino que son levantados para mostrar su escasa eficacia cuando las mismas son utilizadas por aquellos hombres superficiales.

A los ojos del diario antifederalista, sus partidarios, como los redactores de *La Crónica Argentina*, intentan atraer a los habitantes de Buenos Aires con fantasías y situaciones sólo imaginadas. La promoción de esas ideas son sin duda “hijas de la alegre fantasía de cabezas insignificantes y presuntuosas”. La alternativa a esas vagas ilusiones es “aspirar a vivir unidos y a cimentar el sistema de gobierno más racional y moderado; aquel gobierno en que se os aseguren vuestros derechos bajo la garantía de una constitución bien edificada y duradera. Separad de vosotros la libertad turbulenta a que os quieren precipitar”.¹⁴

En este sentido, señala en una forma en la que no busca escapar al drama: “¡Pueblos americanos! Justa es [...] la libertad a que aspiramos [...] pero la libertad debe ser igual y racional sin dar cabida a quiméricas imaginaciones”.¹⁵ Esas quiméricas imaginaciones que buscan triunfar en el corazón y en la cabeza de los hombres de Buenos Aires, son alimentadas por los federales porteños que unen en su esquema de poder el federalismo con la peligrosa democracia. Desde este supuesto, considera que en Estados Unidos “su felicidad no nace precisamente de su gobierno democrático, nace de la libertad de su constitución”.¹⁶ Y refiriéndose a la Francia revolucionaria, ataca al mismo tiempo esos brotes de “republicanismo” que han sacudido negativamente a Europa en los tiempos recientes.

¿Por qué *El Censor* critica negativamente a Paine? En primer lugar porque es una fuente ideológica contraria a sus iniciativas políticas, promueve el federalismo, el republicanismo, la democracia, y cuestiona los fundamentos del edificio monárquico. Conectado con ello, en segundo lugar, no hay que perder de vista que, como lo señalé en otro lugar,¹⁷ su nombre goza de un enorme prestigio no sólo en el Río de la Plata sino en toda la América española. Su obra circula

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Idem.* En otro artículo cuestiona nuevamente la posibilidad de establecer un gobierno democrático como aspiran los federales. “Sin título”, *El Censor*, 3 de octubre de 1816.

¹⁷ Fabián Herrero, *op. cit.*, especialmente capítulo 1.

en Buenos Aires, y sus ejes argumentativos pueden leerse en la prensa periódica, como es el caso de la federalista *Crónica Argentina*.

Es de esta manera que (antes de seguir con los argumentos de *El Censor*) conviene detenernos un momento en esta figura política, ya que se presenta como uno de los puntos de discusión y puede sin duda ayudarnos a entender por qué se presenta como un autor negativo y perturbador.

Primero el rechazo monárquico. Justamente en su obra de referencia, *La independencia de la Costa Firme*, no encuentra ningún tipo de razón para la existencia de reyes y menos de monarquía. “En los tiempos primitivos del mundo, según la cronología de la Sagrada Escritura, no había Reyes, en consecuencia de lo cual tampoco había guerras”, y con ironía, concluye, “es el orgullo de los Reyes que ha sumergido al género humano en la confusión”.¹⁸ Como contrapartida, implícitamente señala el caso de un modelo federal europeo que ha sabido optar exitosamente por el camino republicano, evitando los inconvenientes que generan las monarquías. A sus ojos, es a todas luces evidente que “la Holanda sin Rey ha gozado más paz en este último siglo que ningún otro gobierno monárquico de Europa”.¹⁹ En la hora actual debe darse un pasaje político obligado. En reemplazo del experimento monárquico debe imponerse el gobierno representativo. Cualquier tipo de exclusión debería extinguirse, y particularmente los derechos del pueblo deben colocarse en primer lugar. El principio primario y básico es “el principio de la igualdad de derechos”.²⁰

Como puede apreciarse, su esquema argumental viene a contraviento de las respuestas monárquicas defendidas en *El Censor*. Desde este supuesto su figura debe ser combatida en cuanto alienta el federalismo, el republicanismo y, sobre todo, rechaza cualquier experimento monárquico. Por este motivo intenta cuestionar sus principales claves explicativas.

Una de las formas que adquiere ese cuestionamiento es el citar una a una sus palabras para luego mostrar sus defectos. Según el

¹⁸ Thomas Paine, *La independencia de la Costa Firme justificada por Thomas Paine treinta años ha*, s.a., p. 45.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ “Tomando, pues, el principio de igualdad de derechos como el fundamento de la Revolución, y consecuentemente de la Constitución, la parte orgánica, o la manera en que las diferentes partes del gobierno se han de ordenar en la constitución, tocará, como se ha dicho ya, a la materia de opinión”; *ibidem*, p. 79.

autor de *La Independencia de la Costa Firme*, la generación actual no tiene “ningún derecho” para “establecer un monarca”, ya que la principal consecuencia es que con ese acto está esclavizando a todas las generaciones posteriores.²¹ Se suprime así el derecho que tiene cada grupo de hombres de instaurar el poder que más le conviene. “En este raciocinio [sostiene el redactor de *El Censor*] yo encuentro más bien un principio halagüeño que un juicio sólido”. Es elogiado desde todo punto de vista una generación que sancione una Carta Magna monárquica, “en que el jefe o rey del estado se vea por la misma constitución en la necesidad de mantener el pacto social para su propia existencia, dejando a cada ciudadano el goce franco y seguro de sus derechos”. Contrariamente a lo que piensa Paine, este tipo de hombres son los que merecen el respeto de los hombres del futuro, sin embargo, no puede decirse lo mismo de aquel sujeto que sólo “les deja el gobierno turbulento y ruinoso de una república.”²²

A los ojos del redactor de *El Censor*, este escritor no explica convenientemente las cosas. Exagera los defectos de las administraciones monárquicas y exalta mucho más de lo que debe a la democracia.²³ “Thomas Paine, con su natural ingenio, abulta con tanto estudio los defectos de la monarquía, confundiendo la constitucional con la absoluta, y se esfuerza todo por embellecer la democracia”. El problema es que todos estos dichos mentirosos luego encuentran oídos dispuestos a escucharlo, así, no es extraño que “se lleve tras sí infinidad de prosélitos absolutos.”

Algunos de los temas que señalo en las páginas de *El Censor* los reencuentro en las columnas de *El Observador Americano*. Lo que cambia de alguna manera son algunos de los argumentos utilizados.

El caso de El Observador Americano

Con su intervención política *La Crónica Argentina* obliga de algún modo a *El Observador Americano* a tomar la palabra sobre el dibujo que debe adoptar el poder. Esta es la imagen que presenta su redac-

²¹ “Sin título”, *El Censor*, 3 de octubre de 1816.

²² *Idem.*

²³ *Idem.*

tor. Señala, para decirlo con sus palabras, que los comentarios emitidos en su número 17 ofrece la ocasión y la oportunidad para “anticipar nuestra opinión sobre la forma de gobierno más conveniente a nuestra América”.²⁴ Así, la publicación periódica de orientación federal es la que parece abrir la discusión en torno al tema. ¿De qué modo se da el intercambio de opiniones? No hay aquí un diálogo de sordos, ni es la típica escena poblada por escritores que dan su argumento sin reconocer nada del “otro”. Por el contrario, todo parece correr por el más seguro carril de las formas del respeto y el cuidado de los modos. Es de esta manera que inmediatamente elogia al responsable de ese papel. Destaca, más exactamente, “la cordial amistad, que profesamos a su estimable editor”, así como “toda la consideración que debemos a sus luces y probado patriotismo”.

¿Qué propone? Su propuesta es definida en términos claros y precisos. Entre todas las formas de gobierno que se presentan y se discuten, en la hora actual “creemos que ninguna afianzaría su felicidad y permanencia como la monarquía temperada”. Esta es su convicción. Sin embargo, esa idea puede adoptar diferentes formas. Lo que parece que está ganando el oído de algunos porteños es una de sus múltiples variantes, la “de un gobierno monárquico constitucional entre americanos”, amparados, sobre todo, en razones que remiten al “amor a la patria”, los “deseos de orden” y “los talentos políticos” de los hombres de este origen. Por lo demás, esta creencia no es novedosa. A su juicio, tiene su historia (su larga historia) en el amplio territorio nacional. Bien podría decirse que, en el terreno de la política, esa creencia está como sembrada. Y esto es sencillamente así porque “desde un año a esta parte, y muy especialmente en estos últimos meses, se ha generalizado la opinión sobre crear una dinastía y sobre llamar a la antigua de los Incas, para que haya podido considerarse metafórica en las proclamas del General Belgrano y del Coronel Guemes”.

La cuestión suscita distintas opiniones. En este marco de confrontación *La Crónica* ha tomado partido. Es lo que justamente irrita al redactor de *El Observador Americano*. El diario federal dice lo suyo en términos de afirmación tan terminante como concluyente. Cierra el debate. ¿Por qué? Primero, porque la rechaza sin ningún tipo de

²⁴ “Política. Sigue el examen de las formas de gobierno”, *El Observador Americano*, 30 de septiembre de 1816.

apertura a la discusión y, segundo, porque considera que Belgrano es el autor de ese proyecto. La idea de una monarquía constitucional basada en “la raza de los Incas” es un tema que merece debatirse aunque “todavía no hemos pesado todas las razones que deben decidirnos”. Para el redactor, “el general Belgrano no fue el conductor de esta especie a su regreso de Londres”. La idea ya tiene eco por afuera de sus opiniones. “Cuando se eligieron diputados para el congreso, ya se hablaba de ella con viveza: alguno de los diputados la escuchaba con patriotismo interés y quizá entreveía en ella únicamente el término de nuestras desgracias [...] Estaba vulgarizada entre muchas personas sensatas, que nos sería fácil nombrar, si supiéramos, que gustan ver producidos en público sus conferencias confidenciales”.

¿Hay razones vinculadas al derecho para instalar una dinastía basada en “la casa de los Incas”? Esta cuestión es importante, y es la que emplean sus detractores para negarle cualquier tipo de posibilidad. Como contrapartida, se sostiene que no hay ningún motivo válido para que alguien de ese origen pueda “reinar sobre nosotros, por que toda vez que la nación la llamase al trono, lo tendría incontestable, poderoso, clarísimo, y el único que funda, positiva legitimidad, que es el de la libre constitución de los pueblos”. Esos pueblos pueden disponer entonces de su soberanía como mejor lo desean, y ello no excluye a nadie. Ahora bien, ¿quiénes serían los elegidos? Aquí el cuestionamiento que se presenta es que entre ese mundo de antiguos pobladores de América no existen hombres dignos de ser elevados a ese cargo. La respuesta pretende fundarse en la historia y en la condición social. “Hay sin duda vástagos generosos de Manco, y de Ataliba, que no son bastardos, nadie que haya leído la historia del Perú y examinado con alguna curiosidad la genealogía indiana puede ignorarlo”.

En este sentido, no tiene duda de que “si el congreso nacional fijara una constitución monárquica y eligiera el monarca de la dinastía de los Incas, no sería (como dice la prensa maliciosa) “un rey de burlas, ni extraído de una choza o del centro mismo de la plebe”. A sus ojos, no existen causas (ni nuevas ni antiguas) para cambiar los juicios que en otros momentos se esgrimen sobre esos hombres. En este sentido, sostiene que “antes de toda elección respetamos muchas personas de aquella ilustre raza distinguidos por su nobleza, por sus virtudes y aun por sus riquezas y no parece muy equitativo que a nosotros que somos sus paisanos, nos deban menos

miramientos, que el que han debido a las leyes de Indias, y a sus mismos opresores.”

La monarquía constitucional moderada es la opción política que debe adoptarse, una posible dinastía indígena como pilar de ese cemento político constituye una oferta que debe pensarse en términos positivos. Es de esta forma que debe rechazarse de plano la postura que tiene *La Crónica*, que prefiere arrojar ese papel político al cesto de las cosas inútiles. En contrapartida, alternativas como el sistema federal sí merecen impugnarse, pues no se presentan las condiciones mínimas y necesarias para su instalación. Es en este muy preciso sentido que se afirma que “en cuanto al floreciente gobierno del Norte de América, no puede citarse por ejemplar mientras no se demuestre la identidad de las circunstancias”.²⁵ El tema que se discute no es menor. Imponer una forma de gobierno debe escapar a la simple teoría y anclar sus raíces en el terreno de la realidad en que se pretende incidir. Siguiendo el sendero de este supuesto, se sostiene que “la cuestión sobre el mejor gobierno considerada absolutamente y en abstracto es indisoluble, como indeterminada, porque cada uno puede ser mejor si se ha formado de los naturales elementos que deben componerlo: es decir, si se ha contado en su constitución con la localidad, con la extensión, con el clima, con el espíritu, con el carácter, con las costumbres y hábitos del país”.

Es lo que sí se ha hecho en otros países. En Estados Unidos, por ejemplo, se verifica “una democracia sin desorden” porque esta forma de gobierno se adapta a sus “naturales disposiciones”. Impacientes por ver realizado en este rincón de América del Sur el destino que se cumple en los amplios territorios de América del Norte, los partidarios del federalismo local pasan en silencio que no se verifican aquí las exactas circunstancias que hacen felices a esos hombres. Y el tema es ciertamente relevante. Cuando se reflexiona sobre estos modelos, ni la *Crónica* ni ningún pensador o escritor serio tiene espacio para equivocaciones. ¿Por qué? “Porque el error en este gran negocio es irreparable”, tanto que puede “traernos otros trescientos años de miserias.”

Para completar su argumento, propone las conclusiones propuestas por otros escritores. Por un lado pueden verse los escritos de Blanco, editor de un diario impreso en Londres, *El Español*, sobre

²⁵ “Política. Sigue el examen de las formas de gobierno”, *El Observador Americano*, 30 de septiembre de 1816.

la experiencia federalista de Venezuela, que sin duda debe leerse “como un documento práctico, como una lección eterna para los espíritus ligeros que han creído la cosa más fácil gobernar al mundo especulativamente”,²⁶ por el otro, se transcriben los textos de un escritor que se encuentra en la ciudad de Buenos Aires, los mismos han sido tomados del segundo número de la *Aurora de Chile*.²⁷

Democracia y federalismo, para decirlo directamente, no figuran en los cálculos políticos de nadie. Y no es necesario esforzarse demasiado para probarlo, ya que “es admirable la uniformidad y consonancia con que todos los hombres ilustrados y profundos, que han escrito con interés a favor de la revolución de América, han explicado su opinión contra la absoluta democracia, ya indivisible, ya federal”.²⁸

Las voces federalistas: *La Crónica Argentina*

Línea antimonárquica y pro federal

En la visión de los federales de *La Crónica Argentina*, el intento de implantar una vía monárquica de corte incásica carece ciertamente de fundamentos serios. Sin embargo, habría que separar con una clara línea la propuesta de su autor, ya que se trata de alguien que merece el mayor respeto por su pasada actuación pública. La aclaración no es casual. Es una respuesta a *El Censor*, quien sostiene que *La Crónica* se burla no sólo de aquella iniciativa sino también de su mentor.²⁹ Lo que se discute son las propuestas que pueden alterar el paisaje político, las disputas personales no corren por ese mismo carril.

Otra respuesta, dirigida al diario del Cabildo de Buenos Aires, se refiere a las fuentes ideológicas que operarían en el argumento

²⁶ Y además dice de Caracas “La extravagante idea de formar un gobierno federal [que supone diversos estados o gobiernos anteriores a la federación] en un país, que nunca había estado dividido de modo alguno, produjo cisma entre los diputados del congreso.”; “Política. Sigue el examen de las formas de gobierno”, *El Observador Americano*, 7 de octubre de 1816.

²⁷ *Ibidem*, 14 de octubre de 1816.

²⁸ *Idem*.

²⁹ “Breve observación sobre los documentos publicados en el n. 55 del Censor”, *La Crónica Argentina*, 22 de septiembre de 1816; también la nota “Sin título” de ese mismo diario, del 23 de noviembre de 1816; el número del 17 de octubre de 1816; la nota “Sigue la materia interrumpida en el número 21”, publicada el 9 de noviembre, y “Continúa la respuesta al Procurador del General Belgrano”, nota del 14 de diciembre de 1816.

del papel federalista. Ese diario vuelve otra vez a equivocarse cuando le atribuye a *La Crónica* estar influida por las ideas que subyacen en la obra de Thomas Paine. En esos dichos todo es farsa y discurso mentiroso. Para decirlo en su propio lenguaje, “casi no hay una palabra en todo el periódico que no sea una falsedad manifiesta, una equivocación”. Es posible suponer que su intención sea doble: o “*El Censor* se engaña, o quiere engañar al público, designando a Paine como nuestro autor favorito”.³⁰

Su mirada sobre el peso político de este escritor es diferente. “¿Si los principios de Paine son impracticables, cómo es que se realizaron en la América del Norte?”³¹ Este tipo de preguntas son las que deben explicarse, y el redactor de *El Censor* se niega a dar razones serias y convincentes. Pero hay más. Para justificar lo que no se puede justificar la historia aparece distorsionada. Hay que tener claro que en un primer momento en Estados Unidos se intenta imponer una monarquía mixta, como en Inglaterra. Se busca la solución que otros encontraron en algún momento. Pero esa iniciativa, a poco andar, fracasa. ¿Por qué? Porque los federalistas del país del norte de América no quieren ningún tipo de monarquía.³² Las características propias que hacen que opten por una fórmula federal de gobierno son las mismas que sirven para entender por qué prefieren los principios republicanos y no los monárquicos.

No obstante, y más allá de las críticas de tono negativo a cualquier fórmula de gobierno próxima a la monarquía, desde las páginas del diario pro federal se sostiene que va acatar igualmente el nuevo diseño constitucional que los legisladores reunidos en la Asamblea Nacional sancionen oportunamente.³³ Y en este sentido, la expresión de respetar la voluntad de todos los legisladores alude concretamente a una idea tan elemental, que no debe pasarse en silencio: en esa obra constitucional, a Buenos Aires no le toca pintar todo el cuadro. En la opinión de su redactor, las ideas federales y republicanas son las que claramente forman las propuestas más visibles y palpables. Esta lógica política puede advertirse en su crítica

³⁰ *Ibidem*, 30 de septiembre de 1816; en el número del 17 de octubre de 1816, sigue cuestionando la idea de monarquía incásica y cualquier tipo de monarquía.

³¹ *Ibidem*, 30 de septiembre de 1816.

³² “Respuesta al número 7 del *Observador Americano*”, *ibidem*, 26 de octubre de 1816.

³³ “Breve observación sobre los documentos publicados en el n. 55 del *Censor*”, *ibidem*, 22 de septiembre de 1816.

a *El Observador Americano*, en cuyas páginas se propone la adopción de una monarquía constitucional.

Nadie puede ignorar que en los proyectos de constitución que recientemente han presentado “dos comisiones erigidas entre los ciudadanos ilustrados” se propuso como cemento político “el régimen republicano”. Bajo estos principios aparecen dos opciones, una es adoptar “la federación y otra la República única e indivisible. ¿Dónde estaban pues los patriotas del sistema de la monarquía?, se pregunta el redactor. Estaban, se responde, reducidos a hablar bajo la diversidad del misterio.³⁴

Por supuesto, esta afirmación tiene una clara intencionalidad política. Como se ha visto ya, el discurso promonárquico está en la cabeza de muchos líderes políticos y militares y prolifera en las distintas columnas de varios diarios locales. Su principal finalidad es la de invalidar cualquier proyecto pro monárquico.

Ahora bien, ¿cuales son los argumentos de los federales y en qué condiciones se enuncian? Su esquema argumental extrae su legitimidad de la experiencia histórica. Ese señalamiento surge, en efecto, luego de un amplio repaso por el tiempo pasado de los llamados países civilizados de Europa hasta la independencia de América del Norte. Este último ejemplo es extensamente descrito para mostrar cómo algunos pueblos, imitando a los gobiernos clásicos —se refiere a la confederación—, lucharon contra una potencia más poderosa y establecieron una constitución, la cual permite de manera eficaz la victoria frente al enemigo. En ese clima el federalismo no es propuesto en forma directa, sino de manera más sutil. De este modo, se apela al ejemplo político de Estados Unidos y se destaca “el floreciente gobierno de Norte América”.³⁵ En ese mismo sentido se menciona de manera positiva las bondades de los países que poseen creencias federales, como las Provincias Unidas, o se menciona con especial énfasis a Holanda.³⁶ Así, la confederación es mencionada implícitamente, y la lección de tal ejemplo histórico para el redactor de *La Crónica* es que los diputados reunidos en Tucumán deben abandonar la discusión de la forma de gobierno para mejor oportunidad para fortalecer una administración vigorosa.

³⁴ “Respuesta al número 7 del *Observador Americano*”, *ibidem*, 26 de octubre de 1816.

³⁵ “Breve observación sobre los documentos publicados en el n. 55 del *Censor*”, *ibidem*, 22 de septiembre de 1816.

³⁶ “Sin título”, *ibidem*, 30 de agosto de 1816.

sa, atesorando, de ese modo, nuestra independencia recientemente declarada.³⁷

No hay, por cierto, grandes afirmaciones sino sugerencias. Se trata de una posición defensiva de un grupo que unos meses antes es derrotado política y militarmente. Por este motivo se explica que, sin abandonar la estela federal, consideren oportuno no sancionar una constitución que saben tendrá otro contenido ideológico.

*Federalismo, democracia y críticas al sistema
de concentración de poder*

Suele decirse que a veces la política frecuente más el olvido que el recuerdo. Las lecciones de los días pasados deben ser leídas con atención, para que el simple olvido no haga que el peor rostro de ayer aparezca con el sol de mañana. “Una de nuestras mayores desgracias en el curso de la regeneración de estos pueblos —señala en este preciso sentido un articulista de *La Crónica Argentina*— ha consistido en que la multitud de los varios sucesos no nos deja experiencia alguna”. Es por esta lógica elemental que los porteños no deben olvidar que casi todo ha pasado antes y casi todo volverá a pasar, salvo que se tome en cuenta la experiencia. Por este motivo, no sólo debe subrayarse con lápiz rojo cómo el centralismo ha perdido el tiempo y el sentido enfrascado en estrategias de poder francamente erróneas y disparatadas, sino que imaginariamente, como si se tratara de una obra que aún no ha concluido su ciclo, el drama y los actores retornan una y otra vez a escena. Desde este supuesto, en su conclusión el autor no vuelve a ahorrar ironía al señalar que “de aquí la gran facilidad con que se extienden ciertas falsas doctrinas, con la misma facilidad vuelven a renovarse cuando han pasado algunos meses, y vuelven a sorprendernos”.³⁸ ¿A qué tipo de experiencia política se refiere? Está aludiendo a la idea de concentración de poder que, sostenida férreamente “bajo una sola mano”, a principios “de 1814 fue muy favorita” en Buenos Aires. Sin embargo, todos los anuncios que prometían una nueva política quedaron aplastados por los hechos. Los abusos se sucedieron unos a otros, y todo recorrió un camino en el que finalmente sólo hubo “tiranía”.

³⁷ “Constitución”, *ibidem*, 2 de noviembre de 1816.

³⁸ “Política”, *ibidem*, 16 de noviembre de 1816.

En los sótanos de esta estrategia de poder subyacen varios fenómenos más. No se respetan los principios enunciados, y se actúa con abusos y caprichos que derivan en una administración ciertamente tiránica, y todo aquello que se ha logrado se desbarata bajo el signo de la nueva concentración del poder: en esos momentos existe unión en los pueblos, se reclama de hecho el federalismo, y la labor política centralista divide a los pueblos y frena cualquier avance federalista.

De ahí que se recuerde puntualmente que el director Posadas comienza a gobernar cuando las provincias están “verdaderamente unidas” y los pueblos cansados, y con “justos resentimientos” esperan de una Asamblea Nacional la sanción de “una constitución federativa”. Con ese propósito la Banda Oriental elige sus diputados, pero la “facción” directorial “de aquel señor repugnó que se incorporasen”. Por ese mal paso político la paz se quiebra, y día a día se suceden “con violencia los rompimientos de las provincias y los pueblos”. Esta es la historia de los gobernantes que imponen la concentración del poder. Los interrogantes se imponen necesariamente y en ellos se perciben también sus respuestas: “¿Cuáles han sido en la práctica sus verdaderos resultados? ¿Se concentró efectivamente el vigor del gobierno por haberlo depositado en una mano? ¿No se vio, por el contrario, relajarse todos sus resortes, y correr a la disolución por los mismos medios que se empleaban para fortificarlos?”.

La respuesta política que ofrece el centralismo es obviamente negativa. Los enconos, rencores y odios subterráneos gestados durante esos largos años de dominación siguen sin duda fragmentando a las Provincias Unidas y amenazan con subir a la superficie con cualquier pretexto. La consecuencia más sobresaliente de ese verdadero cúmulo de circunstancias es una doble ausencia: ausencia de obediencia de los pueblos y ausencia de autoridad del gobierno central. Un síntoma de este panorama francamente desolador es la “dudosa obediencia en los ejércitos”, pero también la dura y pura evidencia de que la administración que centraliza el poder “no mandaba sino hasta los Corrales de Miserere o el de Luján, y puede decirse que hubo tiempo en que apenas llegaba su influjo a donde alcanzaban los cañones de la fortaleza en que vivía”.

Como contrapartida a la noción de concentración de poder se presentan las nociones de “gobierno representativo” y democracia. Esta última debe entenderse aquí como una ampliación del poder,

como incorporación del pueblo (en un sentido general) a la política. “Nuestro gobierno ha sido democrático cuando gobernó la Primera Junta de nueve, lo fue cuando gobernaron todos los diputados de las provincias, lo fue cuando se redujo el Poder Ejecutivo a sólo tres, y no ha dejado de serlo cuando Carlos Alvear y don Gervasio Posadas se pusieron la banda de Directores.”

A su juicio, se emplea mal el vocablo igualdad. La creencia según la cual los gobernantes centralistas son hombres de principios y gobiernan para todos los pueblos con iguales y justos criterios se ha eclipsado hace tiempo. “La verdad es que jamás se han observado estos principios, como se quiere pintar. Prueba de ello es el estado en que nos vemos, y que aun tiene apóstoles la corrupción, el favor y el poder”.

A decir verdad, la obra política de la actual administración directorial no es justamente suya. En todo caso, el actual director sólo está remando en el mismo sentido en que navegaron otros líderes anteriores. Esa es la experiencia política que, a los ojos confederacionistas, la “opinión” porteña no debe olvidar ni pasar por alto.

*En silencio, el centralismo entrega la Banda Oriental
a los portugueses*

Desde enero del año 1816, como se ha señalado ya, los portugueses instalados en Brasil inician la invasión del territorio de la Banda Oriental. En ese avance de guerra y conquista (cada día más sólido, por otra parte) está presente el rumor de que dichas fuerzas van a continuar su marcha hacia otras regiones. La preocupación es doble: los invasores han penetrado un espacio considerado parte de las Provincias Unidas y, al mismo tiempo, amenazan con extender sus propósitos hasta el corazón mismo de la ciudad capital.

En un paisaje provincial, donde soplan fuertes vientos de invasión y conquista para la vida cotidiana de sus habitantes, se perfila también, por la gravitación de los mismos hechos, algún tipo de iniciativa por parte de sus primeras autoridades. Pues bien, ¿cuáles son esas tan necesarias como obligadas medidas? El día 3 de septiembre Pueyrredón forma una “Comisión de Guerra” presidida por Miguel de Azcuénaga, y cuyo principal finalidad es la de asesorar al gobierno en todo lo relativo a la organización del ejército y defensa del país frente a la invasión portuguesa. Las acciones son

poco eficaces: Artigas recibe muy escasos auxilios, pero también fracasan las gestiones encaminadas a atraer la voluntad política de las autoridades que adhieren al líder oriental.³⁹

Agrava aún más la cuestión la certeza de que la opinión porteña descrece cada día más de los esfuerzos que realiza la administración directorial. El punto de vista del militar más sobresaliente del nuevo régimen puede ser, por cierto, un buen indicio de ese clima de ideas. En una carta que San Martín le envía a Tomás Guido, fechada en diciembre de 1816, confiesa muy elocuentemente: “yo opino que los portugueses avanzan con pies de plomo, esperando a su escuadra para bloquear a Montevideo por mar y tierra, y en mi opinión se la meriendan. A la verdad, no es mejor vecindad, pero hablando a Ud. con franqueza la prefiero a la de Artigas”.⁴⁰

¿Cuál es la postura de los federales? ¿Qué dice al respecto *La Crónica Argentina*? De hecho, los portugueses han batido en una proporción considerable a las fuerzas de Artigas.⁴¹ Y si bien la vida de los hombres suele ser demasiado corta para perder el tiempo explicando viejas derrotas, a veces, sin embargo, en términos políticos el menor olvido puede resultar fatal, ya que la idea de los futuros invasores es repetir una historia que ya se ha vivido. ¿Cuál? Su propósito inicial es “llegar a Buenos Aires” y, tan rápidamente como puedan, armar un escenario de poder con conocidas vetas monárquicas; para decirlo directamente, su meta final es “restituirnos a Fernando VII”. La actual realidad revolucionaria se modifica, obviamente, y los que pueden regresar del viejo continente van a ser justamente los españoles, que “vendrán a hacer sus negocios aquí”. Bien podría decirse que la Banda Oriental opera, de este modo, como una especie de espejo tenebroso de lo que podría ser, en un futuro no muy distante, tanto la campaña como la ciudad de Buenos Aires.

En la visión federalista la inseguridad generada por la posible invasión portuguesa sigue siendo un problema irresuelto, si se le mira con el cristal del oportunismo político: y esto es así (como lo he señalado en otro trabajo) porque cuando los centralistas decidieron expulsar del poder al director interino González Balcarce (simpatizante de la tendencia confederacionista de junio), la invasión

³⁹ Washington Reyes Abadie, *Historia uruguaya*, 1977, pp. 183-184.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 184.

⁴¹ “Sin título”, *La Crónica Argentina*, 30 de noviembre de 1816.

portuguesa es una cuestión que necesita de una respuesta radical y urgente. Poco tiempo más tarde, algunas semanas, algunos meses, ese rumor y temor continúan; sin embargo, los mismos hombres del centralismo adoptan la actitud apática e indiferente que antes cuestionan en el ex director. En este preciso sentido, un articulista de *La Crónica* sostiene que “una máxima bien extraña ha presentado el Gazetero del gobierno en su número 86 haciendo un panegírico del silencio, que vale tanto como exhortamos a la conformidad”. El gobierno ha perdido la palabra. Se ha transformado en un gobierno mudo. Su única acción es “callar cuando una expedición extranjera invade un territorio americano, callar cuando los jefes de esta expedición no se descuidan en hablar por medio de algunas proclamas”. Actúan a contraviento de cómo lo puede hacer cualquier “nación que ame su felicidad, su independencia y su sosiego”. Y es aquí donde aparece un claro contraste: “desde el tiempo en que mandaba el General Balcarce fueron alarmados los pueblos a mirar con sobresalto esa injusta invasión”, allí el problema era real a sus ojos, ahora que el ex director ha sido desplazado del poder, todo fluye de otra manera. El problema no es problema, y un síntoma evidente de esta nueva situación es cómo “el gazetero se inclina a presentar como objeto de indiferencia”⁴²

Las razones del silencio e indeferencia de los centralistas son claramente políticas. Pretenden quitarse de encima a un adversario que no está de acuerdo con los planes que el Directorio lleva adelante en el Congreso Nacional.

Pero la Banda Oriental no reconoce al Soberano Congreso, ni al Excmo Sr. Director: he aquí el argumento especioso para reducirnos al letargo, mientras los portugueses lo necesitan para adelantar sus proyectos. Supongamos que los españoles invadiesen aquella interesante provincia, ella no reconoce al Congreso ni al Sr. Director, luego es preciso abandonarlo a su destierro. ¿No es esta una política admirable? ¿No descubrimos el primer eslabón de nuestra esclavitud en esa insensibilidad peligrosa? ¿Qué hacemos pues? Presentarnos armados en defensa de la libertad de nuestros hermanos orientales, ya que tantas veces los hemos hecho para ofenderlos. El que ve arder la casa del vecino, no espera a que le reconozcan por dueño para apaciguar el incendio: concurre a sofocarla para que no prenda en la suya [...].⁴³

⁴² “Invasión portuguesa”, *ibidem*, 28 de diciembre de 1816.

⁴³ *Idem*.

En resumen, con su muy posible invasión en Buenos Aires los portugueses pueden abrir la puerta para el regreso del sistema monárquico español, y con ello, obviamente, la de los españoles europeos. La línea política directorial es el silencio y la apatía con respecto a la intervención portuguesa en la Banda Oriental, convencidos en que de ese modo eliminan del Congreso Nacional a un serio enemigo político.

Este esquema argumental le sirve a los federales para justificar varias cuestiones sustantivas. En primer lugar, justifican su iniciativa de que los primeros que en la hora actual deben emigrar son los españoles europeos. En ese marco, proponen que los españoles y portugueses sean los que deban dar más esclavos para el recientemente creado ejército de negros.⁴⁴ Es muy probable que ello se deba en parte a las referencias realizadas en otros artículos, donde se presenta la dificultad de los comerciantes de la ciudad, como es el caso de los panaderos, para la entrega de negros.

En segundo lugar, están los que siempre se presentan en estos tipos de conflictos de guerra e intriga: los traidores. Es del todo evidente que hay hombres de Buenos Aires que colaboran con los portugueses en sus tareas de conquista, todos ellos pertenecen a las fracciones del centralismo político. “Cuando dijimos que los portugueses contaban hoy con algunos traidores y que éstos por desgracia eran americanos, fue porque es acusado con publicidad y mala versación de D. Manuel García en la Corte del Janeiro, así como es indudable la parte que ha tomado en la invasión Nicolás Herrera, expatriado en la jornada del 15 de abril del año próximo pasado”.⁴⁵

En tercer término justifican su actitud guerrera y patriótica, su constante pedido de sacrificio en beneficio de la patria. En este sentido, se sostiene que Buenos Aires nunca ha sido conquistada y que su pueblo se prepara para la guerra. “Un pueblo heroico que ama el estruendo de la guerra por su carácter y que la a hecho siempre en la gloria”.⁴⁶ En ese marco aplaude la medida oficial por la cual se arma a 400 negros. En otro artículo se sostiene un criterio similar, cuestiona la indiferencia oficial y cree que en Buenos Aires todos deben armarse para luchar en caso de invasión.⁴⁷

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ “Invasión portuguesa”, *ibidem*, 25 de diciembre de 1816.

⁴⁶ “Invasión portuguesa”, *ibidem*, 14 de diciembre de 1816.

⁴⁷ “Invasión portuguesa”, *ibidem*, 1 de febrero de 1817.

En el fondo, el discurso federal es un discurso de corte confederacionista asociado con algunos ingredientes republicanas.⁴⁸ Una muy breve digresión puede ayudarnos a entender esta noción. Según se sabe, el republicanismo es una filosofía política basada en la lectura de la historia clásica. El punto de partida es la creencia en que la forma de vida más elevada es la de la libertad republicana. Una república es un estado en el cual todos los ciudadanos adultos participan en los asuntos públicos, la *res publica*. El mismo debe contraponerse a la monarquía, en la que sólo participa una persona, y a la oligarquía, en la que la participación se limita a una pequeña minoría. Ocupa un lugar central el argumento de que la vida pública es superior a los asuntos privados, y que la libertad y la realización verdaderas sólo pueden alcanzarse a través de la participación en la vida pública de la comunidad. Este estado de libertad republicana, sin embargo, puede ser frágil y delicado. Depende para su existencia de la *virtu*. Esta significa, aproximadamente, ardor público —estar preparado al sacrificio de los intereses personales propios en pro del bien público—, así como virtud en el sentido más extenso de honestidad, rectitud moral y probidad. Esta cualidad encuentra su más completa y perfecta expresión en el acto de morir por la patria.⁴⁹

Hay por lo menos dos principios republicanas que forman parte del discurso de los confederacionistas porteños. El primero es la necesidad de mantener una constitución equilibrada frente al crecimiento del poder ejecutivo, sobre todo monárquicos, y la corrupción.⁵⁰ Como se ha visto, los federales hacían valer este principio al rechazar cualquier intento monárquico y al propiciar una forma de poder descentralizada, basada en una experiencia con-

⁴⁸ Como se ha puesto de relieve, las ideas republicanas tuvieron influencia sobre los iluminismos escocés y europeo continental. Rousseau fue casi enteramente un producto de esta tradición. En la Revolución francesa muchas de las figuras dirigentes eran republicanas clásicos, entre ellos Robespierre y Saint-Just. Muchos de los padres fundadores americanos estaban fuertemente influidos por estas ideas, particularmente los virginianos; véase Stephen Davies, "Republicanism", en Nigel Ashford y Stephen Davies, "Republicano", en Nigel Ashford y Stephen Davis (eds.), *Diccionario del pensamiento conservador y liberal*, 1992, p. 290; Fernando Aínsa, "El renacer de las ideas republicanas", en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 10, núm. 28, enero-marzo, 2005.

