

DIMENSIÓN

ANTROPOLÓGICA



- ◆ *El chalchihuitl y el tzilacayotli: la esencia humana*
- ◆ *Etnoclimatología en la Araucanía y las pampas. Clima y relaciones interétnicas entre los siglos XVI y XIX*
- ◆ *Sarmiento se postula para presidir el gobierno argentino. Una lectura de Campaña en el Ejército Grande Aliado de Sud América (1852)*
- ◆ *La colonización del cuerpo: género y política en el uso del calzón y el quechquemitl*
- ◆ *La antropología física desde los márgenes: una forma de resistencia y de compromiso*
- ◆ *Etnografiar fotografiando. Cuijla en imágenes*

DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Directora General *Directora General de la Revista*
María Teresa Franco Delia Salazar Anaya

Secretario Técnico *Consejo Editorial*
César Moheno Susana Cuevas Suárez (DL-INAH)

Secretario Administrativo Isabel Lagarriga Attias (CIV-INAH)
José Francisco Lujano Torres Arturo Soberón Mora (DEH-INAH)

Coordinador Nacional Sergio Bogard Sierra (Colmex)
de Antropología Fernando López Aguilar (ENAH-INAH)
Diego Prieto Hernández María Eugenia Peña Reyes (ENAH-INAH)

Coordinadora Nacional de Difusión José Antonio Machuca Ramírez (DEAS-INAH)
Leticia Perlasca Núñez Josefina Ramírez Velázquez (ENAH-INAH)

Subdirector de Publicaciones Lourdes Baez Cubero (SE-INAH)
Periódicas Osvaldo Sterpone (CIH-INAH)
Benigno Casas Susan Kellogg (Universidad de Houston,
EUA)

Edición impresa Sara Mata (Universidad Nacional de Salta,
Argentina)
Héctor Siever Susan M. Deeds (Universidad de Arizona,
EUA)
y Arcelia Rayón *Asistente de la directora*
Virginia Ramírez

Edición electrónica *Consejo de Asesores*
Norma P. Páez y Nora L. Duque Gilberto Giménez Montiel (IIS-UNAM)

Diseño de portada Alfredo López Austin (IIA-UNAM)
Efraín Herrera Álvaro Matute Aguirre (IIH-UNAM)
Eduardo Menéndez Spina (CIESAS)
Arturo Romano Pacheco (DAF-INAH)
Jacques Galinier (CNRS, Francia)

Foto de cubierta:
Autor no identificado
Huelga de transportistas en el Zócalo, ca. 1935 (detalle)
Fondo Casasola, Sinafo-INAH, 196308

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 a 300 dpi. 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.
- Las colaboraciones deberán enviarse vía electrónica a: dimension_antropologica@inah.gov.mx dimenan_7@yahoo.com.mx.
- No deben anexarse originales de ilustraciones, mapas, fotografías, etcétera, sino hasta después del dictamen positivo de los trabajos.

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 Bruído*, 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. Las fotografías deberán tener una resolución mínima de 300 dpi., tamaño carta, en formato tiff o jpg. 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: Av. San Jerónimo 880,
Col. San Jerónimo Lídice, CP 10200,
Conmutador 40 40 54 00 ext. 413749,
dimension_antropologica@inah.gov.mx
dimenan_7@yahoo.com.mx
dimologica@gmail.com
web: www.dimensionantropologica.inah.gov.mx
www.inah.gov.mx

Dimensión Antropológica, año 21, vol. 60, enero-abril de 2014, es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2008-012114375500-102. ISSN: 1405-776X. Licitud de título: 9604. Licitud de contenido: 6697. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 421, 7° piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, col. Culhuacán, C.P. 09840, Deleg. Iztapalapa, México, D.F. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Insurgentes Sur 421, 7° piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el 29 de septiembre de 2014 con un tiraje de 1000 ejemplares.

ISSN 1405-776X Hecho en México

Índice

El <i>chalchihuitl</i> y el <i>tzilacayotli</i>: la esencia humana TOMÁS JALPA FLORES	7
Etnoclimatología en la Araucanía y las pampas. Clima y relaciones interétnicas entre los siglos XVI y XIX MARGARITA GASCÓN	37
Sarmiento se postula para presidir el gobierno argentino. Una lectura de <i>Campaña en el Ejército Grande Aliado de Sud América (1852)</i> ALEJANDRO HERRERO	61
La colonización del cuerpo: género y política en el uso del calzón y el <i>quechquemitl</i> ENRIQUE HUGO GARCÍA VALENCIA	87
La antropología física desde los márgenes: una forma de resistencia y de compromiso JOSEFINA RAMÍREZ VELÁZQUEZ	127
Cristal bruñado	
<i>Etnografiar fotografiando. Cuijla en imágenes</i> SAMUEL VILLELA FLORES	143

Reseñas

Trace, "Las ciencias sociales y la muerte"

TOMÁS JALPA FLORES

163

BEATRIZ CAROLINA PEÑA

Imágenes contra el olvido. El Perú colonial en las ilustraciones de fray Diego de Ocaña

ARTURO SOBERÓN MORA

172

ENRIQUE CABRERO MENDOZA (COORD.)

Ciudades mexicanas. Desafíos en concierto

MARCELA DÁVALOS

177

Resúmenes / Abstracts

181

El *chalchihuitl* y el *tzilacayotli*: la esencia humana

TOMÁS JALPA FLORES*

*A David Martínez Jalpa (enero 2012)
In memoriam*

En las ceremonias fúnebres de los pueblos del centro de México es común que durante la velación del cuerpo se coloque debajo del féretro un chilacayote partido por la mitad. En ocasiones se le pone vinagre y en otras creolina, aunque por lo regular se coloca sin otra sustancia. Junto a él se incluyen elementos como arena, cal y, a veces, pedazos de ladrillo. Se tiene la creencia de que es necesario ponerlo debajo del cuerpo y en la parte central porque recoge los malhumores del difunto y evita la propagación de éstos en el espacio al que acuden los dolientes. Estos elementos se mantienen después del entierro para acompañar los rezos durante el novenario. El último día, cuando se levanta la cruz se recogen todos ellos: la arena y cal, así como la cera que cayó y el chilacayote, se guardan en una caja y al día siguiente, después de la misa, se lleva la cruz a la sepultura y los materiales se entierran a los pies de la tumba. No importa en qué mes ocurra el deceso, siempre es importante tener el chilacayote para tal ocasión. Cuando no es temporada se busca entre los vecinos, que suelen guardar algunos frutos durante el año, tal vez previendo su requerimiento.

* Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, INAH.

En varios años de recorrido de campo por los pueblos de la zona oriente del Estado de México, cuando fue necesario estar presente en una ceremonia fúnebre, me llamó la atención esta práctica. La conocía porque era común en el pueblo donde he vivido y la he presenciado en los velorios de muchos familiares que han partido. Pero también empecé a verla en otras partes y la encontré como una constante en los pueblos vecinos.¹ En momentos oportunos interrogué a los dolientes, familiares y vecinos; todos han coincidido que es una práctica que se realiza desde hace tiempo. Hay desde luego algunas variantes respecto a la función que tiene el chilacayote; algunos señalan que recoge el mal humor, otros el cáncer, pero todos coinciden en que es importante colocarlo porque recoge algo del difunto, sin saber exactamente qué. Si bien en la actualidad se realiza este acto con fines sanitarios, detrás de esta práctica hay un contexto cultural que explica el empleo del chilacayote para este fin. Cabría preguntarse, ¿por qué se elige este fruto y no otro? ¿Cuál es el propósito de colocarlo en ese lugar y cuál es su asociación con la vida humana y con la muerte?

Las siguientes líneas son resultado de una búsqueda y un interés por explicar las prácticas cotidianas en los pueblos de la cuenca que guardan muchos de los elementos de la cultura prehispánica que subsistieron a lo largo del tiempo. Son algunos planteamientos que se manejan en calidad de hipótesis con el fin de explicar el uso de los objetos en las ceremonias y su significado. Para tal propósito se ha consultado la documentación indígena, presente en códices y textos en náhuatl, así como las obras que se han interesado en estos temas. El trabajo no podía dejar de lado la investigación de campo. El rescate de la tradición oral ha sido fundamental para ofrecer estos resultados. El trabajo analiza únicamente el empleo del chilacayote y su significado como uno de los rasgos importantes para comprender la relación entre el hombre y su entorno en su tránsito al más allá.

Considero que en cualquier ceremonia se tiene la oportunidad de analizar gestos y actitudes que recrean prácticas ancestrales, donde están presentes objetos con un significado particular. Los estudiosos dedicados a estos asuntos han señalado la importancia de atender a todos estos puntos para comprender mejor los rituales.²

¹ Los pueblos donde se hizo el trabajo de campo fueron Huexoculco, Cuautlalpa, Amalinalco, Cuauhtzingo, Tezompa, Tlapala, Amecameca, Tehuiztitlan, Atlautla, Tepetlixpa, Ozumba, Pahuacan, Tenango y Ecatzingo durante el periodo 2005-2010.

² Peter Burke, *La cultura popular en la Europa moderna*, 1991.

Para los historiadores es un campo que apenas empieza a develarse y nos ofrece múltiples expresiones. Es desde el enfoque antropológico donde se ha analizado el significado de los objetos que pueden proporcionarnos algunas pistas para comprender la cultura ancestral. Este trabajo tiene como propósito tender un puente entre la historia y la etnohistoria, aprovechando los materiales y estudios a nuestra disposición para comprender el significado de un objeto en un contexto particular y su evolución en el tiempo. Para tal propósito se analizan dos objetos, *el tzilacayotli* y *el chalchihuitl*, en el contexto de las ceremonias fúnebres. La relación entre estos dos objetos la encontramos sugerida en diversos textos indígenas en lengua náhuatl. Las referencias desde luego no son tan pródigas como quisiéramos; sin embargo, algunas pistas permiten establecer una relación visual y simbólica entre ambos objetos.

El *tzilacayotli*

El *tzilacayotli* (chilacayote) es una planta perteneciente a la familia de las cucurbitáceas (*cucurbita ficifoli*). Como la mayoría de las especies de cucúrbita, es de hábito rastrero, a veces trepadora, casi silvestre y herbácea. Arroja zarcillos que utiliza para trepar en la vegetación adyacente, y en su madurez cobra características semileñosas. Tiene raíces fibrosas. Es excepcional entre las cucúrbitas por ser perenne en su estado silvestre, aunque los cultivos se efectúen por lo general anualmente. Tiene hojas pecioladas, con nervaduras palmadas, penta- o heptalobuladas, de gran tamaño, color verde oscuro y dorso pubescente; similares a la higuera en apariencia, de ello deriva su nombre científico (*ficifolia*, “de hojas de higuera” en latín) e inglés (*fig-leaf gourd*). Las hojas son vellosas a pubescentes, en ocasiones hirsutas, con tricomas cortos, rígidos, algo engrosados y punzantes. Hojas con pecíolos de hasta 30 cm, flores masculinas en pedicelos de 10 a 20 cm; flores femeninas sobre pedúnculos robustos.

Está estrechamente emparentada con las distintas variedades de zapallo (*Cucurbita* spp.), aunque es atípica en sus caracteres cromosómicos y bioquímicos con respecto a ellas y, excepcionalmente en el género, rara vez produce híbridos. Su producción es anual en zonas templadas, y perenne en zonas tropicales; el tallo ligeramente anguloso y vellosos alcanza una extensión de 5 m, aunque no es raro que alcance 15 m.

La planta es monoica invariablemente, es decir, en la misma planta se presentan flores de los dos sexos. Las flores son solitarias, pentámeras y axiliares; grandes y de pétalos carnosos, con corola de hasta 7.5 cm de diámetro y color amarillo o naranja. Las masculinas tienen un cáliz en forma de campana, y son largas y pediceladas, con tres estámenes. Las femeninas presentan un ovario ovoide multilocular, y una corola mayor que las masculinas. La polinización tiene lugar mediante insectos, especialmente abejas del género *Peponapis*.

El fruto es globoso y de forma oblonga; de 20 cm de diámetro, y no supera los 5 o 6 kg de peso. La piel, verde o blanquecina, protege una pulpa conformada básicamente por mesocarpio, seca, fibrosa, de color claro y dulce. Puede contener hasta 500 semillas de forma aplanada y color blanco, oscuro, parduzcas o negras según las variedades. Una misma planta puede dar hasta 50 frutos en condiciones favorables. Se reproduce generalmente en zonas de clima templado, cálido y algo seco. Esta especie no es tolerante a temperaturas muy bajas, lo que limita su cultivo a las altitudes mencionadas. La única forma de propagación es la siembra de semilla. Las variedades cultivadas de *cucurbita argyrosperma* las encontramos en los sistemas de agricultura tradicional de temporal y generalmente se propaga de manera silvestre. El periodo de desarrollo de estas variedades es de 4 a 5 meses. Los frutos tiernos para verdura se cosechan aproximadamente a los 3 meses de haberse sembrado.

Se ignora con exactitud su origen. Distintas hipótesis apuntan a México o la región andina, pero no se ha podido constatar. La evidencia lingüística favorece un origen mexicano pues el nombre empleado casi universalmente es de origen náhuatl. Sin embargo, los restos arqueológicos más antiguos conservados provienen del Perú. Se desconoce la variedad silvestre que la originó. Las hipótesis apuntan a una especie aún desconocida, posiblemente nativa de la región oriental de la cordillera andina.

Es la menos intensamente cultivada de las especies comerciales de cucurbita, pero quizá la que muestra una distribución geográfica más amplia. En estado silvestre la encontramos a alturas que van de 1 000 a 3 000 msnm en el continente americano. Esta facilidad se debe en parte a su probada resistencia a varios virus que afectan a otras especies afines, lo que complica obtener híbridos sin medios muy sofisticados. La *cucurbita ficifolia* requiere suelos húmedos y clima templado; prefiere condiciones de día largo, aunque en regiones

cálidas se le cultiva todo el año. En el primer año de vida no es resistente a las heladas, pero paulatinamente se va aclimatando. En algunos sitios se emplea como patrón para el injerto de plantas de melón (*cucumis melo*), que es otra cucurbitácea. Hoy se cultiva desde Chile y Argentina hasta el sur de Estados Unidos y en la región mediterránea de Europa, a donde fue llevada en el siglo XVII. Los europeos parecen haberla introducido en la India, Japón y las Filipinas, que hoy son importantes productores.

Recientemente se han descubierto algunas propiedades medicinales del chilacayote para disminuir los niveles de glucosa en la sangre, favorable para personas con diabetes. Los investigadores identificaron el compuesto *d-qui-ro-inositol*, el cual nivela los efectos de insulina; pero como lo advierten, este extracto únicamente presenta acción cuando se administra conjuntamente con otros elementos obtenidos (flavonoides) del mismo vegetal. Los extractos obtenidos del chilacayote también mostraron efectos antiinflamatorios, antioxidantes y antivirales, así como acción sobre enzimas que regulan el metabolismo de carbohidratos.³

Actualmente el *tzilacayotli* es una especie botánica, cultivada en todo el mundo para uso en gastronomía. Se aprovecha casi toda la planta: las flores y brotes tiernos se utilizan como verdura, de manera similar a la *fiore di zucca* (la flor de *cucurbita pepo* y *cucurbita máxima*) utilizada en la cocina italiana; el fruto tierno, pelado y hervido, se utiliza para elaborar diferentes guisos. El fruto maduro presenta una importante concentración de azúcares, por lo que se consume como dulce y se utiliza para elaborar bebidas. En confitura se emplea para la confección del cabello de ángel, un dulce que se prepara acaramelando las hebras de la pulpa con canela o corteza de limón. En México, al igual que la calabaza, suele prepararse cristalizado (confitado), y se conoce como chilacayote en dulce. Las semillas, ricas en lípidos y proteínas, son el ingrediente principal de un típico postre de la región mexicana de Chiapas, las palanquetas. Éstas también se comen saladas y tostadas en diversas regiones de México.

Debido a la similitud de los nombres populares, suele confundirse a la *cucurbita ficifolia* con el *chayote*; o sea el *sechium edule*; sin embargo, aunque en muchas zonas de América se use el mismo nombre para ambas plantas, sólo la *cucurbita ficifolia* es la utilizada para el

³ Investigación y desarrollo [http://www.invdes.com.mx/salud/1211-identifican-propiedades-del-wereke-y-chilacayote-contra-la-diabetes], consultado en febrero 2012.

genuino postre llamado cabellos de ángel, en el noroeste argentino: *dulce de cayote*, en Chile, y en Cuyo *dulce de alcayota*.⁴

En estado silvestre, en el centro de México el *tzilacayotli* madura durante el mes de octubre. Tal vez este ciclo natural lo asocia a las actividades de las ceremonias del Día de Muertos. De hecho, además de la elaboración de dulce como la palanqueta, el pelo de ángel y otras confituras, el fruto tiene un papel importante durante estos primeros días de noviembre. Entonces se elaboran las famosas calaveras que utilizan los niños para pedir cabito. Hay pues varios aspectos que relacionan este fruto con la muerte de una u otra forma.

El *tzilacayotli* en el México prehispánico

En el México prehispánico el uso del *tzilacayotli* estaba muy extendido. Formaba parte de la dieta mexicana y era utilizado en las prácticas religiosas. Su presencia es discreta tanto en la gráfica indígena como en la narrativa. Sin embargo, ocupó un lugar importante dentro de la vida ordinaria, como dejan ver algunos testimonios gráficos y descriptivos acerca de sus funciones. Sahagún la registró en su magna obra al describir las ceremonias dedicadas a los *tlaloque*, celebra-



Fig. 1. Sahagún, Códice Florentino, libro I, fol. 23r.

da en el mes de *atemoztli* o descendimiento de las aguas. En el capítulo 21, donde se refiere al culto a éstos, señala que la fiesta era realizada por las personas que padecían alguna enfermedad como la gota, los tullidos o todos aquellos que presentaban algún síntoma relacionado con las enfermedades asociadas a los dioses pluviales.

Dichas personas mandaban elaborar efigies de los montes y les ponían los atributos de los dioses del aire, del agua y la lluvia. Mandaban hacer sus figuras de *tzoalli* y “ofrecían ansi mismo a estas imágenes vino o uctli o pulcre, que es el vino de la tierra. Y los vasos en que lo ofrecían eran desta manera: *ay unas calabazas lisas, redondas, pecosas entre verde y blanco o manchadas*

⁴J.E. Hernández Bermejo y J. León (eds.), *Neglected Crops: 1492 from a Different Perspective*, 1994; USDA, ARS, National Genetic Resources Program. GRIN. National Germplasm Resources Laboratory, Beltsville, Maryland [http://www.ars-grin.gov/cgi-bin/npgs/html/taxon.pl?12589], Información tomada de Wikipedia el 8 de febrero de 2008.

que las llaman *tzilacaiutli*, que son tan grandes como un gran melón: a cada una destas partíanla por la mitad y sacabanle lo que tenía dentro, y quedaba hecha como una tasa y henchíanle del vino dicho, y poníanlas delante de aquella imagen o imágenes. Y decían que aquellos eran vasos de piedras preciosas que llaman *chalchihuitl*".⁵

Después de la celebración de la ceremonia los objetos eran llevados a la laguna. "Acabada toda la fiesta: los papeles y aderezos con que habían estas imágenes: y todas las vasijas, que avyan sido menester, para el combite, tornavanlo todo y llevabanlo a un sumidero que está en la laguna de México que se llama Pantitlan y allí lo arrojaban todo".⁶ En la viñeta que describe la ceremonia de los *tlaloque* el *tlacuilo* representó los objetos que eran arrojados a Pantitlan, entre los cuales figuran unos círculos verdes que parecen estar asociados con los chilacayotes descritos en el texto. Junto a éstos aparecen otros objetos, unos jarros y una efigie en verde presumiblemente asociada con la figuración de una de las deidades.⁷ Más adelante (libro segundo, f. 91, p. 145) retoma la descripción de la fiesta y agrega que las personas que mandaban hacer las efigies las colocaban en sus casas y les ponían todos los objetos arriba descritos, pero agrega que al concluir la fiesta los objetos eran quemados y los restos se llevaban a la laguna o bien a los montes. Indica que se trata de un *tzilacayotli* partido por la mitad y utilizado como cuenco para depositar el pulque.⁸



Fig. 2. Matrícula de tributos, Lám. 10v.

En los códices coloniales tenemos algunas representaciones que sugieren su presencia como topónimo y en algunas ceremonias; sin embargo, no está clara su representación figurativa con la realidad y su asociación con el *chalchihuitl*, como se puede apreciar en la "Matrícula de tributos". En ésta aparece el topónimo del actual pueblo

de Tzilacayoapan del estado de Oaxaca que se representa por un *apantli* y un *tzilacayotli* figurado como un fruto ovalado con rayas

⁵ Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, libro 1, f. 21, 1980, p. 33r, v.

⁶ *Ibidem*, libro 1, f. 22 v.

⁷ *Ibidem*, libro 1, f. 23r.

⁸ *Ibidem*, libro 2, f. 91, p. 145; libro 2, f. 23r.

onduladas y una corola. No obstante, se trata de una figuración más próxima a una calabaza, pues *los tzilacayotli* tiernos generalmente presentan pequeñas manchas y en raras ocasiones aparecen rayas. En cambio, en la gráfica indígena las calabazas están bien identificadas y se representan con rayas onduladas como rasgo característico.⁹ El *tlacuilo* tal vez no le dio importancia a este detalle y su intención no fue hacer una descripción próxima a la realidad, sino plasmar una imagen general.

Dentro del inventario del Códice Badiano sólo se registró una especie de cucurbita pero no tiene relación con el chilacayote.¹⁰ En la obra de Hernández tampoco lo encontramos registrado. En varios documentos —entre ellos el Códice Telleriano Remensis, el Códice Xolotl, el Códice Azcatitla y el Lienzo de Tlaxcala— hay una equivalencia figurativa más clara entre ambos objetos. Éstas son las únicas referencias en relación con el empleo del *tzilacayotli* y su asociación con el *chalchihuitl*. A partir de esta relación trataré de mostrar qué vínculo existía entre esos objetos. ¿Esta analogía figurativa fue solamente un recurso utilizado para esclarecer la forma y características del *tzilacayotli* del que se derivó la forma oblonga del *chalchihuitl*, o existían otros elementos que permitían una relación más significativa entre ellos?

En primer lugar es importante recuperar de las descripciones proporcionadas por Sahagún la relación entre el *tzilacayotli* y el *chalchihuitl*. Esta aproximación se apoya, entre otros aspectos, en la forma y el color, características de las que quizá se desprenden sus propiedades y asociaciones. La forma del *tzilacayotli* es de un ovalo perfecto, con una corteza lisa y brillante de colores llamativos. La forma pudo servir de modelo para elaborar los sartales y darles ciertas equivalencias visuales. Pero además trasladar a la piedra las propiedades de este fruto, al resaltar la dureza y color en el proceso de pulido del *chalchihuitl*. En suma se trata de dos joyas: una natural y percedera, que nacía y moría cada ciclo, y otra artificial y perenne.

En este contexto es importante resaltar la presencia del *tzilacayotli* en la ceremonia del descendimiento de las aguas y la relación

⁹ Marc Thouvenot y Carmen Herrera, “Matrícula de tributos. Diccionario de elementos constitutivos”, en *Compendio Enciclopédico del Náhuatl*, 2009 (DVD). Veáanse otros ejemplos en varios documentos contenidos en el mismo DVD.

¹⁰ Martín de la Cruz, *Libellus de medicinalibus indorum herbis. Manuscrito azteca de 1552*, 1991, vol. 1, f. 59.

con el culto a los montes, ya que establece también otra línea de interés. Thouvenot señala que los *chalchiuhxicalli* (vasos de *tzilacayotli*) eran utilizados por quienes tenían ciertas enfermedades o temían los peligros del agua. En ellos se rendía un culto particular a los *tepichton*, pequeños dioses que representaban los puntos culminantes donde se reunían las nubes provocando las lluvias, y en un ritual ofrecían pulque a esos dioses en los *chalchiuhxicalli*, equivalentes al *chalchiuhtecomatl*.¹¹ Considerando lo anterior, podemos destacar que el *tzilacayotli* se equipara al *chalchihuitl* por su forma, color y características de su corteza. Pero además es un objeto cultural íntimamente relacionado con el agua. De este fruto destacaremos más

adelante dos cosas: su interior acuoso y su exterior duro.

El chilacayote tiene la función de recipiente. Como una primera asociación lo encontramos vinculado con las deidades pluviales, pues aparece asociado a los *tlaloques* y se relaciona con los vasos en que derraman el líquido precioso: la lluvia. Hay pues una primera equivalencia: son recipientes que contienen el agua de lluvia, el agua celeste. Como tales pueden equipararse a las nubes. Por otro lado los informes indican que se utilizaban como vasijas en las ofrendas que se hacían a los cerros. Son pues los contenedores de la bebida sagrada.

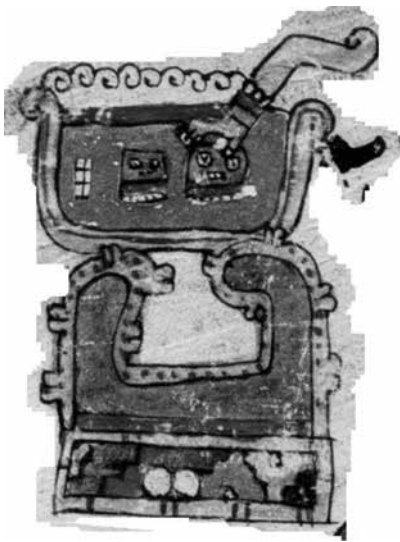


Fig. 3. Códice Vindobonensis, f. 8.

Como contenedores existe una relación en primera instancia entre montaña y *tzilacayotli*, pues ambos son cuencos que contienen diferentes líquidos. Las fuentes mencionan que las montañas son como grandes ollas invertidas, en cuyo interior están cubiertas por agua; el *tzilacayotli* es un cuenco artificial para contener el agua de lluvia y la bebida sagrada. Esto puede sugerir que por este motivo estaban vinculados a las ofrendas que se

¹¹ Marc Thouvenot, *Chalchihuitl. Le jade chez les aztèques*, 1982, p. 150.

hacían a los cerros.¹² Como contenedor, el chilacayote cumple la función de un cuenco, un equivalente al cuenco que se colocaba cerca del lecho de los niños para albergar el *tonalli* durante el sueño. Ésta es la única fuerza que cotidianamente podía abandonar el cuerpo, y generalmente buscaba lugares húmedos. Hay una relación entre el interior de la montaña, en tanto grandes vasijas que resguardan el agua, y el *tzilacayotli*. Son dos elementos que por su característica tienen muchos significados, y uno de ellos es su vínculo con el líquido precioso y con la esencia de las cosas.

¿Qué relación puede establecerse entre el *tzilacayotli* y el *chalchihuitl*? La primera es su semejanza por el color, y la segunda por sus propiedades culturales. La comparación me parece que es resultado de un proceso cultural que encontró afinidades simbólicas entre ambos objetos, y los dotó de significados especiales que es preciso analizar. Gráficamente el *chalchihuitl* se representó de tres formas: como pequeños sartales, como pequeños círculos que forman parte del elemento *atl*, y —la más conocida— una forma compleja, a la que es difícil encontrar una expresión de la realidad. Consta de una forma circular compuesta de tres círculos concéntricos: el interior en color verde, luego una banda roja y el último está integrado por varias secciones rectangulares y que algunos autores han identificado como plumas. En los extremos a veces puede incorporar cuatro círculos concéntricos, como lo encontramos en el glifo de Chalco, aunque también puede aparecer sin ellos.

Equivalencias figurativas y simbólicas

La relación entre el *tzilacayotli* y el *chalchihuitl* la proporcionan algunas fuentes gráficas. En códices como el Xolotl, Azcatitla, el Mapa de Cuauhtinchan 2, el Telleriano Remensis, el Lienzo de Tlaxcala y el Mapa de Coatepec encontramos la primera figuración. La segunda la tenemos en casi todos los códices de tradición indígena, donde se representa el tradicional glifo del agua, compuesto por un chorro de agua y en los bordes pequeños círculos alternados con caracoles. La tercera la tenemos en los códices mixtecos y los del centro de México, que proceden de una larga tradición, pues los encontramos

¹² Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 1989, t. I, libro 1, cap. XXI, p. 108.

en representaciones escultóricas, como la piedra del arzobispado y la piedra de Tizoc, y en documentos como la “Matrícula de tributos”, el Códice Mendocino, el Códice de Cruz, la Tira de Tepechpan y una gran cantidad de documentos donde se impuso el estereotipo del *chalchihuitl*.



Fig. 4. El chilacayote emula un sartal trabajado en forma ovalada.

entre el *tzilacayotli* y el *chalchihuitl*, pudo haber tomado esta figuración visual.

En varios códices se utilizó la forma ovalada, que figura un sartal, para representar el *chalchihuitl*. Ésta se aproxima a la figuración del *tzilacayotli*, como lo podemos apreciar en el topónimo figurado en el Mapa de Cuauhtinchan 2. En este caso se utilizaron dos convenciones. Una simple con la figuración ovalada y otra más compleja que tiene un

Considero que la primera figuración tiene una estrecha relación con el *tzilacayotli*. El chilacayote completo emula un sartal trabajado en forma ovalada. Se puede representar uno o más como parte de un collar.¹³ Este fruto pudo haber sido el referente para figurar una joya por lo perfecto de su forma y lo llamativo de sus colores. Si comparamos todas las representaciones de los sartales hay un parecido entre ambos, y de ahí la referencia de los colaboradores de Sahagún, que establecieron una similitud



Fig. 5. Mapa de Cuauhtinchan 2.

¹³ Del fruto destaca su forma ovalada y su perfección; su corteza se muestra con varias tonalidades de verde intercaladas con manchas blancas que le dan un tono jaspeado. Es un fruto que tiene una vida corta pues su tiempo de formación es durante el verano y madura en otoño. Su corteza es dura y resiste algún tiempo, pero expuesto al sol tiende a deshidratarse por lo que debe resguardarse en la sombra para conservarse, manteniendo sus colores. Aún así después de maduro sobrevive entre tres o cuatro meses, no más.

segmento rojo y dos especie de plumas o pétalos que retoman los rasgos peculiares de la figuración tradicional, la primera para representar la pieza de un sartal mientras la segunda tiene un aro, probablemente asociado con una joya, ya sea un anillo, un arete o una nariguera. De cualquier manera los dos son joyas preciosas.

El *chalchihuitl* como cuenta o sartal la encontramos figurado en varios códices para expresar los valores fónicos de una palabra. Fue empleado por los *tlacuiloque* de diferentes regiones para expresar el valor fónico *chal*. Por ejemplo, esta figuración se utilizó para representar el topónimo de Chalco en el Códice Xolotl, en el Lienzo de Tlaxcala y en el Códice Azcatitla, lo cual muestra su difusión en el mundo mesoamericano como un elemento reconocido por las diferentes sociedades. En ocasiones se le incorporó otro elemento para dotarlo de un rasgo específico. Por ejemplo, en el Códice Xolotl se utilizó una cuenta o joya compuesta por un ovalo verde, una banda roja y otra de otro color dividida en secciones y rematada con un círculo. A ésta se agregó una olla para recuperar el sonido *co* y formar



Fig. 6. Códice Xolotl.

la palabra Chalco. Pero además el *tlacuilo* se valió de otra forma, compuesta por un chorro de agua y la mitad inferior del rostro, destacando particularmente los labios, para formar la palabra Atenco y poder expresar la lectura de Chalco Atenco con el propósito de indicar un lugar específico situado al borde de la laguna de Chalco. En el Lienzo de Tlaxcala un sartal de forma ovalada perfecta, sin el agua y los labios, se utilizó para referirse a la provincia de Chalco en su conjunto.

Cortado por la mitad, el chilacayote puede estar asociado a la tercera representación del *chalchihuitl*, que se figura como un círculo dividido en tres secciones que comprenden un núcleo, un círculo concéntrico con divisiones trapezoidales y un borde. Si consideramos la representación estereotipada de la gráfica mexica es casi imposible encontrarle una equivalencia figurativa; sin embargo, analizando otras representaciones en relieves prehispánicos —por ejemplo el de

Ixtacamaxtitlan— o las figuraciones en códices coloniales como la Matrícula de Huexotzinco, es posible encontrar determinados rasgos que nos permiten considerar ciertas afinidades.

Aunque no es la representación exacta del corte del chilacayote, considero que guarda cierta similitud, o por lo menos una referencia general de algo tomado de la realidad, como se puede apreciar en el relieve de Ixtacamaxtitlan y en el glifo de Xonotla

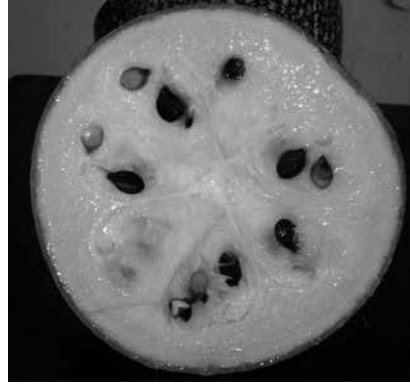


Fig. 7. *Tzilacayotli* partido por la mitad.

representado en la Matrícula de Huexotzinco. En estas figuraciones se insiste en las divisiones internas y en algunas incluso se colocan puntos que pueden estar asociados a las semillas. A veces los mismos rasgos se utilizan para representar el glifo de Pochtlan o en otros casos el del glifo del *tianquiztli*. En este sentido, así como encontramos

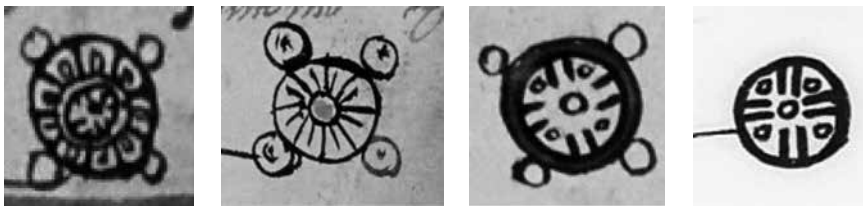


Fig. 8. Figuraciones de *chalchihuitl* en la Matrícula de Huexotzinco (Matrícula de Huexotzinco, BNF, 387, expedientes 02, 03,06, 19).

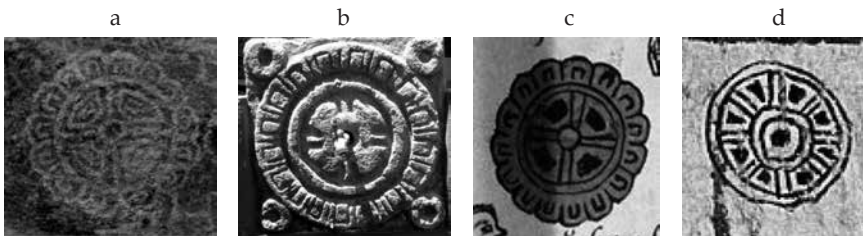


Fig. 9. Figuración del *chalchihuitl* con otros valores. En los cuatro glifos se aprecian elementos comunes: tres círculos concéntricos, cuatro divisiones internas en los tres primeros y las divisiones del último círculo. a) Ixtacamaxtitlan, b) Santa Isabel Chalma Amecameca, c) Xonotla, Matrícula de Huexotzinco, BNF d) Pochtlan, Amecameca (BNF).

palabras cuyo sonido es idéntico, probablemente también la figuración manejó elementos y trazos comunes para referirse a glifos diferentes como lo podemos apreciar en el elenco de topónimos y antropónimos de la Matrícula de Huexotzinco que utilizan los rasgos del *chalchihuitl* para referirse a cosas distintas.¹⁴

Esta figuración con un significado más complejo se representó en la gráfica indígena con algunas variantes, pero mantuvo los rasgos principales hasta llegar a su expresión acabada en el topónimo convencional asociado a la región de Chalco. Todos los glifos con estos rasgos se componen de tres círculos concéntricos y algunos, como el que se encuentra en el Mapa Sigüenza o en el Códice Mendocino tiene un núcleo que parecen las arterias que dividen las secciones del chilacayote.

Es probable que en esta figuración estén representados varios elementos del *chalchihuitl-tzilacayotli*. En primer lugar, el núcleo, generalmente de color verde y nos recuerda el color de estos dos objetos, en este caso el *chilacayotl* completo, y se asocian al centro de la tierra. El centro es importante como lugar de gestación. Varios dioses nacen de un *chalchihuitl*. Quetzalcoatl debe su vida a un *chalchihuitl*. Mientras barría, su madre Chimalma se encontró un *chalchihuitl* y se lo tragó, quedando preñada, de ahí nació el dios;¹⁵ Tezcatlipoca también emerge de un *chalchihuitl*. Al asociarse con el centro se vincula con el corazón. Para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla la tierra como ser vivo tiene corazón y el sitio del corazón de la tierra es el *talokan*, que también recibe los nombres de *tepeyol*, *yolotlamanik* o *tepeyolome* (los corazones cerriles) que se asocian con el *chalchihuitl* y se ubican en el punto axial de todos los pueblos, es su corazón.¹⁶ Es probable que el centro como corazón de la tierra, como montaña primordial, corresponda al núcleo de este glifo y se vincule con el *chalchihuitl* y con la figuración completa del *tzilacayotli*.

El segundo componente es el anillo rojo. En la gráfica indígena este elemento equivale a un corte o una separación. Este anillo es importante porque, además de indicar que se trata del corte de algo, y sugerir que el objeto representado es algo que está dividido, puede remitirnos también a un significado. En los mitos de creación la for-

¹⁴ Carmen Herrera y Marc Thouvenot, "Matrícula de Huexotzinco: Coyotzinco. Diccionario de elementos constitutivos de los glifos y personajes", en *Compendio Enciclopédico del Náhuatl*, 2009.

¹⁵ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 1994, p. 138.

¹⁶ *Idem*.



Fig. 10. Matricula de Tributos.

mación del cielo y la tierra tiene lugar con la partición del *cipactli*. Si consideramos este espacio como el núcleo de la tierra es preciso recordar una variante del mito de la partición de la diosa donde sus hijos se internan por las cuatro partes y llegan al centro para quitarle el corazón. Si atendemos a esta descripción, el último círculo dividido en secciones rectangulares, probablemente tenga alguna relación con la piel del monstruo telúrico y,

por tanto, esté asociado al elemento tierra. Aunque algunos autores los vinculan con plumas, para señalar lo precioso, cabe la posibilidad de que dichos trapecios o rectángulos también puedan estar asociadas al elemento tierra, tal y como lo apreciamos en varias representaciones de este elemento compuesto por un rectángulo y varios picos, ya sean ondulados, curvos o cuadrados. Finalmente, en el glifo convencional del *chalchihuitl* encontramos cuatro secciones que pueden estar vinculadas a las extremidades del monstruo telúrico y ser metáforas de los cuatro rumbos.

Sin embargo, entre esta figuración y la imagen del *tzilacayotli* partido no encontramos una relación clara, sólo la acción de la división. El corte transversal del chilacayote permite apreciar la disposición de las semillas, que están separadas en secciones. Tal vez este corte se tomó para figurar el *chalchihuitl* en su representación estereotipada que, sin ser precisamente una copia fiel de la naturaleza, pudo servir de referente para indicar las divisiones internas del elemento. El número de semillas del *chilacayotl* varía entre 80 o más, y lo mismo sucede con el número de cuadrantes de la última sección. Esta hipótesis, desde luego, se maneja como tal, pues hasta el momento no tenemos algún dato que nos pueda ayudar a establecer un vínculo entre esta figuración y el *tzilacayotli*, con la única excepción de la comparación estilística y el objeto real.

El *tzilacayotli* se equiparó al *chalchihuitl* tal vez por lo perfecto y llamativo de su forma, pero también debido a sus propiedades mágico-religiosas. El *chalchihuitl* era utilizado para expresar diferentes aspectos de la realidad, ya fuera imágenes que remitían a objetos

asequibles o bien símbolos que a través de metáforas aludían a la fertilidad, lo precioso en general y ambos se consideraban objetos sagrados.¹⁷ Resumiendo: en este glifo encontramos en el núcleo la representación de la piedra preciosa y su equivalente en la naturaleza que es el *tzilacayotli* y partido probablemente sea el referente para la representación clásica. La carga simbólica les confiere a los dos objetos un carácter sagrado, asociado a principio creador y los dota de valores divinos y mágicos. Veamos algunas de las propiedades del *chalchihuitl*.

El *chalchihuitl*

Chalchihuitl es un término utilizado por la sociedad indígena nahua para referirse a un conjunto de piedras preciosas que en gran parte corresponde con lo que llamamos jade. El término jade fue empleado por los españoles que la denominaron como piedra de ijada o piedra de riñones, porque supuestamente aliviaba los dolores de este tipo.¹⁸ El término se emplea para designar dos piedras mineralógicamente diferentes. Una es la jadeíta: roca de silicato de aluminio y sodio, la otra la *nefrita*: roca de silicato de calcio y magnesio. En México no existen yacimientos de jade, solamente se encuentra jadeíta, de ahí que fuera un material muy apreciado. La sociedad mesoamericana lo obtenía a través del tributo, de tierras muy lejanas; una de las principales fuentes de abasto era la región de Guatemala. La jadeíta fue la más utilizada y variaba en colores y tonos, dependiendo de la composición. Los componentes de la jadeíta (sodio, aluminio y silicato) son blancos; cualquier otro color de la jadeíta que no sea blanco es causado por la inclusión de otros minerales; si la inclusión es cromo, la jadeíta será verde claro, si es cobre y hierro, será verde oscuro; el manganeso y hierro ferroso le dan un tono negro y azul de cobalto; el cobalto y níquel dan un color verde azulado.¹⁹ El jade posee gran resistencia a las fracturas. Este conjunto de piedras fueron consideradas como piedras preciosas por excelencia y con una equivalencia similar tanto en el mundo mesoamericano como en otras civilizaciones. En este sentido Walburga Wiesheu y

¹⁷ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, libro 1, cap. XXI, 1989, p. 108.

¹⁸ Mary Louise Ridinger, "El jade", en *Arqueología Mexicana*, vol. V, núm. 27, septiembre-octubre de 1997, p. 56.

¹⁹ *Ibidem*, p. 54.

Xingcan Chen, en su estudio sobre el jade en China, consideran que es posible emplear el término de jade social o jade cultural para referirnos a minerales de atributos parecidos y con simbolismo semejante.²⁰ Estos minerales se caracterizan por su belleza, producto de una gama de colores que van desde el blanco al verde marrón, e incluso al negro; se distinguen además por la sonoridad de su tintineo, así como la sensación táctil que brinda la piedra pulida que le confiere otros atributos e incluso sensaciones mágico religiosas.²¹

El *chalchihuitl* era considerado la piedra preciosa por excelencia. Se utilizó como equivalente para representar uno de los elementos más preciados: el agua. Fue utilizado desde el Preclásico como adorno en la indumentaria de los dignatarios y como objeto suntuario portado por los dioses, sacerdotes y guerreros; lo encontramos en sus atuendos y como parte de su ajuar en tocados, rostro, brazos, piernas, lo cual indica que no sólo era reconocido por su valor simbólico, sino económico y cultural. En Mesoamérica el más apreciado era el jade verde, símbolo de la inmortalidad, pues mientras otros materiales son maleables, el jade resiste cualquier intento de cambiarlo por algo menos duro. Se consideraba el único material disponible de mayor dureza, resistencia y durabilidad, y para trabajarlo se requiere un abrasivo más duro como el cuarzo. Era un objeto de uso práctico y consumido por los grupos en el poder; utilizado para elaborar máscaras, collares, orejeras, anillos, pendientes y un sinfín de objetos decorativos que integraban la parafernalia de esos grupos de elite. El jade hacía referencia en general a la vida, al aliento y a varias acepciones relacionadas con la fertilidad; símbolo de lo precioso por excelencia, se utilizaba como metáfora para referirse al poder. También remitía a otros objetos de carácter ritual. Se considera una piedra de origen celeste. La forma de los sartales es parecida al *tzilacayotli* y ambos se consideraban como objetos sagrados.²² El elemento era utilizado para expresar diferentes aspectos de la realidad, ya fuera imágenes que remitían a objetos asequibles o bien símbolos que a través de metáforas aludían a la fertilidad, a lo precioso en general.

²⁰ Walburga Wiesheu y Xingcan Chen, "El paso a la vida eterna. Uso del jade en las prácticas funerarias de las dinastías Zhou y Han en China", en Patricia Fournier *et al.*, *Ritos de paso. Arqueología y antropología de las religiones*, 2009, p. 83.

²¹ *Ibidem*, p. 82.

²² Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1989, libro 1, cap. XXI, p. 108.

Con el término *chalchihuitl* se incluía un conjunto de piedras preciosas que tenían ciertos rasgos comunes: entre éstas se encontraba su color y dureza. Para localizarlas, los expertos señalaban que los lugares donde podían encontrarse se reconocían porque por la mañana salían ligeras columnas de humo que permitían ubicarlas. En este sentido se destacaron dos propiedades. En primer lugar, eran piedras que exhalaban un vapor fresco o húmedo, o un humo sutil que indicaba su presencia; en segundo lugar, los sitios donde se encontraban siempre estaban verdes.²³ Destacaba el hecho de que —a diferencia del *xihuitl*, localizado en cavernas y minas—, el *chalchihuitl* es superficial, es decir en contacto con la corteza terrestre. Thouvenot considera que la palabra *chalchihuitl*, según su contexto de empleo, puede referirse a una piedra particular o a un grupo de piedras, y que el mismo grupo puede subdividirse en dos: los verdaderos y otros cualesquiera; esto es, se trata de un grupo con aspectos comunes pero que son variantes con algunas características diferentes de nombres distintos.²⁴ Sahagún describe ocho de esas variedades: “unas de color verde intenso y translúcidas, llamadas *quetzalchalchihuitl*, otras son verdes mezcladas con blanco pero no son transparentes y las llaman *chalchihuites*; otra tiene vetas verdes y vetas blancas conocida como *iztacchalchihuitl*”.²⁵

Entre las propiedades de esas piedras destaca su capacidad para absorber y exhalar la humedad. En el grupo de piedras verdes, agrupadas bajo el genérico de *chalchihuitl*, se destacan características casi semejantes, pero con pequeñas diferencias que muestran sus cualidades y grado e intensidad de funciones. Todas tienen la peculiaridad de atraer la humedad, aunque también de propagarla.²⁶ Para describir esta acción se utilizó la palabra *ihiyotl*, traducida como aliento, soplo, respiración,²⁷ la palabra *ihiyotl* se empleó también para referirse a una de las esencias animistas ubicada en el hígado. Sahagún señala que en los lugares donde se encuentran, la yerba está siempre verde: “Y es porque estas piedras siempre echan de sí una exhalación fresca y húmeda, y donde esto está, cava, y hallan las piedras en que se crían estos *chalchihuitl*”.²⁸ Pero además de exhalar

²³ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1980, libro XI, cap. VIII, ff. 144, 203v y 204.

²⁴ Marc, Thouvenot, *op. cit.*, 1982, pp. 153, 156 y 162.

²⁵ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1980, libro XI, cap. VIII.

²⁶ *Idem.*

²⁷ Marc Thouvenot, *op. cit.*, 1982, p. 147.

²⁸ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1980, libro XI, cap. VIII.

humedad también la atrae: “El verdadero jade atrae la humedad [...] se moja, tiene rocío.²⁹ El *quetzalchalchihuitl* (jade de color verde uniforme) su cuerpo es tan denso como el de la piedra verde. También atrae humedad. Atrae, exuda humedad. El *chalchihuitl* (jade común, de color verde y blanco), tiene una apariencia verde hierba, como la hierba de amaranto. También es uno de los que atrae humedad. En suma, las características de estas piedras eran su poder de atracción y exhalación de humedad, de aliento, de luminosidad.

El término se utilizó como referente y clasificador para referirse a otras piedras preciosas, con las cuales —aun cuando que no pertenecían al género— guardaban ciertos rasgos comunes. Tal es el caso del *xiuhtomoltetl*, es como *chalchihuitl* verde y blanca mezclada para curar de espanto causado por un rayo; el *quetzalchalchihuitl* se dice así porque es muy verde y *tiene manera* de *chalchihuitl*, aclarando que las buenas no tienen manchas y son transparentes; el *tlilaiotic* que tiene mezcla de negro y verde. Otra es el *xoxouhqui tecpatl*, aunque corresponde a otro género, se aproxima a esta piedra únicamente por su color. En todas estas descripciones es interesante resaltar cómo se emplea el término *chalchihuitl*, ya sea como parámetro o referente para indicar que las otras piedras son iguales o menores en cualidades, lo cual concede a este elemento un rasgo particular al servir de modelo a partir del cual se clasifican otros.³⁰

Los valores culturales del *chalchihuitl*

En este contexto, al servir de modelo dicho término, podemos suponer que fueron concentrados una serie de valores culturales, morales y simbólicos que le permitieron ser empleado como referente. Veamos algunos aspectos. Thouvenot recopiló el gran conjunto de valores culturales y simbólicos adjudicados al *chalchihuitl*. De éstos destacaré solamente algunos para el propósito de este trabajo. En primer lugar señala la relación entre el *chalchihuitl* y la vida. Se denominan *chalchihuitl* a los seres que nacen y renacen; estos seres viven en parte gracias a su corazón y en parte al alimento y también a los principios morales que rigen la vida nahua. El *chalchihuitl* se vincula con la sangre como el agua de la vida. En este sentido aparece asociado

²⁹ *Ibidem*, libro XI.