⁴⁹ Se consideraba que el tipo apropiado de ejército para una república era, por lo tanto, la milicia, el enrolamiento como un deber civil, en oposición a un ejército de conscriptos o mercenarios. El gran destructor de la *virtu* era el lujo, esto es, una excesiva dedicación a los bienes terrenales; Stephen Davies, *op. cit.*, pp. 288-289

⁵⁰ *Ibidem*, p. 289.

federativa. Al tiempo que impugnan los abusos del excesivo poder del Directorio: la corrupción, el lujo.

Un segundo principio alude a la idea de privilegiar la acción miliciana del pueblo en defensa de la patria,⁵¹ creencia que los federales reclaman ante la amenaza portuguesa. Sostienen, como se ha señalado ya, no sólo una postura enteramente guerrera, sino que a sus ojos el pueblo desea hacer el máximo sacrificio por su patria, armarse y dar la vida por ella.

El confederacionismo republicanista a la defensiva: 1816-1817

La confrontación política entre federalistas y antifederalistas en los inicios de la administración directorial de Pueyrredón deja en la arena pública algunas cuestiones sustantivas que es importante señalar. La primera es que el federalismo porteño se presenta ahora con un estilo diferente, cambia su forma de intervención. Si en junio de 1816 se instalan en el escenario provincial como una oferta de recambio político concreta, que pretende reformas inmediatas en el orden local y en el orden nacional, meses más tarde la experiencia de *La Crónica* se ubica en otra coyuntura, en los momentos de la derrota federal, por eso su postura es claramente diferente. El confederacionismo constitucional que enuncia en sus páginas es implícito, lo hace notar pero no dice que lo desea como una reforma urgente. En este sentido, considera oportuno que se postergue la decisión de la forma de gobierno, hecho que está indudablemente atado a las pocas posibilidades que tienen ahora de alcanzar el poder. Así, la tendencia confederacionista de los días de junio como una opción para asaltar el poder se desplaza luego a un confederacionismo republicanista a la defensiva. Para comprender mejor esa línea política fue de utilidad observar cómo se movían los federales que lanzaban su propuesta y sus cuestionamientos a la administración central desde afuera de Buenos Aires. El discurso de confederación o alianza es aquí más directo y concreto, se propone una alternativa federalista y se denuncian a cielo abierto todos los abusos de poder.

No menos importante es la emergencia de otro elemento relativamente ausente en junio, la apelación al republicanismo en la de-

⁵¹ *Ibidem*.

fensa de la invadida Banda Oriental y la impugnación cerrada a cualquier tipo de propuesta monárquica. Es aquí donde los confederacionistas toman protagonismo como un sector palpablemente crítico de la política directorial.

La experiencia federalista de *La Crónica* es visible, en segundo término, en la continuidad de las intervenciones de la prensa antifederalista. Por un lado, las cosas se invierten en los grupos de poder que piensan salidas políticas centralistas y, por otro lado, no se ata a una forma específica. De ahí que esos últimos papeles, que en un principio (entre 1815 y la primera parte de 1816) hablan en términos vagos de una “unidad republicana”, van adoptando ahora una posición que rodea las formas monárquicas de poder. Esto tiene que ver con un contexto donde se discute de manera más concreta la forma de gobierno y ya no hay espacio para generalidades, y refleja sobre todo la sensibilidad de los grupos centralistas, quienes consideran oportuno una forma de poder que les parece la más adecuada para enfrentar a las potencias que amenazan invadirlo.

Bibliografía

- Aínsa, Fernando, "El renacer de las ideas republicanas", en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 10, núm. 28, enero-marzo, 2005.
- Bragoni, Beatriz, "Trazos biográficos de emigrados chilenos en las Provincias Unidas: la trayectoria política de los hermanos Carrera, 1814-1821", en Jaime Peire (comp.), *Actores, representaciones e imaginarios, nuevas perspectivas en la historia política de América Latina: homenaje a François Xavier Guerra*, Buenos Aires, Eduntref, 2007.
- Busaniche, José, *Historia argentina*, Buenos Aires, Taurus/Alfaguara, 1984.
- Carmagnani Marcello (comp.), *Federalismos latinoamericanos: México, Brasil, Argentina*, México, FCE, 1993.
- Davies, Stephen, "Republicanism", en Nigel Ashford y Stephen Davies (eds.), *Diccionario del pensamiento conservador y liberal*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992.
- Halperin Donghi, Tulio, *Revolución y guerra. Formación de una elite dirigente en la argentina criolla*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1979.
- Herrero, Fabián, *Movimientos de Pueblo. La política de Buenos Aires luego de 1810*, Buenos Aires, Ediciones Cooperativas, 2007.
- , "Federalistas de Buenos Aires. Sobre los orígenes de la política revolucionaria" (mecanoescrito), 2008.
- Paine, Thomas, *La independencia de la Costa Firme justificada por Thomas Paine treinta años ha*, Caracas, s.e., s.a.
- Piccirilli, Ricardo, "El periodismo en el debate sobre las formas de gobierno al declararse la independencia", en *Trabajos y comunicaciones*, Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata, núm. 16, 1966.
- Reyes Abadie, Washington, *La historia uruguaya*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1977.
- , *Artigas y el federalismo en el Río de la Plata, 1810-1820*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1994.
- Romero, José Luis, *Las ideas políticas en Argentina*, México, FCE, 1946.
- Rosanvallon, Pierre, *El modelo político francés. La sociedad civil contra el jacobinismo, de 1789 hasta nuestros días*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- Sierra, Vicente D., *Historia de la Argentina*, Buenos Aires, Unión de Editores Latinos, 1960.

Envidia, mal de ojo y *paura* en los Apeninos centrales (Leonessa, Italia)

FABIOLA YVONNE CHÁVEZ HUALPA*

*In / vide viv / <e> et vid / e et possis / plura
v / idere*

*(Envidioso, sigue viviendo y que puedas
seguir viendo mucho más).*

Epígrafe nómada

La interpretación de lo que hoy la antropología define como “síndromes culturales” —envidia, mal de ojo u ojeo— han interesado a estudiosos de diversas culturas y épocas. Acercamientos desde diferentes puntos de vista —como religión, medicina, psicología y la psiquiatría folclórica, la antropología en sus ramas cultural, social y médica— confirman la vigencia de la envidia y el mal de ojo en contextos sociales muy variados: desde las grandes urbes europeas a los pequeños poblados de países de América Latina. Pero, ¿en qué varían los casos? Varían los operadores terapéuticos, los métodos para el diagnóstico, los medios usados para la protección y curación de la envidia y del ojeo. Sin embargo, la función que cumplen sigue siendo la misma.

* Museo Demo-antropológico de Leonessa, Italia.

Debo confesar que ha sido toda una experiencia y aventura el hecho de ser yo una “extracomunitaria” y hacer trabajo de campo en un país extranjero y con personas tan distintas culturalmente de la gente de mi tierra. Quedo agradecida con todos aquellos que vencieron el prejuicio de considerar a toda mujer latina como empleada doméstica o badante (mujeres extranjeras dedicadas al cuidado de ancianos y niños) y aceptaron revelarme sus creencias, a pesar de que éstas, al ser publicadas, podían ser vistas como supersticiones. Los agradezco sobre todo por hacerme confidente de sus tristezas y alegrías.

En el caso del mal de ojo, el diagnóstico a través de la lecanomania, que se remonta a los babilonios, es difundido en Europa occidental, como lo demuestra el material bibliográfico que he podido comparar. Su presencia en el contexto de América del Sur lo vuelve un tema aún más atractivo para profundizar. Nuestra zona de investigación es Leonessa, pequeña ciudad en los Apeninos centrales italianos, zona de influencia española (tres siglos de dominación, primero bajo los aragoneses y después bajo el reino de España entre los siglos xv y xvii), con todo lo que ello implica, es decir, todas las vertientes que forman dicha cultura.

Casi en el mismo periodo, el reino español se extendía en toda América con sus virreinos, como el de Perú (antes Gobernación de Nueva Castilla), razón histórica por la cual se podrían establecer comparaciones y encontrar posibles interacciones culturales entre las posesiones hispánicas de entonces con la misma Península. Algunos estudiosos de la historia del mal de ojo en España han puesto en relieve la influencia del interés sobre el mal de ojo que se desarrolló en la Península Ibérica en relación con posteriores estudios realizados en Italia. A nuestro parecer, faltaría ampliar la investigación comparativa hacia América Latina.

Con base en mi experiencia etnográfica llevada a cabo en el departamento de Piura (Perú septentrional), y en el estudio de la medicina tradicional andina —en el cual recogí casos de envidia, mal de ojo y de susto/espanto, con la consecuente pérdida del doble anímico (“sombra”)—, he llegado a la conclusión de que es posible confrontar el material europeo sobre la envidia y el mal de ojo, sea en su sintomatología, diagnóstico y curación, sea respecto al susto-espanto, la comparación con la *paura* en el contexto italiano. Si bien en la actualidad la *paura* no representa la pérdida del doble anímico como en América Latina, ni la exigencia de un operador terapéutico carismático que la cure.

En el presente artículo trato sobre tres “síndromes culturales” que no pueden ser interpretados bajo los cánones de la medicina oficial, ya que el origen de los mismos va más allá de lo biológico e involucra aspectos psicológicos, sociales, económicos y culturales. Se han establecido variadas clasificaciones de los síndromes culturales tomando en cuenta su origen. Para nuestro caso usamos una doble distinción básica, a mi parecer suficiente para encuadrar el material que se expone: 1) síndromes culturales cuyo origen está relacionado con entidades del mundo sobrenatural (en esta cate-

goría se encuentra la *paura*), y que requieren la intervención de un operador terapéutico carismático; 2) síndromes culturales cuyo origen no está relacionado con entidades del mundo sobrenatural, entre los cuales están los llamados síndromes culturales de origen social, como la envidia y el mal de ojo. Requieren la intervención de un operador terapéutico no-carismático, conocedor de las fórmulas y métodos terapéuticos tradicionales.

El contexto: Leonessa

La ciudad de Leonessa se encuentra a una altura de 1000 msnm. Desde 1927 forma parte de la provincia de Rieti, región Lacio (antes pertenecía a la región de los Abruzos). Tierra de origen sabino, su historia ha sido caracterizada por muchas ocupaciones, empezando por la romana (siglo III a.C.); posteriormente, los longobardos (siglos VI-VIII d.C) trajeron el credo ariano, y con los normandos se formó el “reino de las dos Sicilias” y el territorio de Leonessa conlindaba con el Estado Pontificio. Luego pasó a ser dominio de los Anjou (franceses), quienes fundaron la actual ciudad en 1278. Desde el siglo XV, con los aragoneses, fue territorio español hasta el siglo XVII. Las últimas dinastías que los gobernaron han sido los Habsburgo y los Borbones, destituidos con la unificación del reino de Italia en 1860.

La posición geográfica de esta ciudad hace de ella un sitio sumamente interesante desde la perspectiva cultural y demológica, ya que la altiplanicie donde se levanta queda incluida entre los linderos con otras regiones donde la tradición ha sido, y (en parte) es todavía muy activa: Umbría, los Abruzos y Las Marcas. La dinámica de intercambios culturales con estas regiones era muy activa, siendo impulsada por las actividades comerciales, como el importante mercado de la lana ovina, o por las necesidades económicas que obligaban a los pastores de Leonessa a emigrar cada año, junto con sus rebaños, hacia la llanura romana al comenzar el invierno, o a los obreros de las regiones aledañas a prestar su mano de obra en las faenas agrícolas en la campiña de Leonessa (cosecha del trigo, labores pastoriles como esquilmar las ovejas, etcétera.). Las comparaciones demuestran a todas luces las similitudes existentes entre la cultura local y la cultura de las mencionadas regiones, sobre todo de Las Marcas y los Abruzos.

El criterio de la investigación

Se entrevistaron a personas de un promedio de 80 años de edad, con buena memoria, las cuales proporcionaron noticias valiosas concernientes a su mundo y su antigua manera de sentir y vivir. De las 37 aldeas (*ville*) que conforman el territorio administrativo de Leonessa, se trató de tomar una primera muestra representativa mediante la realización de entrevistas tanto en las aldeas de la parte “de abajo” del territorio (entre ellas: Villa Carmine, Villa Gizzi, Villa Bigioni, Casale dei Frati, Villa Pulcini, Villa Colapietro y Ocre) —colindantes con la región de Umbría— como las aldeas “de arriba” (elegimos la de Terzone por ser la más poblada de la zona) colindantes con las regiones de los Abruzos y de Las Marcas. Además, obviamente, del centro urbano de Leonessa.

Debido a la falta de material bibliográfico de valor científico sobre una zona que, a pesar de su relativa cercanía con la ciudad de Roma, no ha sido objeto de estudio por parte de especialistas —con excepción del trabajo realizado conjuntamente con mi colega Mario Polia—, se ha utilizado en la primera etapa de la investigación material etnográfico recogido en la región de los Abruzos en el siglo XIX. Este abundante y detallado material me permitió elaborar una primera serie de preguntas, las cuales se fueron adaptando, ampliando y modificando según los avances de las entrevistas y el aporte de los datos obtenidos.

Los síndromes culturales

La envidia

La envidia era y es concebida como un fluido negativo emanado por el envidioso, que contagia a la víctima —es decir el envidiado— sea minimizando los frutos de su trabajo, sea atacando su propia persona. En el primer caso la envidia puede actuar negativamente sobre la cosecha, sobre los animales que la persona posee, sobre su trabajo en general; en el segundo caso actúa directamente sobre la salud de la persona misma. El fluido, la energía de la envidia, es más fuerte cuanto más fuerte es el carácter del

envidioso y actúa tanto más potentemente cuanto más débil es el carácter del envidiado.¹

La acción de la envidia actúa en modo negativo, con mayor o menor gravedad, especialmente sobre la fermentación de la levadura del pan; el cuajo usado para hacer el queso; la abundancia de la cosecha; la salud y fecundidad de los animales; la leche de las ovejas o de las vacas; la leche de la mujer durante la lactancia; la salud de la persona en general y del niño en particular, y también sobre la armonía entre esposos, que a causa de la envidia ajena pueden ser inducidos a furiosas peleas.²

Como protección contra la envidia se acostumbraba colgar sobre la puerta de la casa dos cuernos de bovino, las crines del caballo y sus herraduras, y estas últimas eran más efectivas si eran robadas o encontradas. Se creía que la sal³ protegía contra la envidia, y cuando se veía pasar por la calle a una persona envidiosa, se tiraba un poco de sal por las escaleras. El pelo de tejón era tenido por un óptimo protector, junto a la mandíbula del puercoespín. Para ser eficaz, el pelo de tejón debía ser regalado por un cazador o robado, mas nunca comprado. Particularmente eficaz era considerado el coral, por su color intensamente rojo y por la forma del coral natural, que presenta ramitas puntiagudas o minúsculos cuernos. Los mismos amuletos usados para protegerse de la envidia eran válidos contra el mal de ojo.

El mal de ojo (l'occhii/ occhiaticciu)

El mal de ojo, llamado localmente *occhii* y también *occhiaticciu*, tiende a confundirse a menudo con la envidia, pero en realidad el pro-

¹ El estudio más completo sobre la envidia en el contexto de América Latina, y desde una perspectiva de la antropología social, fue el de George Foster entre las comunidades de Tzintzuntzan, el cual permitió formular el concepto de "imagen del bien limitado", que aplicarse válidamente en otros contextos culturales.

² La maledicencia, el hablar mal de otras personas, llamado en dialecto local *le mmale lengue*, acompaña la envidia, pues es madre y al mismo tiempo hija de aquella. Para alejarla de la familia el remedio más eficaz era el siguiente: en la mañana de Pascua de Resurrección, cuando sonaban las campanas de la iglesia, se lanzaba lo más lejos posible una piedra con la intención de arrojar de la casa el pernicioso y temido efecto de las *mmale lengue*.

³ En Valle di Narco, Umbria, se protege del mal de ojo ya sea a la casa (se coloca en la ventana una vasija con sal) o a los animales (se les tira encima; en el caso del perro, se le mete un poco de sal en la agua que bebe); Mario Polia, comunicación personal. Basta recordar que la sal como apotropaico es reconocida en diversos contextos culturales.

ceso de fascinación que produce el contagio negativo en la mentalidad popular es tendencialmente distinto, porque en la envidia tal proceso presupone una actitud consciente, intencional e implícitamente culpable (la conciencia de ser envidioso y desear el mal ajeno). En el mal de ojo, al contrario, la proyección de la energía negativa puede acontecer de modo inconsciente y no intencional: aquel que contagia tal energía es un envidioso inconsciente de su propia envidia. El mal de ojo, además, se transmite siempre por medio de la mirada y actúa especialmente en los animales y los niños.

Debo decir que muchos de los informadores tienden hoy a confundir el mal de ojo con la envidia, o tal vez esta confusión en la práctica existía de antaño. Según los informadores, la dinámica del mal de ojo está relacionada con la envidia, por ello la envidia produce el mal de ojo (la energía negativa), que a su vez produce los efectos negativos. Es decir:

Maldad —→ envidia —→ ojeo —→ efectos del mal de ojo

En este caso, el mal de ojo es interpretado como un fluido contagioso que se desprende de la persona envidiosa, como expresó una informante de Villa Pulcini: “sin la envidia, el mal de ojo no existiría: es un producto de la envidia”. La capacidad de contagiar el mal de ojo es puesta en relación con el poder de la mirada, y ésta en relación con la fuerza, o poder de la “sangre”. El carácter del ojeador es fuerte, como su “sangre”, y es egoísta. Para que el mal de ojo pueda actuar es necesario que la “sangre” de la persona expuesta al influjo de la mirada sea más débil que el poder de la mirada del ojeador.

Protección y curación

De la persona, de la casa y de sus actividades domésticas. Para protegerse del ojeo, una persona debía llevar un mechón de pelo de tejón, o un pedacito de piel del mismo animal —asegurado a la ropa interior—, un polo de lana puesto debajo de la camisa, o en todo caso a la misma camisa. El cazador lo llevaba colgado a la correa de la escopeta; el arador lo ponía entre los cuernos de los bueyes, o vacas. La hilandera amarraba a la rueca un cordel rojo, anudado tres veces.

La mujer, en particular aquella que estaba dando de lactar, debía prestar mucha atención a la envidia y/o mal de ojo sobre la leche materna:⁴ si estaba presente una persona que no pertenecía a la familia, tenía que esconder su seno. Y cuando salía a la calle debía tener cuidado de que la ropa que llevaba no se hubiese mojado, demostrando la abundancia de leche. Algunos casos en que la “ladrona de leche” fue reconocida y obligada a devolverla fueron recogidos en el reino de Nápoles. Incluso las fórmulas que se recitaban para que volviera la leche robada.⁵ En los Abruzos también se cree que se puede robar la leche materna.⁶

Sobre la puerta de la casa se solía colocar dos cuernos de buey, y en la parte interna de la misma puerta una herradura de caballo, mas para funcionar adecuadamente no debía haber sido comprada, sino encontrada o robada. De esta manera se alejaba la envidia. Cuando se llegaba a una casa donde se estaba preparando el pan o el queso, el visitante debía decir: “*Come santu Martinu*” o “*san Martino te ll’acresca*” (como san Martín o san Martín te lo aumente); y la persona respondía “*Ben venga*” (Bien venga), de otro modo el pan no se aleudaba: “*veniva sommo*”.⁷ Así la dinámica de la envidia y del mal ojo quedaba impedida al nacer al demostrar de esta manera el recién llegado sus buenas intenciones.⁸

⁴ En la Valnerina, Umbría, también se invoca a la protección de Santa Cristina, patrona de los senos. En Casale di Sant’Antonio, Cascia y Val di Narco, cuando existe la sospecha de estar “ojeada” el diagnóstico es a través de la lecanomanía; Mario Polia, comunicación personal.

⁵ Ernesto de Martino, *Sud e Magia*, 1996, [1959], pp. 55-59.

⁶ Emiliano Giancristofaro “Credenze popolari abruzzesi sulla perdita del latte materno e su altri mali dell’infanzia”, en *Lares*, año, 36, núms. 3-4, 1970, pp. 383-390; del mismo autor, *Il mangiafavole. Inchiesta diretta sul folklore Abruzzese*, 1971.

⁷ En la Valnerina se trazaba una cruz en el pan con el rascador de fierro (instrumento usado para limpiar el mueble donde se preparaba el pan, es decir la amasadera). En algunas aldeas de dicha zona se hacía incluso el signo de la cruz en la puerta del horno antes de empezar la cocción del pan. También durante la preparación del queso se tiene mucho cuidado, y en Villa San Silvestro antes de sacarlo de su molde, cuando la leche ya se había cuajado, se hacía el signo de la cruz. En Monteleone di Spoleto, en cambio, se traza una cruz antes y después de verter el cuajo, evitando de esta manera el mal de ojo sobre el proceso del cuajamiento; Mario Polia, comunicación personal.

⁸ En Galicia, España, se ha documentado la recitación de ensalmos durante la elaboración del pan, citamos uno donde no solamente se pide la protección de san Vicente Ferrer para que salga bien el pan, sino que a la vez se aleja a las brujas: “san Vicente te acrecente, como o millo da semente, pra ricos e pobres, pras bruxas cornos”; Víctor Lis Quibén, “Los ensalmos de la elaboración del pan en Galicia”, en *Revista de Dialectología y Tradición Popular*, vol. 9 1953, p. 527. Sobre la bendición al queso existe una fórmula en el *Rituale Romanum*.

La recitación de estas fórmulas —y de otras semejantes pronunciadas cuando se visitaba a una mujer que elaboraba el pan o estaba dando de lactar— era considerada necesaria. Incluso se interpretaba como un apreciado acto de cortesía y, más aún, como una sincera declaración de amistad que, tomando por testigos a los santos, ponía el visitador al reparo de cualquiera sospecha acerca de sus sentimientos.

De los animales. Cuando se visitaba a alguna persona que se encontraba en el establo donde una vaca acababa de dar, o tenía las mamas llenas de leche, se acostumbraba decir: “*sant’ Antoniu te ll’ aiuti*” (san Antonio te lo ayude) y el dueño de la vaca debía responder: “*sant’ Antoniu lu faccia*” (san Antonio lo haga).

En el caso del mal de ojo sobre la leche de las vacas, se usaba llevarlas delante del convento de los padres franciscanos y hacerles dar tres vueltas alrededor de una antigua cruz puesta delante del convento; en las aldeas se les hacía girar alrededor de la capilla local. Después de haber dado las vueltas alrededor de la cruz, uno de los padres del convento recitaba los Evangelios y bendecía la vaca, concluyendo así la bendición: “*Dio te lla binidica e sant’ Antoniu te ll’ aiuti*” (Dios te la bendiga y san Antonio te la ayude).⁹

Trátase de san Antonio Abad, protector de los animales en toda Europa occidental y cuya fiesta se celebra el 17 de enero.¹⁰ En Leonessa, la noche de la vigilia se hacía un gran fuego (*focaracciu*) bendecido por el cura y todas las familias colaboraban entregando la leña necesaria. Al día siguiente, los carbones que quedaban eran llevados a las casas para defenderlas del rayo. También se entonaban canciones que narraban las innumerables tentaciones que padeció el santo “del puerco” (llamado así para diferenciarlo del otro san Antonio, el de Padua).

Cuando había la seguridad de que una persona conocida era la responsable del mal de ojo que, por ejemplo, había contagiado un

⁹ El culto a san Antonio Abad es vigente principalmente en las sociedades rurales europeas. En Valnerina la fórmula es igual: “*sant’ Antonio te l’ aiuti*” y la dice la persona sospechosa de haber causado el mal de ojo a los animales; Mario Polia, comunicación personal. En Extremadura, España, encontramos una fórmula muy semejante: “san Antonio los guarde”; Yolanda Guio Cerezo, “Salud, enfermedad y medicina popular en Extremadura, un acercamiento desde el americanismo”, 1990, p. 541.

¹⁰ En Monteleone, Umbría, el día de la bendición se llevaba a los animales adornados con lazos rojos en los que se entrelazaban mechones de pelo de tejón; Mario Polia, comunicación personal.

animal, se le pedía que trazase sobre el mismo animal el signo de la cruz y pronunciara la fórmula “Dios te lo bendiga” o “san Antonio te lo ayude”. En caso contrario, se tomaba un poco de agua bendita de la pila de la iglesia para echarla a los animales “ojeados”: se creía, en efecto, que ella actuaría no sólo en virtud de la bendición del sacerdote, sino por el hecho que la mano de aquel que había producido el mal de ojo, entrando o saliendo de la iglesia, ciertamente había tocado el agua bendita, pues cuando nuestro informador era joven todos iban diariamente a la iglesia. En otras palabras, aun cuando se desconociera la identidad del responsable del mal de ojo, se conseguía de todos modos que su mano —aunque sea de modo diferido— tocase, por medio del agua a la cual había comunicado su fluido, el animal ojeado, y de ese modo quedaba curado. Se creía, en efecto, que quien había contagiado el mal ojo pudiese también cortarlo.¹¹

Invocación a Jesús y María para alejar el malojo. Las fórmulas usadas tradicionalmente para “cortar” (*togliere*) el mal de ojo eran secretas y podían ser transmitidas solamente en la noche de Navidad. Esta es una de las pocas fórmulas conocidas, que debía decirse luego de haber rezado el “Credo” y algunos “Padres Nuestros”:

*Oh, Jesús, crucifijo,
libéranos del mal y de los peligros,
en nombre de Jesús y de María,
el mal de ojo ¡mándalo fuera!*¹²

Esta era la oración, la había aprendido de nuestros viejos, de mi abuela. Mi abuela lo quitaba, yo era entonces una niña, estaba ahí y escuchaba cómo lo decía y entonces me decía cómo se debía hacer [...] Si no crees no se puede hacer, mi mamá por ejemplo, no creía, decía: “¿Qué cosa es esta? Son las brujas”. Mi abuela me decía: “Escucha, yo te lo enseño, pero tú lo debes creer, porque si no no funciona, ¡eh!”.

¹¹ En la Valnerina el sospechoso debía tocar al animal para deshacer el ojo. La sintomatología de los animales ojeados es que repentinamente no se quieren mover, pierden las fuerzas, se echan al suelo. En Castel San Felice se cree que las plantas pueden ser también víctimas del mal de ojo; Mario Pólia, comunicación personal.

¹² “O Gesù crocifisso, liberaci dal male e dai pericoli, in nome di Gesù e di Maria, il malocchio mandacelo via!”

La misma fórmula era empleada para proteger a los niños de la “fascinación”, con esta finalidad se solía ¿persignar al infante con agua bendita, y el último verso de la fórmula recitaba: “[...] el malojo a esta criatura mándalo fuera” (Leonessa).

Prácticas mágico-religiosas contra el mal de ojo: la lecanomancia

Técnicamente, el nombre indica la práctica adivinatoria consistente en escudriñar la forma asumida por el aceite echado en el agua contenida en un cuenco (en griego *lekanē* / *lakanē*). La lecanomancia servía para diagnosticar la presencia del mal de ojo. El aceite debía vertirse en un plato lleno de agua, y por la disposición de las gotas el especialista —ya sea un hombre o una mujer llamada “*sfasciatrice d’occhii*” (deshacedora del mal de ojo)— deducía la presencia del mal de ojo recitando fórmulas apropiadas y haciendo una serie de signos de la cruz sobre el cuerpo de la persona o del animal. Expresiones dialectales intercambiables son: “*guastà l’occhii*” o “*reguastà l’occhii*” (romper el mal de ojo, o romperlo de nuevo). La lecanomancia todavía es ampliamente practicada en el territorio de Leonessa.¹³

Por el número de las gotas de aceite que se esparcían sobre el agua la lecanomante infería el número de las personas responsables de la producción del mal de ojo, mientras por la velocidad con la que las mismas gotas se expandían deducía cuándo había sido hecho:

Las gotas que se abrían eran las personas que podían haber hecho el mal de ojo. A veces sucedía así, que las gotas apenas echadas sobre el agua al momento estaban quietas, intactas, después de un poco comenzaban a ensancharse. Entonces decía: “¿Sabes por qué? Porque este es mal ojo viejo”. Sucedió además otra cosa: se unían las gotas, podía darse que antes estuviesen todas y cada una en su puesto, después de un minuto, veías que se movían por sí solas sin tocarlas, y se tocaban una con la otra, tres, cuatro juntas. Entonces papá decía: “¿Ves? Estas se unen, son las habladurías que están haciendo en común contra ti”.

¹³ En Trognano, Sant’Anatolia di Narco y Nempe (Umbría), la lecanomancia es usada como cura en el caso de los animales ojeados, como las vacas y ovejas; Mario Polia, comunicación personal.

La consulta era repetida por tres veces, después de cada consulta el agua era tirada sobre el fuego de la chimenea o en un cruce de caminos: “En el fuego, dice, porque así se queman aquellos que te han hecho el mal de ojo, así se quema, se consume y termina el mal de ojo”. Si en la última consulta las gotas quedaban quietas sobre el agua, el mal de ojo se consideraba curado.

En la aldea de Terzone se ha documentado una ceremonia de lecanomancia en la cual las gotas de aceite vaciadas sobre el plato eran tres. De la disposición de las gotas la lecanomante puede establecer el sexo del autor del mal de ojo: si la gota, o las tres, se fragmentan expandiéndose sobre el agua y forman una serie de minúsculas gotitas (“perlititas”), o si dos gotas, una más grande y otra más pequeña, se unen sugiriendo la forma de un pendiente, el sexo del ojeador es femenino; si las gotas se pulverizan formando una suerte de tenue “niebla”, el sexo es masculino. Si las tres gotas tienden a reunirse, significa que el mal de ojo ha sido hecho por más de una persona. Si las tres gotas, al contrario, quedan inmóviles sobre la superficie del agua, no hay presencia de mal de ojo.

Por la velocidad con que las gotas se expanden puede establecerse si el mal de ojo es reciente o añejo: en el primer caso las gotas se expanden rápidamente, de manera lenta en el segundo caso. La ceremonia es repetida tres veces, y tirando (en este caso) el agua después de cada vez a una calle concurrida, habrá la posibilidad de que por ahí pase el autor del mal de ojo: mediante el contacto de una parte de su cuerpo (los pies) con un elemento que ha tocado el paciente —el aceite a través del dedo del lecanomante—, la misma energía de la persona que produjo el mal de ojo lo deshace.

Cuando el mal de ojo es muy fuerte, según algunos, el aceite se expande sobre el agua formando la figura de una serpiente. Otros operadores, además de recitar las fórmulas mencionadas, acostumbraban ungir a la persona o animal ojeado con el aceite que tenían en la cuchara, trazando cruces en su cuerpo.

Hay otros operadores que en vez de usar el aceite utilizan el trigo: si los granos de trigo se reúnen, revelan la presencia del mal de ojo. Según otras “escuelas”, si los granos se van al fondo, significa que no hay presencia de mal de ojo; si uno o más granos quedan a flote, significa que el mal de ojo ha sido producido por una o más personas según el número de los granos

En general, el agua usada para el rito de la lecanomancia era y es agua común, recogida del pozo o del caño; el aceite es aceite de

oliva, y cualquier día era apto para hacer la consulta, no había días especiales, si bien se prefería la mañana a la noche.

La fórmula para cortar el mal de ojo era —y es— celosamente resguardada por parte del lecanomante y sólo puede ser transmitida durante la noche de Navidad, “entre campana y campana”, o sea en el periodo que va de la medianoche a la misa del alba. Existe la convicción de que una vez transmitida la fórmula, el autor de la transmisión ya no puede seguir operando: se trata de una definitiva transmisión de poder.

Un lecanomante de la aldea Casale de Frati, después de haber vertido tres gotas de aceite traza con el dedo una cruz sobre la superficie del agua: si una gota se mueve al lado de la otra que es más pequeña, se le atribuye la forma de un sombrero y se deduce por conclusión que el autor es un hombre; pero si las gotas se alargan formándose como serpientes, se declara que la responsable es una mujer. Se nota la antigua asociación entre serpiente-mujer no necesariamente deducida del simbolismo bíblico, sino procedente tal vez de arcaicos horizontes culturales autóctonos. A continuación ofrecemos la descripción de una ceremonia de lecanomancia realizada en la aldea Terzone (30 de septiembre de 2001):

1. La operadora, murmurando una fórmula, traza el signo de la cruz sobre el paciente: en la frente, la parte izquierda y la derecha de la espalda, sobre la mano izquierda y la mano derecha, repitiendo la operación por tres veces.
2. Mojando el dedo índice de la mano derecha en el aceite de oliva, sin dejar de murmurar su fórmula, hace caer en el agua contenida en un plato una gota de aceite, la cual se alarga inmediatamente formando una suerte de tenue velo: la operadora diagnostica mal de ojo grave hecho en tiempos recientes.
3. La operadora repite el mismo rito descrito en 1).
4. Moja de nuevo el dedo en el aceite y lo hace caer sobre el agua. Una gota se subdivide formando una especie de collar hecho de diminutas gotitas, la lecanomante diagnostica: ojo de mujer, hace caer entonces otras tres gotas de aceite, las cuales se alargan levemente hasta aproximadamente un centímetro de diámetro, indicando, si bien de manera reducida, la presencia del mal ojo.
5. La operadora vuelve a repetir el punto 1).

6. Hace caer tres gotas de aceite en el agua y éstas permanecen inmóviles sin cambiar de diámetro, lo cual indica la cesación del mal de ojo.
7. El agua usada para la operación es tirada en la calle pública.

Durante todo el tiempo en que duró la ceremonia una segunda lecanomante, más joven y alumna de la primera, estuvo lista para intervenir si, después de la tercera vuelta, el mal de ojo no hubiese desaparecido. En otra curación de mal de ojo se diagnosticó a una mujer joven mal de ojo “mixto”, es decir de hombre y de mujer, y que era reciente. La lecanomante afirmó que la primera vez que vio a esta joven sintió que estaba ojeada porque era bonita y recién había llegado al pueblo.

La joven me refirió que antes de ir a la operadora sentía como una fuerte tensión en la base de la nuca y en la nariz, después de la curación afirmó que inmediatamente no se sintió mejor, sino que el dolor desapareció después de unos pocos días.

“La paura” (el susto/espanto)

En el dialecto leonessano el término *paura* (miedo, susto) se aplica tanto a la impresión traumática sufrida por la aparición de una entidad sobrenatural (un fantasma, una bruja, un animal-espíritu) como a la entidad sobrenatural que produce tal impresión. Los efectos de la *paura* sobre el organismo son pérdida de conciencia, inapetencia, insomnio, graves disturbios mentales, y por último la muerte.

Se conocen muchos casos de muerte debida a la *paura* que han envuelto a personajes reales. Por lo general la *paura* se manifiesta de noche, a menudo en forma de un animal que goza de prestigio mágico (perro, asno, caballo, enorme gato). El animal-fantasma, en general, desaparece de improvviso.

Casos de paura

Con la finalidad de ilustrar la dinámica de la *paura*, resumimos algunos casos significativos documentados en nuestras entrevistas.