³⁰ *Idem*.

a la vida y en oposición a la muerte.³¹ En tercer lugar destaca su vínculo con el corazón; decir a un hombre que su vida es como un *chalchihuitl* equivale a decir que su corazón es un jade, pero lo que se toma del *chalchihuitl* es su perfección, su pureza, atributos a los que se agrega la frescura y lo inmaculado. Una expresión dice así: “tu corazón es como un jade como una turquesa fina, él es aún fresco, nada lo ha echado a perder, es aún perfecto, en ningún momento no se ha inclinado, está entintado puro, aún perfecto, el no está en nada ensuciado”.³² Thouvenot concluye que el término se utilizó para referirse a la perfección y la pureza, de la que derivan o rasgos como su relación con los alimentos, vinculado con la abundancia de los mismos, al corazón y a las personas equilibradas.³³

A los niños se les asociaba con la pureza y se equiparaban al *chalchihuitl*. Son denominados *chalchihuitl* después de su nacimiento, y para quitarle las impurezas del parto llamaban a la diosa Chalchiuhtlicue haciéndole ciertos ruegos: “tenga ella por bien de apartar de ti la suciedad que tomaste de tu padre y madre, tenga por bien de dar buenas costumbres”.³⁴ Las oraciones de los niños eran recibidas con benevolencia por los dioses porque tenían corazón limpio y sin mezcla de pecado, perfecto y sin mancha, como una piedra preciosa, *chalchihuitl* o zafiro.³⁵ Los niños que morían en su tierna niñez eran como piedras preciosas. Éstos iban a la casa que se llamaba *tonacatecuhtli*; vivían en los vergeles llamados *tonacacauhtitlan*, donde había toda manera de árboles y flores y frutas que cuidaban allí como zinzones,avecitas pequeñas de diversos colores que andan chupando las flores de los árboles. “Y estos niños cuando mueren, sin razón los entierran junto a las troxes donde se guarda el maíz y los otros mantenimientos, porque esto quiere decir que están sus ánimas en lugar muy deleitoso y de muchos mantenimientos, porque murieron en estado de limpieza y simplicidad”.³⁶ Las Casas señaló

³¹ Marc Thouvenot, *op. cit.*, 1982, pp. 237 y 238.

³² “Ca oc chalchihuitl, ca oc teuxiuitl in moiollo, ca oc iztica, caiatle quitlacoa, cao c quiztica, ca aiacanpa itzcaliui, cao c motquítica, ca oc macítica, aiatile neneliuhqui” ton coeur est encore un jade, encore une turquoise fine, il est encore frais, rien ne l’a gâté, ils est encore parfaite, a aucun moment il n’est pas incliné, il est encre pur, encore parfaite, il n’est en rien souillé”; Marc Thouvenot, *op. cit.*, p. 233.

³³ *Ibidem*, p. 235.

³⁴ *Ibidem*, p. 236.

³⁵ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1980, libro VI, cap. XXI.

³⁶ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Monte sagrado-Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, 2009, p. 124.

que las piedras colocadas en la boca significaban el corazón del difunto. Mendieta agregó la carga simbólica que tenían, “como si a los muertos y a las estatuas ovieran de dar aquellas piedras alguna vida”.³⁷ Estos ejemplos destacan que esos pedazos de piedra aludían al corazón del difunto y confirman que el *chalchihuitl* era equivalente del corazón y la vida. De manera que a los desamparados, quienes no habían tenido en vida un corazón de *chalchihuitl*, se les daba simbólicamente uno a su muerte.³⁸ El corazón no era exclusivo de los seres humanos; la tierra como ser vivo tenía corazón. El jade es el corazón de la montaña; ahí se concentra la fuerza animista, el espíritu de la misma. Cada *altepetl* tenía una montaña sagrada como referente, donde se concentraba la esencia y las fuerzas del grupo; cada asentamiento tenía un centro que es el corazón del pueblo, ubicado en el interior de la montaña.³⁹

Las esencias animistas y sus rasgos

Los nahuas creían que el ser humano estaba compuesto por tres fuerzas animistas que se ubicaban en diferentes partes del cuerpo y tenían funciones específicas para el crecimiento, el desarrollo y la fisiología del cuerpo, e incluso para su destino después de la muerte: el *tonalli* se localizaba en la cabeza; el *teyolia* en el corazón y el *ihiyotl* en el hígado. La salud de un individuo dependía de las cantidades relativas de cada alma, en un momento dado, y de la conservación de un equilibrio entre ellas.⁴⁰ Sin embargo, la salud del hombre no podía comprenderse sin tener en cuenta el entorno y su relación con el universo. La estructura y la función del cuerpo humano reproducían la estructura y organización del universo. El cuerpo se vinculaba con éste, y los acontecimientos astronómicos podían afectar las funciones corporales, y a la inversa: el comportamiento humano podía afectar el equilibrio y estabilidad del univer-

³⁷ Marc Thouvenot, *op. cit.*, 1982, p. 242.

³⁸ *Idem.*

³⁹ Alfredo López Austin, *op. cit.*, 1994, p. 138.

⁴⁰ Consideraban que el cuerpo era una representación del microcosmos. Había una correspondencia entre el cuerpo y el universo. El universo estaba dividido en tres niveles, el nivel superior, el bajo cielo y el inframundo. Se vinculaba con las tres fuerzas animistas: el *ilhucatl* con el *tonalli*, el bajo cielo con el *teyolia* y el inframundo con el *ihiyotl*; Bernardo Ortiz de Montellano, *Medicina, salud y nutrición aztecas*, 1993, p. 61.

so.⁴¹ Para gozar de salud había que estar en equilibrio en lo físico, en lo social y con las deidades, es decir con el cosmos; cualquier desequilibrio producía disturbios que alteraban la armonía tanto individual como colectiva.

La armonía entre las tres fuerzas mantenía el equilibrio y la salud del hombre. Éstas guardaban determinados elementos que conferían al ser humano su peculiaridad. *Tonalli* proviene de la raíz *tona*, que significa calor. Tiene varios significados, irradiación, calor del sol, signo astrológico, sino de una persona, alma y espíritu. El tonal es la cosa que está destinada a determinada persona o es de su propiedad; es una fuerza exógena que procede originalmente de los astros. Se relaciona con el sino del individuo y se le otorgaba dependiendo de la fecha del *tonalpohualli*.⁴² No era una cualidad fija, sino más bien un temperamento o una propensión a comportarse de determinada manera, y podía interactuar con las otras fuerzas animistas, con el medio social o con las experiencias de la vida para producir un resultado final. De esta forma eran posibles diferentes destinos de acuerdo con el *tonalli* de un individuo o sus circunstancias particulares. Desde el momento de la concepción el *tonalli* vinculaba a una persona con los dioses y con el universo.

El *tonalli* era la fuerza que le daba al individuo bravura, vigor y calor, y que hacía posible el crecimiento. Su cantidad variaba con la edad, las circunstancias y la posición social; aumentaba con la edad, y podía incrementarse al desempeñar importantes tareas para el Estado. Las diferencias en la cantidad del *tonalli* surgían de diversas fuentes. Una parte de las fuerzas animistas residía en el interior del cuerpo y estaban encerradas en el cordón umbilical, éstas se dejaban en el campo de batalla, si eran niños, o junto al fogón doméstico cuando eran hembras; otra parte se depositaba en objetos que eran colocados en los templos, donde se dejaban guardados en las cuentas de *tlacopatli* (semillas del colorín) depositadas en el *calmecac* en sustitución del niño, mientras éste no tenía la edad suficiente para acudir a cumplir sus funciones.⁴³ Los *pipiltzin* nacían con un *tonalli* más fuerte.

El *tonalli* podía reducirse al emborracharse o abandonar el cuerpo por breves intervalos, ya fuera en el sueño, durante el acto sexual

⁴¹ *Ibidem*, pp. 45 y ss.

⁴² Bernardo Ortiz de Montellano, *op. cit.*, p. 165.

⁴³ Alfredo López Austin, *op. cit.*, 1994, p. 40; del mismo autor véase *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 1980, vol. 1, pp. 243-247.

o por algún susto a causa de un accidente. La pérdida del *tonalli* provocaba trastornos emocionales que se traducían en desinterés, desgano, falta de apetito y otros comportamientos, que se interpretaban como parte de esta enfermedad. Los niños estaban más propensos a perder el *tonalli* debido a que todavía no se cerraba la sutura craneana. La caída de la mollera era un caso extremo de pérdida del *tonalli*. Cuando éste salía del cuerpo buscaba lugares húmedos; cuevas y barrancas eran sus sitios predilectos. En el caso de los niños, para evitar que el *tonalli* abandonara el recinto durante el sueño, solía colocarse cerca de ellos un cuenco para albergarlo.⁴⁴

La otra fuerza animista era el *teyolia* (“lo que da vida a la gente”), que se ubicaba en el corazón. Dicha fuerza impartía vitalidad, conocimiento y habilidad vocacional a su poseedor, pues el corazón era el centro del pensamiento y la personalidad. Involucraba la voluntad, la memoria, la emoción y la actividad mental. Para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla el *yolo* (corazón) trasmite al organismo la energía necesaria para la vida. Se infunde al individuo desde que se gesta y regresa a su fuente tras la muerte; el hombre como todos los seres de su mundo tiene un corazón que le trasmite las características de su especie y le da fuerza vital. Este corazón, como los otros, procedía de la gran bodega de riquezas ubicada en la montaña prístina.⁴⁵ El *teyolia* se consideraba invisible e inmortal, y a diferencia del *tonalli*, que se vincula con un animal y los seres humanos, el *teyolia* no era plenamente social, se caracterizaba más por ser una posesión individual. A diferencia del *tonalli*, esta fuerza animista era inseparable del cuerpo humano y se le identificaba como el alma que va más allá de la muerte. El corazón podía dañarse por la conducta inmoral, como por ejemplo el exceso sexual.⁴⁶

La tercera fuerza era el *ihiyotl* (aliento, respiración). Se concentraba en el hígado y le daba a los seres humanos vigor, pasión y sentimientos tales como el deseo, la envidia y la ira. Se pensaba que era un gas luminoso con la propiedad de atraer a otros seres. Actuar con el hígado era ser cuidadoso o hacerle el amor a alguien; la pereza era carácter del hígado y tener el hígado hinchado significaba estar enojado. Una persona cuyas fuerzas interiores estaban en armonía tenía un *cemelli* (hígado unido), era feliz y estaba llena de placer; una per-

⁴⁴ Bernardo Ortiz de Montellano, *op. cit.*, p. 79.

⁴⁵ Alfredo López Austin, *op. cit.*, 1994, p. 164.

⁴⁶ Bernardo Ortiz de Montellano, *op. cit.*, p. 79; Alfredo López Austin, 1994, p. 139.

sona virtuosa tenía el hígado limpio, mientras un hígado sucio se asociaba con la inmoralidad, en particular con las transgresiones sexuales.⁴⁷ Atacaban a esta fuerza animista un grupo de enfermedades llamadas *tlazolmiquiliztli* (enfermedades inmundas o de la basura). Eran males que emitían emanaciones nocivas producidas por los dioses, los nahuales, o las personas que incurrían en transgresiones. En la época colonial dentro de este grupo de enfermedades se incluyó el mal de ojo.⁴⁸

Como lo han destacado varias investigaciones, el *tonalli* tenía una naturaleza fragmentada debido a que abandonaba el cuerpo durante el sueño o durante el coito, y quedaba parcialmente adherido a las uñas y los cabellos. El ser humano iba dejando porciones de su *tonalli* en todos los lugares en que vivía. Tras su muerte el *tonalli* quedaba vagando sobre la tierra.⁴⁹ Por alguna razón se estimaba necesario que éste se reintegrara después de la muerte, por lo que dicha entidad anímica realizaba un viaje en el que debía recoger sus disgregadas porciones.⁵⁰ Los restos del individuo reposaban en una caja y se guardaban en el hogar. Se procuraba reunir los cabellos quitados al individuo al nacer y los quitados después de morir. De esta forma el *tonalli* quedaba materialmente formando parte de la fuerza familiar, misma que podía ser revitalizada si se repetía en los descendientes el nombre de los antepasados.⁵¹ Esta fuerza era la que se quedaba en el hogar.

En el caso del *teyolia* el corazón debía cumplir un ciclo de presencia ausencia sobre la tierra. De acuerdo con López Austin, el corazón viene de la gran bodega mítica, pasa un tiempo sobre la tierra, regresa a la bodega y espera el momento de otro nacimiento. El *teyolia* iba al mundo de los muertos y, en función de la muerte de su poseedor, tenía tres destinos: la casa del sol, el *tlalocan*, el *chichihualco* para los lactantes, y el Mictlan. La separación del *teyolia* del cuerpo no era inmediata, de manera que el centro de la conciencia se mantenía cercano al cadáver. Después de las exequias el *teyolia* quedaba cuatro días más sobre la superficie de la tierra y al final iniciaba su camino hacia el Mictlan. En el caso de los guerreros y los *tlatoani* que iban a la casa del sol, el fuego servía como vehículo que

⁴⁷ Bernardo Ortiz de Montellano, *op. cit.*, pp. 79-83.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 266 y 277.

⁴⁹ Alfredo López Austin, *op. cit.*, 1994, p. 139.

⁵⁰ López Austin, *op. cit.*, 1980, vol. 1, p. 367.

⁵¹ *Ibidem*, p. 368.

comunicaba la superficie de la tierra con el camino del *teyolia* viajero. Previamente en estado agónico se había preparado físicamente al *teyolia* para resistir las penalidades del viaje con una bebida vigorizante llamada *cuauh̄n̄exatolli*.⁵² Los que iban al *tlalocan* se enterraban para alimentar la tierra.

Es preciso destacar que el ciclo que cumplía el corazón en la tierra formaba parte de un proceso de eterno retorno. Se consideraba que el corazón llegaba limpio a la tierra y debía regresar a ella en el mismo estado. López Austin señala que cuando el corazón salía del cuerpo del hombre fallecido debía pasar por una purificación que lo volvía a su estado original, de tal manera que quedaba listo para tornar al mundo, sin deudas, sin pecados, sin edad, sin memoria. Debía regresar íntegro a la bodega, como lo hacía el espíritu de los otros seres. Al fenecer la persona su *teyolia* podía empezar a pagar y enmendar culpas sobre la tierra en calidad de espíritu en pena, después iba al mundo de los muertos donde se purgaba totalmente de la vida y de la memoria, tornando a su estado original, quedando depositado en la bodega en espera de su nacimiento en otro ser humano, que iniciaba nuevamente con otra purificación, cuando se lavaba al niño y se hacían las oraciones pertinentes a Chalchiuhtlicue.⁵³

El *ihiyotl* se concebía como un gas luminoso que cuando salía del cuerpo era una sustancia maligna que atacaba a los seres humanos. Actualmente se concibe como un gas frío que se posee en vida, y difuso e informe durante la muerte. Es un gas maloliente que provoca enfermedades. Esta fuerza había que expulsarla cortando la carne del cuerpo con pedernal. En la etnografía nahua se concibe como una esencia mal oliente, que emana del cuerpo del difunto. Lo emanan las personas vivas pero en cantidades menores. Era un aliento comunicado por *citlalicue*, *citlallatonac* y los *ilhuicac chaneque*. Se limpiaba con el baño después del nacimiento.⁵⁴ Esta fuerza animista está íntimamente ligada al *tonalli* y se procuraba recogerla a la muerte del individuo.

⁵² *Ibidem*, vol. 1, p. 365.

⁵³ Alfredo López Austin, *op. cit.*, 1994, p. 164.

⁵⁴ Alfredo López Austin, *op. cit.*, 1980, vol. 1, p. 258.

El *chalchihuitl* y la muerte

El *chalchihuitl* era considerado un material con propiedades sagradas, por lo cual fue el privilegiado para proteger al muerto en su camino en el más allá. En las culturas mesoamericana y china cumplió con funciones semejantes. Para el caso chino los autores consideran que, además de brindar protección al muerto, funcionaba también como instrumento cosmológico para entablar comunicación con entidades sobrenaturales.⁵⁵ El jade materializaba la creencia de que podía evitar la descomposición del cadáver, y así retener la fuerza vital de la persona muerta. Se le colocaba una pieza en la boca. Se utilizaban para tapar los orificios corporales para evitar que escapara la sustancia vital. En el caso chino se tapaban los nueve orificios corporales.⁵⁶ Las máscaras y trajes de jade se colocaban con la idea de que debían transferir su esencia a los cuerpos, para conservar su integridad y seguir su existencia tanto en la tumba como en la inmortalidad.

En el mundo mesoamericano el *chalchihuitl* cumplió un papel importante en los ritos funerarios. Era considerado un material de gran pureza, asociado a un corazón limpio, por eso los niños que morían en su tierna niñez eran considerados como piedras preciosas, como *chalchihuitl*, dignos de ir a residir a la gran bodega, al *tonacacuahuitlan*; a ellos se les enterraba cerca de las trojes donde se guardaba el maíz y otros mantenimientos: “porque esto quiere decir que están sus ánimas en lugar muy deleitoso y de muchos mantenimientos, porque murieron en estado de limpieza y simplicidad”.⁵⁷ Los hombres que iban al *tlalocan* eran elegidos por el dios por varios motivos: o porque eran muy buenos o porque tenían en su poder alguna piedra preciosa por lo cual estaban enojados los *tlaloque*. De esta manera Tlaloc elegía a los hombres que tenían un *chalchihuitl* —en sentido figurado o propio—, a quienes tenían un *qualli in iio*, un corazón de jade o un gran corazón.⁵⁸ A las personas que iban a morar al *tlalocan* les ponían en la quijada semillas de bledo y les pintaban el rostro de azul. A éstos no los incineraban sino que los enterraban.⁵⁹

⁵⁵ Walburga Wiesheu y Xingcan Chen, *op. cit.*, 2009, pp. 83-84.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 87 y 92.

⁵⁷ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *op. cit.*, p. 124.

⁵⁸ Marc Thouvenot, *op. cit.*, 1982, p. 241.

⁵⁹ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1980, libro III, cap. I. Apéndice.

¿Pero qué pasaba con aquellos que no eran perfectos ni elegidos por Tlaloc e iban al Mictlan? Entre los nahuas, quienes morían de alguna enfermedad les realizaban varias ceremonias fúnebres en las cuales el jade jugaba un papel importante en dos momentos. Al morir se colocaba un *chalchihuitl* en la boca de los nobles que iban al Mictlan, mientras a los *macehuales* se les colocaba una piedra de poco valor llamada *texoxoctli*. Dicen que lo ponían por corazón del difunto. Después de las exequias, donde se quemaba el cuerpo, se recogían las cenizas y se colocaban en una vasija agregando un *chalchihuitl*. Los restos se guardaban en la casa.⁶⁰ En estos rituales encontramos dos acciones: por un lado recuperar las piedras preciosas entregadas a los hombres, aquellas que no se habían fracturado ni manchado durante su uso y que conservaban las cualidades originales del *chalchihuitl* en sentido metafórico; para tal acción la presencia de estos materiales en la ceremonia eran importantes para absorber las fuerzas animistas contenidas en el cuerpo de los individuos, ya sea mediante la colocación del *chalchihuitl* en la boca, para evitar que escaparan, mientras que esencias más sutiles podían recuperarse a través del *tzilacayotli*. Sólo así podemos explicar la presencia de estos dos objetos en los ritos funerarios.

Si bien con la muerte las fuerzas animistas se disgregaban e iban a diferentes lugares, no todo el problema se puede resolver como unidad, pues así como cada una de las fuerzas animistas tenía un destino diferente, cada una estaba fragmentada y dispersa, según explica López Austin.⁶¹ De esta manera es posible comprender la función de diferentes objetos en la ceremonia fúnebre. Quizá esta creencia se mantuvo en el inconsciente colectivo y encontró otra explicación en la cultura popular cristiana, de ahí que el jade y el chilacayote se colocaran para recoger la esencia de las tres fuerzas animistas. La piedra preciosa que se colocaba en la boca del difunto tenía la función de recoger las emanaciones del *teyolia*. A los bultos mortuorios se les colocaba un jade en el pecho y se asociaba con su corazón. Se concentraba en esta piedra la esencia emanada del *teyolia*, aquellas que no salían instantáneamente del cuerpo. El jade probablemente podría recibir o proteger la fuerza animista antes de desprenderse del cuerpo. El *tzilacayotli* cumplía con otra función y recogía aquellas emanaciones que salían a través de los poros y los

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ Alfredo López Austin, *op. cit.*, vol. 1, 1980, pp. 361-363 y 376.

orificios corporales, tanto las esencias del *tonalli* y el *ihiyotl*; es probable que en los ritos funerarios el chilacayote cumpliera esta función sustituyendo la función del cuenco.

¿A dónde van los *chalchihuitl*?

Considerando que el *chalchihuitl* y el *tzilacayotli* cumplen funciones complementarias en la concentración de las esencias, la fiesta a los cerros puede darnos una pista del destino de estos objetos cargados de esa energía. En primer lugar el *tzilacayotli*, junto con los otros objetos, se llevaba al sumidero de Pantitlan, con la idea de que en este lugar los objetos viajaran al corazón de la tierra a través de estas rutas fluviales. Considerando que la laguna era un espacio liminal que permitía el contacto con los diferentes niveles del cosmos, y en particular con el inframundo a través de sus corrientes subterráneas. El sumidero era el camino idóneo para enviar las esencias que se recuperaban durante las ceremonias y alimentar la gran bodega. En tanto, los *chalchihuitl* que se colocaban en la boca del difunto se guardaban en la casa con la idea de dotar a este espacio de una carga particular, pues en el centro de la misma se ubicaba el corazón de la tierra como una réplica del espacio infinito, pues ahí se guardaba la esencia de los ancestros recuperada en su paso por el mundo en esos objetos preciados.

El *chalchihuitl* y el chilacayote son dos objetos complementarios, cuya asociación podría corresponder a una relación que implica dos partes de un objeto: lo duro y lo blando, contraposición o complemento. El *chalchihuitl*, como piedra dura apreciada por la sociedad mesoamericana, absorbe y exhala humedad; en este sentido se entiende su vínculo con el elemento agua como símbolo de la fertilidad; a su vez, el *tzilacayotli*, blando, acuoso tiene la capacidad de absorber las esencias volátiles que forman parte del conjunto acuoso. El *tzilacayotli* y el *chalchihuitl* se encargaban de recoger las tres fuerzas animistas que al ser atacadas por una enfermedad se encontraban dispersas. El *tonalli*, como fuerza animista que prefería los sitios húmedos, podía recuperarse en este objeto acuoso, mientras el *teyolia* probablemente trasladaba sus propiedades a la piedra preciosa, junto con la luminosidad del *ihiyotl*.

Bibliografía

- Cruz, Martín de la, *Libellus de medicinalibus indorum herbis. Manuscrito azteca de 1552*, según traducción latina de Juan Badiano, 2 vols., México, FCE/IMSS, 1991.
- Burke, Peter, *La cultura popular en la Europa moderna*, trad. Antonio Feros, Madrid, Alianza, 1991.
- Fournier, Patricia, Carlos Mondragón y Walburga Whesheu (coords.), *Ritos de paso. Arqueología y antropología de las religiones*, vol. III, México, Promep/ENAH-INAH, 2009.
- Fuente, Beatriz de la, *Arte funerario. Coloquio Internacional de Historia del Arte*, 2 vols., México, IIE-UNAM, 1987.
- Hernández Bermejo, J.E. y J. León (eds.), *Neglected Crops: 1492 from a Different Perspective*, Roma, FAO, 1994.
- Herrera, Carmen y Marc Thouvenot, “Matrícula de Huexotzinco: Coyotzinco. Diccionario de elementos constitutivos de los glifos y personajes”, en Marc Thouvenot et al. (coords.), *Compendio Enciclopédico del Náhuatl* (DVD), México, INAH, 2009.
- Lomnitz, Claudio, *Idea de la muerte en México*, trad. Mario Zamudio Vega, México, FCE (Sección de Obras de Antropología) 2006.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, IIA-UNAM (Serie Antropológica, 39), 1980.
- , *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza, 1992.
- , *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *Monte sagrado-Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, México, INAH/IIA-UNAM, 2009.
- Ortiz de Montellano, Bernardo, *Medicina, salud y nutrición aztecas*, trad. Victoria Schussheim, México, Siglo XXI, 1993.
- Ridinger, Mary Louise, “El jade”, en *Arqueología Mexicana*, vol. V, núm. 27, septiembre-octubre de 1997.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la colección palatina de la Biblioteca Laurenziana* (edición facsimilar), 3 vols., México, AGN, 1980.
- , *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 vols., estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Conaculta (Cien de México), 1989.
- Thouvenot, Marc, *Chalchihuitl. Le jade chez les aztèques*, París, Centre National de la Recherche Scientifique/Muséum National d’Histoire Naturelle (Mémoria del l’Institut d’Ethnologie-XXI)/Institut d’Ethnologie-Musée de l’homme, 1982.

- _____ y Carmen Herrera, "Matrícula de tributos. Diccionario de elementos constitutivos de los glifos y personajes", en *Compendio Enciclopédico del Náhuatl* (DVD) México, INAH, 2009.
- Wiesheu, Walburga y Xingcan Chen, "El paso a la vida eterna. Uso del jade en las prácticas funerarias de las dinastías Zhou y Han en China", en Patricia Fournier *et al.*, *Ritos de paso. Arqueología y antropología de las religiones*, vol. III, México, Promep/ENAH-INAH, 2009.

Etnoclimatología en la Araucanía y las pampas. Clima y relaciones interétnicas entre los siglos XVI y XIX

MARGARITA GASCÓN*

La etnoclimatología se ha definido como el estudio sobre la manera en que reaccionaban (o reaccionan actualmente) las sociedades indígenas ante las fluctuaciones climáticas, relevando así el conocimiento que diferentes etnias han adquirido sobre el clima a partir de sucesivas observaciones y conocimientos empíricos sobre el mundo natural. Este conocimiento les ha permitido acomodarse a los ciclos climáticos, tanto normales como excepcionales, regulando consecuentemente sus actividades; sobre todo las actividades referidas al acceso a los alimentos, ya sea por recolección o por cultivo. Gran parte de los conocimientos de etnoclimatología se refieren a la disponibilidad de agua, tanto por depender de que nieve para alimentar los ríos y permitir así la irrigación, o por depender de lluvias que afectan al calendario de las labores agrícolas, especialmente al momento de la siembra. Según Susan Crate y Mark Nuttal, las preocupaciones actuales del cambio climático obligan a comprender cómo las sociedades elaboran y han elaborado capacidades adaptativas en relación con esos cambios climáticos. Ambos concluyen en que los cambios climáticos conllevan conflictos por

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET-Argentina).

los recursos y tensiones interétnicas, tanto en el presente como en el pasado.¹

En nuestro continente hay antecedentes de análisis sobre las relaciones entre el clima, el ambiente y las relaciones sociales en general —e interétnicas en particular—, pero es imposible referirse a todos ellos. Entre los pioneros figura Enrique Florescano, quien al reconstruir la evolución de los precios del maíz para México puso en evidencia el impacto de las sequías en la producción del grano, alimento básico de las poblaciones nativas y mestizas.² Recientes investigaciones para el área maya volvieron a colocar en el centro de atención al impacto del calentamiento medieval en el abandono de sitios del Clásico tardío; algo que los mayistas habían postulado como explicación.³ A su vez, los impactos del “El Niño” (ENOS: El Niño Oscilación del Sur) fueron tenidos en cuenta en los registros arqueológicos del Perú, particularmente en las áreas costeras —para los sitios moche, por ejemplo—.⁴ Paralelamente a estos conocimientos, hay advertencias de evitar explicaciones unidimensionales: el clima no debe ser considerado el único determinante.⁵ Frente a estas situaciones, nuestra postura es que los cambios climáticos producen cambios ambientales, pero las respuestas que dan las sociedades a esos cambios no son mecánicas, no son idénticas. Otros aspectos deben convocarse para explicar las respuestas dadas por las diversas comunidades a las fluctuaciones climáticas, sean estas respuestas sociales o tecnológicas. En este artículo participamos del debate, avanzando con una perspectiva etnoclimatológica para la Araucanía y las pampas a lo largo de los siglos XVI hasta principios del XIX, con

¹ Susan Crate y Mark Nuttal (eds.), *Anthropology and Climate Change. From Encounters to Actions*, 2009; Susan Crate, “Climate and Culture: Anthropology in the Area of Contemporary Climate Change”, en *Annual Review of Anthropology*, vol. 40, 2011, pp. 175-194.

² Enrique Florescano, *Precios del maíz y crisis agrícolas en México (1708-1810)*, 1969; del mismo autor, *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México, 1500-1821*, 1986; también, *Breve historia de la sequía en México*, 1995. Sobre el impacto de las sequías véase Enrique Florescano y Virginia García Acosta (eds.), *Los precios de alimentos y manufacturas novohispanas*, 1995.

³ El más reciente y completo análisis de los registros paleo-ecológicos en Douglas J. Kennett *et al.*, “Development and Disintegration of Maya Political Systems in Response to Climate Change”, en *Science*, núm. 338, 2012, pp. 788-791.

⁴ Para las culturas peruanas (andinas y costeñas) desde la perspectiva arqueológica, véase Michael Moseley, *The Incas and their Ancestors: The Archeology of Peru*, 2001; para la perspectiva histórica a Lorenzo Huertas Vallejos, *Injurias del tiempo. Desastres naturales en la historia del Perú*, 2009.

⁵ Patricia A. McAnany y Norman Yoffee (eds.), *Questioning Collapse. Human Resilience, Ecological Vulnerability, and the Aftermath of Empire*, 2010.

atención a qué respuestas dieron las sociedades a las fluctuaciones climáticas globales de la Pequeña Edad de Hielo, el Mínimo de Maunder y el Remonte Térmico.

Aclaremos de qué manera entendemos el enfoque etnoclimatológico. Forman parte del registro etnoclimatológico las técnicas para la mitigación de los inconvenientes derivados de las fluctuaciones climáticas, incluyendo las formas de provisión y de almacenamiento de alimentos. Un ejemplo pionero de este enfoque en etnoclimatología se refiere a cómo los campesinos de la puna, desde los tiempos precolombinos, han recurrido a la observación de Las Pléyades para calcular cuándo sembrar para que coincidiera con la llegada de las lluvias. Este conocimiento estuvo basado en observaciones sobre cuán nítidas se ven estas estrellas, pues a partir de la nitidez o turbidez del cielo nocturno se sabe si se está o no en un año El Niño. La razón es que El Niño provoca un retraso de la llegada de las nubes desde el este (la zona amazónica) a la puna. Las nubes que están siendo demoradas en su avance por el aire que sube desde el Pacífico como efecto de El Niño contribuyen a la turbidez del aire que impide ver con precisión a Las Pléyades. Entonces, cuando no se ve esa constelación con nitidez, los campesinos plantan los tubérculos, principalmente la papa, varios días después de la fecha habitual; es decir, cuando no se está en un año El Niño. Reconocen así en la observación del cielo nocturno el atraso con que llegarán las lluvias necesarias para la siembra.⁶

En el artículo consideramos a la variable climática en sus impactos sobre las sociedades de la Araucanía y las pampas, evaluando si los cambios climáticos globales se sintieron, de qué manera lo hicieron y si incluso afectaron a las relaciones entre los nativos y los españoles. La reconstrucción la hacemos a partir de fuentes etnohistóricas, y el análisis consiste en determinar condiciones climáticas que repercutieron sensiblemente en la disponibilidad de recursos naturales, acentuando si fueron estratégicos tanto para las sociedades nativas como para los españoles, pues a partir de allí se puede establecer su influencia en las relaciones interétnicas.

⁶ La investigación es de Ben Orlove y está disponible en castellano en Benjamin Orlove, John C. H. Chiang y Mark A. Cane, "Etnoclimatología de los Andes", en *Investigación y Ciencia*, núm. 230, 2004, pp. 77-85.

Fluctuaciones climáticas globales en el registro documental

El clima es un factor ambiental primario, pues impacta sobre la disponibilidad de recursos estratégicos para la gente como son el agua, los alimentos y el combustible (leña). Impacta también en la disponibilidad de pasturas y aguadas para el ganado, ya sea que éste sea para consumo o para traslado. Y además, el clima y el tiempo meteorológico son factores que determinan la posibilidad de transitar las rutas, con sus consecuencias para los intercambios comerciales y para la circulación de bienes y servicios —entre clima y tiempo hay diferentes escalas de impacto temporal, espacial y de magnitud en los ambientes y en las sociedades—. Es necesario aclarar que se ha discutido abundantemente sobre la pertinencia de hacer del ambiente en general y del clima en particular un agente histórico, con poder explicativo causal. Sin referir la polémica y los posicionamientos historiográficos,⁷ nuestra postura parte de la determinación causal que tiene el clima sobre el ambiente natural. Los ambientes naturales son afectados a veces en forma permanente y a veces en forma periódica y recurrente por las fluctuaciones climáticas. En el primer caso, tenemos variaciones de larga duración como la Pequeña Edad Glacial. En el segundo caso, tenemos ENOS que alternan ciclos húmedos con secos conocidos como El Niño-La Niña, y cuyos impactos son diferentes conforme a condiciones locales.⁸

Teniendo en cuenta lo anterior, el clima afecta a las sociedades, pero la determinación está lejos de ser mecánica. Las sociedades no dan una sola y única respuesta a los mismos cambios climáticos y a sus consecuencias ambientales. Por ejemplo, mientras hay sociedades que migran en busca de localizaciones más favorables, otras sociedades proceden a adaptar sus técnicas de producción o a cambiar sus comportamientos cotidianos con respecto a qué hacer con un recurso natural.⁹ Ahora bien, el que las respuestas sean variadas no cancela la realidad de que el clima, al determinar cambios ambien-

⁷ Véase el debate realizado en la Universidad de Cambridge en 2011: “Communicating Climate Knowledge. Proxies, Processes, Politics”, en línea [<http://www.jstor.org/stable/10.1086/665033>].

⁸ César Caviedes, *El Niño in History*, 2001; también, *El Niño macht Geschichte*, 2005.

⁹ Hay una interesante bibliografía al respecto; véanse los comportamientos de diferentes sociedades nativas con respecto a los recursos naturales estudiados por Shephard Krech III en *The Ecological Indian: Myth and History*, 1999.

tales, conduce a las sociedades a adaptaciones diversas. Y por ello el clima también debe considerarse como una explicación de los comportamientos de las sociedades.

Por otras disciplinas científicas sabemos que la Tierra ha pasado por numerosos episodios de calentamiento y enfriamiento. Y también sabemos que los impactos de las fluctuaciones climáticas (aun de las fluctuaciones globales), no afectaron con igual intensidad a todas las regiones del continente.¹⁰ Es en este sentido que aportamos información sobre cómo se sintieron los impactos de las fluctuaciones climáticas globales en la Araucanía y las pampas, seleccionando episodios críticos, ampliamente ilustrativos, de estos dos segmentos de la frontera sur de Hispanoamérica (mapa 1).

La colonización durante la Pequeña Edad Glacial

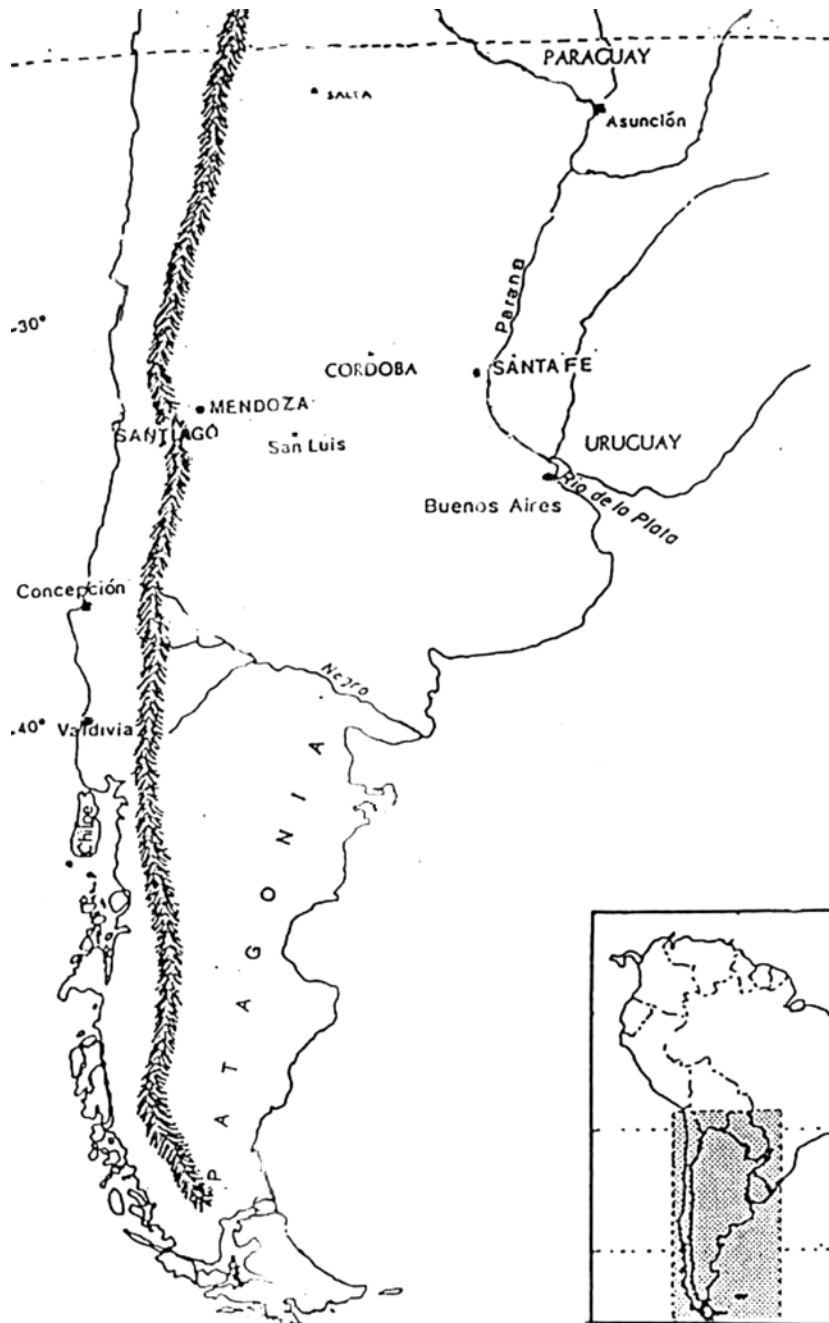
Para la Pequeña Edad Glacial, los principales registros en nuestro continente son los glaciológicos, sedimentológicos y dendrocronológicos.¹¹ A partir del siglo XVI, cuando los españoles avanzaron hacia los confines australes del virreinato del Perú, se produjeron algunos datos sobre el clima en la Araucanía y otras regiones del actual territorio argentino. Como recién llegados, los datos de las crónicas son esporádicos y subjetivos. Asimismo, se debe tener presente que para los españoles todo era nuevo, por lo cual solamente en ocasiones muy puntuales señalaban algo del ambiente o del clima como “anómalo”; y más en particular, lo señalaban si los propios indígenas afirmaban que se estaba frente a algo inusual.

Lo que comenzaron a registrar las crónicas de los españoles fueron los impactos locales de la Pequeña Edad Glacial.¹² En el nadir de

¹⁰ Michael Mann, Raymond Bradley y Malcolm Hughes, “Northern Hemisphere Temperatures during the Past Millennium: Inferences, Uncertainties, and Limitations”, en *Geographical Research Letters*, núm. 26, 1999, pp. 759-762.

¹¹ Ricardo Villalba, “Tree-ring and Glacial Evidence for the Medieval Warm Epoch and the Little Ice Age in Southern South America”, en *Climatic Change*, núm. 26, 1994, pp. 183-197; Keith Briffa y Thimothy Osborn, “Blowing Hot and Cold”, en *Science*, núm. 295, 2002, pp. 227-228; Mariano Massiakos *et al.*, “Glacier Fluctuations in Extratropical South America during the Past 1000 Years”, en *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology*, núm. 281, 2009, pp. 242-268.

¹² Margarita Gascón y César Caviedes, “Trazas de la Pequeña Edad Glacial en el extremo sur de Sudamérica (1618-1810)”, en *Actas del 6 E-ICES, International Center for Earth Sciences*, 2010, pp. 131-138, en línea [http://www.imd.uncu.edu.ar/upload/actas_e-ices-6.pdf], consultado el 30 de octubre de 2012.



Mapa 1. Región de la Arcauña y las pampas.

esta variación registraron el Mínimo de Maunder en la Araucanía, a mediados del siglo XVII. Se trató de un descenso de la temperatura en nuestro planeta provocado por una baja actividad solar denotada por las escasas manchas solares.¹³ Finalmente, desde la última parte del siglo XVIII el calor y la sequía van siendo el patrón dominante, y en este caso la documentación relevante proviene de las pampas del sur de Córdoba y de Buenos Aires. En este segmento de la frontera los efectos del clima en el ambiente repercutieron en las relaciones interétnicas, pues se fueron incrementando los conflictos.

Comencemos por Chile a partir de la segunda mitad del siglo XVI, cuando inician las exploraciones y asentamientos españoles en esta región. Entre los indicadores paleoambientales de un sostenido clima frío tenemos que hacia 1550 se registró la máxima extensión del glaciar El Peñón a 31° LS (Santiago de Chile está a 33°). En ese mismo momento Diego de Almagro, uno de los conquistadores de Chile, bajando por la provincia del Tucumán en la otra vertiente de los Andes, mientras seguía el tradicional Camino del Inca, intentó cruzar la cordillera y varios murieron de hipotermia. Para 1538 un testigo afirmaba que el clima ya no era lo templado que se decía de la región:

[...] pero un historiador famoso, cuyas crónicas han visto recientemente la luz pública, i que fue amigo personal de Almagro, nos ha conservado testimonio de que si fue dura la intemperie invernal de las cordilleras del norte, generalmente templadas, los primeros conquistadores de Chile experimentaron en el resto de la estación recios temporales y lluvias tan copiosas y continuas que al final desalentaron su empresa [...] Almagro experimenta una gruesa nevazón a la altura de la Ligua.¹⁴

Desde esa fecha se señalaba que la cordillera de los Andes estaba cerrada durante ocho meses, entre abril y noviembre.¹⁵ Hay otros eventos que muestran el fenómeno en escala regional. Para 1539, la

¹³ El nombre se debe a su descubridor, R.W. Maunder, quien publicó "A Prolonged Sunspot Minimum", en la revista *Knowledge*, vol. XVII, 1894; véase también Drew T. Shindell, Gavin Schmidt, Michael Mann, David Rind y Anne Waple, "Solar Forcing of Regional Climate Change during the Maunder Minimum", en *Science*, núm. 294, 2001, pp. 2149-2151.

¹⁴ Citado en Benjamín Vicuña Mackena, *Ensayo histórico sobre el clima de Chile*, 1877, pp. 18-19.

¹⁵ Mariano Massiakos *et al.*, *op. cit.*

“crecida del río desbordado” de un tributario del río Paraná hizo que el gobernador Irala no pudiese salir de Asunción del Paraguay para asistir a poblados que estaban bajo el ataque de nativos.¹⁶

Desde que Santiago de Chile fue fundada en 1551 en el Valle Central, hubo años considerados como excepcionalmente lluviosos. En 1536, según Pedro de Valdivia, “fue cosa tan monstruosa, y como es toda esta tierra llana que pensamos que nos ahogar”.¹⁷ Años de mucha lluvia fueron 1559, 1567-68 y 1574,¹⁸ que además coinciden con ENOS a lo largo de la costa peruana y ecuatoriana.¹⁹ Investigaciones para otras regiones ayudan a poner la evidencia local en los marcos geográficos mayores de las fluctuaciones climáticas.²⁰

Se corresponden con efectos de la Pequeña Edad Glacial en Chile las siguientes referencias en las fuentes. El conquistador Pedro de Valdivia (1497-1553), en carta de 1544 a Carlos V le decía que, “le hizo tan grande y desaforado de lluvias, tempestades, que fue cosa monstruosa, que como es toda esta tierra llana, pensamos que nos anegar, y dicen los indios que nunca tal han visto, pero que oyeron a sus padres que en tiempos de sus abuelos hizo así otro año”.²¹ Esto por-

¹⁶ “Los jesuítas en el Río de la Plata, 1586-1830”, en Pedro Francisco Javier de Charlevoix, *Historia del Paraguay*, 1910, vol. 2. Similar información da Ulrico Schmidl en *Viaje al Río de la Plata*, 1995, pp. 73 y ss.

¹⁷ Benjamín Vicuña Mackena, *op. cit.*, p. 20.

¹⁸ Véase Actas del Cabildo de Santiago 1861, completado con E. Taulis, “De la distribution de pluies au Chili”, en *Materiaux pour l'étude des calamités*, vol. 33, núm. 1, 1934, pp. 3-20.

¹⁹ Véase la serie de William Quinn, Víctor Neal y Santiago Antúnez de Mayolo, “El Niño Occurrences over the Past Four and a Half Centuries”, en *Journal of Geophysical Research*, núm. 92, 1987, pp. 14-449.

²⁰ Louis Ortlieb, “Las mayores precipitaciones históricas en Chile central y la cronología de los eventos ENOS en los siglos XVI-XIX”, en *Revista Chilena de Historia Natural*, núm. 67, 1994, pp. 463-485; Luis Ortlieb y J. Macharé (eds.), “Paleo ENOS Records, An International Symposium”, en Ponencias extendidas, 1992; René Garreaud y Patricio Aceituno, “Interannual Rainfall Variability over the South American Altiplano”, en *Journal of Climate*, núm. 14, 2001, pp. 2779-2789; Alain Gioda y María del Rosario Prieto, “Histoire des Sécheresses Andines. Potosi, El Niño et le Petit Age Glaciaire”, en *La Météorologie*, núm. 27, 1999, pp. 33-42; María del Rosario Prieto, Roberto Herrera y Patricia Dussel, “Archival Evidence for some Aspects of Historical Climate Variability in Argentina and Bolivia During the 17th and 18th Centuries”, en P. Smolka y W. Volkheimer (eds.), *Southern Hemisphere Paleo and Neoclimates*, 2000, pp. 127-142; A. Terneus y Alain Gioda, “Colonial El Niño Events and History of Meteorology in Ecuador”, en *Advances in Geosciences*, núm. 6, 2006, pp. 181-187, en línea [<http://www.advgeosci.net/6/181/2006/>]; Raquel Gil Montero, Mariano Morales y Ricardo Villalba, “Población y economía en los Andes: las crisis de subsistencia en Talina entre los siglos XVII y XX”, en *Surandino Monográficos*, vol. 1, núm. 2, 2010, en línea [<http://www.filo.uba.ar contenidos/investigación/institutos/ravignani/prohal/mono.html>].

²¹ *Cartas de Pedro de Valdivia que tratan del descubrimiento y conquista de Chile*, en *Biblioteca de Autores Españoles. Crónicas del Reino de Chile*, 1960, t. 131, pp. 9-10.

que el periodo anterior a la Pequeña Edad Glacial fue más cálido y se lo conoce como Calentamiento Medieval.²²

Un cronista temprano refiere que los indios decían que Chile provenía del vocablo Anchachire que quiere decir “gran frío”.²³ Recién llegados a la Araucanía, los españoles denunciaban que “hubo tantos ratones que no se podía defender para que no comiesen las sementeras que, aunque se sembró harto trigo y nada, no se cogía la semilla [...]”.²⁴ El cronista agregaba que “los indios le dijeron como hacía invierno y verano, y que el invierno venía cerca en que llovía mucho. Luego mandó el general a los españoles que hicieran casas en que se guareciesen del invierno porque no pereciesen ellos y su servicio en caballos”.²⁵

Una década más tarde, Pedro Mariño de Lobera (1528-1594) dijo en su *Crónica* (Capítulo LI) que la falta de alimentos en 1554, y la consecuente hambruna, había volcado a los indios al canibalismo. Y otro cronista lo confirma: Jerónimo de Quiroga refiere el evento de 1554 dentro de una anormalidad climática, con indicadores de una erupción volcánica. Decía que “[...] se turbó el aire, tembló la tierra, cubrióse el cielo de espesos nublados, que despidiendo rayos y granizos, atronaron a los bárbaros”. Más adelante agregaba que, “y en dos años faltando aguas, se esterilizó la tierra [...] creció el hambre a tal extremo que llegaron estos bárbaros a sustentarse con carne humana, comiéndose los unos a los otros”.²⁶ Confirmando la sequía, el 28 de marzo de ese 1554 Francisco de Aguirre cruzó los Andes a pesar de haberse iniciado el invierno.²⁷ De acuerdo con un informe dendrocronológico de *Austrocedrus chilensis* del departamento de Aconcagua (Chile), desde 1570 hasta 1650 se registró sequía.²⁸ Coincidentemente, en 1553 o 1554, hubo también extrema sequía hacia el

²² Para ejemplos de sus impactos principalmente en Europa, donde hay referencias escritas, véase Brian Fagan, *The Long Summer. How Climate Changed Civilization*, 2005; también, *The Great Warming. Climate Change and the Rise and Fall of Civilizations*, 2008.

²³ Gerónimo de Bibar, *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reynos de Chile*, 1966, t. II, p. 59, en línea [www.Memoria chilena. Cl].

²⁴ *Ibidem*, p. 37.

²⁵ *Ibidem*, p. 39.

²⁶ Jerónimo de Quiroga, *Memorias de los sucesos de la guerra de Chile*, 1979, pp. 100-101.

²⁷ Roberto Levillier (ed.), *Papeles de gobernadores en el siglo XVI, documentos del Archivo de Indias*, 1920, p. 25. En el intervalo entre 1583-1605 se registraba un periodo frío con heladas en el Altiplano de las que las fuentes nos hablan más adelante; véase María del Rosario Prieto et al., *op. cit.*, 2000. Para el contexto del altiplano véase Ana María Presta (ed.), *Espacio, etnias, fronteras. Actuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu. Siglos XV-XVIII*, 1995.

²⁸ Ricardo Villalba, *op. cit.*

norte de Asunción del Paraguay: “hacia tres meses que no llovía [...] Hubo gran escasez de agua, tanto que uno no se preocupaba ni del oro ni de la plata ni de la comida ni de otros bienes, pues solo importaba el agua”.²⁹

Las dificultades derivadas del clima que encontraban los españoles a medida que avanzaban hacia el sur de Chile pronto quedaron opacadas por las dificultades que enfrentaban para controlar a los araucanos. Y, por eso, la documentación referida a la primera fase de la colonización abunda en detalles sobre la resistencia araucana.³⁰ Los conquistadores también cruzaron los Andes, ocupando Cuyo (Mendoza y San Juan).³¹ El proceso de expansión no difiere mayormente de lo que ocurrió en las demás regiones, pues esa expansión era para extraer a los huarpes y utilizarlos como fuerza de trabajo en la minería, la agricultura y las diversas labores urbanas. Para nuestro enfoque interesan las condiciones climáticas —mayormente adversas por la Pequeña Edad Glacial— en que los huarpes debían cruzar los Andes. Por eso no debe extrañarnos que a principios del siglo XVII abunden las denuncias de que se les congelaban los dedos de las manos y los pies. Si bien el cruce de los Andes por parte de los indígenas se efectuaba desde los tiempos precolombinos —el Camino del Inca llegaba hasta Uspallata y desde allí cruzaba la cordillera al Valle Central chileno—³² la novedad era el aumento del frío o la extensión del periodo en que permanecía cerrada.³³

El clima afectó en otro nivel a la frontera en Arauco en relación con Cuyo, pues Mendoza era el lugar de aprovisionamiento para las tropas españolas que, llegadas al puerto de Buenos Aires, iban a la frontera araucana. Desde Buenos Aires las tropas se dirigían a Córdoba por el “Camino Real” (que se dirigía al Alto Perú). En Córdoba tomaban la dirección hacia el oeste, que los traía a Mendoza vía San Juan. Era una travesía larga que dependía de los ciclos naturales, del clima y del tiempo, de los que dependía la disponibilidad de pastos para los animales (caballos, vacunos) y de aguadas tanto para hom-

²⁹ Ulrico Schmidl, *op. cit.*, p. 97.

³⁰ La bibliografía sobre la frontera araucana es variada, rica en enfoques y autores que han cimentado tradiciones (y polémicas) historiográficas importantes; una referencia con información tanto antropológica como histórica es Guillaume Boccara, *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*, 2007.

³¹ Mendoza fue fundada en 1561 y San Juan en 1562; a Cuyo también perteneció San Luis, que fue fundada con bastante posterioridad.

³² John Hyslop, *The Inka Road System*, 1984.

³³ Margarita Gascón y César Caviedes, *op. cit.*

bres como animales. Había también que contar con leña para cocinar, calentarse y protegerse de los animales. Asimismo, las lluvias dejaban intransitables algunos tramos de la ruta o los ríos se volvían imposibles de cruzar. Ya en Mendoza, el clima determinaba si se podía atravesar la cordillera. Veamos un ejemplo que muestra cómo el clima y su impacto regional afectó a la defensa de la frontera interétnica en el sur de Chile.

En 1605 llegó a Mendoza la expedición denominada “De los Mil Hombres”, comandada por el general Alonso de Mosquera. Venía desde la Península, y cuando desembarcó en Buenos Aires las nevadas ya habían cerrado la cordillera. Enterado Mosquera de que pasaría varios meses de invierno en Mendoza, una colonia pequeña y con pocos recursos alimenticios, trajo desde Córdoba unas 900 cabezas de ganado. También mandó un correo urgente a Santiago de Chile, solicitando el envío de alimentos para pasar el invierno.³⁴ El gobernador de Chile, que estaba en la frontera araucana, viajó a Santiago para controlar la ayuda que se enviaría a Mosquera, la cual incluía ropa de abrigo para cuando cruzasen la cordillera. Y para entonces, en la misma frontera araucana las dificultades en relación con un clima frío y lluvioso se refieren a conseguir leña seca. Esta dificultad era aprovechada hábilmente por los nativos para favorecer la desertión de los soldados. Según se consigna, cuando los araucanos robaban caballos era para hacerles “miserable” la vida a los soldados, quienes debían salir a buscar leña caminando entre lodazales.³⁵

Todavía dentro de la primera década del siglo XVII, la serie de Quinn señala un ENOS muy severo para el Perú en 1609. Ese mismo fenómeno provocó la inundación de Santiago por una gran crecida del río Mapocho en 1610.³⁶ Ocasionó muertes y un costo de cien mil

³⁴ Archivo Histórico de la Provincia de Mendoza, Colonial, Acta de 3 de marzo de 1605, f. 278.

³⁵ Margarita Gascón, *Naturaleza e imperio. Araucanía, Patagonia, pampas, 1598-1740*, 2007, p. 47.

³⁶ Armando de Ramón, *Santiago de Chile*, 2000, p. 60. El Mapocho nace en El Plomo que fue venerado por nativos. Allí se celebró una *capacocha* inca cuyo ajuar tiene objetos en concha de *Spondylus*, un molusco de la costa ecuatoriana de valor ceremonial por estar asociado al agua. Se debe a las condiciones ambientales provocadas por El Niño que afecta las corrientes oceánicas y los regímenes pluviales a los cuales esas corrientes marinas alimentan. Con El Niño hay corrientes cálidas donde debiera haber corrientes frías, y al revés. Mientras que los peces pueden migrar en busca de las aguas con la temperatura apropiada, los mariscos no pueden y mueren masivamente. El *Spondylus* es de aguas templadas y cuando ocurre el cambio de temperatura por El Niño, sus conchas aparecen por doquier en las playas. Por eso, las conchas de *Spondylus* avisaban del cambio en las condiciones ambientales, ya que

ducados, cifra equivalente a la mitad del presupuesto para la frontera araucana,³⁷ donde también se registró un año lluvioso; según el padre Rosales “fue aquel invierno muy lluvioso y de humedad hubo tal multitud de ratones que parecía la plaga de Egipto”.³⁸

Dadas las dificultades financieras de ese momento, por estar la capital en emergencia debido al desastre natural, el ejército de la frontera le encargó a Martínez de Zavala la compra de caballos en Paraguay. Martínez de Zavala, sin embargo, nunca llegó a Paraguay y argumentó que, en 1610, el río Paraná venía muy crecido. En su defensa también expuso que la gente en la provincia del Tucumán había vendido sus animales por las pestes y las langostas. Al llegar a Mendoza, en noviembre de ese mismo año de un Mega-ENOS, tampoco pudo cruzar la cordillera porque todavía se encontraba cerrada por la nieve y había temporales. Corroborando lo dicho por Martínez de Zavala, la *Carta Anua* de los jesuitas decía había habido una gran crecida del Paraná en 1610.³⁹ Este caso ejemplifica un evento climático que afectó a la sociedad en múltiples niveles: tránsito de rutas, comercio, acceso a recursos; y específicamente ilustra los efectos del clima en las relaciones interétnicas en el sur chileno. No contamos con el documento de prueba sobre si hubo o no campaña aquel verano en la frontera araucana, pero si la hubo debió ser de un alcance limitado dada la merma en la disponibilidad del ganado caballar, que era un recurso esencial para el ejército.⁴⁰

Otro ejemplo es lo que ocurrió a mediados de siglo XVII, durante el Mínimo de Maunder, cuando hay evidencias glaciológicas de los avances de los glaciares del río Manso y del glaciar Frías en la Araucanía.⁴¹ Hay que sumarle al enfriamiento global provocado por el Mínimo de Maunder una condición local que agravó la situación ambiental. Se trata de la erupción del volcán Villarrica a finales de

aguas más calientes provocan más evaporación y lluvias más torrenciales. Al cambiar la corriente cálida que daba lluvias por una corriente más fría y seca, hay mermas en las precipitaciones en algunos lugares mientras que en otros llueve torrencialmente. Por tal motivo, objetos en *Spondylus* se pueden asociar a pedidos por clima propicio.

³⁷ Eugene Korth, *Spanish Policy in Colonial Chile. The Struggle for Social Justice, 1535-1700*, 1968, p. 104.

³⁸ Reproducido en Benjamín Vicuña Mackena, *op. cit.*, p. 25.

³⁹ María del Rosario Prieto, “Enso Signals in South America: Rains and Floods in the Parana River Region during Colonial Times”, en *Climatic Change*, núm. 83, 2007, pp. 39-54.

⁴⁰ Dadas las condiciones geográficas, las campañas no podían llevar los pertrechos en carretas, de modo que todo debía hacerse en caballo, y por cada soldado se calcula que deberían haber ocho caballos.

⁴¹ Mariano Massiokas *et al.*, *op. cit.*

1639, que dejó condiciones desfavorables para la producción de alimentos. Según una fuente etnohistórica, se derritieron los glaciares de la cima, inundando los campos cultivados, matando peces de la laguna y ríos, y contaminando el suelo y el agua.⁴² Desde nuestro enfoque, éstas son condiciones que impactaron en las relaciones interétnicas porque propiciaron la firma de una tregua entre españoles y araucanos en 1641. Esta tregua se conoce como Parlamento de Quillín y fue acordada entre más de 50 *toques* o jefes araucanos y el gobernador de Chile, el marqués de Baides. Para los nativos, además de suspenderse las campañas bélicas de verano, Quillín les facilitaba el acceso a la comida que les estaba siendo difícil de producir en un ambiente húmedo por el Mínimo de Maunder y contaminado por la erupción volcánica. Sabían que los españoles, como uno de los beneficios de la tregua, les darían comestibles como “regalos”.⁴³

Poco después, en 1645, tras una breve pero alarmante instalación de los holandeses en el sur de Chile, los españoles fortificaron el puerto de Valdivia. Mientras efectuaban las obras se lamentaban de que los temporales atrasasen la construcción y denunciaban asimismo que los obreros se estaban enfermando, apuntando a que los nativos les retaceaban el alimento: “dificultándoles la adquisición de víveres que decían no tenerlos apenas para sí”.⁴⁴ Sabemos que retacear alimentos era una estrategia defensiva de los indios y todo indica que lo hicieron en 1643, cuando se produjo el desembarco de los holandeses en Valdivia. Por el diario de la expedición de Enrique Brouwer sabemos que, en última instancia, la falta de alimentos hizo insostenible la permanencia holandesa en el sur chileno. Escribieron que los nativos les daban algo de ganado, esporádicamente y siempre a cambio de armas. Acuciados por el hambre y el frío, cercados por motines, se marcharon y nunca más volvieron a intentar una ocupación en estas latitudes.⁴⁵

⁴² Alonso de Ovalle, *Histórica Relación de Reyno de Chile*, 1646.

⁴³ Varios historiadores se han referido a Quillín y otros parlamentos, dándoles diversos grados de importancia e interpretaciones; véanse Sergio Villalobos, *La vida fronteriza en Chile*, 1992; Sergio Bengoa, *Historia de los antiguos mapuches del sur*, 2003; Jorge Pinto, *Araucanos y pampas en un mundo fronterizo en América del Sur*, 1996; para un amplio estudio institucional de estos pactos interétnicos también véase Abelardo Levaggi, *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América*, 2002.

⁴⁴ Francisco Enrich, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, 1891, p. 497.

⁴⁵ El diario del viaje de esta expedición está publicado con el título de “Nota bibliográfica sobre el viaje de Enrique Brouwer a Chile”, en *Historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional*, 1923, t. XLV.

El diario de los holandeses también consigna que los araucanos se disculpaban de tener poco alimento para ofrecerles y que les explicaban que la escasez se debía a sucesivos años de mal tiempo, con lluvias sostenidas, y a eventos sísmicos reiterados y fuertes que “sacaban a los árboles de raíz”.⁴⁶ Podría ser una excusa, pero dadas las condiciones que efectivamente había en la región, probablemente no estuviesen mintiendo, ni a los holandeses primero, cuando invadieron Valdivia, ni a los españoles después, cuando estaban fortificando la ciudad.

El Remonte Térmico en las pampas

Después del Mínimo de Maunder, cuyos impactos hemos visto para la Araucanía, el clima comenzó a calentarse nuevamente. Nos estamos acercando al final de la Pequeña Edad Glacial. Eso trajo aumento de temperaturas y problemas de disponibilidad de agua que afectaron las relaciones interétnicas en las pampas. Los primeros indicios son de 1692 y 1693 cuando el cabildo en Córdoba pidió hacer rogativas para que lloviese. Para esa fecha también los cabildos de Córdoba, Santa Fe, Corrientes y Buenos Aires procuraron establecer con precisión los límites entre sus jurisdicciones como forma de garantizar quién tenía derecho a acceder a pasturas y aguadas, cada vez más escasas, y a donde se iba refugiando el ganado cimarrón que constituía la base de la economía colonial de las pampas.⁴⁷

El hecho de que los límites jurisdiccionales entre el Corregimiento de Cuyo y la Gobernación de Córdoba del Tucumán fuesen todavía vagos había permitido la fluidez del paso de vecinos de estas dos diferentes jurisdicciones para extraer ganado cimarrón, todavía abundante sobre la segunda mitad del siglo XVII por ser también abundantes los pastos y las aguadas. Esto también aporta una explicación de que no abundasen conflictos interétnicos en esta vertiente de los Andes durante gran parte de esa centuria. Pero en momentos de dificultades, como los que comenzó a provocar el Remonte Térmico a partir del siglo XVIII, al incrementarse las temperaturas y con ello predominar la aridez, había menos pastos y aguadas. Los animales comenzaron a desplazarse hacia el sur y entonces aparecieron

⁴⁶ Margarita Gascón, *op. cit.*, pp. 47-48.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 106-108.

los conflictos, para ver a quién pertenecían los recursos naturales todavía disponibles.⁴⁸

La exasperación era una respuesta previsible, si tenemos presente que un estudio sobre las precipitaciones en Buenos Aires revela que entre 1698 y 1791 hubo un neto predominio de años secos (67%).⁴⁹ En 1704 San Luis se quejaba de una “gran seca en la campaña”.⁵⁰ Según este cabildo, el ganado cimarrón se había ido desplazando hacia el sur de Córdoba y hacia los dominios de los indios pampas; todo en busca de pastizales y aguadas. Para 1714 encontramos al cabildo de Córdoba denunciando que la sequía llevaba alrededor de catorce años. La crisis ambiental de falta de pastos y agua por la merma de las precipitaciones y aumento de las temperaturas se sentía en otros lugares por el bajo rendimiento de las cosechas y escasez de ganado.⁵¹

En 1730 la falta de agua en las pampas del sur de Buenos Aires impulsó al cabildo a dar autorizaciones para vaquerías que debían internarse en territorios que eran claramente dominio de los indios pampas y serranos. Si los españoles querían encontrar todavía animales cimarrones —con cuyos cueros se estaba sosteniendo el comercio en el circuito atlántico— debían arriesgarse en tierras casi inexploradas, donde los indios opondrían resistencia. El clima estaba así impulsando una nueva ronda de reconocimiento y de conquista en esta parte del continente. Y era otra ronda que traía aparejada un aumento en la tensión de las relaciones con los indígenas. De este modo, lo interesante de poner la variable climática en este proceso es que, según la historiografía tradicional, los desplazamientos hacia el sur de Buenos Aires se debían a las intensas cacerías que se habían venido registrando para mantener el comercio de cueros por el circuito atlántico.⁵² Sin negar la intensidad de este comercio de cueros,

⁴⁸ Actas del Cabildo de San Luis, foja 182r, Acta del 5 de enero de 1731, en línea [<http://www.anh.gov.ar>].

⁴⁹ Jorge Deschamps, Osvaldo Otero y Eduardo Tonni, “Cambio climático en la pampa bonaerense: las precipitaciones desde los siglos XVIII al XX” (documento de trabajo), en línea [http://www.ub.edu.ar/investigaciones/dt_nuevos/109], consultado el 19 de marzo de 2012.

⁵⁰ Actas del Cabildo de San Luis, Acta del 6 de septiembre de 1704, Academia Nacional de la Historia, en línea [<http://www.anh.org.ar>].

⁵¹ Benjamín Vicuña Mackena, *op. cit.*, p. 52.

⁵² Sobre las vaquerías y el comercio de cueros, y la frontera sur bonaerense sobre todo a partir de mediados del siglo XVIII, existe abundante bibliografía: Leonardo León Solís, *Maloqueros y conchavadores en la Araucanía y las Pampas, 1700-1800*, 1991; Raúl Fradkin (comp.), *La historia agraria del Río de la Plata*, 1993; Carlos Mayo, *Estancia y sociedad en la pampa, 1740-1820*, 1995; Jorge Gelman, *Campesinos y estancieros en una región del Río de la Plata a fines de la época colonial*, 1998; José Carlos Garavaglia, *Pastores y labradores de Buenos Aires. Una historia*

pensamos que se debía también a que solamente hacia el sur de las pampas quedaban sitios donde la sequía producida por el Remonte Térmico todavía no hacía estragos. Es decir, solamente muy al sur de las pampas, en territorios que claramente habían sido de exclusivo dominio de los nativos, quedaban lugares con pastos y agua, ahora escasos en los seguros alrededores del puerto. Y si ahí había pastos y aguadas, ahí debían quedar abundantes cimarrones. Con creciente fuerza a partir de 1740, las actas del cabildo de Buenos Aires comienzan a expresar el reconocimiento de que el ganado cimarrón estaba en tierra de los pampas y serranos. En el extremo suroriental de las pampas, una expedición que en 1758 se había internado 200 leguas al sur del puerto de Buenos Aires declaraba que “estamos viviendo a la inclemencia del sol que nos abraza y hay una gran polvareda”.⁵³

Hay indicadores de que el Remonte Térmico era sentido en una escala regional amplia. En Tucumán, los picos de sequías ocurrieron en 1780-1781 y 1783-1784.⁵⁴ En el Chaco, entre los ríos El Dorado y Pilcomayo, el calor produjo una reducción de las precipitaciones que llevó a una intensa sequía que, a su vez, condujo a la crisis alimenticia que en 1780 fue registrada por la expedición de Francisco Arias. Según el diario de su expedición, los indígenas se le acercaban para “ayudarlo” a cambio de alimentos. Arias anotó la entrega de carne vacuna como pago a los indios que, con sus numerosas familias, le ayudaban en el despeje del monte, el cuidado de los caballos y del ganado, el armado de los campamentos, la preparación de las fogatas y la cocción de los alimentos.⁵⁵ Hacia 1770 el registro dendrocronológico del *Austrocedrus chilensis* confirma déficit de lluvias.⁵⁶

Desde el punto de vista etnoclimático, los indígenas seguían el curso de las estaciones. Cazaban el ganado cimarrón en invierno

agraria de la campaña bonaerense, 1700-1730, 1999; Lidia Nacuzzi (comp.), *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas sobre el otro en la frontera de pampas y Patagonia (siglos XVIII-XIX)*, 2002; Raúl Mandrini y Carlos Paz (comps.), *Las fronteras hispano-criollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX*, 2003; Eugenia Néspolo, *Resistencia y complementariedad. Gobernar Buenos Aires*, 2012.

⁵³ Jorge Deschamps, Osvaldo Otero y Eduardo Tonni, *op. cit.*

⁵⁴ Cristina López de Albornoz, “Crisis agrícolas y crisis biológicas en la jurisdicción de San Miguel de Tucumán en la segunda mitad del siglo XVIII”, en Virginia García Acosta (coord.), *Historia y desastre en América Latina*, 1997, t. II, pp. 163-186.

⁵⁵ Francisco Gavino Arias, *Diario de la expedición reduccional del año de 1780, mandada practicar por orden del Virrey de Buenos-Aires, a cargo de su ministro don Francisco Arias, coronel del regimiento de caballería San Fernando*, 1837, en línea [<http://www.archives.org>].

⁵⁶ Ricardo Villaba, *op. cit.*

para hacerlo pastar en primavera y en verano cuando había pasturas en las cotas más elevadas cruzaban los Andes. El Remonte Térmico (salvo alivios puntuales) marcó más profundamente estos ciclos estacionales en las pampas. Acá, en invierno disminuyen las lluvias sobre todo en los bordes de la llamada “pampa húmeda” mientras en la llamada “pampa seca” (desde un tramo del sur de Córdoba a San Luis) la estación de estiaje se hizo más intensa. La disminución en el número de aguadas y pastos ahora concentraba por sí sola al ganado en aquellos puntos donde los nativos sabían que los animales se refugiaban para pasar lo más seco del invierno. Asimismo, la sequía alteró las rutas de las caravanas, tomando ahora alternativas más australes que iban incluso más cerca de los dominios de los nativos. Eso alteraba las relaciones interétnicas, pues a veces los indígenas atacaban a las caravanas que no les daban los “regalos” solicitados.⁵⁷ Al principio, la ruta por San Luis comenzó a ser más usada que la ruta por Córdoba, por un motivo que nada tenía que ver con el clima: no pagar ciertos impuestos en Córdoba. También que la ruta por San Luis era más corta fue una explicación. Sin embargo, comenzó a ser una ruta insegura. En ese contexto operó el Remonte Térmico y las relaciones con los nativos volvieron a acomodarse al cambio climático. Entre otras cosas, los nativos eran vitales para organizar una ruta por el sur en función de sus conocimientos sobre los tramos con pastos y aguadas; y que fuesen tramos no-medanosos, ya que las carretas no estaban preparadas para esos caminos. El principal inconveniente de troperos y arrieros que hacían la ruta desde Mendoza hacia el puerto de Buenos Aires era la baja disponibilidad de pastos. Precisamente en 1789 la falta de pastos hizo que los troperos se presentasen al cabildo de Mendoza para peticionar que se considerase que el clima les impedía cumplir con sus contratos y que, en consecuencia, no debían ser penalizados por los incumplimientos en la entrega de las cargas.⁵⁸ El ganado moría en la ruta antes de llegar ni siquiera a San Luis, pues lo único que había para comer era un “pasto malo y venenoso”. Esto acompañaba a “la mala calidad y escasez de aguas”, por lo cual pedían que el cabildo

⁵⁷ Estos “regalos” se pedían a cambio de la “protección” que necesitaban para atravesar esos territorios nativos. Las caravanas que iban de Mendoza a Buenos Aires comenzaron a cargar vino de la peor calidad posible para entregarla a cambio de la coercitiva protección nativa; Margarita Gascón, *op. cit.*

⁵⁸ Archivo Histórico de la Provincia de Mendoza, exp. 27, documento 15.

les autorizara a intentar otra ruta para que el comercio no quedase totalmente paralizado.⁵⁹

Desde otro ángulo, investigaciones recientes prueban la atención puesta por las autoridades en la etapa final de los Borbones en referencia a la capacidad de los ambientes para proveer de los recursos indispensables, si es que se pretendía avanzar con la línea de frontera. Por ejemplo, a principios del siglo XIX, el avance desde San Luis y desde la frontera del Río Cuarto hacia el Río Quinto, según planes del gobernador marqués de Sobre Monte, exigió de conocimientos sobre el ambiente. Reclamaba saber sobre la disponibilidad de recursos básicos para las poblaciones. En los pedidos de informe, se debía señalar no solamente la existencia de las rutas utilizadas por los nativos y la localización de sus toldos, sino también la presencia de aguadas y leña para los fuertes y pobladores civiles.⁶⁰

Conclusión

A partir de fuentes etnohistóricas reconstruimos cambios climáticos en la Araucanía y las pampas que conformaron la frontera sur hispanoamericana. Nos interesó ilustrar cómo las alteraciones producidas por cambios climáticos globales reconocidos por la comunidad científica también forman parte de las explicaciones para entender las relaciones interétnicas. Partimos de una propuesta de la etnoclimatología, donde, al modificar el ambiente y los recursos naturales, el clima afectó a las sociedades españolas y nativas ubicadas en la Araucanía y las pampas.

Los cambios climáticos registrados por fuentes etnohistóricas se han referido como impactos locales de la Pequeña Edad Glacial, el Mínimo de Maunder y el Remonte Térmico. Estas tres fluctuaciones están ampliamente referenciadas en diversas investigaciones, tanto glaciológicas como meteorológicas, sedimentológicas y dendrocronológicas. Aunque la evidencia de nuestras fuentes etnohistóricas y

⁵⁹ Archivo Histórico de la Provincia de Mendoza, carpeta 27, documento 20.

⁶⁰ Graciana Pérez Zavala y Marcela Tamagnini "Dinámica territorial y poblacional en el Virreinato del Río de la Plata: indígenas y cristianos en la frontera sur de la gobernación intendencia de Córdoba del Tucumán, 1779-1804", en *Fronteras de la Historia*, núm. 17, 2012, pp. 195-208; Flavio Ribero "Pobladores en la vanguardia fronteriza de Córdoba: Chaján (1750-1869)", en Ana Rocchietti y Marcela Tamagnini (eds.), *Arqueología de la frontera. Estudios sobre los campos del sur cordobés*, 2008, pp. 185-219.

coloniales da un registro fragmentario, debido a las limitaciones impuestas por la cantidad y calidad de tales fuentes, consideramos que los datos confirman la necesidad de incorporar también a la variable climática (como parte de las variables ambientales) a las explicaciones sobre el pasado.

El periodo que consideramos se abrió con un predominio de tiempo húmedo y frío debido a la Pequeña Edad Glacial. Rastreamos evidencias para la Araucanía y confrontamos lo que aportaban las fuentes con datos para otras regiones. A mediados del siglo XVII, cuando hubo un pico de frío durante el Mínimo de Maunder, lo detectamos como parte de las dificultades en la frontera sur, agravadas incluso por la erupción del volcán Villarrica.

A partir del Remonte Térmico en las pampas se registró un aumento del calor, junto con una merma en las precipitaciones que todavía consignaban las fuentes en la primera década del siglo XIX. La tradicional economía de caza de cimarrones y cría y engorda de vacunos se vio afectada por la escasez de lluvias. Un ambiente más seco tenía menos pastos y menos aguadas. El ganado se fue desplazando hacia territorio de indígenas. Las relaciones interétnicas se tensaron con la pelea por los recursos disponibles.

En los casos mencionados para la Araucanía y las pampas, la variable climática permite entender mejor las relaciones entre las sociedades y los recursos naturales, con las consecuentes acciones para apropiarse de un recurso, protegerlo o distribuirlo. Los impactos del clima deben verse en cuanto a que es un elemento fundamental para el ambiente y sus recursos. Por eso, desde este enfoque de la etnoclimatología, lo que se trata de hacer es detectar si el clima promovió circunstancias que, a veces de manera directa y a veces de manera indirecta, afectaron a las sociedades del pasado en general y a las relaciones interétnicas en particular.

Bibliografía

- Actas del Cabildo de Santiago: Colección de Historiadores de Chile y Documentos relativos a la Historia Nacional*, XVII tt., Santiago de Chile, Ferrocarril, 1861 y 1900-1909.
- Actas Capitulares de Mendoza*, Mendoza, Best, 1945, t. I; Mendoza, Junta de Estudios Históricos, 1961, t. II; Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1974, t. III.

- Actas Capitulares de Córdoba*, Córdoba, Archivo Municipal, 1952-1954, tt. I-IV Córdoba, Ecos, 1884, tt. V-IX; Córdoba, Dirección General de Archivos, 1952-54, tt. X-XI; Córdoba, La Carcajada, 1988, t. IV.
- Actas del Cabildo de San Luis* (desde 1700), en línea [<http://www.anh.gov.ar>].
- Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, Buenos Aires, Penitenciaría, 1907-1930, tt. I-XVIII; Buenos Aires, Archivo General de la Nación, 1925-1929, tt. I-VII (2º serie), en línea [<http://www.archive.org>].
- An Account of a Voyage from Spain to Paraguaría...*, en línea [<http://www.archives.org>], consultado el 6 de julio de 2011.
- Arias, Francisco Gavino, *Diario de la expedición reduccional del año de 1780, mandada practicar por orden del Virrey de Buenos-Aires, a cargo de su ministro don Francisco Arias, coronel del regimiento de caballería San Fernando*, Buenos Aires, Del Estado, 1837, en línea [<http://www.archives.org>], consultado el 23 de mayo de 2012.
- Bengoa, Sergio, *Historia de los antiguos mapuches del sur*, Santiago de Chile, Catalonia, 2003.
- Bibar, Jerónimo de, *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile*, Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1966, vol. II.
- Boccaro, Guillaume, *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*, San Pedro de Atacama, Universidad Católica del Norte, 2007.
- Briffa, Keith y Timothy Osborn, "Blowing Hot and Cold", en *Science*, núm. 295, 2002, pp. 227-228.
- "Cartas de Pedro de Valdivia que tratan del descubrimiento y conquista de Chile", en *Biblioteca de Autores Españoles. Crónicas del reino de Chile*, Madrid, Maribel, 1960, t. 131, pp. 9-10.
- Caviedes, César, *El Niño in History*, Gainesville, University Presses of Florida, 2001.
- _____, *El Niño macht Geschichte*, Darmstadt, Primus Verlag, 2005.
- Current Anthropology* (Forum on Anthropology in Public) "Communicating Climate Knowledge. Proxies, Processes, Politics", en línea [<http://www.jstor.org/stable/10.1086/665033>], consultado el 19 de noviembre de 2012.
- Crate, Susan, "Climate and Culture: Anthropology in the Area of Contemporary Climate Change", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 40, 2011, pp. 175-194.
- Crate, Susan y Mark Nuttal (eds.), *Anthropology and Climate Change. From Encounters to Actions*, Walnut Creek, Left Coast Press, 2009.
- Charlevoix, Pedro Francisco Javier de, *Historia del Paraguay* (VI vols.), Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1910, en línea [<https://archive.org/stream/historiadelparag01charuoft#page/n11/mode/2up>], consultado el 9 de mayo de 2012.
- De Ramón, Armando, *Santiago de Chile*, Santiago de Chile, Sudamericana, 2000.

- Deschamps, Jorge, Osvaldo Otero y Eduardo Tonni, "Cambio climático en la pampa bonaerense: las precipitaciones desde los siglos XVIII al XX" (documento de trabajo), en línea [http://www.ub.edu.ar/investigaciones/dt_nuevos/109], consultado el 19 de marzo de 2012.
- Eddy, J.A., "The Maunder Minimum. The Reign of Louis XIV Appears to Have Been a Time of Real Anomaly in the Behavior of the Sun", en *Science*, núm. 192, 1976, pp. 1189-1202.
- Enrich, Francisco, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, Barcelona, Roral, 1891.
- Fagan, Brian, *The Long Summer. How Climate Changed Civilization*, Nueva York, Basic Books, 2005.
- , *The Great Warming. Climate Change and the Rise and Fall of Civilizations*, Londres, Bloomsbury Press, 2008.
- Florescano, Enrique, *Precios del maíz y crisis agrícolas en México (1708-1810)*, México, El Colegio de México, 1969.
- , *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México, 1500-1821*. México, SEP (Lecturas Mexicanas), 1986.
- , *Breve historia de la sequía en México*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1995.
- Florescano, Enrique y Virginia García Acosta (eds.), *Los precios de alimentos y manufacturas novohispanas*, México, Instituto Mora/CIESAS, 1995.
- Fradkin, Raúl (comp.), *La historia agraria del Río de la Plata*, Buenos Aires, CEAL, 1993.
- Garavaglia, José Carlos, *Pastores y labradores de Buenos Aires. Una historia agraria de la campaña bonaerense, 1700-1730*, Buenos Aires, De la Flor, 1999.
- Garreaud, René y Patricio Aceituno, "Interannual Rainfall Variability over the South American Altiplano", en *Journal of Climate*, núm. 14, 2001, pp. 2779-2789.
- Gascón, Margarita, *Naturaleza e imperio. Araucanía, Patagonia, Pampas, 1598-1740*, Buenos Aires, Dunken, 2007.
- Gascón, Margarita y César Caviedes, "Trazas de la Pequeña Edad Glacial en el extremo sur de Sudamérica (1618-1810)", en *Actas del 6 E-ICES Internacional Center for Earth Sciences*, 2010, pp. 131-138, en línea [<http://www.imd.uncu.edu.ar/upload/actas-e-ices-6.pdf>], consultado el 30 de octubre de 2012.
- Gelman, Jorge, *Campesinos y estancieros en una región del Río de la Plata a fines de la época colonial*, Buenos Aires, Riel, 1998.
- Gioda, Alain y María del Rosario Prieto, "Histoire des Sécheresses Andines. Potosi, El Niño et le Petit Age Glaciaire", en *La Météorologie*, núm. 27, 1999, pp. 33-42.
- Gil Montero, Raquel, Mariano Morales y Ricardo Villalba, "Población y economía en los Andes: las crisis de subsistencia en Talina entre los siglos XVII y XX", en *Surandino Monográfico*, vol. 1, núm. 2, 2010, en línea

- [<http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/ravignani/prohal/mono.html>], consultado el 22 de septiembre de 2012.
- Hyslop, John, *The Inka Road System*, Nueva York, Academia Press, 1984.
- Huertas Vallejos, Lorenzo, *Injurias del tiempo. Desastres naturales en la historia del Perú*, Lima, Universitaria, 2009.
- Kennett, Douglas J. et al., "Development and Disintegration of Maya Political Systems in Response to Climate Change", en *Science*, núm. 338, 2012, pp. 788-791.
- Korth, Eugene, *Spanish Policy in Colonial Chile. The Struggle for Social Justice, 1535-1700*, Stanford, University of Stanford Press, 1968.
- Krech III, Shephard, *The Ecological Indian: Myth and History*, Nueva York, Norton, 1999.
- León Solís, Leonardo, *Maloqueros y conchavadores en la Araucanía y las Pampas, 1700-1800*, Temuco, UFRO, 1991.
- Levaggi, Abelardo, *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América*, Madrid, CEPC, 2002.
- Levillier, Roberto (ed.), *Papeles de gobernadores en el siglo XVI, documentos del Archivo de Indias*, Buenos Aires, Ateneo, 1920.
- López de Albornoz, Cristina, "Crisis agrícolas y crisis biológicas en la jurisdicción de San Miguel de Tucumán en la segunda mitad del siglo XVIII", en Virginia García Acosta (coord.), *Historia y desastre en América Latina*, Lima, La Red, 1997, t. II, pp. 163-186.
- McAnany, Patricia A. y Norman Yoffee (eds.), *Questioning Collapse. Human Resilience, Ecological Vulnerability, and the Aftermath of Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Mandrini, Raúl y Carlos Paz (comps.), *Las fronteras hispano-criollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX*, Tandil, Universidad de Comahue/Universidad del Sur de la Provincia de Buenos Aires, 2003.
- Mann, Michael et al., "Global Signatures and Dynamical Origins of the Little Ice Age and Medieval Climate Anomaly", en *Science*, núm. 326, 2009, pp. 1256-1260.
- Mann, Michael, Raymond Bradley y Malcolm Hughes, "Northern Hemisphere Temperatures during the Past Millennium: Inferences, Uncertainties, and Limitations", en *Geographical Research Letters*, núm. 26, 1999, pp. 759-762.
- Mariño de Lovera, Pedro, *Crónica del Reino de Chile*, Madrid, Atlas (Biblioteca de Autores Españoles), 1960.
- Massiakos, Mariano et al., "Glacier Fluctuations in Extratropical South America during the Past 1000 Years", en *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology*, núm. 281, 2009, pp. 242-268.
- Maunder, R.W., "A Prolonger Sunspot Minimum", en *Knowledge*, vol. XVII, 1984.

- Mayo, Carlos, *Estancia y sociedad en la pampa, 1740-1820*, Buenos Aires, Biblos, 1995.
- Moseley, Michael, *The Incas and their Ancestors. The Archeology of Peru*, Londres, Thames and Hudson, 2001.
- Nacuzzi, Lidia (comp.), *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas sobre el otro en la frontera de pampas y Patagonia (siglos XVIII-XIX)*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, 2002.
- Néspolo, Eugenia, *Resistencia y complementariedad. Gobernar Buenos Aires*, Buenos Aires, El Escaramujo, 2012.
- “Nota bibliográfica sobre el viaje de Enrique Brouwer a Chile”, en *Colección de Historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional*, Santiago de Chile, Universitaria, 1923, t. XLV.
- Orlove, Benjamin, John C. H. Chiang y Mark A. Cane, “Etnoclimatología de los Andes”, en *Investigación y Ciencia*, núm. 230, 2004, pp. 77-85.
- Ortlieb, Louis, “Las mayores precipitaciones históricas en Chile central y la cronología de los eventos ENOS en los siglos XVI-XIX”, en *Revista Chilena de Historia Natural*, núm. 67, 1994, pp. 463-485.
- Ortlieb, Louis y J. Macharé (eds.), “Paleo ENOS Records, An International Symposium”, en Ponencias, Lima, ORMSTOM/CONCITEC, 1992.
- Ovalle, Alonso de, *Histórica Relación del Reyno de Chile*, Roma, editada por Francisco Caballo, 1646.
- Pérez Zavala, Graciana y Marcela Tamagnini, “Dinámica territorial y poblacional en el Virreinato del Río de la Plata: indígenas y cristianos en la frontera sur de la gobernación intendencia de Córdoba del Tucumán, 1779-1804”, en *Fronteras de la Historia*, núm. 17, 2012, pp. 195-208.
- Pinto, Jorge, *Araucanos y pampas en un mundo fronterizo en América del Sur*. Temuco, UFRO, 1996.
- Presta, Ana María (ed.), *Espacio, etnias, fronteras. Actuaciones políticas en el sur del Tawantisuyu. Siglos XV-XVIII*, Sucre, Asur, 1995.
- Prieto, María del Rosario, Roberto Herrera y Patricia Dussel, “Archival Evidence for some Aspects of Historical Climate Variability in Argentina and Bolivia During the 17th and 18th Centuries”, en P. Smolka y W. Volkheimer (eds.), *Southern Hemisphere Paleo and Neoclimates*, Berlín, Springer Verlag, 2000, pp. 127-142.
- , “Enso Signals in South America: Rains and Floods in the Parana River Region during Colonial Times”, en *Climatic Change*, núm. 83, 2007, pp. 39-54.
- Quinn, William, Víctor Neal y Santiago Antúnez de Mayolo, “El Niño Occurrences over the Past Four and a Half Centuries”, en *Journal of Geophysical Research*, núm. 92 [C13], 1987, pp. 14-449.
- Quiroga, Jerónimo de, *Memorias de los sucesos de la guerra de Chile*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1979.

- Ribero, Flavio, "Pobladores en la vanguardia fronteriza de Córdoba: Chaján (1750-1869)", en Ana María Rocchietti y Marcela Tamagnini (eds.), *Arqueología de la frontera. Estudios sobre los campos del sur cordobés*, Córdoba, Universidad de Río Cuarto, 2008, pp. 85-219.
- Shindell, Drew T., Gavin Schmidt, Michael Mann, David Rind y Anne Waple, "Solar Forcing of Regional Climate Change during the Maunder Minimum", en *Science*, núm. 294, 2001, pp. 2149-2152.
- Schmidl, Ulrico, *Viaje al Río de la Plata*, Buenos Aires, Nuevo Siglo, 1995.
- Taulis, E., "De la distribution de pluies au Chili", en *Materiaux pour l'étude des calamites*, vol. 33, núm. 1, 1934, pp. 3-20.
- Terneus, A. y Alain Gioda, "Colonial El Niño Events and History of Meteorology in Ecuador", en *Advances in Geosciences*, núm. 6, 2006, pp. 181-187, em línea [<http://www.adv-geosci.net/6/181/2006>], consultado el 15 de agosto de 2012.
- Vicuña Mackena, Benjamín, *Ensayo histórico sobre el clima de Chile*, Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1877.
- Villalba, Ricardo, "Tree-ring and Glacial Evidence for the Medieval Warm Epoch and the Little Ice Age in Southern South America", en *Climatic Change*, núm. 26, 1994, pp. 183-197.
- Villalobos, Sergio, *La vida fronteriza en Chile*, Madrid, MAPFRE, 1992.

Sarmiento se postula para presidir el gobierno argentino. Una lectura de *Campaña en el Ejército Grande Aliado de Sud América* (1852)

ALEJANDRO HERRERO*

Tulio Halperín Donghi escribió un extenso prólogo a la edición de *Campaña en el Ejército Grande Aliado de Sud América* (1852) de D.F. Sarmiento.¹ Su enfoque es fiel a la consigna de la serie, dado que examina el pensamiento de Sarmiento, distingue la etapa romántica y la etapa positivista a lo largo de toda su trayectoria, y detiene su análisis en las que considera sus obras máximas: *Facundo*, *Viajes*, *Recuerdo* y *Conflictos y armonías*.

Sarmiento es para Halperín un escritor y un pensador: un escritor romántico en sus principales "obras de madurez" (*Facundo*, *Viajes* y *Recuerdo*) y un escritor positivista en su principal obra de la vejez (*Conflictos*), un pensador que interpreta la realidad y un reformista que formula proyectos para el país.² Pero si en esas máximas obras

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET-UNLa, Argentina).

¹ Tulio Halperín Donghi, "Prólogo", en Domingo Faustino Sarmiento, *Campaña del Ejército Grande Aliado de Sud América*, 1958.

² Sobre Sarmiento véase Tulio Halperín Donghi, *Proyecto y construcción de una nación*, 1980; Natalio Botana, *La tradición republicana. Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*, 1984; Elías Palti, *Sarmiento, una aventura intelectual*, 1991. Para el estudio de la Nueva Generación Argentina véase Fabio Wasserman, "La generación de 1837 y el proceso de construcción de la identidad nacional argentina", en *Boletín Instituto Ravignani*, núm. 15, 1997, pp. 7-34; Jorge Myers, "La revolución en las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y la política argentina", en Noemí Goldman (ed.), *Revolución, república, confederación*

Sarmiento logra articular muy bien, a los ojos de Halperín, al escritor romántico o positivista con el pensamiento político del intérprete y del reformador, en *Campaña* —por el contrario— esto no se advierte porque Sarmiento ha perdido el rumbo político, es desplazado a un lugar marginal de la escena pública, y su escritura romántica convive mal con argumentos políticos que no se sabe bien hacia donde se orientan.³ Halperín lo dice en varios pasajes, pero escuchemos al menos uno de ellos: “Esa desintegración ha comenzado ya cuando Sarmiento se pone a escribir su *Campaña en el Ejército Grande* [...] encontramos a lo largo de ese relato muchas páginas penetrantes y coloridas que recuerdan a *Facundo*, y, más todavía, a *Viajes* (así las que escribe acerca de Montevideo, o de los soldados de Rosas). Solo que, a través de todo ese lento avance, no advertimos muy bien a dónde se dirige Sarmiento”.⁴

También Juan Bautista Alberdi (miembro del círculo dirigente del país, adversario político de Sarmiento y aludido negativamente en *Campaña* por apoyar el liderazgo de Justo José de Urquiza) define a Sarmiento como un escritor, y más específicamente como un escritor de la prensa argentina. Su lectura expuesta en *Cartas sobre la prensa y la política militante en la República Argentina* (1853), a diferencia del historiador Halperín, es una intervención política para destruir los argumentos y la imagen de un Sarmiento que se opone al gobierno urquicista.⁵ Lo notable de la lectura alberdiana es que

(1806-1852), 1998, pp. 381-445; Óscar Terán, *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, 2008; Alejandro Herrero, *Ideas para una República. Una mirada sobre la Nueva Generación Argentina y las doctrinas políticas francesas*, 2009.

³ Halperín expresa su lectura de este modo: “Este acorde de forma y contenido, fruto de la coherencia alcanzada por el pensamiento de Sarmiento, caracteriza las grandes obras de la madurez: *Facundo*, *Viajes*, *Recuerdos de provincia*. Luego se produce algo que no sabríamos cómo llamar sino desintegración: desintegración en primer lugar de la fe que Sarmiento había puesto en las soluciones por él elaboradas para su país, que no resiste sin daño a la confusa experiencia política que se abra en 1852 con la caída de Rosas. Desintegración también formal, vinculada no menos que con la anterior con esa creciente absorción de Sarmiento por una vida periodística extremadamente activa y agitada. Esa desintegración ha comenzado ya cuando Sarmiento se pone a escribir su *Campaña en el Ejército Grande*”. Tulio Halperín Donghi, *op. cit.*, 1958, p. XLII.

⁴ *Ibidem*, p. XLIII.

⁵ “La actitud de Sarmiento dio lugar a encendidas protestas, en primer lugar la de Alberdi, que contra la *Campaña* escribe sus *Cartas sobre la prensa y la política militante en la República Argentina* (las llamadas *Cartas Quillotanas*) a las que Sarmiento replica con sus *Ciento y una*. El nivel de la polémica es extremadamente bajo; las injurias son enviadas y devueltas por ambos enconados enemigos, descomunales y a veces arbitrarias de Sarmiento, fríamente calculadas las de Alberdi”; *ibidem*, pp. XXVII-XXVIII.

ilumina un aspecto sustantivo de *Campaña* no advertido por Halperín: Sarmiento escribe *Campaña* tratando de minar la autoridad de Urquiza porque quiere ocupar su lugar, es un escritor de la guerra y por lo tanto se ha convertido en un “caudillo letrado”.⁶ Para Alberdi, *Campaña* no es sólo una interpretación de la realidad sino una operación política.

Mi investigación sigue esta lectura alberdiana. Operación política que, como indica el mismo Alberdi, puede remontarse a *Recuerdos* en 1850, y como historiador puedo observar que continúa en los años siguientes, pues Sarmiento no sólo se propone ocupar cargos de gobiernos, sino efectivamente integra ministerios, accede al cargo de gobernador en la provincia de San Juan (1862-1864) y luego alcanza el máximo cargo ejecutivo: presidente de la nación argentina (1868-1874).

Lo que escapa a la lectura alberdiana (que no tenía un interés historiográfico sino dar batalla en el campo político) es que *Campaña* fue producida y editada en tres “entregas”, aunque Sarmiento no lo había planteado así ni suponía que habría de escribirlas en distintos lugares (Río de Janeiro, Buenos Aires, Chile). Cuando edita su folleto *Ad memorandum* a pocos días del derrocamiento de Juan Manuel de Rosas (gobernador de la provincia de Buenos Aires y representante de las relaciones exteriores de la Confederación Argentina, 1835-1852), no sabe que en marzo y abril lo tendría que completar con un prólogo y una carta a Bartolomé Mitre bajo el título *Complemento*, ni que a finales de diciembre editaría su tercera entrega —ya en formato de libro con las dos entregas anteriores y un escrito que abarca la mayor parte del volumen definitivo.

El libro fue producido a la largo de 1852, y aunque en cada una de las tres entregas la operación política es siempre la misma, presentarse como el candidato para gobernar el país, no siempre se da

⁶ “Hablando seriamente, usted concibió esperanzas de encabezar el partido liberal contra Rosas y las dejó traslucir más de una vez. Rosas contribuyó a darle esa ilusión más que al éxito de sus escritos lúcidos y patrióticos. Usted publicó su propia biografía en un grueso volumen encomiástico, que no dejó duda de que se ofrecía al país para su futura representante. Usted escribió a publicistas de Francia pidiéndoles que apoyasen esa aspiración. Cuando estalló la revolución militar en Entre Ríos, usted fue al Plata y buscó la intermediación de su jefe, que no le dio la importancia que Rosas le había dado. Decepcionado, contrariado en su ilusión de mando y dirección, quedó sin embargo en el ejército grande, en la posición doble que consta en su mismo escrito. En el ejército grande emprendió dos campañas: una contra Rosas, otra latente contra Urquiza: una contra el obstáculo presente, otra contra el obstáculo futuro.” Juan B. Alberdi, Domingo F. Sarmiento, *Las Ciento y Una/ Cartas Quillotanas*, 2005, p. 55.

de la misma manera, pues cada entrega de su *Campaña* se produce ante una nueva coyuntura política y por ese motivo es necesario estudiar cada uno de sus episodios en sí mismo, porque cada uno de ellos es construido con estrategias discursivas, principios de validación y objetivos distintos. Afirmo, a modo de hipótesis, que al poner el foco en la historicidad de *Campaña* y analizar cada entrega en su específica coyuntura política, advierto que cada una de ellas es una operación diferente; si Alberdi señala una operación política mi estudio destaca tres.

Ad memorandum

Sarmiento llega con el Ejército Grande a Buenos Aires, y como se sabe, el 3 de febrero de 1852, se produce la destitución de Rosas del gobierno. Dos semanas después, una vez que se impone el cintillo punzó (símbolo del rosismo), Sarmiento decide separarse del nuevo gobierno y alejarse de Buenos Aires para viajar a Chile pasando primero por Brasil (tal como era el itinerario de entonces).⁷

Se sabe que Sarmiento intenta, sin ninguna fortuna, una “cruzada libertadora” contra Urquiza encabezada por el general Mansilla, y que compone un folleto siguiendo su batalla por medio de la escritura.

Con este folleto (género muy usado en el medio político)⁸ Sarmiento pretende nombrar lo que ha sucedido en la Confederación Argentina y justificar su posición política. Se edita en Río de Janeiro, y Sarmiento lo envía a Buenos Aires para su difusión. Lleva un título: *Ad memorandum*, y se compone de un conjunto de documentos, cartas y pasajes de artículos editados en publicaciones periódicas

⁷ Sobre la historia política de la Confederación Argentina y de Buenos Aires véase A. Lettieri, “La construcción del consenso político en la Argentina moderna. Poder político y sociedad civil de Buenos Aires, 1852-1861”, en *Secuencia*, núm. 40, 1998, pp. 121-165; Hilda Sabato y Alberto Lettieri (comps.), *La vida política en la Argentina. Armas, votos y voces*, 2003.

⁸ El folleto es un formato muy utilizado en el siglo XIX, porque en pocas páginas se exponen las ideas sin necesidad de escribir un largo estudio. Además, se puede editar fácilmente, de manera rápida y con menos costo que un libro. Por lo general todo folleto o parte del mismo se podía reproducir en las publicaciones periódicas. De este modo, sea en formato folleto o reproducido luego en publicaciones periódicas es de más fácil difusión y lectura. El folleto permitía al escritor político exponer sus ideas en pocas jornadas de escritura y lograr una rápida difusión.

chilenas (*La Crónica* y *Sud América*) fundadas y dirigidas por el mismo Sarmiento.

La tesis del folleto: Sarmiento es el protagonista de la Campaña

El primer escrito es una carta fechada en mayo de 1848, donde leemos que Sarmiento fue encarcelado por las fuerzas de Rosas, siendo el último texto una carta fechada el 23 de febrero de 1852, en la cual Sarmiento le dice a Urquiza que se aleja de Buenos Aires porque no comparte la imposición del rojo punzó, símbolo del rosismo.⁹ Ambos textos, como se advierte, son redactados por Sarmiento, el gran protagonista. La *Campaña* empieza y termina (o mejor continúa) con Sarmiento.