Caso 1. Una persona sueña con un difunto y éste le dice que hay un tesoro escondido en una cierta zona en las pendientes del Monte Tilia, mas para apoderarse del tesoro debe ir acompañado por la primera persona que saldrá de la iglesia al final de la novena en honor de san José de Leonessa. Por codicia, la persona desatiende la advertencia y va sola a buscar el tesoro, el cual estaba custodiado por un guardián asesinado en ese mismo sitio el día en que fue sepultado el tesoro. Mientras excava, siente una mano que se apoya sobre su espalda y una voz que le dice: “¡Valor, que ahí estás!”. La persona siente pánico, se voltea, ve una llamarada y huye del lugar. Desde entonces, el hombre que había sufrido la *paura* empezó a comportarse como un demente, se enfermó de gravedad y, por último, lo encontraron muerto en un rincón de Leonessa (Villa Colapietro).

Caso 2. Una señora de Villa Carmine sueña con un difunto que le revela el escondite de un tesoro. La señora tiene miedo y, despreciando la advertencia, no busca el prometido tesoro. En consecuencia, cada noche siente golpear los muebles de su habitación que comparte con su hija, pero al prender la luz no ve a nadie. La señora relaciona los rumores nocturnos con el difunto que se le apareció en sueños. La víctima de la persecución espectral busca poner remedio cambiando de casa varias veces, pero los rumores nocturnos siempre se repiten. La señora encarga una serie de misas para el consuelo del difunto, y poco a poco los rumores disminuyen y desaparecen. Libre de la persecución nocturna, la señora camina como atontada y ya no es la misma de antes, el estado de confusión se prolonga y la mujer sufre alteraciones mentales por el resto de su vida (Villa Colapietro).

Caso 3. Una noche de luna llena de junio un joven va a encontrar a su novia a Villa Gizzi; ese día es viernes y los encuentros amorosos quedan prohibidos, so pena de provocar un escándalo. Después del encuentro amoroso, baja de su caballo para recoger un niño abandonado que llora, pero no encuentra al niño llorón sino a dos gatos que están entre las matas y brincan. Aterrorizado, el joven comienza a correr hacia la aldea de Ocre y los gatos lo siguen. A la altura del cementerio los gatos desaparecen entre las tumbas. El joven queda traumatizado, se enferma de gravedad, abandona a su novia y se va para siempre de su aldea (Villa Gizzi).

Caso 4. Dos amigos regresan a su casa de noche, después de una fiesta en Leonessa. Durante el camino se les acerca un perro blanco

que luego desaparece en el campo. Uno de los dos amigos tiene miedo y pide a su amigo que lo acompañe hasta Villa Carmine, porque en el camino hay un lugar de donde frecuentemente “*scappa* (sale) *la paura*”. Llegan al puesto fatídico, aparece un perro negro que se lanza en dirección al cementerio, y el amigo asustado afirma que se trata de un espíritu. Deja a su amigo en casa mientras el perro espera en el camino, el joven lo persigue con un bastón hasta alcanzarlo cerca de un farol, donde el animal desaparece. Si bien el joven queda asombrado, no concede espacio al miedo y no sufre ninguna consecuencia debido al misterioso encuentro. Su amigo, al contrario, “el miércoles que vio la *paura* y se le metió, le vino el agotamiento y murió, porque la *paura* es como el agotamiento, te bloquea la sangre” (Villa Bigioni).

Estos casos documentados en la altiplanicie leonessana pueden ser confrontados con un caso de *paura* documentado por Mario Polia (mayo 1990) en sus investigaciones entre los habitantes de Castelluccio di Norcia. Se trata de un caso emblemático, donde una joven de quince años, llamada Paola, mientras daba cebada a una vaca, fue tirada a tierra por un toro enfurecido, con el riesgo de terminar cornada. Después de este incidente Paola empezó a perder el apetito y vagaba como perdida. Durante la noche soñaba frecuentemente con el accidente ocurrido y adelgazó hasta convertirse en una sombra de sí misma. La chica fue sometida a exámenes de médicos y curaciones, pero ninguna de ellas tuvo el efecto deseado. Una noche Paola soñó con Jesús vestido con una capa roja, con una mancha de sangre sobre el corazón y que combatía con un gran toro negro. Ganada la lucha, Jesús se dirigió a Paola y le dijo: “yo te salvaré porque humilde es tu corazón”. Después de aquel sueño Paola fue liberada definitivamente de su pesadilla y volvió a tener salud, apetito y ganas de vivir.

La dinámica de la paura

En los casos documentados y en todos los demás casos recogidos, la dinámica es la siguiente:

a) Un evento traumático inesperado afecta a la víctima e interrumpe, o altera, la normal función del control de la mente; en ocasiones el evento consiste en la aparición de un fantasma, en la manifesta-

ción de fenómenos relacionados con la presencia invisible de un difunto, en la aparición de un animal fantástico o de animales que se transforman en la figura de un difunto; otras veces el evento traumático consiste en un accidente que adquiere valores de presagio, o de manifestación negativa en relación con el mundo de los muertos y de las fuerzas de la noche, o bien el evento tiene relación directa con la aparición del diablo. La víctima prueba un estado de *paura* que varía de intensidad según el evento y su predisposición anímica.

b) Se manifiestan las consecuencias patológicas del susto, según la interpretación popular, debidas a una corrupción de la sangre. Tales consecuencias consisten, en los casos leves, en un sentido de pérdida o de confusión mental que durará un breve periodo de tiempo, o por toda la vida en los casos menos leves. En los casos graves el susto produce manifestaciones interpretadas como ataques de epilepsia o una parálisis temporal. En los casos aún más graves produce un estado de confusión mental severa, interpretada como demencia o agotamiento nervioso, y puede llevar, como consecuencia última, a la muerte. Tal dinámica puede expresarse en este modo:

trauma —> susto —> corrupción de la sangre —> consecuencias patológicas

El análisis de los casos evidencia también que las consecuencias del susto son tanto más intensas cuanto más acentuada es, por parte de la posible víctima, la propensión a creer en el susto y en sus efectos, e incluso una disposición previa para aceptar la existencia de un mundo nocturno y agresivo, poblado de diablos, muertos y fantasmas. Así, las consecuencias de la *paura* sobre el estado de salud son directamente proporcionales a la fuerza del carácter de la persona: más fuerte es el carácter, menor la posibilidad que la *paura* altere el funcionamiento de la psique.

En el caso 3, la manifestación de los dos gatos, animales asociados a las brujas, viene inconscientemente interpretada por parte del protagonista como un castigo por haber violado el tabú que prohibía los encuentros amorosos en el día viernes. El latente temor de un castigo actúa como catalizador y transforma el probable evento natural (dos gatos en amor que maúllan bajo una mata) en un evento sobrenatural: el maullar es el vagido de un niño, los gatos son una manifestación diabólica puesta en relación con la noche y el

cementerio, etcétera. En este caso se nota claramente la relación entre la predisposición cultural de la víctima de la *paura* y los eventos que se convierten en acontecimientos altamente traumáticos y producen la manifestación del síndrome cultural de la *paura*.

Algunas interpretaciones

Cada uno de los tres temas tratados podrían extenderse a una monografía. Me detendré en algunos puntos que considero significativos y esbozaré algunas conclusiones sugeridas por mi investigación.

La envidia

a) Mencionaré algunos de los textos latinos más significativos en la península itálica. El sabio reatino Marco Terencio Varrón (116-27 a.C) explica la relación entre los ojos y la envidia en su *Lingua Latina* 6, 8: “*Video a visu, id a vi: quinque enim sensuum maximus in oculis: nam cum sensus nullus quod abest mille passus sentire possit, oculorum sensus vis usque pervenit ad stellas [...] Et Acci: Cum illud oculis violavit is, qui invidit invidendum*”. [“Veo (*video*) procede de vista (*visu*), y ésta procede de fuerza (*vi*): de los cinco sentidos, en efecto, el de los ojos es el más poderoso ya que mientras ninguno de los sentidos puede percatarse de lo que está lejos mil pasos, el poder del sentido de los ojos llega hasta las estrellas [...] por eso Accio dice “Aquel que envidia lo que es envidiable, lo viola con los ojos”].

Marco Tulio Cicerón (106-43.a.C), en *Tusculanae, Liber III, caput IX, 20*, prefiere usar *invidentia* en vez de *invidia*, que juzga ser *ambiguum nomen* o término ambiguo. En la descripción magistral que da Publio Ovidio Nasón (43 a.C-17 d.C) de la diosa Envidia, física y caracteriológicamente, en *Metamorfosis* (II, 760-782) uno podría reconocer “rasgos actuales” (le falta la risa...) de una persona envidiosa. En ese fragmento Ovidio narra la visita de la diosa Minerva a la casa de la diosa Envidia:

Protinus Invidiae nigro squalentia tabo / tecta petit: domus est imis in vallibus huius / abdita, sole carens, non ulli pervia vento, / tristis et ignavi plenissima frigoris et quae / igne vacet semper, caligine semper abundet. / Huc ubi pervenit belli metuenda virago, / constitit ante domum (neque enim succedere tectis / fas habet) et postes extrema

cuspidē pulsat; / concussae patuere foves: videt intus edentem / vipereas carnes, vitiorum alimenta suorum, / Invidiam visaque oculos avertit; at illa / surgit humo pigre semesarumque relinquit / corpora serpentum passuque incedit inerti, / utque deam vidit formaque armisque decoram, / ingemuit vultumque ima ad suspiria duxit. / Pallor in ore sedet, macies in corpore toto, / nusquam recta acies, livent robigine dentes, / pectora felle virent, lingua est suffusa veneno. / Risus abest, nisi quem visi movere dolores; / nec fruitur somno, vigilacibus excita curis, / sed videt ingratos intabescitque videndo / successus hominum carpitque et carpitur una / suppliciumque suum est [...].

[Primeramente se dirigió a la casa de la Envidia, escualida de negra podredumbre, escondida en unos hondos valles, de sol privada, impenetrable para todos los vientos, triste y repleta de indolente frío, y careciendo siempre de fuego, en ella siempre la calígene abunda. La virgen temible en la batalla, llegada al lugar, se para frente a la casa (piensa que no le es lícito entrar) y toca la puerta con la extremidad de su lanza; al ser golpeada, la puerta se abre: al interior ve a la Envidia, comiendo viborinas carnes, alimentos de sus vicios, y a esa vista volvió la mirada; mas ella se levanta flojamente del suelo, de las mordisqueadas serpientes deja los cuerpos, y avanza desganaada. Al ver la diosa, por sus formas y armas hermosa, gimió frunciendo el rostro en hondos suspiros. La palidez cubre su rostro, delgadez en todo el cuerpo, nunca mira de frente, lívidos están de orín sus dientes, sus pechos verdosos de hiel, su lengua impregnada de veneno. Le falta la risa, salvo cuando se excita al ver alguien sufriendo; no disfruta del sueño, roída por las angustias que la hacen velar, y viendo los éxitos de los hombres, se consume al verlos, corroe los demás y se corroe a sí misma: es éste su suplicio].

Más adelante el poeta dice que la envidia *inficit tabe*: “contagia con su veneno” (v. 784). Asimismo, los textos epigráficos, encontrados principalmente en África, proporcionan evidencias sobre la envidia. Menciono uno de ellos: un hexámetro aislado, periodo incierto, realizado en mosaico, en *opus tessellatum*, procedente de Lambaesis, Numidia: “*In/vide viv/<e> et vid/e et possis / plura v/idere*” (envidioso, sigue viviendo y que puedas seguir viendo mucho más).¹⁴

b) La envidia como origen del mal de ojo. La envidia es tristeza y al crecer la envidia ante la vista de una cosa hermosa el calor se retrae y los “humores venenosos” (que el cuerpo genera) salen por los

¹⁴ Paolo Cugusi, “‘Invidia’ e ‘coppa d’amore’. Due temi presenti nei carmi epigrafici”, ponencia presentada en la Mesa redonda “Carmini Latina Epigraphica, Tarragona, septiembre de 2004 (mecanoescrito).

ojos, generando así el ojeo. Esta fue la teoría desarrollada por el médico Dionisio de Samos en su *Fragmentum apud Galenum*, II, 6, citado por el portugués Gaspar de Ribero, médico de la reina Catalina, esposa de João III de Portugal:

Pues si uno retuviere en sí los malos humores y se le presenta alguna cosa hermosa, crece la envidia, en razón de la cual el calor se retrae adentro y en ese retraimiento se fortifica. Así algunos humores venenosos, que tiene, se esfuman y tratan de salir por los ojos ya que éstos no tienen piel. Y como son venenosos y proceden de materia venenosa, infestada igualmente la naturaleza, inficionan la cosa que se les presenta; se comunica algún prejuicio a la cosa.¹⁵

c) La interpretación de la envidia en el catolicismo. El interés por entender la envidia ha abarcado ramas del saber humano, entre ellas la Iglesia católica, la psicología, la sociología, la economía y la filosofía occidental. La envidia está relacionada con el décimo mandamiento de la religión católica: “pues exige que se destierre del corazón humano la envidia”. Según el catecismo, la envidia es tristeza que se experimenta ante el bien del prójimo (¡qué semejanza con Ovidio!): “De la envidia nacen el odio, la maledicencia, la calumnia, la alegría causada por el mal del prójimo y la tristeza causada por su prosperidad” (san Gregorio Magno, *Moralia in Job* 31, 45). Algunos textos de los Padres de la Iglesia católica sobre la envidia fueron escritos por san Basilio de Cesárea (*Patrística griega*, 31, 372-385); san Cipriano de Cartago (*Patrística latina*, 4, 63-676); san Gregorio Magno (*Patrística latina*, 76, 727-730); santo Tomás de Aquino (*Summa teológica* 2, 2, 36).

d) En nuestros días podemos afirmar que la envidia es un tema presente en todas las sociedades rurales tradicionales, donde la pobreza y la precariedad crean un natural recelo hacia cualquiera que salga, aunque sea por poco, del estándar general. No importa que las mejoras económicas de la persona o la familia sean resultado de un tenaz trabajo y representen el meritorio fruto de años y años de fatiga y ahorro. El hecho de ser distinto expone de todas maneras a la persona a ser víctima de la envidia. Una expresión común en la altiplanicie leonesa es “la envidia ha secado la fuente de la piedad”; es decir, ha vuelto a los hombres insensibles, despiadados. De

¹⁵ Jacobo Sanz Hermida, *Cuatro tratados médicos renacentistas sobre el mal de ojo*, 2001, p. 241.

cualquier modo, en la práctica los resultados negativos de la envidia y el mal de ojo son parecidos y no distinguibles. También son similares los métodos de prevención y de cura.

Sobre la palabra fascinación, en latín fascinum

Ella tiene dos significados relacionados estrechamente: 1. encantamiento; 2. el miembro viril como amuleto contra la brujería y el encantamiento.¹⁶ Según Plinio (*Historiae naturalis* 28, 39), en el *Penus vestae* habría estado custodiada con fines apotropaicos una imagen fálica tallada en madera de higuera y que representaba el dios Fascinus, el protector contra la envidia y médico de los daños producidos por ella. Agrega el autor que la figura de un pene llamado *fascinum* era llevada en el cuello por los niños, para protegerlos de la envidia.

El dios Fascinum de los romanos no sería otro que Priapo de la mitología griega. Cuando su madre Afrodita estaba embarazada, Hera, por envidia y celos, la tocó, haciendo que el hijo que tenía en su vientre naciera monstruoso: así Priapo nació con lengua larga, una panza prepotente y un enorme pene. Afrodita (su padre Dioniso o Zeus), lo abandonó y fue criado por unos pastores, pues al verlo con ese enorme pene lo tuvieron como augurio de la fecundidad de las plantas y animales.

En Sicilia solían emplearse amuletos fálicos, ya sea para colgar al cuello, en la pared o en la tumba, contra el mal de ojo en la época greco-romana, ya sea en calizas locales como en arcilla y bronce. Por ejemplo, en el Museo de Palermo hay un amuleto de bronce que tiene la forma de un pene con patas de felino, el miembro extendido y la cola en punta fálica. O también amuletos fálicos que combinan con el gesto de la higa.¹⁷ Ya Ovidio (*Fasti*, 5, 433) decía: “*signaque dat digitis / medio cum pollice iunctis*” (da una señal con los dedos habiendo juntado el medio con el pulgar). Sobre la etimología de la palabra *fascinum*, algunos estudiosos italianos, como Polia, afirman que puede derivar del sustantivo griego *baskanía*, “encan-

¹⁶ Ferruccio Calonghi, *Dizionario Latino-Italiano*, 1962, p. 1094.

¹⁷ Giacomo Manganaro, “Fallocrazia nella Sicilia greca e romana”, en *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 1996, pp. 138-139.

tamiento", "envidia", "calumnia" y "mal de ojo", o del latín *fari* hablar) expresando el poder mágico de la palabra.¹⁸

Fascinación /mal de ojo

a) En el mundo clásico, sea griego y latino, podemos encontrar una serie de menciones sobre la fascinación/mal de ojo. El poeta griego Teocrito (ca. 324/321 a.C.-259 a.C.) escribió: "para que no me ojeen, tres veces escupir en mi seno: esto me enseñó la vieja Cotuttaris" (*Idilio*, 6, 39-40). El verbo griego es *baskaíno*, que quiere decir "fascinar", "hechizar", "mirar produciendo malojo"; *baskaínein tiní* significa "envidiar a alguien". Cátulo (ca. 84-54 a.C.) dedicó un poema (el quinto de su obra) a su amada Lesbia:

Vivamus mea Lesbia, atque amemus, rumoresque senum severiorum omnes unius / aestimemus assis! soles occidere et redire possunt: nobis cum semel occidit / brevis lux, nox est perpetua una dormienda. Da mi basia mille, deinde centum, / dein mille altera, dein secunda centum, deinde usque altera mille, deinde / centum. dein, cum milia multa fecerimus, conturbabimus illa, ne sciamus, aut ne / quis malus invidere possit, cum tantum sciat esse basiorum.

[Vivamos mi Lesbia, en fin amémonos, sin importarnos un comino de los reproches de todos esos viejos tan graves. El sol puede tramontar y salir de nuevo: para lo que a nosotros se refiere, una vez que la corta luz haya tramontado, nos quedará sólo una noche eterna para dormir. Dame mil besos, después cien, después, cuando nos habremos dado muchos millones, los mezclaremos para que nosotros mismos no sepamos cuántos y para que ningún malévolo pueda envidiarnos sabiendo qué tan grande es el número de besos].

El poema refleja un elemento importantísimo que aún rige la elección de los objetos apotropaicos (herraduras usadas de caballo o de asno, pelo de tejón, etcétera) y es el concepto de "la cantidad no revelada": no se puede saber cuánto ha sido usado la herradura de estos animales que siempre están en movimiento; la cantidad de pelo que tiene el tejón, o la cantidad de pelo que tiene la cola de un caballo. El ojeador deberá contar primero, antes de provocar el maleficio. Lo mismo deberán hacer las brujas, antes de entrar a la casa

¹⁸ Fabiola Chávez Hualpa y Mario Polia, "Mio padre mi disse". *Tradizioni, religione e magia sui monti dell'Alta Sabina*, 2002, p. 149.

para intentar raptar a un niño de su cuna. En el caso de la herradura de caballo/asno, su poder apotropaico es reforzado por el poder del fierro.

Continuemos con los clásicos: Publio Virgilio Marrón (70 a.C.-19 a.C) afirma (*Bucoliche* III, 103) que los pastores creían que la fascinación podía ser ejercitada sobre los corderos por el ojo maligno: "*Nescio quis teneros oculus mihi fascinat agnos*" (no sé cuál ojo ojea mis tiernos corderos). Y en la primera égloga, mientras Titiro toca su flauta tranquilamente, Melibeo es obligado a dejar su tierra porque se la expropian a favor de unos veteranos, entonces Melibeo se apresura a decirle para evitar un malentendido (*Bucoliche* I, 11): "*Non equidem invideo, miror magis*" (no te envidio ciertamente, más bien me admiro). El autor cuida la diferencia entre *in-video* y *miror*, donde la preposición "in", en este caso cumple la función de contra, y con "video" veo, sería ver de manera negativa. En cambio "miror" es admirar, mirar en el sentido positivo.

Evidencias históricas de la fascinación¹⁹ son mencionadas por el gran médico persa Avicena (980-1037), quien afirmaba que el mal de ojo provenía del alma del individuo. Algunas almas son de un orden más alto, otras de un orden inferior. Las de más alto orden pueden cambiar a voluntad la materia exterior y, por tanto, pueden ojear y exterminar a los que vieren (*Los naturales*, V). El alma puede modificar el cuerpo con la imaginación y puede modificar cualquiera materia corporal. Las almas de pasiones fuertes son aventajadas en la imaginación maligna y pueden aojar plantas, animales y hombres (*Los naturales* VI, 3). Avicena desarrolla todo un discurso en torno al cual podemos comparar lo que él llama "imaginación" con lo que en términos antropológicos sería el poder del "doble anímico". El doble anímico de algunas personas es más fuerte y tiene la posibilidad de influir, incluso físicamente, en otros individuos.

En *De fascino* (1589), el monje benedictino italiano Leonardo Vairo veía el ojeo como un pacto con los demonios. En tiempos más modernos, y desde una perspectiva científica, Ernesto de Martino escribe a propósito de la fascinación:

¹⁹ Entre los musulmanes la creencia en el mal de ojo es muy difundida. En lengua árabe, a la persona que tiene "ojo malo" se dice: *ma' iân*, que es cuando mira con envidia alguna cosa y ocasiona daño. Se acostumbra decir: "Yo me refugio en Alláh contra el mal que produce el envidioso, cuando la envidia lo posee".

Con este término se indica una condición psíquica de impedimento y de inhibición, y al mismo tiempo un sentido de dominación, un ser dominado por una fuerza oculta y potente, que deja sin margen de autonomía a la persona y su capacidad de decisión y elección. Con el término *affascino* se designa también la fuerza hostil que está en el aire, y que incidía inhibiendo o obligando [...] La fascinación comporta un agente fascinador y una víctima, y cuando el agente es configurado en forma humana, la fascinación se determina como *malocchio*, es decir, como influencia maligna que proviene de la mirada envidiosa [donde el *malocchio* es también llamado *invidia*].²⁰

En los siglos XVI-XVII algunos estudiosos españoles desarrollaron la teoría, retomada de principios establecidos en el mundo clásico, y la aplicaron para explicar el origen y las posibles formas de curación del ojeo. Una era que el aojar era ocasionado por algunas sustancias nocivas que tenían los ojos u otras partes del cuerpo determinadas personas, y que eran transmitidas a través de la contaminación del aire, según el *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y varios conjuros y abusiones, y otras cosas* (1529), del franciscano fray Martín de Castañega. Sobre todo las mujeres en menopausia, al no poder expeler la sangre impura, expelen sus impurezas a través de los ojos.

Junto con fray Martín Castañega está Pedro Sánchez Ciruelo, que en su *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil y necesario a todos los buenos cristianos* (1538) tipifica el ojeo: un tipo es producido por “curso natural” el otro tipo es producido por hechicerías de maleficios diabólicos. Ambos autores desaconsejan recurrir a las “santiguadoras”. En los círculos cercanos a la nobleza, los portugueses también eran partícipes del mismo interés, si bien un poco posteriores cronológicamente, como prueba el médico lusitano Tomás Rodrigues da Veiga en sus *Relecciones sobre el aojo* (1561).²¹ La bibliografía italiana sobre el ojeo es muy amplia; y por su cercanía geográfica podemos referir las investigaciones en Roma y los Abruzos.²²

b) La sangre débil. Una de las características de las personas que son más propensas a ser ojeadas es la “sangre débil”, pero ¿qué se

²⁰ Ernesto de Martino, *op. cit.*, p. 15.

²¹ Jacobo Sanz Hermida, *op. cit.*, p. 286.

²² Para el caso de Roma, Giggi Zanazzo, *Tradizioni popolari romane: usi, costumi e pregiudizi del popolo di Roma*, 1967 [1908], p. 16; para los abruzos, Emiliano Giancristofaro, *Tradizioni popolari d'Abruzzo*, 1995, pp. 279-282.

entiende por este concepto? La definición de “sangre débil” es, por decirlo de una manera coloquial, “la punta del iceberg”, en el sentido que es la parte visible de un concepto mucho más complejo como el de “doble anímico”, que en distintas culturas toma un nombre propio.

La sangre es el vehículo material de la energía vital y esta última con el “doble anímico”. Existen personas con sangre fuerte/carácter y personalidad definido; es decir, psíquicamente fuerte/doble anímico fuerte, y personas que poseen sangre débil/carácter y personalidad influenciada, o sea psíquicamente temerosas, tímidas, débiles/doble anímico débil. Al estar en proceso de crecimiento, los niños son de sangre débil, y al convertirse en adultos se determinará a cual categoría pertenecen.

Doy dos ejemplos latinoamericanos: en los Andes peruanos la envidia y el ojeo son proyecciones del poder del doble anímico; las personas de “sombra” (doble anímico) o sangre fuerte pueden contagiar con la envidia, u ojear. De igual modo, los niños son víctimas frecuentes porque su “sombra” es aún débil.²³ Entre los nahuas de México el doble anímico es el *tonalli*.²⁴

En España, país que tuvo un papel de notable importancia en la historia de Europa, existe una notable literatura iniciada por el marqués de Villena, retomada después por religiosos y médicos. Entre estos autores del siglo xv destaca el médico sevillano Diego Álvarez Chanca, a quien debemos el primer acercamiento clínico al mal de ojo en *El Tratado del Ajojo, dado a la luz por Diego Álvarez Chanca. Doctor y médico del Rey y de la Reina, nuestros señores, empieza felizmente* (¿1499?), donde se afirma además que los niños son los de “sangre débil”.²⁵ Lo mismo decían Enrique de Aragón y Antonio de Cartagena (1529), y este último especifica la sintomatología y curación de los niños ojeados.²⁶ En la definición que da Sebastián de Covarrubias y Horozco (1611) del término “aojar”, dice: *Los niños corren mas peligro que los hombres por ser tiernecitos, y tener la sangre tan delgada*.²⁷

²³ Mario Polia, *Despierta remedio, cuenta: adivinos y médicos del Ande*, 1996, pp. 534-538; 782-785; para una mayor comprensión del concepto de “sombra”, véase cap. 5.

²⁴ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 1980, pp. 243-244.

²⁵ Jacobo Sanz Hermida, *op. cit.*, p. 136.

²⁶ *Ibidem*, pp. 203-204; 210-211.

²⁷ Sebastián de Covarrubias y Horozco, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, 2006 [1611], fol. 53r.

En Italia meridional, aún hoy es difundida la creencia que los más propensos a ser ojeados son los niños, y numerosos tratados concuerdan con esta idea. Que en nuestro caso en los Apeninos centrales no se encuentre evidencias de la relación de la sangre con el doble anímico, no descarta su existencia previa.

c) Una tipología. Por último, la literatura etnográfica actual sobre diversas culturas europeas y de América Latina demuestra la universalidad del síndrome cultural del ojeo. *Grosso modo*, podemos establecer básicamente dos tipologías comunes a muchas de las etnografías, ya referidas en algunos escritos desde el siglo xvi: basado en su origen, el ojeo puede ser intencional y no intencional; con base en su duración, puede ser reciente y “pasado”. Cuando la persona permanece ojeada sin ser curada a corto plazo, con el paso del tiempo el mal de ojo se vuelve más fuerte y, por tanto, es más difícil de curar. El ojeo puede hacerse sobre cualquier ser viviente (persona, animal o planta), o materia inerte como objetos de diversa índole y sobre cualquier actividad.

Protectores contra el mal de ojo

He seleccionado dos tipos de amuletos que han sido de gran difusión en Europa occidental, mas también fuera de ese contexto.

El coral. Para protegerse del mal de ojo era de uso común llevar al cuello un pedazo de coral. El valor apotropaico del coral es muy antiguo en Europa, y el mito de origen es una versión de la muerte de la Medusa por Perseo. Medusa era una de las tres gorgonas que habitaban en el extremo occidente, cuyas cabezas estaban rodeadas de serpientes, con gruesas patas parecidas a las del jabalí, manos de bronce y alas de oro; pero lo más peligroso en ellas eran sus miradas, que tenían el poder de petrificar a quien las mirase, fuera mortal o inmortal. Al ser decapitada brotaron de su cuello gotas de sangre con las que se formaron los corales, que poseen parte de la esencia petrificadora y, por lo tanto, defienden de las miradas negativas. Pedanio Dioscórides Anazarbeo (ca. 40-90 d.C.) recomendaba el uso del coral colgado en el cuello, cuya virtud era purificar el aire (*Materia medecinal*, VI, 76).

El Mediterráneo era el hábitat del coral rojo, y éste fue usado comúnmente como protector en España, Francia e Italia. Como parte de la colección de amuletos de Giuseppe Bellucci, a principios del siglo xx se describe una serie de objetos de diversos materiales, entre ellos una mano de plata que sostiene una rosa tallada en un pedazo de coral. En la cultura campesina italiana se acostumbraba regalar un collar de coral a la futura esposa, el cual, además de su valor estético, contenía obvias connotaciones apotropaicas. También en las pinturas y frescos españoles e italianos podemos apreciar el coral llevado por el niño Jesús. En Italia, hasta antes de la mitad del siglo xvi era frecuente el pintar a la Virgen con el niño Jesús portando un collar de coral, como puede verse en *La Madonna col bambino e i santi Nicola e Procolo* (1332) de Ambrogio Lorenzetti. En España, al coral se le atribuía la “virtud natural de purificar el aire”.²⁸ En Extremadura, por ejemplo, se cree que si el coral cambia de color o se rompe la persona que lo lleva está ojeada.²⁹

El tejón. En italiano *tasso*, en el dialecto local *tasciu*, es un animal muy esquivo que vive en la espesura del bosque: *Meles meles* (fam. *Mustelidae*). La garra de tejón, engastada en plata, era usada como amuleto, tanto en Italia —por ejemplo, en la colección de Giuseppe Bellucci— como en otras partes de Europa.

En los Abruzzos existía la usanza de poner en los cabezales de los bueyes, o vacas, que transportaban la dote de la novia desde la casa paterna a su futura morada conyugal, un mechón de pelo de tejón, un lazo rojo y dos campanas colgadas al cuello de los animales, con la finalidad de alejar la envidia.³⁰ Esta tradición existe también en algunas localidades españolas. El amuleto hecho de partes del cuerpo del tejón era difundido entre los niños³¹ y también entre las mujeres:

²⁸ Enrique de Aragón (Marqués de Villena), *Tratado de fascinación. También conocido como fecho o mal de ojo*, 2004, pp. 58 y 67.

²⁹ Yolanda Guio Cerezo, *op. cit.*, pp. 610-611; véase también José Luis Puerto, “La fascinación en Llerena y otros remedios y ritos”, en *Revista de Folklore*, vol. 9b, núm. 106, 1989, pp. 111-114.

³⁰ Antonio de Nino, *Ussi abruzzesi*, 1988 [1879], vol. 2, p. 18.

³¹ Ya Sebastián de Covarrubias refería que a los niños se les ponía entre otros amuletos contra el ojeo “la mano de Tasugo, ramillos de coral”. Sebastián de Covarrubias y Horozco, *op. cit.* Continúa el uso del tasugo en España como testimonian las informaciones etnográficas en Castilla y León, por ejemplo en Extremadura; Carlos Antonio Porro Fernández, “Notas sobre indumentario infantil en Castilla y León”, en *Revista de Folklore*, vol. 23a, núm. 267, 2003, pp. 96-108; también José Luis Puerto, *op. cit.*

En forma de mano la higa se colocaba en la puerta de las cuadras, sobre le cabezal de las bestias, en la silla de las caballerías y sobre el lomo de los bueyes que llevaban el ajuar de los novios en algunas localidades españolas. También era usada por mujeres y niños como eficaz protección contra el mal de ojo [...] La virtud era la gran cantidad de pelo fino del animal cosa que obliga al aojador a detenerse a contar todos los pelos antes de echar el conjuro. Las cinco uñas también sirven para ahuyentar el maleficio por el valor mágico de este número.³²

Su uso como amuleto es relatado también en textos como el *Tractado de fascinación* del marqués de Villena: como prevención, poníanse en los arreos de los animales de carga junto con las nóminas un cuero con pelo del tejón.³³ En el *Opúsculo sobre el Aojamiento*, de Juan Lázaro Gutiérrez de Sepúlveda (1653) se dice:

La costumbre antigua y actual de colgar de los hombros de los bebés las manos del mele (en español tejón), medio con el cual opinan religiosamente las nodrizas que se previene el aajo de los niños y tienen por sacrílego no subvenir con aquel o semejante amuleto el mal tan grande que es para ellas el aajo. Lo que también hasta ahora se observa en los brutos, en los que cuelgan los campesinos un pellejo de tejón, para que, como sospechan, no les cause perjuicio el ojo hechicero.

Lo que puede advertirse en el caballo, mulo y asno, en cuyas colas ponen los campesinos una buena parte del pellejo de ese animal como defensa contra las miradas de los fascinadores.³⁴

En algunos museos, como el Etnológico de Navarra y el de Antropología de Madrid, se conservan garras de tejones engastadas en plata para ser colgadas. En Isaba (Navarra), el pelo del tasugo era parte de los collares con cencerros llevados por los carneros que encabezaban el rebaño. Es conocido el uso del tasugo entre los siglos xv-xix, y en la corte española especialmente entre los siglos xvi-xvii.

Los recientes informes recogidos en la zona de la Valnerina (Umbria) nos testimonian que, en general, cuando los animales

³² Susana Irigaray, "La colección de amuletos de la Casa Santesteban de Puente la Reina en el Museo Etnológico de Navarra "Julio Caro Baroja", en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, año 33, núm. 76, 2001, pp. 56-57.

³³ Actualmente perdura el amuleto de tejón en los yugos de los animales cuando son llevados a manifestaciones públicas como ferias, fiestas, etcétera. José Miguel de Barandiarán, *Diccionario de mitología vasca*, 1984, p. 106. Compárese también con las informaciones umbras.

³⁴ Jacobo Sanz, *op. cit.*, p. 360.

eran llevados a cualquier acontecimiento público (como en las ferias) eran protegidos de las miradas portando lazos rojos con mechones de pelo de tejón.

Ojeo a partes del cuerpo

En el material que he recogido en mi trabajo de campo en Leonessa, además del ojeo a la leche materna, no he encontrado hasta el momento el ojeo a otra parte específica del cuerpo. Es significativo, a mi parecer, que se hayan recogido evidencias en otras partes de Europa como en Valencia (España), donde se cree que se puede ojear la cabeza y el método para curarlo es la lecanomancia: se pone sobre la cabeza una taza de porcelana con agua, se le vierten unas gotas de aceite y se recita una fórmula.³⁵

En Perú, en la provincia de Ayabaca, departamento de Piura, algunas de mis informantes decían que el cabello bien cuidado y largo como lo usan por aquellas partes es objeto de ojeo, y para evitarlo las poseedoras de una bonita cabellera se ponían un lazo rojo en sus trenzas. Cuando era ojeado, el cabello se caía y le salía doble punta, en tal caso se debe llamar al santiguador.³⁶ También cabe la hipótesis de que quizá se trate de un tipo de ojeo más antiguo que ha desaparecido. La creencia que el ojeo entraría en la persona por partes determinadas del cuerpo, podemos relacionarla con ciertas fórmulas recitadas en el "corte del ojeo". Cito una recogida en las Islas Canarias:

Si te entro por la cabeza, santa Teresa,
por la frente san Vicente,
por la nariz san Luis,
por la boca santa Mónica,
por la garganta san Gregorio,
por el corazón la purísima Concepción,
por la barriga la Virgen María,
por los pies san Andrés,
en el cuerpo entero Jesucristo verdadero, amén.³⁷

³⁵ Francisco Seijo, *Curanderismo y medicina popular en el país valenciano*, 1974, p. 175.

³⁶ Fabiola Chávez Hualpa, "Mujeres que curan, mujeres que creen", en *Despierta, remedio, cuenta: adivinos y médicos del Ande*, 1996, p. 798.