Sin embargo, el inicio de *Campaña* (que identifica *Campaña* con el autor del folleto) no es 1848, tal como indicaría la fecha de la carta, sino antes. La carta esta fechada en 1848, pero apenas comienza se advierte que no es la fecha del inicio de la *Campaña*: “Hace hoy diecinueve años a que en una tarde de aciaga memoria para Mendoza, un oficial que me traía prisionero [...]”.¹⁰ ¿Qué señala esta referencia? Señala que Sarmiento da comienzo a la *Campaña* contra Rosas en el mismo momento que éste intenta acceder al gobierno en 1829. No sólo le discute el lugar de iniciador de la *Campaña* a Urquiza (quien se pronuncia contra Rosas en 1851 y conduce los ejércitos que lo derrocan), sino a todos los que lucharon contra Rosas.

Desde 1848 hasta 1852 Sarmiento es el protagonista de la *Campaña*. Él inicia la lucha contra Rosas, él entrega su cuerpo en esa lucha, él piensa los problemas y las repuestas adecuadas para resolverlos, y él presenta a la opinión pública los principios rectores de los contendientes: dictar una constitución nacional, llamar a una inmigración masiva de europeos y liberar los ríos al comercio con naciones extranjeras.¹¹

Al leer los documentos que reproduce Sarmiento, el primero fechado en 1848, se advierte que recién en 1850 y 1851 entra en escena el general Urquiza (hasta entonces jefe de los ejércitos de Rosas en el Litoral), no escucha el lector la palabra de Urquiza, es Sarmiento

⁹ Domingo Faustino Sarmiento, *op. cit.*, 1958, pp. 3-4 y 52-53.

¹⁰ *Ibidem*, p. 3.

¹¹ *Ibidem*, pp. 3-51.

quien nombra a Urquiza, es Sarmiento quien lo hace visible, textos donde el lector escucha la palabra de Urquiza haciendo pronunciamientos y levantando principios señalados un tiempo antes por Sarmiento, y esto se deja expresado en cartas intercambiadas entre ambos.¹² Sarmiento hace ver a Urquiza, y Urquiza dice lo que Sarmiento ya ha dicho antes a la opinión pública. Sarmiento es siempre el gran protagonista.

La *Campaña* contra Rosas, según el folleto, se realiza desde la zona de Cuyo, las provincias del norte y desde Chile, restándole importancia a las provincias del Litoral. Más aún. Sarmiento produce un relato donde la provincia de Corrientes, que enfrentó a Rosas desde 1839 hasta 1847, hecho que no tiene precedentes, casi no es nombrada, ni tampoco el hecho de que Urquiza, gobernador de la provincia de Entre Ríos, realizó una alianza con el Imperio de Brasil y con la oposición antirosista de la Banda Oriental del Uruguay para enfrentar a Rosas, pero estos actores —fundamentales en el armado de los ejércitos— tampoco son nombrados en su folleto o primera entrega.¹³

Sarmiento construye una imagen que asocia la *Campaña* con la zona de Cuyo, las provincias del Norte y Chile, asignándole un lugar menor a Urquiza y a las provincias de Entre Ríos y de Corrientes, que toman (en la versión que propone Sarmiento) las banderas presentadas antes por el propio Sarmiento.

La *Campaña* se identifica con Sarmiento, como dos caras de la misma moneda; y el candidato y los hombres (círculo de pertenencia de Sarmiento) que deben gobernar al país pertenecen a la zona de Cuyo, del Norte, y de la emigración argentina en Chile, más que del Litoral.

Los dos últimos textos del folleto, escritos días después de la caída de Rosas, redefinen *Campaña*: ya la lucha no es contra Rosas, que ha sido destituido el 3 de febrero, sino contra Urquiza, quien ha ocupado su lugar e impone el símbolo rosista, negando todos los principios de *Campaña*.¹⁴ Sarmiento, que desde 1829 inicia la *Campaña* contra Rosas hace ver (en febrero de 1852) que ésta debe continuar, puesto que Urquiza no lucha por dichos principios.

¹² *Ibidem*, pp. 15 y 20-21.

¹³ Alejandro Herrero, *La nación prometida. La resistencia correntina a la autoridad de Juan Manuel de Rosas (1843-1847)*, 2006.

¹⁴ Domingo Faustino Sarmiento, *op. cit.*, 1958, pp. 52-53.

Campaña no sólo tiene por objetivo legitimar la posición de Sarmiento, sino también de deslegitimar a Urquiza, de ubicar a uno y a otro: el primero un hombre coherente, que lucha por ideas, por principios, por valores, que hace ver lo que otros no ven y verán después, siempre se anticipa; el segundo lucha por su propia conveniencia personal, es ciego a la civilización y a las instituciones republicanas, puesto que sólo ve cuando Sarmiento le hace ver y cuando deja de escuchar a Sarmiento impone el rojo punzó, símbolo del sistema de caudillos. Expresado de otro modo: Urquiza lucha contra Rosas cuando es conducido por Sarmiento, y pierde el sentido de la lucha cuando deja de escuchar a Sarmiento.

El folleto, compuesto con documentos del pasado, pretende decir que no hay ninguna novedad tras la caída de Rosas, que no es necesario escribir una interpretación sobre el último acontecimiento de la Confederación Argentina, puesto que todo ya fue nombrado, fue interpretado, y sólo basta reproducir los documentos desde el mismo inicio de la *Campaña* hasta febrero de 1852 para ver qué ha sucedido y qué sucede.

Los documentos lo dicen todo, no hay posibilidad para otra interpretación porque no habla un escritor sino las mismas pruebas documentadas. No hay lugar a discusión. No es Sarmiento el que habla (por más que en todos los documentos estén las palabras de Sarmiento) sino las evidencias, los testimonios registrados en cartas, en artículos de publicaciones periódicas, pronunciamientos, etcétera.

El objetivo es preciso: evidenciar que la historia justifica la posición antiurquicista de Sarmiento. Justifica que fue el iniciador, el protagonista de *Campaña*, quien propuso el programa de la lucha e hizo ver desde 1829 lo que otros verán después, como en 1852 Urquiza se propone gobernar como Rosas. Estas anticipaciones son el principio de validación de su palabra, de su folleto.

Sarmiento está obligado a luchar contra Urquiza porque hace ver que éste ha violentado el pacto que los unía en la *Campaña* contra Rosas, a quien califica como el peor tirano de la historia de la humanidad. Y si Urquiza adopta los símbolos “del peor tirano de la historia de la humanidad” es porque intenta instaurar un sistema de caudillismo similar y, por ende, se ha transformado en el peor enemigo de la patria. El calificativo puede sonar excesivo, porque no es sólo un tirano, ni siquiera es el peor tirano rioplatense, sino de la historia de la humanidad. Si el calificativo tiene tamaña dimensión es porque Sarmiento pide lo máximo en la lucha contra ese tirano,

es decir, hay que dar la vida, no se puede tolerar al peor tirano de la historia de la humanidad, no hay muchas opciones, o se está con Rosas (el peor de todos los tiranos) y su reemplazante Urquiza o se lo combate. Por eso en el mismo comienzo, en el primer documento, Sarmiento informa al lector que estaba preso en 1829 luchando contra Rosas, y que estaba entregando su vida en la lucha contra este tirano. Y si Sarmiento estuvo y está obligado a luchar y entregar lo más preciado, que es su vida, los lectores también están obligados a entregar su vida en esta *Campaña*, primero contra Rosas y luego contra Urquiza. Sarmiento hace ver que la lucha continúa y no hay terceras interpretaciones: se usa el rojo punzó, se acepta el sistema de caudillos o se entrega la vida en este combate contra Urquiza.¹⁵

Si *Campaña* aludía supuestamente a la lucha contra Rosas, se advierte, por el contrario, que trata sobre Urquiza, y que Rosas (derrotado y fuera del gobierno) es usado por Sarmiento para legitimar su combate a muerte contra Urquiza y presentarse como candidato para gobernar el país.

Sarmiento hace ver los requisitos para gobernar el país

Ahora bien, si la operación política de Sarmiento es acceder al gobierno del país, y más específicamente al ejecutivo, cabe preguntarse: ¿qué atributos debe tener ese candidato? Se sabe que en todas las provincias, desde la década de 1820, el cargo ejecutivo era ocupado, en la mayoría de los casos, por hombres de riqueza y con méritos militares, impera la guerra civil y cada gobernador debe conducir los ejércitos para la defensa del Estado provincial.¹⁶

En este contexto general y particular suyo, Sarmiento construye su lugar para gobernar y al hacerlo construye la idea de cuál es el perfil de los hombres que deben ocupar el gobierno, lo cual se condensa en la figura de quienes saben de cuestiones militares y dan su vida en el campo de batalla, y de los que saben cómo producir riqueza. La razón, el saber impera en ambas figuras en la construcción de Sarmiento.

Sarmiento construye la imagen que la razón argentina (no cualquier razón, sino aquella razón que ha detectado los problemas del

¹⁵ *Ibidem*, p. 53.

¹⁶ Alejandro Herrero, *op. cit.*, 2006.

país y sabe como dar la respuesta adecuada) conduce al soldado y al productor de riqueza.¹⁷ Hombre sin riqueza personal para exhibir, ni con un pasado militar como el general Paz o el general Urquiza, que han conducido ejércitos y han tenido victorias trascendentes, debe elaborar un relato que lo legitime con estos méritos y estas destrezas y deslegitime a los otros, los caudillos.

El esquema de las anticipaciones es usado en este sentido: él fue el primero que estuvo en el campo de batalla enfrentando a Rosas, padeció la cárcel, y la difamación en Chile del gobierno de Buenos Aires. Esto se debe a un atributo esencial: su razón argentina, su saber argentino. Él posee un atributo del que carece Urquiza: el saber. No cualquier militar puede ejercer el gobierno, sólo un militar que se conduce por la razón argentina puede ver lo que otros no ven y, por tanto, está en condiciones de conducir a todos los actores del país, está en condiciones de gobernar a todos los argentinos.

Sarmiento hace ver al lector que ha comprendido antes que nadie que Rosas es un tirano, y entregó su cuerpo y dedicó todos sus escritos a esa lucha. Sarmiento hace ver al lector que ha visto que los problemas del país residen en la economía arcaica del rosismo. Liberar los ríos a los barcos extranjeros y llamar a una inmigración masiva de productores de riqueza es la respuesta que necesita el país. Hace ver al lector que Urquiza, bajo su influencia, se pronuncia contra Rosas recién en 1851, y plantea las mismas cuestiones económicas (liberar los ríos al comercio extranjero) e institucionales (dictar una constitución nacional) que hizo ver Sarmiento. Urquiza no está en condiciones de gobernar el país porque no ve, sino que ve cuando otro (Sarmiento) le hace ver, y una vez que quiere gobernar sin Sarmiento (el que le hace ver) gobierna como un caudillo, por ello su primera medida de gobierno fue imponer el símbolo del rosismo, el rojo punzó.

Otro elemento interesante es la figura del soldado que aparece desde el comienzo, ya sea en la misma portada donde el autor es nombrado con el título de “teniente coronel” (aunque de hecho Urquiza lo había nombrado el *boletín* del ejército), como así también en el primer texto, donde Sarmiento está en la cárcel de Mendoza por combatir con las armas a Rosas, apareciendo en todo momento esa figura del soldado asociada a Sarmiento. Y al mismo tiempo asociada a la palabra, a la razón, porque el soldado sin razón no

¹⁷ Domingo Faustino Sarmiento, *op. cit.*, 1958, pp. 4-9, 17-18 y 23-28.

puede conducir el ejército, no puede gobernar. Reproduce cartas que intercambia con el general Paz y con el general Urquiza, y siempre es la razón la que impera en estas reflexiones sobre cuestiones militares, económicas e institucionales.¹⁸ Tanto Paz como Urquiza piden a Sarmiento que difunda las ideas, las razones de la *Campaña* contra Rosas, que dé la batalla en el terreno de las ideas, lo que hace a Sarmiento hacerle ver al lector que al dar la batalla en el terreno militar y en el terreno de las ideas, que él es un soldado con razón, y si los generales Paz y Urquiza delegan el segundo atributo es porque Sarmiento es quién da el sentido de la lucha.

Ésta es la operación política del folleto: Sarmiento es el que sabe, es el único que puede unir destrezas militares y saber, producción de riqueza y saber. El folleto (la primera entrega) es la legitimación de Sarmiento (y sus amigos de la zona de Cuyo, del Norte y de Chile) para gobernar al país. Esto cambia en las entregas posteriores: también legitimará a un grupo de amigos, pero esta vez sumará a figuras de Buenos Aires.

El folleto y las otras dos entregas

Si en su folleto (primera entrega) se legitima que el candidato a presidir el país es Sarmiento, un hombre que sale de la zona de Cuyo, de las provincias del Norte, y de Chile, dejando en un segundo plano a las provincias del Litoral y a Buenos Aires, esto cambiará en las otras entregas.

La estructura cambia en la segunda entrega porque debe escribir para nombrar lo que ha sucedido, y en su esquema de las anticipaciones tiene que invocar a un grupo de Buenos Aires, y para legitimar su acción escribe un prólogo y una carta a Mitre, para indicar que ese grupo también ve lo que él ha visto antes.¹⁹

La tercera entrega (texto que se compone de las dos entregas anteriores y todo un largo relato de su boletín de campaña) se edita a finales de 1852, una vez que la provincia de Buenos Aires se separa de la Confederación Argentina liderada por Urquiza, y Sarmiento lee este acontecimiento como un hecho que legitima sus argumentos, que le da la razón, constatando que en Buenos Aires (no sólo un

¹⁸ *Ibidem*, pp. 20-26.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 54-72.

grupo sino toda la dirigencia política en pleno) ven en septiembre lo que Sarmiento les había hecho ver en febrero.²⁰

En la tercera entrega narra en un extenso escrito la campaña contra Rosas primero, y contra Urquiza después, destacando la llamada Revolución del 11 de septiembre, donde la provincia más poderosa se declara contra Urquiza. Pero el libro no termina allí, sino con los problemas que Sarmiento había hecho ver desde antes: la libre navegación de los ríos y la tarea de luchar junto a Buenos Aires contra el sistema de caudillos instaurado por Urquiza.

El volumen definitivo de la *Campaña* concluye también con Sarmiento,²¹ el gran protagonista de la *Campaña*; todo empieza y termina con él.

Por razones de espacio me detendré a continuación en la tercera entrega (y dejo para otro estudio el análisis más detallado de la breve segunda entrega), con el objetivo preciso de seguir verificando mi hipótesis de trabajo: *Campaña* es una operación política de Sarmiento para autopostularse junto a su grupo de pertenencia (que se amplía o reduce según la coyuntura) como los únicos preparados para gobernar el país.

Tercera entrega

La tercera entrega completa todo el texto del que hoy disponemos. Sarmiento ha regresado a Chile, donde se advierten las primeras diferencias en el círculo de emigración argentina en dicho país, y se observa su elogio a la postura de la dirigencia política de Buenos Aires que ha producido la denominada Revolución del 11 de septiembre y se ha separado de la Confederación Argentina. La posición de la dirigencia de Buenos Aires justifica su posición de febrero: separarse de un movimiento liderado por Urquiza que ha instaurado

²⁰ *Ibidem*, pp. 61-381.

²¹ "Si la libertad argentina sucumbe, es decir: si el caudillaje triunfa de nuevo, habré sucumbido yo también con los míos y el mismo polvo cubrirá Civilización y Barbarie, Crónica, Argirópolis, y Campaña del Ejército Grande, que son solo capítulos de un mismo libro. Si la guerra se enciende, iré a tomar parte en ella, del lado en que a ojos cerrados la conciencia de los que me maldicen sabe, sabía, sabrá, dentro de dos o diez años que he de estar, y a donde no espero tener el desagrado de encontrarlos a ellos. Un hecho solo me parece claro y conquistado ya históricamente, y es que Urquiza, con Congreso o sin Congreso, con Buenos Aires o sin él, con las provincias o sin ellas, con el Directorio o sin él, con los diarios o sin ellos, no será jefe de la República"; *ibidem*, p. 316.

un sistema de caudillos. Justamente tras ese suceso, Sarmiento edita la tercera entrega y el libro definitivo.

El primer título de la tercera entrega, "Dedicatoria", consiste en una carta fechada en Yungay, 12 de noviembre de 1852, y dirigida a Juan Bautista Alberdi. El segundo título, "Advertencia", continúa hablando de Alberdi y los denominados hombres prácticos, que no conocen los hechos y han apoyado al sistema de caudillos instaurado por Urquiza. Y con el título "Montevideo" comienza su relato sobre la *Campaña*.

Un eje recorre sus escritos: Sarmiento rompe con aquellos que no lo escuchan: en febrero con Urquiza y en noviembre con Alberdi. Sarmiento construye la imagen que él con su palabra y con sus prácticas políticas o militares es un ejemplo a seguir, es el que conduce porque conduce precisamente con saber científico.

Sarmiento se ubica a la altura del presidente de Chile, Manuel Montt o del emperador de Brasil y sus ministros: ellos le preguntan sobre los sucesos de América del Sur y de Argentina, ellos lo escuchan, ellos leen sus escritos, ellos le piden su opinión. La operación consiste en ubicarse en el mismo plano que los hombres que conducen los ejecutivos en los países vecinos, porque además lo escuchan y al hacerlo deslegitiman a Urquiza que no lo escucha, por lo cual no lo ubica a su mismo nivel. Al establecer un plano de igualdad autoriza su palabra: Montt o el emperador lo escuchan, le piden su opinión, lo leen, comprenden sus ideas, su razón; en cambio, Urquiza y Alberdi no lo escuchan y se pierden. Sarmiento está obligado a romper su vínculo con Urquiza y con Alberdi, y a combatirlos porque no escuchan la verdad (contenida en las palabras y experiencias de Sarmiento), y por lo tanto no ven que están instaurando un sistema de caudillos.

Alberdi

La carta a Juan Bautista Alberdi es sustantiva para ver el debate que se produce en el círculo de emigrados argentinos en Chile.²² La dis-

²² El mismo Sarmiento explica en su *Campaña* que polemiza dos veces con Alberdi en los años 40, y las dos oportunidades terminan acordando una amistad contra Rosas. Esta tercera polémica no tiene el mismo final. Un conjunto de escritos forman el cuerpo de la polémica entre Alberdi y Sarmiento en los años 50, después de la caída de Rosas. Primero Sarmiento escribe su *Campaña del Ejército Grande aliado de Sud América* en 1852, libro que

cusión tiene por objeto definir cuál es el camino que deben seguir los miembros del círculo inteligente del país. La piedra del escándalo para Sarmiento es que Alberdi no lo ha escuchado y no sólo ha dado su apoyo a la política de los caudillos, sino que además ha aceptado el nombramiento de diplomático en Chile dado por Urquiza.

Todo el tiempo trata de mostrar que tiene la palabra autorizada y Alberdi no la tiene porque sus palabras no nombran los hechos, es una lógica de todo debate, no todos están autorizados a emitir la palabra.

La “Dedicatoria” (carta a J. B. Alberdi) y la “Advertencia” revelan la discusión en el círculo ilustrado de emigrados argentinos que lucharon desde Chile contra Rosas. Discusión sobre quién tiene la razón, quién es más ético al tomar la decisión de apoyar o combatir al nuevo gobierno de la Confederación Argentina. Revela, en segundo lugar, que Sarmiento apunta al hombre que fue elogiado por Urquiza desde un punto de vista intelectual, destruir a Alberdi y sus *Bases* significa demoler la parte de razón que sostendría al gobierno de Urquiza.

La referencia a los hombres prácticos es clara: Alberdi ha legitimado su programa de una república posible afirmando que es la única república que puede sostenerse, invocando la noción de hombres prácticos, se hace lo que se puede, lo posible, los hechos mandan. Por eso Sarmiento apunta contra la figura del hombre práctico. Estos hombres prácticos no saben, no conocen los hechos, no pueden nombrar lo que sucede.

Ahora bien, ¿por qué? ¿Qué principio de validación sostiene sus argumentos? Se puede apreciar en otros escritos de Sarmiento que la verdad está contenida en las estadísticas, en los censos, en números, etcétera. Sarmiento invoca, además, ejemplos vivos, todo lo que sostiene con números, con estadísticas, es un hecho vivo, se puede ver, palpar, practicar, vivir. Estados Unidos de América es siempre invocado como el ejemplo vivo: casi no puede argumentar sin invo-

dedica a J. B. Alberdi con el objeto de denigrarlo y discutir su apoyo a Urquiza. Alberdi en enero ya empieza a escribir su respuesta en forma de cartas, y las edita en marzo o abril, son su *Cartas sobre la prensa y la política militante en la República Argentina*. Sarmiento responde a estas cartas en un periódico de Buenos Aires, y escrito que se conoce como *Las ciento y una*. Alberdi le contesta con otro escrito: *Complicidad de la prensa en las guerras civiles de la República Argentina* (este texto se escribe una vez sancionada la Constitución de 1853). Sarmiento publica luego sus *Comentarios de la Constitución de la Confederación Argentina*, y Alberdi da a conocer sus *Estudios sobre la Constitución Argentina*.

car un ejemplo de dicha república. Este principio de validación (analizado en otro trabajo);²³ sin embargo, no es invocado cuando discute con Alberdi, porque en este caso es Sarmiento quien estuvo en el campo de batalla y Alberdi no. Oír, ver, pelear en el campo de batalla sostiene la verdad de los hechos, y ya no las estadísticas, el estudio, etcétera.

Este argumento se opone, por ejemplo, a su *Civilización y barbarie*, donde Sarmiento escribe sobre una realidad que no conoce sino a partir de libros; por tanto no puede (si se mantiene este principio de validación) nombrar los hechos, sino que debería escuchar a los que viven en la Confederación Argentina. Vale decir, Sarmiento niega a Alberdi el lugar de enunciación que él mismo tuvo en sus obras anteriores.

¿Por qué este cambio? Porque en toda contienda verbal se trata de ubicar al otro en el lugar más débil. Discutir con Alberdi a partir de estadísticas, de documentos implica colocarse en un plano de igualdad, los dos deben sostener sus argumentos con los mismos medios, y los dos pueden acceder a esos mismos recursos; por tanto, el final de la discusión queda abierto. Pero si la discusión se entabla entre quienes estuvieron en el campo de batalla y quienes no estuvieron, ya el plano no es de igualdad, la batalla verbal está ganada de antemano, pues discute con alguien que no puede discutir (no estuvo en el campo de batalla y por lo tanto no puede hablar, nombrar lo que sucedió), sólo debe escuchar y dejarse conducir por el que tiene la palabra autorizada, él pudo ver, oír, y pelear.

Sarmiento le dice a Alberdi aquello que éste no puede decir: “Yo vi, yo oí, yo hice”.²⁴ Y en otra parte agrega:

Yo me divierto mucho con las teorías que inventan los hombres que se llaman prácticos a cuatrocientas leguas del teatro de los sucesos, en un bufete, o en un mostrador de Valparaíso, para explicar los hechos, contra la disposición de los testigos oculares, que tomaron parte en ellos, que fueron envueltos en el polvo de su marcha, y que a causa de esta manía de decir las cosas en tiempo hábil, y cuando no hay utilidad práctica en decirlas y de hacerlas, cuando el caso llega de ejecutarlas a costa de su pellejo, son reputadas idealistas, pavorosos, y hombres

²³ Alejandro Herrero, “El loco Sarmiento”. *Una aproximación a la historia de la educación común y el normalismo en el siglo XIX y comienzos del siglo XX en Argentina*, 2011.

²⁴ Domingo Faustino Sarmiento, *op. cit.*, 1958, p. 76.

puramente teóricos. Pero lo que refiero lo vimos treinta mil hombres, de los cuales aún no han muerto cuatrocientos que yo sepa; de manera que en cuanto a la verdad de los hechos, no admito testimonio en contra, sino de los que tuvieron ojos, y piernas y brazos en la realización de los actos, dejando a los prácticos del Pacífico que inventen sus hechos a su modo y para su propio y exclusivo uso.²⁵

Sarmiento exhibe entonces el otro requisito, a sus ojos vitales, para formar parte del círculo inteligente del país y para acceder al gobierno: los méritos militares, dar la vida por la patria, por la república, dar la vida en la lucha contra la tiranía de Rosas. Puede escribir, nombrar los hechos porque estuvo en el campo de batalla, único lugar que legitima la mirada y de este modo la palabra. Sólo el que estuvo en el campo de batalla puede nombrar lo que pasó.

Soldados ilustrados y sistema de caudillos

Sarmiento se ubica en un plano superior al de sus interlocutores, y para lograrlo cambia su principio de validación según quien sea su interlocutor. Si mantiene el principio de validación usado para discutir con Alberdi se ubica en pie de igualdad con los jefes militares que lucharon en el Ejército Grande y con el general Urquiza; por tanto, cuando discute con estos últimos no usa tal principio de validación sino otro: los que tiene razón y los que no la tienen, los que utilizan instrumentos científicos, vestimenta moderna y los que no la usan, etcétera.

En el capítulo “El ejército Entreriano”, Sarmiento describe la situación del ejército para definir el sistema de caudillos:

Estas crueldades son la base del sistema; sin ellas no puede haber ejército, ni levantamiento en masa. Así, pues, el sistema de los caudillos puede reducirse a esta simple expresión: un negocio de fortuna y de ambición, efectuado por la población en masa de la provincia de que se apoderan, con el concurso de todos los varones, en perjuicio propio compulsados por el terror y sostenida por la violación de todas las leyes naturales y económicas en que reposan todas las sociedades.²⁶

²⁵ *Ibidem*, pp. 76-77.

²⁶ *Ibidem*, p. 132.

En otro pasaje escribe: “Pero lo que este sistema tiene de deplorable es el consumo espantoso de hombres que hace. Impotente como ciencia, como estrategia, como táctica y disciplina, suple a su deficiencia, aumentando el número de combatientes”.²⁷

Sus descripciones negativas de la campaña militar siempre tienden a lo mismo: evidenciar que el sistema de caudillo asociado al general Urquiza y sus jefes militares, destruye la sociedad, la población, la economía, las instituciones.

Sarmiento se presenta, en contraposición, como el soldado ilustrado y científico que viene a reemplazar al soldado bárbaro que conduce los ejércitos y gobiernan el país.²⁸ Sarmiento se presenta como el gran protagonista de esta historia. El contraste es nítido, la descripción de la vida del ejército, que advertimos en varios pasajes citados, es usada para deslegitimar a Urquiza y a sus jefes militares, y legitimar, al mismo tiempo, su figura, su trayectoria como soldado ilustrado, científico. En el capítulo titulado “Rosario” explica que los hombres que lo reciben lo conocen, y lo saludan con respeto y admiración: han leído su *Arjirópolis* y lo califican como el más tenaz opositor a Rosas. Le dieron la mejor casa para instalar la imprenta: saben el valor de la palabra, de la escritura, de la difusión de ideas.

¿Qué procedimiento emplea Sarmiento para legitimar sus argumentos? Reproduce la voz de testigos. En estos escritos de Sarmiento todo apunta a Sarmiento, a legitimarlo como candidato para gobernar el país. Sarmiento autoriza la palabra de estos hombres que elogian sus escritos, sus ideas, es decir autoriza la palabra de quienes autorizan su palabra: “Esa gente que pasa mirando es para verlo, porque todos saben que ha llegado. Sus escritos los saben de memoria todos. *Arjirópolis* lo tienen hasta los soldados; y los que nada han

²⁷ *Idem*.

²⁸ En el capítulo titulado “Rosario” escribe: “Descendimos el río, y el Blanco atracó a las barrancas del Espinillo, puerto intermedio entre el convento de San Lorenzo y la villa del Rosario. Descender a tierra y montar a caballo fue la obra de algunos minutos. ¡a caballo, en la orilla del Paraná, viendo desplegarse ante mis ojos en ondulaciones suaves pero infinitas hasta perderse en el horizonte, la Pampa, que había descrito en el *Facundo*, sentido, por intuición, pues la veía por la primera vez de mi vida! Paréme un rato a contemplarla, me hubiera quitado el quepi para hacerla el saludo de respeto, si no fuera necesario primero conquistarla, someterla a la punta de la espada, esta Pampa rebelde, que hace cuarenta años lanza jinetes a desmoronar, bajo el pie de sus caballos, las instituciones civilizadas de las ciudades. Echeme a correr sobre ella, como quien toma posesión y dominio [...]”; *ibidem*, p. 138.

leído saben por la *Gaceta*, que es U. el enemigo más terrible que ha tenido Rosas”.²⁹

Todos forman parte del mundo de Sarmiento porque saben leer, porque lo han leído y lo han entendido, conocen el sentido de sus palabras, y se dejan conducir por Sarmiento: lo “saben de memoria”.

La escritura y la lectura es sólo una vía para conducir a los hombres, para cambiar sus ideas, sus hábitos bárbaros por otros donde impere la razón. Otra vía es el ejemplo vivo, en este caso dado por su vestimenta militar y sus instrumentos científicos. Sarmiento escribe:

Era el caso que yo era el único oficial del ejército argentino que en campaña ostentaba una severidad de equipo, estrictamente europeo. Silla, espuelas, espada bruñida, levita abotonada, guantes, quepi francés, paltó en lugar de poncho, todo era una protesta contra el espíritu gauchesco, lo que al principio dio lugar a algunas pullas, a que contestaba victoriosamente por la superioridad práctica de mis medio. ¿Qué está haciendo, Coronel? —Estoy componiendo el recado. —Yo no compongo mi silla nunca. —¿Quién tendrá fuego? Decía un general en marcha. —Yo, general, y sacaba una navaja de campo inglesa, con eslabón, lanceta para caballos, y un almacén de herramientas [...] Se han de reír de usted me dice uno. —Ríase usted, le contestaba yo; y nadie se ríe, cuando no hay de quién, aunque haya de qué. Esto, que parece una pequeñez, era una parte de mi plan de campaña contra Rosas y los caudillos, seguido al pie de la letra, discutido con Mitre y Paunero, dispuesto ha hacerlo triunfar sobre el chiripá si permanezco en el ejército”.³⁰

Vestirse con instrumentos científicos no es decorativo, no es moda, no es estatus, la vestimenta del soldado europeo es la adecuada para vencer en la batalla, para vencer en la Pampa, en el desierto, y los gauchos, por el contrario, tienen medios inadecuados. Por este motivo en el “día 24, Cañada de los Toros”, se advierte otro pasaje donde Sarmiento representa el soldado ilustrado, científico, él sabe, y si lo escuchan los puede conducir por la Pampa porque tiene los medios que le da la civilización, posee una carta topográfica. Sarmiento escribe:

²⁹ *Ibidem*, p. 139.

³⁰ *Ibidem*, pp. 139-140.

La de la Salada fue horrible. No dando un momento de reposo a los infantes cada tres cuartos de hora los batallones se desbandaban, abrasado de sed, fulminados por el sol, sofocados por el polvo, y sangrando los pies, desgarrados por las espinas. Habíase recibido orden del General en Jefe de avanzar en la tarde hasta las lagunas del Juncal Grande. La carta daba tres leguas largas y el campo no se movía a las tres y media. Yo me acerqué al Mayor General, y le previne lo que había notado. "El vaqueano dice que hay legua y media". Yo no insistí sabiendo lo que era la autoridad del vaqueano, y el descrédito de una carta topográfica, que había costado diez años de trabajos y de verificación [...].³¹

En el capítulo siguiente Sarmiento confirma que se habían equivocado, y señala que empiezan a escucharlo, dice en "día 25, Las lagunas del Juncal Grande": "Por la mañana del día siguiente se cambió el campo a pocas cuadras, y allí hubimos de pasar el día en dar de comer a las caballadas. Desde aquella noche triste, la carta topográfica empezó a merecer más respetos, y en adelante su dueño fue consultado en materia de distancias, como cualquiera otro vaqueano. Así pasamos todo el día 25".³²

Sarmiento relata en "día 30" que pierde la carta topográfica y los soldados bárbaros, que han aprendido que es necesaria la sienten como una falta y ya no saben cómo conducirse en el campo de batalla sin la carta.

En estos pasajes se advierte, primero, jerarquía, elitismo siempre asociado a la razón, a la ciencia, a la idea de que los que saben conducen y los que no saben deben ser conducidos; y segundo, cuestión fundamental, que mientras los que saben son escuchados, y los que escuchan son conducidos por los que saben, éstos se transforman de bárbaros en civilizados. El valor de la palabra asociada a la razón, y el valor del que escucha, es un medio básico para su transformación en individuo moderno, civilizado, racional. Sólo los que escuchan y leen a los que tiene la razón argentina pueden conducirse por la razón al ser conducidos por los que tienen razón. ¿Qué quiere mostrar? Que su estrategia es correcta, es un hecho vivo, lo puede constatar, y además, él es el que conduce, él es el que posee la razón argentina que conduce a los argentinos bárbaros: Sarmiento y estos

³¹ *Ibidem*, p. 184.

³² *Ibidem*, p. 185.

soldados bárbaros se encuentran, se unen en el sentimiento de pérdida de la carta topográfica, comparten idea y sentido civilizado de la vida, sin carta topográfica no se puede avanzar en la Pampa, todos piensan y sienten como civilizados por lo tanto la falta de la carta implica angustia, temor. Sarmiento escribe:

Mi ayudante había perdido la maleta que contenían el plano topográfico, el diario de la campaña y otros documentos. Hicímosle el más sentido duelo a la carta, y el coronel Pirán, el coronel Galán y el general Virasoro la sentían tanto como yo, pues que había tomado su rango y puesto en la dirección de las marchas, y como estábamos cerca del enemigo a cada paso se le consultaba, y por esto había dispuesto traerla a mano siempre. Recuerdo estos detalles por mostrar cómo los generales paisanos con su desprecio necio por las letras, y los medios de los generales fundillos caídos, aprenden a respetarlas, cuando se les dan lecciones prácticas como las que les daba la carta topográfica.³³

No hay que dejar escapar el final del pasaje: no es Sarmiento, es la carta topográfica la que enseña, la carta es un hecho, es la ciencia, Sarmiento solo lleva ese instrumento moderno. Hay que dejarse guiar por las leyes modernas, por la ciencia. Sarmiento autoriza así su palabra, no es él, es la ciencia la que habla, no se lo obedece a él sino a la ciencia, no conduce él a los soldados, en este caso, sino la ciencia.³⁴

Todo el tiempo Sarmiento construye este lugar, todo el tiempo está autorizando su palabra, que no es suya sino que es la palabra de la ciencia (así como en el ejemplo anterior es la voz de los hombres que lo han leído quienes lo elogian).

³³ *Idem.*

³⁴ En algunas cuestiones, Sarmiento sigue leyendo la situación política como en su *Civilización y Barbarie* (1845). En aquella obra, el General José María Paz es un soldado ilustrado a la europea, que vence en todas las batallas porque se guía por las reglas de la ciencia, su vestimenta de soldado es una vestimenta propia de un soldado europeo, civilizado, que posee todos los instrumentos científicos para la guerra, sin embargo, en un momento fatal es vencido por la barbarie, es vencido por hombres con boleadores, un elemento de la barbarie vence al general vestido a la europea. En *Campaña* Sarmiento es un soldado ilustrado, que se viste de modo europeo, civilizado, que posee los instrumentos científicos para la guerra, es un teniente coronel, que vence a la barbarie, que domina la pampa con su carta topográfica (*ibidem*, pp. 183-185), que enseña a los argentinos con sus libros, con su *Arjirópolis*; sin embargo, a veces logra imponerse a la barbarie, a la pampa, y otras veces debe obedecer a los bárbaros que conducen el Ejército Grande. Subrayemos esto: la identidad es soldado y letrado, soldado y escritor, soldado e ilustrado, soldado y ciencia.

El contraste es nítido: en el sistema de caudillos los hombres son conducidos por el antojo de un hombre, las leyes del país no se cumplen, se violan porque no tienen valor, sólo se acata lo que dice el caudillo o los caudillos; y en una sociedad moderna, civilizada, es la ciencia, la razón, quien conduce a los hombres. Mientras Sarmiento es escuchado y es leído, mientras los bárbaros se dejan dirigir por su carta topográfica, su lucha es un triunfo de la civilización ante la barbarie, y cuando no es escuchado, ni se dejan dirigir por la carta topográfica, la barbarie instaura un gobierno de caudillos. En el caso del Ejército Grande, la conducción está en manos de hombres sin razón, que toman decisiones según sus instintos, usan su fuerza, y humillan a los soldados. Esto es así, según el relato de la tercera entrega, porque Sarmiento ya no es escuchado.

La ruptura con Urquiza

Urquiza escuchaba a Sarmiento en 1851, y se lo dejaba saber en cartas, pero luego en plena *Campaña* esto se modifica, Urquiza no lo escucha, y pretende que Sarmiento lo escuche.³⁵ ¿Qué relevancia tiene que Urquiza ya no lo escuche a Sarmiento?, ¿qué está en juego? Nada más ni nada menos que quién tiene autorizada la palabra, quién habla, quién conduce, ese es el problema.

Ahora bien, ¿cómo actúa un hombre con razón en pleno campo de batalla en un ejército conducido por caudillos? Esto aparece muy claro en varios episodios relatos por Sarmiento. En un momento, a Sarmiento se le presenta un dilema enorme en plena *Campaña*: si no usa la cinta roja no puede seguir hablando con Urquiza. Sarmiento escribe: “Si no me la ponía no podía volver a verlo; si me la ponía estaba todo perdido. Pedro me inició un poco en los secretos de la política casera, lo que significaba la insinuación de Elías, y yo medi-

³⁵ En la parte titulada “Guauguachu”, Sarmiento explica por qué rompe con Urquiza: “Hable de Benavides todo el mal y el bien que sé y pienso de él, sin amargura sin desprecio, como sin atenuación, todo lo cual pareció interesarle. Ésta es la única vez que he hablado con el general Urquiza en dos meses que ha estado cerca de él. Después es él quien ha hablado, haciéndome escuchar, en política, en medidas económicas a su manera, en proyectos o sugerencias de actos para en adelante. Aquí está, a mi juicio, el secreto y la fuente de esa serie de errores que harán imposible su gobierno si no es en el Entre Ríos.”

té ese día y el otro para resolver cuestión tan grave y de la que dependía mi porvenir personal y el de la república”.³⁶

Equipara su porvenir con el de la república, esto es, sin hombres como Sarmiento no hay república, sin hombres con razón impera un sistema de caudillos. Sarmiento y la república están en el mismo nivel, y si esto es así es porque la república debe ser conducida por los hombres con razón. Sarmiento es el candidato para reemplazar a Urquiza. Y como es el candidato de la razón argentina debe ser un ejemplo vivo para los hombres que se dejan conducir por la fuerza de los caudillos. Si Sarmiento se coloca la cinta colorada da un mal ejemplo, colabora con la barbarie, con la vida bárbara, y desaparece la república al dejar de existir el ejemplo vivo de Sarmiento. La guerra, en todo caso, es un medio para derrocar el sistema de caudillos, pero la victoria final sólo se alcanza una vez que se imponen los hábitos y costumbres racionales, científicas, esto es, los individuos se conducen por su razón porque los que mandan se conducen por su razón.

Esta tensión entre Urquiza y Sarmiento parece calmarse. En la parte titulada “Día 1 de febrero” Sarmiento da cuenta que tiene una conversación con Urquiza y parece que se reconcilian. Primero Urquiza le pide su opinión sobre la estrategia militar, luego tiene un altercado donde lo califica de unitario, y finalmente le dice que no se refería a él, y Sarmiento supone que se han reconciliado. Pero Sarmiento tiene noticias unos momentos después que dichas palabras de Urquiza son falsas, y que su calificación de unitario era sincera. Sarmiento escribe:

Una media hora después un jefe vino a decirme: “el general está diciendo de V. ‘ahí está el Boletinerero escribiendo cuanto disparate le ocurre. Si no valen nada todos estos salvajes unitarios’”. La hoja helada de un puñal en las entrañas no me habría hecho la impresión que estas palabras al oírlas; y si el lector duda que esto sea posible, el señor Villarino, que nada sabe de esta historia, viene a comunicarme una carta que por el correo recibe de Buenos Aires del joven Dr. Lagos, sobrino y edecán favorito del General, quien le dice: “demele un fuerte abrazo al Boletinerero, ¡si no sabe quién es, es el señor Sarmiento! Estas miserias son la biografía entera de un hombre”.³⁷

³⁶ *Ibidem*, p. 110.

³⁷ *Ibidem*, pp. 197-198.

Establece una separación entre el mundo de los letrados y el mundo de los hombres que no leen ni quieren escuchar a los hombres de letras. En el último pasaje queda claro que un doctor como Lagos sabe quién es Sarmiento y le envía saludos, y Urquiza lo desprecia. Pero esto no es todo, además en el día 27 Sarmiento explica que no se respeta su rango de teniente coronel en el ejército, un asistente de Urquiza que pasa por un sembrado de trigo desconoce su grado militar, y Urquiza no le da importancia al asunto. ¿Qué significa esto en el discurso de Sarmiento? La barbarie gana a la civilización, se burla de la civilización, y el Ejército Grande es conducido por hombres sin razón. Todos estos episodios narrados por Sarmiento tienden al mismo fin: explicitar que Urquiza, no sólo desprecia a los hombres de letras, de ciencia, sino que además es falso, es mentiroso, su degradación es intelectual y es moral. Sarmiento subraya, una vez más, el gran problema: los bárbaros, el sistema de caudillos ganan la batalla no sólo en el terreno miliar sino en el terreno decisivo, en el terreno de los hábitos y costumbres, en el terreno de las ideas y en el terreno de las decisiones.

Un eje recorre la tercera entrega: Sarmiento es el ejemplo vivo en medio del Ejército Grande, cuando es escuchado los argentinos bárbaros se civilizan, no pueden conducirse sin escuchar a Sarmiento, sin leer a Sarmiento, sin la carta topográfica. Urquiza lidera la lucha contra Rosas a partir de 1851, una vez que Sarmiento ha dejado planteado en la opinión pública el sentido de la lucha, y Urquiza habla como Sarmiento, y encabeza la *Campaña* con los principios, las ideas que les hizo ver Sarmiento. Pero en plena *Campaña*, Urquiza deja de escucharlo, y se pierde el sentido de la lucha en la misma conducción del Ejército Grande.

Consideraciones finales

Sin duda, Alberdi me ayudó a comprender que *Campaña* no es sólo una interpretación de la realidad o una memoria que quiere dar cuenta sobre el Ejército Grande que puso fin al gobierno de Juan Manuel de Rosas (tal como se advierte en el excelente estudio de Halperín Donghi), sino una operación de Sarmiento en el campo político. La lectura alberdiana pone al descubierto aquella idea central que intenta esconder el relato del libro: la voluntad de poder de

su autor o, para decirlo con las palabras de Alberdi, la voluntad “egoísta”, “personal” del escritor.

Alberdi señala que *Campaña* es una intervención política de Sarmiento para minar la autoridad del liderazgo de Urquiza, y postularse como el candidato para presidir el país. En mi exploración advierto que en esa lectura se escapa la historicidad del libro, que es posible observar no sólo una sino tres intervenciones políticas, y que en cada una de ellas su autor se propone como candidato pero también legítima, en el mismo movimiento, a su grupo de pertenencia que cambia y se amplía en cada entrega.

El objetivo de mi artículo fue indicar la historicidad de *Campaña*, pero quisiera detenerme finalmente en el libro (tercer entrega) editado a finales de 1852 para sostener una última lectura acotada al título y al contenido.

En principio el título, *Campaña del Ejército Grande Aliado de Sud América*, no parece articularse al contenido, porque todo parte y todo termina en Sarmiento, en las tres entregas el protagonista es el autor, es más una autobiografía que un escrito que intenta nombrar lo que ha sucedido, un acontecimiento que excede obviamente a Sarmiento. No son más importantes que Sarmiento, por ejemplo, ni el general Urquiza que conduce los ejércitos, ni los generales de los ejércitos del Imperio de Brasil o de la Banda Oriental del Uruguay.

Se sabe que nombrar el origen de todo acontecimiento, y establecer una periodización siempre es arbitrario, pero por qué empezar y terminar las tres entregas con Sarmiento, por qué el boletín del ejército (que se nombra a sí mismo teniente coronel) es el protagonista y no los generales que conducen los ejércitos y derrocan a Rosas. Teniendo en cuenta estas breves referencias, el título y el contenido no se corresponden. *Sarmiento y la Campaña en el Ejército Grande Aliado de Sud América* sería un título más ajustado al contenido de las tres entregas, que siempre aluden al autor como el gran protagonista de *Campaña*.

Pero si tenemos en cuenta que la operación de Sarmiento es legitimar su lugar y su posición política ante los últimos sucesos; se puede decir que el título sí comprende al contenido, porque el lector debe convencerse, debe saber leer (porque las tres entregas lo dicen todo el tiempo) que Sarmiento y la nación argentina son lo mismo, que Sarmiento y la *Campaña* contra Rosas y luego contra Urquiza son lo mismo: la nación y la campaña contra los caudillos debe ser con-

ducida por hombres de razón, impera siempre esa idea elitista de nación, de patria, de república, de democracia.

Un hilo conductor recorre las tres entregas: no se puede hablar del gobierno del país ni de *Campaña* sin hablar de Sarmiento, son dos caras de la misma moneda. Por eso el autor del escrito, boletínero del Ejército Grande, se nombra en la portada como teniente coronel Domingo Faustino Sarmiento, nombrándose con un grado militar y no como el escriba del ejército, equiparándose de este modo con los conductores militares de los ejércitos, un militar que sabe escribir, que sabe nombrar aquello que ha sucedido en el país, y que es el protagonista a lo largo de la guerra contra Rosas en el Ejército Grande.

El título, el modo de nombrarse del autor (teniente coronel), los distintos principios de validación, y las estructuras de las tres entregas están al servicio de una operación política: legitimar a Sarmiento en el lugar de la conducción de la *Campaña* (contra el sistema de caudillos, sea Rosas, sea Urquiza), y presentarlo (mejor, presentarse) como el candidato para gobernar el país y destruir, al mismo tiempo, la figura de Urquiza y de su gobierno.

Bibliografía

- Alberti, Juan B., Domingo F. Sarmiento, *Las Ciento y Una/Cartas Quillotanas*, Buenos Aires, Losada, 2005.
- Botana, Natalio, *La tradición republicana. Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1984.
- Gelman, Jorge, *Rosas estanciero. Gobierno y expansión ganadera*, Buenos Aires, Capital Intelectual (Claves para Todos), 2005.
- Goldman, Noemí (dir.), *Revolución, República, Confederación, 1806-1852*, Buenos Aires, Sudamericana (Nueva Historia Argentina), 1998, t. III.
- Goldman, N. y R. Salvatore (comps.), *Caudillismos rioplatenses. Nuevas miradas a un viejo problema*, Buenos Aires, Eudeba, 1998.
- Halperín Donghi, Tulio, *Historia argentina. De la revolución de Independencia a la Confederación rosista*, Buenos Aires, Paidós, 1972.
- , *Proyecto y construcción de una nación*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980.
- Herrero, Alejandro, *La nación prometida. La resistencia correntina a la autoridad de Juan Manuel de Rosas (1843-1847)*, Buenos Aires, Cooperativas/Universidad de Buenos Aires, 2006.

- _____, *Ideas para una República. Una mirada sobre la Nueva Generación Argentina y las doctrinas políticas francesas*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Lanús, 2009.
- _____, “El loco Sarmiento”. *Una aproximación a la historia de la educación común y el normalismo en el siglo XIX y comienzos del siglo XX en Argentina*, Buenos Aires, Grupo Editor Universitario, 2011.
- _____, “Sarmiento y el ‘círculo inteligente del país’ en las décadas de 1840 y 1850”, Documento de Trabajo, Buenos Aires, Universidad Nacional de Lanús, 2012.
- Lettieri, A., “La construcción del consenso político en la Argentina moderna. Poder político y sociedad civil de Buenos Aires, 1852-1861”, en *Secuencia*, núm. 40, 1998, pp. 121-165.
- Myers, Jorge, *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1995.
- _____, “La revolución en las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y la política argentina”, en Noemí Goldman (ed.), *Revolución, república, confederación (1806-1852)*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998, pp. 381-445.
- Palti, Elías, *Sarmiento, una aventura intelectual*, Buenos Aires, Cuadernos del Instituto Ravignani/Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1991.
- _____, *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, Eudeba, 2009.
- Sábato Hilda y Alberto Lettieri (comps.), *La vida política en la Argentina. Armas, votos y voces*. Buenos Aires, FCE, 2003.
- Sarmiento, Domingo Faustino, *Campaña del Ejército Grande Aliado de Sud América* (pról. de Tulio Halperín Donghi), Buenos Aires, FCE, 1958 [1852].
- Terán, Óscar, *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.
- Ternavasio, Marcela, *La Revolución del voto. Política y elecciones en Buenos Aires, 1810-1852*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- _____, *Historia de la Argentina, 1806-1852*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.
- Wasserman, Fabio, “La generación de 1837 y el proceso de construcción de la identidad nacional argentina”, en *Boletín Instituto Ravignani*, núm. 15, 1997, pp. 7-34.

La colonización del cuerpo: género y política en el uso del calzón y el *quechquemitl*

ENRIQUE HUGO GARCÍA VALENCIA*

Teorías del cuerpo

Synnott y Howes consideran instructivo recordar que Descartes (1596-1650) había formulado la filosofía del dualismo mente-cuerpo, y que tal dualismo constituía la filosofía dominante del periodo.¹ De esa manera Descartes volvió la mente objeto del dominio de la clerecía y el cuerpo objeto del dominio de la ciencia.² En las colonias españolas tal parece que esa división había sido aceptada desde antes en las prácticas inquisitoriales, donde la fe era dominio del clero y el castigo del cuerpo dominio del poder político. Pero, más a propósito para este ensayo, los coleccionistas contemporáneos de esa época habían concebido la obra de la creación en dos grandes bloques representados en la clasificación de sus colecciones: curiosidades naturales y curiosidades artificiales.³ O sea, las obras de la creación, producto de la voluntad y poder divinos, y los productos creados por obra del hombre. El arreglo y clasificación de los

* Centro INAH Jalapa.

¹ Anthony Synnott y David Howes, "From Measurement to Meaning. Anthropologies of the Body", en *Anthropos*, núm. 87, 1992, p. 148; Edgardo Lander, "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos", en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, 2000, p. 14.

² Anthony Synnott y David Howes, *op. cit.*, p. 149.

³ Anthony Alan Shelton, "Cabinets of Transgression: Renaissance Collections and the Incorporation of the New World", en *The Cultures of Collecting*, 1994, pp. 177-203.

objetos del primer conjunto en los gabinetes de curiosidades tenía como objetivo ilustrar la historia de la creación. En el segundo conjunto se encontraban las curiosidades provenientes de todo el mundo conocido. En la encrucijada de ambas producciones se encontraba el cuerpo humano mismo, el cual, al mismo tiempo que era el último producto de la voluntad divina, era también un producto humano o social en muchas de sus múltiples manifestaciones, aquí se prestaba gran atención a los errores de la creación, sobre todo en la colección de fenómenos humanos, y se aducía todo tipo de razonamientos filosófico y morales para entender tales especímenes.

Synnott y Howes, en su recuento de las antropologías del cuerpo, ponen como antecedente el interés científico por el cuerpo físico más que las especulaciones metafísicas sobre la mente. A partir de entonces se desarrolló un interés especial en antropometría y antropología física. Sería Boas quien se opondría al determinismo biológico de formas previas de entender el cuerpo, y su seguidora Margaret Mead exploraría el condicionamiento social del cuerpo. Miembros de la escuela francesa, Hertz, Van Gennep, y Mauss colocarían el cuerpo humano de lleno en el cuerpo social. “El punto esencial de Hertz era que los patrones de pensamiento se reflejan en el cuerpo. La cosmología, el género, y la moralidad dividen el cuerpo. El cuerpo físico es también social”.⁴ Van Gennep añadiría que el cuerpo social también es un cuerpo físico. Según él, mediante los rituales “la persona se hace ‘nueva’, cambiada por un nuevo rol, y esto requiere un cuerpo nuevo el cual, a su vez, simboliza, físicamente, las nuevas demandas de la sociedad sobre el individuo, y los nuevos derechos y obligaciones del individuo en la sociedad”.⁵ Mead y Benedict continuarían esta línea de pensamiento, especialmente en cuanto a la configuración social del cuerpo, empresa en la que Malinowski se embarcaría independientemente. Con Foucault asistimos a la concepción del cuerpo como un cuerpo sometido y sumiso, sujeto al ejercicio del poder. Leenhard contribuiría a las concepciones del cuerpo con sus estudios entre los Canaque, al señalar “que la construcción del cuerpo se encuentra íntimamente involucrado con todo tipo de otras representaciones colectivas —conceptos de la persona, espacio y arte”.⁶ Con Mary Douglas el cuerpo aparece por

⁴ Anthony Synnott y David Howes, *op. cit.*, p. 154.

⁵ *Ibidem*, p. 154.

⁶ *Ibidem*, p. 159.

primera vez en la teoría antropológica como central: “Su interés está en lo que llama ‘los dos cuerpos’; Igual que como es verdad que todo simboliza al cuerpo, también es igualmente verdadero [...] que el cuerpo simboliza a todo lo demás”.⁷ “Foucault describió el rol del estado, con su miríada de instituciones, en la producción de buenos ciudadanos, cuerpos dóciles, a través de la disciplina y el castigo del cuerpo.”⁸ Enfatiza la operación del poder, más allá del simbolismo, en la producción de cuerpos dóciles.⁹ Retoman la idea de que uno puede distinguir “tres cuerpos”, el cuerpo individual, el cuerpo social, y la política del cuerpo que corresponden a tres aproximaciones teóricas: fenomenología del cuerpo, estructuralismo y simbolismo y, “finalmente, post-estructuralismo y post-modernismo, bio-política y política del cuerpo”.¹⁰

El feminismo, en sus múltiples reflexiones sobre el cuerpo, ha criticado precisamente el que los etnólogos durante mucho tiempo han privilegiado el que los pronunciamientos de hombres nativos y sus acciones se apliquen al resto de la realidad social.¹¹ En esta línea de pensamiento posmoderno y feminista es de notar el argumento que Parsons elabora sobre un aspecto importante de este debate, la validez o no de una noción de ética que involucre a la materia y al cuerpo, desde un punto de vista de una teología cristiana feminista. En ese artículo Gudorf revisa tres libros de Susan Frank Parsons: *The Ethics of Gender* (2002), *Feminism and Christian Ethics* (1996) y *The Cambridge Companion to Feminist Theology* (2002).

En su breve recuento de la historia del feminismo, Gudorf considera a éste un corolario del modernismo, y de hecho una crítica del mismo. Se sitúa plenamente en el posmodernismo, en tanto critica sus supuestos principales. En su crítica a la posición de Parsons, empezando por la crítica al dimorfismo sexual que expone dicha autora, concluye que tal posición —“la imposibilidad de distinguir entre una mujer y una no-mujer— es paralizante e impensable”, para luego pasar a un punto central que es la pregunta de Parsons: “¿Qué es lo que las feministas están haciendo con la ética, en último lugar? Ya que ‘la ética requiere el descubrimiento de categorías últimas en

⁷ *Idem.*

⁸ *Ibidem*, p. 161.

⁹ *Ibidem*, p. 162.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Christine E. Gudorf, “Feminism and Postmodernism in Susan Frank Parsons”, en *The Journal of Religious Ethics*, vol. 32, núm. 3, invierno, 2004, p. 527.

las que todas las cosas quepan”,¹² la comentarista empieza su crítica por admitir que el posmodernismo no se puede descartar sencillamente, pues ha afectado y sigue afectando nuestro entendimiento de los sujetos morales,¹³ para concluir que “en el mundo que las mujeres han contribuido a crear, no hay autoridad moral más allá que la consciencia individual, y no autoridad social más allá de lo que se puede acordar entre la mayoría de los miembros de cualquier grupo presente. “After feminism helped dethrone the King, a fear of chaos looms, and so we hear calls for a new king, but one less tyrannical than before”,¹⁴ incluido el monopolio de la elite clerical.¹⁵ Con la deconstrucción de las ideas sobre ética de Parsons y otros autores, Gudorf critica la posición de que la ética debe defenderse, sobre todo si esto implica un retorno a los argumentos religiosos o políticos, habiendo librado batallas en todos los frentes para deshacerse de los estereotipos e imposiciones políticas, religiosas y de varios otros grupos sociales.

Una vez establecida la crítica pasa a revisar las ideas de Parsons sobre la contribución del filósofo Levinas a este debate. En primer lugar hace algunas aclaraciones para deslindar a Levinas de cualquier interpretación luterana en cuanto a la naturaleza del otro, para pasar a revisar la noción de atención (*care*) atribuido a las mujeres, por la cual Gudorf considera que Parsons le atribuye a Levinas el compartir la posición de que el cuidado (*care*) es una característica esencial de la mujer y, por tanto, sujeto a la crítica de explotación de las mujeres. La segunda crítica de Parsons a Levinas tiene que ver con interioridad/exterioridad, acusándolo de reproducir un dualismo entre lo público y privado, o dominios sociales atribuidos a hombres y mujeres. Gudorf considera que el pensamiento de Levinas proporciona una alternativa a la imposibilidad de una ética feminista en el modernismo. Para Gudorf, Levinas propone que la moral no surge de una interacción con el otro, sino como respuesta a la exigencia que el otro hace sobre mí, el cual es independiente y anterior a mí y “representa tanto la diferencia como la infinitud. Es a través

¹² *Ibidem*, p. 525.

¹³ *Ibidem*, p. 526.

¹⁴ *Ibidem*, p. 527.

¹⁵ Louis Pinto, *La religion intellectuelle. Emmanuel Levinas, Hermann Cohen, Jules Lachelier*, 2010, p. 53.

de tal respuesta que mi propio ser moral se constituye".¹⁶ Pero esta exigencia moral no me hace tener ninguna autoridad sobre el otro.

La comentarista continúa revisando las ideas de la autora, desesperada por encontrar un universalismo que le permita encontrar un ancla en un mundo, en que la ética ha sido desmantelada, a consecuencia de la crítica de sus principios metafísicos, teológicos, políticos y sociales. En un último intento Parsons recurre al comunitarismo. Al destruir Gudorf este último reducto asegura que el "posmodernismo —con mayor exactitud, el pluralismo en la posmodernidad— establece un poderoso argumento de la imposibilidad de cualquier certeza moral universal, o de cualquier comunidad en posesión de una ética última. De ahí que incluso el pensamiento cristiano esté lleno de incertidumbres, en particular en cuanto al estado de gracia personal."¹⁷

Siguiendo con su crítica devastadora, Gudorf asegura que "el único fundamento [en el contexto posmoderno, interpretación mía: EHGv] es la respuesta pre-racional de un individuo, en un encuentro con el Otro, que Levinas propusiera proféticamente. La atomización posmoderna tal vez haga atractivo el comunitarismo, pero las comunidades por su propia naturaleza crean convenciones [...] que restringen a los individuos y tarde o temprano provocan resistencias conscientes". En la condición posmoderna "pasamos nuestras vidas divididos entre múltiples pseudo-comunidades, muchas de las cuales compiten por nuestra atención. Hasta cierto punto, nuestra libertad ha derivado, precisamente, del pluralismo de grupos a los que pertenecemos".¹⁸ Reconoce que probablemente exista tal comunitarismo en nostalgias distorsionadas, "en pequeñas comunidades indígenas en vías de desaparición en las esquinas del mundo".¹⁹ Y concluye que nada, hasta el momento, ha remplazado el objetivo moderno del observador, "el hombre universal de razón, como el paradigma del sujeto moral".²⁰

La noción misma de comunidad, además de las discusiones netamente antropológicas, ha recibido la atención de la principal representante del neoliberalismo vigente en la vida política internacional. Margaret Thatcher, en una entrevista para *Woman's Own* (31

¹⁶ Christine E. Gudorf, *op. cit.*, p. 530.

¹⁷ Georges Bataille, *Discusión sobre el pecado*. Daniélou, Hyppolite, Lossowski, Sartre, 2005.

¹⁸ Christine E. Gudorf, *op. cit.*, p. 537.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Ibidem*, p. 535.

de octubre de 1987) decía “There is no such thing as society”. En la interpretación de Heather Nunn esto implicaba el abandono de nociones de responsabilidad universal para todos los miembros de la sociedad al centrarse en los individuos autosuficientes y atomizados, y en la pequeña familia; y todo en detrimento de todos aquellos ciudadanos excluidos de la seguridad y confort de una vida próspera.²¹

La posición thatcheriana se tornó altamente impopular incluso entre las filas conservadoras inglesas, para replantearse ahora en la agenda de la gran sociedad. Recientemente en la declaración de un ministro conservador se asegura, en contra de la posición anterior, que la sociedad sí existe, en línea con la percepción neoliberal de que la sociedad es equivalente a una simple coalición de individuos, “más que un cuerpo social cuyas agendas morales y éticas están parcialmente guiadas y sostenidas con una inversión colectiva en el estado”.²²

En 1985 Anthony Cohen publicó el libro *The Symbolic Construction of Community*; posteriormente, Vered Amit y Nigel Rapport publicarían otro sobre el mismo tema en 2002: *The Trouble with Community. Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity*. La decadencia del concepto de comunidad entre la comunidad antropológica internacional, y la coincidencia con la desaparición del concepto de sociedad del lenguaje thatcheriano —que por cierto fue sustituido por el de comunidad—, me hizo pensar que el éxito (seis reimpressiones entre 1989 y 2000) y lo oportuno de la publicación del libro de Anthony Cohen tendrían alguna conexión. En algún congreso tuve la oportunidad de ventilar mis dudas con Vered, quien me aseguró que ella pensaba que existía alguna conexión, sin pasar a mayor análisis. Esa publicación anunció a nivel internacional una resurgencia del uso del concepto en un campo social propiciado por la retórica thatcheriana y colocó la noción de comunidad definitivamente en un contexto neoliberal y posmoderno. En esa ocasión Cohen critica los mitos de la escuela de Chicago relativos a la comunidad, como el mito de la simplicidad y de la “sociedad cara a cara”, el mito del igualitarismo, y el mito de la conformidad inevitable.²³

La retórica thatcheriana, al utilizar el concepto de comunidad, inauguró varias tendencias en la retórica política. Una de ellas es el

²¹ Heather Nunn, “There’s No Such Thing As (The Big) Society”, en *Either/And*, septiembre de 2011, en línea [<http://eitherand.org/protest-politics-community/theres-no-such-thing-big-society>].

²² *Idem*.

²³ Anthony Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, 1985, pp. 28-38.

abuso de la metonimia. Ante cualquier disturbio en Irlanda provocada por “terroristas” ella oponía una comunidad homogénea y aterrizada que condenaba unánimemente tales acciones. A la sublevación de los trabajadores mineros de Gales oponía la indignación de la comunidad nacional, e incluso internacional, ante sus excesos y así sucesivamente, sin posibilidad alguna de constatar la existencia de las comunidades que ella pregonaba. Tal uso del concepto de comunidad le permitió legitimar, e instrumentar, una lucha de extinción contra todos aquellos que considerara sus adversarios, todo enmarcado en una ética fundada en comunidades imaginarias, en detrimento de las comunidades existentes e incompatibles con su designio político. A esto se añadirían o confabularían las artes de prestidigitación de los medios que —a partir de, y de manera creciente— producen realidades virtuales que, en su dominio, compiten con las realidades reales. A raíz de la guerra del golfo Pérsico y guerras posteriores, los anteriores medios se convirtieron más y más en fábricas de realidades virtuales.

La segunda tendencia fue la de crear realidades a través de los medios. Las comunidades imaginadas de Thatcher se presentaban como realidades a través de los medios. De ninguna manera había problemas sociales, sino de individuos que se oponían al interés común de las comunidades imaginadas por ella, no de la sociedad —término por lo demás abolido de su vocabulario. Todo enmarcado en lo que Nunn llama la metonimia visual. Jocosamente asegura la autora que se necesita una sesión espiritista para conjurar la presencia embrujada de Margaret Thatcher en el nuevo proyecto social de la coalición conservadora/liberal de Inglaterra, por el cual a la abolición de la sociedad sobrevino el nuevo proyecto de la “gran sociedad” en aparente oposición, aunque con el mismo contenido y objetivos, en el contexto de una crisis financiera generalizada. Habiendo contribuido las políticas neoliberales a la proliferación de comunidades imaginadas y virtuales, éstas —convertidas en fantasmas virtuales— ahora se revuelven como espíritus chocarreros contra sus creadores.²⁴

La primavera de descontento en el Medio Oriente alertó sobre el impacto de las comunidades virtuales sobre la vida política. Poste-

²⁴ Para la asociación de espíritus chocarreros véanse las reflexiones de Derridá sobre la primera frase del *Manifiesto comunista* y su relación con el verso del primer acto de *Hamlet* (“The time is out of joint. O cursed spirit”); Jacques Derridá, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning & the New International*, 1994, p. 1.

riormente tres acontecimientos concomitantes, entre otros, anunciaron un distanciamiento entre el poder y los medios: la investigación Leveson en Inglaterra; las disposiciones para fomentar la competencia en los medios en Argentina, y el escrutinio popular sobre el papel de los medios en las pasadas elecciones presidenciales en México. En los dos primeros casos se dio una intervención directa del Estado: en Inglaterra llamaron a atestiguar, entre una multitud de testigos, a cuatro primeros ministros (Major, Blair, Brown y Cameron) y a un asistente de Primer Ministro (Klegg).²⁵

En Argentina el gobierno enfrentó a los principales medios de comunicación. En México, a diferencia de los dos casos anteriores, las acusaciones contra los medios no condujeron a definir una posición clara del Estado, ni siquiera a una investigación *ex officio*, pero sí a un clamor popular en contra de su manejo de las elecciones. De ahí se extendió para incluir incluso la crítica sobre la manera en que los medios representan a diversas comunidades, entre ellas las indígenas, además de la forma en que, a partir de un procedimiento inaugurado por Margaret Thatcher, asocian metonímicamente cualquier forma de disidencia y crítica de las acciones del gobierno con terrorismo, agitación, revuelta, desorden social y narcotráfico. Hasta frases comunes empleadas durante el thatcherismo, como la de “the time of tea and sandwiches is over”, para indicar la ruptura entre el gobierno y los sindicatos, ahora reaparecen en los recientes disturbios españoles, en expresiones como “se acabó el café para todos”.²⁶

En el contexto neoliberal y posmoderno, cada artesano, curandero, danzante, músico o comunidad indígena son representados por los medios como una empresa cultural, susceptible de convertir en mercancía su propia existencia, mediante mecanismos de autenticación y legitimación basados en el valor agregado dado por la pátina del tiempo o sea su historia, su unicidad dada por el uso de lenguas muy particulares, el marco cultural que les da su representación en museos, en guías de viajes y todo tipo de argumentos posmodernos. Este marco cultural produce sus propios expertos, capaces de exigir pruebas (*pedigree*), índices (pátina), actos (clases y

²⁵ La información relevante puede consultarse en la página electrónica oficial del Informe Leveson [<http://www.levesoninquiry.org.uk>].

²⁶ Marcos Roitman Rosenmann, “Europa: las huelgas de la dignidad”, en *La Jornada*, 15 de noviembre de 2012, p. 24.

atribuciones), encuadramientos (museos, relicarios).²⁷ Más aún, el cuerpo mismo, otrora indivisible y definitivamente no compartible, ahora se puede compartir, venderse o donarse en partes, como propiedad privada de la otrora persona indivisible, enfrentando a la ciencia con novedosos problemas morales y éticos. E incluso el capital genético humano, igual que el de otras especies animales y vegetales, puede almacenarse y hasta registrarse como propiedad privada, para ser utilizado convenientemente cuando sea necesario.

Otro punto relevante para este ensayo es el retorno de algunas feministas, en opinión de Gudorf, al dualismo alma/cuerpo, que durante tanto tiempo descartara el cuerpo como sin importancia, temporal o demonizado, como una amenaza para la salvación, y revisa nuevamente las tendencias arriba mencionadas: Foucault, el cuerpo dócil; Bordieu, el cuerpo habitado; Derrida, el cuerpo discursivo, y el cuerpo significado de Butler; “ninguno de éstos tiene forma, existencia, antes de ser formados en el proceso social”.²⁸ Apela a feministas involucradas en proyectos científicos y su tratamiento del cuerpo real, físico, para hacer un reconocimiento al tratamiento antropológico del cuerpo. Enlaza la desaparición del cuerpo real con la tendencia posmoderna a la desaparición de la materia en sí misma.

Estas preocupaciones las retomo en este ensayo de varias maneras, sobre todo en tres aspectos: la función de la indumentaria en la construcción de un cuerpo moral, sometido al trabajo y a la disciplina; la construcción ética del cuerpo indígena a través de su sumisión y sujeción a un orden político y religioso; la emergencia de un cuerpo político rebelde, y la tensión desarrollada en varios siglos de aceptar la sumisión del cuerpo, particularmente en la adopción o rechazo de la indumentaria.

Políticas del traje indígena

Al momento de la Conquista los recién llegados a estas tierras vieron cuerpos humanos en cuanto a su apariencia física, pero que de ninguna manera encajaban en las concepciones teológicas recibidas de la humanidad. En primer lugar se dudaba de que, a pesar de su

²⁷ Nathalie Heinich, “Art contemporain et fabrication de l’inauthentique”, en *Terrain*, núm. 33, 1999, p. 5.

²⁸ Christine E. Gudorf, *op. cit.*, p. 538.



Tupinambas de la costa de Brasil. Hoja volante impresa en Augsburgo, c. 1505.

Fig. 1. Vestir el cuerpo desnudo, representaciones de los primeros hombres desde la mirada europea (fuente: Jesús Bustamante, “El indio americano y su imagen. La construcción de un arquetipo: el salvaje emplumado”, en *De la barbarie al orgullo nacional. Indígenas, diversidad cultural y exclusión. Siglos XVI al XIX*, 2009, p. 31).

aparición, fueran humanos. Sus representaciones los acercaban a una invención de lo que sería natural entonces, con plumas cubriendo sus cuerpos o con ellas pegadas a los mismos.

En “Seduction from Afar. Europe’s Inner Indians”, Peter Mason hace ver que mucho de las imágenes con que los europeos representaron a los primeros americanos reproducían los demonios mismos de la imaginaria popular europea. Una de ellas, entre otras, es la visión vikinga de hombres con una sola pierna, por las cuales a seres humanos extraños se les negaba la humanidad. Siendo los viajeros vikingos proscritos ellos mismos, se identificaban de alguna manera con esos seres extraños.²⁹ La otra es la forma en que los indígenas vieron a los europeos en los dibujos de Durán, mitad hombre, mitad pescado, y otros mitad hombre mitad serpiente. Su tercer ejemplo proviene de las representaciones de Raleigh, quien describe un pueblo cuyas cabezas no aparecen sobre sus hombros.³⁰

²⁹ Peter Mason, “Seduction from Afar. Europe’s Inner Indians”, en *Anthropos*, núm. 82, 1987, p. 583.

³⁰ *Idem.*

Mucho tiempo antes Horacio había establecido ciertas reglas del arte de la poesía en su “Epístola a los Pisones”, que de ninguna manera eran observadas por los ilustradores de libros de viajes, ni por la imaginiería popular. Lo disparatado de algunas interpretaciones aplicadas a los habitantes de las nuevas tierras descubiertas hace evidente, también, la pugna por ideas existentes en Europa acerca de sus propios habitantes. La noción de ser y teorías concomitantes, después de casi dos mil años de elaboración, se encontraban íntimamente vinculadas a los poderes civiles y religiosos a través de la filosofía, el derecho y la teología, y de ahí emanaban nociones de los seres particulares que de alguna manera eran la encarnación de un ser universal. Estos desarrollos se decantarían, eventualmente, en epifenómenos del ser.

Era tal el control religioso sobre el ser mismo y sus manifestaciones particulares, que el reconocimiento del ser humano de los indígenas de América fue resultado de la bula *Sublimis Deus* de Paulo III en 1537. El dominio teológico del ser fue desbancado a partir de la Ilustración. A la pretensión de Hegel, iniciador del modernismo según Rutsch, de vincular el ser al Estado respondió la Iglesia católica con la demonización del modernismo, que en su interpretación representaba la ruptura entre Iglesia y Estado.³¹ La reacción de la Iglesia fue tal que en 1910 el papa Pio X impuso el juramento antimodernista *Sacrorum antistitum* a todos los nuevos sacerdotes. Antes de él, León XIII con su encíclica *Providentissimus Deus* (1893) y, posteriormente Pio XII, con su encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943) se pronunciarían en contra de la libre interpretación de la Biblia, el modernismo y su crítica a la religión. Con su encíclica *Humani heneris* Pio XII buscaría en 1950 conciliar el evolucionismo con la fe, proponiendo que el cuerpo humano pudo haber evolucionado, pero en última instancia el alma es creada por Dios.

La disputa teológica por el ser, anteriormente controlada por la religión, aún no ha desaparecido de la filosofía según apreciación de Adorno, quien señala, refiriéndose a Heidegger, que “ciertamente, en él y en todos los que siguieron su lenguaje, aún hoy suena debilitado el eco teológico”.³² Pero la noción misma de ser parece competir con otras nociones, de tal manera que en la modernidad y la

³¹ Mechthild Rutsch, *Motivos románticos en la antropología. La actualidad de un pasado epistémico*, 1996, p. 36.

³² Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, 2008, p. 396.

posmodernidad la disputa por el ser y los fundamentos de una ética y de una moral no necesariamente se encuentran en una búsqueda religiosa o política, posición que Gudorf también asume desde una perspectiva feminista.

El argumento de Mason es que imágenes de salvajismo eran comunes en Europa entre sus propios habitantes, ya sea con brujas, judíos o los primeros cristianos, con imágenes de monstruos con apariencia humana, o humanos que tomaban la forma de animales. La interpretación de esos seres difiere sustancialmente entre los nativos y los europeos, así como difieren las interpretaciones de aquellos de brujas, o costumbres antropofágicas de judíos y de los primeros cristianos entre los intérpretes europeos, imponiéndose una interpretación sobre otras;³³ más aún, persiguiéndose ferozmente a los que supuestamente se apartaban de las normas establecidas y la forma correcta de pensar, creer y actuar.

Para establecer alguna relación de comparación entre América y Europa, se tenían que encontrar campos comunes. Uno de ellos fue, por ejemplo, la demencia (Vittoria consideraba amentes a los indígenas),³⁴ la cual a partir del siglo XII se vio ya no como resultado del vicio, sino como el vicio mismo: el demente se representaba iconográficamente como desnudo, feo, deforme, dedicado a la glotonería, a la lujuria y la felonía, sin reconocer ley alguna, ya sea humana o de origen divino;³⁵ para finales del siglo XV se naturaliza tal representación de la demencia y se adjudica a toda la humanidad. Las representaciones de los habitantes de América estuvieron moldeadas en estas representaciones, y entre ellas sobresale la desnudez.³⁶ Así pues, mucho de los esfuerzos económicos, políticos, religiosos y sociales de los colonizadores se encaminaron a vestir a los nativos.

³³ Peter Mason, *op. cit.*, p. 589.

³⁴ Armando Barrañón, "Lógica y mística en la bula *Sublimis Dei*", en *Razón y Palabra. Primera revista electrónica en América Latina especializada en comunicación*, núm. 34, agosto-septiembre de 2003, en línea [<http://www.razonypalabra.org.mx/antiores/n34/abarranon.html>].

³⁵ Peter Mason, *op. cit.*, p. 590.

³⁶ Jesús Bustamante, "El indio americano y su imagen. La construcción de un arquetipo: el salvaje emplumado", en *De la barbarie al orgullo nacional...*, 2009, pp. 19-73; Joana Cecilia Noriega Hernández, "El baño temascal novohispano, de Moctezuma a Revillagigedo. Reflexiones sobre prácticas de higiene y expresiones de sociabilidad", 2004.

Políticas de la indumentaria prehispánica y colonial

En tiempos prehispánicos la indumentaria y los adornos del cuerpo estaban altamente reglamentados. “Fue Moctezuma Ilhuicamina quien se decidió a establecer ordenanzas conforme los merecimientos de cada uno, ganados y adquiridos en guerras con victorias, armas y divisas [...]”.³⁷ Entre ellas sobresale la disposición: “Asimismo el traer mantas largas, galanas y labradas, solo las traían los arriba contenidos principales, y los mazehuales bajos habían de traer las mantas cortas, llanas, de algodón basto o de nequen [...]”.³⁸ Entre los mixtecos, según la interpretación y notas que hace Rosalba Sánchez Flores de la indumentaria mixteca —y en particular de los atavíos de 8 Venado— sabemos que “el traje o vestido que éstos traían eran unas mantas blancas de algodón [...] para los principales o nobles mientras que para el pueblo en común eran elaboradas en ixtle, fibra que se obtiene del maguey”.³⁹ La contravención de estas disposiciones estaba penada, en ocasiones, con la pérdida de la vida. Al mismo tiempo, tales disposiciones no impedían que los nobles pudieran emplear el ixtle como material para elaborar indumentaria.⁴⁰

Hasta la fecha sobreviven algunas de estas mantas o tilmas, sobre las que se pintaron escenas varias en el siglo XVI, que son objeto de una investigación más general sobre la técnica textil conocida como “técnica en curva”, por la cual algunas telas llevan un acordado en los bordes formado al convertir los hilos de urdimbre en trama en algunos casos, hilos de trama en urdimbre en otros, e hilos de trama en urdimbre y luego nuevamente en trama. Estas tilmas pintadas, hechas de algodón y conocidas como lienzos, provienen en un alto porcentaje de la región Mixteca, y se elaboraron probablemente cuando las ordenanzas mencionadas arriba estaban todavía en vigor. Hay uno más que proviene de Huaquechula, en el estado de Puebla, y dos conocidos como Lienzos de Tuxpan, en el estado de Veracruz.

³⁷ Chita de la Calle Illera, “Función de la indumentaria prehispánica en el centro y sur de México”, 1949, p. 373.

³⁸ *Ibidem*, p. 375; Luz María Mohar, “Tlacuilos y escribanos: el algodón y las mantas en el siglo XVI”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. XL, 1994, p. 86.

³⁹ Rosalba Sánchez Flores, “El simbolismo de la indumentaria mixteca. Análisis iconográfico de los atavíos de 8 Venado ‘Garra de Jaguar’”, 2005, p. 114.

⁴⁰ Luz María Mohar, *op. cit.*, p. 101.

Los etnohistoriadores que han tratado este tema sugieren que las tilmas con que se hicieran algunos de los lienzos coloniales eran telas recicladas, debido ya fuese a la falta de telas —como consecuencia de los efectos nocivos de la Conquista sobre la producción textil en general—, o a cambios en la organización social.⁴¹

Sin embargo, las restricciones impuestas sobre el uso del algodón entre los macehuales, tanto en el altiplano como en la Mixteca, nos inducen a pensar que las tilmas que se emplearon para hacer los lienzos coloniales pertenecían más bien a miembros de la nobleza. De igual manera, como la técnica en curva parece ser una invención mixteca —asociada en estos casos a tilmas—, ello indica también que el tejido en curva debió haber sido una manera altamente restringida de adornar las telas, de uso exclusivo para los nobles, de ahí que no haya huipiles que la exhiban. O sea que la explicación del reciclaje de esta indumentaria parece encontrarse más bien en el hecho de que este tipo de tejido ya empezaba a estar en desuso entre los nobles indígenas poco después de la Conquista.

Las ordenanzas prehispánicas se volvieron obsoletas rápidamente después de la Conquista y dieron lugar a las nuevas ordenanzas españolas, que rigieron la producción textil y el uso de ropas europeas entre los colonizados, quedando libre la producción indígena tradicional de cualquier trabajo anterior, especialmente en cuanto al uso del algodón por las clases inferiores. Por ejemplo, en 1510 había una producción pragmática de vestidos para regular la indumentaria de la Nueva España y en 1526 ya había un gremio de sastres.⁴²

Una aparente innovación fue que las mujeres fueran organizadas como productoras de objetos textiles, acaparados por los alcaldes mayores, para venderlos en otras regiones.⁴³ Existe la posibilidad, también, de que estos personajes emplearan, en el caso de mujeres, formas previas de organización social y del trabajo femenino, como sucedió con los hombres en varias instancias.⁴⁴ La nobleza indígena rápidamente adoptó el uso de telas europeas en su indumentaria y,

⁴¹ Hilda Judith Aguirre Beltrán, “El Códice Lienzo de Quauquechollac. Manuscrito pictográfico Indígena tradicional azteca'náhuatl (siglo xvi)”, 2000; Nicholas Johnson, “Lienzos Made from Cloth Originally Woven for Other Uses”, en Constanza Vega (coord.), *Códices y documentos sobre México. Tercer Simposio Internacional*, 2000; Florine G.L. Asselbergs, “Conquered Conquistadors. The Lienzo de Quauhquechollan. A Nahuatl Vision of the Conquest of Guatemala”, 2004.

⁴² Abelardo Carrillo y Gariel, *El traje en la Nueva España*, 1959, p. 57.

⁴³ Ma. de los Ángeles Romero Frizzi, *Lecturas históricas de Oaxaca*, 1986.

⁴⁴ Joana Cecilia Noriega Hernández, *op. cit.*, pp. 75-76; Luz María Mohar, *op. cit.*, p. 97.

de ser posible, indumentaria europea,⁴⁵ desechando o reciclando los antiguos tejidos como se ve en el caso de algunos de los fragmentos del Lienzo de Huaquechula. Por ejemplo, Asselbergs sugiere que el Lienzo de Huaquechula se hizo hacia 1530,⁴⁶ fecha para la cual “varios poblados desarrollaron su industria serícola, y en 1542 la Mixteca era uno de los principales productores de seda en la Nueva España”.⁴⁷ Lo que se une a las evidencias que muestran el interés de los caciques indígenas por consumir objetos europeos: vinos y tejidos entre otros, y por inscribirse en una economía mercantil, produciendo mercancías de alto valor comercial.

Tanto en tiempos prehispánicos como al momento de la Conquista la contribución de las mujeres a la economía era sustancial, sobre todo como productoras de textiles, entre otras cosas. Es extraño pues, que el reconocimiento que Romero hace a la contribución de las mujeres a la economía, ya en el orden colonial, no se refleje en algún apartado de su libro, como sucede con la seda y la producción realizada por hombres: agrícola, ganadera, serícola, grana, etcétera.

Anguiano, por su parte, se enfrasca en discutir el artesanado prehispánico como una actividad separada o concomitante de la agricultura, ya sea en zonas urbanas o en zonas rurales,⁴⁸ sin que proponga la producción femenil, sobre todo de textiles, como un trabajo artesanal. Este argumento lo retomaría Rodríguez no como una reflexión ulterior a las observaciones de Anguiano, sino a consecuencia de haber empleado las mismas fuentes teóricas.

Rodríguez analiza la producción textil de las mujeres como parte de sus actividades domésticas, de donde deriva la participación de la mujer en la vida social de los aztecas. Desafortunadamente, no analiza la situación de la mujer como productora en un sistema tributario, o más bien la naturaleza del tributo de las mujeres, dando la impresión de que, anacrónicamente, interpreta al grupo doméstico prehispánico modelado en el grupo doméstico campesino, común hasta recientemente en nuestro país.⁴⁹ La misma autora asegura que

⁴⁵ Joana Cecilia Noriega Hernández, *op. cit.*

⁴⁶ Florine G.L., Asselbergs, “Conquered Conquistadors. The Lienzo de Quauhquechollan. A Nuhua Vision of the Conquest of Guatemala”, 2004, p. 219.

⁴⁷ Ma. de los Ángeles Romero Frizzi, *op. cit.*, p. 322.

⁴⁸ Marina Anguiano “Anexo II. División del trabajo en Tlaxcala a mediados del siglo XVI”, en Teresa Rojas Rabiela (coord.), *Padrones de Tlaxcala del siglo XVI y padrón de nobles de Ocotelolco*, 1987, p. 25.

⁴⁹ María de Jesús Rodríguez Shadow, *La mujer azteca*, 1988, pp. 70-94.

“las trabajadoras textiles del grupo tributario no se habían separado de la agricultura (y) por tanto no se había realizado la segunda división social del trabajo (debido) a la posición subordinada de la mujer entre los aztecas”.⁵⁰ Dicha autora ignora la propuesta de Anguiano, de que esto no era válido para las mujeres urbanas, las cuales ciertamente han de haber sido muchas en las diferentes etapas de desarrollo de la sociedad prehispánica. Es interesante observar que Rodríguez considera la producción textil de las mujeres como parte de su entrenamiento para las actividades del hogar, cuando —a juzgar por lo que se puede inferir de algunos autores— la producción textil excedía con mucho el ámbito doméstico. Estaba organizada más bien en empresas artesanales con una organización del trabajo muy peculiar, pero definitivamente no doméstica, aunque pudiera hacerse en la casa, como se infiere de algunos ejemplos vistos más arriba.⁵¹

Rodríguez se pregunta cuál sería la ganancia económica para las mujeres que producían textiles en tiempos prehispánicos. Pregunta extraña en una sociedad donde las mujeres producían objetos para el tributo. Como veremos, el tributo se dividía en tres porciones: una para las productoras y su familia, otra para los principales y otra para los caciques. Los nobles y caciques podían comerciar con su porción del tributo, pero el comercio era una especie de franquicia real. Obviamente el exceso de producción femenina, si es que había alguna, sólo podría darse del tercio que le tocaba, las otras dos partes se entregaban como tributo. Es posible que tuvieran la posibilidad de producir un excedente y pudieran intercambiarlo por otros productos necesarios para la casa. De hecho en esa sociedad no había ganancia ni para hombres ni para mujeres de los estratos inferiores, en el cual se situaba la mayoría de los tributarios. Los nobles podían acumular objetos en función de las licencias reales para comerciar según la cita de ella misma.⁵² El único objeto con el que tal vez hayan podido comerciar libremente sería el propio cuerpo de las mujeres, si no es que la prostitución misma era también una franquicia real en las grandes urbes,⁵³ y si las fuertes restricciones surgidas del parentesco y de la familia les permitían alguna libertad de acción.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 92.

⁵¹ Luz María Mohar, *op. cit.*, pp. 97-102.

⁵² María de Jesús Rodríguez Shadow, *op. cit.*, pp. 78-79.

⁵³ Susan Toby Evans, “Sexual Politics in the Aztec Palace: Public, Private and Profane”, en *Res: Anthropology and Aesthetics*, núm. 33, primavera, 1998, p. 176.

Considerar los textiles como dinero es todavía más complicado, pues todo se podía intercambiar por objetos con equivalencias establecidas, pero ninguno de esos objetos era un equivalente para todos los objetos que se pudieran intercambiar. Así, el cacao, plumas de aves rellenas de oro, textiles y otros objetos se podrían intercambiar, y de alguna manera algunos tenían un carácter de intercambiables más general que otros, pero ninguno se logró establecer como un medio de intercambio para todos los objetos.

Según Rodríguez, tan sólo los indígenas tributarios de la Triple Alianza entregaban 52 020 toneladas de algodón en greña para hacer esta ropa. Concluye que para producir esta cantidad se necesitaba sembrar una superficie que estimó en 77 mil hectáreas, a lo cual debían añadirse 4 068 toneladas de algodón en greña.⁵⁴ Esto considerando que todo ello correspondía a un tercio de su producción. Aunque estas cifras sean especulativas, puede uno asegurar, sin temor a equivocarse, que toda la sociedad prehispánica —y una gran parte de la sociedad colonial e independiente— se vestían con el producto de las tejedoras indígenas.

En una discusión acerca de la producción textil femenina en tiempos prehispánicos y al momento del contacto, Brumfield se manifiesta escéptica con la idea de que “la desigualdad social se mantiene por una dominación ideológica”,⁵⁵ argumentando que hubo resistencia de las mujeres a su explotación y que no aceptaban, al menos no todas, sumisamente las condiciones que se les imponían en la producción textil. Partía de la hipótesis de la resistencia femenina manifestada en la baja calidad de su producción, juzgando por el diámetro de los malacates encontrados en varias excavaciones. Tal hipótesis resultó no convincente debido a las evidencias, en el sentido de que la calidad de los textiles se incrementó al correr del tiempo. Propone otra hipótesis basada en los ideales comunitarios prehispánicos que daban prestigio a una mujer, siendo el hecho de ser una buena tejedora uno de los más importantes. Considera que esto no es dominación ideológica, sino una apropiación del poder central de un criterio comunitario, para beneficio del Estado y no de la comunidad, o en detrimento de las mujeres mismas. Considera que en tiempos prehispánicos sí hubo formas de coerción para que

⁵⁴ José Rodríguez Vallejo, Ixcatl, *el algodón mexicano*, 1976, pp. 63-64 y 75.

⁵⁵ Elizabeth M. Brumfield, “The Place of Evidence in Archaeological Argument”, en *American Antiquity*, vol. 61, 1996, p. 454.

las mujeres cumplieran con sus obligaciones tributarias, lo mismo que en la Colonia. Propone cuatro líneas de evidencia para demostrar su posición: la ausencia de decoración de malacates, lo que “sugiere que la producción de textiles para el tributo no tenía importancia culturalmente para las mujeres”; segundo, las características del tributo textil en la Colonia no se prestaban a una dominación ideológica; tercero, “la evidencia arqueológica sugiere que los comuneros en el territorio azteca no aceptaban la ideología oficial del Estado azteca en otras áreas de su vida; finalmente, en el Estado azteca y colonial se usaron medidas coercitivas “para limitar tal resistencia”.⁵⁶ El estudio del Códice de Tepetlaóztoc ofrece evidencias para apoyar su posición.

En la Sección II del Códice de Tepetlaóztoc tenemos la historia de la encomienda de este pueblo dividida en cuatro épocas, que abarcan de 1522 a 1554. En ellas podemos ver la evolución del tributo y en particular del tributo textil, entregado a las diversas autoridades. En las páginas 29-31 los tributos prehispánicos se tasaban en vasallos y en textiles, aclarando la autora que “las estancias pagaban tributo a su respectivo principal, independientemente de lo que pagaban al cacique”,⁵⁷ y añade que “las diversas y numerosas clases de textiles que se registran en las nóminas de tributos del código y los cuantiosos pagos de estos productos, nos permiten suponer que Tepetlaóztoc fue un centro artesanal de importancia”,⁵⁸ develando el hecho de que la producción se dividía en tres partes: una para los productores, una para su principal y la tercera para el cacique, de ahí el sentido de la aserción de Rodríguez.

Ya durante el dominio español el encomendero tenía derecho a dos mujeres principales para su servicio, quienes probablemente fueran quienes organizaran el servicio doméstico. En una escena, fechada entre 1524-1525, el mayordomo del encomendero aparece dando órdenes a dos mujeres, aparentemente nobles, y “detrás de esta escena se observan cuatro cargas de mantas”.⁵⁹

Tomando en cuenta las observaciones de Romero, Noriega y Mohar para otras áreas, esta escena me sugiere la idea de que algunas mujeres nobles se encargaban de organizar el trabajo de las tejedoras. Lo mismo tendrían que hacer para organizar a las molen-

⁵⁶ *Ibidem*, p. 459.

⁵⁷ Perla P. Valle, *Memorial de los indios de Tepetlaóztoc o Códice Kingsborough*, 1993, pp. 29-31.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 26.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 36.

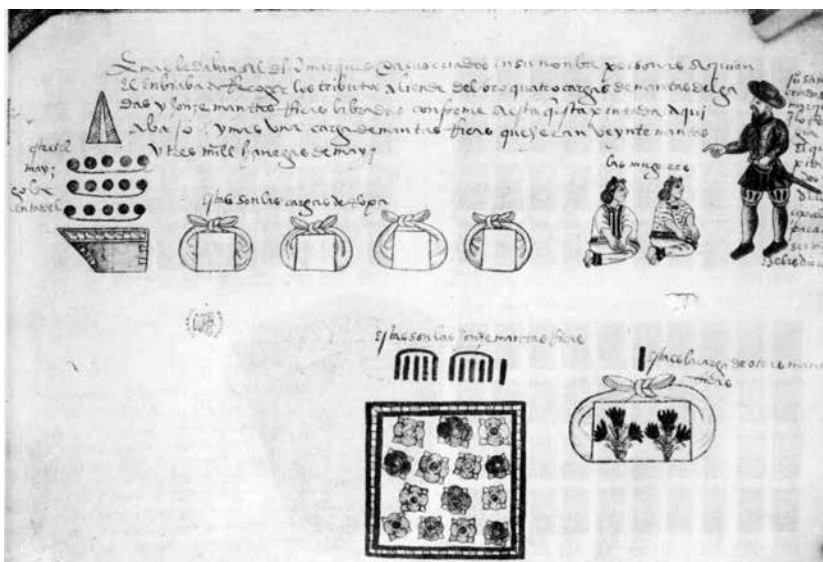


Fig. 2. Papel de las mujeres en la economía de la Colonia; dos mujeres principales recibiendo órdenes de un mayordomo del encomendero (fuente: Perla Valle, *Memorial de los indios de Tepetlaóztoc o Códice Kingsborough*, 1993, p. 134).

deras que prepararían los alimentos para la creciente mano de obra empleada en las encomiendas, y aprender el oficio de lavanderas que tuvieran algunas mujeres españolas.⁶⁰

En las siguientes listas de tributos los textiles empiezan a decrecer y aumentan los tributos en oro y en maíz, debido a la reorganización de la economía ya francamente mercantilista. Y probablemente se hayan empezado a configurar nuevas formas de organización social, en que el trabajo de la mujer decreció o se reorganizó para la producción textil. Paulatinamente, al dejar de ser parte fundamental de los nuevos tributos, en un creciente proceso de monetización de la economía, la producción textil de las indígenas aparenta haberse convertido en una actividad doméstica colonial a la par de la producción de alimentos, cuidado de los infantes y aseo, en oposición al trabajo de servicio o pagado en actividades públicas como la producción de alimentos para la creciente mano de obra masculina empleada en las minas y en la construcción. Paradójicamente, el creciente trabajo pagado por las actividades realizadas en casas ajenas también se

⁶⁰ Joana Cecilia Noriega Hernández, *op. cit.*, p. 63.



Fig. 3. Mujeres en la guerra, fragmento del Lienzo de Huaquechula (fuente: Universidad Francisco Marroquín/Banco G&T Continental: *El Lienzo de la conquista. Quauhquechollan, A chronicle of Conquest*, 2007, p. 59).

considera doméstico, siendo que muchas de las actividades textiles hechas en las casas o talleres artesanales, junto con el servicio doméstico, eran y son actividades productivas femeninas realizadas por un pago.

También se incrementa el servicio cotidiano para el encomendero, sobre todo en la producción de mantillas de henequén para transportar objetos.⁶¹ En varias pinturas del Lienzo de Huaquechula vemos mujeres (madres, esposas, hijas, ¿soldaderas?) con un ayate, siguiendo a los conquistadores de Guatemala, llevando vituallas, armas, ropa, con la intención no sólo de transportar objetos sino de ofrecer, tal vez, servicios no sólo sexuales y de placer como pensara Durán, sino de asistencia médica, preparación de alimentos y, probablemente, de participación en la batalla misma.

Éste es el antecedente más remoto, pienso yo, de las Adelitas de principios del siglo XX;⁶² por cierto, en ese mismo lienzo se represen-

⁶¹ Perla P. Valle, *op. cit.*, p. 82, Lám. B.

⁶² Universidad Francisco Marroquín/Banco G&T Continental, *op. cit.*, pp. 12, 19, 40, 57, 59, 65, 69.

ta a los huaquechultecas blancos y vestidos con ropa de algodón, mientras a los adversarios se les pinta de tez oscura y con indumentaria de ixtle.

Así, el trabajo de las mujeres tejedoras en tiempos prehispánicos estuvo vinculado al pago de tributo y formas de organización social tributaria, de ahí que su trabajo en casa, o fuera de ella, contribuyera a la reproducción de una población tributaria.⁶³ Con la Conquista el trabajo de la mujer adquiere un nuevo carácter, por el cual crecientemente se torna en un trabajo asalariado, y su producción textil doméstica vuelve a darle a la mujer un prestigio comunitario en reconocimiento a sus habilidades, además con el valor añadido de poder emplear fibras y diseños de ropa anteriormente de uso exclusivo de la nobleza, entre ellos el algodón. Más aún, como ejemplo de apropiación femenina de ámbitos otrora exclusivamente masculinos y de la nobleza, tenemos el hecho en particular de que el “tejido en curva”, de cuyas evidencias prehispánicas existen sólo algunos lienzos de indumentaria masculina reciclada, hechos en algodón, se emplea en la actualidad para confeccionar prendas femeninas hechas con algodón y lana.

Las actividades productivas de las mujeres adquieren un doble sentido, ya en formas de organización social campesinas. El primero consiste en contribuir a la reproducción social del grupo doméstico campesino, fundamentalmente a través de su trabajo y reproducción en la casa y en actividades productivas fuera de la misma. El segundo consiste en asegurar el bienestar y desarrollo de otras formas de organización doméstica, a través del trabajo en otras casas, trabajo que, reveladoramente, es conocido en algunos lugares como “destino”, y que a pesar de ser asalariado se considera, precisamente, como “servicio” y “doméstico”, todo conjuntado en la expresión “servicio doméstico”.

La proliferación de términos como “sirvienta” y “criada” parecen fundamentarse en las condiciones de servicio (*servitudo*) prevalentes en el feudalismo. El término “criada” evoca el destino de algunas niñas del pueblo llano, entregadas desde temprana edad para ser terminadas de criar como niñas y ser educadas como parte del personal de servicio en casas con mejores medios. Llama la atención que

⁶³ Barbara Stark, Lynette Heller y Michael A. Ohnersorgen, “People with Cloth: Mesoamerican Economic Change from the Perspective of Cotton in South Central Veracruz”, en *Latin American Antiquity*, vol. 9, núm. 1, 1998, pp. 7-36.

la reproducción, una actividad netamente doméstica, y sobre todo el alumbramiento realizado en su inmensa mayoría en las casas, hasta recientes fechas, sí alcance el reconocimiento de trabajo, sobre todo en la expresión “trabajo de parto”, el trabajo asalariado se conceptualice como “servicio doméstico” y a quien lo realiza como criada, sirvienta, mucama, gata, muchacha.

Con esta actividad la sirvienta contribuye a la configuración de una casa, diferente a la suya, en donde la esposa puede dedicar tiempo (*quality time* como se dice en inglés) al marido y a sus hijos, en detrimento del tiempo que dedica la sierva a su propio esposo e hijos y cuya organización doméstica es muy diferente a la de sus empleadores. De igual manera permite a la esposa su desarrollo social para poder estudiar, aprender a tocar instrumentos, lucirse en sociedad, llevar una calidad de vida apropiada a su rango o simplemente gozar de tiempo libre, de lo que se priva necesariamente a la sierva.

Las mujeres campesinas, indígenas y urbanas, cumpliendo con una de sus funciones —la de abaratar la fuerza de trabajo masculina, y más la suya propia, a tal grado que su trabajo todavía se considera como un servicio—, continuaron produciendo los textiles que usarían todos los miembros de la casa, extendiéndose el uso del algodón a las clases entre las que estaba prohibido en otras épocas, el cual suplantaría en calidad y cantidad al otrora común ixtle como pieza fundamental de indumentaria de las clases bajas. Esto no impedía que hubiera formas de organización en talleres artesanales y donde las mujeres participaran por un salario, o que parte de su producción textil individual se hiciera como una mercancía.

Calzón *versus* pantalón

El calzón fue una de las piezas de indumentaria que, al correr del tiempo, se volvería de uso general y suplantaría piezas de indumentaria de uso corriente en tiempos anteriores. “En 1764 se había sentado un precedente importante con relación al destierro de la desnudez; se mandó a los indios y a la plebe vestir ‘lo que menos con camisa ó algodón calzón blanco y de color, tilma, ó frezada, ó capa’”.⁶⁴ Este se elaboró ya sea con telas tejidas en telar de cintura o en los telares europeos, pero adoptando un patrón europeo en corte

⁶⁴ Joana Cecilia Noriega Hernández, *op. cit.*, p. 83.

y diseño. Al calzón se añadiría una blusa o camisa, también de corte europeo. En la confección de estas dos piezas de indumentaria se recurriría al corte de las piezas de tela con tijeras, práctica desconocida en tiempos previos.

En algunos casos los calzones combinan el corte recto del pantalón del campesinado europeo, con los adornos en los bordes del calzón de los estamentos superiores. Al correr del tiempo llegó a generalizarse este tipo de pantalón recto entre los indígenas con modificaciones locales, de tal manera que llegó a constituirse en un marcador incluso étnico, que se siguió considerando como calzón.