³⁷ José Luis Concepción, *Costumbres y tradiciones canarias. Con anexo Santiguados*, 1996, p. 71.

Existen variantes en otras zonas de España. La fórmula tiene la estructura de las fórmulas pronunciadas en el rito del exorcismo católico. Una de ellas, en la que se va sacando al diablo del cuerpo, comienza por el cabello, continúa con la cabeza, el cerebro, las membranas del cerebro, las orejas, la nariz, la cara, la frente, las pestañas, las cejas, los ojos, la boca, la lengua, etcétera. Así va sacando al diablo del cuerpo, órgano por órgano. En una parte dice “todos los demonios, maleficios, hechicerías, ataduras, encantamientos, ojeos”. Fue publicado en *Malleus Dæmonum* (1620), una selección de exorcismos de la época escritos en latín y en italiano. Si bien este es un tema que trasciende la finalidad de este artículo, demuestra cómo entre las zonas rurales han quedado rezagos de antiguas fórmulas católicas que han sido reformuladas y usadas generalmente por especialistas para la curación o diagnóstico de enfermedades físicas y/o síndromes culturales de distintos tipos.

La lecanomancia

La lecanomancia es una práctica adivinatoria que se remonta a la religión asirio-babilonia, donde el sacerdote principal encargado de la adivinación (*barû*) vertía el aceite sobre el agua e interpretaba la respuesta de acuerdo con las formas que tomaba el aceite: “Si el aceite echado en el agua asume una forma alargada, un impuro se ha acercado al sacrificio. Si el aceite produce una espuma, el enfermo morirá. Si el aceite forma cinco bolas: manifestación del espíritu del muerto. Si los cuernos (las extremidades) del aceite están rotos a la derecha y a la izquierda, la mujer del hombre en cuestión se irá”.³⁸

Tratábase de una forma divinatória que daba respuesta a situaciones como enfermedades, problemas de la vida conyugal, etcétera. Habría que indagar por qué este tipo de diagnóstico se restringió principalmente al mal de ojo, como muestra el material bibliográfico que he podido consultar, tanto de Italia como de otros países europeos. Es muy probable que fuera usado más ampliamente, como ocurre todavía en algunas regiones de Portugal (Beira Baixa) y de España (Extremadura), donde no sólo sirve como diagnóstico del mal de ojo, sino también de otros síndromes culturales.

³⁸ Luigi Cagni, “La religione assirio-babilonese”, en *Storia delle religioni*, 1971.

En distintas regiones italianas, como en lo que fue el reino de Nápoles, De Martino ha logrado documentar la lecanomancia: “En Grottole, la mujer que sufre de dolor de cabeza, de origen mágico, puede en ciertos casos” operar por sí sola: echar una gota de aceite en un recipiente de agua y observar si el aceite se expande o no: si se expande se trata de fascinación, si no se expande es un común dolor de cabeza.³⁹

En otras regiones italianas también está documentado su práctica en los Abruzos⁴⁰ como en Calabria. En la región de Las Marcas se usan más bien granos: se echan en el agua cinco granos; si la persona está ojeada, desde la extremidad del grano se despegan una bolita de aire o se despegan desde el centro; en el primer caso el ojeo es ocasionado por un hombre, en el segundo caso por una mujer.⁴¹ Estudios más recientes en la zona ascolana testimonian la vigencia de distintas técnicas que van del uso del aceite de oliva (Cervara) al aceite de las lámparas (Venagrande) y los granos (Cervara).⁴²

En la Valnerina se usa el aceite de oliva, el de las lámparas, y los granos. Se puede determinar el sexo del ojeador, y algunas personas identifican incluso el lugar donde ocurrió el ojeo (una plaza, la iglesia, etcétera); en caso que no pueda estar presente físicamente el enfermo, basta una prenda de vestir, y en el caso de un animal éste puede representarse con un mechón de su pelo. El agua usada en la operación es desechada en un lugar donde no pasen frecuentemente las personas, y en las casas viejas, cuyos pisos son tierra asentada, se echaba en las cuatro esquinas de la habitación.⁴³ Porcentualmente, los operadores son mayormente mujeres que hombres.

En España, Enrique de Aragón, marqués de Villena, en su *Tratado de Fascinación o Aojamiento* (1411) describe la lecanomancia como una forma de diagnóstico: las gotas de aceite eran lanzadas con

³⁹ Ernesto de Martino, *op. cit.*, p. 16.

⁴⁰ Emiliano Giancristofaro, *op. cit.*, 1971, p. 204.

⁴¹ Giovanni Crocioni, *La gente marchigiana nelle sue tradizioni*, 1951, p. 131.

⁴² Mario Polia, *Tra Sant'Emidio e la Sibilla. Forme del sacro e del magico nella religiosità popolare ascolana*, 2004, pp. 210-213.

⁴³ Las cuatro esquinas de la habitación representan las cuatro direcciones, por lo cual regresará al causante del ojeador donde sea que éste se encuentre. Este rito de las cuatro esquinas está relacionado, por un lado, con la creencia de que los espíritus se esconden en los ángulos de las habitaciones; por otro lado, nos recuerda partes de oraciones nocturnas europeas y de fórmulas empleadas por operadores de la medicina popular en los Andes peruanos; Fabiola Chávez, “‘Todos los ángeles llamaré...’ oraciones nocturnas de la religiosidad popular en Alta Sabina, Lacio, Italia”, en *Dimensión Antropológica*, vol. 33, 2005, pp. 117-132.

el “dedo menor de la mano derecha” sobre un vaso con agua y si se extendían, se iban al fondo cambiaban de color, se sabía si la persona era fascinada.⁴⁴ Y en un proceso de la Inquisición por hechicería (legajo 89, número 140) de los Tribunales de Toledo y Cuenca del año 1664, se menciona que: “En tierra de Fuensalida y Alcabón conocían los hechiceros a los aojados porque estaban muy tristes y caídos los ojos; o también echando una gota de aceite y si quedaba entera sobre el agua, no había mal de ojo, pero en caso contrario si la gota de aceite se deshacía o hundía, era seguro el aojamiento”.⁴⁵

A principios del siglo pasado, Rafael Salillas, autor de *La fascinación en España (brujas-brujerías-amuletos)* (1905), hace una panorámica de la distribución de la creencia, sus operadores, los talismanes usados, y entre los procedimientos para su curación menciona la lecanomancia. Por otra parte, etnografías españolas actuales confirman su continuidad en la región centro-sur (Levante). En Llerena (Extremadura), si la persona que ejecuta la lecanomancia revela el ritual, pierde su capacidad de diagnosticar tanto el mal de ojo como otro síndrome cultural llamado “alunamiento”.⁴⁶ En el centro, oeste y sur de la provincia de Alicante, así como en la zona central de la provincia de Valencia, la práctica ritual de la lecanomancia está muy difundida.⁴⁷ Entre los lusitanos, en la región de Beira Baixa la lecanomancia es practicada para deshacer el *mau olhado*. También es usada para la curación de otros síndromes culturales.⁴⁸

Podemos concluir al respecto que la lecanomancia en Europa se mantiene vigente, sobre todo como diagnóstico del mal de ojo. Falta desarrollar la difusión de la lecanomancia en América Latina: si es autóctona o importada de Europa vía los españoles u otros.⁴⁹

⁴⁴ Enrique de Aragón, (Marqués de Villena), *op. cit.*, p. 59.

⁴⁵ Sebastián Cirac Estopañán, *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*, 1942, p. 80.

⁴⁶ Yolanda Guío Cerezo, *op. cit.*, vol., 2, p. 890. Otro estudio en la misma localidad reporta algunas de las fórmulas pronunciadas en la lecanomancia; José Luis Puerto, *op. cit.*

⁴⁷ Francisco Seijo, *op. cit.*, p. 175.

⁴⁸ José Carlos Duarte Moura, *Histórias e Superstições na Beira Baixa*, 1997.

⁴⁹ En 1922, dos psiquiatras peruanos presentaron una serie de datos sobre la medicina indígena en distintos departamentos, y documentaron que en la ciudad de Tarma, departamento de Junín, la lecanomancia se realiza de la siguiente manera: “[...] se pone de pie a la criatura ojeada o sospechosa de haberlo sido. Se le pone encima de la cabeza un plato conteniendo una pequeña cantidad de agua y sobre esta agua se vierte aceite. Si éste se dirige hacia los bordes del plato, la criatura está ojeada”. Hermilio Valdizán y Ángel Maldonado, *La medicina popular peruana*, 1922, vol. 1, p.112. Desgraciadamente no mencionan las fórmulas recitadas, ni quién realiza la ceremonia. En Argentina la lecanomancia tiene amplia difusión en

En cuanto al mundo rural de Europa occidental, se puede afirmar que tiene muchos elementos en común respecto a la envidia y al ojeo en relación con los objetos que funcionan como apotropaicos, las maneras de diagnosticar el mal de ojo, la lecanomancia, y la intervención de la religiosidad popular en sus curas y métodos de prevención.

El tema de la *paura* y sus implicaciones desde la perspectiva de la medicina tradicional abre un fecundo campo de investigación y de comparaciones con el contexto médico-tradicional universalmente aceptado, conocido en la literatura antropológica americana con el nombre de *susto*, o con la denominación anglófona de *fright*, *soul loss*, “pérdida del espíritu”. En efecto, según la medicina de otras culturas de interés etnológico, un fuerte susto produce la pérdida del ánimo, revelada por una sintomatología muy similar a aquella que caracteriza la *paura* en el ámbito de la sociedad rural leonesa.

Las posibles comparaciones que pueden establecerse con la etiología y la fenomenología del *susto* o *espanto* (término que viene a ser la traducción exacta del italiano *paura*) entre las culturas de interés etnológico de América meridional no sólo autorizan a formular la identidad *susto-paura*, a pesar de toda diversidad histórica y cultural, sino permiten también reconducir el efecto de la *paura* misma a la mayor o menor propensión de la víctima hacia el *susto*, propensión que en la teoría médica popular es identificada con una menor o mayor fuerza de la sangre. En ambos contextos, en la altiplanicie leonesa y en los Andes, la sangre es considerada no sólo como componente biológico de la persona: en los Apeninos centrales la sangre es el vehículo de la fuerza anímica, y los disturbios psíquicos y los que afectan el comportamiento (derivados de la *paura*) son imputados a una alteración de la sangre. En los Andes, la sangre es sede de los cuerpos anímicos de la persona (la “sombra”), asociada a la fuerza del carácter y a la energía vital.⁵⁰

zonas urbanas y rurales, como puede verse en los textos de Anitilde Idoyaga Molina, “Etiologías, síntomas y eficacia terapéutica. El proceso diagnóstico de la enfermedad en el noroeste argentino y Cuyo”, en *Mitológicas*, vol. 16, 2001, pp. 23-24; Ana María Brandi, “Las prácticas de los legos y la cura del mal de ojo en Buenos Aires”, en *Mitológicas*, vol. 17, 2002, pp. 13-15; Ivana Disderi, “La cura del ojeo: ritual y terapia en las representaciones de los campesinos del centro-oeste de Santa Fe”, en *Mitológicas*, vol. 16, 2001, pp. 140-142.

⁵⁰ Mario Polia, *op. cit.*, 1996, pp. 500-523.

En ambos contextos, el apenínico y el andino, el *susto* y la *paura* pertenecen a la categoría de los “síndromes culturales”. Pero a diferencia del *susto* —o más genéricamente, de los síndromes culturales agrupados en la denominación etnológica definida como *fright*—, la *paura* de los campesinos de Leonessa no produce “la pérdida del ánimo”, y tampoco la producía hasta donde alcanza la memoria de nuestros informantes. Por este motivo la cura de la *paura* no prevé la intervención de un especialista médico-tradicional, el mismo que en otra parte del mundo se identifica con la figura del shamán, encargado de recuperar el ánimo fugitiva. Durante un tiempo, sin embargo, la “huida del ánimo” era la consecuencia de un evento traumático, o de una fuerte alteración mental, y debía ser conocida en esta parte de los Apeninos y en la teoría médica popular.

Baste un ejemplo de consideración: Orlando enamorado, loco de celos y de rabia, pierde el “juicio” y es necesario que alguien (Astolfo) “vuele”, montado sobre un mágico corcel alado, hasta la luna para poderlo coger de nuevo. Este “vuelo” y la mágica cabalgadura recuerdan conocidos contextos shamánicos. Por esta razón el tema merecería ser adecuadamente profundizado en otro trabajo, pero aquí mencionaremos tan sólo unas estrofas significativas. La primera describe el estado de Orlando después de haber perdido su razón:

*Casi escondidos los ojos tenía en la cabeza,
el rostro demacrado, y como hueso seco,
el pelo enmarañado, horrible y triste,
la tupida barba, espantosa y fea (XXIX, 60).*

Luego se describe la subida de Astolfo a la luna, montado en el alado corcel:

*Luego sube al volador y se levanta
para alcanzar la cumbre de aquel monte,
que en su parte más alta quedar creen
no lejos del círculo de la luna (XXXIV, 48).*

Astolfo se encuentra con San Juan y éste le dice:

*Cierto es, viajar debes de nuevo
conmigo, y dejar toda la tierra.
En el círculo de la luna guiarte yo debo,*

*que de los planetas el más cercano gira,
porque el remedio que más cuerdo puede
volver Orlando, allí dentro se encierra (XXXIV, 67).*

El santo muestra a Astolfo algunas ampollas que encierran la razón de varias personas:

*Era como licor blando y sutil,
que se evapora, si no se le encierra;
recogido se veía en varias ampollas,
mayores o menores, aptas al uso.
La mayor de todas, del loco señor
d'Anglante la gran razón encierra;
distinguirse se podía porque en ella
escrito estaba: la razón de Orlando (XXXIV, 84).*

Astolfo, volviendo de la luna, busca a Orlando:

*Astolfo preparado había el vaso
que encerraba la razón de Orlando;
a las narices se lo acercó de manera
que al inspirar todo lo vació:
caso maravilloso! Que su mente
intacta volvió como era antes (XXXIX, 57).*

Bibliografía

- Aragón, Enrique (Marqués de Villena), *Tratado de Fascinación. También conocido como fecho o mal de ojo*, Barcelona, Obelisco, 2004.
- Ariosto, Ludovico, *Orlando furioso*, 4 vols., Milán, Biblioteca Universale Rizzoli, 1955 [1606-1616].
- Barandiarán, José Miguel de, *Diccionario de mitología vasca*, San Sebastián, Txerda, 1984.
- Brandi, Ana María, "Las prácticas de los legos y la cura del mal de ojo en Buenos Aires", en *Mitológicas*, vol. 17, Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana, 2002, pp. 9-24.
- Cagni, Luigi, "La religione assirio-babilonense", en *Storia delle religioni*, 5 vols., Turín, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1971, pp. 57-125.
- Calonghi, Ferruccio, *Dizionario Latino-Italiano*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1962.
- Chávez Hualpa, Fabiola, "Mujeres que curan, mujeres que creen", en *Despierta, remedio, cuenta: adivinos y médicos del Ande*, 1996, pp. 671-830.
- , "'Todos los ángeles llamaré...' oraciones nocturnas de la religiosidad popular en la Alta Sabina, Lacio, Italia", en *Dimensión Antropológica*, vol. 33, México, INAH, 2005, pp.117-132.
- Chávez Hualpa, Fabiola y Polia, Mario, "*Mio padre mi disse*". *Tradizione, religione e magia sui monti dell'Alta Sabina*, Rimini, Il Cerchio, 2002.
- Cirac Estopañán, Sebastián, *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Jerónimo Zurita, 1942.
- Concepción, José Luis, *Costumbres y tradiciones canarias. Con anexo Santiguados*, vol. 1, La Laguna/Tenerife, Asociación Cultural de las Islas Canarias, 1996.
- Covarrubias y Horozco, Sebastián de, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (ed. facsimilar), Alicante, Biblioteca Nacional de España, 2006 [1611].
- Crocioni, Giovanni, *La gente marchigiana nelle sue tradizioni*, Milán, Corticelli, 1951.
- Cugusi, Paolo, "'Invidia' e 'coppa d'amore'. Due temi presenti nei carmi epigrafici", ponencia presentada en la Mesa redonda "Carmini Latina Epigraphica", Tarragona, septiembre 2004 (mecanoescrito).
- De Concini, Ennio y Polia, Mario, *Il paradiso del diavolo*, Milán, Sugarco, 1991.
- De Martino, Ernesto, "Mondo popolare e cultura nazionale", en *La Lapa. Argomenti di storia e letteratura popolare*, 1, 1, Rieti, Marinelli Editore 1991 [1953], pp. 20-21.
- , *Sud e Magia*, Milán, Feltrinelli, 1996 [1959].
- De Nino, Antonio, *Usi abruzzesi*, 2 vols., Aquila, Polla, 1988 [1879].

- Di Nola, Alfonso, *Lo specchio e l'olio. Le superstizioni degli italiani*, Roma/Bari, Economica Laterza, 2000.
- Disderi, Ivana, "La cura del ojo: ritual y terapia en las representaciones de los campesinos del centro-oeste de Santa Fe", en *Mitológicas*, vol. 16, Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana, 2001, pp. 135-151.
- Duarte Moura, José Carlos, *Histórias e Superstições na Beira Baixa*, Coimbra, A Mar Arte, 1997.
- Finamore, Gennaro, "Tradizioni popolari Abruzzesi, streghe-stregherie", en *Archivio per lo Studio delle Tradizioni Popolari*, vol. 3, Palermo, Luigi Pedone Lauriel Editore, 1884, pp. 219-232.
- , *Tradizioni popolari Abruzzesi*, Turín/Palermo, Mario Clausen, 1894.
- Foster, George, "La sociedad campesina y la imagen del bien limitado", en *Estudios sobre el campesinado latinoamericano: la perspectiva de la antropología social*, Buenos Aires, Periferia, 1974.
- Giancristofaro, Emiliano, "Credenze popolari abruzzesi sulla perdita del latte materno e su altri mali dell'infanzia", en *Lares*, año 36, núms. 3-4, 1970, pp. 383-390.
- , *Il mangiafavole. Inchiesta diretta sul folklore Abruzzese*, Firenze, L.S. Olschki, 1971.
- , *Tradizioni popolari d'Abruzzo*, Roma, Newton Compton, 1995.
- Guio Cerezo, Yolanda, "Salud, enfermedad y medicina popular en Extremadura, un acercamiento desde el americanismo", tesis, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2 vols., 1990.
- Idoyaga Molina, Anatilde, "Etiologías, síntomas y eficacia terapéutica. El proceso diagnóstico de la enfermedad en el noroeste argentino y Cuyo", en *Mitológicas*, vol. 16, Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana, 2001, pp. 9-43.
- Irigaray, Susana, "La colección de amuletos de la Casa Santesteban de Puente la Reina en el Museo Etnológico de Navarra 'Julio Caro Baroja'", en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, año 33, núm. 76, 2001, pp. 53-64.
- Lis Quibén, Víctor, "Los ensalmos de la elaboración del pan en Galicia", en *Revista de Dialectología y Tradición Popular*, vol. 9, Madrid, C. Bermejo Impresor, 1953, pp. 525-532.
- Loiri, Antonangelo, *Demoni, miti e riti magici della Sardegna*, Roma, Newton Compton, 1992.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, UNAM, 1980.
- López de Corella, Alonso, *Trezientas preguntas de cosas naturales*, Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba, 1546.

- Manganaro, Giacomo, "Fallocrazia nella Sicilia greca e romana", en *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GmbH, 1996, núm. 111, pp. 135-139.
- Polia, Mario, *Despierta remedio, cuenta: adivinos y médicos del Ande*, 2 vols., Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996.
- , *Tra Sant'Emidio e la Sibilla. Forme del sacro e del magico nella religiosità popolare ascolana*, Bolonia, Arnaldo Forni Editore, 2004.
- Porro Fernández, Carlos Antonio, "Notas sobre indumentario infantil en Castilla y León", en *Revista de Folklore*, vol. 23a, núm. 267, Caja España y Fundación Joaquín Díaz, 2003, pp. 96-108.
- Puerto, José Luis, "La fascinación en Llerena y otros remedios y ritos", en *Revista de Folklore*, vol. 9b, núm. 106, Caja España y Fundación Joaquín Díaz, 1989, pp. 111-114.
- Sanz Hermida, Jacobo, *Cuatro tratados médicos renacentistas sobre el mal de ojo*, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2001.
- Seijo, Francisco, *Curanderismo y medicina popular en el país valenciano*, Alicante, Biblioteca Alicantina, 1974.
- Valdizán, Hermilio y Ángel Maldonado, *La medicina popular peruana*, 3 vols., Lima, Imprenta Torres Aguirre, 1922.
- Zanazzo, Giggi, *Tradizioni popolari romane: usi, costumi e pregiudizi del popolo di Roma*, Turín/Roma/Boloña, Tipografia Editrice Nazionale/Forni, 1967 [1908].

Indios y españoles en la contienda por el control del agua en Tula, Hidalgo, siglos XVIII-XIX

VERENICE CIPATLI RAMÍREZ CALVA*

En este artículo se plantea una primera aproximación a las luchas por el control y acceso al agua entre las elites hispanas y los pueblos de indios de la jurisdicción de Tula —en el actual estado de Hidalgo— en los siglos XVIII y XIX. Para ello centraremos nuestra atención en el litigio que los indios de los pueblos de Xuchitlan, San Andrés y Tula tuvieron con los dueños de las haciendas de San Agustín —mejor conocida como La Goleta— y San Antonio por el control de los ojos de agua de Mexicaltongo que alimentaban al río Rosas, a su vez el principal abastecedor de agua de la cabecera de la jurisdicción. Este es uno de los muchos casos que se sucedieron en la región a finales del periodo colonial y que bien ejemplifican las luchas por el vital líquido.

La creciente lucha por el agua en la segunda mitad del siglo XVII y durante el siglo XVIII es un proceso verificado en toda la Nueva España. Gisela von Wobeser y Sonya Lipsett identifican sus causas en el crecimiento de la población y la expansión de las haciendas, que llevaron a una mayor presión sobre los recursos naturales. A la insuficiencia de agua en relación con su demanda se sumaron otras circunstancias que detonaron los conflictos, y que en la mayor parte

* Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

de los casos hundían sus raíces en los primeros tiempos coloniales, tales como falta de títulos que demostraran los derechos sobre aguas, infraestructura hidráulica inadecuada, mediciones equivocadas producidas por la escasez de agrimensores e instrumentos de medición, por lo que los repartimientos y distribución de aguas se hicieron bajo estimaciones imprecisas.¹

Como bien señalan Gisela Von Wobeser, Guillermo Margadant e Israel Sandre,² en los primeros años del virreinato no hubo una normatividad clara y uniforme respecto a asuntos relacionados con el uso y distribución del agua, por lo que se utilizaron los códigos castellanos³ junto con los usos y costumbres prehispánicos, y poco a poco se sumaron a ellos las ordenanzas que la Corona emitió sobre la materia con base en la realidad indiana. El agua era de uso común⁴ y cada quien tomaba la que necesitaba de ríos, arroyos, manantiales que llevaban agua durante todo el año. Las corrientes torrenciales de la época de lluvias eran poco explotadas, pues significaba invertir capital en la construcción de obras de almacenamiento y conducción que resultaban costosas. El uso común del agua sólo se aplicaba a fines domésticos, porque para su utilización en ingenios, molinos o riego requería de una merced.⁵

¹ Gisela Von Wobeser, "El agua como factor de conflicto en el agro novohispano, 1650-1821", en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 13, enero, 1993, pp. 136, 137, 140; Sonya Lipsett, "Tierra y agua en Puebla colonial", *Revista Encuentro*, vol. 5, núm. 17, octubre, 1987, pp. 87-104; Gisela Von Wobeser, *La formación de la hacienda. El uso de la tierra y el agua*, 1983.

² Gisela Von Wobeser, *op. cit.*, 1993, p. 137; Israel Sandre Osorio, *Documentos sobre posesión de aguas de los pueblos indígenas del Estado de México, siglos XVI al XVIII*, 2005, pp. 17, 22, 23; Guillermo F. Margadant S., "El agua a la luz del derecho novohispano. Triunfo del realismo y flexibilidad", en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol. 1, núm. 8, 1989, pp. 115-116.

³ La legislación castellana utilizada en la Nueva España respecto del uso y distribución del agua comprendía el "Fuero de Juzgo" de 1693, que señala el caso de que si alguna persona realizara una obra en el vado de un río debía cercarlo con ramas o palos; el "Fuero Viejo de Castilla" de 1692 instituía que el agua de lluvia era del dueño del solar donde se almacenaba al caer; el "Fuero Real de España" de 1265 prohibía cerrar los ríos que desembocaban en el mar, pues resultaban afectadas especies de peces, y si alguien deseaba hacer un molino lo podía construir sin afectar a la navegación; las "Siete Partidas" de 1263 especificaban que eran comunes el aire, el agua de lluvia, el mar y las riberas, siendo comunes las aguas de los ríos; las "Ordenanzas Reales de Castilla" de 1485 prohibían cerrar los ríos por donde se acostumbraba navegar; la "Novísima Recopilación de las Leyes de España" de 1805 especificaba que en caso de de construir acequias de los ríos, fueran sangrados por donde no se perjudicara el curso del agua; véase Israel Sandre Osorio, *op. cit.*, pp. 17, 18, 22-23; Guillermo F. Margadant S., *op. cit.*, pp. 128-131.

⁴ *Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias* (ed. facs.), 1973 [1791], Libro IV, Título XVII, Ley V.

⁵ *Ibidem*, Libro IV, Título XVII, Ley VIII; Libro III, Título II, Ley LXIII; Libro IV, Título XII, Ley V.

Desde los inicios del virreinato, la Corona tuvo precaución de respetar las tierras y aguas de los pueblos de indios y de los cacicazgos; de la misma manera cuando se fundaban nuevas poblaciones, ya fuera de españoles o indios, se mandaba tener cuidado de que hubiera fuentes de agua cercanas.⁶ Para el caso de los molinos, la agricultura o los ingenios, la Corona otorgó derechos sobre la posesión de aguas y tierras a particulares a través de las mercedes.⁷ En un principio las concesiones de agua las daban los virreyes hasta la cédula de 1617, en la cual se ordenaba que la documentación relativa al asunto fuera enviada a España para su confirmación por parte de la Corona. Mas en la práctica las confirmaciones generalmente fueron ignoradas, y luego de 1754 el asunto quedó en manos de las autoridades indianas.⁸ Sin embargo, se observa que a lo largo del virreinato, y especialmente en el siglo xvi, la concesión de derechos sobre aguas estaba íntimamente ligada al de tierras, por lo general las mercedes de tierras incluían el derecho a las aguas adyacentes, aunque en muchos casos no se hizo referencia explícita a ello, asunto que con el tiempo ocasionó conflictos y dificultades para la determinación de los derechos de posesión de agua.

Para obtener una merced de aguas y llegar hasta el acto de posesión se requería de seguir varios trámites. William Taylor señala que existían cuatro pasos para lograr la asignación de aguas: 1) se investigaba la existencia de mercedes, a modo de determinar derechos previos; 2) en caso de no existir mercedes, se indagaba si anteriormente había habido alguna distribución entre los vecinos; 3) de no haber distribución formal, se pasaba a averiguar entre testigos y por medio de vistas de ojos la cantidad de agua disponible, y se comprobaban los derechos de usuarios originales; 4) con base en los resultados se creaba una nueva distribución entre los usuarios, que tomaba en cuenta el uso más antiguo, la necesidad, disponibilidad de agua y protección a los pueblos de indios.⁹ En el siglo xviii el reparto de aguas tuvo que ser más preciso a raíz de los problemas ocasionados por mediciones imprecisas, por lo que fue vital, en primer lugar, determinar el caudal de agua a mercedar y luego proce-

⁶ *Ibidem*, Libro IV, Título, XXII, Ley IV; Libro, IV, Título V, Ley I.

⁷ Israel Sandre Osorio, *op. cit.*, pp. 21-22.

⁸ Guillermo F. Margadant S., *op. cit.*, pp. 115-116.

⁹ William Taylor, "Land and Water Rights in the Viceroyalty of New Spain", en *New Mexico Historical Review*, vol. 50, núm. 3, 1975, pp. 200-201.

der a su reparto y distribución mediante la construcción de obras hidráulicas.¹⁰

Las mediciones de agua se realizaban mediante un marco de madera graduado, de lo alto y ancho de la corriente, a fin de calcular el número de surcos que contenía. La unidad de medida era el buey, que correspondía a un orificio cuadrado de un área de 1 296 pulgadas cuadradas.¹¹ Gisela Von Wobeser e Israel Sande Osorio señalan que durante el virreinato la velocidad del agua se determinaba con ayuda de un cilindro de metal, con una abertura en la parte inferior por donde fluía el agua. El cilindro se introducía en el río y se medía el tiempo que tardaba en salir determinado volumen por la abertura.¹² Sin embargo, el estudio de Jacinta Palerm al respecto de las medidas de agua revela que durante la Colonia no existieron formas de calcular la velocidad sino hasta 1844.¹³

Las luchas por el agua no únicamente se dieron a raíz de mediciones imprecisas, aunque en la mayor parte de los casos fue el ingrediente principal, y entre el amplio espectro que abarcaban estaba el uso de remanentes, es decir, de las aguas que excedían las cantidades estipuladas en una merced. Podían originarse en lluvias abundantes o ser aguas residuales que ya habían sido aprovechadas. La legislación reglamentaba el uso de los remanentes, obligando a los usuarios a devolverlos a la madre del río, y de no ser posible se conducían a otro río o a una barranca.¹⁴ Pueblos como Tula, que es el caso que nos ocupa, estaba particularmente interesado en que los remanentes del río Rosas llegaran a sus acequias luego de que los hacendados de la región hicieran uso de ellas; pero cuando el líquido era desviado hacia las barrancas las cosechas terminaban por perderse.

La construcción de canales que cruzaban por terrenos ajenos al dueño de la obra también eran motivo de frecuentes enfrentamientos, producto del uso inadecuado de los canales o filtraciones de los mismos. Había también otros puntos de conflicto en torno al agua, como la fabricación de presas río abajo, la apertura de ladrones para

¹⁰ Gisela Von Wobeser, *op. cit.*, 1993, p. 141; Israel Sande Osorio, *op. cit.*, p. 25.

¹¹ El buey equivalía a 48 surcos; el surco era igual a 27 pulgadas cuadradas; la naranja equivalía a una superficie de 9 pulgadas; el real a 1.125 pulgadas y la paja a 0.25 pulgadas; Jacinta Palerm, "Medidas antiguas de agua", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XXIII, núm. 92, 2002, pp. 230, 237, 228.

¹² Gisela Von Wobeser, *op. cit.*, 1993, p. 142; Israel Sande Osorio, *op. cit.*, pp. 25 y 26.

¹³ Jacinta Palerm, *op. cit.*, pp. 231.

¹⁴ Gisela Von Wobeser, *op. cit.*, 1993, pp. 143.

desviar el agua o tomar más agua de la estipulada, escasez de agua por falta de lluvia, abusos en el sistema de tandas y turnos, o simplemente el mantenimiento de la infraestructura hidráulica.¹⁵

Al tiempo de dirimir los conflictos ante las autoridades virreinales era indispensable mostrar un título en donde se explicitaran los derechos concedidos sobre el agua o, en su defecto, que se demostrara su uso desde tiempo “inmemorial”; de igual forma, era menester manifestar las necesidades de los usuarios involucrados, mismas que lograban determinarse a través de una vista de ojos, reconocimiento con peritos y veedores conocedores del asunto. En términos generales, cualquier pleito en el que estuviera en juego el uso de agua con fines domésticos tenía prioridad sobre el agua para el riego, pero no de manera absoluta.¹⁶

Los cambios económicos regionales

Durante al menos el primer siglo del virreinato la región de Tula y sus circunvecinas se caracterizaron por la cría intensiva de ganado menor (caprino, porcino y principalmente ovino).¹⁷ Los encomen-

¹⁵ *Ibidem*, pp. 143-146. Muchos de estos problemas, presentes en distintas partes de la Nueva España, han sido estudiados por diversos investigadores, entre ellos: John O. Baxter, “Measuring New Mexico’s Irrigation Water: How Big Is a Surco?”, en *New Mexico Historical Review*, vol. 75, núm. 3, 2000, pp. 397-413; Manuel Carrera Stampa, “The Evolution of Weights and Measures in New Spain”, en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 29, núm. 1, 1949, pp. 3-30; Sonya Lipsett-Rivera, *To Defend Our Water With the Blood of Our Veins: The Struggle for Resources in Colonial Puebla*, 1999; Martín Sánchez Rodríguez, “De la autonomía a la subordinación. Riego, organización social y administración de recursos hidráulicos en la cuenca del Laja, Guanajuato, 1508-1917”, tesis, 2001; Michael C. Meyer, *El agua en el suroeste hispánico. Una historia social y legal, 1550-1850*, 1997; Richard Greenleaf, “Land and Water in Mexico and New Mexico, 1700-1821”, en *New Mexico Historical Review*, vol. 42, núm. 2, 1972, pp. 85-112; Gisela Von Wobeser, “El uso del agua en la región de Cuernavaca-Cuautla durante la época colonial”, en *Historia Mexicana*, vol. XXXII, núm. 4, 1983, pp. 467-495; Patricia Ávila García, *Agua, cultura y sociedad en México*, 2002.

¹⁶ Guillermo F. Margadant S., *op. cit.*, pp. 123, 138-140.

¹⁷ Hasta el momento, la importancia de la cría de ganado menor en la región oeste del actual estado de Hidalgo, hacia los siglos XVI y XVII, se ha analizado a partir del número de mercedes de estancias otorgadas para tal actividad por parte de la Corona, tanto a españoles como a indios. Desde la década de 1540 hasta la de 1630 se dieron cerca de 65 estancias para ganado menor (aproximadamente 5 071 hectáreas, 76 áreas, 22 centiáreas, 15 fracciones). Para el mismo periodo se dieron 80 mercedes de caballerías de tierra destinadas a la agricultura (cerca de 3 423 hectáreas, 162 áreas, 48 centiáreas, 80 fracciones). Con estas cifras podría decirse que la ganadería dominaba el espacio productivo. Sin embargo, hay que tomar con cuidado estos datos porque no reflejan la totalidad de la realidad en lo que hace al número de mercedes otorgadas, el de los ganados, los dueños de los ganados y la superficie real que

deros y caciques indios tuvieron mucho que ver en lo que hace a la introducción y expansión de la ganadería, pues en pocos años llegaron a ser los principales criadores de ovejas. El crecimiento de los ganados en los primeros 60 años después de la conquista fue acelerado, de manera que hacia finales del siglo xvi y principios de la centuria siguiente ya se consideraba como la principal actividad económica.¹⁸

Antes del siglo xviii en la región de Tula fueron contados los conflictos que se suscitaban entre agricultores por el uso del agua, el panorama se observa más bien dominado por la lucha cotidiana de los pueblos de indios ante el descuido y negligencia de los ganaderos, quienes constantemente permitían que sus rebaños invadieran terrenos de cultivo o destruyeran zanjas de riego. Además de la destrucción de cultivos y casas, el uso del agua fue uno de los motivos de pleito entre indios y ganaderos, que generalmente aprovecharon las aguas del río Tula como abrevaderos, y cuando les parecía conveniente también llevaban sus ganados a beber el agua de las zanjas de riego destinadas al cultivo, ocasionando la destrucción de éstas y la consiguiente pérdida de grandes cantidades de agua.¹⁹

A los problemas ocasionados por los hatos de los ganaderos locales se sumaron los que dejaban a su paso arrieros y recuas de ganado caballar²⁰ que atravesaban la región con rumbo a Zimapán o Huichapan.²¹ Los ganados que transitaban por estos caminos producían daños aún más graves que los pertenecientes a los ganade-

ocupaba ésta práctica productiva; estos documentos tampoco dan cuenta del número de ganado que realmente se explotaba en una estancia, solamente señalan que una estancia de ganado menor para españoles debía de poblarse con no menos de 2 000 cabezas de ganado, mientras que las de los indios con 500 o mil. A pesar de las lagunas, la documentación nos da una idea aproximada de la importancia regional de la cría de ganado menor y la extensión aproximada que cubrió. También nos podemos dar una idea del volumen de la producción ganadera y de las dimensiones de los hatos a partir de las licencias solicitadas por los ganaderos para matar anualmente cabras y ovejas que ya no les servían para reproducirse, pero sí para aprovechar su carne, manteca, piel y cebo. De acuerdo con estas licencias, un ganadero podía tener entre sus rebaños hasta 3 000 cabras y ovejas “viejas e inútiles”, entre otras que sí producían; Verénice C. Ramírez Calva, “Cacicazgos indígenas en la región de Tula, siglos xvi-xviii”, tesis, 2005, pp. 197-232.