Las ideas revolucionarias francesas favorecieron el uso del pantalón como una expresión democrática e igualitaria del pueblo (*sans culotte*), en contraposición al calzón (*culotte*) de la nobleza y los estratos privilegiados del antiguo régimen,⁶⁵ en un esfuerzo nacional por constituir una ciudadanía. A esto se añadieron las acciones del incipiente feminismo y las prédicas de reformadores sociales europeos y de Estados Unidos, quienes usaron el pantalón como un símbolo con diversos contenidos.

En México, a raíz de la Independencia, en algún momento incierto y tal vez progresivo, a los indígenas masculinos se les llegó a reconocer por ciertas piezas de indumentaria: calzonudos, huarachudos o sombrerudos, indicando que —a pesar del proceso revolucionario, influido por la Revolución Francesa y los usos ya generalizados en Europa y Estados Unidos— el pantalón no se volvió pieza de indumentaria generalizada entre los indígenas masculinos y, mucho menos entre las mujeres indígenas, a quienes no llegaron las ideas emancipadoras de la Independencia, del movimiento feminista o de toda suerte de reformistas sociales que pululaban en Europa y Estados Unidos. Más aún, tengo la impresión de que las mujeres fueron cuidadosamente protegidas de tales innovaciones. El calzón, a partir de 1821, ha de haber adquirido la doble connotación derogatoria de ser una pieza de indumentaria característica de los estamentos superiores del antiguo régimen, y haberse convertido en una pieza de indumentaria mayoritariamente indígena y en vías de una total exclusión entre el resto de la población masculina.

Este proceso se vio acelerado, tal vez desde un principio, por la necesidad de desarrollar un mercado interno de telas manufacturadas. El Lienzo de Huaquechula muestra el uso temprano de telas

⁶⁵ Christine Bard, *Historia política del pantalón*, 2012.



Fig. 4. Calzón y culotte (fuente: Claudio Linati, *Acuarelas y litografías*, 1993, pp. 59-103).

europas entre los indígenas, y seguramente las ordenanzas de 1764 eran expresión de un proceso que se había iniciado anteriormente, y tal vez tuvieran algún propósito económico al hacer que los indígenas consumieran telas producidas en los obrajes para la confección de su indumentaria. De cualquier manera, la oposición calzón/pantalón se agudizó a partir de la Independencia, y se acrecentó aún más a partir de la Revolución y algunas ideas socialistas, como lo ejemplifican el traje unisex maoísta y el uso generalizado del pantalón por las mujeres comunistas de la antigua Unión Soviética; por lo demás, si en Europa y Estados Unidos el pantalón había suplantado al calzón como marcador de clase, y emblema generalizado de ciudadanía y libertad, en México se trató de imponer el uso del pantalón como parte de una ideología, de tal suerte que los gobiernos ilustrados de mediados del siglo XIX y principios del siglo XX establecieron multas y penas para los indígenas que llegaban a las ciudades vestidos de calzón. Todavía a mediados del siglo pasado un informante de Yecuatla narra que, en años anteriores, cuando él

y otros indígenas bajaban a Misantla eran detenidos a la entrada del pueblo y multados si llevaban ropa indígena. En consecuencia, el calzón y la camisa probablemente constituyan el caso de producción híbrida más peculiar de algunos indígenas actuales.

Sin embargo, las políticas encaminadas a vestir a los indígenas con pantalón, se enfrentaron a las realidades económicas. Una vez consumada la Independencia, la incipiente nación se vio enfrentada a una doble tarea: incrementar la producción industrial y promover una industria textil moderna y competitiva. Los reportes comprendidos en las *Memorias* de los ministros del Interior y del Exterior de 1823 a 1835 muestran una industria prostrada, sin suficiente capital para promover nuevas tecnologías y dificultades para combatir el contrabando de todo tipo de productos, telas entre ellos. El resultado fue el fomento de algunas fábricas textiles que, sin mayor éxito, suplirían a los antiguos obreros en cuanto a la producción de telas, cubriendo medianamente el mercado interno que demandaba hilos. Así pues, hasta finales del siglo XIX la producción de hilos superó con mucho a la de telas, siendo los indígenas mismos los principales consumidores de tal producción, quienes supuestamente utilizaban tales hilos para producir sus antiguos tejidos.

La producción de telas era insuficiente para el mercado, de tal suerte que las exigencias políticas para que los indígenas emplearan pantalón se topaban con una producción insuficiente. Sería hasta finales del siglo XIX, cuando la introducción del ferrocarril en México, debido a la gran demanda de los obreros empleados en esas empresas, motivó el florecimiento de la producción de manta, siendo sus principales consumidores las clases bajas de la población, o sea los obreros y los indígenas.⁶⁶ “En consecuencia, la producción nacional estaba dirigida a la población masculina de clase baja, que era la que compraba manta, y se interesaba menos en el vestido de la mujer [...] También durante el Porfiriato vemos un cambio de la producción de hilos a los tejidos de manta, indicando que la contribución de los artesanos al mercado estaba disminuyendo”.⁶⁷ En ese sentido, el mercado interno de mantas, del cual los principales consumidores eran los indígenas, era suficiente para justificar la existencia de tal producción. Así que las exigencias políticas de que el indígena usara pantalón se topaban con el hecho de que la industria misma promo-

⁶⁶ Dawn Keremitzis, *La industria textil mexicana en el siglo XIX*, 1973, p. 159.

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 122-123.

vía el uso del calzón hecho de manta, por ser el mercado más redituable para sus productos.

A partir de entonces, con la diversificación e incremento de la producción textil, se volvió posible que los indígenas abandonaran el calzón y optaran por el pantalón, aunque por alguna razón el Instituto Nacional Indigenista siguió proveyéndolos de manta hasta fechas recientes, y habría que evaluar hasta qué medida esa práctica reforzó el uso del calzón en oposición al uso del pantalón. De cualquier manera, la preocupación por la desnudez indígena tenía como justificación principal que el calzón los cubriera al cumplir con sus obligaciones de asalariados, originalmente en los obrajes, de ahí que esta pieza de indumentaria sea a la vez marcador étnico y ropa de trabajo. Con ambas significaciones denota sumisión, subordinación y empleo asalariado en la agricultura. O sea, una ética del trabajo subordinado y, en última instancia, a la manera de Foucault, el calzón representa un cuerpo sometido y vestido.

La parte superior del cuerpo masculino no se empleó para denotar distinciones étnicas, sobre todo porque el uso de la blusa o camisa era común al pueblo y a la nobleza, de ahí que la camisa no tuviera tal connotación, aunque sí obedeció a las mismas exigencias, sobre todo la imposición o adopción de un modelo exógeno, y cubrir la desnudez de los obreros de los obrajes. El cuerpo, en este sentido, fue construido, entre otras cosas, como un espacio trazable, partible, diseccionable, y con color, dividido por lo menos en una parte superior y una parte inferior; este espacio recibió atención diferencial, ya sea que se tratara de un cuerpo masculino o de un cuerpo femenino.

La indumentaria femenina

Los modelos presentados a las mujeres tuvieron consecuencias diferentes, y en ocasiones adversas. Muchas mujeres indígenas, hasta recientes fechas, a diferencia de los hombres, se preocupaban más por cubrir la parte inferior de su cuerpo que la superior. Se conocen algunos términos de uso antiguo —tales como enredo, lio, refajo, rollo— aplicados a la tela con que las mujeres cubren la parte inferior del cuerpo desde la cintura hacia abajo, en diferentes largos que, en algunas ocasiones llega hasta los pies. La parte superior del cuerpo femenino se cubría o no. Si se cubría, esto se hacía con mayor frecuencia y en diferentes ocasiones empleando el *quechquemitl*, el *huipil*

o ambos, como asegura Ruth Lechuga.⁶⁸ Había también otra pieza de tela, empleada para llevar los niños a la espalda, función que sería adoptada posteriormente y enriquecida con otras más por el proceso ético de transformación del cuerpo de la mujer indígena. A pesar de estas preferencias no parece existir un bando de alguna autoridad que prohibiera a las mujeres andar con el torso desnudo, y es de suponerse que las regulaciones generales acerca de andar desnudas, literalmente sin ropa, se hayan aplicado a ellas tanto como a las no indígenas.

Al iniciarse la Conquista se da un cambio fundamental en la percepción del cuerpo de la mujer, que consistió en erotizar la parte superior del cuerpo, en particular los senos, empleando el ocultamiento de los mismos como un mecanismo de singularizar esta parte del cuerpo como erótica. En consecuencia, el cuerpo femenino se convirtió en dominio de una ética del cuerpo ajena a su propia ética. Empleando los argumentos de la modestia y del pudor se buscó a toda costa cubrir su torso, para lo cual no importó si era con telas nativas o con telas importadas, eso era irrelevante cuando a toda costa había que cubrir, lo que sería desde entonces parte de sus “vergüenzas”, y ya parte de este mecanismo de ocultamiento/develación. Por cierto, Aguirre Beltrán considera que este mecanismo ya se empleaba, al interpretar el uso del maxtlatl entre los hombres prehispánicos. En relación con el uso del maxtlatl asegura que “con ello se pretende atraer la atención sobre las partes vergonzosas; no esconderlas o disimularlas como piensan los moralistas”.⁶⁹ Según él, la función de esta pieza de indumentaria no era la de cubrir, sino de develar. Tal interpretación tal vez se pudiera ampliar al uso del enredo o a cualquier pieza de indumentaria que cubriera la parte inferior del cuerpo femenino. Sea como fuere, a finales del siglo XVIII, según opinión del doctor De Ávila,⁷⁰ blusas y camisas se añadieron al repertorio de indumentaria femenina, junto con los *huipiles* y los *quechquemilt* de uso antiguo. Las indígenas se apropiaron de los patrones de blusas europeas y las embellecieron con su propia iniciativa e imaginación, transportando motivos antiguos a diseños nuevos, o creando nuevos diseños y patrones, y formas novedosas de cubrir,

⁶⁸ Ruth Lechuga, *El traje indígena de México. Su evolución desde la época prehispánica hasta la actualidad*, 1982.

⁶⁹ Gonzalo Aguirre Beltrán, “Función de la indumentaria en el Viejo Ixhuatlán”, en *Summa Antropológica en homenaje a Roberto Weitlaner*, 1996, p. 430.

⁷⁰ Información personal.

estéticamente, un espacio textil. Con el tiempo aprenderían a coser también a máquina, pero en muchas instancias conservaron no sólo los patrones antiguos, sino grabados en su cuerpo los procedimientos técnicos para producir objetos a la usanza de sus antepasados en contextos nuevos.

Las mujeres relucientemente aceptaron que la parte superior de su cuerpo se viera sometida a ese procedimiento ético. Hasta fechas recientes se veían mujeres con el torso desnudo atendiendo las labores del hogar, lo cual evidencia su sometimiento a dos mundos éticos: el de sus comunidades, donde no había reparo en mostrar el torso desnudo, y el cuidado con que aprendieron a moverse en un mundo hostil, donde la parte superior de su cuerpo, erotizado y sometido a una modestia ajena, se volvió objeto de escrutinio y desaprobación, según se conformaran al mundo que los rodeaba o no.



Fig. 5. La rebeldía del cuerpo, mujer con torso desnudo y enredo (fuente: Claude Stresser-Péan, *De la vestimenta y los hombres*, 2012, p. 13).



Fig. 6. Presencia de mujeres en la guerra (fuente: Diego Durán, *Los tlacuilos de fray Diego Durán*, 1975, p. 10).

Este doble mundo ético se basa en principios diferentes, que probablemente corresponden, en un caso, a las representaciones prehispánicas de mujeres embarazadas con los pechos al aire, símbolo de fertilidad, denotando una modestia diferente a la impuesta del exterior, cuando los pechos parecen haberse desarrollado como objetos de impulsos sexuales y placer autónomos. En el comentario de Obregón a las miniaturas de Diego Durán narra una batalla entre Tenochtitlán y Tlatelolco en que “asisten a la batalla ‘gran número de mujeres que para entretener a los mexicanos iban desnudas todas en cueros’[...]. Y venían dándose palmadas en las barrigas y otras mostrando las tetas y exprimiendo la leche de ellas y rociando a los mexicanos [...]’ Como gráficamente nos narra Durán”.⁷¹ En esa lámina y narración pueden apreciarse dos percepciones del cuerpo desnudo femenino.

Obviamente las mujeres que acompañaban a los guerreros eran mujeres que amamantaban ¿a los hijos de los guerreros?, y que tal vez fueran sus esposas, de ahí que pudieran tener leche que exprimir,

⁷¹ Fray Diego Durán, *Los tlacuilos de fray Diego Durán* (pról. y textos de Gonzalo Obregón), 1975, p. 10; Salvador Novo, “In Pipiltzintzin (Los niños) o La guerra de las gordas”, en *Yocasta o casi: la guerra de las gordas*, 1985, pp. 107-189.

y es dudoso que su compañía fuera únicamente para entretener a los mexicanos que se encuentran presentes en la batalla. A juzgar por su comentario, Durán da a entender que estas mujeres eran parte del cuerpo de prostitutas que siempre proliferan alrededor de los ejércitos y que los acompañan para brindarles entretenimiento sexual, imágenes ya comunes en contextos de guerra europeos.

Por otro lado, el que estas mujeres aparezcan desnudas, dándose palmadas en las barrigas y exprimiéndose los pechos, también se puede interpretar como resultado de su labor de guerreras al parir y dar a luz, especialmente en un contexto de guerra. Obviamente la lámina muestra la percepción indígena del cuerpo femenino, y la glosa la percepción del monje sobre el mismo objeto. Deja, por otro lado, adivinar que debió de haber provisiones para cuidar de los infantes, todavía como extensiones del cuerpo de sus madres, mientras estas formaban parte de las actividades de guerra. Una reflexión similar ocurre cuando ve uno mujeres acompañando a los conquistadores en el Lienzo de Huaquechula, algunas de las cuales han de haber sido madres cuyos infantes se quedaban al cuidado de otras mujeres.

Es de llamar la atención las consideraciones pías y devotas recogidas por los misioneros en cuanto a la educación de las mujeres indígenas antes de su llegada y después, consideraciones que con toda seguridad se referían a un reducido círculo de mujeres, y metonímicamente aplicadas a todas. Pero en caso de haber existido, se antojan como una selección arbitraria de los elementos constitutivos de la educación femenina en esos tiempos. En la educación de las mujeres era primordial, según cuentan algunos cronistas, saber tejer para atender al marido y sus obligaciones domésticas. Por el otro lado, las listas de tributos presentan grandes cantidades de algodón y mantas tejidas que se entregaban para ser procesadas, obviamente no por esas afortunadas niñas educadas para el hogar, sino por la inmensa mayoría de niñas educadas para producir el tributo femenino, no necesariamente en sus propios hogares, ni necesariamente para sus esposos e hijos.

Además informaciones escasas, pero existentes, indican que las niñas nobles o de las clases superiores, con la fortuna de ser instruidas, también se entrenaban en la administración de las mujeres que trabajaban en la producción femenina del tributo y en el servicio de las casas señoriales, en actividades como ser lavanderas, cocineras y molenderas. En su inmensa mayoría, nobles o no, se entrenaban

de mil maneras en la producción cuidado y preservación de la vida, y salud de los infantes suyos y ajenos.

El proceso artesanal de producción de telas es arduo y laborioso, con algunas actividades realizadas por hombres, y la mayoría por mujeres. El plantío de algodón quizá fuera responsabilidad de algunos hombres cuando se hacía a gran escala, especialmente en plantíos con riego, o de mujeres cuando se obtenía de huertos familiares. A éste le seguía su recolección, que probablemente fuera tarea de hombres y mujeres. El despepitarlo, limpiarlo y varearlo son tareas que es muy probable estuvieran en manos de hombres y mujeres, especialmente si el algodón en greña era parte del tributo en cantidades que excedían la capacidad de la mano de obra doméstica o de las mujeres. En seguida el hilado, urdido, teñido y tejido estaba en manos de mujeres aprendices y expertas, y tal vez de una minoría de hombres.

Obviamente, para producir las cantidades de mantas expuestas en las listas de tributos y con las características exigidas el trabajo doméstico no era suficiente. En esos casos no expuestos en las matrículas de tributos, pero que se infieren de ellas, las mujeres urbanas y rurales tendrían que trabajar en las casas de los señores, donde se concentraba la materia prima, o en talleres domésticos para poder tejer el tercio de telas para ellos y su familia, el tercio para los nobles locales y el tercio para los caciques regionales.

En todos los casos debió de haber mujeres y hombres expertos que sugirieran el tipo de telas a exigir para el tributo, que supervisarán la calidad del producto y organizaran y supervisarán el trabajo, además que colaboraran en la implementación de las represalias y castigos por incumplimiento o fallas en la producción y, con toda certeza, el incremento en la calidad de la producción textil se debió, más bien, a mejoras en la organización, control y eficiencia del trabajo que a iniciativas individuales de las mujeres, ya sea que adornaran sus malacates o no.

Nada de esto era bucólico ni romántico. Si el exceso de trabajo se nota en el trabajo de los hombres, el de las mujeres era igualmente arduo. Esto permitía que los conquistadores, y muchos investigadores modernos, se extasiaran con admiración por la riqueza de los tejidos que usaban los nobles y poderosos, lo que de ninguna manera es indicación de que el común del pueblo exhibiera la misma riqueza en su indumentaria, y ni siquiera la misma indumentaria. Algunas mujeres, especialmente las más dotadas, expertas e ingeniosas en la

producción textil, tal vez tuvieran el reconocimiento social no sólo de su comunidad, sino un prestigio más amplio que tal vez llegara incluso hasta el reconocimiento real. Para la inmensa mayoría, como anotara Brumfield, tejer cantidades excesivas de textiles no tenía ningún valor cultural que las identificara con la producción, ni con los productos.

Con los obrajes y las fábricas textiles el trabajo de la mujer en ese renglón se redujo sustancialmente, pero se incrementó y se diversificó en consecuencia con las nuevas exigencias económicas de su nuevo estatus como mujeres encomendadas, y además se revaloró su cuerpo como objeto de placer, erotizado y sexual, pero con una retórica específica. Edward Said expone cómo la imaginación europea se vio excitada con imágenes de mujeres árabes construidas como símbolos sexuales y devoradoras de hombres.⁷² Las mujeres indígenas de México nunca compitieron en ese sentido con las mujeres del Medio Oriente, ni los hombres indígenas con los atributos masculinos que los viajeros europeos les atribuían a los negros, por un lado inermes como esclavos y, por otro, sexualmente poderosos.⁷³ El proceso ideológico consistió más bien en exponer las virtudes indígenas como naturales, en espera de ser redimidas por la moral cristiana y la cultura europea, exigiéndoles que adoptaran una actitud sumisa y de servicio, incluido el uso literal de su cuerpo, tendencia que tiene vigencia hasta la actualidad.

Así, los enredos, los *huipiles* y los *quechquemitl* a la usanza antigua continuaron en uso, a diferencia de las compulsiones para que los hombres cubrieran su cuerpo con lo que eventualmente llegó a ser el “traje indígena”. Véanse, por ejemplo, los dibujos contemporáneos del primer cuarto del siglo XIX en que se advierte el uso todavía ambiguo de pantalón y calzón, pero el último ya definitivamente distintivo del traje indígena masculino.⁷⁴ De igual manera, en algunos de ellos se ven molenderas todavía con los pechos al aire. El traje femenino, marcador indiscutible de género, también se convir-

⁷² Edward W. Said, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, 1991, pp. 177-193.

⁷³ Enrique Hugo García Valencia, “Apéndice I: El libro de dibujos del Capitán G. F. Lyon”, en *El espejismo de la plata: viajeros en México (1822-1829)*, 2010, p. 60; Mark Beaufoy, *Mexican Illustrations founded upon facts...*, 1828.

⁷⁴ Gonzalo Obregón, *El México de Guadalupe Victoria*, 1974; Claudio Linati, *Acuarelas y litografías*, 1993, Sonia Lombardo de Ruiz, *Trajes y vistas de México en la mirada de Theubet de Beauchamp. Trajes civiles y militares de los pobladores de México entre 1820 y 1827*, 2009; George Francis Lyon, *The Sketchbook of Captain G. F. Lyon, R. N., during Eight Months Residence in Mexico*, 1827; Enrique Hugo García Valencia, *op. cit.*, 2010.

tió en marcador étnico, por el cual a los calzados se añadieron las “liaditas” y a los sombreroes las “trenzudas”.

Los huaraches o sandalias son la única pieza de indumentaria que, en ocasiones, se puede considerar unisex, lo mismo que la referencia derogatoria a sus pies en expresiones tales como indio “pata rajada”. Extrañamente, los zapatos son un marcador de género peculiar, cuando en las danzas indígenas la maringuilla, un hombre vestido de mujer, lleva zapatos, botines o, más recientemente, tenis, denotando que a pesar de llevar un traje de mujer, su identidad de género, dada por el calzado, es de hombre.

De igual manera, adoptar otras formas de vestir se ha llegado a interpretar como un indicador de cambios en la adscripción étnica de hombres y mujeres, e incluso de pérdida de identidad. En esos casos a los hombres se les llama “de pantalón” y a las mujeres “de vestido”. Este proceso de cambio de indumentaria dista mucho de parecerse al proceso de adopción del pantalón por los hombres en Europa y Estados Unidos, o por su adopción por las mujeres como hacer ver Bard,⁷⁵ y en general de un proceso de ciudadanía.

El cuerpo rebelde

En los sentidos acumulados y perspectivas del cuerpo elaborados por Synnot y Howes falta reflexionar sobre el cuerpo en rebeldía. Bard presenta el pantalón como una dimensión de la rebelión generalizada, que prefiguró la Revolución Francesa y el control y dominio del cuerpo, como una dimensión del individuo moderno argumentado por el feminismo y todo tipo de tendencias reformistas y libertarias de esos tiempos.

Los procesos libertarios de los indígenas, en la actualidad, incluyen tanto la reivindicación de un traje que los distingue, el abandono del mismo, o modificaciones a su indumentaria conforme a patrones cuya lógica aún desconocemos, pero ya no se ajustan a la dicotomía calzón/pantalón, aun cuando conservan la división del cuerpo en una parte superior y otra inferior, ya como parte integral de su visión ética del cuerpo. Esos patrones tampoco se ajustan a una concepción unificada de los indígenas y de lo indígena, distinguible por una forma particular de vestir, sino exhiben más bien el

⁷⁵ Christine Bard, *op. cit.*

uso de la indumentaria como un instrumento más de negociación y, consecuentemente, el control y dominio de los mismos usuarios de tal indumentaria para sus propios fines y propósitos.

Desde una visión posmoderna, a la manera de Gudorf, su propuesta de que no hay fundamento para una ética universal en el mundo feminista, por más que se quiera cimentar en una moral universal, tiene consecuencias universales, en el sentido de que esa premisa exige, consecuentemente, la conclusión de que tampoco existe tal fundamento para la humanidad en general, de la cual las mujeres forman parte, y constituyen por lo menos su mitad estadística. Así como el feminismo surgió con la modernidad y anunció la posmodernidad, cualquier movimiento reivindicatorio en contra de la verdad suprema dada por la Iglesia o el Estado conduce al mismo resultado, la negación de una autoridad suprema, dejando a la razón como árbitro supremo de la conducta humana. A conclusiones similares arribaría Max Gluckman⁷⁶ hace mucho tiempo, con sus investigaciones acerca de los procesos jurídicos entre los barotze de África y en sociedades segmentarias, al preguntarse quién era el sujeto de la ley entre ellos y responder que era el hombre razonable.⁷⁷ Pero la primera amenaza a la hegemonía ética sustentada en las religiones universales, los diversos imperios y, finalmente los estados nacionales, fueron los indígenas mismos, quienes, con su sola presencia, pusieron en crisis las percepciones previas del mundo y sus habitantes, los ordenamientos imperiales y la uniformidad nacional.

Por el otro lado, la posibilidad de una ética comunitaria nos vuelve al argumento de Levinas, en el sentido de que lo que constituye al individuo como ser moral es la exigencia que impone sobre él la presencia del *Otro*. Pero el *Otro*, en reflexiones antropológicas, sobre todo en la tradición del Medio Oriente, es un ente complejo que combina la santidad de la hospitalidad dentro de la seguridad de la casa, con la incertidumbre y desconfianza del mundo exterior, a menudo hostil y amenazador. En estas condiciones el hospedero se constituye en un ser moral con obligaciones y deferencias hacia el visitante. El privilegiar la agresión contra el otro, fundamento de la

⁷⁶ Max Gluckman, *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*, 1955; Max Gluckman, "Reasonableness and Responsibility in the Law of Segmentary Societies", en H. y L. Kuper (eds.) *African Law: Adaptation and Development*, 1965.

⁷⁷ Enrique Hugo García Valencia, "Sistemas normativos y nuevas tendencias religiosas entre los indígenas de Veracruz", en Ella Fanny Quintal y Aida Castilleja (eds.), *Los dioses, el Evangelio y el Costumbre. Ensayos de Pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, 2005.

guerra, la traición y la hipocresía, conduce a la desintegración moral del uno. “El estado de guerra suspende la moral; despoja a las instituciones y obligaciones eternas de su eternidad y, por lo tanto, anula, en lo provisorio, los imperativos incondicionales. Proyecta su sombra por anticipado sobre los actos de los hombres. La guerra no se sitúa solamente como la más grande entre las pruebas que vive la moral. La convierte en irrisoria”.⁷⁸ Así, pues, no sólo el hombre racional es fundamento de la posibilidad de una ética universal, a partir de la comunidad constituida embrionariamente por la presencia del otro, sino a partir de la constitución moral de los individuos enfrentados con la responsabilidad que les impone el otro, en un medio común y del cual ambos son responsables.

Esté Levinas en lo cierto o no, los indígenas tienen evidencias más que suficientes de la falta de moralidad de la política, y han sufrido en carne propia una guerra continuada de exterminio, dominación y subordinación, que hace evidente la falta de una moralidad política en relación a ellos y en relación a la construcción del indígena como un otro. En un contexto posmoderno de atomización de las verdades últimas y autoridades supremas, los indígenas han logrado conformar un discurso comunitario, cuyo valor se ha impuesto no por la fuerza de la guerra sino por el contenido ético del mismo, lo cual indica, como advierte Gudorf, que existe —o hay al menos la posibilidad de existencia de— una ética comunitaria. El estudio de los fundamentos de esta ética excede los objetivos de este artículo, pero apuntan hacia una ética comunitaria configurada no por una reflexión metafísica, sino por una relación con el otro como existente, asentado en un entorno formado por medios, como lo reconocen Levinas y Gudorf: el medio ambiente y el medio social, aunque las circunstancias del mundo, indígena, de mujeres y de todo el mundo no dan pie a romanticismos y revivalismos salvadores.

En la configuración del indígena moderno, la indumentaria ha jugado un papel fundamental, cuya función parece estarse transformando para convertirse de *habitus* impuesto, dominado por una ética exógena, subordinada a verdades últimas y autoridades supremas y homogeneizantes, a un *habitus* controlado y manipulado por ellos mismos, correspondiente a un *ethos* comunitario, cuyo desarrollo, una vez superados los estragos de la modernidad y posmodernidad, a cuya superación se antoja cada vez más vital su contribución,

⁷⁸ Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 1997, p. 47.

tal vez incida en el desarrollo de los fundamentos de una ética universal o una ética diferente.

Bibliografía

- Adorno, Th. W, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal, 2008.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, "Función de la indumentaria en el Viejo Ixhuatlán", en *Summa Antropológica en homenaje a Roberto Weitlaner*, México, INAH-BNA, 1966, pp. 429-435.
- Aguirre Beltrán, Hilda Judith, "El Códice Lienzo de Quauquechollac. Manuscrito pictográfico indígena tradicional azteca'náhuatl (siglo XVI)", tesis de doctorado, México, FFyL/IIH-UNAM, 2000.
- Amit, Vered y Nigel Rapport, *The Trouble with Community. Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity*, Londres, Pluto Press, 2002.
- Anguiano, Marina, 1987. "Anexo II. División del trabajo en Tlaxcala a mediados del siglo XVI", en Teresa Rojas Rabiela (coord.), *Padrones de Tlaxcala del siglo XVI y padrón de nobles de Ocotelolco*, México, CIESAS, 1987, pp. 25-48.
- Asselbergs, Florine G.L., "Conquered Conquistadors. The Lienzo de Quauhquechollan. A Nahua Vision of the Conquest of Guatemala", tesis de doctorado, Leiden, Universidad de Leiden, 2004.
- Bard, Christine, *Historia política del pantalón*, México, Tusquets, 2012.
- Barrañón, Armando, "Lógica y mística en la bula *Sublimis Dei*", en *Razón y Palabra. Primera revista electrónica en América Latina especializada en comunicación*, núm. 34, agosto-septiembre de 2003.
- Bataille, Georges, *Discusión sobre el pecado. Daniélou, Hyppolite, Lossowski, Sartre*, Buenos Aires, Paradiso, 2005.
- Beaufoy, Mark, *Mexican Illustrations founded upon facts; indicative of the present condition of Society, manners, religion and morals, among the Spanish and Native Inhabitants of Mexico with observations upon the Government and Resources of the Republic of Mexico as they appeared during part of the years 1825, 1826 and 1827 interspersed with occasional remarks upon the climate, produce and antiquities of the Country, mode of working the mines, etc.*, Londres, Carpenter and Sons, 1828.
- Brumfield, Elizabeth M., "The Place of Evidence in Archaeological Argument", en *American Antiquity*, vol. 61, 1996, pp. 453-462.
- Bustamante, Jesús, "El indio americano y su imagen. La construcción de un arquetipo: el salvaje emplumado", en *De la barbarie al orgullo nacional*.

- Indígenas, diversidad cultural y exclusión. Siglos XVI al XIX*, México, UNAM, 2009, pp. 19-73.
- Carrillo y Gariel, Abelardo, *El traje en la Nueva España*, México, INAH, 1959.
- Cohen, Anthony, *The Symbolic Construction of Community*, Londres, Routledge, 1985.
- De la Calle Illera, Chita, "Función de la indumentaria prehispánica en el centro y sur de México", tesis de maestría, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1949.
- Derridá, Jacques, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning & the New International*, Londres, Routledge, 1994.
- Durán, fray Diego, *Los tlacuilos de fray Diego Durán* (pról. y textos de Gonzalo Obregón), México, Cuauhtémoc, 1975.
- García, Tarsicio, *Memorias de los ministros del Interior y del Exterior. La Primera República Federal 1823-1835*, México, Secretaría de Gobernación, 1987.
- García Valencia, Enrique Hugo, "Sistemas normativos y nuevas tendencias religiosas entre los indígenas de Veracruz", en Ella Fanny Quintal y Aida Castilleja (eds.), *Los dioses, el Evangelio y el Costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, México, INAH, 2005.
- _____, "Apéndice I: El libro de dibujos del Capitán G. F. Lyon", en *El espejismo de la plata: viajeros en México (1822-1829)*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave, 2010, pp. 216-226.
- Gluckman, Max, *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*, Manchester, Manchester University Press, 1955.
- _____, "Reasonableness and Responsibility in the Law of Segmentary Societies", en H. y L. Kuper (eds.), *African Law: Adaptation and Development*, Los Angeles, African Studies Center-University of California, 1965.
- Gudorf, Christine E., "Feminism and Postmodernism in Susan Frank Parsons", en *The Journal of Religious Ethics*, vol. 32, núm. 3, invierno, 2004, pp. 519-543.
- Heinich, Nathalie, "Art contemporain et fabrication de l'inauthentique", en *Terrain*, núm. 33, 1999, pp. 5-16.
- Johnson, Nicholas, "Lienzos Made from Cloth Originally Woven for Other Uses", en Constanza Vega (coord.), *Códices y documentos sobre México. Tercer Simposio Internacional*, México, INAH (Científica), 2000, pp. 575-594.
- Keremitzis, Dawn, *La industria textil mexicana en el siglo XIX*, México, SEP (Setentas), 1973.
- Lander, Edgardo, "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos", en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Caracas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe, 2000, pp. 11-40.

- Lechuga, Ruth, *El traje indígena de México. Su evolución desde la época prehispánica hasta la actualidad*, México, Panorama, 1982.
- Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1997.
- Linati, Claudio, *Acuarelas y litografías* (pról. de José N. Iturriaga de la Fuente), México, Sanborns/Inversora Bursátil, 1993.
- Lombardo de Ruiz, Sonia, *Trajes y vistas de México en la mirada de Theubet de Beauchamp. Trajes civiles y militares de los pobladores de México entre 1820 y 1827*, México, INAH-Conaculta, 2009.
- Lyon, George Francis, *The Sketchbook of Captain G. F. Lyon, R. N., during Eight Months Residence in Mexico*, Londres, J. Dickinson, 1827.
- Mason, Peter, "Seduction from Afar. Europe's Inner Indians", en *Anthropos*, núm. 82, 1987, pp. 581-601.
- Mohar, Luz María, "Tlacuilos y escribanos: el algodón y las mantas en el siglo XVI", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. XL, 1994, pp. 71-109.
- Noriega Hernández, Joana Cecilia, "El baño temascal novohispano, de Moctezuma a Revillagigedo. Reflexiones sobre prácticas de higiene y expresiones de sociabilidad", tesis de licenciatura, UAM-I, 2004.
- Novo, Salvador, "In Pipiltzintzin (Los niños) o La guerra de las gordas", en *Yocasta o casi: la guerra de las gordas*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1985, pp. 107-189.
- Nunn, Heather, "There's No Such Thing As (The Big) Society", en *Either/And*, septiembre de 2011, en línea [<http://eitherand.org/protest-politics-community/theres-no-such-thing-big-society>].
- Obregón, Gonzalo, *El México de Guadalupe Victoria*, México, Cartón y Papel Mexicano, S.A./Cuauhtémoc, 1974.
- Pinto, Louis, *La religión intellectuelle. Emmanuel Levinas, Hermann Cohen, Jules Lachelier*, París, Presses Universitaires de France, 2010.
- Rodríguez Shadow, María de Jesús, *La mujer azteca*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1988.
- Rodríguez Vallejo, José, *Ixcatl: el algodón mexicano*, México, FCE, 1976.
- Roitman Rosenmann, Marcos, "Europa: las huelgas de la dignidad", en *La Jornada*, 15 de noviembre de 2012, p. 24.
- Romero Frizzi, Ma. de los Ángeles, *Lecturas históricas de Oaxaca*, México, INAH, 1986.
- Rutsch, Mechthild, *Motivos románticos en la antropología. La actualidad de un pasado epistémico*, México, INAH (Serie Antropología Social), 1996.
- Said, Edward W., *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, Londres, Penguin, 1991.
- Sánchez Flores, Rosalba, "El simbolismo de la indumentaria mixteca. Análisis iconográfico de los atavíos de 8 Venado 'Garra de Jaguar'", tesis de licenciatura en etnohistoria, México, ENAH-INAH, 2005.

- Shelton, Anthony Alan, "Cabinets of Transgression: Renaissance Collections and the Incorporation of the New World", en *The Cultures of Collecting*, Londres, Reaktion Books, 1994, pp. 177-203.
- Stark, Barbara, Lynette Heller y Michael A. Ohnersorgen, "People with Cloth: Mesoamerican Economic Change from the Perspective of Cotton in South Central Veracruz", en *Latin American Antiquity*, vol. 9, núm. 1, 1998, pp. 7-36.
- Stresser-Péan, Claude, *De la vestimenta y los hombres*, México, FCE, 2012.
- Synnott, Anthony y David Howes, "From Measurement to Meaning. Anthropologies of the Body", en *Anthropos*, núm. 87, 1992, pp. 147-166.
- The Leveson Inquiry, página electrónica oficial del Informe Leveson [<http://www.levesoninquiry.org.uk>].
- Toby Evans, Susan, "Sexual Politics in the Aztec Palace: Public, Private and Profane", en *Res: Anthropology and Aesthetics*, núm. 33, primavera, 1988, pp. 166-183.
- Universidad Francisco Marroquín/Banco G & T Continental, *El Lienzo de la Conquista. Quauhquechollan A chronicle of Conquest*, Guatemala, Universidad Francisco Marroquín/Banco G & T Continental, 2007.
- Valle, Perla P., *Memorial de los indios de Tepetlaóztoc o Códice Kingsborough*, México, INAH, 1993.

La antropología física desde los márgenes: una forma de resistencia y de compromiso

JOSEFINA RAMÍREZ VELÁZQUEZ*

Una necesaria reflexión colectiva y profunda fue lo que impulsó a los organizadores del I Encuentro de Egresados de la ENAH a congregarse a diferentes especialistas en antropología para hablar, en lo personal, sobre su campo de trabajo, así como para reflexionar sobre el quehacer antropológico actual y su papel frente a la problemática del país. Este artículo es producto de ese primer interés y se abundó gracias a las sugerencias de diversos compañeros a quienes interesó su discusión.

Acepté con gran interés precisamente por compartir una mirada y experiencia desde la antropología física, que aún hoy en día se presta para el debate y la toma de posición, toda vez que la variabilidad biológica de la especie humana, tanto para poblaciones antiguas como para las actuales, se debe explicar a partir de la biología pero llegar más allá de la biología, recurriendo a marcos socioculturales, económico-políticos e ideológicos. Muchas de las prácticas y los discursos constituidos como hegemónicos en este campo tienden a rechazar tales planteamientos, a veces descalificando su pertinencia antropológica, por lo cual es posible advertirla como una propuesta inscrita en los márgenes.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

Pensar y escribir sobre estos temas implica necesariamente reconstruir, desde una particular reflexión, la historia o el trayecto académico que hemos seguido, a fin de poder hablar hoy sobre lo que podemos hacer frente a la realidad convulsionada de nuestro país. Reto que, sin duda, implica iniciar un trabajo reflexivo de tono epistemológico, o para decirlo en palabras simples, un trabajo que implique pensar cómo lo hemos hecho; en mi caso, cuál es mi trayecto en la antropología física y para qué.

Más allá de que esta tarea se vea como un relato autobiográfico, con toda la problemática implícita ya discutida por Bourdieu, concuerdo con Lahire en que “hablar de sí y de su pasado, es hablar de las personas o grupos que se han frecuentado, de las instituciones por las que se ha pasado y que han dejado marcas subjetivas: *en lo más personal se lee lo más impersonal, en lo más individual lo más colectivo*”.¹

Por añadidura diría que si bien una reflexión sobre nuestro que-hacer académico implica una puesta de sí mismo en el terreno del análisis, esta tarea no necesariamente tendría que ser un acto pretencioso, sino más bien debe ser el desafío constante del investigador ante su propio rol y su implicación en el proceso de construcción de los datos. En todo caso, volver sobre nuestros pasos y sobre las ideas que hemos enarbolado con pasión, o en los marcos de lo establecido, exige traducirse —como lo ha apuntado Bourdieu— en una tarea de control epistemológico y de reflexividad que debe ser la impronta de todo proceso de investigación.

Esta postura, sin embargo, no es la misma que he tenido desde que me formé como antropóloga física en la mitad de los años 70.

Estudié antropología física porque creí encontrar en ese espacio algunas respuestas interesantes a preguntas retóricas harto comunes pero importantes para mí, pues eran tema de cavilaciones personales porque venía de un colegio de monjas. Me interesaba el milagro de la vida, concretado en un cuerpo que evoluciona, se transforma y genera de nuevo vida. Por ello la antropología física, que tenía como objeto de estudio intrínseco la variabilidad biológica, podía brindarme el conocimiento necesario para entender dicha transformación del cuerpo a través del tiempo y el espacio.

¹ Bernard Lahire, “Sociología y autobiografía”, en *Trabajo y Sociedad. Indagaciones sobre el trabajo, la cultura y las prácticas políticas en sociedades segmentadas*, vol. XI, núm. 12 otoño de 2009. pp. 5-6.

En ese escenario setentero, en el que todavía se respiraba la crisis institucional universitaria, la ENAH, aún en el Museo de Antropología, se ofrecía a la sociedad para preparar a hijos de obreros y campesinos con un argumento clasista que enunciaba la recuperación de la educación y el patrimonio cultural para el pueblo. En todas sus especialidades, esta escuela vivía una batalla constante por las ideas, una convulsión interna que, de manera cercana, evidenciaba a los estudiantes recién ingresados una agitación externa mayor, que era la propia del país. Entonces aprendí que en el mundo existía una diferenciación fenotípica y genotípica, que desde luego se había mostrado como un avance científico importante, pero también tuvo un sentido y un uso específico dirigido para dominar y controlar, que poco a poco fui entendiendo.

Es preciso reconocer en este momento —a fin de explicar por qué hablo de la antropología física desde los márgenes como una propuesta de resistencia y compromiso— que todo conocimiento es un producto sociohistórico y todo investigador debe verse como sujeto situado. Tal vez sea necesario decir que estamos marcados por los procesos que vivimos y, en mi caso, cada descripción, reflexión y propuesta tiene su origen en esos años de formación. En cada cosa que escribo me he preocupado por desentrañar la significación que tiene, no sólo para solazarme, sino para analizar el contexto que provee la lógica de las ideas que hoy planteo.

Por ejemplo, en 1987, elaborando los borradores de mi tesis de licenciatura, escribí refiriéndome a esos años setenta:

La vida interna de la especialidad libraba su propia batalla cotidiana entre un discurso que miraba al hombre a través de los calibradores cefálicos y la morfología comparada (pero siempre desde esa limitante perspectiva descriptiva), y ese otro que manifestaba la necesidad de verlo más allá de su cuerpo, es decir, entender que sus posibilidades corporales le hacen tener la capacidad de imaginar, de socializarse, de generar una cultura; en definitiva lo hacen un ser social y cultural. Evidentemente esta propuesta exigía una toma de posición de los hacedores de la investigación antropofísica al tiempo que se dirigía a inaugurar una discusión sobre su objeto de estudio.²

² Josefina Ramírez, "Los cuerpos olvidados. Investigación sobre el proceso laboral minero y sus repercusiones en la fuerza de trabajo. Un estudio de caso de los mineros de la Compañía Real del Monte y Pachuca", 1991.

Si bien este interés no se realizó en ese entonces, por primera vez, ya que en la especialidad tenemos una tendencia a la revisión y preocupación del objeto de estudio que ha dado como resultado propuestas que llevaron el título de “La Nueva Antropología Física” y más adelante “La más Nueva Antropología Física”,³ puedo afirmar que el cuestionamiento más crítico del quehacer antropológico se generó bajo un movimiento teórico y práctico que, a mediados de los años 70, se conformó por estudiantes y profesores bajo el nombre de Seminario de Investigación en Antropología Física (SIAF). Desde éste se fueron construyendo nuevas interrogantes, formulaciones teóricas y conceptuales que marcaron distancia con los planteamientos tradicionales que seguían manteniendo los postulados centrales de una disciplina poco crítica, y que hasta entonces sólo alcanzaba a estudiar al hombre con el afán de diferenciarlo por razas y ubicarlo a distancia en la escala zoológica.

Desde el SIAF se plantearon nuevas formulaciones teóricas inspiradas en el materialismo histórico y la economía política, se puso en tela de juicio la estructura teórica y conceptual de la antropología física y la falta de claridad de su objeto de estudio. Dicho cuestionamiento puso de manifiesto que si bien el estudio de la variabilidad humana se había hecho tomando en cuenta dos grandes niveles de análisis —el filogenético para explicar la cercanía o distancia entre la especie humana y el resto de la escala zoológica, y el ontogenético poniendo atención en los diferentes estadios que comprenden el proceso de crecimiento y desarrollo, hasta el envejecimiento—, existía escaso interés por tratar de explicar las causas y los procesos que implicaba la variabilidad humana, en tanto sólo se habían desarrollado supuestos que apuntaban al *medio ambiente* y a la *carga genética* transmitida a través de la herencia como posibles factores de su origen.

Al visibilizar las *causas y los procesos*, la perspectiva crítica apuntaló la importancia de descubrir, historiar y comprobar la legalidad específica que rige las relaciones entre la sociedad y lo genético, morfoestructural, fisiológico y psíquico del hombre. La ambición teórica estaba en poner a la sociedad de clases en un orden mayor y a lo biológico (genético, morfoestructural, fisiológico y psíquico) como determinado por ésta.⁴

³ Sherwood Washburn, (1951). “The New Physical Anthropology”, en *Transactions of the New York Academy of Sciences*, serie II, vol. 13, núm. 7, 1951, pp. 298-304; Stanley Garn, “The Newer Physical Anthropology”, en *American Anthropologist*, vol. 64, núm. 5, 1962, pp. 917-918.

⁴ Raúl Murguía, “Diferenciación social de la proporcionalidad corporal”, 1981; Federico

Sólo de esa manera se podría empezar a explicar cómo y por qué ocurre la variabilidad humana, alejándonos del eje descriptivo de la diferencia —que implicó la utilización de la métrica, entre otras cosas, para la discriminación y la dominación— y ubicándonos en el eje analítico de desigualdad social, para explicar la conformación corporal, las bajas tallas, la desnutrición y la enfermedad laboral, entre otras condiciones corporales, como producto de la lucha de clases.

Todavía recuerdo que estas ideas, puestas en marcha, nos situaban como en el vestíbulo de algo distinto por venir, y ante lo cual debíamos ponernos en otro estadio mental. Entonces teníamos muy en mente que cuando Marx escribió su *Contribución a la crítica de la economía política* terminó por destacar su punto de vista, en contraposición a la ideología de la filosofía alemana, y lo que en realidad estaba haciendo, según él, fue ajustar cuentas con su conciencia filosófica anterior. En un tono similar, los que integrábamos el SIAF, distanciándonos de los elementos tradicionales aprendidos en la AF, y poniendo a prueba las nuevas formulaciones, parafraseábamos a Marx: “Como decía Marx, que decía Dante, que decía en la puerta del Infierno: “*déjese aquí cuanto sea recelo; mátese aquí cuanto sea vileza*”.⁵

Aquellas ideas del SIAF se pusieron a prueba en estudios concretos,⁶ incluso por quienes no formaban parte del SIAF,⁷ en los cuales se proponía un nuevo corpus teórico que pretendía una mirada totalizadora: la distinción del ‘hombre’ —sujeto/objeto antropológico—, para ser aprehendido como sujeto social.⁸ Este planteamiento

Dickinson y Raúl Murguía, “Consideraciones en torno al objeto de estudio de la antropología física”, en *Estudios de Antropología Biológica*, vol. I, 1982, pp. 51-64; Federico Dickinson, “Una discusión teórico-metodológica en antropología física. Elaboración de los lineamientos de una epigenética política”, 1983.

⁵ Carlos Marx, “Prólogo” a *Contribución a la crítica de la economía política*, 1978[1859].

⁶ Raúl Murguía, *op. cit.*, 1981; Alfonso Sandoval, “Estructura corporal y diferenciación social. Un estudio de adultos jóvenes de la ciudad de México”, 1983; Raúl Murguía, Federico Dickinson, Dolores Cervera y Guillermo Alonso, “Una realidad social: dos perspectivas teóricas de interés en la metodología de la investigación”, en *Estudios de Antropología Biológica*, vol. II, 1984, pp. 47-60; Josefina Ramírez, “Desgaste físico de la fuerza de trabajo y vida cotidiana de un grupo obrero: los mineros de Pachuca y Real del Monte”, en *Avances de Antropología Física I*, 1985, pp. 81-92.

⁷ Alonso Sandoval, “Hacia una historia genealógica de la antropología física”, en *Estudios de Antropología Biológica*, vol. I, 1982, pp. 25-50; del mismo autor, “Consideraciones sobre la pretendida articulación de lo biológico y lo social en antropología física”, en *Estudios de Antropología Biológica*, vol. II, 1984, pp. 15-26.

⁸ Raúl Murguía, *op. cit.*, 1981; Federico Dickinson y Raúl Murguía, *op. cit.*; Federico Dickinson, *op. cit.*

servió para abordar problemáticas de salud de grupos de trabajadores,⁹ en la incorporación de nuevos conceptos como proceso productivo y proceso salud/enfermedad, la noción de cuerpo como producto histórico, multideterminado que se va modelando según los procesos sociales,¹⁰ y la significación de la noción de resistencia política como resistencia física al estudiar a los cuerpos como fuerza de trabajo.¹¹

También se sometieron al escrutinio de la comunidad antropológica, la cual en términos generales respondió titubeante, pero también cuestionó y descalificó a menudo, subrayando que el marxismo hizo mucho daño y que las propuestas eran muy ideologizadas.

Quizá esta sea una de las principales razones por las que quien postula ideas relacionadas con el SIAF se encuentra un tanto en el margen. Por ello, desde hace tiempo vengo haciendo una revisión y análisis de lo que propongo. Una de las ideas que atañen a ese momento, en el que ni el recelo ni la vileza se dejaron de lado, ha sido reflexionada ahora, a distancia, advirtiendo en un claroscuro los aportes y sesgos, a fin de no quedarse en mera moda de pensamiento.

La nueva formulación del objeto de la antropología física —apuntada como el “estudio de las relaciones entre la sociedad y el desarrollo humano (genético, fisiológico, morfológico, y psíquico del hombre) determinados por mediaciones de carácter histórico”—¹² fue apoyada por una perspectiva biosocial que teóricamente sonaba pertinente y necesaria, pero en la práctica mostró dificultades de operatividad, dado que la relación biosocial no se resolvía simplemente con la articulación de agregados sino con una debida síntesis teórica argumentada, susceptible de generarse al concebir relaciones conceptuales entre problemas.

Tanto la nueva definición de la antropología física como la teorización de algunos trabajos desde el materialismo histórico y la economía política fueron percibidos en el gremio como una sacudida momentánea que pronto pasó, pues en realidad los antropólogos físicos no estábamos preparados para problematizar la biología, teniendo como fondo explicativo la realidad social y tampoco teníamos la mirada ni la práctica entrenada para describir y analizar la biolo-

⁹ Josefina Ramírez, “El cuerpo productivo. Una visión histórica”, en *Estudios de Antropología Biológica*, 1987, pp. 499-515.

¹⁰ Josefina Ramírez, *op. cit.*, 1985, vol. I, pp. 81-92.

¹¹ Josefina Ramírez, *op. cit.*, 1991.

¹² Federico Dickinson y Raúl Murguía, *op. cit.*

gía jerarquizada por clases.¹³ Los elementos teóricos y conceptuales entonces disponibles eran pobres, y además se enfrentaban cotidianamente con una tradición intelectual que no se preocupaba por la teorización y, en el peor de los casos, no advertía que —de manera implícita— la práctica antropofísica comulgaba con el paradigma positivista, el cual ha impedido en buena medida la comprensión y aceptación de las miradas inclusivas que advierten resignificaciones de las principales nociones explicativas (cuerpo, trabajo, sujeto, población, sociedad, cultura, salud, enfermedad, representaciones, prácticas, etcétera) ante las nuevas problematizaciones que admiten la importancia de ser cuerpo y tener cuerpo.¹⁴ Pero además frente a teorizaciones de gran alcance que ubican el dilema central que hoy consideramos debe ser el punto de vista de toda reflexión antropológica; poner atención en un circuito generado entre pensamiento-lenguaje-sentimiento-acción,¹⁵ de nociones y prácticas que refieren a la manera en qué los conjuntos sociales *piensan, dicen, sienten y hacen* respecto de cualquier fenómeno, lo que involucra una nueva formulación del individuo no sólo como reactor pasivo de los actos de un sistema, cualquiera que éste sea, sino como agente activo y sujeto de su propia historia. Si bien estos planteamientos hoy se escriben con cierta madurez, para ese momento simplemente se reconocieron como *la perspectiva biosocial*, y las más de las veces se cuestionó por el determinismo social. Por ello algunas propuestas gestadas ya desde entonces, y que mantuvieron una producción dentro de la antropología física, fueron más bien señaladas como “no antropofísicas”, argumentando que se ponía el acento en los aspectos sociales. Consideramos más bien que esas propuestas germinales de los años ochenta fueron recibidas por la antropología tradicional como subversivas e ideologizadas, y en consecuencia

¹³ Sólo tuvo vigencia entre 1980 y 1984, de tal manera que el objeto de estudio y la perspectiva del materialismo histórico se quedó en pausa, fundamentalmente porque los principales proponentes se fueron del gremio y no hubo más interés en rediscutir los postulados del área, aunque ello no quiere decir que no hubiera interés, por parte de algunos académicos, por continuar madurando la propuesta.

¹⁴ Josefina Ramírez, “Nuevos retos en el estudio de la enfermedad”, en *Estudios de Antropología Biológica*, vol. XIII, 2007, pp. 863-883; de la misma autora, “Internadas de Chalco. Los efectos del poder en el cuerpo”, en *Diario de Campo*, núm. 94, septiembre-octubre 2007, pp. 34-41; también, “El reto de pensar la perspectiva cualitativa aplicada en antropología física”, en *Estudios de Antropología Biológica*, vol. XIV, 2009.

¹⁵ Circuito que por cierto no puede pensarse en un ordenamiento particular, sino dependiendo de las circunstancias y del momento histórico.

fueron marginadas.¹⁶ Además, los profesores que inspiraron la conformación del SIAF y muchos de los alumnos que los siguieron se fueron de la ENAH, lo cual en buena medida dejó de manera inconclusa la propuesta planteada. Desde esta perspectiva habrá que decir que mi obstinación por recuperar y repensar críticamente aquellas propuestas tiene que ver con mi propia situación como profesora del posgrado en antropología física, comprometida con la formación de nuevos cuadros. Por ello es preciso destacar los aportes y sesgos de este periodo creativo y cíclico, al que alude la propia crisis de la antropología física en México, y su respuesta desde el SIAF a fin de perfilar con claridad sus elementos.

Los aportes del SIAF son: 1) pugnar por una perspectiva crítica que presume la importancia de la función social de nuestra disciplina, aplicada desde un punto de vista de clase y que impulse la investigación éticamente responsable y políticamente comprometida. Cuestión que recupera el carácter “moral de la antropología”, cuyos objetivos han sido dar voz a las subculturas sumergidas, fragmentadas y silenciadas, visibilizando las causas y los procesos biológicos y sociales que involucran la variabilidad humana, para explicarla de manera integral. 2) La noción de sujeto como ser de clase significa reconocer su ubicación histórica y social. Vislumbrar, por primera vez, la importancia de la estructura social y las relaciones sociales para argumentar, con planteamientos sólidos, que lo biológico no puede explicarse si no es en una relación dialéctica con lo social. 3) El cuestionamiento sobre la explicación de la variabilidad humana como resultado de la capacidad o incapacidad de los grupos de adaptarse, pues el concepto de adaptación no muestra capacidad explicativa para visibilizar el conflicto, la interacción, las relaciones de clase, de dominación y de poder en las que se encuentran inmersos los grupos sociales. 4) Dejar en desuso la práctica de clasificación por “razas” como el objeto principal de investigación, que en su incursión al mundo indígena llamó la atención, considerando las situaciones de marginación, pobreza y enfermedad.¹⁷ 5) Empezar a usar de ma-

¹⁶ Esta es una de las razones por las que la propuesta biosocial, con sus revolucionarios planteamientos, no tuvo una tendencia generalizada en el gremio, aunque ello no quiere decir que, de manera individual y discontinua si se quiere, algunos académicos no nos hayamos dado a la tarea de madurar las propuestas y ponerlas a prueba.

¹⁷ Tales condiciones se representaban sin cambios importantes hasta la fecha, ya que la esperanza de vida sigue siendo inferior al resto de la población; hay altas tasas de desnutrición crónica; predominio de enfermedades infecciosas (infecciones intestinales, influenza,

nera explícita la noción de cuerpo como sustrato biológico moldeado por procesos sociales y como fuerza productiva. 6) La incorporación de nuevas problemáticas de estudio, como la relación entre salud y enfermedad, que importan por el impacto social y la vulnerabilidad de los grupos sociales. 7) La diversificación de los escenarios tomando en cuenta la cuestión industrial.¹⁸

Algunos sesgos importantes, desde la postura marxista, lamentablemente ideologizada y maniquea, en la antropología física, estuvieron vistos por su marcada distancia con la antropología general, lo cual significó no advertir la importancia que adquieren los procesos culturales en la conformación morfológica y en la noción, uso y función del cuerpo. Esta lejanía de su matriz antropológica pierde de vista la posibilidad de reflexionar sobre el cuerpo en su dimensión subjetiva, sobre las resignificaciones del concepto de cultura, sobre los conceptos de sujeto de investigación y sujeto investigador. Cuestiones que son el aporte de la crítica epistemológica que la antropología estadounidense ha hecho al reconocer su poder colonizador y su producción de conocimientos profundamente etnocéntricos. La incorporación de la perspectiva histórico-social a la disciplina, fundada en el cuestionamiento del paradigma positivista y de la función de dominación de la antropología estadounidense, trajo como resultado el destierro de la antropología, y con ello el alejamiento de toda la discusión y debate que al interior de la propia antropología nacional e internacional se había dado de manera fructífera, al develar un problema de naturaleza epistemológica que aún hoy en día nos mantiene ocupados. Éste es el reconocimiento de que, en las antropologías latinoamericanas, el “Otro” es parte constitutiva y problemática de sí mismo. Esto implica una reflexión epistemológica, teórica y metodológica de gran envergadura, que lamentablemente no se ha dado en nuestro país. Pero sí se realiza al seno de la antropología estadounidense con renovados planteamientos, y desde la

neumonía, tuberculosis pulmonar); mortalidad general, infantil, pre-escolar, escolar y materna superior a la de la población nacional. Lamentablemente aún hoy día el estudio de los grupos indígenas no se ha conformado como una importante tendencia de análisis en la disciplina. Por ello y por las condiciones de vulnerabilidad, es preciso impulsar su estudio.

¹⁸ Estos elementos que consideramos aportes, no necesariamente se constituyeron en tendencias analíticas consolidadas, no obstante, son importantes dado que forman parte germinal de las propuestas que estamos poniendo en marcha en la profesionalización de una nueva manera de abordar la antropología física.

práctica de antropólogos cuyo lugar de origen era, precisamente, aquél en el que se desarrollaban las investigaciones.

Por ello resultaba imperativo reflexionar sobre el papel del antropólogo que, en esas circunstancias, es estudiante o profesionalista, pero también informante y nativo. Esto constituye, a nuestro juicio, un material de notoria importancia para la reflexión del antropólogo comprometido y situado. La desantropologización¹⁹ impactó en el desconocimiento del avance de la teoría antropológica y sus diversas aproximaciones, generó un proceso de vuelta hacia la comodidad de la tradición al advertir la incapacidad teórica y práctica de poner a prueba la articulación biología/sociedad.

En la actualidad, hay una importante producción antropofísica que no ha reflexionado sobre los aportes y los sesgos de esa mirada histórico-social que sitúa, en un lugar de importancia, al análisis multidimensional de la variabilidad humana. Ello se debe a que, como tendencia, vemos que la comunidad antropofísica aún recurre a explicaciones de corte reduccionista y en concordancia con el paradigma biologicista dominante, cuya preocupación está más en la búsqueda de un máximo nivel de sofisticación en áreas como la biología genética y molecular, y también con el refinamiento de métodos estadísticos para la elaboración de diferentes modelos de análisis para diversos temas, a costa de soslayar los factores sociales, políticos y culturales necesarios para la explicación de las realidades heterogéneamente complejas que hoy vivimos.

Visibilizar estos elementos implica también una toma de posición al respecto, optando más por la búsqueda de perspectivas relacionales e incluyentes que marcando las diferencias. Hoy creo, con mayor claridad, que la investigación en antropología física debe compartir su matriz conceptual y teórica con la antropología médica, y desde luego debe crear objetos de estudio pensados desde una perspectiva multiteórica y relacional.

El compromiso, con el que termino el presente texto, subraya la propuesta de la línea de investigación *Cuerpo y Poder* que he desa-

¹⁹ En otros trabajos (Josefina Ramírez, "El trabajo etnográfico, un olvido de la antropología física", en *Estudios de Antropología Biológica*, vol. X, 2001, pp. 635-653; Josefina Ramírez, *op. cit.*, 2007) ya he abordado la idea de antropologización de la disciplina con una mirada básicamente metodológica; no obstante, es necesario reconocer la importancia de la formación de los alumnos con conocimientos sólidos en teoría antropológica y en teoría social. Lo importante de esta advertencia es que precisamente hoy en día en el posgrado de antropología física de la ENAH estamos atendiendo ese importante asunto.

rrollado en el Posgrado en Antropología Física de la ENAH, y desde la cual se genera un proceso de resistencia ante la marginación de las propuestas que estudian la variabilidad humana con un enfoque sociocultural.

En dicha línea de investigación tengo el compromiso de:

- Contribuir en la preparación académica de *antropólogos físicos situados y comprometidos* con las realidades actuales, consolidando una *línea de pensamiento que configure la antropología física crítica* a partir de la revisión ontológica, epistémica y dialéctica del cuerpo, analizado no sólo como objeto de conocimiento o espacio donde se escriben significados culturales, sino como un campo perceptual que se construye social y culturalmente y que tiene una potencia creadora y una capacidad de negociar y renegociar su presencia a través de su actuar en el mundo. Para esto se tiene como orientación conceptual al *cuerpo como experiencia* y el *cuerpo como agencia* y, a la *cultura como productora de salud, como determinante de enfermedad* y como *modeladora de la experiencia*, a la que modifica y le adjudica sentido y significación.
- Promover la investigación bajo la noción epistemológica fundante de que *no existe un cuerpo biológico sin historia y sin contexto*. Para ello es necesario destacar los *contextos laborales, marginales, de migración y movimiento sociopolítico* que convierten a los grupos sociales en vulnerables.
- Estimular el estudio de las diferentes *concepciones del cuerpo*, su significado, sus usos sociales, así como las *experiencias* que perfilan *cuerpos enfermos, en sufrimiento, violentados, alienados, sometidos, torturados disciplinados y diferenciados sexual y genéricamente*. Asimismo profundizar en el estudio de las representaciones y prácticas de *la enfermedad y el padecer*, tomando en cuenta aspectos emocionales, cognitivos y conductuales, *desde una perspectiva biosociocultural*.
- Invitar a la reflexión y discusión de las *consecuencias metodológicas y epistémicas del propio proceso de investigación efectuado desde los cuerpos*. Es la inminente reflexión de la práctica antropológica que revaloriza la propia corporalidad del investigador y del investigado, sus percepciones sensoriales, gestualidad, kinestesis e imagen corporal, sus respuestas emitidas desde

las representaciones y prácticas, como facetas fundamentales que intervienen en las relaciones sociales y en los saberes construidos, durante dicho proceso de investigación, en campo.

- *Dilucidar el problema de lo local y lo global*, toda vez que se reconoce la importancia del estudio de los procesos microsociales (lo biológico y lo individual) en relación con procesos macrosociales tales como la globalización, el neoliberalismo, transformaciones socioeconómicas que implican una marcada estratificación social y de poder y, en consecuencia, generan movilizaciones y migraciones de los grupos sociales, que influyen de diversas maneras en la conformación y experiencia corporal y, en la expresión de problemas de salud de diversa índole.

En este texto quise reflexionar sobre una nueva manera de hacer y enseñar antropología física, tomando en cuenta ciertos procesos de resignificación sobre sus principales postulados. Por ello planteo reconocer la importancia que adquirieron las perspectivas histórico sociales y la economía política aplicada a las investigaciones antropofísicas y el impulso que, desde 1990, se ha dado por antropologizar a la disciplina,²⁰ lo cual significa incorporar a nuestro quehacer otros cuestionamientos y nuevas formulaciones, en los cuales adquiere importancia una nueva manera de ver el cuerpo y la cultura.

Los anteriores lineamientos los he venido poniendo a prueba para revelar el cuerpo inmerso en relaciones de poder²¹ y el estrés como metáfora que utilizan operadoras telefónicas para explicarse diversos procesos de cambio tecnológico.²² Estas ideas que dan forma a mi manera de ver el mundo me han impedido evadir una mínima reflexión crítica y una participación investigativa sobre problemas de salud tan importantes como el caso de histeria colectiva ocurrido entre más de 600 alumnas de un internado de religiosas.²³

²⁰ Josefina Ramírez, *op. cit.*, 2001 y 2009.

²¹ Josefina Ramírez, "El estudio de la salud, enfermedad y su atención en la globalización", en *Diario de Campo*, Suplemento núm. 16, enero-febrero de 2002, pp. 8-11.

²² Josefina Ramírez, "El estrés como metáfora. Apuntes y resultados de un estudio antropológico con un grupo de operadoras telefónicas", en *Diario de Campo*, núm. 4, 2006, en línea [http://www.antropologia.inah.gob.mx/pdf/pdf_diario/julio_06/ritos_4_06.pdf]; también, *El estrés como metáfora. Estudio antropológico con un grupo de operadoras telefónicas*, 2010.

²³ Josefina Ramírez, *op. cit.*, 2007.

Un hecho cuya crudeza ha mostrado cómo las condiciones de pobreza, sujeción, disciplina y control económico del cuerpo, de sus fluidos y necesidades, pueden manifestarse como un “raro malestar” en cientos de niñas internadas en una institución educativa de religiosas, sin fines de lucro y con espíritu caritativo.²⁴

Para concluir mencionaré que la idea de resistencia, planteada al inicio, está representada en la propuesta anterior, mientras el compromiso se vislumbra en la preparación de nuevos recursos humanos que apliquen de manera crítica los presupuestos enunciados, además de contribuir en la práctica al explicar —desde el punto de vista de los conjuntos en cuestión, pero con una mirada crítica— algunos procesos en los que incluso la cultura se conforma como *ideología*, ya que a menudo las realidades sociopolíticas y económicas se ocultan en pos de ciertas creencias culturales.

Bibliografía

- Dickinson, Federico, “Una discusión teórico-metodológica en antropología física. Elaboración de los lineamientos de una epigenética política”, México, tesis de maestría, ENAH-INAH, 1983
- Dickinson, Federico y Raúl, Murguía, “Consideraciones en torno al objeto de estudio de la antropología física”, en *Estudios de Antropología Biológica I*, México, UNAM, 1982, pp. 51-64.
- Garn, Stanley, “The Newer Physical Anthropology”, en *American Anthropologist*, vol. 64, núm. 5, parte 1, 1962, pp. 917-918.
- Lahire, Bernard, “Sociología y autobiografía”, en *Trabajo y Sociedad. Indagaciones sobre el trabajo, la cultura y las prácticas políticas en sociedades segmentadas*, núm. 12, vol. XI, otoño de 2009.
- Marx, C. “Prólogo” a *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, México, Siglo XXI, 1978 [1859].
- Murguía, Raúl, *Diferenciación social de la proporcionalidad corporal*, México, tesis de licenciatura en antropología física, ENAH-INAH, 1981.
- Murguía, Raúl, Federico Dickinson, Dolores Cervera y Guillermo Alonso, “Una realidad social: dos perspectivas teóricas de interés en la metodología de la investigación”, en *Estudios de Antropología Biológica II*, México, UNAM, 1984, pp. 47-60

²⁴ Esta investigación que dirijo actualmente está financiada por el INAH con un enorme apoyo de la ENAH.

- Ramírez, Josefina, "Desgaste físico de la fuerza de trabajo y vida cotidiana de un grupo obrero: los mineros de Pachuca y Real del Monte", en *Avances de Antropología Física I*, México, INAH, 1985, pp. 81-92.
- , "El cuerpo productivo. Una visión histórica", en *Estudios de Antropología Biológica*, México, UNAM, 1987, pp. 499-515.
- , "Los cuerpos olvidados. Investigación sobre el proceso laboral minero y sus repercusiones en la fuerza de trabajo. Un estudio de caso de los mineros de la Compañía Real del Monte y Pachuca", México, tesis de licenciatura en antropología física, ENAH-INAH, 1991.
- , "El trabajo etnográfico, un olvido de la antropología física", en *Estudios de Antropología Biológica X*, México, UNAM/INAH, 2001, pp. 635-653.
- , "El estudio de la salud, enfermedad y su atención en la globalización", en *Diario de Campo*, Suplemento núm. 16, enero-febrero de 2002, pp. 8-11.
- , "El estrés como metáfora. Apuntes y resultados de un estudio antropológico con un grupo de operadoras telefónicas", en *Diario de Campo*, núm. 4, 2006, en línea [http://www.antropologia.inah.gob.mx/pdf/pdf_diario/julio_06/ritos_4_06.pdf].
- , "Nuevos retos en el estudio de la enfermedad", en *Estudios de Antropología Biológica XIII*, México, UNAM/INAH, 2007, pp. 863-883.
- , "Internadas de Chalco. Los efectos del poder en el cuerpo", en *Diario de Campo*, núm. 94, septiembre-octubre de 2007, pp. 34-41.
- , "El reto de pensar la perspectiva cualitativa aplicada en antropología física", en *Estudios de Antropología Biológica XIV*, México, UNAM/INAH, 2009.
- , *El estrés como metáfora. Estudio antropológico con un grupo de operadoras telefónicas*, México, INAH (Científica), 2010, p. 454.
- Sandoval, Alfonso, "Hacia una historia genealógica de la antropología física", en *Estudios de Antropología Biológica I*, México, UNAM, 1982, pp. 25-50.
- , "Estructura corporal y diferenciación social. Un estudio de adultos jóvenes de la ciudad de México", México, tesis, ENAH-INAH, 1983.
- , "Consideraciones sobre la pretendida articulación de lo biológico y lo social en antropología física", en *Estudios de Antropología Biológica II*, México, UNAM, 1984, pp. 15-26.
- Washburn, Sherwood, "The New Physical Anthropology", en *Transactions of the New York Academy of Sciences*, serie II, vol. 13, núm. 7, 1951, pp. 298-304.



Cristal *bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA





ETNOGRAFIAR FOTOGRAFIANDO: CUIJLA EN IMÁGENES

Samuel Villela Flores*

Al realizar una búsqueda de material fotográfico del estado de Guerrero (México) en el Archivo Técnico de Arqueología de la Coordinación Nacional de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), para presentarlo en una exposición conmemorativa de los 25 años del Centro INAH-Guerrero, me encontré con el expediente “Estudio antropológico de la población negra de Cuajinicuilapa de la Costa Chica de Guerrero”, Oct 10 de 1949. Tomo CCXXIII 1572.-1., donde se encontraba el texto original del doctor Gonzalo Aguirre Beltrán a propósito de su investigación en Cuijla —que así se conoce popularmente a dicha población¹ y dio nombre al título de su obra—. ² Me sorprendió el percatarme de que en ese expediente se consignaba un total de 86 fotografías que acompañaban al mecanoscrito. Al consultar una reimpresión de ese libro, realizada en 1974, me di cuenta que se había publicado con 20 fotografías, además de 15 grabados de Alberto Beltrán que encabezaban cada capítulo. También me llamó la atención percibir que, en la edición de dicha obra realizada para la serie Lecturas mexicanas, núm. 90 (SEP/FCE), no había

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.
Originalmente este trabajo se presentó como ponencia en el Congreso Internacional “Diáspora, Nación y Diferencia. Poblaciones de origen africano en México y Centroamérica”, Veracruz, Veracruz, 10-13 de junio de 2008. Hago un reconocimiento a la arqueóloga Laura C. Pescador Cantón, entonces coordinadora nacional de Arqueología del INAH, así como al señor José Luis Ramírez R., jefe del Archivo Técnico del CNA, por las facilidades otorgadas para la consulta y reprografía de las imágenes en que se basa este trabajo.

¹ Ésta es una costumbre muy extendida en el estado de Guerrero, donde se reducen los nombres completos, por ejemplo: Chilpo, por Chilpancingo.

² Gonzalo Aguirre Beltrán, *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, FCE, 1958.

ninguna de esas imágenes,³ con lo cual los editores mutilaron la obra y quizá —recurriendo al argumento de reducir los costos— pusieron de manifiesto el cierto desinterés que hay por el estatuto de la fotografía etnográfica.

Esta situación motivó el presente trabajo, en cuanto a indagar qué motivos o temas fueron registrados por la lente del etnógrafo, en qué frecuencias y, eventualmente, formular hipótesis respecto al por qué algunas fueron publicadas en la obra citada y cuáles habrán sido los criterios o condicionantes para hacerlo o para omitir el resto.

Fotografía etnográfica, registro y memoria

Para la misma década en que el doctor Aguirre Beltrán realizó su investigación en Cuijla, los fotógrafos Raúl Estrada Discua y Enrique Hernández acompañaron a un grupo de investigadores del entonces joven Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, en un recorrido por las regiones indígenas de nuestro país, con el propósito de elaborar 46 monografías sobre nuestros grupos étnicos.⁴ Parte de este material fue expuesto en la primera exposición de fotografía etnográfica intitulada “México indígena”, y presentada en el Palacio de Bellas Artes en 1946. Una publicación reciente con dicho material (Universidad Nacional Autónoma de México, 1989) se intitula *Signos de identidad*.

El registro fotoetnográfico que llevaron a cabo estos fotógrafos viene antecedido por toda una trayectoria, en la cual se ha venido fincando ese tipo de registro como una parte complementaria a otras técnicas en la investigación antropológica.

En esta medida la labor del doctor Aguirre es también pionera en su campo al incorporar las imágenes fotográficas de los afro-mestizos —junto a los excelentes grabados de Beltrán— con una

³ Para la edición de 1989, patrocinada por el Fondo de Cultura Económica/Instituto Nacional Indigenista/Universidad Veracruzana/Gobierno del Estado de Veracruz, dentro de la antología de la obra del doctor Aguirre, nuevamente vuelven a publicarse las 20 fotos.

⁴ La labor de Estrada y Discua es, a nuestro juicio, el equivalente más aproximado a la labor que realizara Edward Curtis (1868-1952) en Estados Unidos y Canadá, quien a principios del siglo XX y a lo largo de 30 años, hizo el registro en 80 tribus de Estados Unidos, con lo cual obtuvo unas 40000 tomas fotográficas. Dicho material fue publicado entre 1907 y 1930 bajo el nombre de *The North American Indian*.

intencionalidad documental y descriptiva respecto a datos y patrones culturales. Uno de sus pocos juicios respecto al valor descriptivo y analítico de la imagen fotográfica la encontramos en la siguiente referencia: “Esta forma de llevar el cántaro sobre la cabeza se encuentra también en África negra; las fotografías que ilustran las numerosas obras etnográficas publicadas hasta la fecha son prueba irrefutable de nuestra afirmación”.⁵ Otra referencia, respecto a la costumbre entre las mujeres de cargar a los niños a horcajadas, es: “En las fotos que ilustran diversos trabajos etnográficos, más que en el texto de los mismos, es donde se hace patente este hábito motor”.⁶ De lo cual deducimos su convicción sobre la veracidad de la fotografía y su conocimiento del uso de dichas imágenes en la investigación etnográfica.

Barbro Dahlgren, por otra parte, efectuó su propio registro —también en esa misma década—, en lo que a nuestro juicio constituye uno de los “modelos” a seguir dentro del registro fot-etnográfico en México. Sus materiales los integró en un álbum intitulado “Expedición a la Mixteca Oax. Enero-febrero 1941”,⁷ el cual se encuentra en el Fondo Dahlgren del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Es interesante hacer notar lo depurado de la mirada, ya que nos remite a veces a detalles que pueden parecer nimios, como los amarres de las vigas de los techos, el canal de una viga que, a ras del suelo, sostiene una barda de varas. Y, por añadidura, las imágenes van acompañadas de una descripción —a veces al reverso—, su correspondiente pie de foto y la información anexa en su diario de campo.⁸ En todo caso habría que hablar de un “álbum de campo”, como complemento gráfico a la descripción escrita o a la información grabada en audio.

⁵ Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 74.

⁶ *Ibidem*, p. 219, nota.

⁷ De los temas registrados podemos enumerar los siguientes: tipo de vivienda y su fabricación, vistas generales de los pueblos, iglesias, tipos de graneros, temascalas y hornos, ídolos prehispánicos, códices, ruinas arqueológicas y pueblos viejos, templos coloniales, instrumentos de trabajo, informantes, mercados y sus productos, marchantes y compradores, fiestas, danzas, máscaras, procesiones, bandas de música, autoridades comunales y municipales, procesos artesanales, instrumentos de caza.

⁸ Blanca Jiménez Padilla y Samuel Villela F., “La mirada etno-fotográfica de Barbro Dahlgren”, en *Diario de Campo (Boletín interno de los investigadores del área de antropología)*, núm. 46, agosto de 2002, pp. 2-4.

Es con estos antecedentes de conformación de una mirada interesada y técnicamente formada de los antropólogos mexicanos, que haremos un breve desglose de las imágenes aparecidas en *Cuijla*.

Las imágenes

El grupo de 20 fotografías publicadas ilustran el texto y se presentan en folios de papel cuché insertados a lo largo del libro. Las fotos originales, por su pequeño tamaño (1/2 postal), han debido ser tomadas con alguna cámara del tipo Retina, en negativo b/n de 35 mm y ampliadas en uno de los formatos populares en la época. No siempre están directamente vinculadas a los capítulos y texto en que se encuentran insertas; por ejemplo, las fotos 12 y 13 que se enfocan en los tipos físicos de un niño y una madre con su hijo, dentro del capítulo “8. La serranía, el ejido y la agricultura”.

Tratando de encontrar una cierta coherencia en cuanto a los temas tratados, agrupamos esas 20 fotografías de la siguiente manera:

Grupos en las fotos publicadas

<i>Tema</i>	<i>Cantidad</i>	<i>núm. de foto en el libro</i>
Hábitat y habitación	3	(1, 2)
Tipo físico	5	(7, 8, 9, 12, 13, 18)
Rasgos afromestizos	2	(3, 15)
Medios de transporte	1	(4)
Niños	3	(5, 6, 14)
Grupos escolares	3	(16, 17, 20)
Actividades productivas	2	(6, 19)
Ritos de paso (boda y presentes)	2	(10, 11)

En cuanto a las fotos depositadas en el expediente del Archivo Técnico, realizamos el siguiente agrupamiento, tratando de seguir la misma lógica clasificatoria:

Grupos en las fotos del Archivo Técnico

<i>Tema</i>	<i>Cantidad</i>
Caserío y redondos	9
En la plaza y capilla	6
Actividades productivas	4
Blancos	5
Parejas mujeres	5
Mujeres solas	9
Madre con hijo	9
Grupos escolares	5
Grupos familiares	10
Grupo de niños	1
Bebés solos	3
La fiesta	2
Pelea de gallos	5
Reina estudiantil	7
Presentes para boda	3
	86

Del contraste entre las fotos del Archivo y las publicadas resultó algo llamativo. De las 20 imágenes publicadas, sólo cuatro se encontraban en el acervo del expediente, por lo cual las 82 restantes resultan inéditas. De las otras 16 publicadas en el libro, ninguna acompaña el mecanoscrito. ¿Dónde están o dónde quedaron? Suponemos que, como solía suceder en esos casos de los vericuetos editoriales, se extraviaron en algún cajón del editor y no fueron regresadas al autor, por lo cual sólo algunas de las que entregó el doctor Aguirre para publicarse, junto con su texto original, aparecen en el archivo.

De esa contrastación resultó el siguiente desglose:

Publicadas, no están en el grupo de fotos del Archivo

1. El Chorro, arroyo que circunda a Cuijla
2. Grupo de redondos de una familia extensa
3. Erguida, la cuileña lleva el cántaro sobre la cabeza
4. La carreta regional como medio de transporte

5. Bajo la *ramada* los niños juegan
7. Tipo de mujer blanquita
8. Tipo de niña aindiada
9. Tipo físico de mujer negra
10. Los novios en el registro civil
12. Tipo de niño negro
13. La hibridación de la población local
14. El niño anda desnudo con harta frecuencia
15. El niño se carga a horcajadas sobre la cadera
16. Grupo de niñas escolares
17. Grupo de niños escolares
18. Blanquita de la sociedad cuileña

Se publicaron del grupo del Archivo

6. Aguadores, oficio que comparten los niños
11. El *presente*, pago simbólico en la boda
19. El ajonjolí, cosecha destinada al mercado
20. Reina estudiantil y sus damas

Más allá de este desglose formal de las imágenes, cabe hacer algunas consideraciones en cuanto a las fotos tomadas por el doctor Aguirre respecto a su temática y contenido etnográfico.

Por principio, habrá que mencionar que varias de las fotos del Archivo son recurrentes o variaciones de un mismo tema; así, las imágenes de madre-hijo, de algunos grupos familiares, el de una familia de “blancos” (fotografía 1) o están repetidas (una de las fotos de la reina estudiantil y sus damas), y es de suponer que se realizó una selección para incluir las mejores o las más apropiadas. Sin embargo, quedan varias más cuya temática no fue incorporada en la obra publicada y sí nos aporta cierta información desde su significación visual.

De las fotos de caseríos y redondos, tenemos un grupo grande de imágenes (nueve) que reflejan el hábitat y la disposición de las casas para formar los “compuestos” (fotografías 2 y 3),⁹ aunque el grabado de Beltrán que encabeza el capítulo 9 (Sociedad y gobierno) es más ilustrativa de la actividad dentro de dichos con-

⁹ Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 98.

glomerados. En la medida que este tipo de construcciones ha desaparecido y constituía uno de los rasgos más visibles de sus orígenes africanos, ese conjunto de fotografías adquiere relevancia al tornarse documento histórico sobre una presencia desaparecida.

Otro grupo de imágenes del Archivo complementarían esas fotos, para darnos una mejor panorámica del asentamiento de la población. Trátase de las que clasificamos como “En la plaza”, donde se muestran actividades lúdicas, al parecer un juego (fotografía 4), y de día de mercado (fotografía 5), así como una imagen de la capilla.

De las actividades productivas, además del par de fotos sobre la cosecha de ajonjolí —la principal actividad de agricultura comercial—,¹⁰ de la cual una fue publicada en el libro, tenemos una foto de niños como aguadores —también publicada— y otra de una mujer cosiendo a máquina, en lo que constituía una actividad complementaria a los ingresos familiares (fotografía 6).

Siendo la fotografía uno de los recursos más idóneos para la descripción de los tipos físicos dentro de la tradición antropológica,¹¹ es notorio el interés del autor por tomar un número significativo de imágenes que den cuenta de la “negritud” y los tipos físicos de la población de Cuajinicuilapa. De las que se publicaron, tenemos una sobre las mujeres “blanquitas”, otras sobre el niño y la mujer “negros”, así como de madre e hijo como muestra de la “hibridación de la población local”; una más, la de la niña “aindiada”, las cuales se complementan con las fotos de la cuileña erguida que “lleva el cántaro sobre la cabeza” —correlacionada con el grabado que encabeza el capítulo 5 “Blancos, blanquitos y cuculustes”— y la del niño que es cargado “a horcajadas sobre la cadera”, para

¹⁰ “En la actualidad toda la economía de Cuijla gira en derredor del cultivo de ajonjolí”; *ibidem*, p. 108.

¹¹ Al respecto, es ilustrativa la siguiente referencia: un libro francés de instrucción para viajeros, editado en 1868 por la Comisión Científica Francesa, mantenía que para poder estudiar las características físicas de las razas mexicanas, los antropólogos necesitaban coleccionar 1) los esqueletos; 2) cabellos; 3) bustos moldeados y coloreados del natural; 4) fotografías. La Comisión hizo recomendaciones específicas relacionadas al ángulo antropológico en los retratos: ‘Debe recordarse que para que un retrato sea útil, éste debe ser tomado muy exactamente de frente o muy exactamente de perfil. Cualquier retrato hecho con tres cuartos de perfil no tendría valor científico’; Juana Gutiérrez Haces, “Etnografía y costumbrismo en las imágenes de viajeros”, en *Viajeros europeos (del siglo XIX en México)*, México, Coronita Cerveza/Fomento Cultural Banamex/Comisión Europea, 1996, p. 171.

mostrarnos la conjunción de rasgos biológicos y culturales. Aunque aquí cabría destacar la ausencia, en el libro, de alguna de las cinco fotos del expediente en el Archivo que muestran a la población blanca o euro-mestiza,¹² según los propios términos del etnógrafo.¹³

Otro grupo de imágenes que destacan dentro del expediente, por su número (23), son las mujeres, ya sea solas —una foto de perfil de una de ellas parece estar en la tónica del registro ortodoxo de los tipos físicos (fotografía 7) —, en parejas (fotografía 8) o con su prole (fotografías 9, 10 y 11), y se complementarían con las de fotos de grupos familiares (fotografías 12, 13), donde la presencia de varones adultos está muy disminuida. En este tenor, tenemos también la de hombres solos con sus hijos (fotografía 14).

Uno de los aspectos presentes en el expediente del Archivo, y que no tiene mucha presencia en la obra publicada, está relacionado con actividades festivas, de las cuales tenemos un grupo de siete imágenes posiblemente vinculadas, pues en dos de ellas vemos un grupo de varones en procesión (fotografía 15), tal vez hacia el palenque donde se llevaba a cabo la pelea de gallos (cinco fotos) que fue, suponemos, una de las principales actividades en ese renglón (fotografía 16).

Otra actividad festiva, como parte de un rito de paso, era la entrega del “presente” para la boda (fotografía 17), de la cual tenemos un par de imágenes, complementarias a la publicada en el libro.

Finalmente, mencionaremos el grupo de siete fotos de la reina estudiantil (fotografías 18 y 19), de quien sólo se publicó una, y que junto con las cinco de grupos escolares (fotografía 20) —en el libro aparecen otras dos que no son de este grupo— nos dan cuenta de la educación, una de las actividades en que se fincó la posibilidad de progreso de nuestros grupos étnicos, y que posteriormente formaría parte importante del ideario indigenista encabezado posteriormente por el mismo doctor Aguirre.

¹² “Los blancos de Cuijla no pasan de tres o cuatro familias [...]”; Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 66. Véase la fotografía 1 del presente artículo.

¹³ *Idem.*

Breve recapitulación

Contrariamente a lo que suponíamos al iniciar nuestro acercamiento al material fotográfico del expediente del Archivo Técnico, la mayoría de las fotos publicadas en *Cuijla* no se encuentran ahí, ya que sólo cuatro de 86 fueron incorporadas a dicha obra. Por ello, además de constatar la mínima correlación que existe entre ambos grupos de imágenes, resultó evidente que las fotos del Archivo ameritarían un análisis por sí mismas, aunque siempre en referencia al texto del doctor Aguirre. A 53 años de publicada esa investigación, y en un afortunado encuentro con ese material, la mayor parte inédito, pensamos que sería pertinente proponer una reedición de esta obra que incluya una mayor proporción de las imágenes inéditas y puedan ser incorporadas al texto con una mayor vinculación en cuanto a sus contenidos y significaciones. O por lo menos presentar un grupo significativo de ellas, contextualizándolas e incidiendo en un análisis sobre sus significaciones, tanto etnográficas como en su contenido visual, lo cual pretendemos adelantar con este trabajo.

Hemos esbozado aquí un breve análisis del contenido e implicaciones etnográficas de las imágenes del Archivo y las publicadas, lo cual posibilita acercarnos a esa realidad fragmentada y detenida en el tiempo, que quedó plasmada en los referentes mencionados.

Podríamos resumir en cinco puntos lo aquí tratado:

1. El uso de la fotografía como registro etnográfico pionero entre los afroestizos de Cuijla.
2. A partir del contraste entre las imágenes publicadas y las del Archivo Técnico hemos discernido sobre los posibles criterios que permitieron la publicación de unas y el archivado de otras, así como sobre la forma de tratamiento de los temas.
3. Dentro del material en el expediente correspondiente del Archivo de la Secretaría Técnica se encuentra un grupo de imágenes que enriquecería la ilustración visual de las pautas etnográficas descritas en el *Esbozo etnográfico...*
4. La fotografía, como recurso mnemotécnico/visual, conforma un registro de fragmentos de realidad pretérita que ahora constituyen un documento que permitiría vislumbrar

los cambios ocurridos en Cuijla, así como dejarnos testimonio de personas, paisaje, lugares, patrones culturales.

5. Muy relacionado con lo anterior, tenemos que en la mirada del etnógrafo destaca la realización de retratos, ya sea de individuos solos, en parejas o en grupo, como los ya referidos. El acercamiento que permite dicho formato a la peculiaridad, fisonomía e idiosincrasia de los retratados proporciona un referente visual que enriquece el dato etnográfico escrito, dándole corporeidad y cierta materialidad a lo expresado textualmente. En este sentido, hubiese sido deseable que una mayor presencia de imágenes en el libro permitiese una intertextualidad, un diálogo entre texto e imagen.

Teniendo la fotografía un referente con la realidad de que parte, en tanto index (Dubois), las imágenes de Cuijla son importantes tanto por sus contenidos etnográficos como por formar parte de esa memoria visual de una población que tuvo la fortuna de ser estudiada por uno de los más importantes y pioneros investigadores de la población afroestiza en nuestro país.



Foto 1.



Foto 2.



Foto 3.



Foto 4.



Foto 5.



Foto 6.



Foto 7.



Foto 8.



Foto 9.



Foto 10.



Foto 11.



Foto 12.



Foto 13.



Foto 14.



Foto 15.



Foto 16.



Foto 17.



Foto 18.

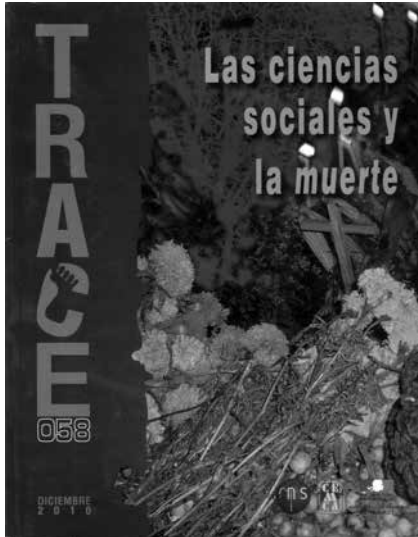


Foto 19.



Foto 20.

RESEÑAS



Trace,
**“Las ciencias sociales
y la muerte”**,
México, CEMCA, núm. 58,
diciembre 2010.

En su número 58, la revista *Trace* ofrece por primera ocasión un espacio que rompe con las fronteras espaciales y promueve el diálogo entre investigadores dedicados al estudio del mundo latinoamericano, europeo y africano que abordan un tema afín: la muerte y su significación. A lo largo de 12 artículos, cual si fueran una metáfora de un nuevo apostolado, transitamos por el mundo de la muerte, su representación, las actitudes y significados; con ejemplos,

propuestas metodológicas e interpretativas que confrontan, comparan y ejemplifican espacios y tiempos diferentes.

El diálogo con la muerte encuentra en este recorrido un campo fructífero para el investigador y le invita a adentrarse en el universo de las representaciones, prácticas y rituales, individuales y colectivas, que enfrentan al hombre con ese fin inevitable. Desde el mundo prehispánico hasta los tiempos recientes las prácticas mortuorias tienen como trasfondo el impacto que causa el deceso de alguien. En todas las sociedades la muerte no pasa inadvertida. Su presencia abre un espacio en el tiempo, en las actitudes del cónyuge, la familia y la comunidad. Las maneras de asumirla, recordarla, recrearla y ritualizarla son motivo de atención de los investigadores que concurren en ese espacio para ofrecer un conjunto de trabajos sugerentes y mostrar el amplio mosaico que ofrece el tema para la investigación.

La revista inicia con una revisión de los estudios sobre la muerte en el ámbito europeo y latinoamericano a cargo de la coordinadora del número, Nadine Belingard, quien pasa revista a las propuestas de los estudiosos franceses, los diferentes campos que han explorado, las fuentes utilizadas y los nuevos enfoques y trabajos realizados, tanto en el viejo continente como en América Latina, con especial énfasis en México. Es un artículo útil, que permite contextualizar los trabajos recientes y mostrar las principales líneas de investigación.

El segundo texto, a cargo de Gregory Pereira, se centra en el estudio del sitio arqueológico de Potrero de Guadalupe, ubicado en la cuenca de Zacapu, Michoacán, y muestra los caminos del inframundo. De acuerdo con la concepción mesoamericana, las lagunas constituían uno de los accesos a estos espacios liminales y se recreaba la geografía del más allá en la arquitectura, en particular la de los patios hundidos. El autor llama la atención sobre estos aspectos, y considera significativos los hallazgos del entierro de un perro y un tlacuache en esos lugares, pues son animales vinculados con el inframundo, con la muerte y la resurrección.

Isabelle Séguéy, en el artículo titulado "La muerte de los pequeñitos: entre el dogma y las creencias populares", aborda un tema por demás interesante: la muerte de los recién nacidos y el espacio que ocupaban en el más allá. En un largo recorrido por la tradición, muestra los intentos de la sociedad por incorporarlos al mundo cristiano tan pronto hicieran su aparición en el mundo. Señala que desde los primeros años las autoridades eclesiásticas trataron de integrarlos a la fe, proporcionándoles el agua bendita y un espacio para ellos: el limbo, concebido como un lugar sin salida, una cárcel para estos inocentes. Pero también muestra las contradicciones, pues mientras la Iglesia construyó paulatinamente este sitio para dar cabida a las almas de los recién nacidos sin bautizar, el espacio sacro terrenal les negó su incorporación, ya que en los primeros tiempos del cristianismo fueron excluidos de los cementerios. Señala cómo paulatinamente fueron aceptados en el espacio sagrado para evitar

las prácticas funerarias de desechar los cuerpos, que eran tirados a las letrinas, se colocaban en vasijas o eran adosados a los muros de los patios y los corrales. Un cambio se dio cuando se permitió su entierro en los muros laterales de los templos, conocidos como muros canales, donde convergían las aguas de lluvia que simbólicamente, reivindicaban el alma del niño. Muestra cómo la praxis de colocar los cuerpos en estos lugares obedecía a un recurso de sanación del cuerpo, al obtener las aguas celestiales para reivindicar la carne.

Laurence Croq presenta un trabajo sobre la muerte en París durante los siglos XVII y XVIII, y analiza las prácticas funerarias al más puro estilo de la historiografía francesa, con una base de datos suficientes que le permiten considerar las actitudes piadosas a partir de las mediciones. Para responder a las cuestiones emocionales se apoya en datos poco explorados y considera varios parámetros para medir la actitud piadosa: la disminución de las ordenaciones, la baja en la creación de las organizaciones piadosas, el menor consumo de libros religiosos y los costos materiales de los funerales. Centra su atención en los costos materiales y sociales de los entierros y los cambios que se originaron en el siglo XVIII. Destaca la larga tradición de las inhumaciones en el interior del templo que provocaban olores nauseabundos y ambientes insoportables. Observa que en los documentos se aprecia el aumento de las tarifas para las inhumaciones, que sólo podían costear los más pudientes. Sin embargo, a mediados del siglo XVIII se observa un cambio. En el corpus documental analizado encuentra que entre 1730-1750 se

generaliza el uso de las fosas colectivas, ofreciéndose como una alternativa para las personas de escasos recursos. Asimismo, las organizaciones involucradas en los funerales, como eran las cofradías, gradualmente fueron apartadas de estas actividades, para quedar en manos del cabildo el control de los entierros. Además de esto, otros documentos muestran los cambios en las ceremonias fúnebres. Aparecen las partidas de defunción que se imprimieron en París en el siglo XVII, antes de difundirse en provincia, y encuentra entre otras cosas que a menudo el difunto fallece en su casa y es inhumado en la iglesia de su parroquia; la invitación a los funerales proviene de su viuda, su hijo, su yerno, etcétera. Son nuevas prácticas que poco a poco salen del ámbito urbano y se propagan en provincia. Cambian también los comportamientos y reglas de la Iglesia respecto a quienes mueren. La autora señala que en el siglo XVII el hombre que ponía fin a su vida no podía ser inhumado en tierra consagrada, pero a partir de 1750 el suicidio ya no se consideró un pecado, salvo en algunos casos, y los padres reconocían los cadáveres antes de inhumarlos —sin que la Iglesia se negara a aceptarlos en su seno. En ese tránsito hacia una sociedad secular, la actitud del hombre hacia la muerte pasa de la preocupación colectiva a la individual. El hombre deja de ser un individuo anónimo y buscar sus intereses personales. La preocupación por estar más cerca de los espacios sacros estuvo más apegada a las vanidades personales que a la práctica sagrada. Hay cambios tanto en la concepción de la muerte como en las prácticas funerarias que se observan con la dismi-

nución del poder de las corporaciones religiosas, el avance de la secularización y la intervención de las autoridades civiles en las prácticas funerarias. De tal manera, el espacio eclesiástico fue depurado de las marcas de grandeza terrestre y de los signos de vanidad de los hombres. Pequeños y grandes burgueses se codeaban temporalmente en las sillas y para la eternidad en las fosas. Sólo el fasto, más o menos grande, de los funerales permitía por un momento la expresión pública del rango familiar. Por otro lado, visualmente los muertos parecen haber desertado de los espacios de culto. Acudimos paulatinamente al movimiento de los muertos del centro a la periferia; los cementerios se cierran y se abren nuevos espacios fuera del ámbito de los vivos.

Yves Krumenacker analiza la práctica funeraria de los hugonotes durante los siglos XVI al XVIII, y ofrece una mirada controvertida sobre la sociedad dividida. Destaca cómo los espacios católicos rechazaron a los muertos que no formaban parte de su grey, y los intentos de las autoridades para suavizar las pugnas y organizar la convivencia entre los grupos a través de edictos como el de Nantes. Sin embargo, la tradición creó modelos de perpetuidad, y con los cambios suscitados en esta época se generalizó la idea de que los cementerios extramuros estaban asociados a las prácticas luteranas. En las prácticas luteranas llama la atención el cambio de actitud hacia la muerte. ¿Cuáles son estas diferencias? Una importante es que el ritual se transforma y el sermón llega a ocupar un lugar privilegiado. Calvino proponía austeridad en los ritos funerarios. La sobriedad del ritual se explicaba

porque la muerte no tiene nada de dramático, es únicamente la liberación de las miserias de este mundo y permite al alma, que escapa del cuerpo, encontrarse en presencia de Dios. Entre los católicos una petición de sepultura sin pompa se considera como una presunción de herejía. Hacia 1570 se empieza a gestionar la separación de cementerios católicos y protestantes. Se hacen las inhumaciones nocturnas y hay una serie de restricciones para realizar los funerales. No obstante, hay un fuerte arraigo a las prácticas locales y se siguen enterrando en los templos católicos. A lo largo del trabajo el autor muestra que, pese a las creencias, se impuso la costumbre y los protestantes paulatinamente se dejaron vencer por las tradiciones, dejando a un lado la austeridad de los ritos funerarios. El autor señala que ésa es la razón por la que aun cuando, en principio, el lugar de sepultura fuese indiferente, insistían tanto en que su cementerio se encontrase dentro de las murallas de la ciudad, contrariamente a lo que sucedía en la Alemania luterana, pues ser expulsado fuera de las murallas significaba que ninguna coexistencia era posible, que los protestantes quedaban excluidos de la comunidad.

Por su parte, Diego Carnevale estudia el caso de los cementerios napolitanos en el siglo XVIII, en el que ofrece una tipología sepulcral y su función social. Centrado en el estudio de los cementerios y su desplazamiento hacia la periferia, señala que con el desarrollo del pensamiento ilustrado y el impulso de las prácticas higiénicas se inició la transformación de las prácticas funerarias y, paulatinamente, los cementerios

fueron desplazados hacia la periferia. Se acababa con esto una larga relación entre vivos y muertos. Propone que para conocer la evolución hay una disciplina: la arqueoantropología funeraria, encargada de registrar el tipo de sepulturas. Señala que “las sepulturas experimentaron continuas transformaciones a lo largo de los siglos hasta la eliminación material, en tiempos recientes, de las no monumentalizadas, en particular en las grandes ciudades.” A principios de 1700 Nápoles era una de las ciudades más pobladas, junto con París y Londres. La Iglesia tenía gran poder y el Estado no podía intervenir en varias actividades controladas por la Iglesia. Las grandes corporaciones monopolizaban las prácticas cotidianas. Señala que el extenso mundo de las cofradías, dueñas de capillas y, a veces, de iglesias enteras proporcionaba toda una serie de servicios “sociales” y bajo su control estaba la práctica funeraria. Los muertos se enterraban en cuatro tipos de edificios: iglesia secular, iglesia de una orden, capilla familiar y capilla de cofradía. No había cementerios en Nápoles. Las cofradías controlaron las prácticas funerarias y las aglutinaron bajo la Archicofradía de la Oración y Muerte, que tenía como fin *ex profeso* sepulturar a los cristianos. Sin embargo, con las Reformas Borbónicas se trató de acabar con estos privilegios y el Estado empezó a intervenir. En 1755, para sanear la ciudad se pidió a las autoridades construir un cementerio fuera de sus murallas, y desde 1751 el arquitecto Fuga planeó el espacio en el que puede analizarse el nuevo sentido de la muerte. El estudio permite conocer el programa arquitectónico y la planeación de la

nueva *urbe mortis*. Se planeó la construcción de 366 fosas relacionadas con el calendario, pues cada una se abría el día correspondiente para hacer las inhumaciones. Hacia 1779, “cuando el debate ya había asumido una dimensión europea”, el rey Fernando IV ordenó al tribunal de la salud evaluar la creación de un sistema cementerial extramuros. El autor concluye que a partir de la intervención napoleónica la ciudad comenzó a dotarse de cementerios públicos, síntoma de otra época y otra cultura.

Régis Bertrand, en su artículo sobre los cementerios franceses contemporáneos, presenta una tipología del tipo de tumbas y una propuesta a partir del análisis de un cementerio que sirve como texto para acercarse a la práctica funeraria francesa actual. Los textos empleados en su análisis son las placas, vitrales y cruces. Es un ejemplo de que cualquier tema es susceptible de estudiarse, en tanto el historiador construye sus propias fuentes. De esa época datan textos que describían los monumentos y citaban los epitafios que llamaban la atención de los curiosos, por la gran cantidad de epitafios que incluían las tumbas. Señala que en el siglo XIX los cementerios dejan de ser espacios de reposo y silencio para convertirse en verdaderos sitios de contemplación. Junto a esto la vegetación juega un papel importante, pues la ornamentación vegetal de los cementerios creados en el transcurso del siglo XIX tiende a alcanzar el término de su existencia. Un apartado importante aborda la problemática del estudio de esas fuentes. En 1776, Luis XVI prohibió las inhumaciones en las iglesias y ordenó la transfe-

rencia a plazos de los cementerios fuera de las murallas. Señala que, pese a la nueva estructura de los cementerios con tinte secular, siguen operando prácticas religiosas en los espacios de los muertos. El terreno se bendice para albergar los muertos, pero además no se bendice todo. Se dejan dos áreas sin bendecir: la reservada para los niños sin bautizar y otra para los no católicos. No obstante, empieza a irrumpir la democratización del cementerio, mostrando el arraigo de los privilegios de aquellos que se hacen enterrar cerca del canalón.

Alma Victoria Valdés estudia las representaciones familiares en los epitafios del siglo XIX, donde explora los perfiles de los miembros de la familia mexicana. El modelo de los epitafios se inspiró en los europeos sirviendo como *exemplas*, pero construyeron un modelo de comportamiento social acorde a la realidad mexicana. Los epitafios circularon a través de numerosas publicaciones, cuyo objetivo consistía en educar a la mujer en las labores propias de su sexo, y crearon estereotipos que se impusieron en la cultura decimonónica. Describían la ternura de las madres y su apego a la familia, mientras en los hombres se destacaba su compromiso con la familia, particularmente en su manutención, expresada en la epístola de Melchor Ocampo, en la cual se construye una imagen del macho y su deber social. Sexualmente es el más fuerte, dominador y obligado a proteger la familia, mientras los hijos son el resultado de la buena conducta familiar, seres obedientes que retornan al cielo al cortarse la flor de su juventud. La autora señala que en el transcurso del siglo XIX

se observa el declive de los epitafios, y se pasa de la mirada romántica a la cursilería. Destaca que los epitafios provocan actitudes particulares a los visitantes de los cementerios. Amén de los diferentes estados de ánimo, se invita a la reflexión hacia la vida y promueven comportamientos momentáneos de puritanismo. Concluye que mediante ellos el visitante podía reconocerse como un espejo donde se muestran sus diversas facetas.

Sonia Alcaraz Hernández, en su trabajo titulado "Las pestilentes mansiones de la muerte. Los cementerios de la ciudad de México, 1870-1890", analiza los espacios construidos para los diferentes grupos sociales que habitaban la ciudad, y a partir de la comparación muestra ciertos rasgos. La tipificación va de la mano con las características de estos espacios. Los panteones para creyentes, además de ser numerosos, se caracterizaban por su descuido e insalubridad, a diferencia de los panteones para extranjeros construidos durante el Porfiriato, que estaban mejor cuidados. En los primeros prevalecían las fosas comunes que reunían los cuerpos de quienes no podían costearse un lugar. Éstos se almacenaban en la capiroteada, que era el amontonamiento de cadáveres en la fosa común. El Estado empieza a ocuparse de la salubridad, y para ello aplica diferentes medidas tendentes a evitar que los panteones sean focos de infección. Estas medidas se incrementaron a partir de 1877, cuando se desató una epidemia de tifo que dio la bienvenida a Porfirio Díaz cuando asumió la presidencia, y con ello una nueva fase en la concepción de los espacios mortuorios.

Por su parte, Diego Fernando Guerra estudia la fotografía de difuntos como una de las manifestaciones iconográficas en boga durante el siglo XIX en Buenos Aires, que modificó las prácticas seculares localmente arraigadas como la mascarilla mortuoria, los grabados de cabezas yacentes y los retratos al óleo de personas vivas. Señala que la tendencia modernizadora de las prácticas funerarias se inició hacia 1820, cuando Bernardino Rivadavia creó en las afueras de Buenos Aires los primeros cementerios laicos, reflejo del pensamiento modernizador. Habla de la actividad de los fotógrafos de difuntos y el incremento de un trabajo que tuvo auge a finales del siglo XIX, mas paulatinamente fue decayendo con la aparición de nuevas técnicas fotográficas, el uso de la cámara Kodak y el eslogan "Hágalo usted mismo".

Por su parte, Elsa Malvido nos introduce al tema del suicidio entre los grupos negros. En su trabajo se adentra en las actitudes de los grupos africanos, quienes encontraron en el suicidio un método de fuga de la pérdida de libertad y los duros trabajos. Ya Aguirre Beltrán había llamado la atención del comportamiento de los esclavos y la tendencia al suicidio, explicando que eran resultado de humillaciones, pérdida de esperanza y desarraigo espacial. Sin embargo, Malvido busca otras explicaciones y destaca que esta actitud era mayor entre los hombres, y propone que se debe probablemente a la falta de litio en la sangre, lo cual provoca problemas depresivos. Insiste en que el suicidio es una forma de resistencia contra la esclavitud, pero influye el estado de ánimo. Los factores del sín-

drome suicida fueron el miedo y la depresión permanente causados por la esclavitud, que sumados al exilio, el desgano vital y las enfermedades biológicas contribuyeron a la falta de defensas inmunológicas permanentes y a la desaparición de miles de esclavos. La autora insiste en que los esclavos justificaban el suicidio dentro de sus esquemas culturales porque era una forma de retornar a la tierra de los antepasados. La práctica comúnmente utilizada era la de ahorcarse. Sin embargo, para evitar gran pérdida de mano de obra los contratistas buscaron la forma de evitar el suicidio. Desde la captura y el traslado al nuevo mundo trataron de evitar la fuga y el que los negros se tiraran al mar. Ya en tierra, los frailes intentaron cumplir su cometido, incorporándolos al cristianismo y brindándoles esperanzas de un más allá. Por su parte, los finqueros aplicaron diferentes métodos, desde el castigo colectivo hasta mutilar los cuerpos para infligir miedo y evitar que regresaran a su terruño. Para la cultura europea el suicidio fue planteado como una enfermedad, mas para los católicos era una venganza de los esclavos contra sus amos; sin embargo, para los esclavos el suicidio fue una salida lógica a su condición y, más que una enfermedad, fue una conducta humana común en situaciones extremas.

Jacques Barou trabaja sobre “La idea de la muerte y los ritos funerarios en el África Subsahariana”, en el cual presenta las prácticas funerarias considerando las religiones tradicionales conocidas como religiones de terruño y la transculturación de los grupos migrantes. Analiza el sentido de la transforma-

ción de la idea de la muerte y los ritos funerarios que pueden observarse en esa región. Antes de abordar el tema destaca que la dimensión trágica de la muerte es algo propio del mundo occidental. Sin embargo, para los grupos subsaharianos la muerte no representa una ruptura, pues el individuo sigue presente en la memoria y las prácticas cotidianas. Esto explica los diferentes ritos funerarios que se realizan. Entre los miembros, cada cinco años tiene lugar la ceremonia del *famadihana*, que consiste en sacar los restos de los muertos y llevarlos en hombros por las calles de la población en una farándula desenfrenada, continuando con una serie de rituales que tienen una connotación de renovación de los vínculos familiares y comunitarios. Consideran que todo niño que llega al mundo es portador del alma de un antepasado, de manera que es importante el concepto de reencarnación, por eso se les respeta. Los ritos fúnebres no hacen distinción entre sexos. Esto solamente se observa en la orientación de los cadáveres: el de los hombres con la cabeza hacia el oriente y las mujeres al poniente. Esto se hace en función de las obligaciones que tiene cada género para alimentar la familia. El hombre debe levantarse al alba y la mujer preparar la cena. Pese a la imposición del catolicismo en esta región se siguen practicando los ritos funerarios. En el caso de los grupos migrantes apunta que aun cuando la migración y el establecimiento en las ciudades refuerzan el dominio de las religiones reveladas en detrimento de las religiones del terruño, se asiste sobre todo a un proceso de secularización de los rituales, en particular de todos aquellos

que se relacionan con el culto a los antepasados. Los migrantes paulatinamente abandonan los ritos por los ritmos de la vida cotidiana. No obstante, muchos intentan mantener un lazo con sus lugares a través de las ceremonias que se realizan en su tierra natal.

Cierra el número el trabajo de Pascal Hyntermeyer, "La relación con la muerte: entre constantes antropológicas y especificidades contemporáneas", donde destaca que el *deus machina* contemporáneo, a pesar del progreso, no ha superado el dilema que presentan las angustias del deceso. El miedo a la muerte sigue actuando con mayor fuerza ahora más que nunca, pues el hombre contemporáneo, inmerso en el mundo del progreso y presa de la mercadotecnia, sigue siendo un endeble eslabón en la cadena de las fuerzas tecnológicas. En otras palabras, sigue manteniendo esa soberbia y miedo ante la vida y la muerte. En este trayecto pasa revista a las actitudes contemporáneas sobre la muerte: desde el deseo de morir en paz hasta el deseo y derecho de decidir cuándo y cómo morir. Una frase trillada pero de gran contenido muestra la actitud actual: *Requiescat in pace*. El hombre espera que la muerte sea asociada con la paz, la serenidad, el descanso. Por otro lado, los modelos de los panteones contemporáneos invitan a ver el deceso con menor tragedia que en épocas anteriores. Señala que en la actualidad los cementerios son espacios preservados que invitan al recogimiento y a la meditación. Algunos los aprecian para descansar y escapar del estrés y la precipitación. Esos enclaves sagrados, puesto que no han sido sustraídos a las exigen-

cias de la vida cotidiana, están consagrados a la evocación de una ausencia duradera; ausencia que permite tomar distancia y altura respecto a los apremios y preocupaciones de la vida cotidiana. De manera que para morir en paz hay que superar las angustias de la muerte y aceptar su llegada.

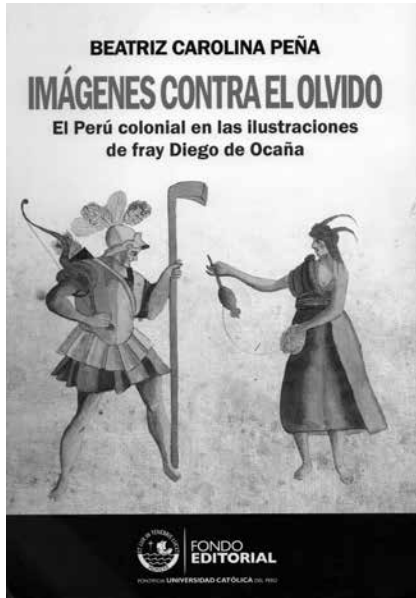
La actitud hacia la muerte muestra un giro. Paulatinamente ha dejado de ser un acto social y empieza a ser más privada. La muerte solitaria desemboca a menudo en la muerte clandestina. La ceremonia fúnebre se vuelve algo cada vez más incómodo, tanto para familiares como para dolientes, y cada vez cuesta más trabajo expresar los sentimientos. Los nuevos comportamientos evitan el duelo, o tratan de acortarlo y rara vez se lleva, y por lo general se hace de manera oculta. Esta actitud presenta otros comportamientos sociales y contrario a la ceremonia barroca o la explosión de los sentimientos decimonónicos; en la actualidad, dice el autor, nos cuesta trabajo encontrar las palabras para notificar la muerte y expresar nuestras condolencias, como si ese acontecimiento se hubiera convertido en algo indecible y doloroso. Y si eso muestra el cambio de actitudes, la relación con los muertos también es diferente. Los muertos han dejado de ser intocables, y los odios entre vivos y muertos se continúan. Aunque siempre ha habido profanación de tumbas, esto no era tan abierto como en la actualidad. Como señala el autor: a los muertos se les cobra caro sus errores en la tierra y sus cuerpos son motivo de vituperios. Nuestros contemporáneos buscan lidiar con los difuntos, los involucran en sus desacuerdos, los anexan a

sus fantasmas, estropean sus tumbas o los cubren con signos incongruentes. Es otra la relación que encontramos en estos tiempos entre vivos y muertos.

Sin duda los trabajos son un buen ejercicio de reflexión y nos muestran el abanico de posibilidades para acercarse a la historia de la sociedad ante el deceso y los comportamientos humanos.

Nos invita también a reconsiderar los materiales y datos que son susceptibles de analizar para comprender el entramado social, tanto en espacios rurales como ciudadanos.

TOMÁS JALPA FLORES
BIBLIOTECA NACIONAL
DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA, INAH.



**Beatriz Carolina Peña,
Imágenes contra el olvido.
El Perú colonial en las
ilustraciones de fray Diego
de Ocaña,**

Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011.

En el ámbito hispano del periodo correspondiente al descubrimiento del Nuevo Mundo son más escasas las crónicas ilustradas de viajes de exploración, conquista y colonización que en el entorno anglosajón, según afirma la autora del presente trabajo. De allí la doble importancia de dar a conocer las ilustraciones que hizo el religioso jerónimo fray Diego de Ocaña de diversos grupos étnicos peruanos de su tiempo: por un lado porque describe las cos-

tumbres de esos grupos que encontró durante su viaje por tierras peruanas y por el otro porque acompañó su escrito *Relación del viaje de fray Diego de Ocaña por el Nuevo Mundo (1599-1605)*,¹ con ilustraciones directas de los indígenas.

Al inicio del estudio indaga acerca de los primeros años de Ocaña en el Real Monasterio de Santa María de Guadalupe en Extremadura, España, y el tipo de formación religiosa e intelectual que adquirió en dicho recinto. Destaca Carolina Peña las posibles lecturas que hizo Ocaña de obras de caballería, de picaresca, crónicas indianas y de relatos de viaje, lecturas que se reflejan, por ejemplo, en la forma en que estructura su propio relato. En seguida la autora refiere las razones por las que Ocaña es enviado por el prior de su convento a los dominios españoles en América: básicamente fomentar en Indias el culto a Santa María de Guadalupe y, a través del sistema de cofradías, regularizar la recolección de limosnas y mandas testamentarias a favor de su culto y, por ende, del convento de Extremadura. Con esta encomienda lleva a cabo un largo periplo por tierras americanas del que va dejando constancia en su *Relación*.

En el segundo capítulo la autora encamina el análisis de las ilustraciones incorporadas por Ocaña a su *Relación*: guiada por la metodología de la interpretación iconográfica de las imágenes desarrollada por Erwin Panofsky, recurre al examen de las primeras imágenes que circularon en Europa de las sociedades nativas americanas, para sugerir ciertas formas de condicionamiento

¹ 1607. Manuscrito 215, Biblioteca de la Universidad de Oviedo.

estético y simbólico —las representaciones de antropofagia y la desnudez, por ejemplo—, convención etnográfica que empezaba a dominar en el mundo europeo al momento en que Ocaña realiza sus dibujos. El peso que tuvieron esas imágenes iniciales en el ánimo de los europeos le permite a Carolina Peña afirmar que “la identidad de los nativos del Nuevo Mundo se articuló gráficamente en Europa con base en las características de las etnias primitivas de América, particularmente la tupinambá y en menor medida la algonquina y la timucua” (p. 93). Pero además, la convención iconográfica que esas imágenes generaron en su momento llevó al propio Ocaña a tomarlas como modelo para resolver las que incorporó a su *Relación*. De esta forma, actitudes, ajuar, posiciones anatómicas y representaciones simbólicas, entre otros, tienen un referente identificado concreto, y si bien Ocaña reproduce esas convenciones en sus dibujos, al mismo tiempo hace uso de sus elementos constitutivos de forma más o menos libre y se permite incorporar su propia visión de las cosas. No trata, pues, de copias del natural, ya que “dibujar la figura humana con la expresión individualizada de rasgos físicos y del carácter precisa habilidades especiales y, en algunos casos, entrenamiento en el género del retrato”, habilidades de las que carecía el fraile jerónimo.

Debido a su condición de religioso, Ocaña mostró poco aprecio por aquellos grupos étnicos que acostumbraban andar desnudos (p. 122). Aparentemente ajustado al concepto de la condena humana y la expulsión de Adán y Eva del Paraíso, le llevó a ver el cuerpo des-

nudo en condición social como un acto pecaminoso asociado a la noción de *nuditas criminalis*. Ello explica por qué en varios de los dibujos en que los personajes van desnudos Ocaña no les bosqueja siquiera los genitales o, en su defecto les agrega taparrabos, en un acto de censura conceptual.

En el tercer capítulo Carolina Peña lleva a cabo el análisis formal, temático y simbólico de aquellos dibujos que corresponden a los de naciones guerreras. En este intento Ocaña deja de lado temporalmente sus prejuicios y al conocer las historias de valentía de varios de los líderes araucanos, se deja llevar en la exaltación de su ánimo por los hechos de valentía que mostró esa etnia en su confrontación con las tropas españolas. De esta forma dibuja al héroe Lautaro casi en sintonía gráfica con la representación paralela de los militares españoles. La erudición que despliega Peña en este apartado —apoyada en la consulta de una amplia gama de fuentes documentales y bibliográficas relativas al periodo— le permite reconstruir de forma solvente el complejo contexto histórico que envolvió la encarnizada confrontación entre indios y españoles, y ofrecer así una explicación conducente a la presencia de ciertos elementos gráficos y simbólicos en los dibujos del jerónimo. Por ejemplo, Ocaña destaca la apropiación del caballo por parte de los indígenas como arma de guerra y la forma en la que desarrollan un artefacto adosado a la lanza para derribar a los españoles de sus monturas, capturar al cuadrúpedo y vencer más fácilmente al militar español, según cita que hace Peña del cronista Diego de Rosales al referir la captura de los animales: “[...]”

lo primero a los caballos, que estaban en la campaña porque dijeron, quitándoles a los españoles los caballos, les quitamos los pies, y cuando no ganemos mas, no es poco" (p. 153).

En el capítulo cuarto se aborda el análisis de los dibujos correspondientes al apartado de las llamadas naciones pacíficas. En lo que toca a este grupo de ilustraciones Ocaña incurre en simplificar en la forma de representar a los grupos étnicos de un área territorial bastante extensa, dominada por las actuales provincias de Tacna, Tarapacá, Antofagasta y parte de Atacama, este último grupo de por sí de gran extensión. De contrastante variedad geográfica todos ellos, que debiera reflejarse en los usos y vestuario de los grupos locales, Ocaña los resume en un solo dibujo de una pareja a la que denomina "indios de los llanos, desde Paita hasta Chile". Según Peña, ante la imposibilidad de que Ocaña recorriera dicha extensión territorial, éste se tomó la libertad de establecer como modelo representativo de toda el área citada la imagen genérica de los "indios de los llanos". Por otra parte, cuando representa a los indios "del Tucumán y de Buenos Aires" se deja llevar nuevamente por sus prejuicios, que no sólo refleja en los matices del dibujo sino en las anotaciones que hace en su relación al respecto. Censura acremente, por ejemplo, la abierta disposición sexual que muestran las mujeres de "los llanos".

Impresión aparte provoca en Ocaña la elegancia y lujo de las vestimentas de los indios "principales" del Cusco. No se trata de indios de guerra, y tanto la riqueza y colorido de los ropajes como la actitud pacífica con la que los

representa, contrasta con la imagen bélica de Lautaro, por ejemplo. No obstante, la autora resalta el comentario que el fraile jerónimo hace de las mujeres cusqueñas, a quienes considera muy prestas a entrar en trato carnal con los españoles, en quienes buscan por esa vía incluso la manera de lograr casamiento, sobre todo las ricas, como una forma de mantenerse o subir en la escala social (pp. 219-220).

El capítulo quinto Carolina Peña lo dedica a comentar los mapas e ilustraciones que Ocaña hizo de la zona central de Chile, el Cerro Rico de Potosí y de los camélidos característicos de la geografía local. Los cuatro mapas o croquis que acompañan la parte de su manuscrito denominada "Descripción el reino de Chile" condensan gráficamente los registros de los valles, ríos, montañas, pueblos de indios y ciudades españolas que de esa región lleva a cabo Ocaña. Sobre el dibujo de los mapas agrega información referente a la condición que en el momento de delinearlos tenían las regiones que le tocó recorrer; así, impresionado por la valentía mostrada por la rebelión mapuche, triunfante entre 1598 y 1605 (p. 255), señala los territorios de paz y de guerra, ofreciendo detalles de tipo militar poco comunes para la época. Peña considera al fraile jerónimo, por los aportes de este trabajo al conocimiento de la geografía local, como "el primer cartógrafo de las regiones centrales de Chile".

Como cualquier español de su tiempo que se enfrentara de improviso al asombroso espectáculo de ver en la arena de una playa decenas de barras de plata, Ocaña se maravilla ante la riqueza desplegada en el puerto Perico

de Panamá, donde las barras eran preparadas para trasladarlas a Portobelo y de ahí a España. Quizá movido por esta impresión y la seguridad de encontrar eficaz respuesta a su encomienda económica, Ocaña lleva a cabo una visita a la Villa Imperial del Potosí, sitio en el que constata el origen de las barras de plata observadas con embeleso en la playa panameña. Y entonces va de asombro en asombro, porque al ver el cerro Rico de Potosí apenas puede imaginar que todas esas barras de plata saliesen del cerro que tenía ante sí. Procede entonces a dibujarlo tachoneado de decenas de entradas de socavones y describe en su manuscrito las faenas que allí llevan a cabo las cuadrillas de indios que laboran cotidianamente en su interior. Peña refiere la ambigua sensibilidad de Ocaña ante la realidad indígena que le tocó observar en ese sitio, ambigüedad dominada por su condición de religioso colector de limosnas con hondos prejuicios y ánimo de rechazo hacia los indios. De tal forma que el jerónimo insiste en este caso en su conocida visión de los indios, sucios, amancebados, indiferentes a la infidelidad y, en el caso de los mineros del Potosí, dominados por el alcohol en el que gastan todo su salario. Sin embargo, dichos prejuicios se fisuran al momento en que se enfrenta a uno de los espectáculos más denigrantes de explotación humana, en el momento en que decide visitar los socavones del cerro: la experiencia le resulta aterradora y sus impresiones al respecto parecieran —dice con cierta sorna Peña— las de un religioso lascasiano. Resulta irresistible reproducir la cita que hace la autora del texto de Ocaña:

Y así pasa esta gente gran trabajo y mueren muchos indios de enfermedad, otros despeñados, otros ahogados y otros descalabrados de las piedras que caen. Y otros se quedan allá adentro enterrados, de suerte que apenas hay día sin que haya alguna cosa de éstas. Y como son tantos, que pasan de doce mil, como dije, los que están encerrados en las entrañas de aquel cerro, los que barretean y los que sacan los metales, en una parte o en otra, hay de continuo alguna desgracia. A mí me quebraba el corazón de ver cuando los indios salían los miércoles a comer a las bocas de las minas, a recibir la comida que les llevan las mujeres, los lloros y las lágrimas de ellas, de ver a sus maridos salir llenos de polvo, y flacos, y amarillos, y enfermos y cansados y, sobre todo, azotados de los mineros y aporreados porque no cumplieron los montones de metal que está tasado que ha de sacar cada día (p. 275).

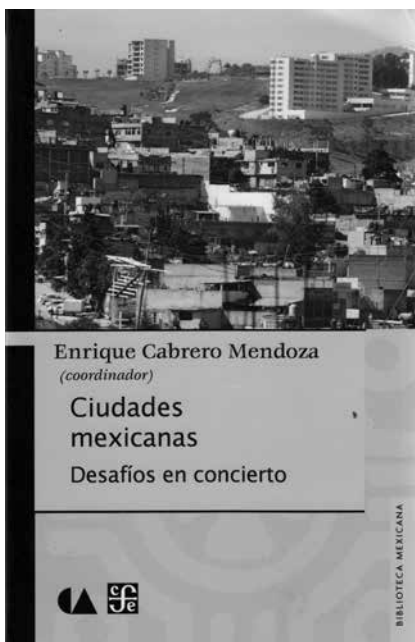
El último capítulo lo dedica Peña a analizar la representación que hace Ocaña de la mujer americana. La autora dedicó especial tratamiento a este aspecto de los dibujos del jerónimo, toda vez que encontró en los mismos los elementos suficientes para hacer notar una clara intención de caracterizar a la mujer indígena como portadora de la lascivia y otras desviaciones carnales. Para demostrar esta percepción, trae a colación el papel que ha jugado el demonio en la tradición bíblica en relación con el pasaje en el que Jesús intenta ser persuadido por aquél para que convierta en hogaza la piedra que le presenta. Para intentar lograr su objetivo, Satán acude a disfraces, suplantación de personali-

dad y a la persuasión. La tradición pictórica da fe de este intento fallido, de la que Peña presenta varios ejemplos de imágenes elaboradas en años previos a los dibujos de Ocaña y procede a asociar ambos ejemplos. En el contexto histórico en que se encuentra la Iglesia católica en los años en que Ocaña lleva a cabo su viaje por tierras americanas, destacan los denodados intentos que la institución lleva a cabo por recuperar convincente presencia moral, castigada duramente por la liviandad que mostraban aún en esos años gran parte de los miembros del clero. Una de las faltas en que incurrieron los religiosos, relacionadas con el trabajo del fraile jerónimo, tiene que ver con la inobservancia del celibato. El Concilio de Trento y varios sínodos intentaron reforzar el acatamiento de esta disciplina en la formación de los nuevos miembros de la Iglesia. Ocaña se formó bajo el reforzamiento de dichos preceptos —considerando, sobre todo, que pertenecía a la regla jerónima— y ello explica, refiere Peña, el que hubiese mostrado particular rechazo a la desnudez de los indígenas, pero sobre todo a la abierta disposición sexual de sus mujeres.

De esta forma, la representación simbólica de la mujer indígena en los dibujos de Ocaña se construye acompañada de una serie de elementos alusivos al mal: ya fuese en su forma de diablo, con cuernos o fealdad física, ya fuese en la encarnación de Eva, con ropas transparentes o gestos persuasivos, que implicaba en ambas formas una asociación inmediata con la lascivia, la concupiscencia y, por esa vía, con la inmoralidad a la que pretendían orillar a los hombres.

En suma, al analizar iconográfica y simbólicamente la estructura de los dibujos de fray Diego de Ocaña, el texto de Carolina Peña aporta una nueva perspectiva de acercamiento a la representación gráfica de las etnias sudamericanas. El trabajo lo completa un cuadro con el itinerario que siguió Ocaña desde su salida del convento de Guadalupe, en Extremadura, y los medios que usó para su transporte.

ARTURO SOBERÓN MORA
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS
HISTÓRICOS, INAH.



Enrique Cabrero Mendoza
(coord.),
Ciudades mexicanas.
Desafíos en concierto,
México, FCE/Conaculta, 2011.

Polis, igualdad, pobreza, límites, violencia, democracia, bienestar, seguridad o riqueza, son algunas de las palabras frecuentadas en el libro coordinado por Enrique Cabrero Mendoza, *Ciudades mexicanas. Desafíos en concierto*. Los artículos contenidos en esta obra parecen desafiar al tiempo y a las urbes posteriores al siglo VII a.C., cuando las *polis* griegas posibilitaron la “democratización” de los ciudadanos en el espacio público. Aun cuando el libro enfoca la vista principalmente sobre las ciudades mexicanas modernas y contemporáneas,

cada uno de sus textos sugiere pensar en su pasado y en la irremediable influencia que las lecturas renacentista e ilustrada han tenido sobre nuestra comprensión del modelo ideal de ciudad.

“Urbanización y democratización son dos caras del proceso de modernización de la sociedad mexicana”, al igual que para la historiografía grecolatina resulta la imagen de los guerreros que, luego de colocar en el centro del ágora los botines obtenidos en la guerra, dialogaban sobre su reparto. En esa *demos* griega anidaron varias de las siluetas que definieron el prototipo de ciudad. El peso de la palabra definió la práctica del diálogo entre iguales —ya no definida por las jerarquías—, ya que los guerreros argumentaban verbal y gestualmente ante el público: la relectura de ese pasaje nos permitió transformar al espacio urbano en cívico. De las relecturas de las ciudades grecolatinas crecieron las ciudades modernas.

La *polis* pos-homérica alejó los santuarios de la ciudad y con ellos marcó los límites entre lo civilizado y lo bárbaro: con ellos se distinguieron la seguridad, la protección y los privilegios de quienes residían dentro de la urbe, de quienes no tenían tales derechos. En ese opuesto se hallaba el campo agreste, salvaje, violento, peligroso y sin orden. Lo incivilizado fueron los límites en los que residirían los salvajes sin la educación dada por la civilidad. Fue en esa urbe en la que los miembros de la aristocracia guerrera se miraron como iguales: ante ellos una administración judicial, policial y temporal regiría la normatividad del prestigio ciudadano. Desde entonces, desde que las lecturas renacentistas e ilustradas le atribuye-

ron tales beneficios, la ciudad de la modernidad se ha asociado a la creación de milicias, a la exclusión de los no ciudadanos, al resguardo de las fronteras o al cuidado de las ordenanzas públicas. Todos ellos términos para referir a un modelo de ciudad ideal

Esos ideales han trasminado los siglos. Los niveles de violencia estudiados por Carlos J. Vilalta, revelan que el crimen ha sido un “problema urbano permanente”, porque causa daños que van mucho más allá del derroche del gasto público. Porque algunos transgreden el equilibrio de la ciudad a la que se aspira. La información estadística, expuesta con detalle en su trabajo para las últimas décadas, muestra el incremento de la policía por habitante; aumento preocupante en tanto ha servido como paliativo y freno de un problema de seguridad que afecta mucho más que a la economía. La amenaza de la criminalidad altera los axiomas de resguardo, vigilancia, seguridad y privilegios que la urbe ofrece como postulado a sus ciudadanos. La violación del contrato social genera violencia irracional.

En aquellas urbes clásicas, los privilegios de la urbe eran exclusivos para los ciudadanos. La ciudad renacentista o la ilustrada también excluyeron a los no ciudadanos de portar el derecho de dominio de cualquier recinto o templo, al igual que las ciudades hispanoamericanas quedaron marcadas desde su inicio por los centros españoles y las circunferencias nativas. De los indígenas apartados durante los siglos virreinales—so pretexto de alejarlos de la corrupción y facilitar la evangelización—, a los indígenas desconocidos de todo fuero por el derecho constitucional, hay

un abismo. No obstante, su trayectoria nos habla de esos “procesos sociales” a los que alude Carlos Garrocho para el siglo XX, donde la pobreza, la desigualdad, las estructuras espaciales y el diseño de lo social van de la mano. En la ciudad virreinal los barrios indios estaban separados para la mejor práctica de los religiosos y párrocos, mientras en la ciudad constitucional se fueron convirtiendo en una población excluida y calificada de inmoral, vagabunda e improductiva. La consecuencia—o reinterpretación— de las ciudades mexicanas que antes del siglo XIX apartaron a su población indígena hacia las parcialidades, fueron las zonas de habitación populares. Para inicios del siglo XX ya habían sido convertidas en suburbios y continuaban, luego de cien años, relegadas de cualquier proceso de urbanización; asimismo, los “pobres mendicantes” y los “pobres miserables” del periodo colonial pasarían a convertirse en la “pobreza alimentaria”, la “pobreza de capacidades” y la “pobreza de patrimonio” que alternaría sus porcentajes entre la inmigración campesina a las ciudades y los asentamientos irregulares y amorfos que darían forma a las geografías urbanas modernas.

Del mismo modo, la “urbanización y democratización” en las ciudades mexicanas modernas, a las que refiere Ana Díaz Aldret, son parte de esa historiografía. Las fundaciones de México, Querétaro, Guanajuato, Puebla o Campeche, así como los presidios en el norte que sirvieron como centros aglutinadores de población, participan de un proceso que va de la fundación como sinónimo de apropiación de un territorio hasta la constitución de un orden

jurídico. Aunque sin duda hay un abismo entre el significado de *polis* o la manera de ejercer las prácticas culturales en las urbes grecolatinas y las de las ciudades posteriores.

De los guerreros que se repartían en el ágora los trofeos raptados en la batalla a los centros monásticos de la Alta Edad Media, hay un abismo cultural. La civilidad y buen gobierno como reinterpretación de las tradiciones grecolatinas fue retomada durante el Renacimiento y luego en el siglo ilustrado, cuando a la *polis* —en su acepción de policía— se le otorgó el sentido moderno de institución y agente que vela por la seguridad pública. Ese largo pasado, hasta hace algunas décadas, aun reordenaba la comprensión de las ciudades mexicanas. Las preguntas y problemas históricos planteados por Mario Basols al inicio de *Ciudades mexicanas. Desafíos en concierto*, nos conducen a afinar la “sensibilidad para captar el significado urbano” e integrarlo en los diagnósticos de las políticas públicas nacionales. Iniciando con Tenochtitlan y la capital novohispana como gérmenes de la urbanización, pasamos a la conquista y evangelización de los grupos indígenas que de algún modo quisieron copiar el modelo de universo celestial al trazar el espacio novohispano en función de las parroquias, capillas y conventos. Tras estas urbes evangélicas vendrían los centros urbanos promovidos con fines mercantiles por el Estado-nación, que dieron lugar a otras capitales, nuevos límites territoriales y formas locales de residencia.

Detrás de toda transformación urbana hay una lectura del orden cívico. De la traza tirada a cordel por Alonso

García Bravo en el siglo XVI, a la construcción de la ciudad barroca en el XVII y del declive de la ciudad arzobispal a la Reforma implementada en el siglo XVIII por el equipo de letrados que rodeaban al segundo virrey Revillagigedo, existen diversas interpretaciones sobre las formas de gobernar, ejercer la justicia, habitar o reformar la ciudad. “La encrucijada de los servicios urbanos” es la historiografía de una educación cívica que comienza a tomar sus acepciones “modernas” a partir de las últimas décadas del siglo XVIII. La distribución de agua, la idea de transportarse, la iluminación justificada por la seguridad, la regularización de predios, la tipificación de construcciones o la especialización de los espacios privados y públicos conllevan comportamientos civilizatorios: las acusaciones de los letrados dieciochescas a los indígenas por “cavar de la misma tierra en que habitan para construir sus casas”, así como la separación de los baños por sexo o la acumulación de la basura en un sitio específico, apuntan al deseo generalizado, consolidado hasta el siglo XX, de poseer una casa con cimientos; intimidad al bañarse o destinar un lugar para basurero.

Las ordenanzas y bandos del último tercio del siglo XVIII se dirigieron a las prácticas cotidianas, y aun cuando a todo lo largo del siglo XIX los desequilibrios políticos y crisis de los regímenes conservadores y liberales los opacaron, esos dictados locales fungieron como medios reguladores para la población civil. Esta política pendular volvió a ejercer su poder cien años después, tal como señala Rodolfo García del Castillo, cuando las “reformas realizadas al

artículo 115 constitucional” dieron a los ayuntamientos “la facultad para elaborar y publicar” los “Bandos de policía y buen gobierno”, así como “los reglamentos específicos necesarios, las circulares y disposiciones administrativas de observancia general”.

Conforme nos acercamos a la ciudades modernas y contemporáneas, el comercio, las políticas públicas, los actores del desarrollo y luego la globalización introdujeron elementos ajenos a la modernidad cultivada entre el siglo XVIII y la primera mitad del siglo XX. A lo largo de este siglo, con más o menos modelos, la lógica de crecimiento se asoció con la consolidación del Estado nacional, e incluso dentro de la misma lógica podríamos insertar la “acción pública urbana”, tal como la designan Enrique Cabrero Mendoza y Dionisio Zabaleta Solís, que ha generado actores, cuerpos y prácticas descentralizadas. Desde la política hasta la administración, pasando por la autonomía exigida por esos actores sociales a quienes se les ha cedido parte del ejercicio de gobierno, los ingredientes para explicar las ciudades habían sido relecturas de aquel ideal reproducido por la Ilustración. No obstante, parece que las cosas cambiaron luego de la década de 1980, cuando “el volumen demográfico” —que se “elevó de 66.8 a 103.3 millones de habitantes”—, la apertura comercial al extranjero o la reducción del Estado en las tareas económicas llevó las cosas por otra dirección.

La periodización de Jaime Sobrino coincide con la idea de que, luego de la caída del Muro de Berlín, todos los parámetros practicados hasta entonces por la modernidad dieron un vuelco. “México como nación independiente, tardó 150 años para transformarse de rural a predominantemente urbana, poco menos de 20 para cambiar de urbana a predominantemente metropolitana, y de aquí a 2030” será dominada por metrópolis millonarias. Este planteamiento de Sobrino obliga también a preguntar por el orden y principios regulatorios que podrían gobernar en esas nuevas megalópolis. Y la respuesta no se hace esperar: de las *polis* grecolatinas podríamos, fatalmente, elaborar una nueva lectura afectada por las amenazas exteriores y por un incremento brutal de la violencia. Para continuar siendo el sitio privilegiado en el que se conserva la seguridad pública, el siglo XXI augura resguardar la vida cotidiana de sus ciudadanos —tal como señaló Steve Graham luego de la organización que se hizo en Londres para las Olimpiadas de 2012— con equipo militar antes restringido para la guerra, a fin de optimar el control y la vigilancia desde un panóptico u ojo central que sugiere pensar a las ciudades como reproducciones carcelarias.

MARCELA DÁVALOS
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS
HISTÓRICOS, INAH.

RESÚMENES / ABSTRACTS

El *chalchihuitl* y el *tzilacayotli*: la esencia humana

Tomás Jalpa Flores

Resumen

En las ceremonias fúnebres del centro de México convergen varias prácticas en las que se incluyen objetos que tienen una función específica. En este artículo se analiza el uso de un objeto: el chilacayote (o *tzilacayotli*, *cucurbita ficifolia*) durante la velación del cuerpo y su destino al final de los nueve días. A partir del estudio iconográfico y de las fuentes indígenas, se plantea su relación con el *chalchihuitl*, el jade, y la función que tenían ambos para contener una de las fuerzas animistas que integran el cuerpo humano.

Palabras clave: *chalchihuitl*, chilacayote, códices, ritos funerarios, iconografía, etnohistoria.

Abstract

Several practices that include objects each with a specific function converge in funerary ceremonies of Central Mexico. The use of *chilacayote* (or *tzilacayotli*, *Cucurbita ficifolia*) in a ritual that was performed during nine days after the death of a person, is analyzed in this paper. Based on the study of pictorial manuscripts and other indigenous sources the author explores the relationship between the *chilacayote* and the *chalchihuitl* (jade), as well as their function as containers of one of the animistic forces that constitute the human body

Key words: *chalchihuitl*, chilacayote, codices, funerary rites, iconography, ethnohistory.

Etnoclimatología en la Araucanía y las pampas. Clima y relaciones interétnicas entre los siglos XVI y XIX

Margarita Gascón

Resumen

Al afectar el ambiente y los recursos naturales, los cambios climáticos también influyen en las relaciones interétnicas, aunque no siempre la investigación etnohistórica e histórica ha puesto la variable climática como parte de las explicaciones. En este trabajo reconstruimos eventos en la Araucanía y en las pampas que se relacionan con fluctuaciones climáticas globales. Se trata de la Pequeña Edad Glacial, el Mínimo de Maunder y el Remonte Termal. Estas tres fluctuaciones están reconocidas por la comunidad científica. El periodo considerado se abrió con la Pequeña Edad Glacial. A partir de 1770, durante el Remonte Térmico, se registró un aumento de las temperaturas junto con una merma en las precipitaciones. A mitad del periodo, en el siglo XVII, hubo un pico de frío conocido como el Mínimo de Maunder. El enfoque desde la etnoclimatología es relevante, por cuanto el clima produjo cambios ambientales en los recursos naturales y en las rutas de circulación de bienes y servicios.

Palabras clave: etnoclimatología, Araucanía, pampas, Pequeña Edad Glacial, Mínimo de Maunder, Remonte Térmico.

Abstract

The article deals with climate changes from the seventeenth century to the early nineteenth century that had an impact on the environment and natural resources, and thus also on interethnic relationships. However, ethnohistorical and historical research has largely failed to address climate as an explanatory factor. The article considers how the Little Ice Age, the Maunder Minimum, and the Thermal Remount affected interethnic relationships in Araucania and the pampas. These global fluctuations are amply recognized by the scientific community. The period under consideration begins with the Little Ice Age and ends with prevailing hot weather and a persistent drought due to the Thermal Remount from the 1770s onward. In the mid-seventeenth century, the Maunder Minimum was responsible for the coldest period on record. The relevance of this ethnoclimatic approach begins with the impact that the climate had on natural resources and the environment, including the routes on which material and human resources circulated.

Key words: Ethnoclimatology, Araucania, pampas, Little Ice Age, Maunder Minimum, Thermal Remount.

Sarmiento se postula para presidir el gobierno argentino. Una lectura de *Campaña en el Ejército Grande Aliado de Sud América* (1852)

Alejandro Herrero

Resumen

Los estudios sobre Domingo Faustino Sarmiento son abundantes, a tal punto que un estado del arte que aborde las distintas tesis y enfoques constituye una investigación en sí misma. En el caso puntual de *Campaña en el Ejército Grande Aliado de Sud América* (1852), se destaca el estudio de Tulio Halperín Donghi, cuyo análisis apunta al pensamiento de Sarmiento. Este historiador señala que, en las obras máximas de Sarmiento como *Facundo*, *Viajes* o *Recuerdos*, el escritor y el reformador se articulan muy bien, mientras que en *Campaña*, por el contrario, ha perdido el rumbo político y se produce un desfasaje entre el escritor romántico y sus argumentos políticos. Juan Bautista Alberdi, adversario político de Sarmiento y aludido negativamente en *Campaña*, plantea otra lectura: Sarmiento con su *Campaña* se propone minar la autoridad del liderazgo de Justo José de Urquiza y postularse como el gran candidato para presidir el país. La lectura alberdiana permite ver un aspecto que no destaca Halperín: *Campaña* es una operación política. Este artículo sigue la clave alberdiana pero subraya un aspecto no indicado por Alberdi (quien no tiene preocupaciones historiográficas): *Campaña* fue producida en tres entregas a lo largo de 1852, y Sarmiento no sabía que las produciría de esa manera. Al poner el foco en la historicidad de *Campaña* y analizar cada entrega en su específica coyuntura política, se advierte que cada una de ellas es una operación política distinta.

Palabra clave: Sarmiento, Urquiza, política, gobierno, Argentina.

Abstract

Studies on Domingo Faustino Sarmiento abound, to such an extent that a review of the literature that takes into account the different theses and approaches to this individual constitutes research in itself. The specific case of Tulio Halperin Donghi's study of Sarmiento's *Campaña en el Ejército Grande Aliado de Sud América* (1852) stands out. His analysis focuses on Sarmiento's thought. The historian highlights the fact that in Sarmiento's masterpieces such as *Facundo*, *Viajes* or *Recuerdos*, the writer and reformer are perfectly combined, while in *Campaña*, in contrast, he has lost his political direction and there is a disjunction between the romantic writer and his political arguments. Juan Bautista Alberdi, Sarmiento's political opponent who is negatively mentioned in *Campaña*, attempts to undermine Justo J. de Urquiza's leadership and to run as the great candidate to rule the

country. Alberdi's interpretation allows us to see an aspect neglected by Halperín: *Campaña* is a political operation. My paper follows Alberdi's theory but emphasizes an aspect which Alberdi (unconcerned about history) does not state: *Campaña* was written in three stages throughout 1852, and Sarmiento did not plan to write it this way in advance. If we focus on the historicity of *Campaña* and we analyze each submission in its specific political setting, we can infer that each section is a different political operation.

Key words: Sarmiento, Urquiza, politics, government, Argentina.

La colonización del cuerpo: género y política en el uso del calzón y el *quechquemitl*

Enrique Hugo García Valencia

Resumen

En este artículo se propone hacer una reconstrucción histórica del traje indígena femenino y masculino, como elemento fundamental del proceso colonizador. Hago una revisión de las teorías del cuerpo conocidas en antropología, añadiendo la del cuerpo rebelde. El texto se enmarca en consideraciones sobre el cuerpo, la ética del cuerpo masculino y femenino, así como en las nociones de comunidad, colonización, independencia y ciudadanía.

Palabras clave: cuerpo, ética, identidad, indígenas, ciudadanía.

Abstract

In this paper I present a historical reconstruction of male and female indigenous costume as a key element in the process of colonization. I add the rebellious body to known anthropological theories of the body. I frame this paper within considerations of: The body, male and female body ethics, and notions of community, colonization, independence and citizenship.

Key words: body, ethics, identity, indians, citizenship.

La antropología física desde los márgenes: una forma de resistencia y de compromiso

Josefina Ramírez Velázquez

Resumen

Para un intento de comprensión del campo antropofísico se requiere una revisión constante de sus principales propuestas analíticas, aquellas que han significado tránsitos de un estadio a otro, ya sea en el imaginario, que a veces no se concilia con la realidad, o bien en la práctica que, de cuando en cuando, deja una huella importante en el quehacer científico. Este trabajo se propone mostrar, de manera sintética, el trayecto seguido en la constitución de una forma distinta de pensar y hacer la Antropología Física, que tiene como punto de partida la concepción de una práctica de investigación comprometida y crítica, donde el cuerpo es analizado como cuerpo-sujeto, cuerpo-experiencia y cuerpo-agente, en relación con la noción de cultura como productora de salud, determinante de enfermedad y como modeladora de la experiencia que modifica y le adjudica sentido y significación. Desde esta formulación y con prácticas particulares de la tendencia hegemónica de la antropología física, es que se concibe la propuesta desde los márgenes. La presente reflexión servirá acaso para visibilizar el trayecto de las ideas y las prácticas investigativas.

Palabras clave: Seminario de Investigación en Antropología Física (SIAF), cuerpo, antropología reflexiva y comprometida.

Abstract

Any attempt to understand the field of physical anthropology requires a continuous review of its principal analytical approaches, which have represented shifts from one stage to another, whether in the imaginary, which at times cannot be reconciled with reality, or else in practice that, from time to time, leaves an important trace on scientific endeavors. This paper sets out to synthetically show the course of the constitution of a distinctive way of thinking and conducting physical anthropology, which starts out from the conception of a practice of committed and critical research, where the body is analyzed as a body-subject, body-experience, and body-agent in relation to the notion of culture as a producer of health, a determinant in disease, and as a modeler of experience that modifies and attributes meaning and signification. From this formulation and with particular practices from the hegemonic tendency in physical anthropology, the approach is conceived from the fringes. The present reflection will perhaps help to visualize the trajectory of research practices and ideas.

Key words: Research Seminar in Physical Anthropology (SIAF), body, reflexive and committed anthropology.

Año 20, vol. 57, enero-abril, 2013

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Las relaciones hombre-coyote y hombre-jaguar en la cosmogonía tolteca. Aproximaciones desde una ontología animista y analogista*
- ◆ *Aché pa'todos: turismo, tradición y transnacionalización de la santería en Lima, Perú*
- ◆ *El principio de filiación en la terminología de parentesco nahua en Texcoco: la casa*
- ◆ *Entidades nosológicas y epidemiología sociocultural: algunas pautas para una agenda de investigación*
- ◆ *Interrogando al sentido común desde las relaciones de hegemonía. Aproximación antropológica a los procesos de estigmatización de trabajadores industriales*
- ◆ *Los totonacos a través de la mirada de Isabel Kelly*

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Año 20, vol. 58, mayo-agosto, 2013

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Desastres naturales y dinámicas poblacionales en la transformación del paisaje sociopolítico a finales del periodo neolítico en China*
- ◆ *Reflexiones acerca de la protección del patrimonio intangible a nivel internacional, regional y su proyección en Argentina*
- ◆ *El libro: legitimidad y autenticidad en tres comunidades indígenas de Veracruz*
- ◆ *¿Estamos listos en México para defender nuestros maíces? Agricultores y consumidores en la encrucijada*
- ◆ *La relación del itonal con el chikawalistli en la constitución y deterioro del cuerpo entre los nabuas de Pabuatlán, Puebla*
- ◆ *Abraham Lupercio, fotorreportero en la Revolución*

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Año 20, vol. 59, septiembre-diciembre, 2013

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *El Xochitlicacan y el Quauitl-xicalli del recinto sagrado de México Tenochtitlan: el árbol como símbolo de poder en el México antiguo*
- ◆ *Yecapixtla en la geopolítica de los dioses. Una guerra de paz y sangre*
- ◆ *Con eficacia para semejantes cosas: martirio, ritualidad y poder en la frontera chiriguana (siglo XVIII)*
- ◆ *Migraciones mayas y yucatecas a Cuba*
- ◆ *Ciudadanía comunal y patrimonio cultural indígena: el caso del Valle del Mezquital, Hidalgo*
- ◆ *La dimensión performativa del juego taurino popular y profesional, una interpretación*

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

75 ANIVERSARIO