¹⁸ Para un estudio del caso véase Elionor Melville, *A Plague of Sheep. Environmental Consequences of the Conquest of Mexico*, 1994; Verénice C. Ramírez Calva, *op. cit.*

¹⁹ AGN, General de Parte, 1603, vol. 6, exp. 724, f. 264v; AGN, Indios, 1618, vol. 7, exp. 314, f. 156r; AGN, Indios, 1640, vol. 13, exp. 273, f. 237v.

²⁰ *Ibidem*, Mercedes, 1563, vol. 6, f. 390r; *ibidem*, General de Parte, 1579, vol. 2, exp. 284, f. 60v-61 r.

²¹ *Ibidem*, Mercedes, 1551, vol. 3, exp. 819, ff. 323r-324r.

ros locales, pues los grandes hatos destruían todo lo que encontraban a su paso.²² Además, la región de Tula era el agostadero a donde llegaban los ganados de Huehuetoca, Tepozotlan, Alfajayucan y Huichapan, causando daños en las sementeras y acequias de los indios.²³

Para la segunda mitad del siglo xvii la ganadería vino en decadencia, posiblemente debido a una serie de factores interrelacionados como la sobrepoblación de ungulados en el territorio y el agotamiento de los pastos, que juntos debieron haber impactado en la rentabilidad de la actividad.²⁴ En este contexto, las elites regionales, algunas de ellas antiguas propietarias de grandes hatos de ganado, invirtieron importantes capitales en la construcción de una infraestructura hidráulica (zanjas, presas, acueductos) encaminada a usos agrícolas. Sin embargo, eran los pueblos de indios quienes desde antaño habían controlado un parte importante de los recursos hídricos disponibles.²⁵

Conflictos generalizados por el agua

En las últimas décadas del siglo xvii y principios del siguiente varios hacendados de la región se dieron a la tarea de solicitar mercedes de aguas para el riego y sus molinos de trigo, además de que

²² *Ibidem*, Indios, 1619, vol. 19, exp. 387, f. 187r; *ibidem*, Indios, 1618, vol. 7, exp. 314, ff. 156r-156v; *ibidem*, General de Parte, 1641, vol. 8, exp. 150, f. 95r; *ibidem*, Indios, 1583, vol. 2, exp. 359, ff. 86v-87r.

²³ *Ibidem*, General de Parte, 1641, vol. 8, exp. 150, f. 95r; AGN, Mercedes, 1561, vol. 5, ff. 208r-208v.

²⁴ Elionor Melville, *op. cit.*

²⁵ El riego estuvo presente en la región desde tiempos precortesianos, ya en las fuentes del siglo xvi se proporcionan listados de pueblos en donde había zanjas. A lo largo del río Tula se regaban las tierras de Tula, Michimaloyan, Atengo, Chilcuautila, Nextlalpan, Tepetitlan, Tezontepec, Tlacotlapilco, Mixquiahuala e Ixmiquilpan; los cultivos asociados a estos sistemas eran magueyales, maíz, chile, frijol, calabaza, algodón —el algodón se cultivaba únicamente en Ixmiquilpan, Tlacotlapilco y Chilcuautila— y huertas de árboles frutales, sobre todo en Atengo, Tezontepec, Mixquiahuala, Chilcuautila, Tlacotlapilco e Ixmiquilpan. Entre los pueblos beneficiados con las aguas del río Salado se mencionan Atitalaquia, Atonilco, Tlamaco o Tlemaco, Apazco y posiblemente Tlahuelilpan y Tlaxcoapan. Los cultivos eran los mismos que en los pueblos anteriores. Otros pueblos usaban las aguas de los afluentes del Tula, el río Salto y el Rosas, como Xipacoyan, Tepexi y Xuchitlan; Francisco del Paso y Troncoso, *Papeles de la Nueva España. Geografía y estadística. Suma de visitas de pueblos por orden alfabético*, 1905, vol. I, pp. 18, 21, 143, 166, 218, 219, 223, 226, 209; Francisco del Paso y Troncoso, *Papeles de la Nueva España. Segunda Serie. Geografía y estadística. Relaciones geográficas de la Diócesis de México*, 1979, pp. 14 y 17.

echaron a andar la construcción de una infraestructura hidráulica indispensable para el cultivo y de la que carecían hasta ese momento. Pero junto con la avalancha de solicitudes de mercedes de aguas y la constante construcción de canales, presas y acueductos, llegaron agudos conflictos por el uso de agua con los pueblos de indios.

El pueblo de Tula se ubica en un punto estratégico para la agricultura, justo en la confluencia de los ríos Tula y Rosas; asimismo, desde tiempos prehispánicos gran parte de sus sujetos se asentaron paralelamente y a lo largo del río Tula y su afluente, el Rosas, lo que les permitió acceder al agua. Lo mismo ocurría en las vecinas jurisdicciones de Xilotepec y Tetepango; en la primera los pueblos estaban dispuestos en las inmediaciones de los ríos Tlautla y Tepexi, mientras en la segunda eran cercanos al río Salado. Y fue en torno a estos cinco ríos y las tierras que bañaban donde se dieron los conflictos más agudos del periodo virreinal. Si uno observa un mapa se podrá notar que por razones topográficas el lugar propicio para la agricultura era únicamente en ese reducido espacio bañado por esos cinco ríos; a lo que se suma que hacia mediados del siglo XVIII los pueblos de indios de la región se encontraban cercados por al menos doce haciendas y el centro de ellos estaba el condado Moctezuma,²⁶ que contendían cercanamente por la tierra y el agua (mapa 1).

Desde la hacienda de San Nicolás Caltengo, en términos de la vecina jurisdicción de Tepexi, hasta el pueblo de Tepetitlan, al norte de Tula, al menos ocho haciendas y catorce pueblos contaban con canales de riego alimentados con las aguas de los ríos Tepexi y Tula. Para los versados en asuntos de aguas era notable el volumen de agua del río Tula y considerable el número de manantiales que brotaban en sus orillas, al igual que el de arroyos que en él desembocaban, por lo que resultaba una lástima que más hacendados no se aprovecharan de él. Lo cierto es que el espacio estaba totalmente ocupado por pueblos y haciendas, y pedir una merced de agua implicaba pactar con los dueños río abajo o los pueblos vecinos por donde debían de pasar las zanjas, quienes también estaban directamente interesados en no perder agua para sus cultivos.²⁷

Constantes conflictos por el uso y control de las aguas se sucedieron en distintas partes de la región a mediados del siglo XVIII y se prolongaron hacia el siglo siguiente, todos ellos tenían su origen

²⁶ Para un estudio del caso véase Verénice C. Ramírez Calva, *op. cit.*

²⁷ AGN, Mercedes, 1685, vol. 60, ff. 128r-129v.

lograron construir nuevos sistemas de riego a expensas de los pueblos de indios. El escenario de los conflictos por el agua se localizaba en una franja que rodeaba al condado Moctezuma Tultengo, y se ubicaba a la vera de los cinco ríos de la región: el Tula, el Tlaulta, el Tepexi, el Rosas y el Salado. En todos esos casos los hacendados pertenecían a las élites novohispanas, con importantes intereses económicos en el espacio virreinal.

Uno de esos casos fue el de Tepetitlan, al norte de Tula. En 1753 los indios del pueblo entraron en fuertes conflictos con el dueño de la hacienda San Lorenzo Endó, don Baltasar de Vidaurre, procurador de la Real Audiencia, por el uso del agua del arroyo de Sayula. A principios del siglo XVIII el antecesor de Vidaurre, don Gabriel Guerrero Ardila, oidor de la Audiencia, había sido dueño de la hacienda y como tal se le había mercedado agua del arroyo de Sayula y del río Tula con el fin de hacer una presa para regar sus cultivos.²⁸ Sin embargo, desde tiempos prehispánicos los indios de Tepetitlan habían construido una zanja que cruzaba por el centro del pueblo y de ella se beneficiaban tanto para satisfacer sus necesidades domésticas como de cultivo.²⁹ En 1740 la zanja estaba tapada y únicamente beneficiaba a la hacienda. Ante la falta de agua y la dificultad de trasladarse hasta Sayula para obtenerla, los indios armaron un gran alboroto que culminó con la ruptura de la atarjea. Ocho años después la Audiencia resolvió que los indios gozarían tres días de agua, que debían de recogerla en aljibes y tanques; mientras Vidaurre utilizaría el agua los cuatro días restantes de la semana.³⁰ El conflicto volvió a estallar en 1753 y se alargó por 67 años más, tiempo en el que Audiencia ordenó nuevamente que los indios debían de gozar tres días de agua.³¹

La familia Jaso es un claro ejemplo del cambio de la ganadería hacia el cultivo de trigo. En el siglo XVI llegaron a las Indias como conquistadores y luego fueron encomenderos, varios de sus miembros fueron corregidores en distintas jurisdicciones de la Nueva España. En los siglos XVI y XVII fueron los principales criadores de ovejas de la región, que llegaban a matar anualmente hasta 2000 cabezas de ganado para aprovechar el cebo, manteca y las pieles. Y

²⁸ *Ibidem*, Mercedes, 1719, vol. 71, ff. 113r-113v.

²⁹ Francisco del Paso y Troncoso, *op. cit.*, 1905, t. I, p. 226.

³⁰ AGN, Mercedes, 1740, vol. ff. 151r-155v; AGN, Mercedes, 1747, vol. 76, ff. 151v-154r.

³¹ *Ibidem*, Tierras, 1753, vol. 776, exp. 1, ff. 122; *ibidem*, Tierras, 1820, vol. 3570, exp. 3, ff. 1-56v.

hacia el siglo XVIII se convirtieron en los principales constructores de obras hidráulicas en la región.³² En 1717 y 1723 la Audiencia mercedó medio buey de agua del río Tepexi a don Juan Gómez de Cervantes Jaso y Osorio, dueño de las haciendas de Buena Vista, Molino de Jaso y Santa Efigenia. A partir de ese momento Jaso se dedicó a la construcción de presas y acueductos con arcos para conducir el agua del río Tepexi hacia la hacienda Molino de Jaso y Buena Vista.³³ En 1743 solicitó dos bueyes de agua para conducirla a la hacienda Santa Efigenia, distante del río Tepexi, que conduciría por la zanja de Buena Vista ampliando su extensión.³⁴

Al norte de Tula se encontraba la hacienda de San Bernabé Bojay, de don Bernardo Pérez de las Cuevas, que también contaba con una presa y zanjas de riego que partían del río Tula y resultaban de peligro para el pueblo de Tula, pues con las avenidas del río se inundaba el vecindario.³⁵ Mismos conflictos, con características semejantes, se repitieron en pueblos como Nextlalpan,³⁶ Tlahuelilpan y Atitalaquia.³⁷

Los manantiales de Mexicaltongo y el río Rosas

Una parte importante de los sistemas de riego que actualmente están en funcionamiento en la región de Tula datan del periodo virreinal, y en algunos casos sólo han sido restaurados o ampliados.³⁸ En el caso de los canales que únicamente satisfacían las necesidades de

³² Peter Gerhard, *Síntesis e índice de los mandamientos virreinales, 1548-1553*, 1992, pp. 202 y 204; Ethelia Ruiz Medrano, *Gobierno y sociedad en Nueva España: segunda audiencia y Antonio de Mendoza*, 1991, p. 149; AGN, Reales Cédulas Duplicado, 1686, vol. 28, exp. 670, ff. 503r-503v; *ibidem*, Reales Cédulas Duplicado, 1685, vol. 28, exp. 612, f. 459v; *ibidem*, General de Parte, 1688, vol. 16, exp. 121, f. 107r; *ibidem*, Mercedes, 1564, vol. 7, f. 352r; *ibidem*, Mercedes, 1717, vol. 71, ff. 56v-57r; *ibidem*, Mercedes, 1723, vol. 71, ff. 272-274r; *ibidem*, Mercedes, 1739, vol. 73, ff. 137r-173v; *ibidem*, Mercedes, 1743, vol. 75, ff. 2v-3r.

³³ *Ibidem*, Mercedes, 1717, vol. 71, ff. 56v-57r; *ibidem*, Mercedes, 1723, vol. 71, ff. 272v-274r; *ibidem*, Mercedes, 1739, vol. 73, ff. 197r-197v.

³⁴ *Ibidem*, Mercedes, 1743, vol. 75, ff. 2v-3r.

³⁵ *Ibidem*, Mercedes, 1732, vol. 73, ff. 84v-86r; *ibidem*, Mercedes, 1732, vol. 73, ff. 95v-98r; *ibidem*, Mercedes, 1733, vol. 73, ff. 88r-88v.

³⁶ *Ibidem*, Mercedes, 1719, vol. 71, ff. 113r-113v.

³⁷ *Ibidem*, Tierras, 1782, vol. 2369, exp. 3, 18 ff.

³⁸ Por ejemplo, el sistema de riego alimentado por los ojos de agua de Mexicaltongo, identificados como el nacimiento del río Rosas, seguía siendo utilizado por los mismos pueblos del periodo virreinal (San Andrés, San Francisco Soyaniquilpa y Xuchitlan); INEGI, *Carta Topográfica Tula de Allende F14C88. Escala 1:50 000*.

los pueblos de indios, por lo general se originaban en los ríos y arroyos sobre los que se construyeron diques para desviar el agua hacia los canales. Por lo general tales canales eran de tierra y sólo regaban la vega de los ríos.

Las haciendas, por su parte, no únicamente aprovechaban los ríos y manantiales, sino que también construyeron jagüeyes, como en el caso de La Goleta, o captaron los escurrimientos de las barrancas como hacían las haciendas de Endó y San Pedro Mártir Nextlalpan, al norte de Tula. Por lo general las obras de las haciendas incluían presas de cal y canto, partidores, canales de varios kilómetros, con tramos subterráneos y acueductos. Uno de los más importantes sistemas de riego de la región, conocido con el nombre de la Romera, se originaba en el río Tepexi; se constituía de una represa que derivaba el agua a un canal de cerca de 30 km y a su paso regaba las haciendas de Buenavista, Molino de Jaso y San Miguel Chingú. Hacia el norte, río abajo, estaba el sistema construido por la hacienda San Bernabé Bojay, que tomaba el agua del Tula y la desviaba por medio de canales. También estaba el sistema de riego originado en el arroyo de San Francisco, cercano al pueblo de San Francisco Soyaniquilpa, en las inmediaciones de Xilotepec.³⁹

El pueblo de Tula y los religiosos del convento se abastecían del agua del río Rosas, que nacía en los ojos de agua del sitio conocido como Mexicaltongo,⁴⁰ y a lo largo de su recorrido se nutría con infinidad de arroyos que descendían de las barrancas cercanas en tiempos de lluvias. De ese río se aprovechaban cinco pueblos y dos haciendas. Desconocemos el caudal del mismo; sin embargo, cuando las precipitaciones eran abundantes llegaba tal cantidad de agua que, junto con el río Tula, terminaban por inundarlo.⁴¹

Ya desde el siglo xvi, y desde tiempos precolombinos, pueblos como Tula y Xuchitlan habían construido canales y zanjas para con-

³⁹ AGN, Tierras, 1747, vol. 2319, exp. 10, ff. 1-102r; *ibidem*, Tierras, 1820, vol. 3570, exp. 3, 1-55v; *ibidem*, Tierras, 1753, vol. 776, exp. 1, ff. 1-122v; *ibidem*, Mercedes, 1740, vol. 76, f. 151r; *ibidem*, Mercedes, 1719, vol. 71, ff. 113r-113v; *ibidem*, Mercedes, 1717, vol. 71, ff. 56v-57r; *ibidem*, Mercedes, 1723, vol. 71, ff. 272v-274r; *ibidem*, Mercedes, 1732, vol. 73, ff. 84v-86r; *ibidem*, Mercedes, 1733, vol. 73, ff. 88r-88v; *ibidem*, Mercedes, 1733, vol. 73, ff. 95v-98r; *ibidem*, Mercedes, 1739, vol. 73, ff. 137r-137v; *ibidem*, Mercedes, 1686, vol. 60, exp. ff. 126r-129v; *ibidem*, Indios, vol. 30, exp. 425, ff. 396r; Alba Guadalupe Mastache de Escobar, "Sistemas de riego en el área de Tula, Hgo.", en Eduardo Matos Moctezuma (coord.), *Proyecto Tula. Segunda parte*, 1976, pp. 49-70.

⁴⁰ AGN, Tierras, 1747, vol. 2719, exp. 10, f. 9r.

⁴¹ *Ibidem*, Mercedes, 1733, vol. 73, f. 97r.

ducir el agua de los ríos Rosas y Tula a los terrenos de cultivo.⁴² En las décadas siguientes la convivencia entre agricultores indios y no indios no parece haber sido problemática, a pesar de que ninguna de las partes tenía mercedes sobre el uso del agua. Cuando los terrenos de cultivo aumentaron y los pueblos de indios entraron en competencia por el agua con hacendados, entonces se idearon los mecanismos para su uso común, que no siempre fueron equitativos, ni efectivos. Este proceso se empezó a hacer evidente a finales del siglo xvii.

El año de 1697 el capitán Joseph Mexia Aguilar, dueño de la hacienda San Antonio, denunció ante la Audiencia la construcción de una nueva zanja para conducir el agua de Mexicaltongo hacia la hacienda de San Agustín Buena Vista o La Goleta, que por entonces pertenecía a don Juan Antonio de Urrutia y Arana, marqués de la Villa del Villar del Águila.⁴³ Los dueños de ambas haciendas argumentaban tener la propiedad del sitio de Mexicaltongo, por lo que consideraban ser poseedores absolutos del agua que ahí manaba.⁴⁴ No obstante sus pretensiones, la legislación indiana establecía, por regla general, que ni las haciendas ni los pueblos de indios podían ser dueños absolutos del agua, a pesar de que ésta brotara en sus propiedades. Y aunque en la documentación se puedan encontrar términos como “derecho total” a las aguas de un cierto río o arroyo, en la práctica una posterior redistribución podía modificar la merced original.⁴⁵

Luego de las respectivas vistas de ojos a las tomas, de la presentación de testigos de parte y de documentos que acreditaban la propiedad, se encontró que en la escritura de venta de la hacienda San Antonio, otorgada por don Ventura de Barrientos a favor del capitán Joseph Mexia, se hacía constar que entre sus propiedades estaba el sitio de Mexicaltongo; seis años después el marqués del Águila adquirió la hacienda de La Goleta, al norte de San Antonio, a sabiendas de que el sitio de Mexicaltongo le pertenecía a Mexia.⁴⁶ A pesar de que San Antonio tenía los títulos de propiedad del sitio de Mexicaltongo, desde “tiempo inmemorial” los indios de los pueblos cercanos habían hecho uso de las aguas que ahí brotaban; por

⁴² Francisco del Paso y Troncoso, *op. cit.*, 1905, t. I, pp.194 y 289.

⁴³ AGN, Tierras, vol. 2319, exp. 10, ff. 20r-20v.

⁴⁴ *Ibidem*, Tierras, 1747, vol. 2319, exp. 10, ff. 43v-45v.

⁴⁵ Guillermo Floris Margadant S., *op. cit.*, pp.144-145.

⁴⁶ AGN, Tierras, 1747, vol. 2319, exp. 10, ff. 44r-46r.

ello es que los indios del pueblo de Tula se sumaron al pleito contra el marqués del Águila, pues con la construcción de la nueva zanja se desviaban las aguas de Mexicaltongo y del arroyo de San Francisco Soyaniquilpan, mermando el caudal del río Rosas, de donde ellos satisfacían sus necesidades domésticas, regaban sus campos y huertas,⁴⁷ además de que era usado para el molino del pueblo. Y es que desde el sitio donde se asentó el pueblo, luego de su congregación, no era posible que los indios hicieran uso del agua del río Tula por la profundidad a la que corría.

Meses atrás de iniciado el conflicto ya se había dejado sentir la escasez de agua en el pueblo, pero en marzo de ese año, tiempo en que las haciendas regaban los cultivos de trigo, el agua dejó de correr por completo hacia las zanjas del pueblo.⁴⁸ En pocas semanas las tres partes en conflicto optaron por elaborar un convenio donde se establecían las reglas para el uso del agua, así como la forma en que se había de conducir desde el nacimiento del río Rosas a las haciendas y de ahí al pueblo. El convenio planteó algunos puntos centrales:

- La hacienda de San Antonio podía gozar las aguas de los ojos de Mexicaltongo, comprometiéndose a dejar fluir los remanentes al río Rosas para que de ellos se beneficiara el pueblo de Tula.
- Ninguna de las dos haciendas podía abrir más tierras de labor y de hacerlo tenían que ser de “año y vez”, es decir, el año que se regaran las que al tiempo del contrato estaban cultivadas no se podían regar al año siguiente junto con otros terrenos, con ello se evitaba el aumento constante de las áreas que debían ser irrigados, y, por consecuencia, la falta de agua.
- La hacienda San Antonio podía conducir el agua hacia sus tierras desde la toma localizada a espaldas de la iglesia del pueblo de San Agustín (mapa 2), y se comprometía a que si

⁴⁷ Para algunos estudios al respecto de las huertas y los usos del agua véase Martín Sánchez Rodríguez, “Paraísos terrenales. El riego en los pueblos huerteros michoacanos”, en *Entre campos de esmeralda. La agricultura de riego en Michoacán*, 2002, pp. 77-99; también José Ignacio Urquiola Permisán, “Las horas, los días y las noches [...] volúmenes y distribución del agua en el sistema de la Cañada y Patehé”, en *Agua, cultura y sociedad en México*, 2002, pp. 103-113.

⁴⁸ AGN, Tierras, 1747, vol. 2319, exp. 10, ff. 20r y 46v-47r.

llegara a faltarles el agua a los indios de Tula, destaparía las tomas y presas dejando correr el líquido.

- El pueblo de Tula se obligaba a construir presa de cal y canto inmediata a otra que tenía sobre el río Rosas.⁴⁹

En los años subsecuentes las dos haciendas se dieron a la tarea de construir una red de canales, presas y partidores, con miras a aumentar los terrenos destinados al cultivo de trigo. A mediados del siglo XVIII el sistema de riego estaba constituido por una presa en el nacimiento del río Rosas (arroyo de Mexicaltongo), de ahí partía una zanja que conducía el agua por tierras de La Goleta hacia el norte, pasando por detrás de la hacienda, volviendo luego hacia el sur hasta llegar al pueblo de San Agustín, donde había otro partididor que conducía el agua tanto a San Antonio como al pueblo de San Agustín. Del partididor de Xuchitlan salía una zanja que llevaba el agua a la hacienda San Antonio y ésta derramaba los remanentes en las barrancas de Michimaloya, al norte de Tula, dejando caer el agua en el río Tula, a varios kilómetros del pueblo, río abajo. En la parte oeste de Tula, en las cercanías del pueblo de San Andrés, había una presa y de ella nacía la acequia principal, que al llegar al pueblo se bifurcaba en ramales, uno de ellos desembocaba en el interior del mismo convento y otro en el molino trigo de la comunidad⁵⁰ (mapa 2).

Desde la celebración del convenio en 1697 y por 50 años más las haciendas y pueblos asentados a lo largo del río Rosas hicieron uso común del sistema de riego, pero luego de 1747 la situación cambió drásticamente. Durante ese año los indios del pueblo de Tula se quejaron en repetidas ocasiones ante su alcalde mayor por estar padeciendo la mayor escasez de agua que se hubiera sentido en la región, a tal punto en que las zanjas estaban totalmente secas. A sus reclamos se unieron las voces de los pueblos de Xuchitlan y San Andrés localizados río arriba, pues también resultaban afectados por la absoluta falta de agua.⁵¹

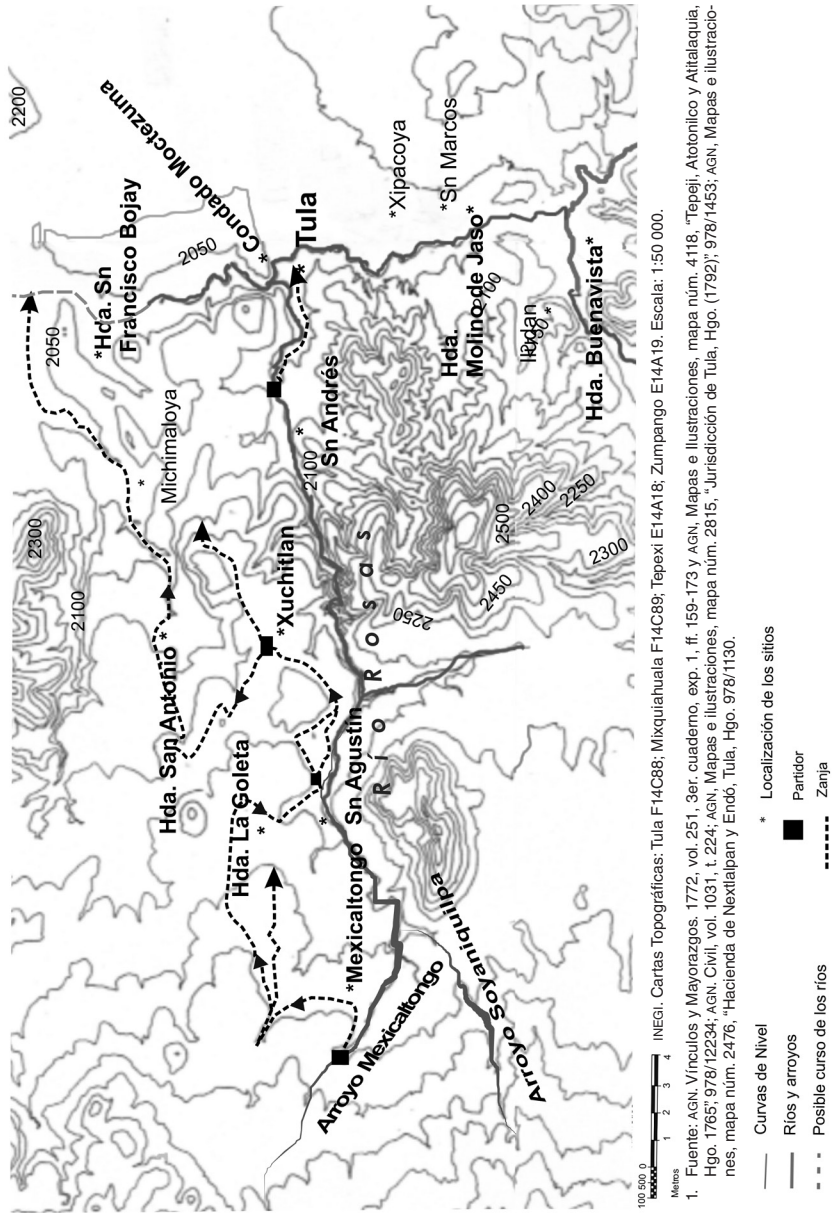
Para entonces la hacienda de San Antonio pertenecía a la esposa de don Juan Antonio de Urrutia y Arana, marqués de la Villa del Villar del Águila, doña María Josepha Guerrero Dávila; mientras la hacienda de La Goleta o San Agustín formaba parte del vínculo y

⁴⁹ *Ibidem*, ff. 47v-50r.

⁵⁰ *Ibidem*, ff. 12r-19v, 24r-31r y 61v-62r.

⁵¹ *Ibidem*, ff. 9r, 38r.

Mapa 2. Sistema de riego del manantial de Mexicaltongo, siglo XVIII.



marquesado del Águila, de quien era sucesor don Manuel Fernández de Jáuregui y Urrutia, sobrino de don Juan Antonio.⁵²

La falta de agua fue provocada por diversos factores. Según varios testigos, el año de 1747 había sido particularmente “seco”,⁵³ a lo que se sumó la apertura de nuevas tierras al cultivo de riego, tanto por la hacienda de San Antonio como por parte de La Goleta. Por ejemplo, mientras en 1697 La Goleta regaba entre 15 y 20 cargas de trigo, para 1747 se regaban 70 cargas. Pero el problema no únicamente radicaba en estos dos factores, sino también en los abusos de los hacendados que los llevaban a tapar las tomas que vertían el agua hacia los pueblos y así acaparar la poca agua que fluía del manantial de Mexicaltongo. Primero, San Antonio obstruyó con piedras y yerba la salida de la presa localizada en San Agustín, donde se recogían los remanentes de La Goleta y las aguas del río Rosas, lo mismo hizo en la toma de Xuchitlan, impidiendo que el agua llegase a alguno de estos tres pueblos. Meses después la hacienda de La Goleta hizo lo mismo a la altura de Mexicaltongo, desviando completamente el agua hacia el molino de donde salía para regar las tierras de la hacienda. Y para asegurarse de que los remanentes no llegaran a los indios, los arrojaban a las barrancas después de permitir que sus arrendatarios se beneficiaran de ellos.⁵⁴ Entonces también resultó afectada la hacienda de San Antonio.

A pesar de que el alcalde mayor dio instrucciones a los hacendados para que no obstruyesen la toma, indicándoles que se debían ajustar al convenio de 1697, lo cierto es que a poco de dejar correr las aguas, y aprovechando la ausencia de las autoridades locales, los hacendados volvían a obstruir su paso, ponían guardas armados en las zanjas y partidores que intimidaban a los indios, dejando así latentes los conflictos. Durante los años de 1747 a 1756 el mismo conflicto se repitió reiteradamente, los indios se quejaban de tener que salir de sus pueblos en busca de agua, mientras que los dueños de La Goleta y San Antonio cerraban cualquier paso de agua, en tanto abrían nuevas zanjas para regar cada vez más tierras de culti-

⁵² *Ibidem*, f. 56v.

⁵³ Florescano señala que entre 1740 y 1749 se dejaron sentir al menos tres sequías en el valle de México; desde finales del siglo XVIII hubo sequías severas y continuas, siendo la de los años 1808 a 1811 una de las que más afectó a la población, teniendo importantes consecuencias sociales; Enrique Florescano, *Breve historia de la sequía en México*, 2000, pp. 46, 104 y apéndice 3.

⁵⁴ AGN, Tierras, vol. 2319, exp. 10, ff. 9r-31r.

vo. En 1752 la Audiencia puso punto final al conflicto obligando a ambas haciendas a dejar correr el agua.⁵⁵

Por los siguientes nueve años el clima de hostigamiento y represalias por parte de los marqueses de la Villa del Villar del Águila hacia los tres pueblos cesó; mas al cabo de ese tiempo los conflictos se volvieron a reanudar con el cambio de dueño de San Antonio en 1761. En ese momento la hacienda era del bachiller don Cayetano Guerrero,⁵⁶ quien había absorbido gran parte del agua localizada en la toma del pueblo de San Agustín y tan sólo había dejado a Tula, San Andrés y Xuchitlan 24 horas de agua cada ocho días. Ante las quejas de los indios, y argumentando desconocer el convenio celebrado en 1697, Guerrero se vio obligado a destapar las zanjas, además se mandó que los indios pusieran un guarda de zanja a modo de evitar que los criados o mayordomos de los hacendados movieran los partidores u obstruyeran los canales. Enseguida los indios tomaron posesión del agua, lavándose las manos, el rostro y los pies dentro de las zanjas.⁵⁷

Los siguientes 47 años las fuentes documentales guardan silencio, no sabemos si las pugnas terminaron o únicamente redujeron su intensidad; posiblemente se trate de este último caso, pues en 1808, poco tiempo antes del levantamiento armado de Hidalgo y en medio de un clima regional de tensión política, la lucha por el agua amenazó con convertirse en motín.⁵⁸ Esta vez la queja vino de parte del coronel Manuel de Espinoza, arrendatario de la hacienda de San Antonio, pues denunciaba a los indios de Xuchitlan por mover la piedra que servía de partidor en la toma cercana a su pueblo, ocasionando que llegara menos agua a los cultivos. Y a pesar de que tiempo después ambas partes acordaron en dejar la piedra en su sitio, cuando las autoridades fueron a constatar que así se había hecho los indios hicieron un “tumulto”, alegando que no devolverían el partidor a su antiguo punto. La hacienda se encontraba en un momento crítico, pues era ya el mes de marzo y se tenía dar el último riego al trigo y el primero al maíz. Sin éxito, Espinosa trató de explicar al gobernador de república que él no le estaba robando agua al pueblo, sino que el problema radicaba en La Goleta, que

⁵⁵ *Ibidem*, ff. 57v, 59v-60r y 95r-96v, 120r-121r; AGN, Tierras, 1752, vol. 2885, exp. 14, 12 ff.

⁵⁶ *Ibidem*, Tierras, 1761, vol. 3035, exp. 8, ff. 1r-23v.

⁵⁷ *Ibidem*, ff. 1r-7r.

⁵⁸ *Ibidem*, Tierras, 1808, vol. 1669, exp. 4, 56 ff.

disfrutaba todas las aguas de Mexicaltongo sin dejar los remanentes al pueblo.⁵⁹

A modo de hacer las averiguaciones del caso, el alcalde mayor de Tula mandó hacer la vista de ojos. Con un “malacate” midió la longitud de la zanja (pero no proporcionó el ancho de la misma), lo dividió en 11 partes, dejando ocho a la hacienda y las tres restantes al pueblo. Pero cuando iba a hacer la repartición de las aguas las indias se subieron en el partidor impidiendo que se moviera. Y al tiempo en que el gobernador del pueblo las instó a retirarse, indios e indias se metieron en la zanja cubriendo con sus cuerpos la piedra que fungía de partidor, “dando de voces y amenazando de asonada”.⁶⁰ El alcalde mandó entonces meter a los involucrados en la cárcel, mas no consiguió aprender al gobernador y otros principales, que huyeron apresuradamente con rumbo a la ciudad de México buscando ser escuchados por la Audiencia.

A su regreso los indios mostraron al alcalde un escrito en donde lo recusaban como juez por su evidente parcialidad en el conflicto, y le presentaron un mandamiento de la Audiencia ordenándole se apartara del caso, dejando el asunto en manos del alcalde mayor de Atitalaquia; pero haciendo caso omiso les informó de su castigo y aun así negaron obediencia e insistieron en que el partidor no se movía. Ante tal desacato los hombres fueron puestos en la cárcel y las mujeres llevadas y depositadas en “casas honradas”.⁶¹

Aprovechando la ausencia del gobernador del pueblo y de su asesor, el alcalde mayor citó al resto de la república para dar restitución a la hacienda San Antonio, pero ningún indio se presentó. A pesar de no estar presentes los indios, como indicaba la ley, el dueño de la hacienda pidió que se le restituyeran las aguas, como en efecto se realizó. Ante tales arbitrariedades los indios de Xuchitlan dieron poder a Joaquín Guerrero Cataño, procurador de la Audiencia, para que continuara el litigio. Cataño dirigió una carta a la Audiencia en donde daba cuenta de los atropellos cometidos por los hacendados de la región en complicidad de las autoridades locales,⁶² pues injustamente los indios fueron puestos en prisión sin ser primero escuchados, además de que la restitución se efectuó sin atención a los procedimientos señalados para ello.

⁵⁹ *Ibidem*, ff. 8r, 13v.

⁶⁰ *Ibidem*, f. 19r.

⁶¹ *Ibidem*, f. 28v.

⁶² *Idem*.

Desafortunadamente ignoramos cómo concluyó el litigio. Seguramente futuras investigaciones que ahonden en el estudio de la hacienda San Antonio, hasta hoy inexplorada, arrojarán más y mejores pistas al respecto. Asimismo, el estudio detallado de otras haciendas de la región, como las ya citadas de La Goleta, San Bernabé, Chingú, nos permitirán conocer y analizar con mayor profundidad las constantes pugnas que pueblos y haciendas enfrentaron por tierras y aguas ante una economía que miraba cada vez más hacia la agricultura.

Para finalizar, debemos señalar nuevamente que varios factores interrelacionados prendieron la mecha de los conflictos por el agua en la región de Tula a finales del siglo xvii, alargándose hasta principios del siglo xix. Uno de los grandes problemas observados en estos conflictos es la falta de formas precisas de medir el volumen que a cada uno debía corresponder, como en el caso de San Antonio. El aumento de tierras cultivadas por parte de las haciendas a expensas de los pueblos de indios acrecentó la presión por el agua. Aunado a lo anterior, las recurrentes sequías del siglo xviii llevaron a la disminución del caudal del río Rosas, situación que se agudizó entre los años 1808-1811.

En el litigio entre San Antonio, La Goleta y los tres pueblos, descrito líneas arriba, nunca se hizo una medición del caudal del río Rosas, y mucho menos se especificó en los convenios y constantes restituciones de aguas a los pueblos de indios la cantidad de agua que correspondía a cada uno, situación que abonó el conflicto y dio pie a cualquier tipo de interpretaciones parciales. Las vistas de ojos y “tanteo” de las aguas las realizaba el alcalde mayor o una persona nombrada por él, que tampoco tenía conocimientos en la materia. En los hechos, las haciendas —que siempre estuvieron al tanto de poner “guardas de zanjas” en los partidores— fueron las que unilateralmente decidían cuánta agua tomar. Ante personas tan influyentes y poderosas como los marqueses del Villar del Águila o Guerrero Ardila bien poco podían hacer las autoridades locales, emitiendo autos o ejecutando órdenes de la Audiencia que en pocos días, meses o años nuevamente eran violadas.

Archivo consultado

Archivo General de la Nación (AGN)

Ramos: General de Parte, Indios, Mercedes y Tierras.

Bibliografía

- Ávila García, Patricia, *Agua, cultura y sociedad en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, 2002.
- Baxter, John O., "Measuring New Mexico's Irrigation Water: How Big Is a Surco?", en *New Mexico Historical Review*, vol. 75, núm. 3, Albuquerque, University of New México, 2000, pp. 397-413.
- Carrera Stampa, Manuel, "The Evolution of Weights and Measures in New Spain", en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 29, núm. 1, Pittsburgh, University of Pittsburgh, 1949, pp. 3-30.
- Florescano, Enrique, *Breve historia de la sequía en México*, México, Conaculta, 2000.
- Gerhard, Peter, *Síntesis e índice de los mandamientos virreinales, 1548-1553*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1992.
- Greenleaf, Richard, "Land and Water in Mexico and New Mexico, 1700-1821", en *New Mexico Historical Review*, vol. 42, núm. 2, Albuquerque, University of New México, 1972, pp. 85-112.
- INEGI, *Carta Topográfica Tula de Allende. F14C88. Escala 1:50 000*, México, INEGI.
- Lipsett, Sonya, "Tierra y agua en Puebla colonial", en *Revista Encuentro*, vol. 5, núm. 17, octubre 1987, pp. 87-104.
- , *To Defend Our Water with the Blood of Our Veins: The Struggle for Resources in Colonial Puebla*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1999.
- Margadant S., Guillermo F., "El agua a la luz del derecho novohispano. Triunfo del realismo y flexibilidad", en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol. 1, núm. 8, México, 1989, pp. 113-146.
- Mastache de Escobar, Alba Guadalupe, "Sistemas de riego en el área de Tula, Hgo.", en Eduardo Matos Moctezuma (coord.), *Proyecto Tula. Segunda parte*, México, INAH (Científica, 33), 1976.
- Melville, Elionor, *A Plague of Sheep. Environmental Consequences of the Conquest of Mexico*, Melbourne, Cambridge University Press (Studies in Environment and History), 1994.
- Meyer, Michael C., *El agua en el suroeste hispánico. Una historia social y legal, 1550-1850*, México, CIESAS/Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, 1997.

- Palerm, Jacinta, "Medidas antiguas de agua", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XXIII, núm. 92, Zamora, Michoacán, 2002, pp. 227-251.
- Paso y Troncoso, Francisco del, *Papeles de la Nueva España. Geografía y estadística. Suma de visitas de pueblos por orden alfabético*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, Imprenta de la Real Casa, t. I, 1905.
- , *Papeles de la Nueva España. Segunda Serie. Geografía y estadística. Relaciones geográficas de la Diócesis de México*, México, Cosmos, 1979.
- Ramírez Calva, Verence C., "Cacicazgos indígenas en la región de Tula, siglos XVI-XVII", tesis doctoral en Antropología Social, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2005, pp. 197-232.
- Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias* (ed. facs.), 1973 [1791], 5 vols., Madrid, Cultura Hispánica.
- Ruiz Medrano, Ethelia, *Gobierno y sociedad en Nueva España: segunda audiencia y Antonio de Mendoza*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán/El Colegio de Michoacán, 1991.
- Sánchez Rodríguez, Martín, "De la autonomía a la subordinación. Riego, organización social y administración de recursos hidráulicos en la cuenca del Laja, Guanajuato, 1508-1917", tesis doctoral en historia, México, El Colegio de México, 2001.
- , "Paraísos terrenales. El riego en los pueblos huerteros michoacanos", en *Entre campos de esmeralda. La agricultura de riego en Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 2002, pp. 77-99.
- Sandre Osorio, Israel, *Documentos sobre posesión de aguas de los pueblos indígenas del Estado de México, siglos XVI al XVIII*, México, Conagua/AHA/CIESAS/El Colegio Mexiquense, 2005.
- Taylor, William, "Land and Water Rights in the Viceroyalty of New Spain", en *New Mexico Historical Review*, vol. 50, núm. 3, Albuquerque, University of New México, 1975, pp. 200-201.
- Urquiola Permisán, José Ignacio, "Las horas, los días y las noches [...] volúmenes y distribución del agua en el sistema de la Cañada y Patehé", en *Agua, cultura y sociedad en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2002, pp. 103-113.
- Von Wobeser, Gisela, "El agua como factor de conflicto en el agro novohispano, 1650-1821", en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 13, México, 1993, pp. 135-146.
- , *La formación de la hacienda. El uso de la tierra y el agua*, México, UNAM, 1983.
- , "El uso del agua en la región de Cuernavaca-Cuautla durante la época colonial", en *Historia Mexicana*, vol. XXXII, núm. 4, México, 1983, pp. 467-495.

Hipótesis sobre el nahualismo entre los morenos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca

NATALIA GABAYET*

Para analizar el concepto de persona como parte de la memoria ritual —un término nodal de la propuesta teórica de Severi— afromestiza de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca conviene remitirse a las narraciones sobre nahualismo, parte constitutiva de la concepción sobre las almas de los morenos de esta región. La transmisión del animal, los grupos de nahuales en el mundo sobrenatural, la *enfermedad de monte* y el trabajo del curandero son elementos que han sido apropiados del mundo indígena circundante. Esta apropiación no sólo permite el diálogo con el mundo indígena y su territorio, sino que forma parte de la memoria ritual de los morenos y la construcción de la complejidad cultural de los pueblos negros de esta región.

La complejidad cultural de los pueblos negros

La especificidad cultural¹ que buscamos como investigadores para ordenar y reducir la heterogeneidad territorial, social y cultural de

* Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, EHESS, París. Texto presentado en la Segunda Mesa Redonda sobre Antropología e Historia de Guerrero, Taxco, Guerrero, junio 2006, CNA-INAH.

¹ Anne-Marie Losonczy, *Les saint et la forêt, Rituel, société et figures de l'échange entre noirs et indiens Emberá (Chocó, Colombie)*, 1997.

los grupos negros en general, y en particular de la Costa Chica —Losonczy sugiere este tipo de análisis para el caso negro colombiano del Choco en el Pacífico, que en su composición histórica cultural se parece a dicha región de Guerrero y Oaxaca—, debe tomar en cuenta las dos experiencias históricas fundadoras de este conjunto: por un lado el origen africano, y por el otro la transplatación brutal de la esclavitud. Estas dos experiencias originales, dice la autora citada, inscriben la experiencia y la construcción de los grupos afroamericanos en dependencia de actos y de procesos históricos propios a un exterior dominante como la cultura católica. Pero tanto en la Costa Chica como en otros lugares de Afroamérica, la relación que establecen con ésta se expresa a través de diversos y complejos rituales propios de cada región cultural. Se da entonces una relación dual con un conjunto exógeno dominante en principio; pero también esta relación se mezcla con las contribuciones de los pueblos indígenas, a su vez enfrentados con este dominante exógeno, que podríamos definir de manera arbitraria para el objetivo de este artículo como un conjunto de creencias y su consecuente ejercicio del poder.

La clasificación que hace Bastide² de los distintos tipos de sociedades de las Américas negras permite ubicar distintos tipos de dinámicas con este dominante exógeno, como lo define Losonczy. La dinámica de la costa chica sería lo que este autor francés denomina comunidades negras, en las que los modelos de la cultura africana perdieron su poder, estructurándose en comunidades de descendientes de esclavos. Después de la abolición de la esclavitud estas sociedades integran temas africanos distribuidos en una nueva organización social y ritual que nace de la mezcla con el catolicismo español. A mi parecer estas regiones no pueden definirse ni como africanas, ni como europeas, ni como indígenas, sino como regiones que organizan estos elementos culturales en una dinámica propia, que da como resultado un sistema de pensamiento original.

Se trata, dice Losonczy, de comunidades dispersas pero que conforman un conjunto social y étnico dotado de una organización propia, que se nutre de las tres culturas de las cuales han tomado prestados algunos rasgos, pero explicar cómo se conforma la tradición cultural de estos pueblos es el objetivo al cual se ha empezado a dedicar la antropología sobre estas regiones culturales. Como ex-

² Roger Bastide, *Les Amériques noires*, 1996 [1967].

pone Losonczy para el caso colombiano, tampoco en la Costa Chica podemos pensar en un referente mitológico como tal, y en un primer acercamiento parecería que sólo son buenos católicos. No existen, por ejemplo, instituciones religiosas con adscripción a cultos de origen africano, con oficiantes poseedores de conocimiento mítico religioso; además, como veremos más adelante, el préstamo de las creencias sobre el nahualismo que toman de los indígenas que los rodean es, como en Mesoamérica en general, un conocimiento casi prohibido, secreto o más bien encubierto.

En otros casos etnográficos Severi³ utiliza el término de complejidad cultural en sustitución del término poco afortunado de sincretismo, y bajo este postulado trabajo la construcción de las relaciones que establecen los morenos de la costa con los no humanos. El concepto de complejidad cultural de Severi tiene como punto de partida los esquemas contraintuitivos, los cuales se definen como la transgresión de una serie de rasgos ontológicos enraizados en la cognición humana, es decir, intuitivos. El resultado cognitivo de cierta combinación de supuestos contraintuitivos e intuitivos genera un tipo específico de notabilidad cultural, que supone su persistencia en el tiempo y la propagación de una representación en una región sin importar su origen. La complejidad cultural es la combinación de estos supuestos en condiciones pragmáticas particulares. Así, la persistencia en el tiempo, el éxito de las nociones de este tipo, no se debe al contenido sino a su inserción en contextos contraintuitivos de comunicación ritual. Es así que la memoria y la comunicación ritual están íntimamente ligadas. En este apartado interpretativo me propongo aplicar la metodología teórica propuesta por Severi al análisis de los conceptos relacionados con la composición de la persona en situaciones de choque cultural como en el caso de la región afromestiza de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, y así intentar entender el nahualismo como un rasgo sobresaliente para la memoria cultural.

Dicho autor expone que la tradición es la morfología de la transmisión del conocimiento dentro de la memoria ritual. En el chamanismo podemos observar un tipo especial de comunicación ritual, donde su forma se presenta en el discurso de manera paralela, así como en la construcción reflexiva del enunciador. El material etno-

³ Carlo Severi, "Capturing Imagination. A Cognitive Approach to Cultural Complexity", en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 10, 2004, p. 815-838.

gráfico utilizado es el *corpus* de los relatos sobre los nahuales y la curación de la *enfermedad de monte*. Los relatos donde figuran nahuales son de varia índole. Narrados en primera y tercera persona, pueden tratar sobre la transmisión del animal, las hazañas de caza, las escenas de susto o enfrentamiento. Sin embargo, la *enfermedad de monte* es un peligro latente en todos ellos. Los relatos con los que yo trabajo son producto de entrevistas realizadas a diferentes personas, lo cual define el contexto de enunciación. Pero me atrevo a decir que la palabra y la acción son, en este caso, las creadoras de su propio contexto ritual. Sin olvidar que la *enfermedad de monte* y su curación son hechos reales, intensos y muchas veces trágicos en la vida de quienes los protagonizan, llegaron a mí en forma de relato.

Algunos ejemplos recopilados pueden mostrar las constantes —palabras claves, paradójicas, condensatorias que se repiten— y las restricciones en su utilización. Dichas palabras se repiten en contextos específicos.

¿Cómo analizar la palabra ritual en los relatos de los nahuales, y en qué momento puede ser considerada una “acción ritual”? Considero que la palabra ritual se define a sí misma en el momento en que gracias a ella se opera una transformación en la identidad del enunciador. Es decir, la transformación ontológica del individuo. Dicha metamorfosis se basa en las narraciones nahualistas: a la transformación operada en el enunciador corresponde una acción en el mundo paralelo al mundo.

Ubicación de los términos *tono* y *nahual*

Para entender la creencia sobre el nahualismo entre los pueblos negros de la Costa Chica me parece pertinente hacer una mínima revisión de los términos. El náhuatl, lengua a la que pertenecen los vocablos de *nahual* y *tona*, era usado como *lingua franca* en la Mesoamérica prehispánica a la llegada de los españoles. Los mexicanos, hablantes del náhuatl, estaban a la cabeza del imperio conquistador de la época que mantenía un fuerte poderío sobre las otras culturas mesoamericanas. Sin abundar en las manipulaciones simbólicas de los términos mencionados —problemática por demás profunda— por una cultura dominante y conquistadora, podemos tratar de entender algunos trazos de su compleja historia. En el proceso de imposición e intercambio de dioses y cultos con los pueblos

conquistados, el nahualismo y el tonalismo tienen un papel controvertido. Podría tratarse de una imposición de conceptos religiosos de la cultura mexicana, como herramientas de control social, o un préstamo de una etnia a otra, una especie de difusionismo que no considero del todo convincente. Una interpretación más es que los términos hayan sido utilizados para traducir fenómenos parecidos existentes de manera vernacular, ya sea por los mismos mexicanos o por los españoles.

Con respecto a los conquistadores españoles hay dos procesos que hace falta mencionar. Por un lado, las fuentes coloniales que describen en particular a la cultura nahua han sido la base para intentar hacer una radiografía de los fenómenos religiosos de la época, aplicándolos a veces a toda o a gran parte de Mesoamérica. Los frailes que se dedicaron a escribirlas lo hicieron muchas veces con la ayuda de traductores e intérpretes básicamente nahuas, y han sido las fuentes a partir de las que se construyen gran parte de las interpretaciones sobre el *nahual* y *tona*. El hecho es que aún en nuestros días los términos *nahual* y *tona* en lengua náhuatl son usados por algunas etnias en todo Mesoamérica, de norte a sur y de este a oeste, insertados en las relaciones con lo sobrenatural específico de cada etnia, en lugares donde las lenguas indígenas se han perdido y donde la población se reconoce como mestiza.

Ahora bien, esta castellanización de *nahual* y *tona* por un lado, y su “dialectización indígena” por el otro, nos permiten utilizar los términos para analizar las diferentes concepciones sobre las almas que se tienen en diferentes etnias. Esta utilización de los términos también ocurre en el ámbito académico y ha permitido su instauración como instituciones nodales de Mesoamérica. A partir de las fuentes coloniales, las creencias nahuas —el código Florentino, por ejemplo, es su mejor expositor— han servido en la antropología mexicana para comparar y clasificar espacios etnográficos distintos. Se trata de un crucial y peligroso método. Resulta peligroso por la facilidad con que se puede caer *a priori* y de manera arbitraria en un esquema de clasificación de otra realidad etnográfica, y así la clasificación sobre las almas de otros pueblos se ajusta a los datos obtenidos en la teoría de las almas de los nahuas. Pero es cierto que es un camino a recorrer, y esperemos lograr avanzar o deslindarnos de él a través de la etnografía de la Costa Chica.

López Austin analiza el nahualismo como fenómeno íntimamente ligado al tonalismo. Para resolver el problema de la polise-

mia del término y las confusiones existentes, propone averiguar la relación entre los conceptos. Nahual se le llama a varios elementos: a la relación entre el cuerpo del mago y el animal, al mago que tiene el poder de tomar el cuerpo de un animal, al ser que es tomado por dicho mago y, finalmente, a la entidad que es introducida en el animal. La confusión más grande es generada por la similitud en algunos aspectos entre el *nahual* y *tona*, en relación con el vínculo entre un hombre y su animal compañero, y por el nahualismo como forma de transformación. La transfiguración en otro ser es una capacidad de dioses, muertos, humanos y animales mismos. Esta capacidad los hace seres especiales, con poderes de control y autocontrol sobre las entidades anímicas.

Veamos qué sucede en la Costa Chica y empecemos por la conversión a animal, es decir la adquisición del tona como animal compañero: “Cuando están chiquitos, no se da cuenta la mamá ni el papá, están tiernitos, no lo han llevado a la iglesia, antes de que lo lleven a la iglesia se lo roban en la noche, lo ponen, si un camino está así y otro así, lo ponen mero en la cruz y el primer animal que pase ése ya es su tonal, así es la historia” (Juan Corcuera; Chacahua, Oaxaca, 2003).

Existe otra versión al respecto: “Cuando están chiquitos los niños, si yo soy tono vengo y agarro al niño, con tirarlo pa’ arriba y capearlo ya se hizo. Lo tiran pa’ arriba, lo capean y luego lo capean pa’ que no se caiga en el piso” (María Ramos; Punta Maldonado, Guerrero, 2003).

En la misma tónica: “Le nace que tiene sangre para el chamaquito, tu misma sangre [...] Daña al chamaquito (y lo hace tonal)” (don José, curandero nahual; Cuajinicuilapa, Guerrero, 2003).

Otras narraciones mencionan el salto en cruz del animal tono sobre la criatura, así como la cama de cenizas donde el animal deja sus huellas distintivas, ritos registrados en otras etnias.

En Mesoamérica, el tona es un principio vital de origen solar que todos los seres vivos tienen en común.⁴ En el pasado prehispánico era designado con un signo a partir de un calendario, e introducido en el recién nacido mediante un ritual. La época colonial transforma la estructura de la creencia en el tona y la simplifica

⁴ Yolotl González Torres, “El concepto del tona en el México antiguo”, en *Boletín INAH*, núm. 19, 1976, pp. 13-16.

hasta reducirla a la asociación con un animal.⁵ El tonalismo poscolonial en Mesoamérica oscila entre una entidad anímica y la existencia de un animal en el espacio sobrenatural. Esto sucede en varios grupos étnicos, tanto del Altiplano como del sur de México. Podemos definir al tono en la Costa Chica como una entidad anímica que todo individuo es susceptible de recibir; se encuentra en la sangre, es transmitida por un humano tono y actúa como una ligadura mística con un animal en el monte, con el cual comparte su destino.

La frontera entre el tono y el nahual, bastante delicada, se evidencia si consideramos que sólo algunos individuos tienen la capacidad de otorgar esta entidad anímica, el tono. Además, dichos individuos también controlan su animal en el mundo paralelo y manejan la enfermedad de monte. Son por tanto nahuales, y su representación prototípica es el curandero.

Paralelismo y reflexividad: la máscara acústica del curandero nahual

Para analizar la creencia del tono y el nahual, conviene empezar por el análisis del curandero a partir de la teoría de Severi sobre el chamanismo en América. El chamanismo indígena americano establece un conjunto de analogías entre los objetos rituales y los seres vivientes mediante la comunicación ritual. Dichas analogías operan una transformación ritual del mundo y los sujetos, construyen una dimensión sobrenatural paralela al mundo ordinario. Severi llama *paralelismo* a esta técnica, que produce un tipo especial de comunicación. Puede ser utilizada de manera reflexiva no sólo para definir el mundo desde el lenguaje ritual, sino también para definir al propio enunciador.

En el caso de la etnia Cuna, abordada por dicho autor para demostrar su teoría, el chamán se refiere a sí mismo en tercera persona al cantar en una sesión de curación. El chamán narra lo que acaba de llevar a cabo unos minutos antes, lo describe en un regreso desde el pasado inmediato hasta el presente: el chamán canta que el chamán está cantando. Ello produce un personaje doble. La auto-descripción del chamán mediante el canto es en realidad la aplica-

⁵ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, 1980.

ción de su transformación en un ser sobrenatural, así como de todo lo que le rodea. La efectividad sobre ese otro mundo sólo se establece a través de la descripción de la posición que ocupa el enunciador. Para Severi, la simple narración de un viaje al más allá, típico de la terapéutica chamánica, no tendría entonces ningún efecto en la curación; la efectividad del canto reside en el desdoblamiento y transformación del propio enunciador. Lo que define a un chamán es su naturaleza doble, su identidad compleja.

Una característica del enunciador complejo en el chamanismo amerindio es la capacidad de prestar su voz a distintos seres invisibles, lo cual permite la inclusión acumulativa de identidades contradictorias. La contradicción se revela en su interacción con los humanos, ya que puede encarnar tanto espíritus benignos como malignos. Así, el lenguaje no sólo es utilizado para compartir un mensaje, sino también como una máscara acústica: un medio reflexivo para definir la identidad ritual del enunciador.⁶ Veamos cómo sucede esto en la Costa Chica: “Yo lo conozco, estoy aquí y estoy allá, yo me doy cuenta de todas las cosas, yo sé, curar aquí sin ver no sirve, les tomo el pulso, vuelve y vuelve más, el pulso no cambia, ya cuando cambia es que está mal. Se enferman allá, y sale aquí y entonces uno les pone mano” (don José, curandero nahual; Cuajinicuilapa, Guerrero, octubre 2003).

Sus propias palabras lo describen como ese ser doble, pero es la gente común quien le otorga esa cualidad, según se advierte por cómo describen la gestión del curandero de la *enfermedad de monte*: “Él sabe curar y [...] sabe quiénes son animalitos [...] quiénes tienen dos vidas pues en el monte y aquí [...]” (Minerva, madre de niño tono; Chacahua, Oaxaca, noviembre de 2003).

Al definir su presencia *aquí* y *allá*, el curandero está aplicando la técnica del paralelismo; a través de la duplicación de su persona crea un mundo paralelo al mundo, un mundo sobrenatural que conoce y al cual puede acceder. Cuando dice “curar aquí sin ver no sirve” manifiesta la videncia: el curandero nahual posee la capacidad de ver lo que sucede en el mundo paralelo al mundo. Al decir que “pone mano” muestra que, a través de su propio cuerpo, tiene el poder de influir en ese otro mundo.

⁶ Carlo Severi, “Talking About Souls. On the Pragmatic Construction of Meaning in Cuna Chants”, en P. Boyer (ed.), *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*, 1993, pp. 165-181; del mismo autor: “Memory, Reflexivity and Belief. Reflections on the Ritual Use of Language”, en *Social Anthropology*, vol. 10, núm. 1, 2002, pp. 23-40; también Carlo Severi, *op. cit.*, 2004.

Tanto el curandero, a quien podemos designar como especialista ritual del nahualismo, como la gente común hablan en tiempo presente de una realidad paralela. Un individuo común también tiene dos presencias simultáneas, según se deduce cuando afirma tener “dos vidas pues, en el monte y aquí”. La diferencia entre la gente común y el curandero nahual reside precisamente en la videncia y en el poder de influir en las acciones propias y ajenas de los tonos y los nahuales. El curandero nahual *sabe*; es decir, tiene el conocimiento para realizar la transformación de las cosas, de los seres y de su propia identidad:

Los de Taplextla yo los traigo por otro lado, en los Vidrios, pero ya hubo un desmonte, Garrochal que le dicen, se va uno para allá, pa’ defenderse uno, allá no hay gente [que ataque] [...] Allá anda el onzo-león que los defiende, si alguien quiere pasar para allá él los reclusa, no pasan, tiene su cantón, el olor le da y sale a enfrentar, también es gente, está aquí, pero también allá, la gente se va pero su tono se queda aquí. Nos platicamos nosotros, sabemos todo [...] Son cuevas, piedras, como azotea, ahí está uno metido, yo puedo meter mi manada, yo pongo otros, pero también puedo meter otros que sean igual que yo que tengan su manada, que dominen (don José, curandero nahual; Cuajinicuilapa, Guerrero, octubre 2003)

En este contexto, *conocer* y *ver* tienen una significación especial que nos remite al sentido de la videncia. Cuando don José dice “yo veo, yo conozco mi nahual”, se refiere ciertamente al aspecto visual material de su propio animal; para el común de la gente ver a su nahual podría significar la muerte. El curandero es capaz de ver lo que para los demás es, y debe ser, invisible. El mundo invisible es el territorio en el que puede actuar; lo recorre y por lo tanto lo construye. Por ello la capacidad de curar y convertir está condicionada por la fortaleza para ver el mundo vedado a los demás; en consecuencia, restringe la información, la hace secreta. Esta característica distingue a un tono de un nahual en la Costa Chica.

La ambivalencia es de central importancia para la condensación ritual del curandero nahual. Enferma atacando y cura *levantando*. El curandero lleva a cabo una depredación simbólica del espíritu malo. Durante el enfrentamiento entre manadas de nahuales y tonos en el monte, el curandero se convierte en un poderoso tigre para salvar al tono capturado; lo salva atacando a los contrarios y cura a los propios tonos enfermando a los ajenos. Es humano y es tigre; el curandero encarna al cazador más peligroso de los huma-

nos. “La persona que lo hizo (tonal) lo peleaba para poderse defender [...] de las personas que lo seguían [...] que lo seguían a él y ya nomás le tiraban el niño y se entretenían (los contrarios) acá con el niño, bueno allá” (Minerva, madre de niño tono; Chacahua, Oaxaca, noviembre de 2003).

Entonces la palabra ritual ya no es vista como un discurso imaginario sobre la naturaleza del universo, sino como un instrumento de depredación mágica:⁷

Y si una persona se enferma [...] lo agarran los contrarios y ya lo enferman, lo encierran, lo amarran o quién sabe qué le hacen. Pa’ poder curar a esa persona [...] lo tienen que pelear pa’ quitarlo, porque si acá los que lo tienen enfermo a uno si son 8 o 10, entonces aquellos se juntan son 20, pa’ poderlo quitar pelean allá [...] y cuando lo quitan acá la persona sana. Si no lo quitan se muere, lo matan allá y se muere acá (Jorge Rosas; Chacahua, Oaxaca, 2000).

Una de las aportaciones de Severi⁸ al estudio del chamanismo amerindio es la observación de que durante la transformación del chamán en el transcurso de su viaje mítico puede integrar la identidad de su propio enemigo, con el propósito de vencerlo. Aunque parezca contradictorio, la multiplicidad de identidades que abarca el chamán durante el ritual le permiten asumir también la del espíritu agresor. La representación del curandero va y viene entre el espíritu curador y el espíritu predador. El curandero tiene que desplegar los mismos atributos que su adversario, pues sólo así tendrá oportunidad de recuperar el alma perdida. Dichos atributos son el poder que otorga la colectividad que lo sigue (mientras más grande sea la manada que gobierna, más posibilidades de ganar el combate) y las características del animal más poderoso, ya sea el onzo león o el tigre. Cada vez que el curandero nahual se transforma para el combate, con el fin de recuperar un tono capturado por los enemigos, pone de carne de cañón a los pequeños, los niños tono, y los convierte en una especie de sacrificio o intercambio con el enemigo.

⁷ Véase Carlo Severi, *La memoria ritual*, 1996; C. Crocker, *Vital Souls*, 1985; E. Viveiros de Castro, “Spirits of Being, Spirits of Becoming: Bororo Shamanism as Ontological Theatre”, en *Reviews in Anthropology*, núm. 16, 1991, pp. 77-92. La enfermedad causada por otro chamán que no es el que se encarga en el presente del enfermo es un clásico ejemplo del tema, citado en Descola para el caso de los jíbaros; P. Descola, *Les lances du crépuscule*, 1993.

⁸ Carlo Severi, “Le chemin des métamorphoses. Un modèle de connaissance de la folie dans un chant chamanique cuna”, en *RES, Anthropology and Aesthetics*, núm. 3, Spring 1982, pp. 32-67; Carlo Severi, *op. cit.*, 1996.

Podemos observar una secuencia que se repite una y otra vez. Alguien enferma *de monte* por el descuido de un jefe nahual, que no lo protege o lo sacrifica en las peleas en el monte. El enfermo acude entonces a otro curandero para que vaya al monte a recuperar el tono capturado. El nuevo curandero debe enfrentarse a la manada enemiga; para vencerla, además de pelear bien y contar con un séquito numeroso, deja a los tonos de los niños pequeños en la retaguardia, para que cubran su huida. Los enemigos capturan enseguida un nuevo tono y volvemos al inicio de la secuencia. Esta secuencia representa un primer acercamiento a la morfología de la creencia sobre el nahual y el tono entre los morenos de la Costa Chica.

La curación de nahual es muy escueta —hasta ahora sólo he podido observarla una vez. Supongo que debe tener variaciones no sólo regionales sino también entre curanderos, por lo que hacen falta más estudios de primera mano—. El proceso de diagnóstico consiste en una serie de preguntas sobre el estado de salud del doliente. Después el curandero pulsa las muñecas del paciente; la irregularidad indica el malestar. El veredicto es parco: “Estás tirada en el monte. Regresa mañana que te voy a curar”.

Al día siguiente ambos se instalan bajo la sombra de un palmeral. El curandero ha estado preparando un unguento que hierve sobre la leña de una hoguera; la planta básica de las curaciones es el timorreal, la pasiflora local. Remoja un trapo en el unguento y con él comienza a *poner mano* en el paciente. Empieza por el frente de las piernas, hace hincapié en las coyunturas, continúa con las manos y los antebrazos, después la parte trasera las piernas, luego la espalda y termina en la cabeza. El curandero emite un ruido gutural cada vez que cambia de extremidad. Al final coloca un trapo sobre la cabeza del paciente, “para que no le de un aire”. Un día después el paciente debe hacer un preparado de timorreal, tomarlo y bañarse con él, así la planta “va por dentro y por fuera”.

El sonido gutural del curandero evoca el rugir de los animales. Es la expresión de la máscara acústica del curandero, producto del paralelismo y la reflexividad del enunciador durante la curación de la *enfermedad de monte*. Mientras el curandero se ocupa del paciente en persona (a la vez lo busca en el monte, acción que forma parte de la narración del mundo paralelo), le gruñe. Es el curandero curando, pero trae a este mundo sus dos connotaciones: es humano y es animal, un ser doble que revela su metamorfosis. Habla de sí mis-

mo transformado gracias a la lengua de los animales y así adquiere una voz compleja, sólo comprensible para los iniciados.

En el juego de la percepción, central en el nahualismo, el sonido se convierte en un objeto ritual con intencionalidad propia. Muchas veces, la presencia de los nahuales sólo es sonora, pero gracias a ella se disparan una serie de situaciones que convierten al sonido mismo en un sujeto activo. El bufar / *bujar* o *rugir* es común en animales no sobrenaturales, pero cuando su percepción crea la duda de la naturaleza ontológica cambia todo el sentido de su presencia. A partir de que el sonido da pie a la existencia de un animal humano, se convierte en la lengua de lo sobrenatural y en la máscara acústica de los nahuales.

Secuencias y acción-síntoma

Si bien es el chamán quien opera la transformación del mundo, en la Costa Chica la gente que narra su *enfermedad de monte* describe su propia transformación. Veamos más de cerca la *enfermedad de monte*. Ésta aparece como un efecto de las distintas batallas que los ejércitos de animales libran entre sí:

Yo cuando me enfermé estaba amarrada, no me podía mover, estaba tiesa, la señora que me curó me bañó en la carretera con timorreal y luego agarró saliva de su boca y me sobó un brazo primero y luego el otro, ya me tenían amarrada, luego empozada por que yo sudaba mucho [...] Me ahorcan y me matan, por que eso es malo, tres hombres me tenían en el monte (señora Rosa, Punta Maldonado, noviembre 2003).

Enseguida repite lo que le dijo la curandera: “Si tú agarras pa’ontán ellos te mueres, bríncale pa’ontá mi, súbete y cuanto ya te saque del pozo y te subes a mí y estás bien, ya la hiciste, ya ganaste”. Y luego, lo que la curandera dijo al marido de la paciente: “Déjala que se revuelque, está cansada, yo ya la saqué”.

Concluye la paciente: la curandera “me cuida, cuando voy tengo que llevarle pescadito, dinerito para que ella no me deje porque me matan, esos tres hombres me matan”. Y añade, imitando la voz de la curandera: “Pa’ hacer sufrir a tu marido esos te lo hicieron, esos de San Nicolás”.

En el recorrido verbal de la *enfermedad de monte*, en los relatos en general se nombran los síntomas de manera recurrente y en un número limitado de variables: *amarrado*, *maniatado*, *empozado*, *tendido*. Su antítesis, la acción que debe ser realizada por el curandero nahual, es *levantar* o *alevantar*. Lo que sucede en ese mundo paralelo al mundo sucede también al interior del cuerpo del enfermo, ya que la *enfermedad de monte* es la experiencia del animal compañero que al mismo tiempo es una entidad anímica situada en la sangre del individuo. Podemos decir que es un adentro corporal-afuera cósmico: “El paisaje imaginario descrito por los cantos se convierte en analogía del cuerpo sufriente del enfermo”.⁹

Las narraciones se hilan mediante la descripción de la pelea-enfermedad-curación-pelea y los síntomas. El paciente describe sus síntomas, pero al hablar de su cuerpo habla a la vez del animal sufriente; sus palabras, por tanto, son también operadoras de la transformación. Las peleas de los tonos y nahuales ocurren también en el interior del cuerpo del enfermo: macrocosmos exterior, microcosmos interior. Las manadas enemigas *amarran*, *empozan* al animal capturado. Una de las interpretaciones al respecto es que le sustraen del beneficio del monte,¹⁰ es decir su subsistencia: lo fijan en un lugar donde no puede alimentarse ni beber. Está *tendido*; la inanición lo puede llevar a la muerte. El curandero lo tiene que *levantar*, y al liberarlo de su inmovilidad lo *desata*. El saber del curandero se basa en el juego de entrar y salir, a través de las peleas y la enfermedad, del interior del cuerpo humano.

La narración de ese otro mundo no es simplemente la exploración del más allá, sino la narración del camino que tomó la patología en el ser humano, en este caso aquejado de *enfermedad de monte*.

Las series acción-síntoma y las peleas-enfermedad operan de manera conjunta para conformar la estructura de las narraciones. Considero que esta es la morfología de la memoria ritual en el nahualismo. Dicho de otra manera, la morfología es la imagen —compuesta de la acción-síntoma— de lo que se quiere recordar en una etapa específica del recorrido mental, a través de la secuencia de las peleas-enfermedad.

⁹ Carlo Severi, *op. cit.*, 1996, p. 170.

¹⁰ Natalia Gabayet, “Des saints, des naguales et des morts. Nouvelles approximations à la pensée religieuse des afro-métis de la Costa Chica de Guerrero et d’Oaxaca”, tesis, 2004.

Conclusiones

El tono es una entidad anímica y a la vez un animal compañero en el mundo paralelo al mundo, un microcosmos dentro del cuerpo de los morenos de la Costa Chica. El nahual, además de operar la transformación de las cosas y los seres, tiene el control de las entidades anímicas y del animal receptor, lo cual concuerda con las interpretaciones del nahualismo mesoamericano.

Las características de un curandero nahual, producidas en el seno de los relatos, son la capacidad paralelista y la reflexividad del enunciador elaboradas a partir del discurso de la *enfermedad de monte*, un discurso desde el cual se construye un ser de identidades contradictorias, que manifiesta su ambivalencia. Así ésta aparece como una característica constitutiva de los nahuales en la Costa Chica.

Por tanto, la metamorfosis en un animal es el contenedor de un código morfológico para perpetuar cierto tipo de conocimiento. Este código se compone de las secuencias peleas-enfermedad y las acciones-síntomas dentro del universo de la *enfermedad de monte*.

Según la teoría de Severi, el establecimiento y la propagación de la creencia residen dentro de esta misma, a través de la duda. La ambivalencia del curandero es la herramienta que lo permite, ya que engendra la duda. Puede asemejarse a los espíritus o diferenciarse un tanto de la gente, pero en esta línea puntuada de ambigüedad es donde reposa la creencia. Si los curanderos sólo hicieran el bien o sólo el mal, sería un fenómeno muy parecido al de los santos del catolicismo. Las enfermedades pueden ser causadas o no por los curanderos nahuales; lo curanderos podrían haber transformado un niño en tonal o no, pero es imposible saberlo hasta no acudir con uno de ellos. El mismo juego de la percepción de los nahuales habla de su naturaleza ambivalente: son escuchados, tal vez vistos, pero sólo cuando evidencian su doble naturaleza, animal y humana, pasan de sembrar la duda a ofrecer la certeza sobre su existencia. Es así que la ambivalencia de los seres que se transforman permite el establecimiento y la propagación de la creencia en los nahuales.

Por tanto, el nahualismo es un molde para la transmisión de conocimiento. El tipo de conocimiento que trasmite desde la *enfermedad de monte* es sobre la composición de las almas de los morenos de la Costa Chica. Es la manera de recordar y propagar que no sólo responden a la religión cristiana impuesta por el conquistador blan-

co. Al ser históricamente una casta intermedia entre el indígena y el blanco, toman la composición de las almas como una herramienta para relacionarse tanto con unos como con otros. Es así que el moreno de la Costa Chica tiene una alma cristiana y un tonal en el monte.

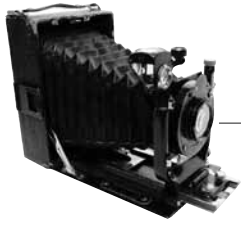
Bibliografía

- Bastide, Roger, *Les Amériques noires*, París, L'Harmattan, 1996 [1967].
- Crocker, C., *Vital Souls*, Tucson, Arizona University Press, 1985.
- Descola, P., *Les lances du crépuscule*, París, Plon, 1993.
- Gabayet Natalia, "Des saints, des naguales et des morts. Nouvelles approximations à la pensée religieuse des afro-métis de la Costa Chica de Guerrero et d'Oaxaca", tesis, París, DEA-École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2004.
- González Torres, Yolotl, "El concepto del tona en el México antiguo", en *Boletín INAH*, núm. 19, México, 1976, pp.13-16.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM, 1980.
- Losonczy, Anne-Marie, *Les saint et la forêt, Rituel, société et figures de l'échange entre noirs et indiens Emberá (Chocó, Colombie)*, París, L'Harmattan, 1997.
- Severi Carlo, "Le chemin des métamorphoses. Un modèle de connaissance de la folie dans un chant chamanique cuna", en *RES, Anthropology and Aesthetics*, núm. 3, Spring, 1982, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Cambridge, pp. 32-67.
- , "Penser par séquences, penser par territoires. Cosmologie et art de la mémoire dans la pictographie des Indiens Cuna", en *Communications*, 41, 1985, pp. 169-190.
- , "Talking About Souls. On the Pragmatic Construction of Meaning in Cuna Chants", en P. Boyer (ed.), *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 165-181.
- , *Naven, ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, París, CNRS/ Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1994.
- , *La memoria ritual*, Quito, Abya Yala, 1996.
- , "Memory, Reflexivity and Belief. Reflections on the Ritual Use of Language", en *Social Anthropology*, vol. 10, núm. 1, 2002, pp. 23-40.
- , "Capturing Imagination. A Cognitive Approach to Cultural Complexity", en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 10, 2004, pp. 815-838.
- Viveiros de Castro, E. "Spirits of Being, Spirits of Becoming: Bororo Shamanism as Ontological Theatre", en *Reviews in Anthropology*, núm. 16, 1991, pp. 77-92.



Cristal *bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA





GERÓNIMO HERNÁNDEZ, UN FOTÓGRAFO ENIGMÁTICO

Daniel Escorza Rodríguez*

Una de las imágenes más reproducidas de la Revolución mexicana, que le ha dado la vuelta al mundo y se ha convertido en un icono —sobre todo de la participación de las mujeres en la lucha revolucionaria—, es aquella de la soldadera o “Adelita” con rostro indescifrable, asomándose en el estribo de un vagón de ferrocarril, junto con otras mujeres anónimas. Esta imagen se captó en la ciudad de México, en los patios de la estación Buenavista en 1912, y se convirtió en todo un hallazgo al conocerse que la placa no es de la autoría de Agustín V. Casasola; esta imagen se debe a la cámara de un fotorreportero del diario maderista *Nueva Era*, de nombre Gerónimo Hernández.

Hasta hace algunos años el trabajo de este fotógrafo de prensa era prácticamente desconocido, toda vez que sus imágenes están resguardadas en el acervo Casasola y ninguna de ellas tiene el crédito respectivo. A partir de un artículo publicado en el año 2007 se comenzaron a develar algunos aspectos de este singular fotógrafo que colaboró en la Agencia Casasola entre los años de 1912 y 1913.¹ Quizá lo más sorprendente de este trabajador de la lente es que abandonó el oficio fotográfico en este último año, y ante su familia trató de ocultar su pasado como fotógrafo. Es decir, después de los acontecimientos de la Decena Trágica, Hernández desistió de seguir tomando fotografías y ni siquiera a sus hijos les contó, ni mucho menos enseñó, los secretos de la fotografía de prensa y su paso por este oficio.

* Fototeca Nacional, INAH.

¹ Se trata del artículo de Miguel Ángel Morales, “La célebre fotografía de Jerónimo Hernández”, en *Alquimia*, núm. 27, mayo-agosto de 2006, pp. 68-75. Cabe señalar que aunque la publicación está fechada en 2006, la aparición de este número de la revista se realizó hasta principios de 2007.

Se conoce muy poco de su vida. Gerónimo Hernández Maldonado² nació en febrero de 1882 en un rancho llamado “Ojo de Agua de los Hernández”, cerca de la Capilla de Milpillas, a su vez muy cercano al pueblo de Acatic, estado de Jalisco. Gerónimo fue el segundo hijo del matrimonio formado por Ruperto Hernández y Juana Maldonado, quienes al parecer vivían con decoro merced a una posición económica estable. Al primer hijo del matrimonio Hernández Maldonado le pusieron por nombre Elías, y desde pequeño lo enviaron a estudiar a Guadalajara, la flamante capital del estado. Sin embargo, la mala conducta del primogénito repercutió en el destino de Gerónimo —el hijo pequeño—, de tal suerte que no tuvo la misma oportunidad de estudiar y terminó cuidando borregos en el rancho paterno.

Un buen día, no sabemos cuándo exactamente, entre 1894 y 1900, el adolescente Gerónimo escapó de su casa y por sus propios medios se trasladó a la ciudad de México, en donde inferimos que comenzó a aprender el oficio de fotógrafo de prensa. En la capital de la república conoció a Abraham Lupercio y a Agustín Víctor Casasola, con quienes empezó a cultivar cierta amistad y a aprender los secretos del oficio de fotorreportero. Una imagen de principios del siglo XX muestra a Hernández y a Lupercio en franca camaradería, junto con otros dos jóvenes de no más de veinte años de edad, que deseaban abrirse paso en el nuevo oficio reporteril.

Podríamos colegir que para Gerónimo Hernández la década de 1900 a 1910 constituyó una etapa de aprendizaje sobre el manejo de la cámara, de preparación de los negativos y de la búsqueda de la imagen idónea para el periódico, ya que para el año de 1910, a los 28 años de edad, lo encontramos junto con Antonio Garduño como fotógrafo del periódico *El Diario*, acreditado para participar como tal en las celebraciones del Primer Centenario de la Independencia de México.³

² El nombre se escribe con “G”, aunque algunos colegas, sobre todo Agustín Casasola, lo escribían como “Jerónimo”. Para completar los datos biográficos de Gerónimo Hernández hemos contado con la valiosa ayuda de su nieta, Ana Silvia Hernández Castellanos, a quien le agradezco su tiempo y su interés en el tema. Mi reconocimiento por su generoso apoyo.

³ Citado por Eduardo Ancira, “Fotógrafos de la luz aprisionada. Asociación de fotógrafos de la prensa metropolitana de la ciudad de México, octubre-diciembre de 1911”, en Fernando Aguayo y Lourdes Roca (coords.), *Imágenes e investigación social*, México, 2005, pp. 334-353.

Una vez concluidas las fiestas del Centenario en la ciudad de México, nuestro fotorreportero siguió muy de cerca el movimiento maderista y antirreeleccionista en la capital del país. El interinato de Francisco León de la Barra, producto de la renuncia de Porfirio Díaz en ese mismo año, convocó a nuevas elecciones presidenciales, dejando el camino abierto para que Francisco I. Madero ganara la presidencia de la república. Así, para octubre de 1911 Hernández ya era el fotógrafo del diario maderista *Nueva Era*,⁴ y en ese carácter participó en la fundación de la Sociedad de Fotógrafos de la Prensa Metropolitana.

En efecto, el 26 de octubre de ese mismo año los fotógrafos de los diversos diarios y semanarios de la capital de la república se reunieron para constituir esta asociación, y más tarde visitaron al presidente interino, Francisco León de la Barra, con el propósito de presentarle sus saludos. De esta ocasión nos queda una fotografía cuyo autor desconocemos, que registra la visita de los fotógrafos de la prensa al presidente, entre ellos el propio Gerónimo, Agustín Casasola y Ezequiel Álvarez Tostado.

Los fotógrafos constituidos en esta sociedad organizaron su primera exposición fotográfica, con el propósito —como ellos mismos lo manifestaban— de “allegarse recursos económicos”. Para tal objetivo los fotorreporteros presentaron algunas impresiones amplificadas en un salón de la joyería La Esmeralda, ubicada en la avenida San Francisco, en el centro de la ciudad de México. Esta exposición se inauguró el 8 de diciembre de ese mismo año, y en esa ocasión Hernández presentó una serie de cuatro imágenes, que tenían por títulos: “En la pesca”, “Tipos indígenas”, “Violinista popular”, y una “Magnífica sepia”,⁵ que contenía el registro de una muchacha cerca de un río. La identificación de estas imágenes se ha hecho posible gracias a una fotografía que muestra al grupo de fotorreporteros, y al fondo una parte del material que presentaron los fotógrafos de prensa de la ciudad de México. Las fotografías mostradas por Hernández no se han encontrado en el acervo Casasola.

⁴ Desde agosto de 1911 el diario *Nueva Era* fue el vocero del maderismo. Su primer director fue Juan Sánchez Azcona. Posteriormente, y hasta antes de la Decena Trágica, fueron sus directores: Jesús Urueta, Querido Moheno, Serapio Rendón y Manuel Bauche Alcalde. Respecto a la incorporación del nombre de Gerónimo Hernández como fotógrafo del diario, véase la edición del 27 de octubre de 1911, p. 7.

⁵ *Nueva Era*, sábado 9 de diciembre de 1911, p. 2.

Hasta donde sabemos, esta es la primera exposición del gremio fotoperiodístico en México, y los mismos fotógrafos le añadieron a la muestra el adjetivo de “artística”, algo inusual en los fotógrafos de prensa de aquella época. Recordemos que para esos años la fotografía denominada “artística” era casi exclusiva de los fotógrafos de gabinete, quienes ya se habían hecho de un nombre; algunos de ellos ya habían participado en exposiciones universales, y la mayoría elaboraba retratos de los estratos privilegiados de la sociedad porfiriana.⁶

En su desarrollo como fotógrafo de prensa Hernández fue experimentando distintos procesos, utilizando una cámara *Graflex* con negativos de cristal o de nitrato, indistintamente. Para enero de 1912 nuestro fotoperiodista utilizó el destello de magnesio para tomar fotografías en el interior del Palacio Nacional, lo cual constituía un acto extraordinario en el medio periodístico.⁷ Al respecto, el periódico reconocía este mérito y señalaba: “El fotógrafo de *Nueva Era* realizó un triunfo que somos los primeros en aplaudir: tomó dos fotografías con lámpara de magnesio, las que reproducen nuestros grabados [...]”, y agregaba el diario:

Es la primera vez que en el Comedor del Palacio Nacional, en gran reunión diplomática, se emplea el magnesio para fotografiar. Escandón se hubiera muerto de cólera. Los adláteres palaciegos habrían pedido todo castigo para el truhan fotógrafo.

Ahora se dió el permiso con naturalidad, como que se comprende que la fotografía es vehículo de cultura, auxiliar de la crónica y el mejor y más fiel testimonio de los sucesos.⁸

Ese mismo año, la Sociedad de Fotógrafos de Prensa renovó su mesa directiva en la sesión del día 24 de mayo. En esta ocasión Hernández fue nombrado pro-secretario de la nueva dirección. Pocos días después, el 5 de junio los fotorreporteros se reunieron en el restaurante “Tarditti” para despedir a la anterior mesa directiva.

⁶ Los más afamados fotógrafos de gabinete tenían sus estudios en la calle de Plateros de la ciudad de México, como los hermanos Valletto, Octaviano de la Mora, Emilio Lange y los hermanos Schlattmann, entre otros.

⁷ *Nueva Era*, domingo 7 de enero de 1912.

⁸ *Idem*.

A lo largo del año de 1912 Hernández continuó trabajando para el diario *Nueva Era*, mostrando tomas oportunas de la vida cotidiana de la ciudad de México. Una fotografía publicada en febrero de ese mismo año capta un imagen del visitador papal, monseñor Boggiani, cuya figura contrasta con la humildad de una indígena. La foto colocada en la primera plana del periódico incluye su firma.⁹ Con ello se pone en tela de juicio el mito de que a los fotógrafos de prensa no se les daba crédito en sus fotos publicadas en los diarios. Como se puede observar, ya para la década de 1910 no era raro que algunos fotógrafos buscaran la forma de firmar sus fotografías en los periódicos, como lo hacían el mismo Gerónimo, Agustín Casasola, Manuel Ramos y Antonio Garduño, entre otros.

En este año Hernández desplegó todos sus recursos como fotorreportero y en algunas ocasiones logró imágenes sorprendentes, como aquella del estudiante Rafael Martínez Escobar, quien pronuncia una filípica afuera del restaurante “Gambrinus”, vociferando y gesticulando, en lo que parece un mitin callejero. La imagen, una vista en contrapicada, nos remite a la noción de instantánea del fotoperiodismo, ya que se tomó al aire libre y el sujeto no posa ante la cámara, en un ángulo que tiene resonancias visuales con el movimiento y la actividad en las calles, más propias del fotoperiodismo moderno de la década de 1930.

Otra fotografía es la que tomó a Mercedes González de Madero, madre del presidente, acompañada de su hija Mercedes y de la esposa del presidente, Sara Pérez de Madero, durante su visita a una fábrica de manufactura de ropa. A diferencia de la anterior, ésta es una imagen posada, muy cuidadosamente preparada, ya que se trataba de la madre y la hermana del presidente de la república, quienes aparecen en primer plano. En un segundo plano se encuentra Sara Pérez, esposa de Francisco I. Madero. El encuadre es muy cuidadoso para captar a las dos primeras personas, quienes tienen en sus manos un ramillete de violetas, obsequio de las hijas del gerente de la negociación. En el negativo original el fotógrafo se preocupa por registrar el contexto, como son las obreras y las máquinas de coser. Sin embargo, el periódico editó la fotografía y sólo nos muestra a las seño-

⁹ *Nueva Era*, 21 de febrero de 1912, primera plana.

ras Madero, haciendo énfasis en la persona y no en el contexto en el que se encontraba.

Al año siguiente, durante la Decena Trágica, el 9 de febrero de 1913 Hernández estuvo presente en la comitiva que acompañó al presidente Francisco I. Madero del Castillo de Chapultepec a Palacio Nacional. En esos días de violencia ciudadana Hernández fue uno de los tantos fotorreporteros que cubrieron los acontecimientos de la ciudad de México, donde inclusive los rebeldes antimaderistas incendiaron la sede del periódico *Nueva Era*. Varias fotografías, muy probablemente de la autoría de Gerónimo, nos muestran los efectos de la metralla en el edificio del diario maderista.

Al finalizar la Decena Trágica nuestro fotógrafo simpatizó con la causa constitucionalista, y es muy probable que se haya unido a las fuerzas de Carranza en el transcurso de ese año. No se puede saber con certeza si en ese mismo año de 1913 abandonó la fotografía, o a qué se dedicó. Uno de sus hijos ha señalado que después del incendio de las instalaciones de *Nueva Era*, el 18 de febrero de 1913, Gerónimo Hernández abandonó el oficio periodístico de la fotografía. “Tal vez tuvo temor. Y como andaba noviado con mi mamá, quizá ella le dijo que dejara todo eso, porque el país estaba convulsionado”.¹⁰

De esos años no se tiene noticia hasta 1917, cuando se trasladó a la ciudad de Querétaro, donde conoció a la joven Ana María Arvizu Galeana, una muchacha de posición social desahogada. El padre de ella, al conocer que era pretendida por un hombre sin fortuna, se la llevó a vivir al pueblo de Tacuba, en el Distrito Federal. No obstante, algunos días después la joven Ana María fue a ver un desfile militar y se encontró providencialmente con Gerónimo. Para entonces el matrimonio entre ambos finalmente se concertó y se llevó a cabo ese mismo año.

Pocos años después, quizá a partir de la década de 1920, el matrimonio Hernández Arvizu se trasladó al pueblo de San Andrés Tetepilco, en el Distrito Federal. Ahí procrearon a sus ocho hijos: Alfonso, Isabel, Carlos, Alfredo, Martha, Aurora, Beatriz y Fernando. En 1927 el ex-fotógrafo Gerónimo Hernández fungió como presidente municipal de Tacuba, y posteriormente se de-

¹⁰ Testimonio de Fernando Hernández Arvizu, citado en María Eugenia Sevilla, “Dan perfil de Jerónimo. Cuenta su hijo la historia del fotógrafo”, en *Reforma*, México, D.F., martes 17 de abril de 2007, sección Cultura, p. 11.

sempeñó como juez del registro civil de la misma municipalidad, además de que “se hizo diputado (del PNR) y miembro de la Asociación de Veteranos de la Revolución”.¹¹

De esta época se conservan algunas imágenes que muestran la vida familiar en la finca de Tetepilco. No se sabe quién tomó estas fotografías, pero en ellas se aprecia a la familia de Gerónimo, a sus amigos, como Agustín Casasola, de quien se dice que una temporada estuvo viviendo con sus hijos en la finca de los Hernández.

De acuerdo con testimonios de su hijo y su nieta, a partir de estos años no volvió a hablar de su etapa como fotógrafo durante los primeros años de la Revolución. Nunca tocó el tema. Sus negativos fueron a parar a la Agencia Casasola, y los relatos familiares coinciden en que “se los regaló a Agustín V. Casasola”. Según su hijo Federico, Gerónimo Hernández “le regaló [a Agustín Casasola] entonces unos cajones con su archivo fotográfico, que contaba con alrededor de mil 500 imágenes”.¹² Nuestro fotógrafo murió en la ciudad de México el 2 de diciembre de 1955, a la edad de 73 años, de un mal renal o prostático.

Aunque algunas imágenes de Gerónimo Hernández han sido reproducidas desde la década de 1980,¹³ apenas se les está adjudicando su autoría, ya que prácticamente la totalidad de su archivo se integró al acervo de la Agencia Casasola. Sus imágenes proceden de la línea de los fotorreporteros de principios del siglo XX, como el propio Casasola, Antonio Garduño, Ezequiel Álvarez Tostado, Abraham Lupercio, Eduardo Melhado, Manuel Ramos y Ezequiel Carrasco, entre otros. Si bien su fotografía conocida abarca un lapso breve (aproximadamente de 1910 a 1913), Hernández comenzó a desentrañar los secretos de la fotografía de prensa y se acercó con resultados llamativos a la noción de instantaneidad. Combinaba sus encuadres de tomas posadas, que recordaban las fotografías de gabinete, con otras tomas es-

¹¹ Comunicación personal de Ana Silvia Hernández Castellanos, nieta de Gerónimo Hernández, octubre de 2008. Otra versión señala que Gerónimo Hernández y Ana María Arvizu Galeana se casaron en 1916; véase María Eugenia Sevilla, *op. cit.*, p. 11.

¹² María Eugenia Sevilla, *ibidem*.

¹³ Véase Pablo Ortiz Monasterio (ed.), *Jefes, héroes y caudillos*, México, FCE, 1986; Flora Lara Klahr y Marco A. Hernández, *El poder de la imagen y la imagen del poder*, México, Universidad Autónoma Chapingo, 1985; *The World of Agustín Víctor Casasola*, Washington D.C., Fondo Visual Arts, 1984, entre otras publicaciones.

pontáneas como la del estudiante en la calle, y la de las soldaderas en el estribo del tren.

Existe una fotografía de su rostro, muy joven, casi adolescente, con rasgos conmovedores, donde resalta la mirada que se extiende a lo lejos, hacia un punto remoto. No tenemos forma de comprobarlo, pero seguramente Gerónimo Hernández pasó por una vida de riesgo, de peligro y de incertidumbre, de tal manera que abandonó el oficio fotográfico cuando frisaba los treinta años de edad. Algunos de sus negativos, conservados en el Fondo Archivo Casasola de la Fototeca Nacional del INAH, atestiguan la importancia de otro de los autores de principios del siglo XX que indudablemente merece explorarse.



1. Soldaderas en estribo de tren, 1912. Inv. 5670, Fondo Casasola, Sinato-INAH.



2. Club femenil antiirreleccionista con Francisco I. Madero. Inv. 5966, Fondo Casasola, Sinato-INAH.



3. Mercedes González de Madero con su hija y costureras, febrero de 1912. Inv. 6307, Fondo Casasola, Sinafo-INAH.



4. G. Hernández, juez del registro. Inv. 18114, Fondo Casasola, Sinafo-INAH.



5. Esposa de G. Hernández. Inv. 18116, Fondo Casasola, Sinafo-INAH.



6. Rafael Martínez de Escobar, estudiante de leyes, en un mitin. Inv. 36380, Fondo Casasola, Sinafo-INAH.



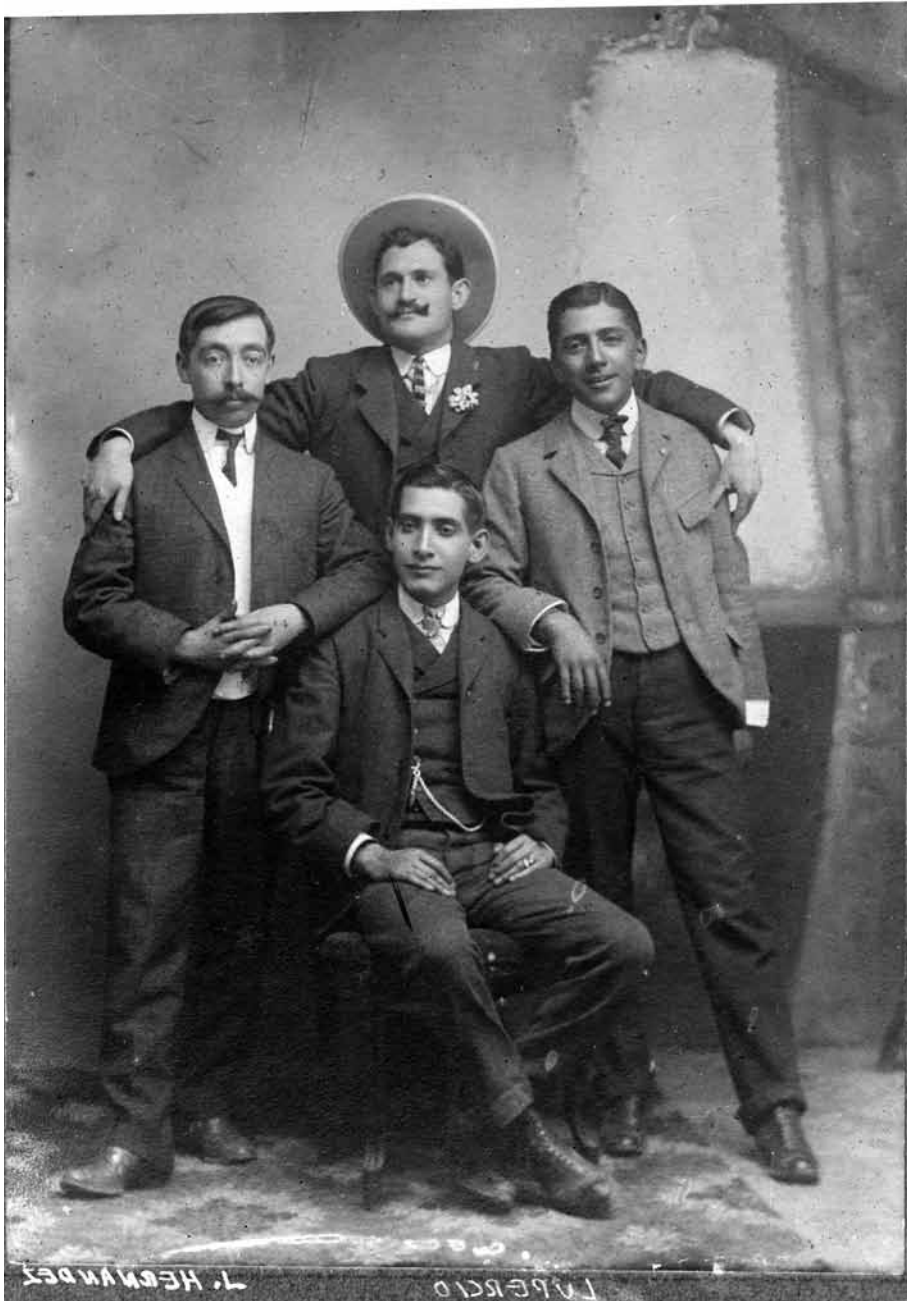
7. Francisco I. Madero recibe la adhesión de empleados, 12 de agosto de 1911. Inv. 36381, Fondo Casasola, Sinafo-inah.



8. Edificio incendiado del diario Nueva Era. Inv. 37346, Fondo Casasola, Sinato-INAH.



9. G. Hernández con otra persona, con vaso de pulque... Inv. 150059, Fondo Casasola, Sinato-INAH.



10. Cuatro periodistas, entre ellos Lupercio y Gerónimo. Inv. 150131, Fondo Casasola, Sinafo-INAH.



11. G. Hernández, “diputado”. Inv. 150133, Fondo Casasola, Sinafo-INAH.



12. G. Hernández, sentado en una silla. Inv. 150270, Fondo Casasola, Sinafo-INAH.



13. G. Hernández, con mandil de fotógrafo. Inv. 150271, Fondo Casasola, Sinafo-INAH.



14. Finca de G. Hernández y familia. Inv. 150273, Fondo Casasola, Sinafo-INAH.



15. Retrato de G. Hernández, adolescente, ca. 1900-1902. Inv. 150280, Sinafo-INAH.



16. G. Hernández, miembro de la Guardia presidencial de Porfirio Díaz. Inv. 150281, Fondo Casasola, Sinafo-INAH.

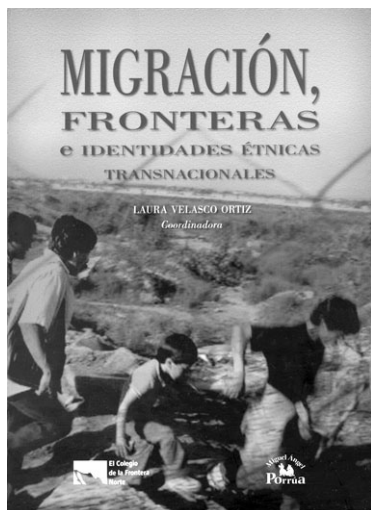


17. Esposa e hija de G. Hernández. Inv. 150282, Fondo Casasola, Sinafo-INAH.



18. Edificio Nueva Era. Inv. 351853, Fondo Casasola, Sinato-INAH.

RESEÑAS



Laura Velasco (coord.),
**Migración, fronteras
e identidades étnicas
transnacionales,**
México, Colegio de la Frontera
Norte/Miguel Ángel Porrúa, 2008.

Hace un par de meses se presentó en la ciudad de México el libro *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*, en el cual la doctora Laura Velasco no sólo participó como uno de sus diferentes autores, sino también como su coordinadora general. Como ya es tradición del Colegio de la Frontera Norte, este nuevo trabajo constituye una más de sus excelentes aportaciones al conocimiento de los fenómenos socioeconómicos y culturales inherentes no sólo a los núcleos de población mexicana que

radican en el área fronteriza, sino también a aquellos que de manera dialéctica interaccionan, sobre todo en la Unión Americana, en un marco de relaciones sumamente complejo.

En correspondencia con otros de los trabajos que el Colegio ha publicado, esta obra continúa el diálogo abierto por los investigadores de esta instancia académica en el terreno de la migración internacional, por medio del cual se ha construido una interesante masa crítica en torno a un conjunto de temas de la teoría migratoria, como el de la memoria y la identidad, el desarrollo agrícola y el trabajo jornalero, el retorno y la comunidad, la reconfiguración familiar y los ámbitos transfronterizos, la espacialidad y las fronteras, la indianidad y los agentes étnicos, las relaciones interculturales y supranacionales, las casuísticas identitarias, la maquila y el empleo femenino, las remesas y el cambio social, así como las tendencias macrofenoménicas de la migración y su consecuente medición, entre los más relevantes.

Resultado de un renovado e incesante esfuerzo de discusión colectiva, de una exhaustiva revisión crítica de fuentes, de distintas investigaciones documentales y de campo, y de una magnífica síntesis analítica, este nuevo libro vuelve a retomar algunos senderos clásicos de la reflexión académica México-estadounidense en materia migratoria, para poner otra vez bajo la lupa algunos modelos sociológicos y etnológicos

de estudio, anteriores paradigmas conceptuales, ciertas lagunas de la investigación histórica, así como un conjunto de realidades macro y microscópicas que es menester seguir analizando.

Como lo señala Laura Velasco en su "Introducción", esta obra habla de una serie de construcciones teóricas y visiones de la frontera, así "como de la persistencia y la transformación de lo étnico a raíz de la migración internacional de mexicanos, principalmente de origen indígena, hacia Estados Unidos". Producto de un seminario que convocó en el año 2003 a distintos especialistas, todos los trabajos que en ella se presentan ofrecen, además, una lectura particular de la multiculturalidad íncita en los procesos de poblamiento, tránsito, apropiación, fragmentación y discontinuidad que la frontera genera, así como de los procesos relacionales de esos mismos grupos con las sociedades receptoras, las estructuras de Estado y las identidades alternas.

Fiel a una tradición de estudios plenamente consolidada en el Colegio desde hace ya mucho tiempo, esta obra tampoco deja de lado un paradigma de investigación que ha sido construido gradualmente a partir de los numerosos trabajos que distintos especialistas han realizado sobre la población indígena del estado de Oaxaca, la cual hoy cuenta con uno de los volúmenes más elevados de inmigrantes indígenas en Estados Unidos. En efecto, me parece que una veta especialmente valiosa de esta obra es la permanencia, intensificación y consolidación de un modelo de estudio conformado casi de manera polifónica en torno a aquellos grupos que han manifestado no sólo una alta capa-

cidad de movilidad, vinculación, organización y reproducción grupal, como es el caso de los mixtecos, zapotecos y triquis, por mencionar sólo algunos de los más significativos, sino también uno de los rostros totalmente visibles de la alteridad y la transnacionalidad. En este sentido, vale la pena observar que este gran modelo de investigación en el que se han experimentado toda suerte de análisis e interpretaciones cruza transversalmente por los trabajos de Michael Kaerney, Laura Velasco, Alicia Barabas, Lyn Stephen y María Dolores París, quienes de una u otra manera abordan en este libro alguna dimensión de la reproducción sociocultural de dichos grupos en el contexto de su multilocalidad.

Michael Kaerney, por ejemplo, fiel a su rigurosa trayectoria teórica y metodológica, propone en esta obra un nuevo planteamiento conceptual para interpretar la frontera como una "estructura y un proceso" simultáneo de carácter "geográfico, legal, institucional y sociocultural". Desde su perspectiva, es necesario asumir un enfoque "holístico y antropológico integral" y, por consiguiente, transdisciplinario, para lograr una comprensión de la complejidad de las relaciones derivadas de las fronteras geopolítica y cultural. En este sentido, propone integrar un modelo conceptual basado en dos triadas clasificatorias complementarias e interdependientes (la primera, compuesta por las categorías o términos de "fronteras", "identidades" y "órdenes", y la segunda, por las de "valor", "clase" y "campo") para analizar y demostrar que "las grandes fronteras dan lugar a intercambios desiguales de valor económico entre diversos tipos de personas y regiones", lo

cual ejemplifica con el proceso de intercambio de valor entre la mixteca y los Estados Unidos.

Laura Velasco, por su parte, analiza las organizaciones de migrantes de origen mixteco, triqui y purépecha en la frontera entre México y Estados Unidos para intentar de-construir el sentido ontológico del ser indígena más allá del ámbito geográfico del Estado-nación que originalmente creó su naturaleza clasificatoria y su estatus como tal. Desde su punto de vista, la migración méxico-estadounidense crea un ámbito de discursividad en donde las operaciones categoriales monolíticas del mestizaje y, por ende, del monoculturalismo de Estado, pierden parcialmente su sentido para dar paso a otros marcos clasificatorios de la alteridad. El inmigrante indígena es objeto, así, no sólo de una ambigüedad identitaria instrumental, sino también de múltiples identificaciones en estos nuevos contextos.

Si bien el ensayo de Alicia Barabas es hasta cierto punto un estudio independiente respecto a esta tradición de estudios fronterizos, indudablemente su visión teórica y su omnicomprensión de las configuraciones indígenas oaxaqueñas permiten establecer numerosos canales de diálogo con todos estos trabajos, así como una plataforma conceptual para el análisis de la multiculturalidad en las fronteras. En este trabajo Alicia Barabas analiza, partiendo sobre todo de los mixtecos, zapotecos y triquis como grupos de referencia, cuatro temas fundamentales ligados a su experiencia migratoria: la "territorialidad de los migrantes y el papel de la frontera en ella, las comunidades transnacionales, la reconfiguración transnacio-

nal de la cultura y la redimensionalización de la identidad étnica de los migrantes".

Por otra parte, el ensayo de Lyn Stephen tiene la particularidad de penetrar en una dimensión de estudio poco analizada en México, aunque fundamental en la vida de los migrantes que cruzan la frontera: la vigilancia del trashumante, su invisibilidad necesaria y el submundo de la seguridad. En efecto, a partir de una antropología de la memoria, de las emociones y de las percepciones, Stephen da cuenta de los procesos de vigilancia y observación a los que cotidianamente son sometidos los migrantes latinos, a los cuales no deja de asumírseles como "extranjeros ilegales" en Estados Unidos —merecedores de menos derechos—, particularmente los mexicanos y, sobre todo, los mexicanos indocumentados. La autora estudia, así, por medio de distintas historias de vida obtenidas entre indígenas zapotecos, mixtecos y purépechas, la frontera, los campos agroindustriales, los campamentos y las plantas procesadoras de alimentos, como entornos particulares de vigilancia y observación, aunque señala que los contextos de observación de los mexicanos constituyen un catálogo muy amplio de lugares, a partir del cual la sociedad estadounidense refuerza su sentido de diferenciación y la estigmatización del "otro", del "ilegal" y, después del 11 de septiembre, del "indeseable".

El último trabajo de este grupo de investigadores es el de María Dolores París, quien por medio de una interesante investigación de campo en el Valle de Salinas, localizado en la costa central de California, efectuó un análisis

sis de los “procesos de estratificación y de sustitución étnica en el mercado laboral de la agricultura estadounidense”. París se centra fundamentalmente en el estudio de la recomposición continua de la fuerza de trabajo agrícola mediante prácticas complejas de contratación, las cuales han generado cada vez más condiciones insoslayables de sobreexplotación laboral, sobre todo entre los trabajadores indígenas purépechas, mixtecos, zapotecos y triquis.

De manera paralela a estos planos de reflexión, aunque siempre ubicados en el centro discursivo de la obra, tres trabajos más destacan particularmente por el enfoque con el que han abordado el tratamiento de las fronteras. El primero de ellos es un excelente ensayo de reflexión y discusión teórica sobre el espacio, la temporalidad y el pensamiento de la diferencia en América Latina, por medio del cual su autor, Miguel Bartolomé, nos lleva de la mano por los sofisticados caminos de la diversidad etnocultural americana, para revisar algunos planteamientos antropológicos sobre el concepto de frontera. Bajo esta perspectiva, y retomando otros recorridos realizados por él en el análisis del multiculturalismo continental, Bartolomé discurre acerca de la noción de discontinuidad en el caso de las fronteras étnicas y estatales, así como en los de flujo, límite, liminaridad, estructura, interestructura, hibridación y reestructuración, para contrastar diversos puntos de enfoque sobre un mismo problema. En consonancia con Cardoso de Oliveira y Frederick Barth, Bartolomé asumirá, entre otros puntos de vista, que las “identificaciones étnicas son contextuales, interactivas, procesuales, con-

trastativas, y que no dependen de un patrimonio cultural específico para afirmarse como tales; por lo tanto, las fronteras que construyen, los límites sociales que generan, no remiten necesariamente a factores culturales sino a las construcciones ideológicas de sus protagonistas”.

El segundo trabajo es un estudio que combina la etnohistoria de la migración México-estadounidense de principios del siglo xx con una antropología de la memoria oral y de las identidades, elaborado por Debra Weber para discutir las razones de la indefinición étnica que ha prevalecido en la literatura especializada en torno a los migrantes mexicanos que llegaron a Estados Unidos desde finales del siglo xix. Según la autora, bajo esta histórica negación subyace una realidad multiétnica definida en lo general a partir de los clasificadores sociales y políticos de la época, los cuales subsumieron el reconocimiento de la diversidad tras el velo de lo mexicano, lo campesino y lo mestizo. Los estudios realizados por Weber permiten identificar, sin embargo, un sustrato indígena claramente definido en los diferentes grupos de población que entonces se desplazaron hacia el norte de la república, uno de los cuales, el purépecha, es analizado con mayor particularidad a lo largo de su estudio.

El tercer y último trabajo de este segundo bloque abre una importante brecha de estudio dentro de la obra, pues no sólo se aparta del contexto de la costa occidental estadounidense en el que tienen lugar las indagaciones de los investigadores precedentes, sino que aborda el surgimiento de empresarios entre la población migrante mexicana

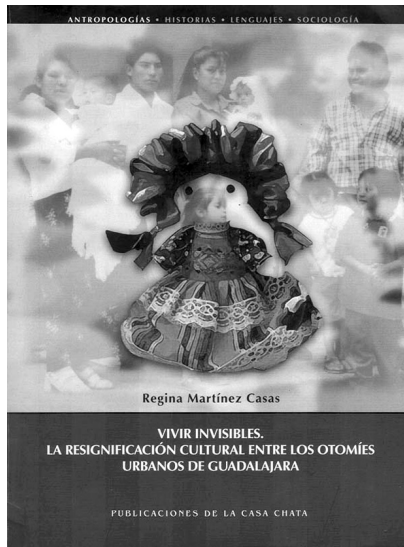
en uno de los contextos urbanos más importantes del este de los Estados Unidos. Efectivamente, Basilia Valenzuela presenta una interesante investigación en la que pone de manifiesto la manera en que el surgimiento de un empresario promovido por inmigrantes crea a su vez una condición de focalización espacial de la etnicidad, la cual promueve un sentido de identificación y propiedad sobre el territorio. Los mexicanos que viven en Harlem, Nueva York, han consolidado, sobre todo en la década pasada (1990-2000), una experiencia notable en la constitución de negocios, lo cual se encuentra aparejado al crecimiento de población mexicana inmigrante en el área de Manhattan. Dicho fenómeno da cuenta no sólo de los procesos de sustitución étnica en el área, sino de la conformación de nuevas comunidades étnicas, así como de la dinámica y la velocidad de transformación de las identidades en el proceso migratorio.

Para terminar estos comentarios, no quisiera dejar de señalar que la obra concluye con un trabajo de Pablo Vila sobre las nuevas teorías de identificación relacionados con la frontera México-Estados Unidos, en el que, como bien señala Laura Velasco, “plantea algunos retos para la conceptualización de las fronteras en su doble sentido

geopolítico y cultural”, partiendo de “una crítica a la aproximación estadounidense de los estudios de frontera”.

Indudablemente la publicación de esta obra exige felicitar a todos los participantes en la misma no sólo por la calidad de sus trabajos de investigación, sino también por la afortunada conjunción de los mismos en una colección editorial marcada por la persistencia, el rigor académico y la contemporaneidad de sus investigaciones. El libro es indudablemente una magnífica aportación a la teoría de las migraciones, a la discursividad sobre las fronteras y al análisis de las identidades étnicas, así como un nuevo marco de referencia obligado para todos los especialistas. Vaya pues en esta felicitación un reconocimiento también a Laura Velasco, por su impecable trabajo de coordinación en la obra, y al Colegio de la Frontera Norte por sus reiteradas aportaciones sobre el tema, así como por la difusión de una obra que seguramente muy pronto será ampliamente discutida en los medios académicos, institucionales y universitarios.

MIGUEL ÁNGEL RUBIO
SUBDIRECCIÓN DE ETNOGRAFÍA
MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA-
INAH



**Regina Martínez Casas,
Vivir invisibles. La
resignificación cultural
entre los otomíes urbanos
de Guadalajara,
México, CIESAS, 2007.**

El texto de Regina Martínez entra en el catálogo de lo posible, no en el de lo probable: que algún día México sea un país de oportunidades verdaderas y luzcan por su evidencia las posibilidades entre todos los ciudadanos; en el que, superada la desigualdad étnica (segmentariedad), el país y sus poderes (económico, político y cultural) llegue a ser representativo de todos.

Estamos tan acostumbrados, durante siglos, a que los indígenas, todos ellos, sean sujetos de abuso de nuestra buena fe ciudadana y sean sujetos de aprovechamiento de la oposición que ejerce el colectivo no indígena, y dejemos a ellos la pura resignación como

virtud que ya lo hemos asumido como normal.

La justificación del bien común o la invocación del interés social se usa de bálsamo para la paz social. Pero creo que ya nos hemos sobrepasado y exagerado los límites de la paciencia. Por algo menos que no en tiempo y en forma ya se habría organizado alguna revolución.

El libro aquí reseñado contiene una introducción, cuatro capítulos y conclusiones. Aquí me voy a enfocar en algunos aspectos que me son de interés, pues quien quiera saber en totalidad de qué trata el libro tendrá que leerlo. Sobre el título, celebro que no se use la tan abusada categoría de identidad cultural, ya que el libro demuestra que si bien las diferencias culturales en muchos casos suponen diferencias de identidad, no se sigue que toda diferencia de identidad suponga una diferencia cultural. La autora se propone dos casos, unos otomíes en su comunidad de origen; y otros en la ciudad de Guadalajara. En estos casos demuestra claramente que no hay entre ambos diferencia cultural que los haría tener identidades distintas.

Regina Martínez demuestra su argumento a través de la forma en que los indígenas otomíes resignifican los espacios urbanos de Guadalajara. Hay en el libro dos virtudes importantes: una la manera original de ver a la migración como un laboratorio en el que se ponen en evidencia los mecanismos de negociación histórica, social y cultural que se materializan como significados en la definición de cultura, probablemente más en boga en la antropología moderna; y la segunda, que son pocos los textos antropológicos que describen cómo

se genera la significación, y menos aún los que definen el proceso. Se propone, por tanto, el estudio de las negociaciones presentes durante la interacción comunicativa que puede ayudar a profundizar en el conocimiento de las culturas.

En resumen, Regina Martínez estudia los mecanismos y estrategias de la significación cultural que utilizan migrantes otomíes provenientes de Querétaro y radican en la ciudad de Guadalajara, y debido a situaciones de interacción asimétricas, como las establecidas por estos migrantes con los miembros de la comunidad receptora, pueden poner en evidencia mecanismos muy elocuentes de negociación.

La autora llama resignificación al proceso complejo, tenso y conflictivo que presentan los migrantes para experimentar su cultura indígena, campesina y corporativizada —tanto en el contexto urbano como en su comunidad de origen—, con la que mantienen fuertes vínculos materiales y simbólicos. Es decir, es una cultura en dos espacios distintos y, por tanto, una sola identidad. No obstante, lo que demuestra la autora es que hay, por un lado, una definición de identidad interna de un grupo y que no es igual, por otro lado, a una identidad externa. Me explico a qué me refiero, y sigo el argumento de Regina Martínez para señalar a diferencia de lo que comúnmente afirman los estudiosos de la identidad: que lo central en las etnicidades no es la configuración de rasgos culturales, sino la reproducción de la identidad interna.

En el texto se demuestra este razonamiento justo a partir de la forma en que se mide la resignificación, en esas

condiciones urbanas la coexistencia de modelos culturales distintos en el contacto entre grupos que no se aculturán, sino mantienen patrones e identidades indígenas en contextos no indígenas. A los dos contextos los denomina, siguiendo a Fishman (1972), dominios de interacción: la cultura indígena y la urbana.

Hay una segunda fase de investigación en el texto cuyos objetivos fundamentales son: *a)* construir una herramienta teórico-metodológica que permita dar cuenta de estrategias que utilizan los migrantes para significar su cultura en su comunidad de origen; *b)* describir los mecanismos que ponen en acción en los diferentes contextos, para negociar los significados culturales y lingüísticos con los que cuentan y requieren ser resignificados para vivir como indígenas en la ciudad, y *c)* analizar las consecuencias que la resignificación acarrea en los indígenas migrantes, pues los obliga a contrastar las coincidencias y divergencias de su modelo cultural con el modelo urbano. Finalmente, la autora tratará de ubicar quiénes son, dentro de la familia otomí, los principales agentes que negocian la resignificación cultural.

Para la autora es fundamental proponer en este estudio cómo se realiza la significación de la cultura. Pierre Bourdieu propone que la significación cultural se produce a partir de *habitus* que articula la realidad social del conocimiento “episteme” con la agencia individual de la construcción del conocimiento práctico. El *habitus* es la mediación entre lo individual y lo colectivo, y es a través de la socialización que se va construyendo, producto de la historia,

la cual da lugar a principios generadores —*schèmes*— de percepción, pensamiento y acción. Todos los sujetos poseemos un *habitus* individual, pero también un *habitus* de clase que se encuentra en relación dialéctica y permiten la inteligibilidad de estas percepciones, pensamientos y acciones. La significación se produce como una *doxa* originaria en la relación entre el *habitus* (individual y de clase) y un determinado campo social en virtud de lo que Bourdieu denominó el “sentido práctico”.

De esta forma la significación no es sólo producto de la historia, sino de la particular operación de los *habitus* de los individuos durante la interacción, y esos *habitus* tienen un principio social, es decir, son parte del sistema cultural de una colectividad.

La autora propone tomar la idea de William Roseberry, quien propone analizar los componentes históricos de la significación en tres diferentes ámbitos: el de la historia personal del individuo; el de la historia de su comunidad, y el de la historia social que afecta finalmente la vida de toda una nación. Para Roseberry la antropología suele confundir estos tres tipos de historia, sobre todo cuando se trata de dar cuenta de relaciones de dominación-subordinación; en suma, es una antropología histórica productora de un entramado de significados.

Regina Martínez, por otro lado, señala que la cultura como sistema significativo es construido socialmente, y en el caso de los migrantes estas culturas no hegemónicas buscan espacios alternativos para tener acceso a manifestaciones públicas de su cultura, las cuales, aunque se dificultan, resultan identifi-

cables en los nuevos espacios urbanos de las llamadas ciudades mundiales.

La autora toma nota de qué manera la socialización es un espacio de resignificación cultural, pues la antropología social británica define a la socialización como la serie de mecanismos responsables de inculcar aquellos patrones y actitudes necesarios para desempeñar roles sociales determinados. Básicamente ha sido vista como una estrategia de interacción “vertical”, donde los adultos inculcan en los más jóvenes el sistema cultural al que pertenecen.

Regina Martínez analiza esta socialización a través de la lengua, ya que lingüistas como Greenberg (1963) proponen como un universal sintáctico la existencia de dos tiempos verbales: un presente y un no-presente que se refiere a lo sucedido previamente al presente. Sin embargo, la propuesta más radical sobre los marcadores gramaticales como reflejo de la organización cultural es la planteada por Benjamin Whorf (en Lucy, 1992), quien sostiene que el acercamiento a la cultura a través del análisis de las lenguas es una estrategia metodológica privilegiada, pues las lenguas guardan “marcadores” (fonológicos, léxicos o sintácticos) que permiten conocer rasgos de las culturas. Para la percepción de los interlocutores, el hablar significa una transmisión de la “realidad objetiva” contenida en las palabras, siendo una “realidad objetiva” diferente para cada comunidad lingüística.

Por otro lado, y de acuerdo con la tradición antropológica británica, distingue para el análisis etnográfico dos formas básicas de socialización. Por un lado, las “prácticas” de socialización

que tienen que ver con las actividades concretas para la transmisión de patrones y actitudes, y que incluirían los rituales de iniciación y cualquier entrenamiento infantil en actividades adultas —aunque con poca presión social—, debido precisamente a su condición de materia aprendida. Por otro lado existen los procesos de socialización que vienen a constituirse como modelos específicos de interacción social de todo un grupo, donde los individuos no son simplemente aprendices, sino copropietarios de un modelo cultural específico con todo lo que esto implica: desde un código comunicativo específico hasta un sistema completo de valores y creencias propias, ya que entre los antropólogos a partir de la década de los años sesenta la cultura “significa” antes que nada el mundo social.

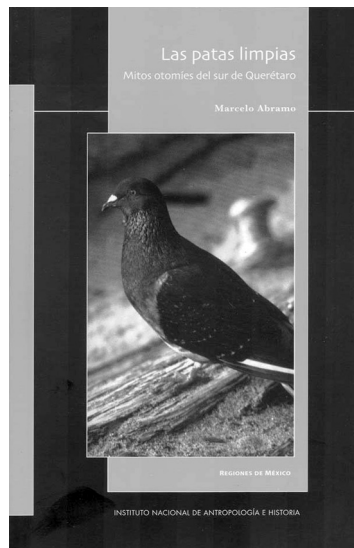
La socialización en la migración, como la etnicidad, es resultado de la socialización entre comunidades asimétricas. Sin embargo, en las relaciones muy asimétricas los estereotipos afectan a la propia conformación identitaria de manera negativa. El grupo contrastante es “mejor en todo” (o casi todo) y son pocos los espacios de negociación que pueden darse. En México las relaciones de etnicidad son de este tipo, la cultura llamada mestiza es mejor en casi todo, salvo en posesión de tradiciones y folclore, y ser indio condiciona una serie de connotaciones negativas asociadas a su posición de desarrollo

inferior, tanto en lo material como en otros aspectos de la cultura.

En conclusión, en su trabajo sobre la comunidad otomí en Guadalajara descubrimos una densa red multipléxica en la que el paisanazgo y el parentesco consanguíneo y afín se entremezclan hasta confundirse. Los celadores y la propia red de parentesco garantizan una circulación eficiente de la información que permite mantener la comunidad moral fuera de Santiago, incluso con relaciones mucho más estrechas de las que se tendrían en la propia localidad de origen.

Hago dos comentarios finales. Por un lado reprocho a la autora no haber utilizado a Raymond Williams en el análisis, en especial el texto de *Palabras clave*, donde se expone nítidamente las formas de negociación de los significados. Y el segundo porque agradezco el texto de las conclusiones referido a si Guadalajara tiene una cara indígena. Recomiendo leer el libro, pero para algún académico apurado y con miles de textos por leer le sugiero revise este apartado, que le será de utilidad. Es un acierto publicar en libro la tesis de Regina Martínez, pero estos dos esfuerzos sólo tendrán un efecto si se leen y discuten sus propuestas.

ALEJANDRO GONZÁLEZ VILLARRUEL
SUBDIRECCIÓN DE ETNOGRAFÍA
MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA-
INAH



Marcelo Abramo,
**Las patas limpias. Mitos
otomíes del sur de
Querétaro,**
México, INAH, 2007.

En su libro *Las patas limpias*, Marcelo Abramo presenta un *corpus* mítico de gran valor, tanto por su registro y compilación como por su muy interesante análisis, el cual pone en evidencia las armaduras míticas de los textos que descompone y analiza en mitemas, siguiendo de cerca la reflexión estructuralista de Lévi-Strauss. En su análisis describe cómo estas armaduras míticas entran en una suerte de competencia asimétrica a través de muy diversos procesos históricos, de los que eventualmente resulta el desplazamiento de las estructuras mitológicas en términos de código, pero que permanecen firmes en su mensaje.

A pesar de que existen distintas

compilaciones de narraciones, cuentos y leyendas, y en casi todos los escritos etnográficos se incluyen relatos de tipo mítico, hay pocas publicaciones en las que se trate de analizar un *corpus* mítico otomí a profundidad, no sólo porque su abordaje conlleva profundas implicaciones teórico-metodológicas, sino porque no es común encontrar grandes narraciones míticas en las distintas regiones otomíes.

Abramo muestra al mito como la necesidad de explicar, de una forma sistemática, la organización del universo; lo considera un producto de la reflexión y la intelección humana. La eficacia simbólica del mito es constantemente puesta a prueba por las condiciones históricas, las cuales han propiciado el cambio de las expresiones míticas, manteniéndolas funcionales y dotadas de sentido. La narración mítica puede cambiar de forma, pero seguirá siendo la explicación selectiva de la experiencia y la comunicación el grupo.

En algunas comunidades otomíes aún es posible encontrar relatos producidos y reproducidos sólo por cierto tipo de individuos, que participan extraordinariamente de distintas formas de adquisición de saber tradicional, el cual pareciera haber sufrido una fragmentación, pero que en su diversidad refleja una compleja configuración regional del otomí, la cual se expresa cuando los hablantes de la lengua se distinguen identitariamente como *ñāñhu*, *ñāñhö*, *yuhu* o *ñātho*. La mitología compilada en *Las patas limpias* nos muestra distintas dimensiones del mito, su conexión con el ritual, con la historia y con la etnografía. Su lectura nos hace preguntarnos hasta dónde esta distin-

ción entre el mito y la leyenda funciona en ese contexto ¿Será por esta razón que en lengua *hñäñhu* tanto el mito como la historia se denominan *ya 'bede* 'los cuentos'? Según Abramo la narración misma o *ar 'bede* es interpretada como un ritual; según afirma este autor, no cualquier persona puede solicitar el relato de un mito, sólo lo pueden hacer las personas adultas del sexo masculino, generalmente los jefes de familia. Es por esta razón que Abramo considera que es una especie de rito de paso para llegar a la adultez y adquirir de modo completo la pertenencia al grupo.

Ar 'bede narra el momento mítico de la fundación de los pueblos y de la creación del mundo, dando sentido a la territorialidad del patrilineaje y al desarrollo de los eventos naturales. Como advierte Abramo, lejos de agotar el universo mítico de las regiones estudiadas, *Las patas limpias* es una obra pionera que deja abierto un sinfín de posibilidades en el análisis de los *corpora* mitológicos amerindios. Si bien es una obra que plantea y responde muchas preguntas, también es una obra provocadora que nos hace preguntarnos muchas otras cosas que se quedan en el tintero del autor.

Una de las interrogantes que despierta la compilación de este *corpus* mitológico se relaciona con la lengua de análisis, puesto que a pesar de que sólo presenta textos en español contiene basta información de muchos aspectos de la cultura otomí. Lo que nos lleva a la reflexión de si en los textos analizados en una lengua ajena, que no lejana, al grupo que se estudia podemos encontrar las claves de su historia y mitología ¿Qué tesoro nos espera cuando analice-

mos este *corpus* en la lengua originaria de los grupos que lo generan? ¿Las versiones españolas de los mitos que aquí se recopilan no parten acaso de estructuras cognitivas diferentes a las que generaron las versiones en *hñäñhu*? ¿El uso de ciertas construcciones sintácticas y la utilización de cierta terminología no tiene que ver directamente con la competencia comunicativa de los hablantes? Y en última instancia, ¿es la lengua la que permite ciertas estrategias discursivas o son tan estables las armaduras míticas que pueden ser expresadas en cualquier lengua?

Todas estas incógnitas se desprenden de la lectura de *Las patas limpias* y, lejos de ser deméritos de la obra, son parte integral de su aporte, ya que permite ver *yá 'bede ar ñäñhu* 'los cuentos otomíes' desde una perspectiva panorámica que nos hace sensibles a las diferencias históricas, lingüísticas y culturales entre los propios grupos otomíes.

A través de un *corpus* mítico de 40 textos el autor va hilvanado la mitología otomí fragmentada a lo largo de los siglos y dispersa por las distintas regiones en las que se ha establecido este grupo en los estados de Veracruz, Tlaxcala, Puebla, Guanajuato, Michoacán, Hidalgo y Querétaro. En lo referente a este último, el autor hace gala del conocimiento histórico para hacer la interpretación exegética de algunos mitos de fundación, y es ahí de donde obtiene su marco etnográfico de referencia.

Abramo trasciende las fronteras sincrónicas del otomí queretano y compara *yá 'bede ar ñäñhu* con la mitología nahua del siglos *xvi* y *xvii*, encontrando reveladoras semejanzas y notables huellas, que "no solamente aparecen

como vestigios, sino como temas que se reproducen en la mente de los indios de hoy". Aunque vale la pena detenerse al momento de intentar hacer generalizaciones y analogías entre los pueblos coloniales y los saberes tradicionales modernos, la frescura de sus narraciones nos lleva a preguntarnos si en verdad estos mitos no formaron parte de las explicaciones otomíes del mundo antes de la llegada de los nahuas o si, como plantea Abramo, fueron producto del contacto entre estos dos grupos. Para evitar formular falsas continuidades es necesario ver cada texto como el fruto de su tiempo y de los hombres que lo elaboraron, que cumple funciones específicas en la comunidad en la que se origina y reproduce.

La obra, como buena apología, comienza con un mito, recogido por el autor de boca de Crescencio Román, originario de Los Alzati, Michoacán, en él refiere "La creación del mundo", luego le siguen una serie de mitos relacionados con la creación de los astros y "La fundación del pueblo", que junto con "Duelo entre el dios y el diablo" fueron recopilados por el autor en Santiago Mexquititlán, Querétaro. En todos ellos se recogen invaluable datos sobre la cosmovisión otomí reportados en trabajos como los de Ángel María Garibay en los años treinta en Huizquilucan ("La mujer y la serpiente"); etnografías como la Jacques Galinier en la Sierra Madre Oriental entre los años sesenta y setenta ("Mito de Sol y de Luna", "¿A dónde se fueron los ancestros?", "La mujer y la culebra", "La mujer y la boa", "La fuga de Cristo", "El cerro que se rompió", "Los ancestros", "El tlachiquero del Diablo", "Duelo en

tre el dios y el diablo II", "El nagual que roba mujeres"); los mitos recopilados por Raúl Guerrero Guerrero durante los años ochenta en Itzmiquilpan ("El hombre y el árbol", "Intercambio de miembros y de órganos", "La fatalidad", "La fatalidad II", "El engañador III", "El engañador IV", "El engañador V", "El engañador VI", "El engañador VII o cuento del conejo y el coyote", "El que no aceptaba consejos o el ratón y el meteoro") y Alfajayucan ("El castigo de la intrigante o la mujer casada", "La viejecita"); los textos recogidos por Jesús Salinas Pedraza ("Las patas limpias", "El zorrillo que quiso volar", "El origen del pulque") y otros profesores, como Rafael Gamallo ("El alimento sabroso II", "Los animales siembran"), también en el Valle del Mezquital; y los reportados por Lydia Van de Fliert en el municipio de Amealco de Bonfil en Querétaro en esta misma década ("La persecución", "El origen del mundo", "El alimento sabroso", "Cómo los humanos consiguieron el maíz", "La fundación de los pueblos", "La serpiente mitológica", "El hombre y las serpientes", "Intercambio de órganos", "El engañador o Juan de la vaca pinta", "El engañador II").

Estos textos describen el papel de personajes tan importantes como los ancestros, los hombres que vivían antes o el linaje primigenio *ar naha ar meni*, la serpiente que provee de agua *ar k'èya* o *ar k'eña*, el águila guía o *ar nuxüini*, y el pobre muchachito huérfano de padre que se convierte en héroe cultural, en el Sol o en el gran Señor.

Uno de los protagonistas de estos mitos es *ar Zunthu, ár hmu ar nidu* 'el Diablo, señor el inframundo'. Abramo no ahonda en esta figura por parecerle

paralelo al Diablo del cristianismo, ya que como éste es una figura que se encuentra en un plano opuesto a *ar Khwä*, *är hmu ar hets'i* 'el Dios, señor del cielo'. Sin embargo, no se trata de una aceptación literal de los conceptos judeocristianos, aun cuando en "La viejecita", de Alfajayucan, el cielo se describe como un gran jardín en el que está Dios rodeado de ángeles y flores, y cuya puerta es custodiada por San Pedro, en él no se goza de gloria infinita, sino que se trabaja de la misma manera en se hacía en la tierra. De igual forma, las narraciones de San Ildefonso Tultepec, como "La persecución", muestran un inframundo en el que también se trabaja, en el que se sale y se pone sol, un lugar en el que hay riqueza pero ésta tiene dueño.

Los relatos muestran una caracterización mucho más compleja de estos personajes, que no sólo se oponen por ser uno bueno y otro malo, sino que tienen roles complementarios, ya que mientras en "El origen del mundo" *ar Khwä* es el creador de todas las cosas, en "La persecución" *ar Zunthu* es el "patrón", el dueño de la siembra y la cosecha, un hacendado rico al que no le gusta perder y que sólo puede ser apaciguado con el ofrecimiento de sangre, aunque se trate de la de su propia hija.

Es interesante destacar que en algunas narraciones hechas por Alfonso García Téllez, de San Pablito Pahuatlán, y presentadas por Alberto Diez Barroso en el X Coloquio Internacional sobre Otopames, se describe al Señor Diablo como deseoso de carne y de hacer pelear a los hombres, por esta razón se le representa con machetes en la mano cuando se le recorta en papel. Según

García Téllez, siempre anda por los caminos y las cantinas en busca de su comida. En "El castigo de la intrigante" se repiten algunos de estos elementos, ya que el Diablo está tratando de hacer que una feliz pareja se pelee y al no lograrlo recurre a la ayuda de una vieja bruja que encuentra en el camino, la cual no sólo consigue que discutan sino hace que el muchacho mate a la muchacha, acto que desapruueba el Diablo y por el cual la vieja bruja recibe un castigo de la Virgen, quien hace que todo regrese a la normalidad.

En la Huasteca *ar Zunthu* o *ra Zithü* (según la variante) también es el "amo", en "El tlachiquero del Diablo", es quien imparte justicia castigando a los cristianos por sus malas obras. En "El castigo de la intrigante" el Diablo considera excesiva la intervención de la vieja bruja y no hace nada para salvarla de su castigo. En varios relatos se le presenta en competencia con *ar Khwä* o *ra Okhwä* tocándole siempre la de perder, y aunque resulte ganador, como en "El duelo entre Dios y el Diablo" de Santiago Mexquititlán, *ar Khwä* siempre tiene la última palabra para no verse "disminuido" por *ar Zunthu*. A este respecto García Téllez afirma que el Diablo no es tan "terco" como Dios, y si bien lo compara con un borracho que vocifera, afirma que el Diablo también escucha y puede aceptar las ofrendas de sangre que le ofrecen los hombres para dejarlos en paz.

Por todo lo anterior podemos darnos cuenta de la importancia de contar con esta serie de relatos míticos no sólo para comprender relatos antiguos o registrados hace mucho tiempo, sino también para dar sentido a muchas de

las narraciones que hoy en día pueden indagarse en campo. Por estas razones *Las patas limpias* se convierte en una lectura obligada para los interesados en el estudio de la cosmovisión, el ritual y la mitología otomí, así como una referen-

cia básica para el estudio mitológico en general.

ALONSO GUERRERO GALVÁN
SUBDIRECCIÓN DE ETNOGRAFÍA
MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA-
INAH.

RESÚMENES/ABSTRACTS

Cuestiones tipológicas de transitividad

Doris L. Payne

Resumen

Una lengua, "como un todo", puede diferir de otra en el nivel de transitividad verbal lexicalizada. Por ejemplo, en algunas lenguas la mayoría de raíces verbales pueden ser intransitivas y sólo unas cuantas son verdaderamente transitivas. En otras, la mayoría de verbos pueden ser lábiles y muy pocos pueden estar especificados para una transitividad fija o lexicalizada. Este trabajo propone una tipología de la transitividad lexical, sugiriendo que hay por lo menos cuatro perfiles. En el Tipo 1, la transitividad de las raíces y bases es altamente lexicalizada, con categorías bien nítidas. El Tipo 2 tiene transitividad lexicalizada, pero graduable. En el Tipo 3, las raíces tienen transitividad sobre-especificada. Finalmente, el Tipo 4 tiene raíces sobre-especificadas, pero requiere bases especificadas.

Palabras clave: lingüística, transitividad, tipología lexical.

Abstract

Languages, as complete "wholes", may differ from each other relative to verb-level lexicalized transitivity. For example, in some languages the majority of verb roots are intransitive and only a few are truly transitive. In others, the majority of verbs are labile, with only a few roots having a fixed lexical transitivity. This work proposes a typology of lexical transitivity, composed of at least four language types. In Type 1, the transitivity of roots and stems is highly lexicalized, with two clearly differentiated transitivity categories. In Type 2, transitivity is lexicalized but with more graded difference between subcategories. In Type 3, roots are labile or neutral for transitivity. Finally, Type 4 has labile roots, but derived stems must be transitive or intransitive.

Key words: linguistic, transitivity, lexical typology.

Federalismo, monarquía y democracia. El caso de Buenos Aires a finales de la década de 1810

Fabián Herrero

Resumen

En este trabajo se analiza el discurso federalista y antifederalista durante el periodo del Directorio de Juan Martín de Pueyrredón. Particularmente, se examina la prensa que circula en la ciudad de Buenos Aires. Los grupos federales porteños se encuentran en un momento de repliegue luego de la derrota sufrida por una tendencia de ese signo en junio de 1816. La trama discursiva federalista y antifederalista resulta relevante ya que se vincula con otros componentes ideológicos: el republicanismo, las distintas opciones monárquicas y la democracia. Estudiar entonces esas voces significa estudiar un segmento político escasamente atendido por la historiografía Argentina.

Palabras clave: federalismo, Buenos Aires, revolución, discurso, política.

Abstract

This essay analyzes federalist and anti-federalist discourses during the Directory period of Juan Martín de Pueyrredón. In particular, it examines what was written in the press of the Buenos Aires area. At the time, *porteño* federal groups were retreating after a group with that ideology was defeated in June of 1816. The federalist and anti-federalist discourses become relevant because they are linked to other ideological components: republicanism, several monarchic options, and democracy. To study these voices is to study a political segment very poorly attended by Argentinian historiography.

Keys words: federalism, Buenos Aires, revolution, discourse, politics.

Envidia, mal de ojo y *paura* en los Apeninos centrales (Leonessa, Italia)

Fabiola Yvonne Chávez Hualpa

Resumen

Se presenta material etnográfico concerniente a la envidia, mal de ojo y *paura* (*soul loss*) en los Apeninos centrales de Italia. También se exponen algunos casos y usos de objetos apotropaicos, fórmulas curativas, ceremonias de lecanomancia, etcétera. Evidenciamos la continuidad cultural de los conceptos de envidia y del mal de ojo (*fascinum*) en los textos clásicos latinos más representativos y en otras fuentes que demuestran la continuidad de estas creencias en Europa y América.

Palabras clave: envidia, lecanomancia, mal de ojo, síndromes culturales, Apeninos centrales (Italia).

Abstract

This article showcases ethnographic results concerning envy, the evil eye, and *paura* (*soul loss*) in the central Appennini of Italy. It also presents some cases and uses of apotropaic objects, healing formulas, lecanomancy ceremonies, etc., that are evidence of the cultural survival of the concepts of envy and the evil eye (*fascinum*) in the most representative classic Latin texts and in other sources, which prove the continuity of these beliefs in Europe and the Americas

Key words: envy, lecanomancy, evil eye, cultural syndromes, central Appennini (Italy).

Indios y españoles en la contienda por el control del agua en Tula, Hidalgo, siglos XVIII-XIX

Verenice Cipatli Ramírez Calva

Resumen

El presente artículo plantea una primera aproximación a las luchas por el control y acceso al agua entre las elites regionales y los pueblos de indios de la jurisdicción de Tula, en los siglos XVIII y XIX. Lucha que en definitiva hundía sus raíces en las nuevas perspectivas económicas regionales, provocadas por el descenso de la actividad ganadera. Hacia el siglo XVIII la economía regional viró la mirada hacia el cultivo de granos, pero sin dejar de lado la cría de ganado para las matanzas. En ese contexto, las elites regionales, antiguos ganaderos, invirtieron importantes capitales en la construcción de una infraestructura hidráulica encaminada al riego de los cultivos. Sin embargo, eran los pueblos de indios quienes desde antaño habían controlado un parte importante de los recursos hídricos disponibles, por lo que la confrontación fue inevitable.

Palabras clave: riego, Tula, haciendas, La Goleta, San Antonio.

Abstract

This article is a first approach to the study of the fights for access and control of water between the regional elites and the Indian towns in the jurisdiction of Tula during the XVIII and XIX centuries. A fight that had its roots in the new regional economic outlook created by the reduction of cattle ranching. Around the XVIII century, the regional economy turned towards the cultivation of grains, but without completely leaving aside the raising of cattle for slaughter. In that context, the regional elites, old cattle ranchers, invested important amounts in the construction of hydraulic infrastructure directed to the irrigation of fields. However, it was the Indian towns who had traditionally controlled an important part of the available water, and therefore a confrontation was inevitable.

Key words: irrigation, Tula, farms, La Goleta, San Antonio.

Hipótesis sobre el nahualismo entre los morenos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca

Natalia Gabayet

Resumen

En este artículo se analizan aspectos del concepto de persona como parte de la memoria ritual afroestizada de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, para lo cual se remite a las narraciones sobre nahualismo, parte constitutiva de la concepción sobre las almas de los morenos de esta región. La transmisión del animal, los grupos de nahuales en el mundo sobrenatural, la *enfermedad de monte* y el trabajo del curandero son elementos a partir de los cuales se da un acercamiento a la noción de las almas. Noción que no sólo permite el diálogo con el mundo indígena y su territorio sino que forma parte de la memoria ritual de los morenos y la construcción de la complejidad cultural de los pueblos negros de esta región.

Palabras clave: afroestizados, nahualismo, tonalismo, transmisión, concepción de persona.

Abstract

This article deals with some aspects of the concept of person as part of the ritual memory of the black population of the Costa Chica of Guerrero and Oaxaca. For that purpose, tales about *nahuales*, a central element in the idea of the soul of *morenos* in this region, are analyzed. The transmission of the animal, the groups of *nahuales* in the supernatural world, the *enfermedad de monte* and the work of healers are elements from which the notion of soul is approached. A concept that not only allows for a dialogue with the native world and its territory, but is an integral part of the ritual memory of *morenos* and of the construction of the cultural complexity of the black peoples of this region.

Keywords: black population, nahualism, tonalism, transmission, person.

Año 16, vol. 46, mayo-agosto, 2009

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*

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA