

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Difusión en América de la polémica europea en torno a la Compañía de Jesús: literatura propagandística pro y antijesuita en Nueva España, 1754-1767*
- ◆ *Acumulación del saber y cambios epistémicos en las tradiciones gramaticales amerindias. Un ejemplo: el 'accidente persona' en Olmos (1547) y en Carochi (1645)*
- ◆ *Uso alimenticio y medicinal de las cactáceas entre los seris de Sonora*
- ◆ *Análisis estructural y valor de la resistencia en la carrera rarámuri de la Sierra Tarahumara*

DIMENSIÓN **N** ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Director General Sergio Raúl Arroyo *Director General de la Revista*
Arturo Soberón Mora

Secretario Técnico Moisés Rosas *Consejo Editorial*
Susana Cuevas
Isabel Lagarriga Attias
Secretario Administrativo Sergio Bogard Sierra
Luis Armando Haza Remus Fernando López Aguilar
Eyra Cárdenas Barahona
Coordinadora Nacional Margarita Nolasco Armas
de Antropología Delia Salazar Anaya
Gloria Artís Mercadet Susan Kellogg (EUA)
María Eugenia Peña Reyes
Coordinador Nacional de Difusión Quetzil Castañeda (EUA)
Gerardo Jaramillo Herrera Mario Pérez Campa

Directora de Publicaciones Berenice Vadillo y Velasco *Colaboradora (secretaria)*
Virginia Ramírez

Producción editorial Benigno Casas *Consejo de Asesores*
Gilberto Giménez Montiel
José Lameiras

Edición Juan M. Lope Blanch
Zazil Sandoval Alfredo López Austin
y Gustavo F. Guzmán Álvaro Matute Aguirre
Eduardo Menéndez Spina

Diseño de portada Arturo Romano Pacheco
Javier Curiel

Fotos de cubierta:

Eric Jervaise

Ritmo latino, un aire de los cincuentas, 2001

Saliendo de casa de Mariana Yampolsky, Tlalpan, 2002

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 polemizando con algún autor.

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

Requisitos para la presentación de originales

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

En caso de citar dos o más obras del mismo autor, en lugar del nombre de éste, se colocará una línea de dos centímetros más coma, y en seguida los otros elementos.

9. Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera:

op. cit. = obra citada, *ibidem.* = misma obra, diferente página, *idem.* = misma obra, misma página, p. o pp. = página o páginas, t o tt. = tomo o tomos, vol., vols = volumen o volúmenes, trad. = traductor, *cf.* = compárese, *et al.* = y otros.

10. Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
11. Índices onomásticos o cronológicos, cuadros, gráficas e ilustraciones, señalando su ubicación exacta en el *corpus* del trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies.
12. Teléfono y correo electrónico para localizar al responsable de la obra.
13. Deberán enviarse 3 copias del texto y, de ser posible, el disquete correspondiente.
14. No deben anexarse originales de ilustraciones, mapas, fotografías, etcétera, sino hasta después del dictamen positivo de los trabajos.

Requisitos para la presentación de originales en disquete

- Programas sugeridos: Write o Word 6 para Windows.
- Los dibujos o esquemas se elaborarán con tinta china sobre papel albanene. En el caso de fotografías, diapositivas u otro material gráfico, se sugiere entregar los originales o bien usar un escaner para ampliar las imágenes a tamaño carta y digitalizarlas a 300 dpi.
- Imágenes en mapa de bits (TIF, BMP).
- Es indispensable adjuntar una copia impresa en papel.

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.

CORRESPONDENCIA: Paseo de la Reforma y Gandhi s/n, 1er. piso, Deleg. Miguel Hidalgo, CP 11560, México, D.F. Tels.: 5553 05 27 y 5553 62 66 ext. 240 Fax: 5208 72 82. dimension_ant.dl.cnan@inah.gob.mx www.inah.gob.mx

D.R. INAH, 2001

Revista *Dimensión Antropológica*, año 10, vol. 27, enero/abril, 2003. Impresa en los Talleres Gráficos del INAH, Av. Tláhuac 3428, Culhuacán, CP 09840, México, D.F. Distribuida por la Coordinación Nacional de Control y Promoción de Bienes y Servicios del INAH, Frontera 53, San Ángel, CP 01000, México, D.F.

Certificado de licitud de título núm. 9604 y Certificado de licitud de contenido núm. 6697, expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Certificado de Reserva de derechos al uso exclusivo, Reserva: 04-1998-100119073500-102.

ISSN 1405-776X

Hecho en México

Índice

Difusión en América de la polémica europea en torno a la Compañía de Jesús: literatura propagandística pro y antijesuita en Nueva España, 1754-1767 EVA MARÍA ST. CLAIR SEGURADO	7
Acumulación del saber y cambios epistémicos en las tradiciones gramaticales amerindias. Un ejemplo: el 'accidente persona' en Olmos (1547) y en Carochi (1645) ROLAND SCHMIDT-RIESE	47
Uso alimenticio y medicinal de las cactáceas entre los seris de Sonora ANA MA. ÁLVAREZ PALMA Y GIANFRANCO CASSIANO	81
Análisis estructural y valor de la resistencia en la carrera rarámuri de la Sierra Tarahumara ÁNGEL ACUÑA DELGADO	105
Reseñas	
GUNTHER DIETZ <i>La comunidad purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en México</i> MARTHA BEATRIZ CAHUICH CAMPOS	139
ROSA MARÍA OSORIO CARRANZA <i>Entender y atender la enfermedad. Los saberes maternos frente a los padecimientos infantiles</i> MA. EUGENIA PEÑA REYES	142
MIGUEL LEÓN-PORTILLA <i>Códices. Los antiguos libros del Nuevo Mundo</i> PILAR MÁYNEZ	146
LETICIA TALAVERA SOLÓRZANO Y MARIANO MONTERROSA PRADO, <i>Las devociones cristianas en México en el cambio de milenio</i> MÓNICA MARTÍ COTARELO	150

Difusión en América de la polémica europea en torno a la Compañía de Jesús: literatura propagandística pro y antijesuita en Nueva España, 1754-1767¹

EVA MARÍA ST. CLAIR SEGURADO*

A finales de la década de 1750 y principios de la siguiente, los ecos de las convulsiones que habían afectado a Portugal y a los jesuitas portugueses comenzaron a sentirse con fuerza en Nueva España. Ya hacía varios años que en Europa se había puesto en marcha la ofensiva contra la Compañía de Jesús, especialmente en la nación lusa donde, por diversas razones, la presencia de los jesuitas se había convertido en un obstáculo para

* Universidad de Alicante, España.

¹ Lo que se expone a continuación es un resumen de las conclusiones de una investigación realizada recientemente sobre las relaciones entre la Inquisición novohispana y el jesuitismo antes y después de la expulsión de la Orden en 1767, investigación incluida en nuestra tesis doctoral aún inédita "Expulsión y exilio de la Provincia jesuita mexicana, 1767-1773" (Universidad de Alicante, junio de 2002). Aquí nos vamos a referir en concreto a la circulación de obras a favor y en contra de la Compañía antes de 1767; el origen, características y contenido de esta literatura; el perfil de sus lectores; y la actuación del Santo Oficio en tanto institución encargada de la censura literaria. Hemos utilizado, principalmente, fondos documentales de la sección Inquisición del Archivo General de la Nación de México (AGN), legajos 929, 947, 995, 997, 1 011, 1 014, 1 021, 1 064, 1 070, 1 073, 1 169, 1 475, y 1 520.

los designios imperiales del primer ministro de José I, Sebastián José Carvalho e Melo, conde de Oeiras y marqués de Pombal —en adelante, Oeiras. La conflictiva ejecución del Tratado de Madrid de 1750 —llamado también Tratado de Límites—,² había colocado a los jesuitas en una delicada posición ante la opinión pública europea, pues parecía probado que habían dado su apoyo a la resistencia indígena frente a dos soberanías católicas, la española y la portuguesa.³ Por otro lado, se sospechaba que la actividad de estos religiosos en las misiones sudamericanas se había alejado de los fines propios del apostolado católico, y se les acusaba de enriquecimiento ilícito, despotismo, y formación de monopolios en perjuicio del Estado.

Cuando el 3 de septiembre de 1758 el rey José I fue objeto de un intento de asesinato —del que algunos jesuitas fueron acusados de inductores y cómplices—, la ofensiva cobró un nuevo y definitivo impulso cuya consecuencia más inmediata sería la expulsión de la Orden de todos los dominios portugueses en 1759. La noticia del intento de regicidio, los procesos inquisitoriales de los jesuitas y, finalmente, la condena a muerte del padre Gabriel Malagrida en un auto de fe produjeron un gran impacto en toda Europa, coyuntura que los detractores de la Compañía aprovecharon para socavar el prestigio del Instituto. Oeiras había creado en Lisboa uno de los más importantes centros de producción de propaganda contra la Orden jesuita. Aquí trabajaban numerosos panfletistas y libelistas que recibían un subsidio de la monarquía portuguesa y tenían a su disposición abundantes medios humanos y materiales. En estas oficinas se imprimía cualquier material que pudiera ser utilizado contra los jesuitas para, posteriormente, repartirlo por el continente a través de las embajadas portuguesas. No tardaron en aparecer

² Firmado por Portugal y España el 13 de enero de 1750, pretendía zanjar las seculares disputas fronterizas mantenidas entre ambos países desde que el Tratado de Tordesillas de 1494 había establecido una línea divisoria un tanto imprecisa. El acuerdo de 1750 se basaba en las ocupaciones efectivas realizadas por portugueses y españoles en Sudamérica, y proponía fijar una nueva demarcación mediante el intercambio de posesiones. La disposición más polémica del tratado fue la referida a la zona meridional del subcontinente: a cambio de la colonia Sacramento, España cedía a Portugal un extenso territorio en la banda oriental del río Uruguay. El canje afectaba directamente a siete reducciones guaraníes tuteladas por los jesuitas, unos treinta mil indios obligados a trasladarse a otras tierras de bandera portuguesa. Tras una tenaz resistencia indígena, el Tratado de Límites fue finalmente anulado.

³ Sobre la actuación jesuita, véase G. Kratz, *El tratado hispano-portugués de límites de 1750 y sus consecuencias*, 1954.

otros focos europeos de producción bibliográfica fieles reflejos del de Lisboa.

Cronología de la penetración en Nueva España de la propaganda pro y antijesuita

Algo cambió en la vida intelectual novohispana cuando a partir de 1758 comenzaron a arribar a las costas mexicanas numerosos y variados títulos. En realidad, algunas novedades propagandísticas habían penetrado en la colonia pocos años antes,⁴ pero fue entre 1758 y 1763 —un breve lapso de cinco o seis años—, cuando el Santo Oficio entró en conocimiento de decenas de escritos similares aparecidos en diversos puntos —especialmente en los valles centrales—, y se sumergió en el contenido de una amplia y escabrosa polémica en torno a la Orden religiosa más querida y respetada en Nueva España. Un aluvión de panfletos manuscritos, obritas impresas, poesías satíricas, pasquines, libelos en forma de carta, etcétera, y dos momentos cronológicos en los que se percibe una mayor afluencia: 1758-1759 y 1762-1763.

Algunas fechas y títulos

La difusión de propaganda comienza a preocupar a la Inquisición (1758 – septiembre 1759)

Entre 1758 y 1759 circuló una obra titulada *Plan de la Nueva República del Paraguay, fundada por los padres jesuitas españoles y portu-*

⁴ Entre 1754 y 1758 entraron en Nueva España panfletos europeos mayoritariamente de carácter antijesuita. Algunos giraban en torno a la caída en 1755 del padre Manuel Rávago (jesuita y confesor de Fernando VI) y la supuesta existencia de un reino jesuítico en el Paraguay. Éste era el caso de unos versos satíricos fechados en Badajoz el 5 de noviembre de 1755 que aparecieron en un convento carmelita de Puebla (AGN, Inquisición, 995: Declaración de fray San Elías ante el comisario fray Pastor Caraysco, Carrión, Puebla, 16 de abril de 1756), y de un par de pasquines que alternaban el castellano con el latín y que fueron prohibidos por la Inquisición en 1758 (AGN, Inquisición, 1 073, ff. 347-348).

Otros escritos recogían un elenco ya tradicional de críticas a la Compañía (soberbia, prácticas comerciales, probabilismo, idolatría, riquezas...), como una carta manuscrita de 21 páginas que, fechada en Roma el 27 de enero de 1723, fingía ser una respuesta de Mateo Fadrique a Fabricio Silote, ambos caballeros romanos (AGN, Inquisición, 947, ff. 70-94). El documento fue descubierto por un bibliotecario del colegio agustino de la Ciudad de México.

gueses...,⁵ traducida del portugués en 1757. El libro era principalmente una exposición de quejas del gobierno portugués acerca de la irritante actuación de los jesuitas en relación con la firma del Tratado de Límites. A éstos se les achacaba haber provocado la guerra que había enfrentado a los indígenas con las tropas españolas y portuguesas, pero también se trataba extensamente sobre la supuesta existencia de una próspera república jesuítica basada en el despotismo, las prácticas comerciales, el secretismo, y la explotación de esclavos.⁶ En suma, un poderoso sistema político, social y económico que no sólo implicaba un "absoluto monopolio de las almas y los cuerpos",⁷ sino un gran perjuicio a los intereses coloniales portugueses en la región. La obra fue prohibida por la Inquisición mediante edicto del 22 de agosto de 1759 por tratarse de un libelo "enormemente infamatorio" de la Compañía de Jesús.

Asimismo, en septiembre de 1759 una carta y unas décimas relacionadas con el intento de asesinato de José I, los subsiguientes procesos de la Inquisición lisboeta, y las ejecuciones de algunos de los aristócratas de mayor solera en Lisboa fueron remitidas al Santo Oficio por el calificador fray Domingo de Sossa por ser denigrativas del rey de Portugal y su primer ministro.⁸ La carta, sin autor, destinatario, lugar o fecha,⁹ empezaba con las palabras "Amigo y dueño" y se cerraba con "... a Vmd. ms. años".¹⁰ Que la religión y la justicia se estaban perdiendo en Portugal a raíz del intento de regicidio era la columna vertebral del documento, y de esta desdicha el autor responsabilizaba a Oeiras, al rey y al Santo Oficio. En las

⁵ ...con la noticia de la guerra que tienen sustentando contra los ejércitos de las dos coronas cathólicas y fidelísimas. Sacado de los registros de las covachuelas de los dos respectivos principales comisarios y plenipotenciarios, y de otros originales". Pueden hallarse varios ejemplares de esta obra —completos e incompletos— en el volumen 1 014 de la sección Inquisición del AGN. Nosotros hemos trabajado con las ff. 447-456 y 467-468.

⁶ A. Armani, *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol. El "Estado" jesuita de los guaraníes (1609-1768)*, 1982. y S. Palacios y E. Zoffoli, *Gloria y tragedia de las misiones guaraníes. Historia de las reducciones jesuíticas durante los siglos XVII y XVIII en el Río de la Plata*, 1991, constituyen excelentes estudios para introducirse en la compleja y revisitatísima cuestión de las reducciones jesuíticas en el Paraguay.

⁷ AGN, Inquisición, 1 014, f. 451 rev.

⁸ AGN, Inquisición, 997, f. 248: José Domingo de Sossa a la Inquisición de México, sin fecha. Recibida en 26 de septiembre de 1759.

⁹ En el encabezamiento se indicaba que era una copia de otra carta dirigida desde Lisboa a Madrid.

¹⁰ AGN, Inquisición, 997, ff. 249-250.

décimas¹¹ se lamentaba el frívolo origen de la tragedia —una relación adúltera de José I con la esposa del marqués de Tavora habría motivado la tentativa de asesinato—, y se abundaba en la crueldad, injusticia y corrupción de la Inquisición portuguesa, así como en la maldad intrínseca de Oeiras, al que se atribuían simpatías protestantes y la autoría de la conjura.

Fray Domingo de Sossa intuía que “está llena toda la ciudad” de dichos papeles, pues habían llegado a sus manos “siendo mi retiro y abstracción notoria a todos”.¹² Fue entonces cuando el tribunal se dio cuenta de que la circulación de estos escritos no era casual ni esporádica sino que, por el contrario, su divulgación crecía en importancia y estaba comenzando a generar un vivo debate en algunos sectores novohispanos. En octubre de 1759 los inquisidores decidieron hacer red barredera. Supuesta la factura europea de esta literatura, se escribió al comisario de Veracruz, Miguel Francisco de Herrera, para que impidiese la entrada en el país de cualesquiera papeles, estuviesen o no prohibidos, “concernientes a los negocios y alteraciones presentes de Portugal”¹³ y que careciesen de las licencias pertinentes. Se trataba, pues, de una prohibición a *priori*: cualquier escrito relacionado con los hechos de Portugal sería recogido como medida cautelar para determinar la conveniencia de su circulación.

Veracruz, punto de entrada de la producción europea (octubre 1759 – 1760)

Dicha medida, sin embargo, surtió escaso efecto y en los años siguientes se multiplicó la aparición de nuevos títulos. Hasta el final de 1759 y durante 1760 el representante del Santo Oficio en Veracruz remitió a la sede del tribunal en la Ciudad de México los siguientes escritos, entre otros:

*Recopilación de noticias desde el año pasado de 1755 hasta abril de 1759.*¹⁴ Constituía una apasionada defensa de las razones que había

¹¹ *Ibidem*, ff. 251-253.

¹² *Ibidem*, f. 248: José Domingo de Sossa a la Inquisición de México, sin fecha.

¹³ *Ibidem*: Resolución de los Inquisidores Luis Barcena, Joaquín Arias y Tomás Cuber en México, 8 de octubre de 1759. Se transmitió la orden al de Veracruz en 10 de octubre.

¹⁴ ... tanto en orden a los sucesos del Paraguay quanto a la persecución de los padres de la Compañía de Jesús en Portugal, embiada por un grande ministro de Estado y esparcidas en Nápoles por otro ministro. Traducida del italiano. AGN, Inquisición, 1 520, ff. 244-248.

tenido la Compañía en Portugal para involucrarse, provocando la ira del gobierno, en diversos negocios religiosos y de Estado: el Tratado de Límites, el decreto de libertad de conciencia en el reino (lo que favorecería especialmente a los judíos),¹⁵ y el matrimonio entre la princesa heredera y el duque de Cumberland, súbdito inglés, unión que a juicio de los jesuitas abriría las puertas del país a una "cantidad grande de hereges, ingleses, [y] sectarios".¹⁶ El libelo retrataba al rey José I y su gabinete como marionetas de una muy ambiciosa Inglaterra, y a los jesuitas como una especie de sufridos e incomprendidos salvadores de la nación.

*Noticias de Portugal de Lisboa:*¹⁷ documento anónimo que, sin adscribirse a los bandos pro o antijesuita, se limitaba a hacer una crónica de lo sucedido en Lisboa desde el 13 de diciembre de 1758 al 12 de enero del año siguiente. Con un tono comedido y neutral, pero en ocasiones con gran morbosidad, el escrito relacionaba los hitos más importantes acontecidos desde el inicio de las detenciones hasta el multitudinario auto de fe que acabó con la vida de algunos de los nobles más destacados del reino.

*Acción de gracias que toda la Europa, especialmente Inglaterra y Olanda, da a Sebastián Carballo:*¹⁸ una breve pero ácida y sarcástica invectiva que, dirigida principalmente contra el ministro Oeiras, también alcanzaba al cardenal Saldanha, autor de una reciente reforma de la Orden jesuita. Oeiras aparecía como un remedo moderno del Quijote porque en su vida todo era una ficción: tenía inalcanzables ambiciones de dominio universal y había expulsado a los jesuitas creyendo ver gigantes donde sólo había molinos.

¹⁵ El panfleto señalaba que Inglaterra había negociado con el gobierno luso la aplicación de penas más reducidas a los hebreos procesados por la Inquisición para así contentar a los judíos ingleses, de quienes había obtenido un sustancioso préstamo para sus guerras con Francia. José I se había mostrado conforme debido a la importancia de los comerciantes judíos de Lisboa en la economía del país, pero su confesor jesuita se empleó a fondo para disuadirle.

¹⁶ AGN, Inquisición, 1 520, f. 247 rev.

¹⁷ AGN, Inquisición, 1 014, ff. 459-463.

¹⁸ ... *insigne y nombradísimo ministro del fidelísimo rey don Joseph y felicísimo reyno de Portugal.* AGN, Inquisición, 1 070, ff. 350-351.

Vieja propaganda antijesuita en una comunidad carmelita (noviembre 1760)

En noviembre de 1760, un carmelita descalzo del colegio de San Ángel de la Ciudad de México, fray Nicolás de la Concepción, denunció una obra que le había prestado un hermano de regla: *Cosas singulares de los padres jesuitas*.¹⁹ Introducido en Nueva España por el procurador en Madrid de la provincia de carmelitas descalzos de San Alberto, el panfleto había pasado por las manos de varios religiosos (carmelitas y dominicos) antes de ser entregado al tribunal. Sin autor ni fecha, se trataba de un manuscrito de treinta páginas en el que se hacía un recorrido por las acusaciones más tópicas vertidas contra la Compañía.²⁰ En cada uno de sus 151 apartados, sin seguir ningún hilo argumental y abruptamente descontextualizadas, se recogían proposiciones extraídas de libros españoles y extranjeros anteriores a la década de 1720 condenados por la Inquisición. La obra, que se apartaba del tipo corriente de propaganda centrada en los sucesos de Paraguay y Portugal, sin duda había sido puesta de nuevo en circulación por los libelistas que trabajaban en Lisboa al servicio de Oeiras. No obstante, quizá debido a su amplitud nunca llegó a ser calificada por el Santo Oficio novohispano.

Celebración y esperpento en la causa de beatificación de Palafox (julio 1761)

En el verano de 1761, un colector de diezmos de la Santa Iglesia Metropolitana de México y un presbítero —Juan José Velasco y Bernardo Matanza, respectivamente—, entregaron por separado sendos ejemplares de la *Carta del alcalde de Vallecas, natural de Villagarcía de Campos, al alcalde de Villa Ornate*.²¹ El panfleto celebraba tanto la reanudación de la causa de beatificación de Palafox —estancada debido en gran parte a las gestiones del padre Rávago y reimpulsada

¹⁹ AGN, Inquisición, 1 520, ff. 178-203.

²⁰ Pese a su heterogeneidad, el escrito incidía en cuatro puntos principales: la ambición de la Compañía, su desprecio por la autoridad, su afición a las actividades económicas y comerciales, y la idolatría de sus misioneros en Asia.

²¹ AGN, Inquisición, 1 520, ff. 91-93. El documento se componía en realidad de dos cartas, la del alcalde de Vallecas, y la respuesta del de Villaornate (*Ibidem*, ff. 81-90).

por Carlos III en 1760—, como la aprobación de las obras del prelado- virrey, y acusaba a los jesuitas de polemizar sobre Palafox, los carmelitas, el rey, y el papa, y de ejercer un control exclusivo sobre lo que se imprimía en España.²² En el texto se mencionaba a fray Norberto de Lorena, alias Abbé Platel, un oscuro personaje que en 1760 se había convertido en uno de los más influyentes polemistas de Oeiras por los furibundos ataques de idolatría lanzados contra los misioneros jesuitas de la India y China.²³

La beatificación de Palafox se había tornado en versátil estandarte de los dos bandos: los projesuitas se oponían a ella mientras que los detractores de la Compañía la apoyaban firmemente.²⁴ El fingido alcalde de Vallecas se valía de representaciones esperpénticas y surrealistas —un funeral con insignes asistentes para

²² Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659) fue obispo, historiador y escritor ascético. Doctor en Derecho, fue fiscal de los Consejos de Guerra y de Indias. Defensor a ultranza del poder episcopal y de la supremacía del clero secular sobre el regular, durante su obispado en Puebla de los Ángeles (1639-1649), se enzarzó con los jesuitas en agrias disputas sobre las cuestiones de los diezmos, las doctrinas y las licencias ministeriales, enfrentamientos motivados por la firme voluntad de independencia de la orden ignaciana. Su visión rigorista le movió asimismo a denunciar los métodos misionales de la Compañía en China y Nueva España.

²³ Platel fue un capuchino de vida increíblemente azarosa. Nacido a finales del siglo XVII o inicios del XVIII, su verdadero nombre era Pierre Curel Parisot. En 1736 pasó a Pondicheri como Procurador general de las misiones extranjeras de Francia en el Malabar, donde pronto se implicó en enconadas controversias con los jesuitas acerca de la naturaleza de los ritos malabares. Retornado a Europa en 1740, publicó la que sería su obra magna, *Mémoires historiques sur les affaires des jésuites avec le Saint Siège* (Lucca, 1744, 2 vols.), en la que denunciaba las prácticas gentílicas de la Compañía. La obra fue condenada por el papa Benedicto XIV en 1745 y fray Norberto tuvo que huir de Roma para evitar la cárcel. Tras una larga peregrinación por Europa, convencido de que los jesuitas le perseguían para asesinarle, arribó a Lisboa en 1760 donde, espoleado por la necesidad económica y por su resentimiento hacia los jesuitas, ofreció los servicios de su pluma al primer ministro portugués. Reducido a sacerdote diocesano por Clemente XIII en 1759, se daría a conocer en Portugal como el abate Platel. No obstante, su imprudencia e indiscreción le hicieron perder el favor de Oeiras, abandonando la ciudad en 1763. Decidió regresar a la vida religiosa, no consiguiendo, sin embargo, readaptarse. Murió en Commercy de Lorena el 7 de julio de 1769. Para un estudio de la figura y escritos de Platel y su influencia en la opinión pública europea en torno a la cuestión de los ritos chinos y malabares, véase E. M. St. Clair Segurado, *Dios y Belial en un mismo altar. La cuestión de los ritos chinos y malabares en la extinción de la Compañía de Jesús*, 2000, pp. 47-61, 111-166, y 204-211.

²⁴ La causa propalafoxista era un símbolo regalista por las vinculaciones del obispo con Solórzano Pereira; por su defensa de la jurisdicción episcopal en las Indias; por enfrentarse a las exenciones de los jesuitas en el asunto de los diezmos mexicanos; y por sus intentos de estrechar el control imperial, primero como visitador general y luego como virrey. En J. F. Alcaraz Gómez, *Jesuitas y reformismo. El padre Francisco de Rávago (1747-1755)*, 1995, pp. 709-715.

enterrar el edicto con que la Inquisición había prohibido las obras del obispo en 1759— con el objeto de ridiculizar al partido anti-palafoxista. Ante el negativo dictamen de los calificadores, el tribunal resolvió prohibir la carta por injuriosa y escandalosa.

**Se intensifica la aparición de escritos
“sediciosos e injuriosos” (primavera 1762)**

En la primavera de 1762, la Inquisición de México tuvo noticia de la existencia en el país de cuatro nuevos libelos:

1) Una carta fechada en Lisboa el 23 de septiembre de 1761 —dos días después del ajusticiamiento de Malagrida— que se iniciaba con las palabras “Amigo, dejando preámbulos” y finalizaba “... con el más profundo respeto”, y en la que se realizaba una apología del malogrado padre jesuita.²⁵ Ésta, y el impreso siguiente, aparecieron en Puebla en marzo de 1762. De la carta de Lisboa los inquisidores temían se hubiesen dictado numerosas copias en las aulas de gramática del colegio del Espíritu Santo de la Compañía en Puebla.

2) Un impreso titulado *Defensa de los reales padres jesuitas deducida precisamente de los recados que ministran contra ellos mercurios y papeletas manuscritas*, de 20 páginas, del que se presumía había salido de la imprenta de algún colegio jesuita de Puebla.

3) La segunda parte del anterior impreso: *Defensa de la defensa por los Reales Padres jesuitas*, encontrada en abril de 1762 en la Ciudad de México en poder de Juan Antonio Goycoechea, un mercader de hierro.²⁶

Anónimos, y sin lugar ni fecha de imprenta, estos tres libelos se escribieron con el propósito de desacreditar la conducta del tribunal inquisitorial portugués en la causa contra el padre Malagrida. Relataban todo tipo de injusticias e irregularidades cometidas a lo largo del proceso, y advertían de la existencia de una arraigada corrupción, puesto que la voluntad del Santo Oficio parecía ser en realidad la del primer ministro. La carta de Lisboa de 23 de septiembre de 1761 era la más osada. En ella se afirmaba que no era Oeiras el responsable último de las desgracias de la Compañía, sino

²⁵ AGN, Inquisición, 1 520, ff. 209-214.

²⁶ AGN, Inquisición, 1 021: Tomás Cuber y Cristóbal Fierro en audiencia de la mañana, 20 de abril de 1762.

que éste era sólo un instrumento en una conspiración universal tramada por ingleses y jansenistas²⁷ cuyo objetivo era destruir la religión católica.

4) En mayo de 1762, en el colegio de Santa Ana de la Ciudad de México, el carmelita fray Lorenzo de la Concepción informó a los inquisidores que su hermano de regla fray Domingo de San Antonio poseía un manuscrito titulado *Breve defensa de la verdad deducida no sólo de los mercurios y papeles sino también de varios documentos jurídicos e históricos que ofrezca en sus annales el tiempo, por un vascogado que no tiene más letras que las del abecedario, y la dedica a su paisano, que le hace la onrra de embiarle la Defensa formada por los reales padres jesuitas*.²⁸ Fray Domingo declaró que el prior del convento de carmelitas descalzos de Puebla, fray Julián de Santa Bárbara, había introducido dicha obra en el colegio y se había llevado un duplicado. Requerido por el tribunal, el superior carmelita hizo entrega del mismo y de otros papeles que en los últimos tiempos habían llegado al convento por correo, asegurando que no habían sido retenidos "de malicia".²⁹

También sin fecha ni autor, el escrito era una réplica a algunos de los panfletos projesuitas que circulaban por el virreinato. Si bien se hacía eco de muchas de las acusaciones más comunes y tradicionales formuladas contra la Compañía, su autor volvía una y otra vez sobre el instinto perverso de sus miembros, capaces de arruinar la vida e incluso asesinar a los papas y reyes que les hubiesen

²⁷ La aplicación indiscriminada que los jesuitas hicieron a todos sus enemigos del epíteto "jansenista" con el objeto de desprestigiarles provocó una gran confusión, además de que dieron al término una connotación exclusivamente política, siendo uno de los más complejos y ambiguos de la historia de la espiritualidad europea. En sentido estricto, el jansenismo era la herejía de Cornelio Jansen condenada en 1653 por exagerar la influencia de la gracia divina para obrar el bien, pero con el tiempo esta connotación herética no se correspondía con la realidad designada por el término. En el siglo XVIII un jansenista solía identificarse con la defensa de ciertos principios morales y disciplinarios: la autoridad y autonomía de los obispos, la austeridad moral y material, la limitación del poder papal, y la lucha contra la Inquisición. En suma, un anhelo de reforma católica y renovación espiritual. Sobre todo en Francia (galicanismo) pero también en España, las tendencias jansenistas adquirieron un tinte político al propugnar las regalías de la Corona y, en el caso francés, una Iglesia nacional. Su oposición al probabilismo y al centralismo de Roma colocó a los jansenistas en el lado contrario a los jesuitas, identificados con el ultramontanismo.

²⁸ AGN, Inquisición, 1 021: Fray Lorenzo de la Concepción a la Inquisición de México, 6 de mayo de 1762. Recibida en el tribunal el 10 de mayo. La obra se halla en las fojas 60-73.

²⁹ *Ibidem*: fray Julián de Santa Bárbara a la Inquisición de México, Puebla, 21 de junio de 1762.

contrariado. El polemista opinaba que este cuerpo religioso había sufrido una deplorable evolución: devorado por las pasiones humanas, se había ido desprendiendo de las que no vacilaba en reconocer como honorables doctrinas de su fundador San Ignacio.

Orden del tribunal para la recogida general de escritos (junio 1762 – abril 1763)

Los cuatro últimos títulos, calificados como sediciosos e injuriosos, fueron prohibidos por el tribunal en junio de 1762, expidiéndose a todos los comisarios del país una orden de recogida. Al menos una veintena de agentes repartidos por toda Nueva España —desde Chihuahua hasta Guatemala y la población nicaragüense de Granada, pasando por San Luis Potosí y Aguascalientes— fueron puestos en alerta, según se deduce del número de respuestas que recibieron los inquisidores en los meses siguientes.³⁰ Las diligencias efectuadas resultaron satisfactorias y desalentadoras a un tiempo, pues no sólo se hallaron numerosos ejemplares de las cuatro obras condenadas, sino que también salieron a la luz algunas otras de la misma materia y estilo totalmente desconocidas hasta entonces por los inquisidores. Son las siguientes:

1) Una carta manuscrita redactada entre septiembre de 1761 y los primeros meses de 1762 fue delatada en Puebla por el citado prior carmelita fray Julián de Santa Bárbara. El documento, que comenzaba con las palabras “Mi estimado hermano N. de N.” y terminaba “filis Iesus JesuChristi Su Magestad te guarde”,³¹ simulaba ser una misiva escrita por un consternado y anónimo sacerdote que contemplaba con sumo abatimiento la persecución que los jesuitas estaban sufriendo por doquier. El eclesiástico manifestaba su desprecio hacia los frailes, pregonaba la corrupción de Portugal y el carácter hugonote del Parlamento de París, y despotricaba contra los jansenistas y sus correlegionarios en España, porque traduciendo con avidez los mercurios³² y papeletas redactados

³⁰ Éstas se hallan en el legajo 1 021 de la sección Inquisición del AGN.

³¹ AGN, Inquisición, 1 520, ff. 96-101.

³² Frente a las gacetas, que contenían noticias de actualidad, los mercurios eran artículos de opinión y comentarios, de tipo crítico y satírico sobre acontecimientos culturales y políticos. Su nombre proviene de la publicación *Mercurius Britannicus*, aparecida por primera vez en Inglaterra en 1625.

en Holanda habían extendido y fortalecido la campaña de desprestigio contra los jesuitas.

2) Un cura parroquial de la población de Toluca, Cayetano de Sotomayor, retenía en su poder un largo manuscrito de diez pliegos que un misionero circular de la Compañía le había regalado tiempo atrás. Se titulaba *Observaciones sobre la conducta que ha tenido el ministro de Portugal con los negocios de los jesuitas*, iba seguido de un *Apendix a las observaciones sobre la conducta del ministro de Portugal*,³³ y el cura lo había delatado porque “luego le pareció mal todo lo escrito y dictado por dicho padre jesuita”.³⁴ El autor del libelo intentaba demostrar lo infundado de algunas decisiones de la monarquía portuguesa para con los jesuitas (tanto en Portugal como en el Paraná y Marañón), de las que culpaba exclusivamente a Oeiras y no al rey José I, al que tildaba de ingenuo y exento de responsabilidad de sus actos. También desarrollaba ampliamente la cuestión del rompimiento de relaciones entre Lisboa y Roma en 1760, motivada en buena parte por la expulsión de los jesuitas. Los calificadores concluyeron que el manuscrito debía ser prohibido porque denigraba e infamaba al primer ministro portugués, a la Inquisición, al estado eclesiástico, y a otras personas e instituciones de aquel reino.

3) En Antequera (Oaxaca) se descubrió otra carta manuscrita anónima fechada en Lisboa el 22 de enero de 1759, diez días después de las ejecuciones del duque de Aveiro y varios miembros de la familia Tavora, incriminados en el intento de asesinato de José I.³⁵ Un amigo expresaba a otro su desconsuelo por el caótico estado en que se hallaba Portugal —aristocracia perseguida, jesuitas entre rejas— como resultado, a su juicio, del régimen despótico y sanginario instaurado por su primer ministro. Acerca de éste se traían a colación los rumores sobre sus orígenes semitas y las tropelías cometidas por su hermano Francisco Javier Mendonça Furtado, gobernador y capitán general del Gran Pará y Marañón.³⁶ El libelis-

³³ AGN, Inquisición, 1 520, ff. 161-180.

³⁴ AGN, Inquisición, 1 021: el comisario Juan Benzis Garnica a la Inquisición de México, Toluca, 1 de octubre de 1762. Recibida el 13 de octubre.

³⁵ *Ibidem*, ff. 182-184.

³⁶ El hermano de Oeiras pronto entró en malas relaciones con los jesuitas, en especial con Malagrida, misionero en Brasil durante más de treinta años. Mendonça reprochaba a la Compañía su nula cooperación, su ambición comercial, y el hecho de que las reducciones disminuyesen la cantidad de mano de obra disponible. También acusaba a los jesuitas de

ta sugería además que Oeiras había tramado, en connivencia con el monarca, una conjuración contra los jesuitas y algunas familias nobles que incluía la simulación de un intento de regicidio.

Reflexiones sobre la difusión de la literatura propagandística

Las siguientes consideraciones son fruto del estudio tanto del contenido de las obras relacionadas en páginas anteriores, como de las circunstancias (hallazgo, denunciante, proceso, calificación, prohibición, etcétera) que rodearon su aparición, las cuales, por cuestiones de espacio, no hemos desarrollado por completo.

Difusión geográfica

Las pesquisas realizadas por los representantes del Santo Oficio permitieron distinguir en el centro de Nueva España dos grandes focos de irradiación de esta propaganda muy próximos entre sí: la Ciudad de México y Puebla de los Ángeles. Si bien la vigorosa actividad de estos dos centros se percibía en Querétaro y Jalapa, y en menor medida, en Guanajuato, Valladolid, Toluca y Orizaba, más debilitada parecía su influencia en San Luis Potosí, Aguascalientes y Guadalajara, donde se recogieron muy pocos escritos. Mientras, por su proximidad a la costa veracruzana, Jalapa se convirtió en un importante punto de enlace y transmisión de panfletos entre Europa y el interior del virreinato.

En los extremos sur y norte de la colonia descollaban dos poblaciones en las que esta literatura se había divulgado en gran cantidad: Guatemala, y San Felipe el Real de Chihuahua, donde se había consolidado la costumbre de realizar tertulias y reuniones.³⁷

maltratar a los indígenas. En J. L. De Azevedo (1990: 134); K. Maxwell (1996: 44, 46, 59-61, y 91-92); y S. J. Miller (1978: 48-49).

³⁷ Tras varias semanas de indagaciones y de hacer comparecer a diversos individuos, el comisario de la Inquisición en Chihuahua, Antonio Félix Valdés Lavandera, se dio cuenta de que le resultaría imposible llamar a todos los que hubiesen leído o poseyeran papeles prohibidos, pues averiguó que los escritos se habían leído "en lo que llaman tertulias o juntas" (AGN, Inquisición, 1 021: Antonio Félix Valdés Lavandera a la Inquisición de México, San Felipe el Real de Chihuahua, 20 de febrero de 1763. Recibida el 13 de abril).

La llegada al lejano noroeste de escritos propagandísticos procedentes de la capital era un hecho bastante ordinario. El mercader Manuel de Escorza había recibido de parte de Miguel de Goangotena y entremezclado con "unos mercurios y papeletas", la *Defensa de los reales padres jesuitas*, y además afirmó que "tiene espezie (aunque ciertamente no se acuerda) haber leído en casa de don Agustín de Urquido"³⁸ la carta de Lisboa de 23 de septiembre de 1761.

Contenido

Para empezar, se observan diferencias entre los escritos anteriores a 1750 y los redactados con posterioridad a esta fecha; en estos últimos se hace referencia a las misiones paraguayas y a otros sucesos más actuales de Portugal y Francia. Por el contrario, son los libelistas que escriben antes de 1750 quienes gustan de relatar viejas historias acaecidas en Europa en los siglos XVI y XVII, sin renunciar, sin embargo, a hacer una crónica de la actualidad. En sus escritos se mezclan incidentes ocurridos en distintas naciones y tiempos, por lo común sin seguir una estructura o un orden lógico, como sucede en el panfleto *Cosas singulares de los padres jesuitas*. Este modo de escribir producía gran confusión en el lector novohispano, poco avezado en episodios tan concretos de la historia y actualidad europeas, pero la sencilla idea que se quería transmitir trascendía todas las barreras del conocimiento: la perversidad de la Compañía en todo lugar y tiempo.

Como se ha visto, el repertorio de argumentos manejado por estos polemistas era muy amplio: desde la política de las misiones jesuitas hasta la beatificación de Palafox, pasando por el Tratado de Límites, el intento de asesinato de José I, la actividad del Santo Oficio de Lisboa, y la ruina del padre confesor Rávago. Estas cuestiones eran presentadas bajo un doble prisma: desde la perspectiva jesuita y desde la de sus adversarios. Sin embargo, acerca de los motines que estallaron en Madrid en la primavera de 1766 no hemos hallado en Nueva España ningún papel que provocase la intervención de la Inquisición, mientras que las menciones a la expulsión de los jesuitas de Francia en 1762 también son exiguas.

³⁸ *Ibidem*: Diligencias del comisario Antonio Félix Valdés Lavandera (declaración de Manuel de Escorza en Chihuahua el 1 de octubre de 1762).

Fue un rasgo característico de la ofensiva europea antijesuita del siglo XVIII recuperar viejas controversias que los jesuitas habían mantenido en tiempos pasados con otras Órdenes, universidades, o con diversas instancias del poder temporal —tribunales, monarquías, repúblicas—: disputas de escuela sobre la casuística,³⁹ el probabilismo,⁴⁰ la predestinación y la gracia divina; el afán de riquezas de la Compañía y su imprudente afición por las materias de Estado; la problemática de los ritos orientales en las misiones de India y China;⁴¹ atentados contra la vida de diversos soberanos que se remontaban hasta los tiempos del rey Sebastián de Portugal; y finalmente, las expulsiones que habían sufrido en varios países.

Por su parte, la argumentación filojesuita también adquirió tintes propios. Los recursos utilizados por los polemistas de la Compañía, marcados por una necesidad primordialmente defensiva, en

³⁹ En teología moral, aplicación de los principios morales a los casos concretos de las acciones humanas.

⁴⁰ Doctrina teológica según la cual la moralidad de una acción humana no necesariamente ha de ser determinada por la opinión más probable, sino por cualquier opinión probable, entendiendo por tales aquellas en cuyo apoyo pueda citarse la autoridad de un reconocido doctor de la Iglesia. Mientras Roma concebía un camino a la salvación único y lleno de penitencias, los probabilistas mostraron una nueva senda más espaciosa y benigna. El probabilismo fue condenado en diversas ocasiones a lo largo del siglo XVII, y aunque el nombre de la Compañía nunca salió a relucir, los jesuitas se convirtieron en los máximos representantes de esta doctrina. Este sistema filosófico sólo pretendía suavizar la vida terrena y respetar las conciencias y libertades individuales, pero degeneró hasta dar lugar al laxismo, al que irremisiblemente quedaron asociados los jesuitas. Los detractores de la Compañía también consideraban que el probabilismo había sustentado otras aberraciones de la Orden, como el tiranicidio, la idolatría y la desobediencia a los decretos papales. Los “rigoristas” también cayeron en la heterodoxia al defender el recurso a la opinión más severa (“tuciorismo”), frente a los católicos, que preconizaban el de la más probable (“probabiliorismo”). “Rigorista” llegó a utilizarse como sinónimo de “jansenista”, y tenían en común, entre otras cosas, el rechazo hacia la orden loyolana.

⁴¹ A diferencia de las demás Órdenes, los jesuitas aplicaron en Extremo Oriente una política tolerante y sincrética que había sido iniciada, a fines del siglo XVI y principios del XVII, por los misioneros Mateo Ricci y Roberto de Nobili en China y en India, respectivamente. El desarrollo y refinación de las culturas orientales, y en el caso chino, el desprecio hacia todo elemento extranjero, hicieron aconsejable introducir el cristianismo con suavidad y prudencia. Los jesuitas decidieron mantener la práctica de ciertos ritos tras descartar su carácter religioso y considerarlos meramente políticos o culturales, como la veneración a los antepasados. Franciscanos y dominicos disintieron frontalmente de esta interpretación, calificando de idolátricos dichos ritos. Las contradictorias directrices de Roma, que respondían a los informes elevados de una y otra parte, contribuyeron a prolongar y endurecer la controversia, así como al fracaso del cristianismo en aquellas regiones. No fue hasta la tercera década del siglo XX cuando la Santa Sede adoptó una postura definitiva apostando por la aculturación y el relativismo.

buena parte consisten simplemente en negar las acusaciones planteadas; de forma más general, en calificar de embusteros a mercurios y papeletas; o bien en guardar silencio asegurando que el tiempo les dará la razón. No obstante, la propagandística jesuita desarrolló asimismo argumentos de carácter más preciso que ponían al descubierto los objetos de su animadversión: los herejes y lenguaraces jansenistas; la poderosa, manipuladora y también hereje Inglaterra; la desagradecida y voluble Portugal, y sus igualmente volubles instituciones; y a nivel más personal, el obsesivo y ruin Oeiras.

Origen

Gran parte de la propaganda antijesuita difundida en Nueva España, así como la que corría por el Viejo Continente, era de origen portugués. Decretos y manifiestos del gobierno de Lisboa, libelos y alegatos varios circulaban por toda Europa en distintos idiomas, a veces con el sello real, y siempre con la intención de dar a entender que se trataba de propaganda oficial.⁴² A esta naturaleza de escritos pertenecía el *Plan de la Nueva República del Paraguay, fundada por los padres jesuitas españoles y portugueses...* Los libelistas al servicio de Oeiras incidían en la deshumanización del sistema colonial: arremetían contra el espíritu de lucro de la Compañía, discutían en torno al despotismo practicado con los indígenas, y denostaban los monopolios que los jesuitas habían creado en las colonias portuguesas, creyendo que a través de ellos se habían apoderado de buena parte de los dominios ultramarinos de Su Majestad.⁴³ Al

⁴² Desde 1758 penetraron en Italia numerosos opúsculos de este tipo, escritos o bien traducidos al italiano, que pronto aparecieron reunidos en recopilaciones que a su vez comenzaron a difundirse por otros países europeos. Entre estos compendios pueden citarse, entre muchos otros, la *Raccolta di memorie, documenti e lettere pubblicate dalla corte di Portogallo intorno agli affari correnti fra la corte di Roma e la suddetta di Portogallo* (1759), *Raccolta di opuscoli curiosi e interessanti intorno gli affari presenti di Portogallo* (Lugano, 1760, 6 tomos), *Delle cose del Portogallo rapporto a' pp. gesuiti* (Lugano, 1760, 12 tomos), reimpresso en 1765 con el título *Delle cose del Portogallo e della Francia rapporto a' pp. gesuiti e loro espulsione perpetua da questi regni* (Lugano-Venecia), etc. En F. Venturi, *Settecento Riformatore*, 1987, vol. 1, pp. 3-5.

⁴³ Para sacar al país del atraso, Oeiras declaró la guerra a los monopolios que estrangulaban y paralizaban la economía portuguesa. Su política mercantilista estuvo dirigida contra los privilegios de las corporaciones de mercaderes extranjeros y de las grandes

gobierno portugués también le preocupaba la fastidiosa participación de estos religiosos en la política nacional a través del confesionario regio, y no ocultaba los temores que le producían las ideas tiránicas a ellos atribuidas y las acusaciones de suscitar revueltas populares.

Varios escritos de signo projesuita también procedían del otro lado del océano. Es evidente el origen portugués de algunos de ellos, probablemente salidos de la pluma de anónimos jesuitas antes de ser extrañados: *Recopilación de noticias...*, *Acción de gracias...*, la carta que comenzaba "Amigo y dueño", la misiva datada en Lisboa el 22 de enero de 1759, etcétera. Más tarde puede hablarse también de un origen español. A raíz de las expulsiones de Portugal y Francia, los jesuitas residentes en la metrópoli española desarrollaron una intensa campaña propagandística contra sus perseguidores, bien utilizando las imprentas de sus propios colegios o las de seglares devotos, o bien haciendo publicar sus obras fuera del reino sin las debidas licencias. Por ejemplo, la *Carta del alcalde de Vallecas...* y la carta de Lisboa con fecha 23 de septiembre de 1761.

El fiscal Campomanes no dudaba de la influencia que en este sentido habían tenido los jesuitas en los motines de 1766.⁴⁴ En España los rectores se encargaban de la impresión, venta y distribución de estos escritos —se repartían en las porterías de los colegios—, así como de su remisión a las Indias, donde con frecuencia se reimprimían.⁴⁵ En este sentido, Puebla surgió en las diligen-

Órdenes religiosas con ramificaciones internacionales que habían desnacionalizado el comercio luso-brasileño. Para proteger los intereses de Portugal se crearon grandes compañías comerciales con privilegios y apoyadas por el Estado, como la Compañía del Gran Pará y Marañón, proyecto desarrollado en 1755 por el gobernador Mendonça Furtado, hermano del primer ministro. En K. Maxwell, *Marquês de Pombal. Paradoxo do Iluminismo*, 1996, pp. 44, 46, y 59-61.

⁴⁴ El dictamen del fiscal fue editado por J. Cejudo y T. Egido (eds.), *Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-1767)*, 1977, p. 63.

⁴⁵ El 16 de mayo de 1766, tras los sucesos de Semana Santa, el presidente del Consejo de Castilla, el conde Aranda, acusó a las imprentas de los conventos y otros lugares que gozaban de inmunidad de reproducir papeles clandestinos y sediciosos, y ordenó a sus propietarios deshacerse de ellas. Éstos podían venderlas, rentarlas a algún laico, o retirarlas de la clausura y ponerlas a la vista pública. En adelante sólo se emplearían en ellas a individuos sujetos a la jurisdicción real ordinaria, donde quedaban excluidos sacerdotes, religiosos y cualquier persona privilegiada. En L. Domergue, *Censure et Lumières dans l'Espagne de Charles III*, 1982, pp. 63-81. El fiscal Campomanes afirmaba haber recogido indicios que demostraban fehacientemente todos estos hechos. En Cejudo y Egido, *op. cit.*, 1977, pp. 62, 74, 75, 82, 165-166.

cias de los comisarios mexicanos como un núcleo especialmente dinámico tanto en la difusión de escritos europeos como en la producción clandestina original. Los testimonios recogidos por el Santo Oficio parecen probar que la Compañía ignoraba con desfachatez los dictados del tribunal: los jesuitas poblanos se dedicaban en sus aulas de gramática a la copia manuscrita de ejemplares llegados de Europa,⁴⁶ mientras que los colegios que disponían de imprentas también contribuyeron con sus propias aportaciones.⁴⁷ Según el comisario Diego Miguel de Acosta y Quintero, en Tlaxcala corrían habladurías sobre los jesuitas José de Estrada y José de Arauz,⁴⁸ catedráticos de Teología del colegio San Ignacio de Puebla, quienes “estaban escribiendo sobre este assunto y han sido los voceados en el público por la voz popular y por autores”.⁴⁹ Los rumores eran, empero, diversos e imprecisos, pues también se había señalado a los carmelitas y a los dominicos, aunque sin “nombrar particular alguno”.

⁴⁶ El comisario de Puebla, José Mercado, oyó rumores en este sentido sobre la carta manuscrita fechada en Lisboa el 23 de septiembre de 1761, si bien el rector del colegio del Espíritu Santo negó que existiese relación alguna entre sus maestros de gramática y la difusión de dicha carta (AGN, Inquisición, 1021: José Mercado a la Inquisición de México, Puebla, 27 de marzo de 1762).

⁴⁷ Todo el mundo en Puebla sabía que los jesuitas del colegio de San Ildefonso poseían una imprenta que se decía habían comprado a la viuda de Ortega, un afamado impresor. Cuando en esta población apareció el impreso *Defensa de los reales padres jesuitas...*, nadie dudaba de que las letras empleadas eran las de la imprenta ignaciana (*Ibidem*: José Mercado a la Inquisición de México, Puebla, 3 de abril de 1762). Por otro lado, el representante del Santo Oficio en Guatemala, Juan Ignacio Calla, había comprobado que la letra de imprenta de una de las obras condenadas era muy parecida a la que se empleaba en la ciudad. Asimismo había tenido noticias de que Tomás de Zayas era un jesuita muy aficionado a la lectura de mercurios e íntimo amigo del impresor de libros Joaquín Arévalo (*Ibidem*: Juan Ignacio Calla a la Inquisición de México, Guatemala, 30 de julio de 1762. Recibida en 26 de agosto).

⁴⁸ Tres años más tarde, siendo vicerrector en Guadalajara, el padre Estrada daría nuevas muestras de su habilidad para crear polémica al encargarse de la apertura de una lámina de San Josaphat con la siguiente inscripción: “San Josapaht, arzobispo de Polocia, mártir por la obediencia al papa, decía que lo eran suyos los enemigos de la Compañía de Jesús; los tenía por sospechosos en el Catholicismo y los miraba como réprobos”. La Inquisición no prestó atención a estas estampas hasta después de 1767, cuando Manuela de Candía, llevada de la tristeza y enojo que le había causado la expulsión, ordenó su reimpresión. No obstante, la pasividad del tribunal frente a ésta y otras muestras de projesuitismo le acarrearía una dura reprimenda de Madrid.

⁴⁹ AGN, Inquisición, 1 021: Diego Miguel de Acosta y Quintero a la Inquisición de México, Puebla, 20 de septiembre de 1762. Recibida el 28 de septiembre.

Los novohispanos se mostraron receptivos ante estos escritos. Sólo así se explica que su difusión alcanzase tantos y tan distantes lugares. Presumiblemente los lectores estarían más interesados en temas recientes y no en viejas controversias teológicas de las que, demasiado lejanas en el tiempo, ignoraban su origen y entresijos. Además, los nuevos argumentos que avivaban la polémica a finales de la década de 1750 eran ricos en elementos fascinantes y morbosos: secretas y poderosas repúblicas en recónditas reducciones; un jesuita que se había proclamado rey y reclutaba indígenas para enfrentarse a los ejércitos europeos; grandes redes de comercio y atesoramiento de riquezas; una conspiración múltiple contra un monarca donde la aristocracia, y no la plebe, daba con sus huesos en el cadalso; intrigas de un primer ministro capaz de inventar un regicidio para destruir a los jesuitas y a la oposición aristocrática; el suplicio público de Malagrida, un jesuita viejo y visionario acusado de liderar desde Setúbal la espectacular conjura, etcétera. Especialmente la noticia de los procesos y ejecuciones capitales dieron un color trágico y oscuro a las acusaciones realizadas contra la Orden jesuita. Se pretendía así persuadir al público de que la Compañía representaba un efectivo peligro para la religión, la fe, y el poder monárquico legalmente constituido.

Por su parte, la propaganda projesuita no resultaba menos cautivante. Sus demolidoras críticas, sobre todo cuando se referían a personajes concretos, no dejaban títere con cabeza. Lógicamente, fue Oeiras el blanco favorito, a quien se ridiculiza constantemente. Algunos panfletos eran poco más que un torrente de improperios vertido contra su persona, convertido en un patético, mentiroso, poco lúcido y colérico ministro que, cegado por su ambición, se valía de sucias artimañas para mantenerse en el poder. Su apellido —Carvalho; hispanizado, Carvallo— y sus buenas relaciones con La Haya y Londres —donde fue embajador— le habían hecho sospechoso de tener ascendencia judía y creencias próximas al protestantismo. Tras haberse apropiado de la voluntad de un monarca muy crédulo, y de las riendas de la Inquisición, venerable instrumento judicial ahora irreconocible en sus manos, la situación del país era catastrófica, marasmo que se veía agravado por la ruptura de relaciones con Roma, a su vez provocada por Oeiras.

Con la denuncia de la corrupción que se había instalado en Portugal, los jesuitas pretendían erigirse en defensores de valores universales arrinconados como la justicia y la fe. Asimismo aparecían como frustrados adalides de la integridad nacional y religiosa —la tolerancia con los judíos y el matrimonio de la heredera— frente a la todopoderosa Inglaterra. Ésta, irritada por sus interferencias, habría removido el ánimo de los portugueses contra la orden, siendo, además, la verdadera interesada en el Tratado de Límites por cuanto se le abrían posibilidades de acceder al Potosí español a través de territorio luso. Expulsados los jesuitas, Portugal había sucumbido a la falta de fe y a la tiranía de Oeiras.

La pretendida existencia, propalada por la Compañía, de una conspiración universal asentó el mito del martirio y victimismo jesuíticos. Alumbrada —cómo no— en Londres en 1747,⁵⁰ la confabulación se guarnecía en los centros productores de mercurios y propaganda de Holanda y Portugal. Las teorías sobre fenomenales conjuras contra el cristianismo, la monarquía y el orden social, en las que la Compañía era una víctima propiciatoria, conectaban con el desánimo de los regulares y sus partidarios, sobre todo después de la extinción en 1773, deseosos de desquitarse y restablecer su arruinado crédito.⁵¹ Finalmente, y para disuadir a sus partidarios más indecisos y temerosos de Dios, los polemistas de la Orden loyolana buscaban accionar las teclas más sensibles creando dudas sobre la salvación: afirmaban que la causa de la Compañía era la causa de la Iglesia, de manera que los que atacaban a San Ignacio no eran buenos católicos.

Son escritos de carácter polémico, es decir, su objetivo es originar o alimentar una controversia, no sólo porque trañan temas vistosos y sugestivos, sino por el tono y los recursos retóricos empleados: sátira, ironía, sarcasmo, burla, poesía, pasquines, etcétera. Las pláticas en torno a lo acaecido en Portugal y Paraguay sin duda eran frecuentes en las calles de la Ciudad de México, de Puebla, de Querétaro, y demás poblaciones de importancia, mientras que el

⁵⁰ Carta Lisboa, 23 de septiembre de 1761. (*Ibidem*, f. 41 rev.)

⁵¹ En el exilio varios jesuitas compusieron obras describiendo los mecanismos y objetivos de dicha conspiración: Francisco Gustá escribió *L'antico progetto di Borgo Fontana dai moderni giansenisti continuato e compito* (Asís, 1795); Lorenzo Hervás y Panduro terminaba en Roma en 1794 *Causas de la Revolución de Francia en el año 1789 y medios de que se han valido para efectuarla los enemigos de la religión y del Estado*; y Agustín Barruel firmaba en Inglaterra en 1797 sus *Memorias para servir a la historia del jacobinismo*.

fenómeno de las tertulias no dejaba de crecer. En Guatemala, el comisario Juan Ignacio Calla se veía obligado a reconocer que papeles de este tipo “se han hecho tan públicos que me parece no abrá persona de juicio que no los aya leydo”.⁵² Pero aunque no los hubiesen leído, eran muchos los mexicanos que habían oído hablar de la existencia de dichos panfletos. Al fin y al cabo, la protagonista de todos ellos, la Compañía de Jesús, gozaba de una extraordinaria popularidad. Era natural que estos turbios asuntos se hiciesen habituales en corrillos y conversaciones.

Así pues, Nueva España no permaneció al margen de cuanto se debatía en Europa acerca de la Orden jesuita. Muy al contrario, tuvo un profundo conocimiento de las polémicas que desde principios de siglo se habían suscitado allende el mar. Los panfletos llegaban al virreinato con notable rapidez, en ocasiones en el mismo año en que habían aparecido en Europa.

La curiosidad de los carmelitas descalzos

A finales de la primavera de 1762, el prior fray Julián de Santa Bárbara se defendió ante la Inquisición a sí mismo y a su comunidad alegando que si habían retenido algunos papeles era porque no habían tenido presentes las reglas del Expurgatorio⁵³ y porque estaban esperando se publicase un edicto que ordenase recogerlos.⁵⁴ Pero las excusas presentadas por los carmelitas eran muy débiles, porque no era creíble que todos los miembros de una comunidad religiosa hubiesen olvidado de repente varias reglas del Expurgatorio. Además, el que se hallasen a la expectativa de un decreto sólo podía significar que tenían conciencia de que por su naturaleza los escritos que estaban manejando estaban sujetos a interdicto.

En el seno de la Orden de los carmelitas descalzos —en la Ciudad de México y en Puebla— se registró una gran actividad vinculada a este tipo de propaganda. Bien a través de envíos anónimos que irrumpían en la vida rutinaria de la comunidad, bien mediante

⁵² AGN, Inquisición, 1 021: Juan Ignacio Calla a la Inquisición de México, Guatemala, 30 de julio de 1762. Recibida en 26 de agosto.

⁵³ El Índice Expurgatorio es el catálogo de libros que la Iglesia prohibía o mandaba corregir.

⁵⁴ AGN, Inquisición, 1 021: fray Julián de Santa Bárbara a la Inquisición de México, Puebla, 21 de junio de 1762.

préstamos, en ocasiones transoceánicos, entre unos hermanos y otros —como sucedió con *Cosas singulares de los padres jesuitas*— o entre miembros de distintas religiones, muchos de los escritos citados estaban de algún modo relacionados con estos religiosos. Por otro lado, no fueron pocas las denuncias presentadas por carmelitas. Eran públicamente conocidas las diferencias existentes entre la Orden jesuita y la carmelita —usuales, por otra parte, entre todas las religiones—, lo que quizás explica que la mayoría de los panfletos recibidos por los hermanos de Nuestra Señora del Carmen fuesen muy críticos con la Compañía de Jesús. Frente a este fenómeno, la actitud de los carmelitas no fue monolítica. Mientras que muchos retuvieron consigo las lecturas que habían obtenido o callaban sobre lo que otros hermanos les habían dejado leer, otros, más escrupulosos, acudieron al Santo Oficio para tranquilizar su conciencia.

La torpe acción del Santo Oficio. Dificultades internas y externas

La Inquisición hubo de afanarse en la recogida de estos papeles porque violaban como mínimo tres reglas del Expurgatorio: la número X condenaba las obras que carecían de nombre de autor, lugar o fecha de impresión, y la VII y la XVI intentaban proteger de ofensas e injurias a dignidades civiles y eclesiásticas.⁵⁵ El tribunal consideraba que la divulgación de tales papeles perturbaría la paz y las buenas relaciones entre las Órdenes religiosas, y sembraría la discordia entre los partidarios y los desafectos a la Compañía. En una sociedad sacralizada donde todos sus miembros debían obediencia a sus respectivos monarcas, la Inquisición, organismo profundamente politizado, quería evitar que se polemizase sobre el prestigio de una Orden religiosa de tanto peso, o sobre el buen crédito de los ministros reales. Estos escritos fueron interpretados

⁵⁵ En todos los Índices de libros prohibidos publicados a partir de 1640 figuraban 16 reglas sobre las categorías de obras condenables: obras heréticas; obras de nigromancia, astrología o que fomentasen la superstición; obras lascivas y dañosas de las buenas costumbres; obras publicadas sin nombre de autor, impresor, lugar o fecha de edición; y finalmente obras que atentasen contra la buena reputación del prójimo, en especial las que atacasen a personas eclesiásticas, Órdenes religiosas y príncipes temporales, categoría esta última recogida en las reglas VII y XVI. En M. Defourneaux, *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*, 1973, pp. 49-51.

como un ataque al buen nombre de obispos, religiosos y políticos, pero también recibieron la nota de sediciosos, puesto que criticaban y ponían en duda las decisiones de un poder real y soberano.⁵⁶

Estos principios se recogían en los dictámenes de los calificadores, pero entre la teoría y la práctica pronto se extendió un abismo. Hallar a los responsables de los libelos o detener su propagación en Nueva España era una labor que no estaba dentro de las posibilidades de la Inquisición, una institución decadente y dotada de insuficiente infraestructura. Asimismo cabe hablar de desidia y dejadez por parte de inquisidores y comisarios. Así se advierte, por ejemplo, en la brevedad de sus diligencias, en los escuetos interrogatorios efectuados, y en la emisión de edictos, censuras y condenas que la Corona consideraría después en exceso magnánimas. A pesar de que los denunciantes proporcionaban nombres de individuos que guardaban alguna relación con el escrito que habían delatado, estas valiosas pistas no siempre eran investigadas.⁵⁷

A nuestro juicio, es obvio que el Santo Oficio dejó hacer. Probablemente nunca tomó en serio el contenido de estos escritos, como si creyera que los jesuitas de Nueva España estaban hechos de una pasta diferente a los europeos. Se hablaba con insistencia de la expulsión de Portugal y después, aunque menos, de la de Francia,

⁵⁶ La colaboración entre el Santo Oficio y la Corona siempre fue estrecha. La doble naturaleza espiritual y temporal de la institución permitió a los soberanos valerse de ella como instrumento político a lo largo de toda la Edad Moderna. La profunda incidencia de lo político en la actividad del tribunal hacía que éste rebasara de manera consciente la esfera de sus competencias y entendiéndose en cuestiones ajenas a la fe. En S. Alberro, *Inquisición y sociedad en México (1571-1700)*, 1988, pp. 152-159. Ante de incómoda naturaleza por sus orígenes pontificios, la Inquisición mantuvo siempre delicadas y tensas relaciones con el gobierno, ya que utilizaba su esencia mixta para, apoyándose en la autoridad de la Santa Sede, defender su independencia y proceder con autonomía respecto a los poderes seculares. En opinión de F. Tomás y Valiente, "Relaciones de la Inquisición con el aparato institucional del Estado", en *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, 1980, pp. 41-60, la intencionada confusión entre lo político y lo religioso constituyó el soporte institucional de la Inquisición, la cual no fue un organismo más del Estado absolutista, sino una entidad muy particular.

⁵⁷ El representante del Santo Oficio en Querétaro, José Antonio de la Vía, supo que al bachiller Juan Bautista de Chavarría, colector de diezmos en el partido de San Juan del Río, le habían sido enviados desde el Puerto de Santa María varios de los papeles prohibidos por un tal Pedro Escudero. El comisario se proponía proseguir sus diligencias por cuanto entendía se habían sacado numerosas copias, pero los inquisidores le previnieron no perseverarse en el asunto y simplemente quemase los escritos que fuese recogiendo (AGN, Inquisición, 1 021: Inquisición de México a José Antonio de la Vía, México, 14 de julio de 1762).

pero hasta el 25 de junio de 1767 en que se ejecutó en México el real decreto de extrañamiento, pocos en el virreinato se atrevían a pensar que sucesos tan remotos podrían materializarse en su propia tierra.

Cuando un escrito se prohibía porque su lectura se juzgaba perniciosa, los inquisidores daban instrucciones a los comisarios para que quemasen todos los ejemplares hallados en sus distritos, tal y como se procedía con los libros condenados por contener herejías. La Inquisición sabía que lo escrito en el papel se meditaba más a fondo que el discurso oral y que su existencia era más duradera, pues los contenidos de un documento escrito nunca se desvanecían, sino que permanecían como adormecidos hasta que una nueva visita del lector los reavivaba.⁵⁸ A partir de 1758-1759 el volumen de trabajo del tribunal se incrementó extraordinariamente, pero la Inquisición se enfrentaba a muchas dificultades para contener la popularización de estos escritos.

El principal obstáculo lo constituía la ignorancia en que vivía no sólo la población sino los propios comisarios respecto a qué obras habían sido prohibidas, qué edictos habían sido publicados, y cuáles eran las reglas del Expurgatorio. Con demasiada frecuencia los delegados provinciales y locales se dirigían a la sede del tribunal para preguntar si tal o cual obra había sido censurada; solía remitirse a los distritos un número de edictos inferior al de sus iglesias; y las notificaciones del tribunal raramente llegaban a conocerse en las haciendas.

La situación, al menos en Jalapa, era —dicho en sus términos mínimos— asombrosa. El comisario José Juárez representó a los inquisidores que en su distrito reinaba la confusión respecto a qué obras estaban formalmente condenadas: “aquí [en] muchas ocasiones se usan y retienen algunos libros, novenas, resos o papeles con duda de si están o no prohibidos”.⁵⁹ Los jalapeños solían consultarle sobre la naturaleza de estos libros por lo que, lleno de dudas, solicitaba del tribunal un resumen de todos los escritos prohibidos en los últimos años. ¿Cómo un comisario de un distrito tan bien comunicado como Jalapa hacía semejante reclamación? El requerimiento,

⁵⁸ E. Gacto, “Sobre los fundamentos doctrinales de la censura inquisitorial”, en *Instituciones de la España Moderna 2. Dogmatismo e intolerancia*, 1997, pp. 127-167.

⁵⁹ AGN, Inquisición, 1 021: José Juárez a la Inquisición de México, Jalapa, 21 de junio de 1762. Recibida en 6 de julio.

una prueba más del caos e inoperancia que afectaban a la institución novohispana, debió sumir en la desesperación a los inquisidores: ¿cómo detener la presente oleada de panfletos si la población y hasta los mismos comisarios desconocían los decretos? Juárez obtuvo una áspera respuesta del tribunal: “queme los papeles recogidos, y en lo que tenga duda, tenga presente el Expurgatorio y sus reglas, y edictos promulgados por el Santo Oficio”.⁶⁰ Por supuesto, no se le remitió el extracto que pedía.

Lo sucedido en Querétaro no contribuyó a mejorar el ánimo de los inquisidores. Los cuatro escritos sancionados en junio de 1762 se habían propagado extensamente por la población sin que a nadie se le ocurriese que pudiesen estar comprendidos bajo alguna prohibición. Fue tan grande la sorpresa experimentada por los queretanos, que cuando corrió el rumor de que el Santo Oficio había condenado papeles que eran de uso corriente desde hacía meses, varios vecinos se presentaron en la casa del comisario para preguntarle si era cierto lo que se decía.⁶¹ No obstante, todos callaban respecto a si tenían o no en su poder alguno de los libelos.

El tribunal novohispano se movía con torpeza. No se imprimían suficientes ejemplares, ni se les daba suficiente publicidad, ni se cuidaba su conservación material.⁶² El origen del problema era esencialmente interno. Si en las provincias no se conocían los edictos podía deberse a la desidia de los funcionarios o a las malas comunicaciones. Esta última circunstancia podría aplicarse al caso de Chihuahua, pero el desconocimiento en que se hallaban otras regiones mucho más cercanas a la capital, como Atlixco (Puebla), había que atribuirlo al factor humano. La Inquisición también padecía otras limitaciones, como falta de dinero y de personal. A finales del siglo XVIII el tribunal atravesaba una delicada situación económica, al tiempo que urgía una reorganización de su plantilla. Empleos innecesarios consumían los fondos de la institución, mientras que la capacidad de los inquisidores se desperdiciaba a

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ *Ibidem*: José Antonio de la Vía a la Inquisición de México, Querétaro, 5 de julio de 1762. Recibida el 9 de julio.

⁶² Los edictos habían de fijarse en los lugares públicos, especialmente en las principales iglesias y comunidades religiosas. Para mayor seguridad, y para evitar que los malintencionados o los niños lo desgarrasen, el edicto debía colocarse a mucha altura, fuera del alcance de la mano. Esta circunstancia, unida al hecho de que la impresión solía realizarse en pequeños caracteres, dificultaba extraordinariamente su lectura. En M. Defourneaux, *op. cit.*, 1973, pp. 63-64.

causa de sueldos miserables que les impedían dedicarse a su oficio con exclusividad.

El comisario de Veracruz, Miguel Francisco de Herrera, señalaba la imposibilidad de controlar los cajones de libros que entraban por los puertos de mar debido, fundamentalmente, a la picardía de mercaderes y lectores.⁶³ Los cajones solían contener papeles que no constaban en la factura "por no ser cosas de venta", pero los comerciantes se resistían a abrirlos aduciendo la dificultad de volver a colocar los volúmenes sin que sobrase ninguno. Además, de la demora provocada por estas diligencias se seguían muchas "desazones y controversias con cavalleros que han de rezivir esta caxonería".⁶⁴ Herrera parecía no confiar en un recrudescimiento de las medidas de inspección, pues plantear mayores dificultades a comerciantes y lectores sólo conseguiría estimular el contrabando. Según este comisario había podido comprobar, era mucha la astucia de los interesados: mercurios, papeletas, y libros entraban en Nueva España de muy diversas formas y no sólo en los cajones de libros al uso, sino camuflados "como pliegos" dentro de cartas, u ocultos en los baúles y bolsillos de los pasajeros.⁶⁵

Las fugas eran frecuentes en este maltrecho sistema de vigilancia. Una determinada obra podía introducirse clandestinamente en el país y no llamar la atención de la Inquisición hasta que aparecía una denuncia. Pero para entonces la obra podía haber estado circulando largo tiempo. Por otro lado, la institución no recibía suficiente colaboración desde el exterior. El tribunal no podía actuar si no se presentaba previamente una denuncia, pero a pesar de que se dedicaban múltiples esfuerzos al fomento de las delaciones

⁶³ AGN, Inquisición, 997: Miguel Francisco de Herrera a la Inquisición de México, Veracruz, 17 de octubre de 1759.

⁶⁴ *Ibidem*. También se producían conflictos entre los agentes de aduanas y los comisarios de la Inquisición, pues los primeros no podían remitir cargas de libros a sus destinatarios hasta que los segundos no diesen su visto bueno. En B. Bennassar, *Inquisición española: poder político y control social*, 1981, p. 259.

⁶⁵ Había, en efecto, muchas formas de introducir fraudulentamente una obra prohibida. Muchos extranjeros, sobre todo franceses, venían a Nueva España cargados de libros que se negaban a entregar o dejar revisar; a veces se publicaban obras heréticas bajo el nombre de autores ortodoxos, o se mezclaban doctrinas sediciosas en los libros autorizados; en otras ocasiones se imprimían traducciones de obras condenadas bajo el nombre de autores diferentes. En M. Lina Pérez-Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, 1945, pp. 44-46.

—prohibiciones, edictos de fe, sermones en las iglesias, manifestaciones religiosas, etcétera— no había mucho entusiasmo en la población. Presentar una denuncia era un acto desagradable y embarazoso: había que acudir a un organismo que inspiraba una mezcla de temor, respeto y veneración, y dar los nombres de una o varias personas para ponerlas en el punto de mira de los inquisidores.

Los trámites no finalizaban con la recogida del escrito denunciado. Después había que calificarlo y condenarlo en forma, y averiguar quién era su autor, cómo se había introducido y quiénes lo habían difundido, interrogantes sobre las que muy raramente se obtenían resultados concretos. La lectura, calificación y condena de una obra podía prolongarse dos o más años, y entretanto, el libro seguía circulando. La lentitud del proceso inquisitorial era incompatible con la rapidez con que se introducía y divulgaba la palabra escrita. Por otra parte, un elevado porcentaje de estas denuncias no prosperaban. Unas veces el proceso quedaba interrumpido antes de emitir una condena, mientras que otras ni siquiera lograba recogerse el escrito delatado. Sin embargo, el mero hecho de que la delación se hubiese producido satisfacía enormemente a los inquisidores, por cuanto al menos algunos novohispanos habían leído o escuchado los edictos y tenían conciencia de lo que era o no ortodoxo.

Pero no nos perdamos en lo particular y observemos procesos más generales. No obstante la existencia de tan abundantes y diversas dificultades para la acción inquisitorial, un hecho es evidente: pese a que varios escritos recorrían el virreinato desde antes de 1758, la Inquisición mexicana no reaccionó frente a la entrada y circulación de propaganda con una orden de recogida general hasta 1762. La falta de medios no explica satisfactoriamente esta tardanza, pero sí quizás el desarraigo secular de esta institución. El Santo Oficio, en tanto que tribunal trasladado forzosamente a América en el siglo XVI, nunca había dejado de ser una institución extraña en la vida colonial: era un organismo insidioso, no se apoyaba en ninguna tradición anterior, y su existencia no se correspondía con necesidades reales, ya que la herejía, la causa inquisitorial por antonomasia, era poco frecuente —el Santo Oficio no tenía jurisdicción sobre los indígenas, y la confluencia de influjos extranjeros no era tan peligrosa como en España—, y su actividad —más bien discreta, exceptuando algunos sonados procesos contra judaizantes portugueses y corsarios ingleses— solía desarrollarse en torno a la bigamia, la sollicitación y otros delitos alejados del estricto ámbito

de la fe.⁶⁶ El celo del tribunal novohispano solamente se agudizaba cuando la Corona se volvía hacia él con fines políticos, por lo que no fue hasta después de la expulsión de los jesuitas cuando la literatura propagandística fue objeto de una más intensa fiscalización.

Vías de difusión

Los escritos podían comprarse a vendedores ambulantes o baratilleros cuya identidad a menudo era desconocida, circunstancia que dificultaba extremadamente la actuación de la Inquisición. El dinero vencía los escrúpulos de estos mercaderes, ya que la venta de libros prohibidos era una actividad muy lucrativa. Sin embargo, la vía de difusión por excelencia de este tipo de propaganda no era la venta en las calles, donde tarde o temprano las autoridades averiguaban los datos de los vendedores, sino la correspondencia. La técnica empleada consistía en correos anónimos y personalizados, es decir, un pequeño paquete que llegaba a su destinatario sin remitente y con un sobrescrito en el que figuraba su nombre. No parece que estos correos se distribuyesen al azar, sino que se dirigían a estratos sociales determinados. Así, mostraban predilección por una clase media-baja discretamente instruida, destacando los religiosos pero también numerosos funcionarios civiles, un cuerpo potentísimo en Nueva España en la segunda mitad del siglo XVIII.

El envío de escritos anónimos era una práctica muy extendida,⁶⁷ pero los individuos interrogados se expresaban en sus declaraciones con enorme vaguedad, aportando ambiguas informaciones a los inquisidores: "casualmente llegó a mis manos...".⁶⁸ En Valladolid,

⁶⁶ Según la clasificación de C. Díaz Rementería, "Caracterización general de los delitos públicos por falsedad o escándalo en relación con la actividad inquisitorial en el siglo XVIII", en *La Inquisición en Hispanoamérica*, 1997, la bigamia, poligamia y solicitud eran delitos cometidos contra las buenas costumbres y la moral; la blasfemia, sacrilegio y herejía, contra la religión; y las prácticas y creencias pseudoreligiosas (augurios, sortilegios, y vana observancia), contra el orden socio-religioso.

⁶⁷ Así había sido, por ejemplo, en Antequera (Oaxaca). El comisario Jerónimo Morales y Sigala pudo averiguar que varios de los escritos prohibidos habían sido bastante populares en esta población en la primavera de 1762. El propio alcalde había recibido algunos de ellos, y aseguraba que "lo mismo sucedió a otros varios vecinos desta ciudad según oí contar" (AGN, Inquisición, 1021: Vicente Iturribarri y Urquijo al comisario Jerónimo Morales y Sigala, Antequera, 5 de julio de 1762).

⁶⁸ AGN, Inquisición, 1064: Denuncia de Bernardo Matanza a la Inquisición, México, 17 de agosto de 1761.

el presbítero José Sandi confesó al comisario que estaba en posesión de una carta manuscrita y de un impreso pero que no recordaba de dónde le habían venido.⁶⁹ Otras formas de propagación eran más excepcionales: a veces se “soltaban” en las ciudades, como se decía había sucedido en Veracruz;⁷⁰ otras veces aparecían tirados en la calle, como en Toluca.⁷¹ Asimismo un libelo podía entrar en el país oculto bajo el título de otra obra que sí tenía autorización para circular libremente.⁷² Por lo general, esta literatura se caracterizaba por un origen confuso e indeterminado.

El escrito llegaba a manos del lector y la curiosidad hacía el resto. Ésta le empujaba a leer, siquiera superficialmente, el paquete que había recibido, creyendo que se trataba de una de las típicas papeletas de novedades. El remitente había conseguido así su primer objetivo, despertar la inquietud del lector. Una vez que éste había comprendido la naturaleza del escrito, decidía si deseaba releerlo en profundidad, o si prefería limpiar su conciencia informando al tribunal. Es lícito pensar que los envíos se realizaban teniendo un somero conocimiento de los hábitos, gustos, o inclinaciones ideológicas del destinatario. Aunque el lector desconociese la obra que se le había remitido, o no estuviese seguro de estar prohibida, su intuición le diría que un escrito anónimo llegado a su poder de esta manera probablemente carecía de las licencias necesarias. Esta certeza acicatearía aún más su curiosidad, envolviéndole la excitante sensación de estar leyendo algo que sólo él poseía.

No obstante, el estilo soez y ofensivo de esta literatura hacía que un mismo escrito repugnase a otros lectores, lo encontrasen de mal gusto y les provocase recelos acerca de su contenido herético, o bien no suscitase en ellos ningún tipo de interés, juzgándolo

⁶⁹ AGN, Inquisición, 1 021: Diego Pereda a la Inquisición de México, Valladolid, 16 de julio de 1762. Recibida en 23 de julio.

⁷⁰ José Salazar envió desde Veracruz sendos ejemplares de la *Defensa de los reales padres jesuitas...* y de la *Defensa de la defensa...* a un conocido y respetado vecino de la localidad de Jalapa, Clemente de la Fragua, “diciéndole que aquellos papeles se habían soltado allí” (*Ibidem*: José Juárez a la Inquisición de México, Jalapa, 21 de junio de 1762. Recibida en 6 de julio).

⁷¹ *Ibidem*: Juan Benzis Garnica a la Inquisición de México, Toluca, 1 de octubre de 1762. Recibida el 13 de octubre. Un vecino de Toluca que se calificaba a sí mismo de “secular mui christiano” aseguraba que había hallado el papel “en la calle tirado quando iva a misa un día de fiesta”.

⁷² Así había ocurrido en alguna ocasión con las obras del obispo Palafox una vez se levantó la prohibición sobre las mismas.

demasiado vulgar como para ser leído o ser objeto de prohibición. Entonces lo apartarían a un rincón y no volverían a hojearlo. Sin embargo, cuando el comisario les preguntase por qué no lo habían denunciado, no sabrán qué contestar, y admitirán que preferían evitar relacionarse con los ingratos asuntos del Santo Oficio. José Fernández de Hauregui, caballero de la Orden de Alcántara, recibió en su domicilio el impreso titulado *Defensa de los reales padres jesuitas*, pero después de leer algunas páginas abandonó la lectura porque "le desagradó el modo de hablar".⁷³ El caballero presentía que el libro estaba prohibido, pero no fue hasta que se hizo pública la censura cuando lo puso en manos de la Inquisición.⁷⁴ Por su parte, el presbítero José Sandi no había denunciado antes los escritos que poseía porque "... paró tan poco la consideración en ellos que los leyó como cualesquiera otras papeletas de novedades que se sueltan, y los arrimó porque no consideró su prohibición".⁷⁵

Pero el lector al que el folleto hubiese resultado sugerente no tardaría en comentar con sus amistades la novedad que había alterado fugazmente su vida, quizá incluso lo mostraría en alguna tertulia, y comúnmente comenzaría a hablarse de lo que en él se decía. Si el escrito le interesaba especialmente, haría que se lo copiasen, y a buen seguro lo prestaría a sus vecinos, o se lo remitiría a algunos conocidos residentes en otra población. Si era consciente de que el escrito incurría en alguna prohibición, seguramente confiaba en que, de llegar el momento, los inquisidores aceptarían la manida excusa de que no se había acordado de los interdictos. Pero también podía suceder que el lector mantuviese el escrito en su posesión sin ocurrírsele que pudiera ser objeto de condena inquisitorial, lo que resultaba aún más descorazonador para los inquisidores.

Mediante los correos anónimos y "el mano en mano" se iban estableciendo finos y múltiples tentáculos que enlazaban a indivi-

⁷³ AGN, Inquisición, 1 021: el comisario José Antonio de la Vía a la Inquisición de México, Querétaro, 5 de julio de 1762. Recibida el 9 de julio.

⁷⁴ Hauregui justificó su proceder alegando que por residir la mayor parte del tiempo en las haciendas del campo, no estaba al corriente de las providencias de la Inquisición, por lo que en lugar de delatar el escrito, se lo confió al prior del convento del Santo Rosario, fray Manuel de la Vega. Tras la muerte del prior y conocida la condena, el caballero reclamó el impreso a los religiosos para entregárselo al comisario.

⁷⁵ AGN, Inquisición, 1 021: Diego Pereda a la Inquisición de México, Valladolid, 16 de julio de 1762. Recibida en 23 de julio.

duos de clases o intereses similares. La información se iba desparamando, pasaba de boca en boca, y poco a poco también se iba deformando. En una de esas ocasiones alguien del círculo delataría el escrito, o bien la información llegaría a alguien próximo al tribunal que pondría en marcha el proceso incoando un expediente. Si bien hubo excepciones, por regla general los lectores no acudían a la Inquisición hasta que no se publicaba un edicto que condenaba expresamente la obra u obras que poseían.⁷⁶ Religiosos y eclesiásticos se comportaban también de esta manera, lo que en su caso resultaba más grave por cuanto no podían alegar desconocimiento de los edictos y reglas del Expurgatorio.⁷⁷

La renuencia a tratar con el Santo Oficio contribuía no poco a malograr los propósitos del tribunal, pues muchas denuncias o bien directamente no se hacían, o bien se efectuaban de manera anónima, eliminando así la posibilidad de obtener datos adicionales sobre las circunstancias de la obra u obras delatadas. Una noche, cuando el comisario de Querétaro Jose Antonio de la Vía regresaba de la iglesia parroquial, halló en su residencia un paquetito que contenía bajo una cubierta anónima un ejemplar de cada uno de los cuatro títulos sancionados en junio de 1762.⁷⁸ Asimismo, el manuscrito fechado en Lisboa en 23 de septiembre de 1761 le fue remitido al comisario Juan Benzis Garnica de Toluca por un "secular mui christiano".⁷⁹

Frente a este panorama, la eficacia del Santo Oficio era sumamente reducida. Las reseñas de libros prohibidos en los edictos no hacían sino estimular el apetito por su lectura, de manera que precisamente la persecución de la herejía hacía que ésta no desapare-

⁷⁶ En Toluca, Cayetano de Sotomayor hizo entrega del libelo *Observaciones...* sin que existiese un edicto condenatorio. En Orizaba, dos clérigos de la vecindad denunciaron sendos ejemplares de la *Defensa de los reales padres jesuitas* antes de conocerse su prohibición (*Ibidem*: Pastor delos Reyes y Orozco a la Inquisición de México, Orizaba, 8 de julio de 1762. Recibida en 13 de julio).

⁷⁷ Sin embargo, así sucedía en muchas ocasiones. El vicerrector del colegio jesuita de San Luis Potosí, el padre Cristóbal Hierro Salas, no había entregado el ejemplar que poseía de la *Defensa de los reales padres jesuitas* porque no había "puesto especial reflexa en sí dicho impreso citaba su author e impresión" (*Ibidem*: el comisario Antonio Cardoso a la Inquisición de México, San Luis Potosí, 9 de julio de 1762. Recibida el 17 de julio).

⁷⁸ *Ibidem*: José Antonio de la Vía a la Inquisición de México, Querétaro, 5 de julio de 1762. Recibida el 9 de julio.

⁷⁹ *Ibidem*: Juan Benzis Garnica a la Inquisición de México, Toluca, 1 de octubre de 1762. Recibida el 13 de octubre.

ciese. Sin duda, la curiosidad era el peor enemigo de la Inquisición y sus medidas de control. La gente reservaba para leer libros prohibidos el tiempo que no dedicaba a leer los permitidos.

Tipología social de los lectores

En cuanto a la distribución social de la propaganda pro y antijesuita, nuestras investigaciones han confirmado la sospecha de que estos escritos eran leídos, entre otros, por miembros de comunidades religiosas y por algunas personas de "carácter y dignidad", es decir, por individuos que gozaban de cierta consideración en su entorno social principalmente a causa de su nivel cultural o trabajo desempeñado. Hemos de hablar de tres tipos de lectores: eclesiásticos, particulares y funcionarios. Según los datos de que disponemos, referidos al periodo 1754 y 1767, fueron estos tres grupos quienes con mayor asiduidad poseyeron, leyeron, y/o denunciaron escritos relacionados con la Orden jesuita que habían sido prohibidos por el tribunal o que lo serían con posterioridad.⁸⁰

Dentro de los eclesiásticos, los religiosos eran mayoría: carmelitas, jesuitas, y algún dominico. Se incluyen aquí algunos rectores, colectores de diezmos, presbíteros, y curas. Directamente afectados por el contenido de estos papeles, los jesuitas se mostraron muy aficionados a la lectura de los que les eran favorables, no dudando en mantenerlos en su poder o enviarlos por correo a otros centros de la Orden.⁸¹ Entre los particulares aparecen comerciantes en general —entre ellos un mercader de hierro—, abogados, un caballero de la Orden de Alcántara, y varios vecinos sin determinar. Y entre los funcionarios nos hemos encontrado con un contador de

⁸⁰ Nuestras valoraciones se acercan bastante a las realizadas por Monelisa Lina Pérez-Marchand, *op. cit.*, 1945. Su obra es de lectura obligada para conocer la evolución de las aficiones literarias de los novohispanos durante el siglo XVIII.

⁸¹ Joaquín José de Insausti Urquía, rector del colegio jesuita de Antequera, había recibido de manera anónima los dos impresos prohibidos en junio de 1762, pero no los había delatado sino que, "leídos antes, los remití a Guatemala" (*Ibidem*: Vicente Iturrigarri y Urquijo al comisario Jerónimo Morales y Sigala, Antequera, 5 de julio de 1762). En Chihuahua, Manuel de Escorza prestó su copia de la *Defensa de los reales padres jesuitas* a diversas personas, y finalmente "supo que el mano en mano pasó a poder de los reales padres de la Compañía de Jesús" (*Ibidem*: Diligencias del comisario Antonio Félix Valdés Lavandera [declaración de Manuel de Escorza en Chihuahua el 1 de octubre de 1762]).

tributos,⁸² un alcalde ordinario, el superintendente de las Reales Alcabalas de la Ciudad de México,⁸³ escribanos y abogados de la Real Audiencia, e incluso con el representante del Santo Oficio en Jalapa.⁸⁴ Lo más habitual es que cada uno de ellos leyese no uno, sino varios escritos. Los lectores más ávidos solían ser los clérigos.

Otras consideraciones

Durante los diez años anteriores a la expulsión de los jesuitas, las polémicas europeas tuvieron una gran resonancia en el virreinato. En la Ciudad de México y en Puebla, así como en lugares tan apartados como Chihuahua y Guatemala, esta propaganda era de manejo tan habitual que su incautación era imposible. Aun después de 1767 seguirán existiendo focos de tensiones y pasiones, especialmente entre los partidarios de la orden jesuita.

Hagamos el planteamiento de algunas preguntas básicas. ¿Por qué proliferó tanta propaganda de este tipo? Podríamos apuntar algunos factores que lo hicieron posible. Por un lado, la mexicana era la más grande de las provincias jesuitas americanas y la más importante en cuanto a sus logros económicos, sociales y culturales. Para bien o para mal, era una Orden cuya influencia no podía obviarse, de manera que los había interesados tanto en su gloria como en su caída; había una disposición previa de la gente a interesarse por los jesuitas. Por otro lado, el tráfico de libros entre ambas orillas del Atlántico era muy fluido en la segunda mitad del XVIII —la curiosidad, así como los lazos familiares y de amistad desempeñaban un papel muy importante—, y en lo que se refiere a

⁸² A finales de octubre de 1759 el calificador fray José Domingo de Sossa informó a los inquisidores que una carta con “proposiciones mucho más injuriosas y denigrativas del señor rey de Portugal y su ministro” obraba en poder del contador de tributos Rafael Gallardo (AGN, Inquisición, 997: fray José Domingo de Sossa a la Inquisición de México, sin lugar ni fecha).

⁸³ En Orizaba aparecieron dos ejemplares de la *Defensa de los reales padres jesuitas* que se creía habían sido remitidos desde la Ciudad de México por Francisco de Alarcón y Ocaña, superintendente de las Reales Alcabalas (AGN, Inquisición, 1021: Pastor de los Reyes y Orozco a la Inquisición de México, Orizaba, 8 de julio de 1762. Recibida en 13 de julio).

⁸⁴ José Juárez tenía en su haber dos impresos prohibidos que le había obsequiado un vecino de Jalapa, Clemente de la Fragua, individuo con interesantes contactos tanto en Veracruz como en Puebla (*Ibidem*: José Juárez a la Inquisición de México, Jalapa, 21 de junio de 1762. Recibida en 6 de julio).

Nueva España estamos hablando de una sociedad y una cultura abierta y floreciente que manifestaba gran interés por la literatura extranjera, como lo demuestran los múltiples edictos prohibitivos promulgados por la Inquisición en este sentido.⁸⁵

¿Cuáles eran los objetivos de esta propaganda? De un lado, perjudicar a la Compañía convenciendo al mundo de que era un ente abominable. En Nueva España esto no debió suponer una grave amenaza para la Orden, puesto que se hallaba en un terreno cómodo para encajar los ataques y responder a los mismos: se sabía querida, y aquí no había un Oeiras, un Campomanes, o un Tanucci que la hostigasen continuamente. Por su parte, los propósitos de los polemistas projesuitas eran, primero, defenderse; segundo, contraatacar sin piedad; y tercero, utilizar en su provecho la controversia para convertirse en mártires.

¿En qué medida ambos tipos de propaganda consiguieron sus objetivos? Sin duda el éxito fue mayor en el segundo caso. Muchos de los habitantes de Nueva España sentían un gran afecto hacia los hijos de San Ignacio. La presteza del Santo Oficio al recoger dichos escritos antes siquiera de haberlos condenado formalmente evidencian una predisposición favorable hacia la Compañía de Jesús y la conservación de su buen nombre. Muestra de esa misma simpatía es la decisión de algunos novohispanos de denunciar escritos antijesuitas, así como el hecho de que muchas delaciones fuesen efectuadas por miembros de otras órdenes religiosas aun a pesar de las profundas diferencias seculares que les enfrentaban. No hemos de perder de vista, empero, que fueron muchos los religiosos que leían y retenían esta propaganda, prestándosela entre sí e incluso a hermanos de otras Órdenes (carmelitas y dominicos, por ejemplo).

Ante la impotencia de la Inquisición, muchos de estos escritos todavía podían leerse en 1767 y aun después de esta fecha. Sin embargo, el extrañamiento de los jesuitas causó más conmoción y desconuelo que satisfacción, por lo que el efecto de estas publicaciones en la colonia no fue el que los enemigos de la Compañía esperaban. De hecho, la clase política de la sociedad colonial —la burocracia— no secundó lo que su homóloga estaba haciendo en la metrópoli y no fomentó la circulación de estos escritos, sino que incluso gustaba de leer las agresivas apologías divulgadas por los jesuitas. Los resultados de la operación de recogida iniciada por la

⁸⁵ Véase M. Lina Pérez-Marchand, *op. cit.*, 1945.

Inquisición en junio de 1762 apoyan lo que estamos diciendo: el manuscrito *Breve defensa de la verdad*, una encarnizada compilación de críticas a la Compañía, no se difundió apenas en el virreinato: solamente se recogió una copia en la ciudad de Querétaro y ningún otro comisario pudo proporcionar noticias sobre el mismo. Sin embargo, fueron incautados o localizados, que sepamos, casi treinta ejemplares de otros cinco títulos projesuitas.⁸⁶ Somos conscientes, empero, de que sería un error creer que este terreno de los libelos y de la propaganda recogida por el Santo Oficio es lo único que componía el ambiente en torno a los jesuitas: otros asuntos conformaban también la opinión y el ambiente.

¿Removió esta propaganda otros sentimientos? La literatura panfletaria pudo tener otros efectos no directamente relacionados con la controversia ignaciana. La mexicana era entonces una sociedad orgullosa y confiada que disfrutaba de un continuo aumento de la población y de una recuperación económica consecuencia de la renacida actividad minera. Cada vez más consciente tanto de sus peculiaridades respecto a la metrópoli como de sus diferencias internas, constituía una surtida mezcla de razas y de grupos privilegiados que no formaba una nación en ningún sentido de la palabra.

La Corona tenía evidentes razones para querer impedir la difusión de una propaganda sediciosa y revolucionaria que atacaba autoridades eclesiásticas y civiles, y cuestionaba las decisiones de los soberanos. Las maniobras del gobierno borbónico que, alegando necesidades fiscales y estratégicas, se había propuesto recuperar el control efectivo sobre las colonias —muy relajado ya desde mediados del siglo XVII—⁸⁷ revitalizando los impuestos e instituyendo las milicias no estaban sentando nada bien entre los novohispanos, cuya irritación entroncó con la actitud crítica y contestataria de los polemistas europeos. Después de la expulsión de los jesuitas, el sentimiento de desafección iría en aumento, manifestándose no

⁸⁶ Fueron halladas nueve copias de la carta de Lisboa de 1761; diez de la *Defensa de los reales padres jesuitas*; siete de la *Defensa de la Defensa de los reales padres jesuitas*; dos de la carta de Lisboa de 1759; y una de *Observaciones de la conducta...*

⁸⁷ David A. Brading, *Mineros y comerciantes en el México Borbónico (1763-1810)*, 1993, pp. 45-53, afirma que entre 1640 y 1750 el control ejercido por los grandes comerciantes sobre la economía fue más fuerte y la influencia del clero más pronunciada, coincidiendo con una menor atención prestada por la Corona a las posesiones americanas, obteniendo asimismo de ellas menores ganancias. En la segunda mitad del siglo XVIII la metrópoli atacó las corporaciones privilegiadas e instituciones privadas sobre las que se sostenía el viejo orden.

sólo en las conocidas rebeliones de la cuenca minera, sino también en la proliferación de escritos mucho más agresivos y, ahora sí, dirigidos contra personajes concretos de la escena política del virreinato —el arzobispo Lorenzana, el virrey Croix, el visitador general Gálvez— y los ministros de Carlos III. A partir de entonces la reconciliación de las colonias con la Corona se fue complicando progresivamente hasta la definitiva ruptura de 1821.⁸⁸

En muchos casos, la estima hacia la Compañía pesó más que los argumentos de la literatura antijesuita. Ciertamente se trataba de una propaganda atractiva, salpicada de episodios dignos de figurar en novelas y folletines, razón por la que circuló con facilidad satisfaciendo la curiosidad de genios inquietos. Sin embargo, en general no se dio crédito al contenido de estos escritos. Probablemente los lectores no se identificaban con los acontecimientos narrados y su significado les parecía confuso: ni conocían el contexto en que se habían producido, ni formaban parte de la historia o tradición cultural de la colonia por cuanto habían tenido lugar muy lejos de allí. Por ejemplo, el Tratado de Límites, sus causas y antecedentes históricos, su problemática ejecución, y la política misionera de los jesuitas, eran temas que quedaban dentro de una misma nebulosa. Los novohispanos no estaban familiarizados con las circunstancias políticas y económicas de Portugal y sus colonias, y les resultaría complicado penetrar el sentido y secuencia cronológica de los hechos.

En otros casos, sin embargo, los libelos antijesuitas hallaron campo abonado para avivar resentimientos y desconfianzas. Los regulares ocupaban una situación privilegiada en el cuadro económico y social de la Nueva España del siglo XVIII, y esto era una realidad, no simple propaganda. La Compañía estaba exenta del diezmo, no pagaba impuestos sobre el comercio, y el volumen de su riqueza —no tanto joyas y liquidez monetaria como bienes muebles y raíces— era enorme. Desde diversos sectores de la población la Orden era acusada de competencia desleal en el terreno económico —hacendados laicos, pequeños y medianos propietarios, e incluso algunas comunidades indígenas, se sentían amenazados

⁸⁸ Según Brading, *op. cit.*, 1993, la expulsión señaló el principio de un gran cambio en las relaciones entre la monarquía española y el pequeño grupo colonial que hasta entonces había gobernado México: los criollos fueron apartados de los más importantes puestos de gobierno, se crearon monopolios, se iniciaron ataques contra la jurisdicción eclesiástica e inmunidad legal, y se impuso el sistema de intendencias, entre otras medidas reformistas.

por el potencial y extensión de las haciendas jesuitas—⁸⁹ pero a la Compañía también le llovían reproches desde otros puntos: desde el episcopado, en tanto que servil defensor de los dictados regalistas de Su Majestad; desde la mayor parte del clero regular —dominicos y carmelitas, en especial—, celoso del ascendiente de la Orden jesuita, etcétera.

Los hechos de Portugal y Paraguay eran comentados en diversos círculos, pero el desconcierto que causaron los sucesos del 25 de junio de 1767 indica que en Nueva España no llegaron a establecerse serios paralelismos entre las expulsiones decretadas por las monarquías de Portugal y Francia, y el destino de la provincia jesuita mexicana. Puede decirse que con esta literatura fue “trasplantada” a Nueva España una polémica de raíces principalmente europeas que, pese a haber sido coloreada con exóticos tintes coloniales —idolatría indígena,⁹⁰ guerras guaranícas, riquísimas haciendas, prósperos yacimientos en California—,⁹¹ sus puntos de apoyo en el virreinato no eran tan sólidos y evidentes como en Europa. Ello no quiere decir que no hubiese quien deseara la ruina de los jesuitas, pero en la península ibérica, más próxima a las polémicas europeas, la posibilidad de expulsión era mucho más real que en el virreinato, donde la vida transcurría a un ritmo diferente, más pausado, sin sobresaltos.

⁸⁹ El desarrollo de las haciendas de la orden ignaciana con frecuencia se veía entorpecido por los largos pleitos planteados por propietarios laicos y pueblos de indios sobre la pertenencia de la tierra o el control de recursos vitales como el agua. Es evidente que la concentración de tierras en un solo propietario generó conflictos, disputas y ambiciones, proceso del que no escaparon los jesuitas, ejemplo importantísimo del poder que da la tierra, en palabras de Hermes Tovar Pinzón, “Elementos constitutivos de la empresa agraria jesuita en la segunda mitad del siglo XVIII en México”, en *Hacienda, latifundios y plantaciones en América Latina*. Según este historiador colombiano, el latifundio jesuítico consolidó una empresa compleja mediante una administración eficaz y planificada, la religión, la fe, la ignorancia de los desposeídos, y el poder de los blancos contra los indios.

⁹⁰ No sólo los misioneros de Extremo Oriente fueron tildados de idólatras: en diciembre de 1766, en un dictamen que fue definitivo para la suerte de la Compañía en las posesiones españolas, Pedro Rodríguez de Campomanes, fiscal del Consejo de Castilla, acusaba a los jesuitas de tolerancia hacia las supersticiones indias, y se refería expresamente al “machitum” de Chile, un rito curativo practicado por los mapuches. Jorge Cejudo y Teófanos Egido (eds.), *op. cit.*, 1977, descubrieron y editaron este dictamen en 1977, donde se revelan con mayor claridad las causas que Carlos III se había reservado en su “real pecho” y que le habían empujado a expulsar a la Orden jesuita.

⁹¹ No obstante la aridez de la península y su forzosa dependencia respecto del continente, los enemigos de la Compañía imaginaban a los misioneros pescando perlas continuamente y explotando vetas de oro y plata.

Bibliografía

- Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México (1571-1700)*, México, 1988.
- Alcaraz Gómez, José F., *Jesuitas y reformismo. El padre Francisco de Rávago (1747-1755)*, Valencia, 1995.
- Armani, Alberto, *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol. El "Estado" jesuita de los guaraníes (1609-1768)*, México, 1982.
- Azevedo, J. Lucio de, *O Marquês de Pombal e a sua época*, Lisboa, 1990.
- Bennassar, Bartolomé, *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, 1981.
- Brading, David A., *Mineros y comerciantes en el México Borbónico (1763-1810)*, México, FCE, 1993 [1971].
- Cejudo, Jorge, y Egido, Teófanos (eds.), [Pedro Rodríguez de Campomanes] *Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-1767)*, Madrid, 1977.
- Defourneaux, Marcelin, *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*, Madrid, 1973.
- Díaz Rementería, Carlos, "Caracterización general de los delitos públicos por falsedad o escándalo en relación con la actividad inquisitorial en el siglo XVIII", en *La Inquisición en Hispanoamérica. Estudios*, Buenos Aires, 1997, pp. 221-230.
- Domergue, Luccienne, *Censure et Lumières dans l'Espagne de Charles III*, París, 1982.
- Gacto, Enrique, "Sobre los fundamentos doctrinales de la censura inquisitorial", en Martínez Ruiz, Enrique, et Pi Corrales, Magdalena de Pazzis (coords.), *Instituciones de la España Moderna 2. Dogmatismo e intolerancia*, Madrid, 1997.
- Kratz, Guillermo (S.I.), *El tratado hispano-portugués de Límites de 1750 y sus consecuencias*, Roma, 1954.
- Lina Pérez-Marchand, Monelisa, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, México, 1945.
- Maxwell, Keneth, *Marquês de Pombal. Paradoxo do Iluminismo*, Rio de Janeiro, 1996.
- Miller, Samuel J., *Portugal and Rome c. 1748-1830. An aspect of the Catholic Enlightenment*, Roma, 1978.
- Palacios, Silvio, y Zoffoli, Ena, *Gloria y tragedia de las misiones guaraníes. Historia de las Reducciones jesuíticas durante los siglos XVII y XVIII en el Río de la Plata*, Bilbao, 1991.
- Rodríguez de Campomanes, Pedro, *Dictamen Fiscal de Expulsión de los jesuitas de España (1766-1767)*, Jorge Cejudo y Teófanos Egido (eds.), Madrid, 1977.

- St. Clair Segurado, Eva María, *Dios y Belial en un mismo altar. La cuestión de los ritos chinos y malabares en la extinción de la Compañía de Jesús*, España, Universidad de Alicante, 2000.
- Tomás y Valiente, Francisco, "Relaciones de la Inquisición con el aparato institucional del Estado", en Pérez Villanueva, Joaquín (coord.), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, 1980.
- Tovar Pinzón, Hermes, "Elementos constitutivos de la empresa agraria jesuita en la segunda mitad del siglo XVIII en México", en Florescano, Enrique (comp.), *Hacienda, latifundios y plantaciones en América Latina*, México, 1975, pp. 132-222.
- Venturi, Franco, *Settecento Riformatore*, Turín, 1987, vol. 1.

Acumulación del saber y cambios epistémicos en las tradiciones gramaticales amerindias. Un ejemplo: el ‘accidente persona’ en Olmos (1547) y en Carochi (1645)*

ROLAND SCHMIDT-RIESE**

La presente contribución tiene dos objetivos: (i) esbozar y someter a discusión algunas perspectivas metodológicas considerando el campo de la gramática misionera, y (ii) ponerlas en práctica en el caso concreto de un área estructural, que llamo, procurando atenerme al uso de la época, el ‘accidente persona’. Esa denominación refleja en sí misma determinada perspectiva, que parte de contenidos categoriales para investigar las estructuras formales que los reflejan. Dicha perspectiva no coincide necesariamente

* Investigación realizada en el marco del proyecto “Nuevo y viejo mundo. Formas del saber en la cristianización de América” (B5), insertado en el Área de Investigación “Pluralización y autoridad en la Temprana Época Moderna (siglos xv–xvii)” (SFB 573), Universidad de Munich. Presentada en el XIII Congreso de la ALFAL, Universidad de Costa Rica, 18 al 23 de febrero de 2002, ‘Comissão de Pesquisa em Historiografia Lingüística’. Agradezco las observaciones de Ignacio Guzmán Betancourt (México, D.F.), Carlos Garatea Grau (Munich/Lima) y Marta Guzmán (Munich).

** Universidad de Munich, Alemania.

con la adoptada por los autores en su labor gramaticográfica.¹ Es decir, en historiografía lingüística aplico un criterio que establece determinado horizonte de expectativas en el que ubico los textos. Si bien tal proceder puede parecer arriesgado, hace explícito lo que, a mi modo de ver, es de todas formas inevitable. El criterio del 'accidente persona', aun cuando está inspirado en conceptos gramaticales de la época estudiada, es aplicado, en última instancia, teniendo en cuenta la tipología lingüística contemporánea.

La última parte del presente texto es un análisis de las gramáticas de Andrés de Olmos y de Horacio Carocho,² tomando en cuenta que ambas parten de la tradición descriptiva del náhuatl, y comparten reflexiones metodológicas. Otros aspectos referidos a 'pronombre y accidente persona' se analizan en el tercer apartado y toman en consideración también otras gramáticas y otras tradiciones descriptivas. El cuadro 1 presenta información contenida en distintas obras de los siglos XVI y XVII: gramáticas del náhuatl, del quechua, del tupinambá y del kariri. Aun cuando no todo este acervo es aprovechado en el presente trabajo, el cuadro 1 permite apreciar las orientaciones básicas de mi investigación: representa de manera icónica el progreso cronológico en los renglones y la repartición tipológica de las lenguas descritas en las columnas. Además indica también en sentido vertical, la filiación monástica de los autores: aunque la base sociológica, es decir, la pertenencia a determinada orden religiosa, no incide necesariamente sobre la estructuración y los conceptos gramaticales empleados, sí podría llegar a hacerlo.³ De todos modos queda patente, por ejemplo, la

¹ Al contrario, los accidentes, si bien son puntos de referencia obligados en la discusión sobre las partes de la oración, no constituyen todavía un sistema que fundamente estas últimas entidades de manera coherente. Quien primero invierte las perspectivas anticipando la discusión de los accidentes a la de las partes de la oración es Linacre, *De emendata structura latinis sermonis*, 1968 (1524). Volviendo, por así decirlo, al rigor de Varrón, este autor procura superar las inconsistencias de la tradición gramatical sin que su propuesta, huelga decirlo, llegue a imponerse (Colombat, *La grammaire latine en France à la Renaissance et à l'Âge classique*, 1999).

² Andrés de Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, 1993 (1547) y Horacio Carocho, *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della*, 1983 (1645).

³ Maria Carlota Rosa, "As línguas bárbaras e peregrinas do novo mundo segundo os gramáticos jesuítas: uma concepção de universalidade no estudo de línguas estrangeiras", en Eberhard Gärtner et al. (eds.), *Estudos de história da língua portuguesa*, 1999; Wulf Oesterreicher y Roland Schmidt-Riese, "Amerikanische Sprachenvielfalt und europäische Grammatiktradition", en Schlieben-Lange, 1999, pp. 79-84.

CUADRO 1. Gramáticas del náhuatl, quechua, tupinambá y kariri. Siglos XVI y XVII.

	Náhuatl			Quechua		Tupinambá	Kariri
	OFM	SJ	OSA	OP	SJ		
1550	Olmos, [ms.]. 1547			Santo Tomás, Valladolid 1560			
	Molina, México 1571						
					[Ricardo, ed.], Los Reyes 1586		
		Rincón, México 1595			Torres Rubio, Los Reyes 1603	Anchieta, Coimbra 1595	
1600					González H., Los Reyes 1607		
						Huerta, Lima 1616	
		Carochi, México 1645	Galdo Guzmán, México 1642		Roxo Mexía Lima 1648		
1650							
	Vetancourt, México 1673						
	Guerra, México 1692						Mamiani, Lisboa 1699

sucesión inmediata entre las gramáticas de Rincón y de Carochi que se sitúa precisamente en el cuadro jesuítico, circunstancia debidamente señalada por Carochi en su prólogo. Esta filiación precisa, claro está, se inscribe en la tradición descriptiva más vasta del náhuatl. Como cuarto parámetro, he indicado los lugares de edición: invariablemente la Ciudad de México en el caso de las gramáticas del náhuatl. Estos lugares podrían informar, hasta cierto punto, sobre el tipo de proyección social de los textos. Ahora bien, habría que matizar, incluso, el parámetro que es esencial para una investigación sobre la acumulación del saber y los cambios epistémicos, es decir, el parámetro cronológico: entre la redacción y la publicación de una gramática pueden correr décadas. En ese sentido, la gramática manuscrita de Olmos y la gramática de Anchieta⁴ —que sí llegó a imprimirse— debieron ser, en realidad, más contemporáneas de lo que el cuadro hace suponer.⁵

¿Qué preguntas hacer?

En este apartado reviso algunas tendencias de los trabajos que se están desarrollando en materia histográfica de la gramática misionera desde una perspectiva crítica. Me permito polemizar, consciente de que será fácil detectar los elementos de mi propio enfoque, ya que éstos son en cierto modo inevitables. De lo que se trata, a mi modo de ver, es de discutir el problema hermenéutico.

Un primer interés —indudablemente legítimo— en las gramáticas misioneras consiste en aprovecharse de ellas para una historia lingüística amerindia. Desde siempre, las gramáticas han sido fuentes para el estudio de la variación diacrónica y no hay razón para que no lo sean. Se trata, sin embargo, de un interés distinto del historiográfico y parece preferible no confundir —en un plan metodológico—, la historia y la historiografía lingüísticas, aun cuando

⁴ Andrés de Olmos, *Arte de la lengua...*, op. cit.; Joseph de Anchieta, *Arte de grammatica da lingua mais usada na costa do Brasil*, 1990 (1595).

⁵ Según Caetano da Rosa, "Considerações em torno de 'Arte de grammatica' de Anchieta", en Silvio Castro y Manuel G. Simões (eds.), *La scrittura e la voce*, 1999, p. 157, la gramática de Anchieta fue empleada en la enseñanza del tupinambá desde 1556, siendo declarada manual oficial de la orden jesuítica en 1560.

en ocasiones, las dos disciplinas pueden llegar a tratar cuestiones idénticas.⁶ Otros estudios destacan simplemente aspectos sobresalientes de determinadas obras, tomando como tamiz las preferencias del analista. Aun cuando ese tipo de estudios —a veces rotulado “análisis del contenido”— puede reclamar para sí el mérito de sacar a luz y hacer disponibles determinadas estructuras del objeto primario de los textos —y de hecho son, de indudable utilidad para los no iniciados—, no constituyen, en sentido propio, una contribución a la historiografía lingüística.

La historiografía se ocupa de los textos. Su objetivo es traerlos aquí, es decir, trasvasarlos al aqueunde del lector presente.⁷

Que entre los textos y el presente haya un espacio por recorrer, seguramente no plantea controversias. El problema consiste en saber con qué medios y con qué fines se emprenden los viajes y si es posible traer los *textos* aquí, así como ver qué aspecto han adquirido éstos al final del traslado.

Alabar a los autores seguramente no soluciona el problema. Al contrario, el encomio es un tipo de aproximación a los textos que resulta sospechoso en la medida en que constituye, con cierta frecuencia, el desenlace de un “análisis del contenido”. Pero insistir en lo bien que han hecho su trabajo los misioneros, tampoco constituye avance alguno en nuestro conocimiento histórico; además es preciso añadir que no todos lo han hecho igualmente bien, sino unos mejor que otros. Luego, puede constituir una meta argumentativa comprobar que los méritos (o parte de ellos) generalmente atribuidos a tal autor, pertenecen en realidad a otro. Resulta interesante comprobar, en tales casos, cuáles fueron los criterios usados para enunciar los juicios de valor y qué *tertium* sirvió para llevar a cabo una comparación. En muchos casos, es la propia lengua descrita la que constituye el *tertium* y la aproximación historiográfica resulta, por consiguiente, en el establecimiento, en forma de crónica

⁶ Estas cuestiones se refieren principalmente a la constitución de los datos: a estrategias de adquisición y tipos de informantes (hablantes monolingües nativos, niños con competencia paralela del castellano, comerciantes con competencia paralela del idioma indígena), a una posible competencia propia de los gramáticos, nativa o adquirida, a su uso de escritos anteriores, a la procedencia regional de los datos y a problemas de notación.

⁷ Xavier Laborda, “Paradojas procedimentales y declarativas de la historiografía”, 1994, vol. 3, p. 322.

del progreso descriptivo. Esta noción, por cierto, es ya muy cercana a la de la “acumulación del saber”.⁸

Aun sin negar que tal acumulación sea a todas luces efectiva, quisiera hacer dos observaciones. La primera consiste en admitir que estamos hablando de un proceso acumulativo que forma parte de la tradición erudita en la que nosotros mismos nos situamos. Esto conlleva el riesgo de que terminemos considerando como progreso a las modificaciones del saber que vayan aproximando las representaciones históricas al punto de vista que nos resulta familiar. Es en este sentido que señalar las estructuras que determinado autor *no llegó* a descifrar —mientras que otro sí logró descifrarlas justamente de la manera como lo haríamos nosotros—, resulta tedioso y agotador.⁹

La segunda observación se refiere al núcleo del quehacer historiográfico. Y es que la “acumulación del saber” puede formar parte ya de la retórica de la época. La historiografía del progreso descriptivo se vuelve cómplice, nuevamente, de los autores posteriores, haciendo eco a su retórica que, perpetuada, adquiere un estatus de saber histórico comprobado.

Adelantándome a las distinciones propuestas al final del apartado, quisiera llamar la atención sobre la primera, la de “gramáticas fundacionales” y “gramáticas definitivas”. Argumentando lo indispensable de sus propios textos —actividad nada fácil dada la existencia de gramáticas ya disponibles—, Diego González Holguín y Horacio Carochi¹⁰ se valen de un criterio de ‘perfección’ apoyado en “la distinción y claridad y buena disposición” de las materias y “la satisfacción y entereza de la doctrina”, así como en un ‘más’ respecto de las gramáticas anteriores.¹¹ González Holguín no peca de modestia en su “Prólogo al pío lector”:

⁸ Sylvain Auroux, “Introduction. Le processus de grammatisation et ses enjeux”, en *Histoire des idées linguistiques*, vol. 2, 1992, p. 43.

⁹ No requiere más comentario que el *reanálisis* de los datos contenidos en los textos por parte del analista quien lleva este proceder a sus últimas consecuencias. No cabe duda de que tal reanálisis puede resultar tentador y que puede ser, además, de interés lingüístico. Sin embargo, carece de interés historiográfico constatar lo que —‘con buena voluntad y mediana inteligencia’— determinado autor *podiera* sacar y no sacó de sus propios datos.

¹⁰ Diego González Holguín, *Gramática y arte nueva de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qqichua o lengua del Inca*, 1975 (1607); Horacio Carochi, *Arte de la lengua mexicana...*, *op. cit.*

¹¹ Luiz Figueira (*Arte da lingua brazilica*, 1795 [1621]), por el contrario, toma en su “Prólogo al lector” una actitud fundacional, de manera un tanto insospechada: la gramática

Tres cosas suelen aficionar a un libro y mover a procurarlo. Una es las cosas nuevas y añadidas a lo que ha salido de aquel genero, y por esta via bien puede el lector darse por vencido y rendir su gusto si es de cosas nuevas, por que yo hallo contadas por la tabla *mas de ochenta materias o tratados de cosas nuevas y añadidas* que hasta hoy no han salido ni hay cosa dellas escrita, y digo con advertencia materias o tratados, que se entiendan de cosas de tomo y de más cuenta, porque no cuento aqui las notas breves que de paso se dan que son *muchas, ni cuento las dudas que se resuelven a cada paso* y en cada materia en los dos libros de gramatica, ni cuento otras cosas breves que se corrijen de paso y se enmiendan, y para la prueba desto remito al lector a la tabla para probarlo de presto y a que lea la obra, que es mejor prueba: solo quiero apuntar algunas materias, como en el libro primero se dan *siete plurales simples y siete compuestos, y se habla de cada uno, y se introduce con su nombre nuevo la declinación genitivada de nombres y de pronombres genitivados*, que tienen su genitivo por nominativo et cetera.¹²

Dejando de lado la progresiva adecuación a las estructuras del objeto, se ofrece —en busca de *tertium*— la adecuación al marco teórico de la época. Ahora bien, el que los gramáticos misioneros se hayan valido de las categorías de la gramática latina ha sido repetido tantas veces que dan ganas de afirmar lo contrario. Sin embargo, esto es evidentemente imposible y por razones que la discusión sobre el impacto de las categorías latinas suele ignorar. El fondo de la cuestión consiste en admitir que la gramática misionera es un proyecto epistémico (y didáctico), además de un proyecto discursivo, ubicado en determinado espacio discursivo estructurado desde su propia autoridad. Esa autoridad, la constituye la gramática latina implementada en productores y receptores e investida de prestigio social. Aun cuando fuera posible pensar cualquier cosa en el momento que sea, es cierto que cualquier cosa no se puede decir y menos en letra impresa.

Pero aun limitando el objetivo al solo proyecto epistémico, el papel atribuido a las categorías latinas en lingüística misionera inspira desconfianza e incita a réplicas. Swiggers¹³ establece al respecto, un continuo de cinco opciones estratégicas, considerando a la 'transferencia directa' como la estrategia más *servil* y al 'abandono

tupinambá de Joseph de Anchieta, *Arte de grammatica da lingua...*, —jesuita como el propio Figueira— había salido de la imprenta hacía tiempo.

¹² Diego González Holguín, *Gramática y arte...*, *op. cit.*, p. 13. Las cursivas son mías.

¹³ Pierre Swiggers, *Histoire de la pensée linguistique*, 1997, p. 117.

del modelo latino' como la estrategia más *original*. Tal perspectiva, sin embargo, debe ignorar que las categorías no existen fuera del proceso de su aplicación y que aplicarlas a datos periféricos es suficiente para modificar sus contornos. La gramática misionera, original o servil, produjo maravillas en función de las categorizaciones a las que procede partiendo de conceptos previos. Y, de hecho, a nadie se le ocurre tachar a las teorías lingüísticas modernas de serviles aun cuando no abandonan categorías al fin y al cabo grecolatinas como las del nombre y del verbo.

Otro problema relacionado con el impacto de la gramática latina es el de conceptualizarla como un 'horizonte de retrospectión',¹⁴ o bien como un 'molde' como si la gramática hubiera constituido, en época renacentista, una matriz disciplinaria. No sólo la variación de conceptos y las contradicciones entre los distintos autores clásicos, medievales y contemporáneos contradicen el concepto de 'molde'. El mismo proyecto humanístico no consiste en definir una posición autoritaria y sí en llevar una investigación constante y continua acerca de los textos, antiguos o tomados como tales.¹⁵ En ese sentido, el humanismo constituye un método, no un sistema.¹⁶ Es distinto el caso de la gramática jesuítica del siglo XVII que sí podría constituir una matriz, aun cuando aplicada con puntualidad muy variable.¹⁷ Precisamente el hecho de que haya sido canonizada una gramática única para la enseñanza jesuítica a finales del siglo XVI, no invita a sospechar que la lingüística misionera suponga un alejamiento lineal y constante de las categorías latinas. El 'molde latino' podría más bien constituirse que abandonarse.

¹⁴ Sylvain Auroux, "Histoire des sciences et entropie des systèmes scientifiques. Les horizons de rétrospection", en Peter Schmitter (ed.), *Zur Theorie und Methode der Geschichtsschreibung der Linguistik*, 1987.

¹⁵ Paul F. Grendler, *Scolling in Renaissance Italy. Literacy and learning*, 1989, p. 186.

¹⁶ Ello no impide que los gramáticos intenten sistematizar los conceptos heredados y que sus textos adquieran autoridad en determinado ámbito de recepción. Pero precisamente el intento de apoyar sus puntos de vista en la tradición lleva a los autores a acumular argumentos diversos. En ese sentido, las mismas *Introductiones* (1481) de Nebrija, reorganizados en cada nueva edición, no constituyen un sistema cerrado y sí una invitación al estudio.

¹⁷ De hecho, resulta dudoso que la gramática jesuítica haya llegado a reestructurar las tradiciones ya asentadas en suelo americano y más en el ámbito hispánico. Es decir, Holguín y Carochi, gramáticas jesuíticas de 'pos-*Ratio studiorum*' (1599) muestran muy poca influencia de Álvarez. Con respecto a Figueira, sin embargo, y a su posición relativa de Anchieta, la hipótesis permanece vigente.

Si el discurso gramatical de la época se organizó en distintas tradiciones nacionales y monásticas de enseñanza —siendo la tradición jesuítica sin duda la más perfilada aun cuando, se diferenciaba según los reinos—, se habría asentado ya sobre un ‘sustrato’ medieval heterogéneo. López García¹⁸ defiende la idea de una ‘gramática ibérica’, diferenciable dentro del contexto europeo por el hecho de que los modelos latinos y griegos no fueron los únicos accesibles en la Península. La presencia en el terreno de las tradiciones hebrea y árabe pudo constituir un privilegio diversificador capaz de contribuir a los éxitos misioneros. Por otro lado, es evidente que tras la conquista de Granada y la expulsión de los judíos, nadie habría estado interesado en manifestar una familiaridad exagerada para con las tradiciones ‘apostáticas’ y que esa situación debió garantizar que la gramática latina fuera el único marco de referencias invocado. Tales restricciones discursivas, sin embargo, no constituyeron necesariamente restricciones epistémicas. La ‘ventaja tipológica’ de la gramática ibérica —si la hubo— debió ser desplegada en América, en todo caso, en términos latinos. Por ello mismo no será fácil evidenciarla.

Con respecto al problema central, el hermenéutico, quisiera abogar por una extrema atención al metalenguaje empleado en los textos.¹⁹ Parece poco ilustrativo afirmar que los autores, en algunos lugares, prácticamente emplean conceptos estructurales, para luego constatar cuánta falta les hacen precisamente las categorías que resultan familiares al analista. Entender el lenguaje empleado por los autores es evidentemente una condición previa al proyecto de ‘discutir con los autores’, aquí favorecido. Supone, además, desistir de la certeza de que los textos sólo pueden hacer afirmaciones que el analista ya sabe y que es cuestión únicamente de averiguar cuáles de las ya sabidas abordan.²⁰ Puesto que hay que establecer alguna base para las ‘discusiones’ —necesariamente de parte del analista—,

¹⁸ Miguel Ángel López García, “Nebrija y la naciente tipología lingüística: lo antiguo y lo nuevo en las primeras gramáticas amerindias”, en *Amerindia*, 1995.

¹⁹ E.F. K. Koerner, “‘Metalanguage’ in linguistic historiography”, en *Professing linguistic historiography*, 1995.

²⁰ Xavier Laborda, “Paradojas procedimentales...”, en *op. cit.*, p. 325. ‘Discutir con los autores’ requiere también evitar el esquema genealógico que reclaman los autores para sí (‘nuestros abuelos’) y el esquema evolutivo que da por asentada la superioridad teórica del analista evidenciada por el mero hecho de su posterioridad histórica (‘de balbuceos a teoría’).

la tipología lingüística se presenta como la menos mala, suponiendo que ésta sea la más incluyente. Bajo estas condiciones, podría sacarse provecho de las 'charlas' incluso en sentido lingüístico.

Sin considerar a las gramáticas como tesoros estructurados de saber positivo, sino más bien como textos que se hallan en relación de determinación recíproca para con las tradiciones a las que pertenecen —que tienen un lugar histórico y otro discursivo— y con un interés especial en la manera en la que los textos lo dicen, quisiera proponer una serie de distinciones referidas a la retórica de los textos y a la manera como definen su propio lugar social, a modalidades de escritura y tipos de estructuración. Se da por sentado que todos esos parámetros inciden, de alguna manera, en el proceder epistémico.

Una primera distinción sería la de 'gramáticas fundacionales' / 'gramáticas definitivas' que no se refiere a la cronología objetiva ni a un grado de madurez atestiguado por el historiador, sino únicamente a la retórica de los textos. Una gramática puede hacerse, pero no es definitiva. Ahora bien, la cronología objetiva que subyace a esta distinción también produce sus efectos: una 'primera gramática', a diferencia de las 'gramáticas continuadoras', sencillamente no se ve obligada a manejar afirmaciones previas, ni siquiera rechazándolas.

Otra distinción que considera la actitud cultural asumida por los autores y la proyección que éstos prevén para sus textos, es la de 'gramáticas criollas' / 'gramáticas coloniales'. El término 'criollo' no se refiere aquí a un criterio generacional sino a la manera de ubicarse en el territorio americano, opción que se ve reflejada en el nivel discursivo: adoptar el punto de vista de 'la tierra' es ubicarse en un 'tercer lugar' que ya no es el del colonizador (ni mucho menos el del colonizado). Insistir en los 'huecos constatados' en las estructuras gramaticales amerindias sería propio de una perspectiva ajena a la tierra, es decir, colonial; pero lo sería también la alabanza a las mismas lenguas, es decir, cualquier acto valorativo. Mientras que las gramáticas misioneras mexicanas adoptan ya desde Olmos²¹ una actitud cercana al ideal criollo —de hecho, hacen caso omiso en sus títulos del calificativo 'lengua general' que claramente transmite una perspectiva colonial, externa—, la gramática del

²¹ Andrés de Olmos, *Arte de la lengua...*, op. cit.

dominicano Santo Tomás,²² publicada en Valladolid, podría constituir el ideal de una gramática colonial. Cabe señalar que la sistemática equiparación con estructuras latinas hecha por Santo Tomás, tiene finalidades discursivas más allá de las epistémicas.

Certeau²³ distingue, en un estudio sociológico, dos tipos básicos de actuación: el primero, llamado 'tácticas', se aplica en ausencia de poder y el segundo, llamado 'estrategias', se aplica cuando se dispone del poder de controlar cierto espacio. Si bien en un principio estuvo referida a las actuaciones del consumidor, parece posible aplicar la distinción entre 'tácticas' y 'estrategias' a procesos de escritura, ya que se escribe dotado o no de una legitimidad discursiva. Los gramáticos misioneros, por cierto, no controlan enteramente el espacio de la teoría gramatical y el hecho de que estén proponiendo un tema 'aberrante' (una lengua amerindia) desvirtúa aún más su ya precaria posición en el concierto de la disciplina. Tales condiciones los predisponen, de antemano, a un procedimiento táctico, pero tampoco hay que identificar la 'gramática misionera' con los momentos pioneros exclusivamente.²⁴

En México, más que en otras regiones de América, pronto se construyó el lugar discursivo propio —apoyado en las instituciones de enseñanza superior— de una gramática 'más' que misionera.²⁵ Aun así, se observa que ciertos autores siguieron escribiendo las pistas que se les presentaban como más atractivas, sin tener una visión del conjunto, dejando cuestiones en suspenso, detallando lo que más les llamaban la atención. El proceder táctico, además, permaneció sometido a la ley del tiempo mientras que el estratégico procuraba inmovilizar el tiempo en favor de una espacialización total. La gramática de Olmos dista mucho, a este respecto, de la de Carochi, aunque otras —la de Anchieta por ejemplo— puedan presentarse inclusive como más 'tácticas'. Entre renunciar deliberadamente a dominar determinado terreno, omitiendo estructuras, y admitir que uno lo hace hay un gran trecho:

²² Domingo del Santo Tomás, *Grammática o Arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú*, 1951 (1560).

²³ Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, vol. 1, 1990 (1980).

²⁴ Jesús Bustamante, "Asimilación europea de las lenguas indígenas americanas", en A. Lafuente y José Sala (eds.), *Ciencia colonial en América*, 1992, p. 61.

²⁵ Si bien los autores siguen siendo casi exclusivamente eclesiásticos y en su gran mayoría monásticos, es apreciable que en el siglo XVII se instauró una pragmática propiamente académica, al lado de la orientada inmediatamente hacia la enseñanza religiosa

Otros algunos avrá, pero *al presente* no se me ofrescieron.²⁶

[...] algunos quieren dezir que esta es composición de dos verbos, *pero en fin sea lo que fuere*, el primero verbo tiene significación de adverbio, como parece en el exemplo ya dicho.

Pero porque no salgamos de la platica comun, *digamos* que esta es composición de dos verbos, aunque el uno mude el significado del verbo y tenga significación de adverbio o de nombre.²⁷

En el ámbito ya propiamente epistémico se establece una cuarta distinción, la de 'conocimiento análogo' / 'conocimiento racional', la cual procura captar diferentes modos de proceder en la constitución del saber metalingüístico. Se basa en Foucault, pero también en Vickers, quien lejos de sostener rupturas epistémicas como aquél, describe un continuo de dos actitudes en sincronía que llama 'oculta' y 'científica', aunque, claro está, esas dos actitudes también se ordenan formando una sucesión histórica.

Con respecto a la gramática misionera —una gramática, por decirlo así, experimental—, podría caracterizar la técnica análoga (u oculta) como la que parte de los materiales y persigue sus proyecciones hasta donde sea posible, mientras que la técnica racional arranca de un sistema previo en el que procura insertar los materiales o, en todo caso, procura restablecer tal sistema razonado. Si los resultados del proceder análogo son necesariamente fragmentarios, los del proceder racional están definidos de antemano como consistentes. Foucault precisaba²⁸ que los protagonistas del Renacimiento consideraban a la lengua como entidad opaca susceptible de interpretaciones infinitas, mientras que en la época racional se esforzaban por evidenciar la transparencia del lenguaje que daban por supuesta. En gramática, las dos hipótesis semióticas opuestas —icónica en caso del conocimiento análogo, arbitraria en el del conocimiento racional— llevan a que se dedique mucha mayor

(Guzmán Betancourt, "La investigación lingüística en México durante el siglo XVII", en *Dimensión Antropológica*, núm. 21, 2001, p. 39). Esta circunstancia puede hacer dudar, de una manera fundamental, del calificativo de 'lingüística misionera' (Guzmán Betancourt, "Para una historia de la historiografía lingüística mexicana. Desde sus orígenes hasta el siglo XIX", en *Dimensión Antropológica*, núm. 2, 1994, p. 105).

²⁶ Andrés de Olmos, *Arte de la lengua...*, *op. cit.*, p. 110. Las cursivas son mías.

²⁷ *Ibidem*, p. 136. Las cursivas son mías.

²⁸ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, 1966, p. 94.

atención a las contigüidades, tanto segmentales como sintácticas, y a las copias de rasgos —reflejos a través de la distancia— en el primer caso, más atención a posicionamientos y cuestiones de reacción en el segundo.

La quinta distinción se sitúa en la perspectiva de las tradiciones discursivas y transmite diferentes principios de la disposición de las materias. Nebrija distingue en su *Gramática castellana*²⁹ entre un ‘orden natural’ y otro ‘doctrinal’, afirmando que sigue el primero, salvo en el quinto libro dedicado a los “que de estraña lengua queran deprender”.³⁰ Al orden doctrinal observado en el quinto libro de la *Gramática* responden, por lo demás, también sus *Introductiones latinae* del año 1481.³¹ De ese modo, los dos órdenes responden claramente a distintos grupos de usuarios, obedeciendo, al parecer, a finalidades distintas: el orden natural a la representación del saber gramatical, y el orden doctrinal a su enseñanza.

La especificidad de la gramática misionera —frente a la europea— radica precisamente en que tiene que solucionar simultáneamente ambas tareas, es decir, tiene que enseñar lo que no ha sido descrito ni está disponible como un saber previo. Si el orden natural procede de entidades elementales a otras más complejas y de los constituyentes materiales a los significantes (‘sonido > sílaba > palabra > sintaxis’), el orden doctrinal, el de la enseñanza, tiene su propia lógica razonada e implacable: arranca con la flexión como el requisito mínimo que, unido a determinado conocimiento léxico, luego permite la enunciación. Los avisos de ortografía y de prosodia se añaden con vistas a suministrar requisitos técnicos adicionales. A menudo las gramáticas misioneras adoptan soluciones intermedias entre los dos órdenes.

Pronombre y ‘accidente persona’

La clase verbal del pronombre y el ‘accidente persona’ muestran una clara afinidad, aunque de ninguna manera una relación inequívoca. Varios han sido los intentos de los gramáticos teóricos

²⁹ Antonio de Nebrija, *Gramática de la lengua castellana*, 1980 (1492).

³⁰ *Ibidem*, p. 225.

³¹ Emilio Ridruejo, “De las *Introductiones latinae* a la *Gramática castellana*”, vol. 3, 1994; Ramón Sarmiento, “Antonio de Nebrija y la lingüística en la época del descubrimiento”, 2000.

—específica pero no exclusivamente en el siglo XVI—, de contornear esta relación imprecisa en un sistema razonado y transparente, llegando, a veces, a soluciones extremas como la de negarle el accidente persona al pronombre, quitándole a la vez el estatus de clase verbal.³² Pero el problema ya está presente en los clásicos. Mientras que en la definición del pronombre que da Donato entran dos criterios distintos sin que ninguno de ellos sea ni necesario ni suficiente —a saber, (i) la ‘sustitución del nombre, significando casi lo mismo que aquél’ y (ii) el accidente persona—, Prisciano procura enmendar tal inconsistencia limitando el concepto de pronombre a la ‘significación de personas ciertas’ e inscribiendo ésta en el principio de la sustitución que también limita, al nombre propio.³³ De hecho, el inventario de los pronombres es mucho más incluyente en Donato quien incluye deícticos, anafóricos, términos de ‘referencia arbitraria’, los indefinidos e interrogativos. Sin embargo, los intentos por determinar el concepto en función de su etimología privilegiaron desde siempre los anafóricos. González Holguín retoma esta perspectiva, es decir, la sustitución del nombre efectuada por el pronombre en el nivel discursivo, en la dimensión del tópico continuo. Su definición, que prescinde de cualquier alusión al ‘accidente persona’, desarrolla, a todas luces, la de Donato y en sentido opuesto al que propuso Prisciano:

³² Esta solución, la de Ramus (1560), tiene cierto atractivo con respecto al estudio de las lenguas amerindias en las que el ‘accidente persona’ se presenta, a menudo como término flexivo o como término con propiedades ya cercanas al nombre. Sánchez (1587) incluye los pronombres, al igual que Ramus, en la clase de los nombres, pero interpretándolos como *protonomina* o *prima nomina* (Bernard Colombat, *La grammaire latine en France à la Renaissance et à l’Âge classique*, 1999, p. 260). Ante ese panorama de creatividad teórica, suscitada por el problema, la clase verbal de los ‘pronombres personales’, difundida en los manuales de la actualidad, se presenta como solución de facilidad.

³³ Dice Donato: “Pronomen est pars orationis quae pro nomine posita tantundem paene significat personamque interdum recipit”, Prisciano “Proprium est pronominis pro aliquo nomine proprio poni et certas significare personas”. (Lagarde, “L’influence de Donat et de Priscien sur la description du pronom au XVI^e siècle”, en *De la plume d’oie à l’ordinateur*, 1985, p. 263). Zwartjes (“Tradición e innovación en las gramáticas pioneras de Antonio de Nebrija y Pedro de Alcalá: la categoría del pronombre”, 1994, p. 656) parece citar otro pasaje de Prisciano (y según otra edición), mientras que las citas de Donato coinciden en los dos analistas, aunque provenientes del *Ars maior* en el primer caso, del *Ars minor* en el segundo —abstracción hecha del inicio etimológico del apartado en el *Ars minor*: “Pronomen quid est? Pars orationis ...”.

D[iscípulo]: Que cosa es pronombres y para que son.

M[aestro]: Los pronombres llamamos a todos aquellos que se ponen por nombres, o en lugar de cualesquier nombres que han entrado en la oracion y por no repetirlos tantas veces como suele ser necesario, y con la repetición no causar enfado se hallaron los pronombres en su lugar.³⁴

Sin embargo, los deícticos y, ante todo, los pronombres de primera y segunda persona, se sustraen completamente a tal definición. La etimología del término, a saber, 'que sustituye un nombre', sería salvable con todo, si dejara de interpretarse en sentido anafórico para atender, en vez de ello, a su posibilidad de representar un argumento sin ser nombre, o bien, a la de ocupar una posición sintáctica de FN/FD sin presentar, a nivel léxico, las categorías requeridas para tal posición.

Con respecto al accidente persona, el problema consiste en determinar sobre todo qué es lo que se quiere entender por 'persona'. Ahí, se desprenden de la historiografía del término básicamente tres posibilidades: (i) las *personae conversationis* o participantes del acto de habla, personas primera y segunda opuestas a la tercera, (ii) 'personas' en sentido de unos referentes definidos, (iii) las *personae constructionis* o personas gramaticales tal como se manifiestan en las copias de rasgos a nivel sintáctico. Es evidente que en Donato y Prisciano la segunda acepción es la menos concisa y la que prevalece, mientras que Donato incluso suministra la base para la distinción entre *pronomina finita* ('deícticos, de máxima referencialidad') e *infinita* ('anafóricos, indefinidos, posesivos'). González Holguín retoma básicamente la perspectiva referencial, acepción (ii), pero la desarrolla —apoyado en modelos modistas o en modelos contemporáneos— en el sentido de una subcategorización como 'persona racional'. Además, procura conciliar ese criterio, desesperadamente afilado, con el criterio sintáctico del 'supuesto del verbo' según la acepción (iii), intento que le hace entrar en un enredo del que ya no encuentra salida:

Dis[cípulo]: Declarad, como todo nombre es de tercera persona, hay alguna persona en los nombres de cosas naturales inanimadas.

Mae[stro]: No se toma aqui persona ni supuesto por naturaleza racional, sino en orden al verbo, que tiene otras tantas personas como el nombre, tres de

³⁴ Diego González Holguín, *Gramática y arte...*, op. cit., p. 33.

singular y tres de plural, y lo que significa el verbo por alguna de estas personas, eso mismo lo hace algún nombre o pronombre, ya aquel nombre que hace lo que dice el verbo llamamos persona que hace o supuesto del verbo porque la mayor parte de las personas del verbo son verdaderas personas, que son yo la primera y tu la segunda, otro tanto en el plural, aunque la tercera que es común que puede referir a persona verdadera racional, y también a todo lo que no es persona o cosas inanimadas como piedra, monte, y por ser las más se extiende el nombre de persona a la tercera que también es supuesto y persona que hace del verbo de tercera persona [...].³⁵

Es interesante, con todo, que González Holguín repare en la distinción entre primeras y segundas personas por un lado, y terceras por otro, aludiendo de esa forma incluso a la acepción (i). De hecho, la etimología del término remite, más allá de 'persona racional', al concepto de 'máscara'. Este concepto apunta, de alguna manera, a los dos papeles de hablante y oyente, personas primera y segunda, pero no resuelve la contradicción patente de una 'persona que es o no es persona', siendo que la tercera no lleva máscara, independientemente de si pudiera o no llevarla, de si es o no 'racional'.

Quizá no esté por demás apuntar dos posibles vías de escape, en cierto modo complementarias: una primera posibilidad sería conceptualizar el 'accidente persona' en términos de la jerarquía de animación³⁶ que ordena en un solo continuo diferentes metas referenciales, empezando por la primera persona y pasando por la segunda a referentes animados de tercera, contables, concretos, abstractos, preferido el singular al plural. Una jerarquía ya implica distintos grados de reivindicación del tópico y, de ahí, grados de probabilidad de sustentar padrones de concordancia.³⁷ Otra vía sería la de ensanchar el criterio sintáctico aducido por González Holguín en el sentido de una 'persona' como 'argumento que produce marca en otra constituyente', aun cuando los diferentes sistemas de marcas se apoyen principalmente en la distinción —variable— de las 'máscaras'. Enfocar el 'accidente persona' desde los participantes en el acto comunicativo parece ser, en todo caso, una perspectiva particularmente adecuada a los sistemas pronominales amerindios, si bien pudiera ser más necesaria en otras lenguas que en náhuatl.

³⁵ *Ibidem*, p. 36.

³⁶ Michael Silverstein, "Hierarchy of features and ergativity", en R.M.W. Dixon (ed.), *Grammatical categories in Australian languages*, 1976.

³⁷ T. Givón, *Syntax, A functional-typological introduction*, 1984, p. 159.

Análisis

El análisis de las gramáticas de Olmos y de Carochi está organizado en dos niveles: en el primero se analizan los esquemas generales de los dos textos, en consonancia con los parámetros propuestos en el apartado 2, posteriormente los diferentes pasajes que tratan del ‘accidente persona’. Primero, en el esquema general de Olmos hay dos cosas que llaman la atención: por un lado, la repartición del texto en tres partes sigue la división aristotélica de *ονομα, ρημα, συνδεσμοι*, poco vigente en la tradición latina y fundamental en las tradiciones árabe y hebrea. Las tres partes del texto, sin embargo, no se designan con títulos correspondientes. En realidad, lo único que hay es esta tripartición, que no pudiera ser más consistente. No resulta nada obvio que tenga origen aristotélico, árabe o los dos a la vez, aun cuando la hipótesis de que Olmos la reinventara parece menos convincente que cualquiera de las ascendencias propuestas.³⁸

Por otro lado, Olmos anticipa la discusión del pronombre a la del nombre, contrariando claramente el orden canónico de las partes de la oración.³⁹ Esta decisión, que no constituye el menor logro de Olmos, está relacionada, al parecer, con el “orden de la arte de Antonio”⁴⁰ que él mismo dice seguir, aunque “no en todo”. La

³⁸ De hecho, también Villalón distingue en su *Gramática castellana* publicada en 1558 entre “tres partes principales [...] que son las que constituyen y componen la oración: nombre, verbo y artículos [...] que el latino llama indeclinables” (cap. 1 *Del nombre*), y dedica el primer libro al nombre, el segundo al verbo, y el tercero a la sintaxis, marco en que discute los ‘artículos’, necesarios a la ‘oración perfecta’. Dedicar un cuarto libro a la ortografía. Considerando el caso de Olmos, sin embargo, Peñalver Castillo (“Las ideas gramaticales de Villalón”, vol. 3, 1994, p. 505) no está en lo cierto al celebrar a Villalón como el primer autor que habría introducido la tripartición, precediendo a Sánchez (1587), Ximénez Patón (1614) y Correas (1625). Ahora bien, afirmar que Olmos (1547) es anterior a Villalón (1558), tampoco aclara mucho, ya que la ascendencia del concepto es supuestamente idéntica en ambos. Lo cierto es que la tripartición se manifiesta en la *estructura* del arte de Olmos de manera mucho más inequívoca que lo hace en la *discusión* erudita de Ramus (1560) o de Sánchez (1587): mientras el rigor de clasificación binaria hace retener a Ramus, a fin de cuentas, cuatro partes de la oración, Sánchez retiene, aun cuando intrigado por el sistema árabe y hebreo, seis partes para el latín (Colombat, *La grammaire latine...*, *op. cit.*, pp. 47, 182, 237, 259–261).

³⁹ El primer lugar lo ocupa en los autores clásicos y renacentistas sin excepción el nombre (Colombat 1999: 187). Además, es curioso observar que Olmos nuevamente coincide, de parte de su *estructura*, con las consideraciones de Linacre (1524), de Ramus (1560) y de Sánchez (1587) quienes atribuyen —en sentidos diversos pero invariablemente anti-tradicionales— un lugar privilegiado cuando no al pronombre, sí al ‘accidente persona’. (*Ibidem*, pp. 260, 389.)

⁴⁰ Andrés de Olmos, *Arte de la lengua...*, *op. cit.*, p. 15.

secuencia de las partes de la gramática, de hecho, refleja con bastante fidelidad el esquema de las *Introductiones*,⁴¹ es decir, un esquema que sigue, aunque no en todo, el orden doctrinal. En esa perspectiva, el lugar que ocupa la discusión de los pronombres resulta ser exactamente el de las tablas de declinación y conjugación, o sea, de los elementos flexivos, antepuestos por Nebrija a la etimología propiamente dicha.⁴² Tal opción, con toda seguridad motivada por consideraciones didácticas en las *Introductiones*, pudo adquirir un estatus epistémico en Olmos.

CUADRO 2. Estructura general del *Arte* de Olmos (1547).

<i>Índice</i>	<i>Partes de la oración</i>	<i>Partes de la gramática</i>
Parte 1	pronombre nombre	avisos de ortografía etimología y sintaxis
Parte 2	verbo	
Parte 3⁴³	preposición adverbio conjunción interjección	ortografía figuras

⁴¹ Antonio de Nebrija, *Introductiones...*, *op. cit.*

⁴² El hecho de que Olmos diga que no inserta la conjugación en el lugar 'previsto para tal efecto' agrava aún más el asunto: "No se pone al principio de la arte la conjugación por no desmembrarla de la materia de los verbos y *por otras razones que para ello me movieron [...]*" (Olmos, *Arte de la lengua...*, *op. cit.*, p. 15). Hay que decir que esta segunda razón que Olmos precisamente deja de aclarar le resulta intrigante al historiógrafo —como le resultara a cualquier lector contemporáneo. Valdría la pena averiguar en qué medida esta opción pudo corresponder, como la de los tres libros, a la gramaticografía hebrea y árabe.

⁴³ A pesar de que las partes no llevan títulos, la tercera sí se califica, al principio del texto, como la de las indeclinables: "Comiença la tercera parte en la qual se tratara de las partes de la oracion *indeclinables [...]*" (Olmos, *Arte de la lengua...*, *op. cit.*, p. 153).

El esquema de Carochi se presenta, de alguna manera, como un desarrollo del esquema de Olmos. Carochi inserta dos libros más, que dice tratar de 'derivación' y de 'composición', este último "en lugar de sintaxi", pero mantiene los tres libros de Olmos como primero, segundo y quinto. Pasa la preposición del tercer libro de Olmos (quinto suyo) al primero, decisión ciertamente razonada, aunque, claro está, ayuda, al igual que la inserción de los dos libros, a socavar la tripartición. Ya dentro del primer libro, la discusión del pronombre vuelve a su lugar acostumbrado, después del nombre. En suma, el esquema de Carochi —que de hecho refleja en mucho el de Rincón—⁴⁴ recuerda mucho más el del orden natural, el orden, por así decirlo, 'representativo'.

CUADRO 3. Estructura general del *Arte* de Carochi (1645).

<i>Índice</i>	<i>Partes de la oración</i>	<i>Partes de la gramática</i>
Libro 1, de los nombres pronombres y preposiciones	nombre pronombre preposición	ortografía y prosodia etimología
Libro 2, de los verbos y sus conjugaciones	verbo	
Libro 3, de la derivacion de nombres y verbos		
Libro 4, de la composición de nombres, verbos y otras cosas		'en lugar de sintaxi'
Libro 5, de varios adverbios y conjunciones	adverbio conjunción	avisos de prosodia

⁴⁴ Antonio del Rincón, *Arte mexicana*, 1595.

Representar las afirmaciones de un texto gramatical no resulta nada fácil, debido a los múltiples niveles de representación del saber que constituye y a que, de modo alguno, éstos coinciden en todos los casos. Al contrario, en ocasiones, induce a pensar, que los autores aprovechan sistemáticamente ese espacio de imprecisión que surge de la superposición de los recursos de representación y que consideran la constancia de contradicciones como proceder de mayor adecuación descriptiva. Entre los niveles de representación destacan la disposición y contigüidad de las materias —que, con respecto a las gramáticas de Olmos y de Carochi, acaban de considerarse—, los títulos de libros, capítulos y apartados, el establecimiento de paradigmas, la colocación y traducción de ejemplos y, finalmente, el empleo y la predicación de términos y su comentario en un nivel metadescriptivo.

Precisamente para abordar este problema de la representación múltiple —y posiblemente, contradictoria de los hechos gramaticales—, he intentado distinguir la materia comentada por los autores —la categoría de persona— de la manera en que han sido comentados. El cuadro 4 sintetiza las marcas de persona del náhuatl tal como las indican las dos gramáticas, respetando, por lo general, las anotaciones originales, pero organizándolas, claro está, de otra forma.⁴⁵ Aparecen en cursiva informaciones que reciben un tratamiento específico en los textos o que deberían recibirlo. Es indudable que el cuadro necesitaría, en sentido lingüístico, comentarios múltiples. Sirva de base aquí únicamente para enfocar los procedimientos de Olmos y de Carochi, y para comparar ambos trabajos.

Olmos

Olmos discute las cinco categorías de marcas de persona del náhuatl en la misma secuencia que el cuadro 4. Sin embargo, su división general es distinta de la del cuadro que reza 'pronombres libres – clíticos/afijos'. Olmos distingue, en un primer plano, pronombres primitivos de derivados y luego, en un segundo plano —referido

⁴⁵ Me apoyé, además de en los propios textos estudiados, en Andrews, *Introduction to classical nahuatl*, 1975 y Launey, *Introduction a la langue et la littérature aztèques*, 1979/80, así como, para aspectos más generales, en Mühlhäusler ("Personal pronouns", vol. 1, 2001).

CUADRO 4. Síntesis de las marcas de persona del náhuatl.

Pronombres libres		Clíticos/Afijos				
	1	2	3	4	5	
		pre-V, N	pre-V no-agente	pre-V no-agente correferencial	pre-N, pre-N/P	
1	<i>nehua-tl</i>	<i>ni-</i>	<i>nech-</i>	<i>nino-</i>	<i>no-</i>	
2	<i>tehua-tl</i>	<i>ti-</i>	<i>mitz-</i>	<i>timo-</i>	<i>mo-</i>	
3	<i>yehua-tl</i>	Ø-	<i>c-, qui-</i>	<i>mo-</i>	<i>y-</i>	
1pl	<i>Tehuantin</i>	<i>ti-</i>	<i>tech-</i>	<i>tito-</i>	<i>to-</i>	
2pl	<i>Amehuantin</i>	<i>an- / am-</i>	<i>amech-</i>	<i>amo-</i>	<i>amo-</i>	
3pl	<i>Yehuantin</i>	Ø- + -'	<i>quin- / quim-</i>	<i>mo-</i>	<i>yn-</i>	
indefinidos		<i>ne-, te-, tla-</i>	<i>te-, tla-</i>	<i>ne-</i>	<i>te-</i>	

exclusivamente a los primitivos—, unos absolutos y otros ‘que se juntan’:

primitivos

absolutos

(col. 1)

‘que ivntan con verbos
y nombres o preposiciones’
(cols. 2–4)

derivativos posesivos

(col. 5)

Estas tres categorías principales son tratadas en capítulos separados. Mientras la distinción entre primitivos y derivativos sigue, sin lugar a dudas, la exposición de Prisciano⁴⁶ —que es, al mismo tiempo, la de Nebrija—, la de absolutos y ‘los que se juntan’ parece estar, precisamente por lo provisorio del segundo rubro, en relación más directa con los datos del náhuatl.⁴⁷ Olmos incluye explícitamente entre los primeros “pronombres que se ayuntan” (columna 2) las estructuras del tipo *ni-qualli* ‘soy bueno’, diciendo que “cuando estos pronombres se ayuntan a nombres, se entiende el presente de *sum, es, fui*”.⁴⁸ Enfoca luego la columna (3), consecuentemente, como la de pronombres “que se ayuntan solamente con verbos”.⁴⁹

Olmos distingue con bastante sistematicidad entre pronombres y otros términos que no lo son y que él trata como ‘partículas’. Nuevamente, toma el partido de Prisciano quien excluyera a los interrogativos e indefinidos de la categoría del pronombre por carecer de “personas determinadas”.⁵⁰ Pero Olmos incluye en esta clase de las ‘partículas’ del náhuatl no solamente los indefinidos, *ne, te, tla*, sino también las marcas de tercera persona de la columna (3), *c, qui, quin*, mientras que vacila a la hora de incluir en la tercera de la columna (5) el posesivo *y*, que antes sí considera pronombre, aunque derivativo.

Hay que decir que tal distinción entre ‘pronombres’ y ‘partículas’ resulta hasta cierto punto convincente, identificando el grupo

⁴⁶ Jean Pierre Lagarde, “L’influence de Donat et...”, en *op. cit.*, p. 265.

⁴⁷ Los ‘pronombres absolutos’ de Olmos tienen, de hecho, una extensión similar a los *pronomina finita* de Donato, pero sin que nada, en la categorización de Olmos, responda a los *infinita* del latino (Lagarde, “L’influence de Donat et...”, en *op. cit.*, p. 264).

⁴⁸ Andrés de Olmos, *Arte de la lengua...*, *op. cit.*, p. 19.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 20.

⁵⁰ Según la traducción de Antonio de Nebrija, *Gramática de la lengua...*, *op. cit.*, p. 180.

de las ‘partículas’ como términos no-referenciales. El punto neurálgico de esa perspectiva, sin embargo, viene a ser —muy parecido a la sintaxis del *le* castellano— el momento en que el clítico verbal, pongamos *c-*, *qui-*, ocurre en ausencia del sintagma nominal correspondiente. Ahora bien, Olmos soluciona este problema de manera perfectamente renacentista diciendo que la partícula *c-*, *qui-*, lejos de ser pronombre, “denota que la acción del verbo pasa en tercera persona singular expresa y *sub intelecta*”.⁵¹ Considerar este clítico de tercera persona una marca de transitividad es, desde luego, una perspectiva perfectamente lícita: Olmos prefiere suponer una estructura de objeto nulo (*sub intelecta*) que atribuirle a *c-*, *qui-* un estatus ambiguo, entre referencial y no. Pero lo que llama la atención en su manera de razonar es el uso del concepto ‘denotar’. Dice del posesivo *y* (columna 5) que éste “denota la tercera del singular de los pronombres posesivos”,⁵² o sea, que no es el mismo este pronombre.

La descripción de Olmos entra en crisis cuando enfoca la sintaxis de la columna (5), de hecho difícilísima. La razón de ello es que los pronombres “possessivos que según gramática se suelen decir derivativos” dejan de ser uno y otro cuando se juntan a lo que Olmos forzosamente supone ser preposiciones. Reconoce entonces que adquieren valor de primitivos. Llama la atención, además, que Olmos afirme de los clíticos de la columna (2) que éstos se juntan con preposiciones, afirmación a todas luces errónea.⁵³ A lo que pudiera apuntar esta afirmación, sin embargo, por más despistada que sea, es al paralelismo estructural de los sintagmas predicativo, nominal y dado por preposicional, paralelismo fundado no en una de las columnas, pero sí en el accidente persona. Aun cuando es cierto que Olmos no llega a desentrañar la sintaxis ‘preposicional’, sí llega muy lejos:

Esta preposición *ca* por sí sola esta en lugar de cuatro preposiciones, *en de, a, por o ex, coyonqui* ‘agujero, ventana’, *coyonca* ‘en la ventana, de la ventana, a la ventana’ y ‘por la ventana’ [...]

⁵¹ Andrés de Olmos, *Arte de la lengua...*, op. cit., p. 111.

⁵² *Ibidem*, p. 23.

⁵³ Sustentando aun la defensa de Olmos, cabe señalar que, en términos diplomáticos, <o con preposiciones> [sic] es claramente un añadido posterior al título del capítulo tercero y que el texto de éste no hace la menor referencia a las ‘preposiciones’.

Con el pronombre *y* en la tercera haze *yca*, la qual distinta se antepone y pospone al nombre y algunas vezes pospuesta perdiendo el nombre letras haze *tica*, porque ruede mejor. Esta *yca*, vel *tica* vale por cinco preposiciones, sc. *con*, *en*, *de*, *por*, *propter*. Exemplo de todo: *yca tetl* 'con la piedra', y pospuesta dizen *tetica* vel *tetl yca*.⁵⁴

Olmos introduce la 'preposición' *-ca* primero como sufijo locativo (*coyonca* 'en la ventana'), para informar luego que compuesta con el 'pronombre' *y* produce una variante *yca* capaz de operar sobre el término nominal de diversas maneras, "la qual distinta se antepone y pospone al nombre". Aun cuando no discute la constitución interna de esa 'variante' *yca* —considerar *y* un 'pronombre (primitivo)' le permite mantener el análisis de *-ca* como sufijo, mientras que considerarlo un 'derivativo posesivo' o una 'partícula' remitiría al estatus nominal primitivo de *ca-*, su perspectiva le hace entrever lo que podría constituir una gramaticalización incipiente que produciría, en base al nombre/sufijo locativo *ca/-ca*, una auténtica 'pre/posposición'. No resulta evidente, sin embargo, que *yca* se salga del esquema posesivo típico del náhuatl, mientras que sí se convierte en otro enclítico o, más bien, sufijo locativo que Olmos identifica como "tica". Su análisis —menos argumentativo, desde luego, que mi desarrollo del mismo— se presenta como extremadamente lúcido ya por la mera secuencia *ca/yca/tica* que establece y que la tradición posterior no supo aprovechar.

Carochi

El esbozo de Carochi se diferencia del de Olmos no solamente por el empleo de un nuevo término, el 'semipronombre', sino porque Carochi parece también estar invirtiendo las perspectivas, refiriéndose a tal semipronombre antes que al pronombre. Además, 'redibuja' la secuencia de las 'columnas' en otro aspecto, discutiendo los 'posesivos', la columna (5), en primer lugar. Ambas opciones de disposición podrían verse fácilmente sustentadas desde una óptica diacrónica, dado que los pronombres libres del náhuatl parecen ser más bien extensiones de los clíticos que fuentes de gramaticalización de éstos, y que precisamente el paradigma de la quinta columna

⁵⁴ Andrés de Olmos, *Arte de la lengua...*, op. cit., pp. 155-156.

muestra el máximo de variación fonológica considerando las bases prevocálicas de primeras y segundas (*n-*, *m-*, *t-*, *am-*).⁵⁵ A pesar del contrasentido evidente que implica definir el semipronombre antes de decir qué es pronombre, citar a los semipronombres en primer lugar recompensa en cierto modo otra opción de Carochi, comentada al principio, la de haber ‘vuelto’ a colocar los pronombres en su lugar tradicional, después del nombre. Empezar la discusión del pronombre por la de los semipronombres es otra forma de hacer reverencia a su trascendencia gramatical. Curiosamente, Carochi lleva este enfoque que confiere primacía a los semipronombres incluso hasta rotular a los de la columna (1), en ocasiones, como “pronombres separados”, atribuyendo a éstos una diferencia específica:

semipronombres	pronombres (col. 1)		
que se componen con nombres, preposiciones y adverbios (col. 5)			
de verbos intransitivos (col. 2)	de verbos transitivos (col. 3)	para verbos reflexivos (col. 4)	

Llama la atención, por cierto, el hecho de que la división general de Carochi corresponda, en su primer plano, exactamente a la división antepuesta al cuadro 4, la de ‘pronombres libres’ – ‘clíticos/afijos’, es decir, a una perspectiva actual, basada en criterios prosódicos y sintácticos. Sin relacionar la opción de Carochi con desarrollos posteriores a él, sino con desarrollos anteriores, es decir, yendo ‘aguas arriba’, se constata que esa primera división, incompatible con la de Olmos, responde a la distinción de Donato entre *pronomina finita* e *infinita*. No importa, en principio, que la distinción de Donato se base en criterios referenciales, completamente distintos, es decir, en el hecho de llevar o no el ‘accidente persona’.⁵⁶

⁵⁵ La columna (3) muestra una variación idéntica, pero adopta, en la segunda del singular, una rima distinta, (*-itz*) en lugar de (*-ech*). En las columnas (1), (2) y (4) la segunda del singular parece adoptar la *t-* característica de la persona que se interpreta como primera de plural, circunstancia que reduce, en todo caso, el número de cabezas silábicas diferenciables de cuatro a tres (*n-*, *t-*, *am-*).

⁵⁶ Son ‘pronomina finita’ en Donato *ego*, *tu*, *ille* a diferencia de todos los demás paradigmas (Lagarde, 1985: 264), son ‘pronombres’ en Carochi *nehuatl*, *tehuatl*, *yehuatl*, a diferencia de todos los semipronombres, columnas (2-5).

Si tal disparidad de criterios puede hacer dudar de la ascendencia a Donato, la inclusión de los 'derivativos posesivos' (columna 5) en la misma clase de los semipronombres parece corroborarla: *meus, tuus, suus* aun no adquieren en Donato, a diferencia de Prisciano, un estatus especial, figuran entre los *infinita*, aunque señalados como *infinita ad aliquid finita*. El argumento decisivo en favor de un patronato del gramático romano, sin embargo, lo constituye el hecho de que los indefinidos —que carecen de 'persona cierta'— integran la clase de los pronombres/semipronombres en Carochi.

La denominación de 'semipronombres' podría enfocarse de diversas maneras, resultando en algunos enfoques más desafortunada que en otros.⁵⁷ Lo cierto es que Carochi la debe a Rincón y la aplica como una convención ya establecida, es decir, sin hacer mayor hincapié en ella. Invoca, al contrario, el término alternativo de 'affixos' que dice tomar prestado de la gramática hebrea:

Distinguimos en este arte semipronombres y pronombres y llamamos semipronombres a los que siempre se componen con nombres, preposiciones, adverbios y verbos, y corresponden a los que en el arte de la lengua hebrea se llaman affixos, aunque los affixos hebreos se posponen a los nombres y verbos, y estos semipronombres se anteponen.⁵⁸

La 'correspondencia' que Carochi establece entre los 'semipronombres' (del náhuatl) y "los que en el arte de la lengua hebrea se llaman affixos" debió comprender, en cada caso, el sustrato semántico del 'accidente persona', aunque éste no se mencione. El criterio que explícitamente sustenta la referencia es el hecho de 'componerse siempre' con otras partes de la oración. Este criterio, sin embargo, ya estuvo presente en Olmos quien únicamente prefirió el término 'juntarse', más descriptivo y menos comprometido con un posible estatus flexivo de los términos 'juntados'. Olmos, recuérdese, no pasa del nivel descriptivo a la formación de un término técnico y no incluye entre los 'que se juntan' —siguiendo a Prisciano/Nebrija— las marcas posesivas (columna 5).

Carochi pudo apoyarse, por lo tanto, en Donato, en el trabajo de la primera generación misionera, en categorías hebreas y en otras

⁵⁷ Lo que tiene de pronombre el semipronombre, debió ser exactamente el contenido semántico del 'accidente persona', mientras que se distingue de aquél tanto por su prosodia como por su 'sintaxis'.

⁵⁸ Horacio Carochi, *Arte de la lengua mexicana...*, op. cit., f. 10r.

tradiciones. Es curioso que insista, en su referencia al arte de la lengua hebrea, en las distintas posiciones relativas de los anfitriones, que según él formarían un contraste entre “affixos hebreos” y “estos semipronombres”. No solamente es algo imprecisa su referencia al hebreo:⁵⁹ la posición relativa no sustenta, en todo caso, la opción ni por un término ni por otro. Lo que sí hace es diferenciar claramente el náhuatl del hebreo, una vez hecha alusión a éste. La preferencia por el término ‘semipronombre’ se presenta así como principalmente convencional.

Ahora bien, Carochi subclasifica los clíticos, tanto como Olmos, según la categoría lexical de sus anfitriones, llevando este principio aún más allá de las partes de la oración, recurriendo a las diferentes clases verbales. Sin embargo, la adjudicación de la columna (2) a los verbos intransitivos, efectuada en el título del apartado, resulta cuestionable, ya que esta serie marca por igual el primer argumento de verbos transitivos y el de predicados nominales.⁶⁰ Carochi, de hecho, no solamente admite esta circunstancia en el texto del apartado: discute bajo el rubro de los “semipronombres que se componen con verbos intransitivos” los mismos clíticos de objeto de primeras y segundas personas que, desde luego, ‘forman cuerpo’ sólo con verbos transitivos. Carochi, sin embargo, considera “semipronombres que se componen con verbos transitivos” únicamente los indefinidos, *te, tla*, y los de tercera persona, *c, qui, quin*. Rompe así el supuesto paradigma de la columna (3) según las mismas líneas, pero de forma más decidida que Olmos, quien contrastaba ‘pronombres’ y ‘partículas’. Cuando ambos autores relacionan el grupo así aislado (*te, tla, c, qui, quin*) con la noción de transitividad, el contraste que forman con los clíticos de objeto *nech, mitz, tech, amech* permanece en suspenso en Olmos, mientras que Carochi lo categoriza de forma inequívoca, pero poco convincente.

Más significativo parece que, en su afán de establecer categorías evidentes, Carochi arrincone la sintaxis del predicado nominal, *ni-qualli* ‘soy bueno’ —que Olmos lleva al primer plano— en el último apartado del capítulo que llama “de otras cosas concernientes

⁵⁹ Mientras los clíticos de persona y las marcas del perfecto, de hecho, se posponen en hebreo a nombres, preposiciones y raíces verbales, las marcas del imperfecto, en su gran mayoría, se anteponen.

⁶⁰ Hasta aquí, la categorización operada por Carochi podría justificarse, en cierto modo, invirtiendo el sentido de la implicación: los verbos intransitivos son los que se combinan exclusivamente con los de esta columna (2), aun cuando no viceversa.

a los semipronombres conjugativos". Mientras Olmos dice que esas estructuras de predicado nominal hacían entender el presente de *sum, es, fui*, para Carochi "se suple el verbo substantivo *sum*" recurriendo a ellas, como si, de algún modo, tal verbo siguiera existiendo. Este autor argumenta, considerando lo dicho, en una línea más operacional y, a la vez, más colonial.

Hay, finalmente, un detalle que ya no habla sobre el posicionamiento social, sino sobre el distinto proceder epistémico de los dos autores: cuando Olmos se refiere a los clíticos de la columna (2), los cita como los "pronombres *ni, ti, an*". Carochi, al contrario, habla de "*ni, ti, ti, an*", repitiendo *ti*. O sea, en la perspectiva renacentista, la de Olmos, están los materiales y requieren interpretación, mientras que en la perspectiva racional, la de Carochi, hay categorías que se 'rellenan' de materiales. Algo similar se observa en la discusión de los términos que se suponen ser preposiciones. Es indudable que Carochi presenta más instancias y que llega a ordenarlas en un sistema más coherente, pero se mantiene a salvo de las sospechas que puede inspirar la sintaxis 'preposicional' del náhuatl, en gran medida idéntica a la sintaxis nominal posesiva. Parece que, también en este caso, el mantenimiento de categorías de entrada le garantiza un dominio incontestable del terreno gramatical amerindio.

Conclusión

Partiendo de una noción de 'acumulación del saber', el balance entre las gramáticas de Olmos y de Carochi no resulta evidente, sobre todo si se quiere descartar una interpretación meramente cuantitativa del principio acumulativo en sentido de un cómputo de los términos clasificados. Con respecto al sistema pronominal, en todo caso, la propuesta de Carochi no pudo ser más completa que la de Olmos. Al mismo tiempo, no cabe duda de que las distintas opciones epistémicas de dos momentos históricos —a casi un siglo de diferencia— influyeron en el proceder de los autores. Quedó patente que, por lo menos en lo que se refiere al 'accidente persona', Olmos es afín a las soluciones de Prisciano, y Carochi a las de Donato. 'Reducir' a los dos gramáticos misioneros a otros clásicos no supone evidentemente una relación de causa y efecto sobre sus logros descriptivos ni supone tampoco unas preferencias individuales. Al contrario, debió ser el momento histórico el que decidió

en favor de uno u otro de los autores modelos —sea o no a través de textos intermedios—, y ello no arbitrariamente sino en función de los intereses del respectivo presente, es decir, *organizando* el horizonte retrospectivo. Esto hace pensar que la distribución de las supuestas ascendencias, en este sentido, no es casual.

Cuando Olmos trata, siguiendo a Prisciano, las marcas de persona prenominales de 'derivativos posesivos', destaca, en realidad, la sintaxis nominal. Carochi, por el contrario, agrupa esta serie con las distintas marcas preverbiales, apoyándose supuestamente en una categoría de Donato, pero organizándola con base en criterios distintos, propios del náhuatl. Por otro lado, es Olmos quien anticipa la discusión de los pronombres, en su esquema general, a la de cualquier otra parte de la oración y quien establece la identidad estructural de los predicados nominal y verbal, fundada en una misma serie de marcas de persona. Carochi, por el contrario, arrincona el predicado nominal entre las "otras cosas concernientes a los semipronombres", esbozando un sistema categorial ya muy seguro de sí como para admitir imprecisiones. Como lo muestra la adjudicación de las marcas de objeto al verbo intransitivo, sin embargo, tal sistema afirmativo resulta, en ocasiones, poco coherente.

Si la 'recategorización' de los posesivos presente en Carochi invita a reflexionar sobre el paralelismo entre sintaxis nominal y verbal —y las dudas de Olmos acerca de la variabilidad de las 'preposiciones' piden extender esa reflexión incluso hasta la 'sintaxis preposicional'—, la estructura paralela de los predicados nominal y verbal —puesta de relieve por Olmos, pero no por Carochi—, cuestiona la relación entre predicado y determinada parte de la oración, es decir, entre predicado y verbo. El potencial sintáctico desplegado por los clíticos de persona hace pensar que entre las gramáticas clásica y medieval, es la primera la que pudiera tener razón: en náhuatl el verbo se presenta como 'palabra de tiempo' —en tupinambá más bien como 'palabra del hacer'—, pero en ninguna de las dos resulta ser 'palabra de la afirmación'. Contradiciendo los datos del inglés, la sintaxis del náhuatl —como la de otras muchas lenguas amerindias— lleva a concluir que la base de la flexión predicativa sí es el 'accidente persona'.

Bibliografía

Gramáticas y tratados gramaticales

- Anchieta, Joseph de, SJ, *Arte de grammatica da lingua mais vsada na costa do Brasil*, Coimbra, António Mariz, 1595. [Edición facsimilar, São Paulo: Loyola 1990.]
- Carochi, Horacio, SJ, *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della*, México, Juan Ruyz, 1645. [Edición facsimilar, México, UNAM, 1983.]
- Correas, Gonzalo, *Arte de la lengua española castellana*, 1625, manuscrito [Madrid: CSIC, 1954].
- Figueira, Luiz, SJ, *Arte da lingua brazilica*, Lisboa, Manoel da Silva Menescal, 1621. [Lisboa, Officina Patriarcal, 1795.]
- González Holguín, Diego, SJ, *Gramática y Arte nueva de la lengua general de todo el Peru llamada lengua Qqichua o lengua del Inca*, Ciudad de los Reyes, Francisco del Canto, 1607 [s.l.: s.e. 1842]. [Edición facsimilar, Georgetown, Cabildo, 1975.]
- Linacre, Thomas, *De emendata structura latinis sermonis*, London, Richard Pynson, 1524. [Menston: Scolar Press 1968.]
- Mamiani, Luiz Vincencio, SJ, *Arte de grammatica da lingua brasilica da naçam kiriri*, Lisboa, Miguel Deslandes, 1699 [Rio de Janeiro: Brown & Evaristo, 1877.]
- Nebrija, Antonio de, *Introductiones latinae*, Salamanca, s.e., 1481. [Edición facsimilar, Münster, Nodus, 1996.]
- , *Gramática de la lengua castellana*, Salamanca, s.e., 1492. [Madrid, Editora Nacional, 1980.]
- Olmos, fray Andrés de, OFM, *Arte de la lengua mexicana*, Hueytlalpan, 1547, manuscrito. [Edición facsimilar, Madrid, Cultura Hispánica/ Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1993.]
- Ramus, Petrus, *Grammatica*, Paris, André Wechel, 1560.
- Sánchez de las Brozas, Francisco, *Minerva seu de causis linguae latinae*, Salamanca, Ioannes et Andreas Renaut, 1987. [Edición facsimilar, Stuttgart/Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog, 1986.]
- Santo Tomás, Domingo del, OP, *Grammática o Arte de la lengua general de los indios de los rreynos del Perú*, Valladolid: Francisco Fernández de Córdoba, 1560 [Edición facsimilar, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1951.]
- Villalón, Cristóbal de, *Gramática castellana*, Amberes, Guillermo Simón, 1558.
- Ximénez Patón, Bartolomé, *Instituciones de la gramática española*, Baeza, 1614. [Madrid: CSIC, 1965.]

- Andrews, Richard, *Introduction to classical nahuatl*, 2 vols., Austin, UT Press, 1975.
- Auroux, Sylvain, "Histoire des sciences et entropie des systèmes scientifiques. Les horizons de rétrospection", en Peter Schmitter (ed.), *Zur Theorie und Methode der Geschichtsschreibung der Linguistik. Analysen und Reflexionen*, Tübingen, Narr, 1987, pp. 20-42.
- , "Introduction. Le processus de grammatisation et ses enjeux", en Sylvain Auroux (ed.), *Histoire des idées linguistiques*, Liège, Mardaga, 1992, vol. 2, pp. 11-64.
- Bagola, Beatrice (ed.), *La lingüística española en la época de los descubrimientos. Actas del Coloquio en honor del profesor Hans-Josef Niederehe, Tréveris 16 a 17 de junio de 1997*, Hamburg, Buske, 2000.
- Bustamante, Jesús, "Asimilación europea de las lenguas indígenas americanas", en Antonio Lafuente y José Sala Catalá (eds.), *Ciencia colonial en América*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 45-77.
- Caetano da Rosa, Luciano, "Considerações em torno da 'Arte de gramática' de Anchieta", en Silvio Castro y Manuel G. Simões (eds.), *La scrittura e la voce. Atti del Convegno internazionale sui gesuiti José de Anchieta e António Vieira, Padova/Venezia 1997*, Padova, CLEUP, 1999, pp. 155-177.
- Certeau, Michel de, *L'invention du quotidien*, vol. 1: *Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990. [Paris, Union Générale d'Éditions, 1980.]
- Colombat, Bernard, *La grammaire latine en France à la Renaissance et à l'Âge classique. Théories et pédagogie*, Grenoble, Université Stendhal, 1999.
- Escavy Zamora, Ricardo, José Miguel Hernández Terrés y Antonio Roldán Pérez (eds.), *Actas del Congreso Internacional de Historiografía Lingüística. Nebrija V Centenario*, 3 vols., Murcia, Universidad, 1994.
- Foucault, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- Givón, T., *Syntax. A functional-typological introduction*, 2 vols., Amsterdam/Philadelphia, Benjamins, 1984/1990.
- Grendler, Paul F., *Scolling in Renaissance Italy. Literacy and learning*, Baltimore, John Hopkins UP, 1989.
- Guzmán Betancourt, Ignacio, "Para una historia de la historiografía lingüística mexicana. Desde sus orígenes hasta el siglo XIX", en *Dimensión Antropológica*, núm. 2, México, INAH, 1994, pp. 95-130.
- , "La investigación lingüística en México durante el siglo XVII", en *Dimensión Antropológica*, núm. 21, México, INAH, 2001, pp. 33-70.
- Haspelmath, Martin/König, Ekkehart/Oesterreicher, Wulf/Raible, Wolfgang (eds.), *Typologie linguistique et recherche universaliste*, 2 vols., Berlin/New York, Mouton de Gruyter (= HSK 20.1/2), 2001.

- Koerner, E.F.K., "'Metalanguage' in linguistic historiography", en E.F.K. Koerner, *Professing linguistic historiography*, Amsterdam, Benjamins, 1995, pp. 27-46.
- Laborda, Xavier, "Paradojas procedimentales y declarativas de la historiografía", en Escavy Zamora et al. (eds.), *Actas del Congreso Internacional de Historiografía Lingüística. Nebrija V Centenario*, Murcia, Universidad, vol. 3, 1994, pp. 321-334.
- Lagarde, Jean-Pierre, "L'influence de Donat et de Priscien sur la description du pronom au XVIIe siècle", en *De la plume d'oie à l'ordinateur. Études offertes à Hélène Nais* (= *Verbum*, núm. especial), Nancy, PU, 1985, pp. 263-275.
- Launey, Michel, *Introduction a la langue et la littérature aztèques*, 2 vols., Paris, Harmattan, 1979-1980.
- López García, Miguel Ángel, "Nebrija y la naciente tipología lingüística: lo antiguo y lo nuevo en las primeras gramáticas amerindas", en *Amerindia*, núm. 19/20, 1995, pp. 245-252.
- Mühlhäusler, Peter, "Personal pronouns", en Haspelmath/König/Oesterreicher/Raible (eds.), *Typologie linguistique et recherche universaliste*, vol. 1, 2001, pp. 741-747.
- Oesterreicher, Wulf y Roland Schmidt-Riese, "Amerikanische Sprachenvielfalt und europäische Grammatiktradition. Missionarlinguistik im Epochenbruch der Frühen Neuzeit", en Schlieben-Lange, *Katechese Sprache Schrift*, Stuttgart: Metzler (= *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 116), 1999, pp. 62-100.
- Peñalver Castillo, Manuel, "Las ideas gramaticales de Villalón", en Escavy Zamora et al. (eds.), *Actas del Congreso Internacional de Historiografía Lingüística. Nebrija V Centenario*, Murcia, Universidad, vol. 3, 1994, pp. 503-516.
- Ridruejo, Emilio, "De las *Introductiones latinae* a la *Gramática castellana*", en Escavy Zamora et al. (eds.), *Actas del Congreso Internacional de Historiografía Lingüística. Nebrija V Centenario*, Murcia, Universidad, vol. 1, 1994, pp. 485-498.
- Rosa, Maria Carlota, "As línguas bárbaras e peregrinas do novo mundo segundo os gramáticos jesuítas: uma concepção de universalidade no estudo de línguas estrangeiras", en Eberhard Gärtner, Christine Hundt y Axel Schönberger (eds.), *Estudos de história da língua portuguesa*, Frankfurt a.M., TFM, 1999, pp. 173-229.
- Sarmiento, Ramón (2000): "Antonio de Nebrija y la lingüística en la época del descubrimiento", en Bagola 2000, pp. 157-173.
- Schlieben-Lange, Brigitte (ed.) (1999): *Katechese Sprache Schrift*, Stuttgart: Metzler (= *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 116).
- Silverstein, Michael, "Hierarchy of features and ergativity", en R.M.W. Dixon (ed.), *Grammatical categories in Australian languages*, Canberra/

- New Jersey, Australian Institute of Aboriginal Studies/Humanities Press, 1976, pp. 112-171.
- Swiggers, Pierre, *Histoire de la pensée linguistique*, Paris, PUF, 1997.
- Vickers, Brian, "Analogy versus identity: the rejection of occult symbolism, 1580-1680", en Brian Vickers (ed.), *Occult and scientific mentalities in the Renaissance*, Cambridge, CUP, 1984, pp. 95-163.
- Zimmermann, Klaus (ed.), *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, Frankfurt a.M., Vervuert, 1997.
- Zwartjes, Otto, "Tradición e innovación en las gramáticas pioneras de Antonio de Nebrija y Pedro de Alcalá: la categoría del pronombre", en Escavy Zamora et al. (eds.), *Actas del Congreso Internacional de Historiografía Lingüística. Nebrija V Centenario*, Murcia, Universidad, vol. 3, 1994, pp. 651-665.
- Zwartjes, Otto (ed.), *Las gramáticas misioneras de tradición hispánica (siglos XVI - XVII)*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 2000.

Uso alimenticio y medicinal de las cactáceas entre los seris de Sonora

ANA MA. ÁLVAREZ PALMA
Y GIANFRANCO CASSIANO*

El propósito de este trabajo es describir algunos rasgos etnobotánicos de los seris de Sonora, específicamente los que conciernen al uso medicinal de las cactáceas, utilizando datos etnoecológicos recientes,¹ y fuentes históricas contextualizadas dentro de aspectos de la organización social pretérita.

Sobre este grupo cazador-recolector-pescador y sus tradiciones ha sido producida bastante literatura, principalmente por investigadores estadounidenses² que buscaban profundizar el conocimiento del Desierto de Sonora —provincia biótica compartida entre México y Estados Unidos—, pero también por mexicanos.³ Para investigadores y viajeros la aparente rusticidad y rasgos tradicionales de los seri han sido un poderoso imán, por lo que se han descrito

* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

¹ R. S. Felger y M.B. Moser, *People of the desert and sea*, 1985; W.C. Hodgson, *Food plants of the Sonoran desert*, 2001.

² B. Johnston, *The seri indians of Sonora, Mexico*, 1980 y W. J. McGee, *Los seris. Sonora, México*, 1980.

³ J. A. Cuellar, *La comunidad primitiva y las políticas de desarrollo (el caso seri)*, 1980; Margarita Nolasco, "Los seris, desierto y mar", en *Anales*, vol. XVIII, 1967, pp. 125-194; E. Villalpando, "Los que viven en las montañas. Correlación arqueológico-etnográfica en Isla San Esteban, Sonora, México", en *Noroeste de México*, núm. 8, 1989.

sobre todo las prácticas de subsistencia y podemos disponer de una caracterización fina de su territorio pasado y presente.⁴

A partir de un primer contacto pacífico del padre Adamo Gilg en el siglo XVII,⁵ el registro etnohistórico se vuelve escaso, al parecer por mecanismos de resistencia cultural que desembocaron en reacciones de tipo bélico. Encontramos algunas menciones en los trabajos de Nentvig y de Pfefferkorn,⁶ de la segunda mitad del siglo XVIII, pero la primera reseña amplia es la obra de McGee quien, a fines del siglo XIX, visitó el área. Se trata de una investigación muy discutida, considerando que su autor desconocía tanto el idioma español como el seri y que, además, su principal apoyo fue el ganadero Pascual Encinas, enemigo histórico de estos indígenas y responsable de la muerte de muchos de ellos.

En los años sesenta del siglo pasado resurgió el interés sobre el grupo, por las investigaciones de Eduard y Becky Moser, del Instituto Lingüístico de Verano y de varios etnobotánicos, entre los que destaca Richard Felger. En este mismo periodo, por el impulso de Bernice Johnston, empezó el auge de la artesanía del palo fierro, que actualmente es una de las principales fuentes de ingreso del grupo, junto con la pesca. En 1980 Cuellar publicó un trabajo de síntesis, donde describió la situación del grupo en los años setenta, con un enfoque muy crítico de las políticas gubernamentales de desarrollo y especialmente del Instituto Nacional Indigenista, al que señaló como el principal responsable del deterioro de las estructuras tradicionales económicas y sociales de los seris.

Quizá el aspecto menos conocido es el arqueológico: contamos con la obra de Bowen⁷ y de Villalpando,⁸ aunque en McGee⁹ encontramos muchas menciones a sitios y materiales. Un dato interesante que aporta la arqueología se refiere a la antigüedad del grupo

⁴ E. W. Moser, "Seri bands", en *The Kiva*, núm. 28 (3), 1963, pp. 14-27.

⁵ C. C. DiPeso y D. S. Matson, "The Seri Indians en 1692 as described by Adamo Gilg, S. J.", en *Arizona and the west*, núm. 7 (1), 1965, pp. 33-56.

⁶ J. Nentvig, *Descripción geográfica, natural y curiosa de la Provincia de Sonora*, 1971 y I. Pfefferkorn, *Descripción de la Provincia de Sonora*, 1984.

⁷ Thomas Bowen, *Seri prehistory. The archaeology of the Central Coast of Sonora, México*, 1976 y *Unknown island*, 2000.

⁸ E. Villalpando, "Cazadores recolectores y agricultores del contacto", en *Historia general de Sonora*, 1985; "Los que viven en las montañas...", en *op. cit.*, 1989, "Los nómadas de siempre en Sonora", en B. Braniff (coord.), *La gran Chichimeca*, 2001.

⁹ W. J. McGee, *op. cit.*, 1980.

en el área que, por fechas de C14, parece remontar a unos 3 000 años aproximadamente.

Área de estudio

Por investigaciones históricas, etnolingüísticas y por tradición oral, se sabe que los seris, en su etapa de máxima expansión antes del contacto con los españoles, ocuparon un área geográfica que se extendía desde Guaymas hasta Caborca, la cual coincide con la subregión denominada Costa del Golfo de Sonora.¹⁰

El área de estudio tiene topografía variada, con una amplia planicie aluvial formada por aportaciones pleistocénicas del río Sonora al sur, del río Concepción al norte y por algunos sistemas lagunares ahora secos. También existen porciones más accidentadas, con elevaciones bajas muy erosionadas y agrietadas, relictos de un batolito mesozoico que se levanta paralelamente a la línea de costa. Entre Hermosillo y Guaymas hay un malpaís volcánico de derrames basálticos e ignimbríticos pliopleistocénicos. La complejidad del territorio se acrecenta con la inclusión de un sistema insular formado por las islas Tiburón y San Esteban.

Hay poca variabilidad de climas, predominando el BW, muy seco y desértico. En realidad ésta es una de las áreas de menor precipitación en el país, lo cual —aunado a las elevadas temperaturas de verano y a la alta tasa de evapotranspiración— conforma condiciones macroclimáticas extremosas, que plantean estrechos rangos de tolerancia para la vida vegetal y animal, incluyendo al hombre.

Como en toda área desértica, hay fuerte correlación entre presencia y disponibilidad de agua, y abundancia y distribución de la vegetación. Ésta se encuentra en forma dispersa como matorral espinoso abierto que adquiere mayor densidad y diversidad de formas de vida en correspondencia de cañadas protegidas, abanicos aluviales y cauces, todos estacionales o ya secos. Destacan las cactáceas, especialmente los *cacti* columnares, como una presencia llamativa y en algunos casos predominante. Antaño había una componente arbórea abundante, actualmente eliminada por las actividades agrícolas modernas y por la minería en la sierra.

¹⁰ F. Shreve y I.L. Wiggins, *Vegetation and Flora of the Sonoran Desert*, 1964.

La fauna también ha sufrido un rápido proceso de depauperación, con la virtual exterminación de todas las especies mayores como el venado bura (*Odocoileus hemionus*), el puma (*Panthera concolor*) y el borrego cimarrón (*Ovis canadiensis* var. mexicana). Hay cierta presencia de fauna menor; el coyote (*Canis latrans*) y sobre todo los roedores y la avifauna han sacado ventaja de las alteraciones antropogénicas. La mayor abundancia y variedad faunística se encuentra en el mar, donde la pesca y la recolección han sido desde siempre la principal y más estable fuente de sustento de los grupos humanos.

Por la aridez extrema sólo una parte del área se ha habilitado recientemente a actividades agropecuarias, gracias a las obras de riego y a la perforación de pozos, lo que la ha convertido en pocos años en el campo de acción de una agricultura capitalista y tecnificada, que casi acaba con los mantos acuíferos y con los recursos bióticos. Por ejemplo, el estrato arbóreo está desapareciendo por la sobreexplotación de especies maderables de interés comercial, como el mezquite y el palo fierro, o por la competencia con los cultivos y la ganadería extensiva. Quedan todavía parcialmente a salvo las zonas más abruptas y una porción de 1 000 km² correspondiente a lo que originalmente era el ejido seri, aunque sobre ellas se cierne el espectro del desarrollo turístico, cuyo primer paso es la construcción de carreteras costeras.

Los seris

En la actualidad sobrevive una pequeña población de unos 300 indígenas, principalmente en los poblados de Punta Chueca y Desemboque, en la costa al noroeste de Hermosillo. Sin embargo, con base en la historia oral y la etnolingüística, Moser¹¹ supone que, antes del siglo XVIII, había una población de más de 5 000 individuos, subdividida en seis bandas, cada una con una territorialidad diferente, que hablaban tres dialectos de la lengua hokam y que al parecer tenían enfrentamientos frecuentes (fig. 1). Aunque no estamos del todo de acuerdo con el concepto de banda usado por el autor,

¹¹ E. W. Moser, "Seri bands", en *op. cit.*, 1963.

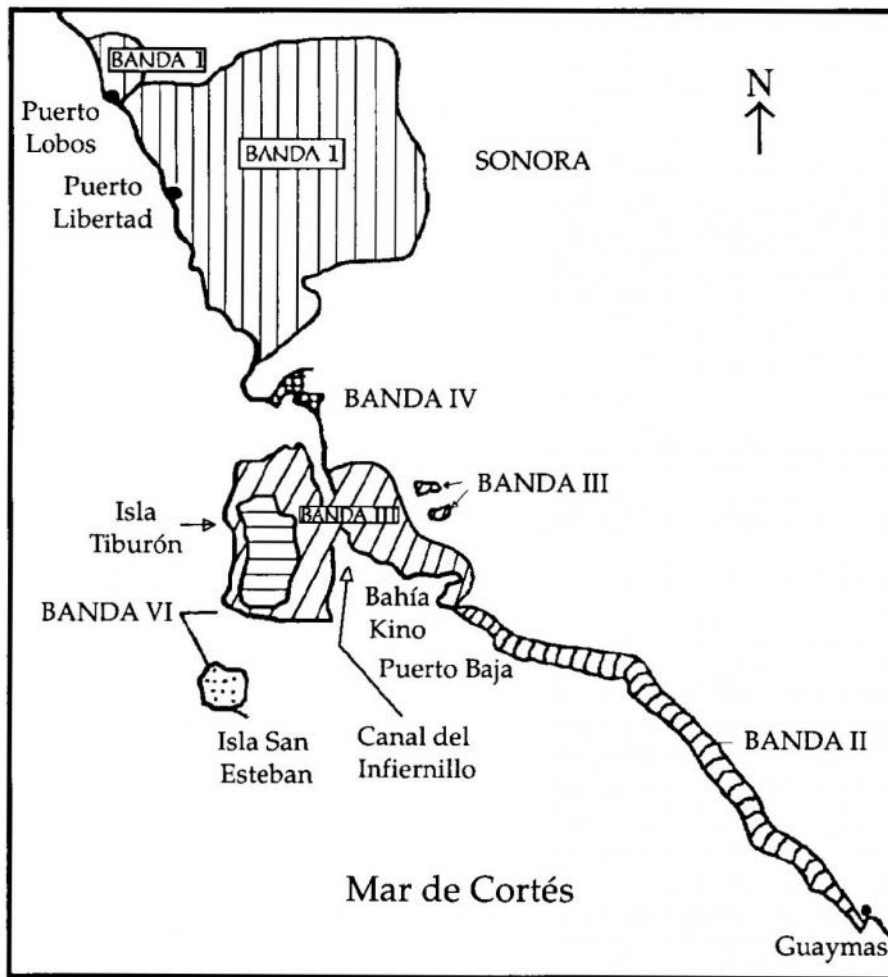


Figura 1. Distribución geográfica de las bandas seris (modificado de Moser, "Seri bands", en *The Kiva*, 1963).

podemos decir que probablemente las unidades de población en parte debían su connotación territorial diferente a una estrategia para capturar y recolectar recursos también diseminados.

Sólo una de las bandas carecía de campamentos cerca del mar y vivía principalmente de organismos terrestres; no obstante, todas aprovechaban rangos parecidos de recursos aunque en cantidades diferentes, dependiendo de la abundancia en su área de ocupación. Las principales fuentes de agua eran las llamadas *tinajas*, cavidades entre las rocas donde se acumula el agua de lluvia. Para abastecerse de ésta, un hombre o mujer tenía que caminar cargando dos ollas con un yugo, en ocasiones durante varios días.

Los seris obtenían y siguen obteniendo la mayor cantidad de proteínas animales del mar, mediante el consumo de la tortuga

caguama (*Chelonia midas*) y de muchas especies de peces y moluscos. Además, anteriormente se dedicaban a la cacería del venado, berrendo, liebre y aves marinas así como a la recolección de plantas marinas y terrestres.¹² Explotaban diferentes ecosistemas, como los marinos de acantilado y arrecife, los de interfase —manglares, playas rocosas y arenosas— y los terrestres —matorrales xerófilos y bosque espinoso—, así que resulta muy complejo el análisis de sus relaciones globales con el entorno ambiental. En este trabajo sólo se resaltaré la importancia social de las cactáceas, sin pretender dar una descripción exhaustiva, la cual ya ha sido proporcionada en trabajos como los de Felger y Moser,¹³ por lo menos en los que se refiere a etnobotánica y etnohistoria.

En términos generales, la relación económica con el medio vegetal es “no destructiva”: el conocimiento ambiental abarca las propiedades de las plantas y la manera de explotarlas y conjugarlas, reconociendo las variaciones en cantidad y calidad del producto tanto entre individuos de la misma especie como en la producción de diferentes especies. El aprovechamiento no agota los recursos pues, aunque se consumen frutos, semillas y vainas —es decir, los medios de propagación—, éstos se producen en exceso.

Sin embargo, por lo menos en el caso de un mezcal (*Agave cerulata*, subesp. *dentiens*) de la Isla San Esteban parece que la sobreexplotación afectó la densidad de población; Dawson¹⁴ atribuye la escasez de una biznaga (*Ferocactus covillei*) a la misma causa. Se trata de situaciones más bien excepcionales y relacionadas con las fuertes presiones a las que los seris fueron sometidos por los colonizadores españoles, pues no es frecuente en ellos el consumo de las porciones vegetativas, cuyo exceso pondría en peligro la existencia misma de una especie en determinada área.

El planteamiento de relación con el medio —que podríamos definir como “depredación prudente”—, es común a otros grupos que habitan zonas áridas; la preferencia hacia plantas perennes puede relacionarse con la mayor estabilidad que éstas garantizan en cuanto a la productividad de frutos y semillas, ya que son

¹² R. S. Felger y M. B. Moser, “Seri Indian food plants: desert subsistence without agriculture”, en *Ecology of food and nutrition*, núm. 5 (1), 1976.

¹³ R. S. Felger y M. B. Moser, *People of the Desert...*, op. cit., 1985.

¹⁴ E. Y. Dawson, “Some ethnobotanical notes on the Seri Indians”, en *Desert Plant life*, núm. 16 (9), 1944.

relativamente independientes de las fluctuaciones impredecibles de un medio abiótico tan extremo. Resulta obvio que los *cacti* ocupan una posición importante dentro del grupo de plantas que presentan tal estrategia de ciclo de vida.

En los aspectos de tecnología y organización social ligados a la práctica de recolección y procesamiento, los seris manifiestan una sobriedad —erróneamente catalogada como signo de primitividad—, propia de muchos grupos cazadores-recolectores del desierto, aunque el conjunto instrumental se enriquece en ellos con la cerámica,¹⁵ un rasgo supuestamente adquirido antes del contacto español. La fabricación de vasijas les permitió preparar alimentos que requerían ebullición o cocción a fuego lento, así como almacenar agua y comida, y fermentar el jugo de varios frutos. En la actualidad las vasijas han sido sustituidas por utensilios de plástico y metal; la alfarería, técnicamente empobrecida, se limita a unas ollitas, con o sin decoración, para venta a turistas.

Etnobotánica de las cactáceas

Gran parte de la siguiente información ha sido obtenida de investigaciones etnográficas realizadas en el siglo XX y reforzada por datos de tradición oral y de fuentes etnohistóricas.

Tradicionalmente se utilizaban de manera intensa cuatro *cacti* columnares: el saguaro (*Carnegiea gigantea*), la pitahaya dulce (*Stenocereus thurberi*), el cardón o sahueso (*Pachycereus pringlei*) y la pitahaya agria (*Stenocereus gummosus*),¹⁶ esta última menos importante por su relativa escasez y distribución más restringida hacia ciertas porciones de la costa. También hay que incluir una choya (*Cylindropuntia fulgida*), especie frecuentemente mencionada en los reportes y muy abundante en todo el territorio.¹⁷

Además se aprovechaban otros *cacti* en forma no organizada, individual y hasta esporádica, de los que no podemos apreciar el peso en la dieta a falta de cuantificaciones de aporte nutricional. En

¹⁵ W. J. McGee, *op. cit.*, Thomas Bowen, *Seri prehistory. The archaeology of the central coast of Sonora, Mexico*, 1976, p. 72.

¹⁶ R. S. Felger y M. B. Moser, "Columnar cacti in Seri Indian culture", en *The Kiva*, núm. 39 (3-4), 1974; *People of the Desert...*, 1985.

¹⁷ R. S. Felger y M. B. Moser, "Seri Indian food plants...", en *op. cit.*, 1976.

función de su utilización alimenticia el "calendario indígena" dividía el año en dos temporadas: la más extensa iba de septiembre a mayo, en ella las cactáceas tenían una importancia menor frente a la recolección de otros productos, a la cacería y a la pesca; en la otra temporada correspondiente al verano, de junio a agosto, los seri concentraban su atención sobre los frutos, especialmente de los *cacti* columnares.

Temporada seca o de invierno

En este periodo, el más largo, la flexibilidad de las unidades residenciales les permitía dividirse y volverse a reunir según los requerimientos de las diferentes actividades estacionales. Aparentemente en este momento la unidad social de recolección y consumo se reducía a su mínima expresión, probablemente la familia restringida, para explotar en forma más eficaz los recursos dispersos en el territorio de la banda. En este lapso, las cactáceas no tenían un papel relevante pero la explotación eventual de algunas de ellas revela el grado de conocimiento y observación que los seri alcanzaron sobre su hábitat.

En tal sentido es interesante destacar el consumo de la goma exudada por dos especies de choya (*Cylindropuntia bigelovii* y *C. fulgida*), la cual proveía hasta el 80 por ciento del total de los azúcares consumidos en la temporada de secas.¹⁸ Este producto no podía conseguirse en grandes cantidades sin comprometer la vida de los vegetales. También ya se ha mencionado el uso de dos biznagas (*Ferrocactus acanthodes* y *F. wislizenii*) para extraer agua de emergencia.¹⁹

La escasez de alimentos en el pasado, por lo menos de los fariináceos, pudo haber sido atenuada por una actividad designada como "segunda cosecha de la pitahaya", cuyo objetivo era recuperar las semillas indigeribles de los excrementos humanos, después de deshidratados por una prolongada exposición a los rayos solares. Esta acción ha sido definida como escatofagia, pero si bien éste es un fenómeno normal en los medios ecológicos pobres y observable en varios organismos animales —incluyendo al hombre—,

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ E. Y. Dawson, "Some ethnobotanical notes...", en *op. cit.*; 1944, R. S. Felger y M. B. Moser, *People of the Desert...*, 1985 y Thomas Bowen, *Seri prehistory...*, 1976.

siempre se refiere a la ingesta del excremento, lo cual no sería exactamente el caso para los seris.

Esta misma práctica ha sido descrita para los cochimí de Baja California Sur²⁰ y los únicos indicios de su existencia entre los seris se encuentran en Adamo Gilg²¹ quien afirma que “comían con placer... sus propias heces...”, y en McGee,²² quien la menciona y reporta además conchas en su mayoría de *Arca* —un bivalvo común en el Golfo de California—, conteniendo excrementos humanos con semillas de pitahaya, que él interpretó como ofrenda o como una forma de culto. Esto último, en épocas recientes, también se ha asociado con prácticas chamánicas destinadas a imponer o a revertir un “mal de ojo”.²³

En esta temporada tenía lugar un evento que congregaba grupos mayores, era el arribo de la caguama esta vez en la costa, donde estaban los campamentos permanentes, en correlación con la alta productividad de los ecosistemas de litoral. La cacería de la tortuga es una práctica estrictamente masculina que actualmente se realiza todo el año con fines comerciales. Puesto que este animal no nidifica en la costa de Sonora, la intensificación de su captura podía darse en la primavera, cuando los individuos jóvenes migraban desde el sur.²⁴ El papel social de tal actividad habría sido refrendar la división sexual del trabajo como la base de la estructura de producción, no en términos de los actores materialmente involucrados sino en el contexto del control ideológico de los diferentes ámbitos de la esfera de la reproducción social.

Temporada húmeda o de verano

Su inicio estaba determinado por la posición de ciertas estrellas,²⁵ que indicaban la maduración de los frutos de los *cacti* columnares. Al respecto, Kroeber²⁶ señala que en la astronomía seri la Osa

²⁰ M. del Barco, *Historia natural y crónica de la Antigua California*, 1975, F. X. Clavijero, *Historia de la Antigua o Baja California*, 1975.

²¹ Apud C. C. DiPeso y D. S. Matson, “The Seri Indians...”, en *op. cit.*, 1965.

²² W. J. McGee, *Los seris...*, 1980.

²³ R. S. Felger y M. B. Moser, *People of the Desert...*, 1985.

²⁴ *Idem.*

²⁵ R. S. Felger y M. B. Moser, “Columnar cacti...”, en *op. cit.*, 1974.

²⁶ Apud E. F. Casterter y W. H. Bell, “The aboriginal utilization of the tall cacti in the American Southwest”, en *Bulletin*, núm. 307, 1937.

mayor se representaba como un gancho para cosechar saguaro y pitahaya, así que su aparición en mayo podría haber dado el aviso, aunque en este mes los frutos todavía no maduran plenamente. Por otro lado, grupos aledaños —por ejemplo los más norteños maricopa y mohave—, establecían el inicio de la temporada de cosecha en el mes de junio, cuando las Pléyades aparecían en el horizonte y efectivamente empezaba la maduración de la pitahaya.

A pesar de tan sugestiva referencia, cabe notar que varios grupos americanos utilizan las Pléyades como marcadores astronómicos de épocas de abundancia ligadas en la mayoría de los casos a la estación húmeda y a recursos particularmente importantes. Existe también una conexión de los mitos de origen de esta constelación con figuras femeninas,²⁷ lo cual coincide con el papel predominante de la mujer en los ritos de colecta de la pitahaya. Así, aunque parezca que los seris encontraron una aplicación práctica a sus observaciones astronómicas, al ligar la posición de las estrellas con el periodo de fructificación de los *cacti*, en realidad las implicaciones eran mucho más profundas y tenían que ver con la cosmogonía y la reproducción ideológica de la práctica económica, además de señalarse grandes afinidades entre diferentes grupos americanos.

En realidad, las bandas dispersas deben haber estado pendientes del movimiento aparente de las estrellas para tener un calendario exacto de las reuniones intergrupales, en sitios fijados por la tradición y por acuerdos tomados con anterioridad. Así, en la temporada de verano, el tamaño de los grupos residenciales aumentaba de manera súbita, por lo que Adamo Gilg²⁸ escribía sobre un desplazamiento a las montañas, donde “comían frutos hasta enfermarse y extraen buen vino”. La mención de las montañas nos confirma tratarse de la pitahaya dulce (*Stenocereus thurberi*), la cual crece en lomeríos tierra adentro. Puesto que ésta empieza a fructificar al final de la temporada seca, el consumo en crudo de los frutos abatía la demanda de líquidos, acaso el problema más serio de los meses anteriores, aunque también proporcionaba importantes ingresos de azúcares.

Parece darse aquí un patrón que se repite en la mayoría de los grupos cazadores-recolectores —por ejemplo entre los cochimí de Baja California—, quienes aprovechaban la momentánea abundan-

²⁷ Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, 1982.

²⁸ *Apud* C. C. DiPeso y D. S. Matson, “The Seri Indians...”, en *op. cit.*, 1965.

cia de un recurso para estrechar los vínculos entre las diferentes "familias" de una "nación", probablemente realizando intercambios matrimoniales, ritos de paso, redistribución de bienes y circulación de información.²⁹ Una condición necesaria para la realización de tales reuniones era la atenuación temporal de las reivindicaciones territoriales, muy fuertes a juzgar por los enfrentamientos y beligerancia constantes.

El papel social de la utilización de los *cacti* columnares era reafirmado en la división sexual del trabajo. Como ya se señaló, tradicionalmente eran las mujeres las que realizaban la cosecha;³⁰ Villalpando³¹ señala que la recolección de vegetales en general era actividad femenina. Por otro lado, existía un tabú sobre el consumo del primer fruto colectado: era reservado a las ancianas de la familia, probablemente para reforzar las jerarquías en la organización de la actividad y en la sociedad. Evidentemente la colecta y el consumo individual eran un elemento importante para el mantenimiento físico de los individuos, pero la socialización de producción y consumo eran la base de la reproducción ideológica de los grupos y uno de los ejes de su conducta social.

De la misma forma que en la cacería —actividad reservada para los hombres—, el dominio por parte de las mujeres en la organización de la colecta de los frutos de la pitahaya y del saguaro reflejaba no sólo su importancia en la sociedad seri, sino también la necesidad de que hombres y mujeres tuvieran entornos separados de ejercicio de poder, incluyendo los vinculados con la reproducción ideológica del grupo.

La recolección de los frutos de los *cacti* columnares es la que presenta más dificultades, pues tres de ellos (cardón, pitahaya y saguaro), alcanzan hasta 15 m de altura, y la pitahaya agria (*Stenocereus gummosus*) forma setos impenetrables que llegan a medir 12 m de diámetro. En consecuencia fue necesario desarrollar instrumentos con el parénquima seco del saguaro, usados como palos de varias longitudes y con tres diferentes terminaciones.³² Para el saguaro y el cardón se emplea el mismo aparato, en cambio la

²⁹ Gianfranco Cassiano, "Observaciones sobre la función de las tablas en la historia de Baja California", en *Arqueología*, núm. 2, 1988.

³⁰ R. S. Felger y M. B. Moser, "Columnar cacti...", en *op. cit.*, 1974.

³¹ Elisa Villalpando, "Los que viven en las montañas...", en *op. cit.*, 1989.

³² Elisa Villalpando, "Cazadores-recolectores y agricultores...", en *op. cit.*, 1985.

pitahaya dulce y agria requieren de instrumentos diferentes, sobre todo en función del mayor tamaño y peso de los frutos.

No obstante tal especificidad, el principio técnico es el mismo: el astil de saguaro lleva atado un fragmento de hueso afilado para desprender los frutos, los cuales posteriormente eran capturados en cestos antes de que alcanzaran el suelo;³³ finalmente eran transportados al campamento en canastas, redes u ollas pendientes de yugos. Antes del consumo era necesario barrerlos para desprender espinas y cerdas.

Los frutos del saguaro, de la pitahaya agria y dulce y del cardón eran los favoritos por su pulpa abundante y jugosa, mientras los de la senita (*Lophocereus schottii*) y de la jaramatracá (*Peniocereus striatus*) se consumían con menor intensidad. Asimismo, las tunas de choyas (*Cylindropuntia* spp.) y nopales (*Opuntia* spp.) eran objeto de una recolección y consumo individuales. De todos se podían recuperar las semillas, especialmente las del saguaro —las más grandes—, que se limpiaban, tostaban y molían para fabricar una pasta oleosa similar a la mantequilla, rica en proteínas y aceite, y de sabor agradable que los o'odham (pápago) actuales comen untada en tortillas.³⁴ Las técnicas de preparación y consumo no son mencionadas en las fuentes, quizá por ser una actividad netamente doméstica y poco vistosa, pero su valor alimenticio debió ser notable.

Por otro lado, la pulpa fresca de la pitahaya y del saguaro se empleaba para la fermentación de un "vino", que se consumía de inmediato y raras veces se almacenaba por la dificultad de su conservación. Es muy probable que en la antigüedad la mayoría de las pitahayas se usaran para tal fin, sin embargo ya se ha perdido el conocimiento de la técnica. Ésta no debió haber sido muy diferente a la que emplean actualmente los o'odham con el saguaro: maceración del fruto para obtener un líquido azucarado que, a la temperatura del desierto, fermentaba en dos o tres días. Tal técnica no está documentada históricamente en Baja California, lo que para los seris podría estar indicando una procedencia desde el sur —quizás de los yaquis—, aunque también la conocen varios grupos al norte, como los o'odham y los pima³⁵ quienes además, a diferencia de los

³³ F. X. Clavijero, *op. cit.*, 1975.

³⁴ Standley *apud* E. F. Castetter y W. H. Bell, "The aboriginal utilization...", en *op. cit.*, 1937.

³⁵ W. C. Hodgson, *Food plants of the Sonoran Desert*, 2001, p. 102.

seris, también cocían el jugo para espesarlo y confeccionar una especie de jarabe.

Lo importante aquí es la relación entre la época de consumo de los frutos de los *cacti* y el desarrollo de actividades rituales. Por ejemplo, en el caso de la ingesta de vino, los misioneros recuerdan constantemente los excesos individuales: esto por un tiempo ha desviado la atención del contexto social, ya que el vino seguramente cumplía funciones importantes en las ceremonias, quizá parecidas a las del tabaco entre los californios, como ayuda para la consecución del trance místico y de la visión. Adamo Gilg³⁶ relacionó especialmente los excesos en el consumo de la bebida fermentada con la realización de bailes y cantos grupales, que tenían el mismo fin.

También está documentada la técnica de horneado de los tallos de la choya güera (*Opuntia bigelovii*), que eran soflamados previamente para eliminar las espinas y depositados en las "loberas": hoyos en el suelo a veces forrados con piedras. Esta misma técnica se empleaba con el mezcal (*Agave spp.*)³⁷ y era conocida por la mayoría de los grupos del Noroeste.

Los seris conocían técnicas de conservación de alimentos como el secado al sol, aplicada a frutos de cactáceas y a semillas, aunque por lo general el consumo era inmediato. El almacenamiento se hacía en ollas, las cuales se sellaban para impedir la entrada de aire, humedad e insectos.³⁸ También se podían emplear vejigas secas de tortuga.³⁹

Dentro de la cultura material seri, las cactáceas también proporcionaban materia prima para la fabricación de instrumentos de trabajo; refugios temporales; juguetes; colorantes para tejidos, canastas, pintura facial y tatuajes, así como resina para calafatear balsas.

Hasta ahora no hemos discutido aspectos de distribución y redistribución de los productos, aunque sabemos que entre los habitantes de zonas áridas la reciprocidad es un mecanismo básico de sobrevivencia de los grupos de parentesco y, por extensión, de los individuos. Asimismo, apenas se ha insinuado la territorialidad,

³⁶ Apud C. C. DiPeso y D. S. Matson, "The Seri Indians...", en *op. cit.*, 1965.

³⁷ R. S. Felger y M. B. Moser, "Seri Indian food plants...", en *op. cit.*, 1974.

³⁸ W. J. McGee, *Los seris...*, 1980.

³⁹ R. S. Felger y M. B. Moser, *People of the Desert...*, 1985.

cuyo ejercicio garantiza el necesario control sobre su espacio físico en términos del acceso a los recursos socialmente reconocidos, aun dentro de un marco de apropiación individual.

Uso medicinal

En la sociedad seri la práctica de sanación estaban a cargo del chamán, figura que, antes de su desaparición a principios de los años sesenta,⁴⁰ debió tener un gran peso político e ideológico, si tomamos como ejemplo la porción central de Baja California. De menor trascendencia histórica es la figura del jefe de guerra, la cual se vuelve importante a partir de que los seris se vieron envueltos en constantes conflictos con los españoles.

En tiempos de paz probablemente era el chamán quien regulaba la vida interna de los grupos domésticos, fundando su autoridad en el doble papel de hombre-espíritu y de intermediario entre ambos.⁴¹ Siguiendo a Eliade,⁴² el chamanismo es una técnica de éxtasis cuyos practicantes tienen la habilidad de dejar sus cuerpos y viajar a mundos espirituales. El éxtasis puede considerarse como sinónimo de trance y se refiere a estados alterados de conciencia. El arte mágico de sanar se relaciona también con el trance, por medio del cual el chamán viaja para apropiarse del poder de los espíritus, en un estado próximo a la muerte.⁴³

La religión se orientaba alrededor de la creencia en un gran número de espíritus, donde los más poderosos se identificaban con representantes del mundo animal y vegetal, como el Pelícano, el primer creador; la Tortuga, que lo auxilió y la Biznaga. Estos espíritus eventualmente podían ser malévolos, por lo que había que aplacarlos en rituales individuales y colectivos,⁴⁴ dirigidos por los chamanes.

⁴⁰ S. Ryerson, "Seri ironwood carving: an economic view", en N. H. H. Graburn (ed.), *Ethnic and tourist arts*, 1976.

⁴¹ Gianfranco Cassiano, "Chamanismo y prácticas de sanación en algunos grupos indígenas de la península de Baja California", mecanoscrito, en prensa.

⁴² M. Eliade, *Shamanism. Archaic techniques of ecstasy*, 1974.

⁴³ S. A. Turpin, "On a Wing and a Prayer: Flight metaphors in Pecos river art", en *Shamanism and rock art in North America*, 1994.

⁴⁴ Thomas Bowen, "Seri", en A. Ortiz (ed.), *Handbook of North American Indians*, vol. 10, 1983.

Nolasco⁴⁵ comenta que los chamanes eran iniciados en cuevas con pinturas rupestres, donde entraban en comunicación con los espíritus, sin embargo en el área seri no se han encontrado cuevas con estas características. Aparentemente, en su iniciación estaba involucrada la búsqueda de la visión, ayudada por la ingesta de pócimas ligeramente tóxicas o agua de mar, y el ayuno. Las personas se alejaban a lugares apartados donde pasaban unos cuatro días en una choza, cueva o círculo de piedras,⁴⁶ como los encontrados en la Isla Tiburón,⁴⁷ San Esteban⁴⁸ o la Costa Central. Si tenían éxito en su comunicación con los espíritus o "santos", se convertían en chamanes, lo que les otorgaba diferentes grados de poder, dependiendo de su habilidad.

Se ha dicho que en la práctica de sanación, el chamán tenía un papel secundario en la administración de las medicinas, y preponderante en el tratamiento psicossomático, y en los que se refieren a la transmisión o liberación de alguna maldición. Los remedios revestían un contenido mágico que se expresaba por medio de él; la eficacia terapéutica residía en un poder invisible que se manifestaba en el espíritu de muchas plantas con diferentes intensidades.⁴⁹

Pérez de Ribas⁵⁰ hablando de los guaymas, la banda seri más sureña y colindante con los yaqui, dice: "cuando éstos [los hechiceros] habían de curar algún enfermo, les ponían en la boca un palo largo...; éste les sacaba la enfermedad del cuerpo...con estos embustes los despojaban de cuanto tenían por paga de su cura." Esto último parecería contrastar con la opinión de Villalpando,⁵¹ quien señala que se trataba de una actividad de tiempo parcial y que los chamanes seguían vinculados a las actividades productivas. En este mismo sentido, cabe mencionar que Griffen, en su visita al pueblo de Desemboque a mediados de la década de los años cincuenta, encontró que el 14 por ciento de la población ejercía alguna forma

⁴⁵ Margarita Nolasco, "Los seris...", en *op. cit.*, 1967.

⁴⁶ R. S. Felger y M. B. Moser, *People of the Desert...*, 1985.

⁴⁷ Thomas Bowen, *Seri prehistory...*, 1976.

⁴⁸ Elisa Villalpando, "Los que viven...", en *op. cit.*, 1989.

⁴⁹ R. S. Felger y M. B. Moser, "Seri Indian pharmacopoeia", en *Economic botany*, núm. 28 (4), 1974.

⁵⁰ A. Pérez de Ribas, *La historia de los triunfos de nuestra santa fe entre las gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, 1944.

⁵¹ Elisa Villalpando, "Los que viven...", en *op. cit.*, 1989.

de chamanismo, la cual atribuye a una estrategia para proyectar bienes fuera de la unidad de parentesco consanguíneo.⁵²

Cabe mencionar que los seris también disponían de medicamentos de origen animal y mineral, cuya eficacia no implicaba necesariamente la misma explicación general. Además, la preparación, así como el suministro, revestían con mayor frecuencia carácter individual. Las fuentes señalan que en general los indígenas del noroeste —por lo menos los que cruzaban el umbral de la niñez—, gozaban de buena salud; los remedios hacen referencias a los accidentes típicos de la vida en un medio desértico, como golpes, heridas y eventuales intoxicaciones y resfriados.

Según los datos proporcionados principalmente por Felger y Moser y por Hodgson,⁵³ los seris usaban para medicina más de 106 especies de plantas en 88 géneros —trece de ellas eran cactáceas—, además de 17 especies de animales y un mineral. Esta mínima cantidad de especies podría explicarse por la marcada predilección hacia plantas con aceites y resinas volátiles y también por los alcaloides y saponinas, ya que el sabor del parénquima de la mayoría de los *cacti* columnares no es agradable al paladar.⁵⁴

En la figura 2 se aprecia que, de las 26 especies de cactáceas utilizadas, la gran mayoría entran en el rubro de alimentación, seguido por el de la medicina y por el ritual. Tal clasificación no está exenta de errores puesto que, por ejemplo, el consumo de vino podría ser ubicado también en lo ritual, así como la pintura facial que se utilizaba en diferentes ceremonias de ciclo de vida.

A continuación presentamos un listado de las plantas con una pequeña descripción de los usos medicinales e ideológico-ceremoniales y de las formas de preparación. Cabe aclarar que la mayoría de los usos mencionados se mantienen en la actualidad en forma de remedios caseros, mientras el contenido ideológico-religioso se ha ido perdiendo y sólo sobrevive en la memoria de los ancianos en un entorno mitológico.

Carnegiea gigantea (saguaro).

Uso medicinal: para tratar reumas. Se corta una rebanada, se quitan las espinas, se calienta entre las brasas, se envuelve en un trapo y se aplica sobre la parte dolorida.

⁵² R. S. Felger y M. B. Moser, *People of the Desert...*, 1985.

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ R. S. Felger y M. B. Moser, "Seri Indian food...", en *op. cit.*, 1974.

Especie	Nombre común	Uso					
		alimenticio	vino	medicinal	ritual	juego	instrumento
<i>Carnegiea gigantea</i>	saguaro	x	x	x	x	x	x
<i>Lophocereus schottii</i>	senita	x		x	x	x	
<i>Pachycereus pringlei</i>	cardón	x	x	x	x		x
<i>Stenocereus alamosensis</i>	sina	x					
<i>S. gummosus</i>	pitahaya agria	x					
<i>S. thurberi</i>	pitahaya dulce	x	x	x	x	x	x
<i>Echinocereus grandis</i>	no tiene						
<i>E. pectinatus</i> var. <i>scopularum</i>	no tiene	x					
<i>Ferocactus acanthodes</i>	biznaga	x					
<i>F. covillei</i>	biznaga	x		x	x		
<i>F. wislizenii</i>	biznaga	x			x		
<i>Mammillaria estebanensis</i>	no tiene	x					
<i>M. microcarpa</i>	no tiene	x		x			
<i>Neoevansia striata</i>	pitahayita	x		x			
<i>Peniocereus striatus</i>	jaramatraca						
<i>Peniocereus greggii</i>	no tiene	x					
<i>Cylindropuntia arbuscula</i>	siviri	x					
<i>C. biggelovii</i>	choya güera	x		x	x		
<i>C. cf. burrageana</i>	no tiene						
<i>C. fulgida</i>	choya	x		x	x		
<i>C. leptocaulis</i>	no tiene	x					
<i>C. marenae</i>	no tiene			x			
<i>C. reflexispina</i>	no tiene			x			
<i>C. versicolor</i>	no tiene			x			
<i>Opuntia ficus-indica</i>	nopal	x					
<i>O. phaeacantha</i> var. <i>discata</i>	no tiene	x		x			
<i>O. violacea</i>	no tiene	x		x			

Figura 2. Uso de las cactáceas entre los seris por categorías generales.

Uso mágico-religioso: para parar la lluvia se encendía un fuego contra un saguaro; la placenta de los recién nacidos se enterraba en la base de esta planta o de un cardón.

Mitología: se creía que en el pasado los saguaros habían sido personas.

Lophocereus Schottii (senita).

Uso mágico-religioso: por ser de las primeras creadas posee un espíritu muy fuerte, por medio del cual se puede poner una maldición sobre el enemigo. Hay que abrir un hoyo en el tronco hacia el sur e introducir algún objeto del enemigo. Para evitar que la maldición se revierta, hay que masticar un pedacito de senita junto con cualquier otra planta nativa y pintarse cruces en la cara.

Pachycereus pringlei (cardón, sahueso).

Uso medicinal: tiene los mismos usos que el saguaro.

Uso mágico-religioso: los recién nacidos muertos se ponían en una caja en la bifurcación del tronco. La placenta se enterraba en la base con cinco plantas de cualquier especie y ceniza en la superficie, para que los coyotes no la desenterraran. Se podía invocar la buena suerte clavando en el tallo objetos, como conchas de almeja. Para atraer nubes y lluvia se horadaba la raíz y se llenaba con agua.

Mitología: se creía que en el pasado los cardones habían sido personas.

Stenocereus thurberi (pitahaya dulce).

Uso medicinal: tiene los mismos usos que el saguaro.

Uso mágico-religioso: para parar el viento. Se corta un brazo, se quitan espinas y piel y se corta en ocho rebanadas, que se llevan al campamento en un palo, se ponen en el fuego y se echan una a una en el mar.

Ferocactus covillei (biznaga).

Uso medicinal: tiene los mismos usos que el saguaro.

Uso mágico-religioso: para pintura facial. La base de las espinas tiernas se maceraba y se obtenía un tinte color rosa que se aplicaba en las mejillas.

Ferocactus wislizenii (biznaga).

Uso mágico-religioso: son el origen de las nubes y de la lluvia. Para

pintura facial se cocía la flor con azúcar o miel y se obtenía un tinte amarillo.

Mitología: estos *cacti* alguna vez fueron gigantes que se vieron alcanzados por una inundación y se convirtieron en plantas.

Mammillaria microcarpa.

Uso medicinal: para el dolor de oídos. Se queman las espinas, la planta se hierva en agua, se pela y el cilindro vascular se muele. El líquido resultante se pone en los oídos.

Neoevansia striata o *Peniocereus striatus* (jaramatracá).

Uso medicinal: es remedio para hinchazones. Las raíces tuberosas se pelaban, molían, salaban, calentaban en aceite y se ponían sobre la parte hinchada. Para endurecer la fontanela, la raíz se molía, salaba y aplicaba en la cabeza. Se trata de una planta muy importante: Pfefferkon⁵⁵ dice que se le conocía como la "raíz maravilla" y que en infusión curaba enfermedades del estómago; en polvo, curaba las calenturas y las hemorragias de la nariz. Masticada aliviaba el dolor de muelas. Cabe mencionar que, por tal reputación milagrosa, esta especie ha sido exterminada en amplias porciones del desierto de Sonora.

Opuntia biggelovii (choya güera).

Uso medicinal: el corazón de la raíz se hervía y el té se usaba como diurético.

Uso mágico-religioso: cuando una muchacha cercana a la pubertad moría, se guardaba un luto de cuatro días; sus pertenencias personales y la comida preparada para la ceremonia de la pubertad se quemaban en un fuego encendido con madera de esta choya.

Mitología: se creía que en el pasado estas plantas habían sido personas.

Opuntia fulgida (choya).

Uso medicinal: la goma, molida y mezclada con agua es remedio para la diarrea y la respiración cortada. Si persiste la diarrea, se toma la cáscara carnosa cocida con un poco de pulpa y semillas. Como remedio para el corazón y para el dolor de muelas, se quitaban

⁵⁵ I. Pfefferkon, *Descripción de la provincia...*, 1984.

las espinas y la piel de los artículos frescos, se hervía la porción interior y se tomaba el líquido. La corteza interior de las raíces junto con las hojas de *Argemone* sp. se preparaban en infusión para problemas urinarios.

Uso mágico-religioso: los artículos secos se ponían sobre los entierros, para desalentar a los coyotes.

Mitología: la goma exudada era alimento del espíritu más importante del desierto .

Opuntia marenae; *O. reflexispina* (choya).

Uso medicinal: las raíces se cocían en cenizas y se comían para curar la diarrea.

En lo referente a la preparación y a la aplicación, son raros los tratamientos sinérgicos y ya se ha perdido el conocimiento de la fase curativa psicosomática. Las cactáceas columnares —el saguaro, el cardón, la pitahaya dulce y una biznaga— se usaban básicamente en tiras calentadas o quemadas envueltas en trapos, y posteriormente aplicadas sobre porciones del cuerpo doloridas para mitigar dolencias musculares y reumáticas, y desinfectar heridas. Retomando a Castetter,⁵⁶ se trata de una utilización bastante común entre todos los grupos indígenas antiguos del Noroeste de México y Suroeste de Estados Unidos; actualmente este mismo uso se encuentra en varias partes de México, referido a otras especies de *cacti* columnares.

En este sentido, las similitudes entre diferentes grupos del Noroeste deben ser más que una simple convergencia cultural y podrían explicarse a través de la existencia de una unidad cultural entre grupos cazadores-recolectores, la cual se manifiesta no tanto en la relación básica hombre-naturaleza, sino en aspectos de la tecnología y organización social que rigen tal relación.

Los infrecuentes cocimientos y preparaciones acuosas, como el de la raíz de la choya güera y de la goma y pulpa de la choya (*Opuntia fulgida*), eran utilizados en contra de la diarrea, que parece haber sido una afección común. En un caso también se cocía en agua la raíz de la *Mammillaria microcarpa*, para curar los dolores de oído.

⁵⁶ E. F. Castetter y W. H. Bell, "The aboriginal utilization...", en *op. cit.*, 1937.

Es importante la participación de las plantas en aspectos ideológicos, tanto cosmogónicos como rituales. Los *cacti* tenían un papel fundamental en la explicación del orden de la naturaleza, por estar entre los elementos fisonómicamente más sobresalientes del matorral xerófilo. A ellos se les reconocía un potencial para el control de fenómenos meteorológicos como la lluvia y el viento, y algunos se consideraban el albergue de espíritus poderosos o de antepasados convertidos en plantas. A esto y a su valor como marcadores en el paisaje se debe también el que estén frecuentemente asociados con entierros.

Consideraciones finales

En términos de la cultura material de los seris en el momento del contacto parecen ser un grupo relativamente "joven" en el área, con apenas unos 3 000 años de ocupación.⁵⁷ Así el proceso de adaptación a los recursos de la Costa Central de Sonora sólo podría explicarse asumiendo su procedencia de hábitats análogos, buscando en sus desplazamientos ambientes adecuados a su percepción ecológica donde reproducir la esencia de su relación con la naturaleza y mantener las bases de su economía de litoral.

Sin embargo, en lo que concierne a la medicina, volvemos a remarcar que el último y exitoso proceso de evangelización en los años cincuenta por parte de los metodistas del Instituto Lingüístico de Verano, provocó un rápido deterioro del conocimiento tradicional, sobre todo en lo que concierne a la sinergia de los tratamientos y el entorno ideológico, despojando casi totalmente la práctica médica de su contenido religioso, lo que la ha hecho definir como una medicina "pragmática".⁵⁸ Así, lo que fue manifestación de una compleja adaptación al medio ambiental y social del desierto de Sonora se volvió casi una lista de remedios caseros, varios de los cuales probablemente fueron adquiridos por los seri después de la llegada de los españoles.

Los estudios etnobotánicos recientes plantean la importancia del uso múltiple de los recursos y de las comunidades bióticas, como indicador de su explotación racional y de la profundidad de

⁵⁷ Thomas Bowen, *Seri prehistory...*, 1976.

⁵⁸ R. S. Felger y M. B. Moser, *People of the Desert...*, 1985.

la percepción ecológica de un grupo humano. Tal pauta de uso se relaciona sobre todo con los recursos más confiables y de mayor productividad y, en nuestro caso, se aplica bien a las cactáceas.

Aunque estas especies representen un porcentaje mínimo con respecto a cerca de 430 plantas conocidas por los seris, el aprovechamiento de dos de ellas —el saguaro y la pitahaya—, fue tan importante como para intervenir en la determinación del patrón de asentamiento y de algunas formas de división del trabajo, además de participar en procesos sociales propios de la reproducción ideológica. Su explotación no impone cambios sobre la naturaleza esencialmente individual del proceso de trabajo y de la relación con el recurso, pero genera un entorno para mantener la estructura y la composición flexible de las unidades residenciales, la dinámica "microbanda-macrobanda", que fue una estrategia general de reproducción biológica e ideológica.

En tal sentido, los *cacti* cobran aún más importancia como medio básico de sobrevivencia individual en la larga temporada de déficit hídrico y expresan nuevamente la dicotomía grupo/individuo, donde el segundo depende del primero para sobrevivir, pero constantemente se enfrenta en forma aislada a la necesidad de alimento.

Bibliografía

- Bowen, Thomas, *Seri Prehistory. The Archaeology of the Central Coast of Sonora, Mexico*, Anthropological Papers of the University of Arizona 27, Tucson, University of Arizona Press, 1969.
- , "Seri", en A. Ortiz (ed.), *Handbook of North American Indians*, vol. 10, Washington, Smithsonian Institution, 1983, pp. 230-249.
- , *Unknown island. Seri indians, europeans, and San Esteban island in The Gulf of California*, Albuquerque, University of New México Press, 2000.
- Cassiano, G. "Observaciones sobre la función de las tablas en la historia de Baja California", en *Arqueología*, núm. 2, 1988, pp. 179-196.
- , "Chamanismo y prácticas de sanación en algunos grupos indígenas de la península de Baja California", mecanoscrito, en prensa, s.f.
- Castetter, E.F. y W.H. Bell "The aboriginal utilization of the tall cacti in the American Southwest", en *Bulletin*, núm. 307, USA, University of New Mexico, 1937.
- Clavijero, F. X., *Historia de la Antigua o Baja California*, México, Porrúa, 1975.
- Cuellar, J. A., *La comunidad primitiva y las políticas de desarrollo. (El Caso Seri)*, México, UNAM, 1980.
- Dawson, E.Y., "Some ethnobotanical notes on the Seri Indians", en *Desert plant life*, núm. 16(9), 1944, pp. 133-138.
- Del Barco, M. *Historia natural y crónica de la antigua California*, México, UNAM, 1975.
- Di Peso, C.C. y D.S. Matson, "The Seri Indians in 1692 as described by Adamo Gilg, S. J.", en *Arizona and the West*, núm. 7(1), 1965, pp. 33-56.
- Eliade, M. *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Bollingen Series LXXVI, USA, Princeton University Press, 1974.
- Felger, R. S. y M.B. Moser, "Columnar cacti in Seri indian culture", en *The Kiva*, núm. 39(3-4), 1974, pp. 257-275.
- , "Seri Indian pharmacopoeia", en *Economic Botany*, núm. 28(4), 1974, 414-436.
- , "Seri Indian food plants: desert subsistence without agriculture", en *Ecology of food and nutrition*, núm. 5(1), 1976, pp. 13-27.
- , *People of the desert and sea. Ethnobotany of the Seri indians*, Tucson, University of Arizona Press, 2001.
- Hodgson, W.C., *Food plants of the sonoran desert*, Tucson, The University of Arizona Press, 2001.
- Johnston, B., *The seri indians of Sonora, México*, Tucson, Arizona, The University of Arizona Press, 1980.
- Lévi-Strauss, C., *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

- McGee, W. J., *Los seris. Sonora, México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1980.
- Moser, E. W., "Seri bands", en *The kiva*, núm. 28(3), 1963, pp. 14-27.
- Nentvig J., *Descripción geográfica, natural y curiosa de la provincia de Sonora*, México, Publicaciones del Archivo General de la Nación, núm. 1, 1971.
- Nolasco A., M., "Los seris, desierto y mar", en *Anales*, vol. XVIII, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/SEP, 1967, pp. 125-194.
- Pérez de Ribas, A., *Historia de los Triunfos de nuestra santa Fe entre las gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, México, Layac, 1944.
- Pfefferkon, I., *Descripción de la provincia de Sonora*, Hermosillo, México, Gobierno del Estado de Sonora, 1984.
- Ryerson, S., "Seri ironwood carving: an economic view", en N.H.H. Gruburn (ed.), *Ethnic and tourist arts*, Berkeley, University of California Press, 1976, pp. 119-136.
- Sheridan, T. E., *Empire of sand. The Seri indians and the Struggle for Spanish Sonora, 1645-1803*, Tucson, University of Arizona Press, 2002.
- Shreve, F. e I.L. Wiggins, *Vegetation and flora of the Sonoran Desert*, vol. I y II, Stanford, Stanford University Press, 1964.
- Turpin, S.A., "On a Wing and a Prayer: Flight Metaphors in Pecos River Art.", en Turpin, S.A. (ed.), *Shamanism and Rock Art in North America*, Special publication 1, Texas, Rock Art Foundation, Inc. San Antonio, 1994, pp. 73-102.
- Villalpando, E., "Cazadores-recolectores y agricultores del contacto", en *Historia General de Sonora. Vol. I. Periodo prehistórico y prehispánico*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1985, pp. 263-289.
- , "Los que viven en las montañas. Correlación Arqueológico-etnográfica en Isla San Esteban, Sonora, México", en *Noroeste de México*, núm. 8, México, Centro Regional Sonora, INAH, 1989.
- , "Los nómadas de siempre en Sonora", en Braniff, B. (coord.), *La gran chichimeca. El lugar de las rocas secas*, México, Jaca Book-Conaculta, 2001, pp. 71-76.

Análisis estructural y valor de la resistencia en la carrera rarámuri de la Sierra Tarahumara

ÁNGEL ACUÑA DELGADO*

El etnógrafo y explorador noruego Karl Lumholtz¹ describió a los rarámuri de finales del siglo XIX como los corredores más resistentes del mundo, capaces de recorrer sin descanso 140 millas (260 km) a un ritmo lento pero sin interrupción para llevar un mensaje de un sitio a otro. Un hombre —nos cuenta este autor— recorrió en cinco días la distancia que separa Guazápares de Chihuahua —cerca de 600 millas (960 km)— alimentándose sólo de agua y pinole. De otro modo, también nos cuenta que los indios que entraban al servicio de los mexicanos eran a menudo utilizados en correr tras de los caballos montaraces durante dos o tres días hasta que éstos quedaban totalmente fatigados y podían llevarlos al corral. De la misma manera, perseguían a un venado durante varios días sin perder su pista y le daban caza junto con los perros una vez que quedaban enteramente agotados. Como es lógico, además de la resistencia, este tipo de prácticas incluía también el empleo de la astucia para agotar las fuerzas del animal perseguido economizando al máximo las propias.

* Universidad de Granada, España.

¹ Karl Lumholtz, *El México desconocido*, 1972, p. 297.

El historiador alemán del deporte, Carl Diem,² hace referencia a la hazaña que en 1932 se dice realizó el rarámuri Luis Rosas, recorriendo una distancia de 560 km ininterrumpidamente en 72 horas, como siempre por terreno pedregoso y empujando la bola de madera. También de los individuos de sexo femenino, cuenta que realizan carreras de más de 24 horas empujando un aro; una muchacha de 14 años recorrió 45 km en poco menos de cinco horas.

W. Bennet y R. Zingg en su trabajo etnográfico prestaron también atención a las carreras pedestres, entendidas por los rarámuri como un deporte que les sirve de entrenamiento, en el que el sueño de todo joven es "llegar a convertirse en un gran corredor".³

Actualmente el grupo étnico rarámuri, se ubica al suroeste del estado de Chihuahua (México), en un territorio abrupto que adopta el nombre de Sierra Tarahumara, dentro de la Sierra Madre Occidental.⁴ Los rarámuris siguen practicando, como tradicionalmente lo vienen haciendo desde siglos, una carrera masculina denominada *rarajípari* que consiste en aventar una bola, y otra llamada *rowera* practicada por las mujeres haciendo uso de la *ariweta*.⁵ Han hecho largos recorridos, y además algunos de sus miembros fueron invitados a competir en ultramaratones internacionales como las 100 millas de Colorado o de Los Angeles, en donde participaron con éxito, ganando ante corredores profesionales, como ocurrió en 1993 con Victoriano Churo, en 1994 con Juan Herrera, y en 1997 con Cirildo Chacarito.

Existen, pues, pruebas del pasado y del presente que acreditan a los rarámuri como un pueblo de corredores; ellos poseen una gran capacidad de resistencia y dureza física, demostrada y reconocida en la actualidad, lo cual hace que lejos de las exageraciones, la leyenda se haga historia.

Centrándonos en la carrera tradicional que ha dado a los rarámuri (también conocidos como tarahumaras) fama internacional, y

² Carl Diem, *Historias de los deportes. Tomo I*, 1966, pp. 64-65.

³ W. Bennet y R. Zingg, *Los tarahumaras, una tribu india del Norte de México*, 1978, p. 509.

⁴ "La Tarahumara", como se denomina comúnmente a esta región, está formada por un macizo montañoso compuesto por picos, cañones y mesetas, cuya altitud oscila entre los 3 000 y los 300 msnm (Amador, A., *Tarahumara*, 1997, p. 17); se extiende por un territorio de unos 60 000 km². (J.L. Sariego, "La cruzada indigenista en la Tarahumara", tesis de doctorado, 2000). Generalmente se distinguen dos zonas ecológicas claramente diferenciadas: la Alta y la Baja Tarahumara, también llamadas Sierra y Barranca respectivamente.

⁵ Para conocer el significado de los términos en rarámuri, véase el glosario que aparece al final del artículo.

con base en trabajo de campo realizado entre los meses de octubre y noviembre de 2001 en algunas comunidades rarámuri de la Alta Tarahumara,⁶ en las páginas siguientes se presenta un análisis sobre los elementos esenciales que conforman la estructura, de este fenómeno. Se trata de tres criterios distintos que, contemplados en conjunto ofrecen las claves sobre la lógica interna de la carrera en sí, ayudando a entender cómo, cuándo, dónde, por qué y para qué se desarrolla del modo que lo hace. Como criterio básico para su comprensión se señalan los principios fundamentales en que se apoya como actividad motriz orientada a un fin: la preparación física, la técnica, la táctica, la normativa, el espacio y el tiempo de realización. A este criterio se le añadió otro más referido a las distintas categorías de participantes que actúan en ella y la ponen en marcha: los corredores, el *chokéame*, el equipo de apoyo, el público asistente, el *owirúame* y el *sukurúame*. Por último, en el tercer criterio se incorporan distintos elementos implicados en la carrera que aclaran algo más su morfología, su estética, y su contexto: la bola y la *ariweta*, la indumentaria, la apuesta, y el entorno ambiental. Realmente todos los elementos citados dentro del segundo y tercer criterio podrían estar refundidos en las cinco primeras categorías que obedecen al criterio básico, pero hemos creído conveniente desglosarlo de este modo para hacer más extenso el análisis y posibilitar así una mayor amplitud de miras.

Concluida esta parte, reflexionaremos a continuación sobre un concepto básico que está presente tanto en la carrera como en la historia y vida cotidiana de este pueblo: la resistencia. Entendemos ésta en un sentido integral y no físico, ya que aunque se observe como un valor esencial de la carrera pedestre, es preciso comprenderla como un valor social del que depende el mantenimiento de la propia cultura.

⁶ Las comunidades visitadas durante la estancia fueron: Norogachi, Choguita, Tehue-richi, Panalachi, Sisoguichi, Narachárichi, Basfhuare, Rocheachi, Cieneguita, además de los municipios de Guachochi y Creel.

Bases fundamentales de la acción motriz

La preparación física

Es la vida cotidiana la que prepara al rarámuri para la carrera. Las faenas agrícolas y pastoriles; los grandes desplazamientos a pie por la sierra; la exposición permanente a las inclemencias meteorológicas, a las diferencias adiabáticas de temperatura, a las carencias de agua y alimentos, a las dolencias y enfermedades, han hecho que el rarámuri adquiera una enorme capacidad de resistencia para hacer frente a cualquier imponderable que le pueda sobrevenir. La carrera pedestre pone a prueba una de sus facetas de resistencia y no hace falta entrenarla puntualmente para mostrar un gran rendimiento en la competición; cada cual está preparado de acuerdo con sus propias cualidades físicas y con las capacidades que haya desarrollado en su vida diaria, laboriosa y activa.

En las grandes carreras, los corredores se limitan a cuidar su físico, de modo que esté preparado para rendir al máximo el día de la competición y, para ello, evitan hacer grandes esfuerzos, procuran descansar y ser bien alimentados con productos naturales y nutritivos (frijoles, tortillas de maíz, pinole, carne de caza o de animales domésticos), toman infusiones y se les administra masajes y friegas con yerbas medicinales en las piernas. Son todos ellos cuidados del cuerpo que lo predisponen para realizar una actividad intensa que exige un gran desgaste energético.

La técnica de ejecución

La técnica de carrera se ajusta a la forma normal acompasando el movimiento de brazos y piernas. En una carrera de largo recorrido la zancada alcanza una longitud media, adecuada al porte del corredor o corredora, el ritmo es tranquilo, habida cuenta de las grandes distancias a recorrer, pudiendo estar entre 10 y 12 km por hora, no obstante éste se puede acelerar en determinados momentos de la prueba, sobre todo si existen condiciones semejantes entre los contendientes.

En la carrera de bola, el corredor procura aprovechar la inercia de su carrera para colocar, sin detenerse, la punta del pie de lanzamiento o la punta del huarache justo detrás de la bola y ligeramente

debajo de ésta, pasar el cuerpo adelante y cuando el pie de apoyo toma contacto con el suelo, lanzarla con la pierna retrasada, levantando el pie hasta la altura del tórax o la cabeza para que la bola alcance en parábola su máximo recorrido —30 o 40 m—, procurando que no se salga del camino a seguir. Ésta sería la manera ideal de encadenar la acción de carrera con la de lanzamiento, evitando la parada para colocar el pie bajo la bola, y procurando que ésta alcance una gran distancia sin que se salga del recorrido trazado. La realidad, sin embargo, nos hace ver que continuamente hay que romper el ritmo de carrera para sacar la bola de entre las piedras o la vegetación, colocar el pie de lanzamiento en su posición, rodando a veces la bola tan sólo 10 o 15 m adelante. Estas circunstancias hacen que el desgaste energético sea mayor y la eficacia del desplazamiento ostensiblemente menor.

La mujer por su parte, sin detenerse durante la carrera ensarta la *ariweta* del suelo con el extremo curvo del palito de 70 u 80 cm de largo que lleva agarrado, la eleva por encima de la cabeza y con un movimiento circular o de bamboleo de atrás hacia adelante lanza la anilla con fuerza alcanzando distancias de 40 o 50 m. Al igual que la bola de los hombres, las mujeres deben procurar que el aro no se salga de los límites del camino para no tener que desviarse y perder tiempo.

La táctica de ejecución

Como tácticas para hacer la carrera más efectiva de cara a conseguir finalmente el triunfo, es común que el corredor o corredora se coloque detrás de su contrincante sin dejar que se despegue demasiado, a fin de que el primero lleve el peso de la carrera y se vaya desmoralizando al sentir que pasan los kilómetros y no logra separarse, sintiendo continuamente caer próximo a él o a ella la bola de su perseguidor, o la *ariweta* de su perseguidora. Llegado el momento y siempre que las fuerzas acompañen, tomará la cabeza el corredor que iba a la zaga para tirar y distanciarse de su rival, dándole un golpe de efecto que puede desmoronarlo mentalmente.

Cuando corren dos equipos de hombres, el que en principio se considera mejor corredor de cada uno de ellos se reserva para las fases más avanzadas de la carrera, dejando que los demás lancen la bola mientras él se dedica sólo a correr, hasta que sus compañeros

se agoten y tome él la responsabilidad de lanzar y procurar ganar. En las carreras por equipos resulta eficaz que siempre vayan uno o dos corriendo delante de la bola, mientras que el rezagado va lanzando alternativamente, de ese modo la bola se lanzará más rápido y el equipo correrá con más velocidad. El inconveniente de esta tierra es que existe el riesgo de ser golpeado con la bola lanzada por el compañero por detrás, y hay que tener esa precaución.

Lo mismo podemos decir de las mujeres cuando corren en equipo, aunque en este caso al producirse el lanzamiento en carrera y no perdiéndose el ritmo al recoger la anilla del suelo, la táctica de que lance la corredora más retrasada no es en la práctica tan eficaz, más bien lo que se puede hacer es intercambiar el papel de lanzadora por un tiempo, o reservar la mejor corredora para que lance cuando sus compañeras se hayan agotado y queden atrás.

La carrera es una cuestión de equipo, en donde no sólo los corredores o corredoras tienen un papel importante, por ser los protagonistas. También están presentes otros personajes que desempeñan un papel crucial como los acompañantes del corredor que por turno siguen a la bola y eliminan dificultades para el lanzamiento, los que alumbran el camino por la noche, los encargados de las vituallas y los animadores: todos cumplen con su función dentro de un plan bien diseñado de grupo.

La normativa

Como prueba competitiva y acto social, la carrera rarámuri cumple normas en mayor o menor grado en función del carácter e importancia que adquiere en cada momento; por lo común las pequeñas carreras poseen una normativa menos rigurosa y más flexible que las grandes.

La lógica que asiste a las normas establecidas (completar totalmente las vueltas, llevar una sola bola o *ariweta* por equipo, no agarrar la bola con las manos) es asegurar la igualdad de oportunidades y el juego limpio, lo cual es aplicable en todos los casos. Sin embargo, por el gran volumen de apuestas que hay en juego en las grandes carreras, la vigilancia de las normas y las sanciones al incumplimiento de éstas por algunas de las partes enfrentadas, se aplica con mayor rigor.

Ante la inexistencia de un juez o árbitro que siga la carrera en todo su recorrido observando de cerca a los contendientes,⁷ cada bando debe vigilar al contrario para denunciar cualquier irregularidad. Aunque no son muchas las faltas que se pueden cometer, lo más importante es asegurarse de que los corredores o corredoras completen sus vueltas sin recortar terreno, y en el caso de los hombres que no utilicen las manos para preparar o lanzar la bola. Incurrir durante una carrera importante en alguna trampa por parte de algún corredor o corredora supondría una sanción inmediata relacionada directamente con la gravedad de la falta, pudiendo conducir a la expulsión del miembro infractor del equipo, o directamente a la pérdida de la carrera.

La acusación de trampa sobre un corredor puede partir de los vigilantes del bando contrario que observan atentamente en puntos estratégicos, o del público asistente, sin embargo, si la infracción no es reconocida por el equipo acusado, la situación se puede complicar mucho sin pruebas o un número de testigos suficientes y neutrales que lo acrediten. Hay que tener en cuenta que existen apuestas en juego y perder una carrera supone hacer perder bastantes bienes materiales a mucha gente, la cual no quedaría conforme si no se demuestra la infracción cometida o es reconocida honestamente por los protagonistas.

Son los organizadores de la carrera, los *chokéames*, los que tienen la responsabilidad de resolver estas situaciones y de hacer justicia, y en última instancia el *siríame* o gobernador de la comunidad en donde se realice la carrera, aunque no suele ser normal su intervención. No son habituales las infracciones de los corredores para sacar ventaja sobre sus rivales, sin embargo lo que sí suele estar en boca de muchos son los casos de fraude en el que un corredor es comprado para que se deje ganar en la carrera. Si bien resulta difícil hacer trampa para sacar ventaja sobre el rival sin ser visto por los muchos oteadores que existen, es fácil hacerla dejando que el rival la saque sobre uno mismo: sólo hay que bajar el ritmo, simular una lesión o un dolor, con lo que será difícil, si no imposible, descubrir un hecho así. Esta situación es provocada por la apuesta económica: mientras más aumente el monto, mayores son las precauciones tomadas para que no haya trampas, pero no es

⁷ Los *chokéames* ejercen el papel de jueces pero ocupan una posición más bien estática en torno al lugar central de la carrera.

una situación que se pueda controlar totalmente, y al decir de muchos se ha intensificado más con la participación de los mestizos como apostantes. En cualquier caso, aunque no se trate de hechos que sucedan con frecuencia, son reales al parecer de muchos rarámuris, y aunque el corredor o corredora es sancionado moralmente con la pérdida de credibilidad para el futuro, así como de prestigio social, tales acciones demuestran que también en este contexto los intereses económicos despiertan la ambición de algunos; al faltar a la norma de jugar limpio desfiguran los valores de la carrera y contribuyen a desmoronar el sentido de la solidaridad grupal.

El espacio y el tiempo de realización

No encontramos en el espacio y el tiempo de realización elementos simbólicos de especial relevancia. Es el sentido práctico el que hace que las carreras se prodiguen sobre todo en los meses de junio, julio, agosto y septiembre; en esta época el clima es más favorable para realizar esta actividad, y la humedad del ambiente debida a la presencia de las lluvias y el menor frío nocturno, hace más soportable correr grandes distancias, aunque las pequeñas carreras se puedan realizar en cualquier época ya que el tiempo invertido en su ejecución es menor.

Igualmente es práctico el hecho de que las grandes carreras comiencen pasado el medio día, sobre las dos o tres de la tarde, o incluso después, cuando el calor del Sol va perdiendo intensidad. De ese modo la carrera (grande) se desarrollará durante la tarde, toda la noche y la mañana siguiente para terminar habitualmente antes del medio día. Se evitan así las horas más calurosas del día, aunque es preciso sufrir la oscuridad de la noche. Teniendo en cuenta los rudimentarios recursos técnicos empleados para iluminar el recorrido (con antorchas de ocote), la carrera nocturna implica una dificultad más, dándole a su vez un mayor valor al trabajo de equipo, ya que se hace imprescindible la existencia de un grupo de apoyo.

La noche, no obstante, entendemos que posee para los rarámuris un valor especial cuando se celebra un importante acontecimiento. El tiempo de fiesta transcurre y se vive más intensamente por la noche, en las tescüinadas (reuniones de trago) hay que

mantenerse despierto noches enteras mientras haya *tesgüino*⁸ que tomar; también cuando se baila matachines se suele aguantar hasta el amanecer. En estos acontecimientos nocturnos se invierten los hábitos: el tiempo —destinado cotidianamente al descanso y al sueño reparador— se torna activo, se transforma en tiempo de vigilia dedicado al trago, al baile o, por qué no, a la carrera. Esa inversión del tiempo rompe con la rutina diaria y le da un sello especial al acontecimiento.

En cuanto al espacio de realización, cualquiera vale: la diversidad en las distancias, formas del recorrido y tipos de relieve, nos hace ver que no hay pautas fijas en su elección, cualquier terreno es válido independientemente de su topografía, altitud o situación. Sólo hace falta que los dos protagonistas principales se pongan de acuerdo. En la actualidad lo normal es elegir caminos transitables o senderos bien definidos por los que se pueda correr bien, acotados en un trayecto de 5 a 30 km más o menos para dar sobre ellos un número variable de idas y vueltas hasta completar una distancia que, en las grandes carreras, puede llegar a ser de 100 km —la de las mujeres— o de 200 —la de los hombres.

Es importante destacar que en la carrera no se persigue bajar marcas establecidas, no se compite contra el espacio y el tiempo, se compite con una persona y el propósito es ganar cubriendo el espacio acordado en menos tiempo que el contrincante. Espacio y tiempo son categorías abstractas que no se tratan de batir porque de hecho no se registran, de lo que se trata es de ganarle a alguien en concreto, al rival de carne y hueso con el que uno o una se enfrenta, y es eso lo que al final queda en la memoria: quién ganó y quién perdió. Se corre por un espacio finito, limitado en sus márgenes, sabiendo dónde está el final (son seis, siete, diez vueltas las que hay que dar en total), aunque ese final acordado por ambas partes se puede adelantar, como de hecho ocurre en la mayoría de los casos, si uno de los contendientes abandona dándose por rendido. De esa forma ya no es preciso llegar al final del recorrido, sería suficiente con recorrer algo más de distancia que el contrincante para conseguir el objetivo principal: ganar. El reto, pues, no es llegar al final, cubrir a toda costa ese espacio lo más rápido posible, es sencillamente demostrar ser más resistente y veloz que el rival.

⁸ Bebida tradicional con escaso contenido alcohólico hecha a base de maíz molido y fermentado en agua.

Categoría de participantes

Los corredores

Ofrecer un sumario de características sobre los corredores y corredoras rarámuri, sería lo mismo que hacerlo del pueblo en general, ya que todos han corrido en alguna ocasión, principalmente en su juventud. Usada como juego, la carrera ha sido practicada y sigue siéndolo por niños y niñas en los distintos pueblos de la Tarahumara; con diferente intensidad, eso sí, en unos se corre más que en otros. Con el paso del tiempo, aquellos(as) que muestran mayores dotes y ganan habitualmente, seguirán corriendo al llegar a la edad adulta, siendo la selección natural la que establece quiénes van a participar en las grandes carreras. En éstas se pueden encontrar corredores o corredoras con una gran diferencia de edad enfrentados entre sí: un hombre de 18 años puede correr contra otro de 45 por ejemplo, ya que no hay categorías de edad para que compitan. Encontramos casos como el de Chacarito (de Panalachi) que con sus 50 años sigue siendo un brillante corredor.

En cualquier caso, independientemente de la edad, por regla general para ser un destacado corredor y participar en los grandes acontecimientos —como dicen los rarámuri— “hay que ser ligero”, no tener sobrepeso, ser rápido y resistente. El somatotipo de un buen corredor se ajusta al que es normal en el grupo: talla media (1.65 m en el hombre y 1.58 m en la mujer), cuerpo vigoroso, miembros bien proporcionados y con gran capacidad de aguante y sufrimiento.

Además de aprenderse bien la técnica de desplazamiento en carrera, se ha de aprender a lanzar la bola o la *ariweta* con destreza y eficacia, ya que está indisolublemente unida a ella. Es la infancia la edad de aprendizaje, la técnica se transmite de unos a otros de manera natural como juego que es, emulando el comportamiento de quienes mejor lo hacen para que quede grabado en la memoria por siempre. La frecuencia de práctica, no obstante, hará que unos(as) sean más habilidosos(as) y destaquen en su realización.

En cuanto al carácter, los grandes corredores suelen ser callados, reservados, de pocas palabras, humildes en definitiva, cualidad propia también de su grupo. Una prueba evidente de humildad y serenidad en los corredores se muestra con la falta de arrogancia

del ganador y la escasa frustración que provoca no ganar.⁹ Es normal la alegría y el descontento del que gana o pierde respectivamente; los corredores asumen que se trata de un juego, una competición, un importante acto social, pero no algo trascendental para sus vidas, y es por ello que ganar o perder se consideran como dos posibilidades sin que desencadenen emociones extremas.

El chokéame

El *chokéame* es el alma de la carrera, la persona que organiza todos los extremos de la misma y adquiere la máxima responsabilidad en su puesta en marcha. Busca a los corredores, prepara la carrera, difunde la noticia, coordina las apuestas, reparte las ganancias, arbitra y resuelve los problemas que surjan, sanciona las infracciones.

Los *chokéames* son, junto con los corredores, las piezas clave para que las carreras se lleven a efecto; sólo en las carreras improvisadas por niños y niñas con un carácter estrictamente lúdico puede estar ausente su figura, aunque también en muchos de esos casos es normal que aparezca como parte de la estructura del propio juego. Su función en las grandes carreras es totalmente imprescindible para ordenar y coordinar su dinámica, es impensable que se pueda desarrollar sin su presencia.

Al igual que algunos hombres y mujeres se destacan por las carreras realizadas en su niñez y juventud, y continúan corriendo de mayores, hay individuos (hombres y mujeres) que se destacan en su comunidad por ser organizadores de estos eventos, y, por la responsabilidad que adquieren.

Han de ser personas con cierto reconocimiento y prestigio social, no tendrían aceptación aquellas que sean señaladas por comportamientos deshonestos. Como principales características deben tener don de gentes, ser abiertos(as), comunicativos(as), con capacidad organizativa, cumplidores con los compromisos asumidos, y justos. Normalmente quienes desempeñan este papel en las grandes carreras son personas con experiencia y una gran afición por esta competencia. No es preciso haber sido un gran corredor o corredora para ser *chokéame*, unas veces coincide que sí lo fue, pero en

⁹ El uso del masculino no excluye a la mujer, que también posee las cualidades citadas.

otros casos no; corrió pero no destacó y esa circunstancia lo (la) hizo derivar poco a poco a ver la carrera desde el lado de la organización, siguiendo así muy vinculado a ella.

El género no es una cuestión condicionante para ser *chokéame*, tanto niños o niñas, hombres o mujeres lo son, y, aunque lo normal es que en las carreras de bola intervengan varones como *chokéames*, o mujeres en las de *ariweta*, también encontramos un *chokéame* hombre en una carrera de *ariweta* y una mujer *chokéame* en otra de bola. Lo importante es que sepa cumplir bien sus funciones, independientemente del género al que pertenezca.

En el contexto de la carrera, los(las) *chokéames* ocupan el eje, el punto central de referencia, todo gira en torno a ellos porque son quienes mueven todos los hilos del sistema, de un sistema social efímero constituido exclusivamente para el desarrollo de cada carrera y en la que ellos son sus gestores. Son la máxima autoridad a la que los participantes le guardan gran respeto ateniéndose a sus decisiones; el respeto es también reflejo del que se le presta a las autoridades locales en la vida diaria.

El equipo de apoyo

La carrera rarámuri de larga distancia es una tarea de equipo. Si en las pequeñas carreras el corredor o corredora resuelve su papel individualmente, no ocurre lo mismo en una grande en donde los corredores principales deben estar necesariamente apoyados por un equipo de personas que le hagan más fácil su labor y satisfagan sus necesidades. En una carrera larga el corredor o corredora necesita beber y comer periódicamente para evitar deshidratarse o llegar a una lipotimia, necesita ver en la oscuridad de la noche, y no está de más si son acompañados por turno para darles ánimo y limpiarles el camino de obstáculos; por el beneficio de todos tampoco está de más que algunos sigan u observen el recorrido del rival para asegurar que no se falta al juego limpio. Todas estas funciones las cumplen personas que de un modo u otro forman el equipo de apoyo de un corredor o corredora, incluyendo claro está al grupo de dos o tres que pueden correr y lanzar todo el tiempo junto al principal para ahorrarle fuerzas.

Hay que insistir que en las grandes carreras es necesario trabajar en equipo porque no existe una organización centralizada y

neutral que satisfaga las necesidades de los corredores o corredoras en su transcurso. El *chokéame* organiza la prueba hasta que se toma la salida, a partir de ahí es responsabilidad del grupo que apoya a cada corredor facilitarle los medios para asegurarle la llegada. Es necesario que un número variable de personas se hagan cargo de las posiciones y funciones antes mencionadas;¹⁰ hay que tener conciencia que el buen funcionamiento va a depender en gran medida de que el corredor o corredora rinda al máximo y tenga posibilidades de ganar.

El público asistente

Además del grupo de personas que por cada bando cumplen papeles para asistir a los corredores en los puestos que hay que cubrir (alumbrado nocturno, abastecimiento, preparación del terreno, vigilancia del contrario), hay un nutrido grupo de personas que acuden a la carrera para apostar y disfrutar con ella.

A una gran carrera llegan personas de diferentes puntos de la Tarahumara, algunos de éstos a veces distan mucho del lugar de encuentro. Se hace un gran esfuerzo para asistir; la tensión y el ambiente crecen si los participantes son de comunidades distintas. La grandeza de una carrera está definida por el elevado prestigio de los corredores y las largas distancias a recorrer; también por la cantidad de público que convoque y por el monto de apuestas que se acumule. Es difícil suponer que una gran carrera prevista y anunciada con tiempo vaya a reunir pocos espectadores: todo va ligado y lo normal es que una carrera grande congregue mucho público.

Es por tanto el público un elemento importante en el desarrollo de la carrera; de hecho, una de las principales intenciones de los *chokéames* es reunir a mucha gente y que ésta se vaya contenta, satisfacer el deseo y también la necesidad de que la gente se encuentre y comparta experiencia por unas horas o por unos días. La carrera se organiza así para el público, para reunir personas que formen público.

¹⁰ Algunos de los que forman el equipo de apoyo son parte del público que se incorporan a última hora de manera improvisada. Echan una mano y colaboran así a que gane el corredor por el que han apostado, defendiendo asimismo sus intereses.

Es posible realizar una carrera de bola o de *ariweta* sin público, al igual que sin apuesta, o incluso sin *chokéame*: dos grupos de niños o de niñas pueden correr así en sus juegos, o al ir de una ranchería a otra. Así, todos estos elementos citados como partes integrantes de la estructura no serían absolutamente imprescindibles en todos los casos; sin embargo, centrándonos en los mayores grados de desafío, una carrera, no ya sin público que sería prácticamente imposible, sino con poco público, se contemplaría en parte como un fracaso porque algo habría fallado en su estructura.

Una gran carrera se hace para el público, éste corresponde animando con entusiasmo a sus corredores, acompañándolos incluso en algunos tramos para darles más aliento, y, cómo no, apostando por ellos. El público forma parte de la estructura y estética de la carrera, por lo que observada desde una visión más lejana y panorámica para entenderla en su conjunto, debe tomarse en cuenta también al sector que dentro de ella se dedica precisamente a contemplarla.

El owirúame y el sukurúame

Si bien los corredores *rarámuri* no se preparan con un entrenamiento específico y sistemático que mejore su rendimiento, sí recurren con frecuencia a un sanador que cuide de ellos y les alivie las dolencias antes y durante la prueba.

El *owirúame* asiste al corredor como especialista en los cuidados del cuerpo; las yerbas y masajes que le administra ejercen sobre él un efecto positivo, predisponiéndole a correr con la confianza de que su cuerpo está preparado y en forma. Su intervención, no obstante, no se limita sólo al periodo previo a una gran carrera sino que también se encuentra presente —si es requerido para ello—, durante el transcurso de la misma, estando atento para intervenir si se estima conveniente. Los tirones musculares, calambres, torceduras, deshidrataciones, lipotimias y otros problemas parecidos motivan su intervención, y el uso de sus conocimientos basados en su mayor parte en la aplicación de yerbas y de masajes.

Pero si la presencia de un *owirúame* da confianza y tranquilidad a un corredor, existen otras personas que inspiran todo lo contrario. La intranquilidad y los malos presagios se apoderan a veces de algunos corredores si ven aparecer a quien es considerado *sukurúame*: persona causante de ciertos males producidos de manera delibe-

rada. El efecto psicológico producido en un corredor por un personaje así, a veces lo llega a desequilibrar de tal forma que se niega a correr, porque pierde la motivación y está convencido de que no hay nada que hacer, que está perdido de antemano.

Tanto el *owirúame* como el *sukurúame* constituyen dos elementos integrantes de la estructura y dinámica de la carrera, ya que, aunque no se hagan notar mucho —sobre todo el segundo—, reafirman las creencias de los corredores en las fuerzas del bien y del mal, en el don o poder que tienen algunas personas para mover esas fuerzas y encauzarlas en una u otra dirección. Su presencia hace que la carrera quede impregnada también por elementos contingentes, y en consecuencia los resultados se expliquen bajo categorías que sólo los rarámuri entienden porque con ellas construyen su propia visión del mundo.

Complementos esenciales

La bola y la ariweta

Al igual que en el pasado, la bola (*kumaka*) se obtiene actualmente tallando una raíz de madroño, encino o tascate, todas ellas maderas duras y con nudo para evitar que se resquebraje con los golpes; el corte de la raíz se hace mediante el uso del hacha y el machete, posteriormente se usa la navaja para darle forma redonda, y la lija y la escofina para alisar la superficie.¹¹ No existe una medida y peso exacto, pero por término medio la bola ya terminada mide en torno a 7 u 8 cm de diámetro, y pesa entre 200 y 230 g aproximadamente. El peso se puede modificar algo si se deja la bola en remojo; no interesa que pese mucho para facilitar su lanzamiento, pero tampoco que pese poco para evitar que bote demasiado y se salga fuera de su trayectoria, cada corredor busca que pese y mida lo justo para hacer el lanzamiento más eficaz.¹²

En lo que respecta a la *ariweta* o anillo usado por la mujer, éste se obtiene de una manera muy sencilla, enrollando varias varillas

¹¹ Una bola en bruto —sin pulir— puede hacerse en poco más de media hora, pero bien pulida puede ocupar cinco o seis, como nos demostró Firenso Bustillos, rarámuri de Noragachi.

¹² Con el paso del tiempo la bola pesa menos y no es buena para correr porque bota más y se sale con más facilidad del camino.

vegetales hasta darle forma de anillo, con un diámetro variable según la zona, las vimos desde 5 hasta 14 cm. Una vez hecho se puede envolver con tela para hacerlo más resistente.¹³ Lo más común es emplear un solo aro para la carrera, no obstante, en algunas poblaciones —como en Panalachi— se utilizan dos aros enlazados. El aro (*rowera*) o los dos aros entrelazados serán recogidos del suelo y lanzados hacia adelante lo más fuerte que se pueda, utilizando para ello una fina varilla de 60 a 80 cm de longitud con una ligera curvatura en la punta.

En general, los actuales rarámuri no asignan un significado simbólico especial ni a la bola ni a la *ariweta*, ambos son sencillamente los objetos con los que tradicionalmente se ha corrido o jugado y se sigue haciendo, son los elementos con los que la carrera cobra sentido, porque, como decían algunos: “¡hay que estar loco para correr sin bola!” (o sin *ariweta*, añadimos).

Ambos elementos tienen para ellos un evidente sentido pragmático, hay que correr impulsando algo, llevando algo hacia adelante, pero, ¿por qué hacerlo así? y ¿por qué usar una bola o una *ariweta*? Para responder a la primera interrogante hay que reflexionar sobre el papel que juega la carrera en la vida rarámuri. En ese sentido encontramos que la carrera como forma de juego, de competición y de desplazamiento rápido para diferentes fines (cazar, visitar, acompañar, perseguir, etcétera) ha estado muy presente en su vida diaria, pero casi siempre orientada a un fin, con un objetivo externo a ella misma, con una intención utilitaria. De ahí que se considere absurdo correr por correr, se corre para algo y con algo, con algún estímulo añadido que la convierta en una acción más entretenida.

Para que la carrera tenga interés cultural en el plano recreativo y competitivo, dentro de la sociedad rarámuri ésta lleva la apuesta incorporada, pero además para los corredores y espectadores la acción de correr cobra valor si se persigue, se lanza o se acompaña un objeto que, inconscientemente, pone de relieve el sentido utilitario que la carrera ha tenido en su vida, haciendo que sea entendida y pueda atraer el interés de todos al formar parte de una experiencia común.

¹³ También encontramos anillos de alambre envueltos con tela, aunque no es ésta una forma normal.

¿Por qué correr aventando una bola de madera o un anillo vegetal? Por parte de los propios rarámuri no encontramos respuestas clarificadoras sobre esta cuestión. Se corre con bola y *ariweta* porque sí, porque así se ha hecho siempre, es la tradición, la costumbre rarámuri, son las versiones más comunes que se suelen dar, o, como nos diría uno: "porque los hombres tienen las piernas más libres y la mujer lleva falda, por eso, la comodidad".¹⁴

Ciertamente no es necesario saber en concreto la razón de ser, el sentido primigenio que se le dio a la bola o a la *ariweta* para que tenga valor cultural. De la misma manera nos podríamos interrogar sobre el sentido que tiene el testigo en la carrera atlética de relevos, o el sentido que tiene en el baloncesto introducir el balón en la canasta, lo más probable es que quedáramos sin respuesta o la hiciéramos especulativa si tratamos de darla en clave simbólica.

Se trata de comportamientos con dificultades añadidas para hacer más compleja y bella la acción motriz en contextos competitivos. No necesariamente tales acciones han de tener un significado simbólico explícito deliberadamente buscado y pretendido para que posean aceptación y sean entendidos por la sociedad que los recrea, basta con que posean sentido pragmático o simplemente estético con respecto a los fines perseguidos (en estos casos ganar la competición y entretener) para que adquiriera interés social. No hay que perder de vista esa circunstancia a la hora de preguntarse por los significados de la bola o la *ariweta*. Es posible que la respuesta sea tan simple como que en un principio se pensó que había que correr con algún objeto y, con una intención exclusivamente práctica, se recurriera a dos que de distinta manera pudieran lanzarse bien por el aire. El hecho de que se pensara en objetos que pudieran ser lanzados al aire, no tiene por qué ir asociado con toda una representación cosmogónica del recorrido de los astros en el universo, o con la idea de fertilidad. La parábola que realiza la bola en el aire no tiene por qué ser una representación del recorrido del Sol por ejemplo, como se ha llegado a decir. No tenemos datos que permitan afirmar esto para el pasado y menos aún para el presente.

Lo que sí nos resulta significativo es que sea diferente el objeto lanzado por el hombre y por la mujer, es fácil observar en este detalle una diferenciación de género, cada cual identificado con una manera distinta de correr o más bien de lanzar en carrera. Sobre el

¹⁴ Entrevista a J.M.P.

por qué el hombre la bola y la mujer la *ariweta* cabría hacer muchas especulaciones, se trata de objetos con distintas características físicas (pesado / liviano, denso / hueco) que con imaginación se podrían asociar con las características de sus respectivos lanzadores, pero no encontramos evidencias en el interior de la propia cultura que nos permitan ir por ese camino. Tan sólo podemos decir que se trata de dos objetos complementarios: la bola (esfera) y la *ariweta* (círculo), como complementarios son los papeles del hombre y la mujer para la producción y reproducción de la vida social. ¿Refleja la carrera esa complementariedad de papeles? Como nos respondería un rarámuri: ¡quién sabe!

La indumentaria

En el vestuario de los corredores se aprecia una evidente influencia exterior; la tradicional *zapeta* o taparrabos ha sido sustituida actualmente en la mayoría de los casos por atuendos utilizados por la sociedad mestiza en la vida diaria, como son el pantalón de vestir o deportivo y la camisa o camiseta. La mujer sin embargo, viste con el clásico vestido de volantes y blusa de vivos colores, éstos la han caracterizado desde hace tiempo, aunque también son producto de la influencia exterior, concretamente de los españoles con los que comenzaron el contacto a finales del siglo XVI.

La *zapeta* de los hombres —considerada como tradicional— posee un cierto parecido con el vestuario español de la citada época, todo lo cual nos lleva a cuestionar el sentido de la tradición en el vestir, sentido que apreciamos relativo ya que se trata de una adopción sincrética que el paso y la perseverancia en el tiempo han hecho que se conciba como algo propio.

La indumentaria de los corredores y corredoras es en estos momentos la que se emplea en la vida cotidiana, refleja la conexión con los nuevos tiempos y la influencia de la sociedad mestiza con la que se mantiene un estrecho contacto, pero además expresa que no es preciso portar un atuendo muy especial para correr, basta con que sea cómodo y no dificulte el movimiento. Este planteamiento es válido para las carreras pequeñas realizadas por niños y niñas, e incluso para las grandes carreras realizadas por jóvenes y adultos, lo cual da a entender que aun tratándose de recorrer 150 o 200 km hay que asumirlo con normalidad y vestir como comúnmente se

hace, integrando así a la carrera como un hecho más que forma parte de la continuidad de la vida rarámuri.

Como elemento singular y tradicional en el atuendo del corredor hay que destacar el cinturón de cuero con pezuñas de venado que a modo de sonajero produce un sonido peculiar en el desplazamiento, y que, según algunas versiones, sirve para mantener despierto al corredor por la noche. Aparte de esta explicación orientada hacia la eficacia práctica material de este elemento, se ofrece otra que tiene que ver con la eficacia simbólica al asociarse el sonido de las pezuñas de los venados con la idea de resistencia, fortaleza y velocidad, cualidades todas de las que tiene que impregnarse el corredor.

También la "collera" o cinta atada a la cabeza cruzando la frente es algo que caracteriza a los rarámuri y se emplea en la carrera tanto por hombres como por mujeres. La diferencia de colores identifica a quienes forman parte de cada bando, pero no encontramos evidencias sustantivas que nos hablan del sentido simbólico diferencial que existe entre los colores utilizados por el hombre y por la mujer, o del hecho de que uno se ate la cinta por detrás y la otra por delante, circunstancias que marcan diferencias de género, pero que en principio no encontramos que vayan más allá de la mera costumbre.

Los huaraches de tres puntas que protegen los pies usados a diario son también empleados en la carrera, sobre todo por hombres. Se trata de sandalias extremadamente sencillas a la vez que eficaces para su función; su diseño se considera propio de la cultura rarámuri, aunque encontramos indicios en España que apuntan a que también fuera este artículo, si no enseñado, sí influido por los antiguos colonizadores a partir del siglo XVI.

Sea como sea, el hecho es que se corre con huaraches, descalzo, o con extrañas combinaciones como calzar un pie con huarache (el de lanzamiento) y otro con zapato o bota. Todo ello hace ver que no existe mucha preocupación por el calzado para correr, lo importante es no sentirse raro con él y para ello lo mejor es utilizar el que se tiene para caminar, o incluso ir descalzo para sentirse más libre y evitar posibles roturas de cordones, o mitigar la posibilidad de tropiezos. Es también la idea de continuidad de la carrera en la vida rarámuri lo que supone el no utilizar en ella un calzado especialmente sofisticado, así como un reflejo más de su dureza física al soportar esas grandes distancias con una mínima o nula protección de pies.

Unida indisolublemente a la carrera rarámuri, la apuesta ocupa un papel destacado en el desarrollo de la misma, al punto de convertirse para muchos en el principal aliciente. Toda carrera, sea grande o pequeña lleva su apuesta asociada, es impensable una carrera de competición, —de bola o de *ariweta*—, sin que se apueste algo, aunque sea una tortilla de maíz. Siempre debe haber un motivo material que se arriesgue a perder o se espere ganar en la carrera que uno mismo realiza, o en el pronóstico que se hace sobre los corredores enfrentados.

Demostrar ser más resistente y veloz que el contrincante o ver placentemente este reto desde fuera no son los únicos motivos de las carreras. El reto del corredor o el pronóstico del público no sólo entraña una inversión de esfuerzo por parte del primero y de apoyo entusiasta por parte del segundo, sino que compromete parte de sus respectivos bienes materiales, bienes que voluntariamente y en proporciones variables se colocan ante la disyuntiva de duplicarlos o perderlos.

Ante una gran carrera hay pocas personas que se puedan mostrar indiferentes, la inmensa mayoría de las que acuden a ella toman partido por uno de los bandos enfrentados apostando, por lo que ganar o perder la carrera implica ganar o perder la apuesta. Ésta introduce a todos los participantes —a los que la viven desde dentro y a los que la ven desde fuera—, más en la carrera, y es que a veces las cantidades o los enseres expuestos son muy importantes.

La apuesta constituye un valor añadido a la carrera, un valor que en no pocos casos se puede contar como el prioritario, como su principal razón de ser poniéndose muchas expectativas en ella. El sentido práctico de los rarámuri una vez más sale a relucir, observándose que desplazarse con bola o *ariweta* hace llevadera y entretenida la carrera. Competir por competir, por ver quién gana al final, queda algo falto de contenido, correr 150 km para demostrar ser más resistente que el rival tiene sentido en sí mismo, pero no deja de ser un derroche de energía, dentro de un contexto en donde ésta se aprovecha al máximo, si no va acompañada de otros estímulos, de algún aliciente más que ganar. Desde luego, correr no asegura el premio, éste solo está asegurado si se gana y de eso se trata, intensificándose así más el carácter competitivo de la prueba.

El público tampoco asiste sólo para presenciar un bello espectáculo, eso como muchos indican sería ir de “oquis” (en balde, ocioso), se asiste con la intención de conseguir también algún beneficio, aunque lejos de estar asegurado, éste se puede convertir en pérdida.

Sin duda el valor económico de las apuestas incrementa la expectativa existente sobre las carreras. Sin embargo, no hay que perder de vista que es precisamente en razón de la apuesta como se producen los casos de fraude; es el temor a perder lo invertido o la avaricia por ganar sin riesgo lo que motiva a algunos(as) corredores(as) a dejarse ganar para que un determinado sector —en donde ellos mismos se incluyen—, obtenga beneficios pactados. Es ésta la cara oscura de la carrera, de la que nunca se quiere hablar, y en la que nadie dice participar porque delata actitudes vergonzosas que no caracterizan al pueblo rarámuri, pero no por ello hay que ignorarlas, y dejar de reflexionar sobre los factores que la desencadenan.

El entorno ambiental

Es en plena naturaleza donde se realizan las carreras, lejos de los ambientes domesticados comunes en el ámbito deportivo convencional, en donde se generan microclimas artificiales a fin de aumentar el grado de rendimiento y batir marcas registradas; los rarámuri corren en el contexto natural en donde desarrollan sus vidas y con el que están familiarizados. Las formas del paisaje, los olores, los colores, y los sonidos del ambiente físico, forman el telón de fondo de la carrera y hace sentir a los lugareños que están en casa.

El entorno natural expone a los (las) corredores(as) a las variadas inclemencias meteorológicas y no son pocos los imponderables que pueden surgir a lo largo de una gran carrera, pero la incertidumbre acompaña la vida de los rarámuri y están acostumbrados a ella, entrando dentro de la normalidad todo lo que acontezca durante la misma. Ajustar el comportamiento y la actitud a lo que dicte el relieve y el clima en cada momento requiere disponer de una gran capacidad de adaptación, lo cual se consigue claro está con la permanente exposición a estímulos o situaciones que, por ingratas o incómodas que parezcan (lluvia abundante, calor o frío intenso, viento, nieve, relieves muy inclinados, etcétera), se les da siempre una respuesta eficaz y satisfactoria.

¡Hay que resistir para vivir!

Tras reflexionar sobre el significado de los distintos elementos incluidos en la carrera rarámuri, es la resistencia el factor que más nos ha cautivado, el que más nos ha hecho pensar y el que más asombro nos crea. ¿Por qué se valora tanto la capacidad de resistencia?, y ¿cómo se puede desarrollar tanto?

El ser humano se ha caracterizado desde siempre por la búsqueda de límites y por su superación, ¿quién no quiere ser mejor que el padre? La historia de la humanidad viene marcada por la superación progresiva de referentes culturales que por un tiempo sirvieron como modelo, y el deporte contemporáneo de competición se instituye como un vehículo más para mostrar excelencia en el ejercicio de una acción —en este caso física—, para superarse a sí mismo y para medirse con los demás. Todo esto exige un elevado grado de *performance*, de dedicación, de sacrificio personal, de especialización e incluso profesionalización.

En el terreno deportivo profesional encontramos atletas en los que la carrera se ha convertido en un medio para ganarse la vida. Desarrollar la velocidad o la capacidad de resistencia en la carrera a través del entrenamiento sistemático es básico para ellos como medio para obtener recursos y llevar una vida más satisfactoria y exitosa, en ese contexto se podría afirmar con propiedad que se “corre para vivir”.

Sin embargo, el caso rarámuri no es ese, pudiéndose colocar su capacidad de ejecución al mismo nivel o incluso por encima del de los corredores profesionales ultramaratonianos. Hay una diferencia notable con ellos: al margen de las diferencias formales en cuanto al estilo de carrera, los rarámuri no son profesionales como los otros, no emplean seis o siete horas al día en su preparación atlética, y aunque pueden obtener ciertos recursos como fruto de las apuestas, éstos no dan para vivir, tan sólo sirven de ligero alivio, siempre que se hagan méritos para ganar.

La capacidad de resistencia goza de muy buena imagen entre los rarámuri; en la famosa caza del venado capturado por agotamiento físico se muestra hasta qué punto es importante ser resistente en lo físico y en lo mental para aguantar varios días persiguiendo a un animal, e inteligente o astuto para cansarlo antes que el cazador aplicando distintas estrategias en la persecución. Con la caza del venado a la carrera se demuestra poseer cualidades esenciales para

seguir existiendo en un ambiente duro y difícil como es la Sierra Tarahumara, resistencia e inteligencia unidas dan lugar a la obtención de un recurso alimenticio que además de su valor económico o material, lo tiene también social e ideológico, en la medida que hace posible el encuentro social, estar juntos con motivo del *yumari*, a la vez que el ofrecimiento sacrificial a *Onorúame*, El Creador.

Debido a la escasez de venados, se sacrifican chivos o vacas con igual motivo: no se requiere de resistencia y habilidad para su captura, sino sólo perseverancia y paciencia para su cría y cuidado. Aunque la caza del ciervo a la carrera sea una práctica ya en desuso, la carrera de bola y de *ariweta* sí se mantiene, expresando el mismo valor: "hay que tener aguante".

Tanto hombres como mujeres han de mostrar aguante no sólo en la carrera sino en todos los órdenes de la vida: hay que resistir bailando matachines toda la noche;¹⁵ hay que soportar el frío nocturno y el invernal con lo que se lleve puesto en el momento; hay que aguantar el hambre si no se tiene qué comer durante días, o la sed si no se dispone de agua en una larga travesía, o el parto al natural, o el dolor de un traumatismo o de una enfermedad, y en otro orden de cosas hay que resistir los embates del choque cultural, mantener lo propio sin despreciar lo ajeno, adaptarse a los nuevos tiempos, a los procesos de cambio, sin que ello signifique un abandono radical de las costumbres tradicionales. Los rarámuri han demostrado a lo largo de su historia poseer una elevada capacidad para seleccionar de las influencias foráneas aquello que les es útil, adaptándolo a su idiosincrasia a través de su sentido práctico. Se puede apreciar con las danzas de matachines, con su vestuario, con su bilingüismo y aun con su religiosidad, actitudes sincréticas que con un talante no violento —evitando en lo posible el enfrentamiento con el que viene de fuera—, han puesto en evidencia que es posible el diálogo intercultural —incluso con el arrogante invasor que llega imponiendo—, sin que necesariamente se pierda la identidad.

Los rarámuri conforman un grupo étnico con un carácter bastante individualista, éste se refleja en su patrón de asentamiento

¹⁵ Sobre la capacidad de aguante de los que bailan matachin, W. Bennett decía: "Las exigencias de resistencia de los bailarines son rigurosas. Los matachines están obligados a actuar durante dos noches y un día, y la danza es agotadora" (Bennett, W. y Zingg, R., *Los tarahumaras, una tribu india del Norte de México*, 1978, p. 476).

disperso; nos ofrecen toda una lección de hasta qué punto la resistencia es importante para mantener la unidad cultural, y en qué medida el comportamiento pacífico ante el acoso de distintos agentes de cambio social —Iglesia, Estado, sociedad mestiza, empresas privadas, turismo— lejos de desintegrar al grupo, ha ayudado a que éste persista, crezca demográficamente y afiance más su propia identidad.

La resistencia posee, pues, un importante valor social porque de ella depende su mantenimiento cultural e identidad étnica, la voluntad de seguir siendo rarámuri. Conscientes de su importancia, escuchábamos reflexiones o ideas nativas que decían: “¡hay que resistir para vivir!”, “¡quien no aguanta, no vale, se pierde, muere!”, afirmaciones que se refieren a la vida en general y que tienen un claro reflejo en la carrera, porque ¿hasta qué punto en la carrera de bola o *ariweta* se refleja la vida rarámuri?, o ¿hasta qué punto la carrera forma parte, o es un eslabón más de la cultura rarámuri, que marca su dinámica social? En la carrera se pueden ver reflejados una serie de valores sociales entre los que destaca la resistencia —aunque no en solitario— acompañada de estrategia, habilidad, trabajo en equipo, factores todos ellos importantes para conseguir los fines perseguidos; la característica esencial del corredor para llegar a ganar es que necesita el apoyo de otros rasgos que le faciliten la tarea, tal como ocurre en la cotidianeidad.

Pero, ¿cómo se consigue tener una capacidad de resistencia tan elevada en la carrera?, ¿cuál o cuáles son los factores desencadenantes? No son precisamente los grandes corredores quienes con sus palabras responden a tales interrogantes; caracterizados por un talante humilde y callado, no se puede esperar una respuesta explícita y razonada sobre estas cuestiones. Martimiano de Choguita afirmaba confusamente que resistían tanto porque “comemos pinole y echamos aceite en las piernas”; los alimentos naturales, sin química, que habitualmente forman la dieta rarámuri —pinole, kelite, maguei asado—, son frecuentemente apuntados como factores que contribuyen a formar un cuerpo fuerte y resistente, pero, ¿serán esas las principales causas?

Junto con quienes piensan que llevar una vida ligada a la naturaleza, con una alimentación sana y actividad física diaria es la clave para conseguir una buena preparación como corredor, se hallan algunos que consideran que lo importante es tener el alma en paz y

llevarse bien con Dios, así nos respondió un rarámuri en Rejogochi justificando su fuerza y resistencia en la carrera:

Nosotros debemos entender quién es nuestro Dios, porque Él nos está dando algo de poder para que todos sigamos el mismo camino, si no lo sigues perderás. Para nosotros el camino a seguir siempre es de Dios. Mi base es el Dios verdadero. Si uno piensa que tiene alguna deuda no podrá correr. ...¹⁶

Otro destacado rarámuri de Guachochi al preguntarle por el papel del alma en las carreras nos decía:

Depende de cada corredor y de la zona, hay comunidades que tienen mucho de la parte espiritual, con lo mitológico, aquí hay comunidades en que hay un ser que los cuida, que los guía y que los tiene que ayudar durante la carrera. Depende de las zonas en donde se realice la carrera y quienes sean los corredores, pero sí hay de eso. Muchas veces si un corredor no está en paz con la misma comunidad no puede correr, si está mal con la comunidad, está mal con Dios y son cosas que existen.¹⁷

Conocida es la gran espiritualidad que rodea la vida del rarámuri, está presente en el tiempo de fiesta o encuentros colectivos: danzas, *yumari*, sermones dominicales del *siríame*, y también en su vida cotidiana. Tener la conciencia tranquila, o no tener remordimiento ayuda a fortalecer a la persona; tener el alma o las almas dentro de su casa, el cuerpo, y en paz, es esencial para no debilitarse, pero no encontramos testimonios significativos que hablan de la fortaleza de las almas como elemento esencial para asegurar la resistencia física.

Si el cuerpo es animado por el alma o almas que habitan dentro de él, cabe pensar en que existe una relación directa entre la fortaleza y resistencia del cuerpo y del alma. Si fuera así, un gran corredor debería tener también almas muy fuertes, pero ¿por qué los ancianos(as) ya no corren?, ¿perdieron fuerza sus almas?; no, lo que perdió fuerza fue la casa donde ésta habita, su cuerpo. Como explica W. Merrill:¹⁸

¹⁶ Entrevista a M.Ch.

¹⁷ Entrevista a J.M.P.

¹⁸ W. Merrill, *Almas rarámuris*, 1992, p. 147.

Los rarámuri creen que la vitalidad y la fuerza de una persona reflejan directamente la fuerza de sus almas, pero cuando caracterizan a las almas como fuertes, con frecuencia se refieren a la fortaleza mental y ceremonial, así como física.

Los términos “*iwérasa!*” o “*wériga!*”, cuyo significado es “¡sé fuerte!”, “¡sé decidido!”, se puede escuchar como gritos de ánimo a los corredores, pero también se pueden emplear para animar al *siríame* en su sermón dominical u otro tipo de orador. No parece por tanto que exista una proporción directa entre la fuerza del cuerpo y del alma, así lo entiende W. Merrill:¹⁹

... la dureza y la fuerza de las almas no se reflejan tan directamente en el cuerpo. Un hombre joven puede tener un cuerpo fuerte y duro, que él fortalece con ejercicio y la exposición a los elementos, sin que sus almas sean igualmente fuertes y duras. A la inversa, una persona mayor puede tener almas fuertes y resistentes pero un cuerpo débil.

Así pues, la fortaleza de las almas en los corredores facilita la buena predisposición para correr, el buen ánimo, la mentalización para ganar, la resistencia a ser objeto de algún maleficio, pero no asegura la fortaleza y resistencia física o la victoria en la carrera, la cual obedece a otras justificaciones.

La explicación más lógica para entender la extraordinaria resistencia desarrollada por los rarámuri para la carrera pedestre se apoya en su modo de vida, en la adaptación al entorno ambiental. Las largas caminatas por el monte —para cuidar los rebaños de chivas, cazar o para visitar parientes o amigos— son actividades frecuentes en la vida de este pueblo. Tanto niños como niñas desde muy pequeños adquieren la responsabilidad de cuidar los rebaños de animales, los acompañan y conducen a las zonas más propicias para pastar, pasando días y días fuera de casa, con los conocimientos y mentalidad suficiente para poder sobrevivir en situaciones que no serían fáciles de soportar para muchos. Desde pequeños se acostumbran a tener que aguantar las situaciones desagradables que se presenten (frío, calor, hambre, sed, dolor), con frecuencia de manera imprevista, soportándolas como parte de la normalidad donde unas veces se tiene y otras no se tiene, en donde los tiempos de abundancia o equilibrio ceden paso a los de escasez.

¹⁹ *Ibidem*, p. 149.

La pauta de asentamiento disperso condicionada por la limitada capacidad productiva de la tierra o por el deseo de independencia familiar, obliga a caminar mucho y emprender largos recorridos de ida y vuelta para mantener la comunicación y el intercambio entre las personas. La única manera que tiene la mayoría de los rarámuri para visitarse por el gusto de hacerlo o por satisfacer alguna necesidad comercial o sanitaria, es caminando; a falta de vehículo mecánico o animal de carga hay que hacer el trayecto a pie, y es así como las grandes distancias no entrañan temor por el cansancio. En las conversaciones con algunos rarámuri mayores apreciábamos cómo se hablaba con total normalidad de los trayectos de uno o dos días ininterrumpidos que acostumbraban hacer, sobre todo hace unos 20 o 30 años, sin que le dieran la menor importancia.

Aún hoy son muchos los que deben seguir cubriendo grandes distancias a pie para satisfacer sus necesidades vitales; son varios los niños de la escuela internado de Norogachi, que con diez o doce años han de caminar durante ocho o nueve horas para asistir a clases. Igual número de horas invierten para regresar a sus casas los sábados acompañados de sus padres que van a recogerlos. Nadie se queja de tal situación, cada cual se acostumbra a las circunstancias que le ha tocado vivir. Incluso con las facilidades que proporciona los medios mecánicos de transporte terrestre en la región,²⁰ la enorme dispersión poblacional hace que siga siendo imprescindible caminar mucho para mantener la comunicación entre rancherías.

Con un poco más de ritmo, el caminar se convierte en correr, y si a la acción de desplazarse a pie se le añade el lanzamiento de una bola o un aro, dicha acción se convierte en juego. Así el rarámuri puede conjugar en la misma acción el trabajo y el juego, la primera dimensión caracterizada por el objetivo externo que persigue la acción: llegar a donde se tiene previsto, y la segunda dimensión por el objetivo interno que se deriva de ella: divertirse, disfrutar de la acción misma. Un comportamiento cotidiano que en principio puede resultar cansado, monótono o aburrido, con algunos retoques se convierte en un juego, así, en vez de ir caminando durante horas de

²⁰ En la actualidad los medios de transporte terrestre (autobuses de línea Creel-Guachochi, Creel-Batopilas, Creel-Panalachi, y los vehículos que circulan por los caminos transitables) han facilitado los desplazamientos entre buena parte de las comunidades rarámuri, aunque quedan aún muchos puntos sin cubrir.

una ranchería a otra, muchos(as) niños(as) y jóvenes van corriendo con bola o con *ariweta*, recortando ostensiblemente el tiempo empleado, con ánimo alegre y además con la ilusión de ganar algo en la apuesta. Es ésta una forma de hacer más grata la vida.

Pero volviendo a la capacidad de resistencia, no sería riguroso sobredimensionar esta característica en los rarámuri y elevarlos a la categoría de superhombres o supermujeres. Los rarámuri son extremadamente resistentes en la carrera por el proceso de adaptación en el que están involucrados desde que nacen: la dinámica de la vida diaria, las inclemencias meteorológicas, la pauta de asentamiento, las labores agropecuarias, las características del relieve, su dieta alimenticia, su capacidad para saber esperar, no impacientarse, aguantar, así como resignarse conforma un modo de ser y de estar en el mundo, que entraña una personalidad segura de sí misma, y con gran capacidad de sufrimiento. Es el contexto ambiental y cultural —sin olvidarse del histórico— el que nos ofrece las claves para entender las razones de la carrera rarámuri y de la resistencia que sus actores muestran; la exposición permanente a un difícil estilo de vida endurece a las personas, y al igual que con los rarámuris ocurre con otros muchos pueblos que poseen una austera economía de subsistencia, y un estrecho y permanente contacto con la tierra que habitan. Los entornos ambientales, no obstante, están dotados de ciertas características que los hacen ser más o menos habitables para el ser humano, y es ahí donde la Sierra Tarahumara destaca por sus difíciles condiciones (aunque no extremas) para la vida, y hace que sus habitantes —los que tienen que adaptarse necesariamente a su pulso, los que viven con ella piel con piel—, se hagan en consecuencia indolentes y duros como el propio ambiente, si se pretende la continuidad en el mismo. La resistencia o capacidad de aguante, es pues, una consecuencia de la adaptación al entorno ambiental y una condición necesaria para que la cultura rarámuri tenga continuidad en dicho entorno.

La resistencia en general y de la carrera en particular, no es sin embargo un concepto físico, hay que entenderla de una manera integral porque afecta a la totalidad de la persona. No sólo afecta a lo orgánico, sino también a la mentalidad, no basta con tener unos pies duros para caminar o una piel que haga frente al frío, es preciso estar mentalmente preparados para aguantar, para resistir condiciones límites.

La fuerza de la costumbre hace sentir y pensar las situaciones vividas en la cotidianidad como normales, y es por ello que correr esas grandes distancias no se percibe como ninguna proeza, sino como una consecuencia normal de su modo de vida. Como nos diría don Burgess al preguntarle sobre el particular: “también es algo mental, pensar que no es nada extraordinario, corriendo desde chiquito”.²¹

Además del uso de la bola o la *ariweta* en la carrera, las diferencias de perspectivas nos pueden hacer ver como una rareza —desde la sociedad moderna avanzada—, el hecho de correr 180 km en competición sin haber participado previamente de un entrenamiento específico en relación con la carrera: “¡es una barbaridad!”, dirían algunos, “debe ser peligroso aventurarse a ello”, pensarían otros; y es que realmente sería una temeridad, un peligro, si una persona habituada a la vida urbana y sedentaria se aventurara de pronto a correr tal distancia. Su salud estaría corriendo seguramente un serio riesgo si se empeñara en hacerlo y llegar hasta el final, pero no es ese el caso rarámuri. No entrenar o ensayar específicamente la carrera en el periodo previo a una gran cita no es anacrónico, no está dentro de los planes del corredor, que, si se le propone, posiblemente pensaría: ¿para qué malgastar energía con ensayos de carrera, con lo que cuesta conseguirla? ¡Hay que estar loco!

El rarámuri no actúa con simulacros, ni considera necesario entrenar la carrera porque siempre está preparado de manera natural para ella, porque sería un despilfarro de energía (correr sólo por correr) y porque ganar o perder no es nada trascendental. La lógica del entrenamiento específico, sistemático y controlado, destinado a conseguir el récord en la modalidad, la gloria personal y nacional, así como la fortuna, pertenece a otro contexto muy distinto, a un contexto en donde la carrera (como deporte) se transforma en un medio para ganarse la vida, en donde no importa el derroche de energía porque se dispone de ella en abundancia, donde la victoria o la derrota se viven con frecuencia como razón de estado, y en donde dicha actividad es vivida por una élite de practicantes como un camino hacia la inmortalidad, y es legítimo pretender ser recordado por la historia, buscar trascender a través de la excelencia en una actividad así, pero todo eso está muy lejos de la lógica

²¹ Entrevista a D.B.

rarámuri. Cada situación se explica y entiende dentro de su contexto, es una cuestión de perspectiva.

La carrera rarámuri ha atraído la atención de muchos mestizos que se han acercado a ella, y aun la han practicado con satisfacción, demostrando tener también gran resistencia y capacidad de sacrificio, además de no necesariamente tener que ser rarámuri para hacerlo bien. Este hecho es reconocido por los propios nativos, quienes tienen en muy buena consideración al *chabochi* (mestizo) que es capaz de correr con ellos e incluso ganar honestamente.

Ante la cuestión de si en el pasado se corría con más frecuencia y mayores distancias que en la actualidad, los testimonios son un tanto contradictorios entre los propios rarámuri: hay quienes dicen que antes se corrían distancias bastante más largas que ahora y con más regularidad, mientras que también encontramos algunas versiones (aunque las menos) que dicen lo contrario. Desde nuestro punto de vista nos inclinamos a pensar que sí solían ser más largas las de antes; si en la actualidad las grandes carreras de más de 150 km escasean, en el pasado parece que eran más abundantes, así como también entre los niños y jóvenes de manera más frecuente y espontánea se corría con bola o *ariweta*. Sin que hayan disminuido ostensiblemente las distancias de las grandes carreras, lo que sí parece cierto es que éstas tienen lugar actualmente con menos frecuencia, no se prodigan tanto, no hay tantos buenos corredores como antes, debido muy probablemente a que la práctica de la carrera en lo cotidiano ha decaído y por tanto la selección natural que hace destacar a los mejores conduce a que haya pocos que sobresalgan. De entre todo el conjunto, la masa crítica de buenos corredores escasea, y más aún los que se convierten en los mejores.

Sea como sea, la carrera rarámuri tiene aún mucha vigencia como manifestación de la propia cultura, los rarámuri siguen corriendo grandes distancias aunque no haya tantos buenos corredores como antes. Sin embargo, lo que sí aparece como novedoso desde hace unas pocas décadas a esta parte, es la participación de los rarámuri en las carreras pedestres ultralargas organizadas por instituciones nacionales o internacionales, junto a los deportistas de elite llegados de diversos puntos del planeta. No son pocos los corredores rarámuris que consideran este estilo de carrera, en la que todo consiste en correr sin lanzar nada —más dura que la suya propia—, debido a la mayor intensidad que exige esta carrera, en la que no hay espacio para la distracción con la bola. Corpus, corredor

rarámuri de Choguita, nos decía refiriéndose al rigor de las 100 millas de Los Angeles en donde participó: “es muy cansada, el cuerpo va a tope todo el rato”, pero distinta opinión le merece esta carrera a Martimiano —gran corredor también de Choguita—. Un *chokéame* y destacado rarámuri nos decía:

la resistencia es inexplicable, sin tener conocimiento de cuáles son las técnicas, ni el equipo adecuado para correr se han lanzado así nada más, se ha batallado para mentalizarlos, ya que la idea de tener siempre un obstáculo, algo que aventar, algo que les vaya entreteniéndolo, está muy marcado en nuestra cultura, eso de correr sin aventar nada es un poco difícil de asimilar en un principio, porque si corres sin nada te falta algo, no corres a gusto porque tienes que aventar hacia adelante, entonces psicológicamente el corredor como que tiene que superar esa limitación de encontrar algo. Y otra cuestión, la alimentación durante la carrera no es igual que la que se da en nuestra tierra, por eso decíamos que invitamos a los mejores corredores del mundo a correr igual (con bola), a ver si corren lo mismo, y nunca van a ganar, ellos se cuidan mucho, controlan sus carbohidratos, los nuestros no.²²

Es difícil ser objetivo en este asunto, dado que lo normal es que cueste más trabajo realizar aquello que se desconoce o a lo que no se está habituado, ¿qué dirían los maratonianos o ultramaratonianos modernos si tuviesen que correr esas grandes distancias por terreno montañoso pateando una bola de madera? En cualquier caso lo que se desprende de la participación rarámuri en las carreras pedestres no tradicionales es su biculturalismo, su actitud de situarse en el terreno del otro y hablar su lengua a través de la carrera, lo cual hacen incluso dentro de su propio territorio.

De esta manera los rarámuri hacen valer sus cualidades y capacidades incrementando aún más el asombro de quienes los llegan a conocer. Históricamente han ido adoptando elementos culturales de los pueblos con quienes han tenido contacto, unas veces por préstamo, otras por imposición, pero han resistido en lo fundamental, en su estructura y dinámica social, en su visión del mundo. Ahora les está tocando correr como *chabochis*, pero sin imposición, libremente, para poder medir fuerzas con éstos, y a pesar de no ser precisamente su estilo, bien que lo saben hacer: en relación a la ultramaratón de los Cañones celebrada en Guachochi el 26 de julio

²² Entrevista a J.M.P.

de 1998, apareció en la portada de la revista ...*En las carreras*:²³ "Los tarahumaras dominaron", y es que en la carrera de 90 km en la que participaron buenos corredores de distintos estados de México especialistas en carreras ultralargas, ganó un rarámuri —Martimiano de Choguita—²⁴ y de los diez primeros en llegar, ocho eran rarámuri (cinco de Choguita, dos de Panalachi y uno de Bo-coyna).

Ésta fue una prueba donde los rarámuri dieron a conocer una vez más su excelencia superando a auténticos profesionales; sin embargo ver correr a los hombres rarámuri sin bola por la barranca de la Sinforosa hará pensar a más de uno en que algo está cambiando en la Tarahumara, porque, como se dice desde la costumbre: "hay que estar loco para correr sin bola o sin *ariweta*". ¿Qué está pasando? No se trata de locura pero sí indica un proceso de cambio. Entre las muchas funciones sociales del deporte moderno, podemos destacar aquí la de servir como vehículo de comunicación entre culturas distintas, así como medio de aculturación por parte de la sociedad dominante que lo impulsa y reafirma sus valores a través de él.

Sin perder de vista que la carrera rarámuri se halla repleta de valores, como ya hemos apuntado, cabe preguntarse: ¿seguirán los rarámuri corriendo a la manera tradicional?, ¿por cuánto tiempo?, ¿se podrán mantener por tiempo indefinido la carrera tradicional y la moderna como expresión de la biculturalidad rarámuri?, ¿qué cambio de valores puede suponer cambiar la carrera tradicional por la moderna?, ¿es posible transferir los valores tradicionales rarámuri a una nueva manera de correr? El tiempo irá dando respuestas a todas estas preguntas, de momento los rarámuri de una u otra forma siguen corriendo, siguen resistiendo, porque lo más importante es seguir siendo conscientes de que "quien no aguanta, muere, desaparece".

"Hay que resistir para vivir", y esa capacidad de resistencia hay que expresarla de algún modo de manera colectiva para reafirmarse en ella, para mantenerse en esa convicción. Los rarámuri, aunque inconscientemente, reflejan en la carrera con toda su envoltura

²³ ... *En las carreras*, núm. 37, 1998.

²⁴ Martimiano como primer clasificado con 35' de diferencia sobre el segundo, hizo un registro de 8 horas 23' 39", lo que supone un ritmo medio de 10.7 km/h. Éste, aunque aparentemente lento está plenamente justificado por las fuertes pendientes del terreno.

buena parte de su ser, es por ello que, desde una visión romántica de la cultura, ¡hay que correr para vivir!²⁵

Glosario

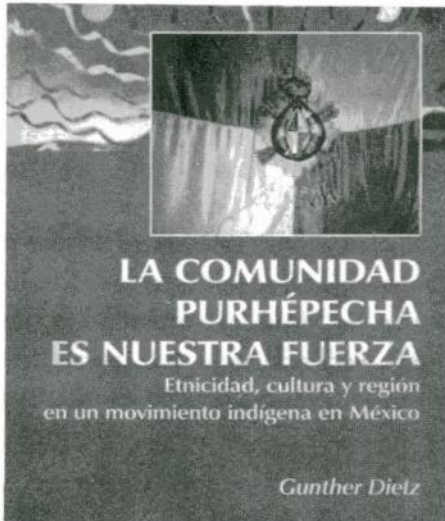
- Ariweta o arihueta.* Aro empleado por las mujeres en las carreras.
Chabochi. Mestizo, hombre blanco, barbudo, no rarámuri.
Kelite. Plantas comestibles.
Kumaka. Bola de madera empleada en las carreras de hombres.
Nawésari. Discurso o sermón normalmente dominical pronunciado por el gobernador.
Owirúame. Curandero o médico tradicional.
Pinole. Maíz molido y tostado.
Rarajípari. Carrera de bola realizada por el hombre.
Rowera. Carrera de ariweta o aro realizada por la mujer. También designa expresamente el propio aro.
Siríame. Gobernador de la comunidad.
Sukurúame. Hechicero o persona que hace maleficios.
Tesgüino. Bebida ligeramente alcohólica producto de la fermentación del maíz.
Wériga e iwérasa. Grito de ánimo que se le da a los corredores cuyo significado se traduce por: "se fuerte, aguanta".
Yumari. Fiesta y danza tradicional de carácter sagrado.
Zapeta. Vestido tradicional masculino a modo de falda o taparrabo.

²⁵ Se entiende aquí la carrera como metáfora que expresa el valor de la resistencia cultural en amplios sentidos.

Bibliografía

- Amador, A., *Tarahumara*, México, Ediciones Aguilar, 1997.
- Bennet, W., y Zingg, R., *Los Tarahumaras, una tribu india del Norte de México*, México, INI, 1978 (1935).
- Diem, C., *Historias de los deportes. Tomo I*, Barcelona, Diamante, 1966.
- Irigoyen, F., y Palma, J.M., *Rarajipari. La carrera de bola tarahumara*, Chihuahua, Centro Librero de Prensa, 1994.
- Kennedy, J., *Inapuchi. Una comunidad tarahumara gentil*, México, INI (Ediciones especiales, 58), 1970.
- Lumholtz, K., *El México desconocido*, México, INI, 1972 (1904).
- Mares, A., y Burgess, D., *Re'igi Ra'chuela. El juego del Palillo*, Chihuahua, ENAH, 1996.
- Merrill, W., *Almas rarámuris*, México, CNCA/INI, 1992.
- Paredes, A., Berger, R.L., y Snow, C.C., "Biosocial adaptation and correlates of acculturation in the Tarahumara ecosystem", en *International Journal of Social Psychiatry*, 1970, núm. 16, 3, pp. 163-174.
- Pennington, C., *The Tarahumar of Mexico: Their Environment and Material Culture*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1963.
- , "La carrera de bola entre los tarahumaras de México. Un problema de difusión", en *América Indígena*, vol. XXX, núm. 1, 1970.
- Sariego, J.L., "La cruzada indigenista en la Tarahumara", Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, Chihuahua, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

RESEÑAS



Gunther Dietz
La comunidad purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en México

Quito, Ediciones, Abya - Yala, 1999, 149 pp.

"En la segunda mitad del siglo XX, y particularmente desde los años ochentas, se vislumbra al nivel mundial un 'revivir étnico.'" Esta afirmación, con la que inicia Dietz su libro, es una impresión compartida de varios intelectuales estudiosos del mundo contemporáneo. Desde el ámbito académico o desde los medios de comunicación, escuchamos cotidianamente que en la actualidad hay una reconfiguración mundial, donde surgen nuevos países y

regiones pero cuyas fronteras se definen no por criterios económicos o políticos, sino por las viejas identidades étnicas.

Si bien la explicación más común a este proceso tiene que ver con la implementación del neoliberalismo como modelo económico mundial, desde hace algunos años se levantan voces que sugieren que esta respuesta no es suficiente. Así, en las ciencias sociales se han generado cambios de enfoque analítico, poniendo más atención a la actuación de la sociedad y menos énfasis en el Estado y la dinámica económica. Se acepta que la cultura juega un papel fundamental.

Por otra parte, se ha cuestionado si la forma en la que empleamos teorías y metodologías se ha vuelto una limitante. Si hemos llegado a reduccionismos académicos (en donde ajustamos la realidad a la teoría), o inclusive, si reproducimos modelos de pensamientos oficialistas. Podemos preguntarnos si como científicos sociales nos hemos alejado de los seres humanos mismos. Si efectivamente logramos acercarnos a cómo los sujetos entienden a su sociedad, cómo actúan en ella y porqué. Por otra parte, ¿es posible seguir investigando a los hombres de manera fragmentada (desde el enfoque sociológico, antropológico, histórico, psicológico, etcétera), sin conjuntar en algún momento nuestros hallazgos?, ¿a quién le toca hacer esto último?

Dietz profundiza sobre las movilizaciones sociales basadas en identi-

dades étnicas que surgen como respuestas colectivas ante el embate de las políticas globalizadoras excluyentes. En específico, estudia el caso de la *nación purhépecha*.

El autor sostiene que ante el desmembramiento del tejido social que produce la globalización, las comunidades que logran sobrevivir lo hacen transformando su práctica cultural en "híbrida", es decir, creando nuevas comunidades (locales y regionales) forjadas en identidades múltiples. Así, las comunidades son cada vez menos unidades territoriales lingüísticas y políticas, y tienden a formar grupos de individuos que comparten una lectura social con respecto a la distribución de ciertos bienes. Su identidad se forja no tanto en la esfera de la producción, sino en la del consumo.

El autor reconoce para la región de estudio dos actores fundamentales en este proceso: los comuneros (campesinos partícipes en movimientos rurales anteriores y portadores de experiencias) y lo que denomina la "nueva intelectualidad indígena" (maestros rurales desertores de las instituciones indigenistas y que participaron en movimientos disidentes). En especial estos últimos se convierten en portadores de una "nueva cultura íntima", que permite crear coaliciones de comunidades impulsoras de nuevos movimientos que llegan a espacios locales y regionales distintos. De esta forma, sostiene el autor, la comunidad purhépecha se va integrando a procesos organizativos más amplios que van conformando la denominada *sociedad civil* mexicana.

La investigación de Dietz es un intento por entender a los humanos

desde ellos mismos. Rescatar la lectura que la gente hace sobre la política y el abuso del poder. Intenta llegar así a la autorreflexión generada en colectivo.

Por otra parte, hay una preocupación por ver al movimiento social investigado a lo largo del tiempo. Es decir, el autor realiza una investigación antropológica de un proceso que de antemano visualiza como histórico. En este sentido trata de relacionar el movimiento indígena actual con respuestas colectivas anteriores. También intenta no definir *a priori* el espacio social; entiende que éste se define a partir de la forma en que es disputado por los distintos actores en conflicto.

Dietz se suma a la opinión de que estamos ante *nuevos* actores que tienen una *nueva* forma de actuación social. La riqueza teórica y metodológica de esta obra nos da la oportunidad de reflexionar sobre estos aspectos. En algunos, sin embargo, podemos disentir un tanto del autor. Probablemente los elementos que él reconoce como rasgos propios de las movilizaciones étnicas mexicanas de los últimos 30 años (la creación de identidades múltiples y la refuncionalización de la cultura), no lo son en realidad. Es factible que ambos elementos hayan estado presentes en otras respuestas colectivas ante el poder, fuera del contexto neoliberal.

No obstante, lo que da a los movimientos indígenas contemporáneos sus características peculiares en el tiempo, es la *particular combinación* de distintas *experiencias de transformación social* que el grupo logra utilizar para conformar estrategias de acción. Así, el elemento clave de la refuncionalización cultural no es la identidad (etnicidad) sino la

experiencia, donde diversos individuos ponen en juego conocimiento distinto obtenido con base en los ensayos y errores realizados al tratar de cambiar la realidad. Si bien, esto seguramente ha ocurrido en movimientos desarrollados en otras épocas y lugares, la *experiencia* de un movimiento a otro es distinta, porque el contexto donde se generó es único en el tiempo, porque los individuos son también distintos. Además, la *experiencia* es el elemento que permite unir a diferentes movimientos realizados por un mismo pueblo en el tiempo, lo que nos permite comprender un fenómeno histórico y antropológico desde la perspectiva misma del actor en movimiento. Por otra parte, el otro elemento fundamental que le da rasgos únicos a las movilizaciones colectivas recientes es el contexto histórico donde se desarrollan: el juego de fuerzas que permite o no el éxito de la estrategia empleada.

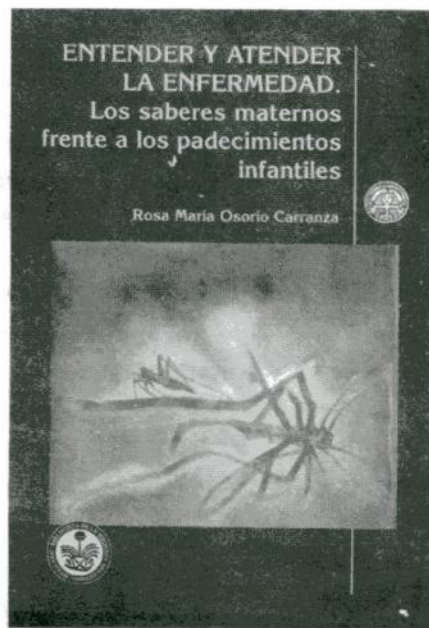
Un aspecto más que podemos discutir a partir de los datos del estudio, y que éste no trata a fondo, surge de la siguiente pregunta: ¿qué es lo que une a individuos, con historias de vida distintas, para actuar en colectivo?, es decir, ¿cómo se crea su *conciencia social*? Los datos empíricos de esta investigación sugieren que no sólo es el reconocimiento de un origen étnico común, sino experiencias de contraste cultural (donde el individuo enfrenta y compara diversas formas de vida y lecturas de la realidad) lo que favorece que en algún momento de su vida decida romper con la posición del poder dominante y potenciar una idea de transformación social. Es decir, hay "puntos de

corte" en la vida de un migrante retornado, una autoridad o un intelectual indígena, que lo inducen a rescatar la manera en que su comunidad original ha considerado que es la forma de resolver los problemas del poder y la desigualdad.

Así, la creación de *conciencia* y *experiencia* son dos rasgos poco estudiados en las movilizaciones étnicas contemporáneas. La visión académica predominante ha estado cargada de un análisis basado en la relación política del Estado y la sociedad, mientras que la perspectiva cultural e histórica ha sido casi nula. En este sentido, la obra de Dietz es una de las pocas en su tipo. La propuesta metodológica del autor no es nada fácil para un estudio donde el antropólogo forzosamente está inmerso en el proceso. Dietz ofrece sus reflexiones y la *experiencia* de distancia y cercanía efectuadas en su trabajo. Su esfuerzo refleja las preocupaciones recientes por estudiar de forma más integral los problemas que las ciencias sociales enfrentan, así como la debilidad de las fronteras disciplinarias.

La complejidad de la *sociedad civil* actual y el papel que juegan en ella la identidad y la etnia es, por último, una de las discusiones clave de nuestro tiempo. Entender que se trata de un fenómeno cultural y no sólo económico, es quizás el único camino que conduce a la solución del problema de la desigualdad social y la exclusión.

MARTHA BEATRIZ CAHUICH CAMPOS
ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA
E HISTORIA, INAH



Rosa María Osorio Carranza
Entender y atender la
enfermedad. Los saberes
maternos frente a los
padecimientos infantiles
México, INAH, CIESAS, INI
(Biblioteca de la Medicina
Tradicional Mexicana), 2001.

El trabajo está integrado por siete capítulos dedicados a sensibilizar a quienes —desde distintas posiciones en la sociedad— son responsables de atender a las necesidades de salud de los individuos. Se hace énfasis en la importancia de situarse en el contexto doméstico y en el reconocimiento del papel central de las madres como guardianes de la salud y de cómo sus representaciones y prácticas determinan la búsqueda de soluciones. A través de los diversos capítulos que integran la obra, se pone de manifiesto que aun cuando se observa un predominio de

los recursos biomédicos, las estrategias de atención no han podido sustraerse a la influencia de la medicina tradicional.

El primer capítulo titulado “Los modelos médicos y la trayectoria de atención” ofrece una revisión muy completa y actualizada de los postulados teóricos y la definición de las categorías conceptuales en las cuales se apoya la investigación. Este capítulo puede ser de gran utilidad a quienes —desde distintos puntos de vista— se propongan analizar las conductas en torno al proceso salud/enfermedad y atención; está hecho con base en una bibliografía amplia y actualizada en el campo de la antropología médica. El texto logra integrar el rigor metodológico y la calidad del trabajo etnográfico con una presentación de fácil lectura, por lo que cumpliría con uno de los propósitos de la autora de ser accesible a casi cualquier público en el campo de la salud; por otro lado pone de manifiesto la habilidad de la investigadora para introducirse en la dinámica cultural del grupo de estudio.

En el segundo capítulo titulado “Las condiciones materiales de vida”, la autora describe las condiciones de vida de la comunidad, elementos de gran importancia para entender cómo es que ocurren los eventos de construcción y atención de los padecimientos. Para ello, analiza el contexto demográfico y sociocultural en los ámbitos nacional, estatal y municipal: la intención es ayudar al lector a entender cómo se vive y se produce la enfermedad, así como cuáles son las características de los actores en esta población. Una vez que se conozcan la forma de vivir y de

enfrentar los problemas relativos a la enfermedad, será posible penetrar en la comprensión del saber y las prácticas maternas encaminadas a restablecer la salud y el bienestar de las familias, aun cuando el mayor énfasis está en la atención de los niños menores de cinco años.

El capítulo "El panorama epidemiológico y los servicios de salud", aborda los aspectos relativos al saneamiento de la localidad; al profundizar en la caracterización del ambiente en el cual se genera la enfermedad, trata de ampliar la perspectiva de análisis. También se hace una comparación de las causas de morbilidad y mortalidad del grupo de estudio con las correspondientes en el ámbito estatal y nacional, tratando de contemplar las distintas visiones en su análisis: la oficial y la de la realidad que viven los actores. Enfatiza el papel que juegan algunas condiciones como la disponibilidad, calidad y uso de los servicios de salud que tienen a su alcance los habitantes de una zona geográfica particular en la solución de sus problemas. En gran medida la problemática sanitaria que aqueja a los individuos es compartida por la comunidad en su conjunto; en este apartado se contrasta la percepción de las madres con la de los curadores: en tanto que las primeras atribuyen sus problemas a las carencias de servicios básicos, los curadores destacan los pobres hábitos higiénicos que prevalecen en la población.

El cuidadoso análisis de las entrevistas realizadas a los distintos actores, permite a la autora integrar un panorama completo del estado que guarda la población, así como identificar las

fuentes generadoras de los problemas de salud y así definir los patrones de atención. La minuciosa reconstrucción de lo que la autora define como "cultura médica popular" permite abordar el fenómeno desde una perspectiva integral; el estilo de exposición de la autora nos muestra la manera en la que se construyen las experiencias y nos hacen partícipes de las interrogantes que enfrentan los individuos en la aparición de los diversos padecimientos, además de ofrecer elementos muy precisos de cómo es que las madres van construyendo los saberes que las capacitan para enfrentar y resolver los padecimientos que les aquejan. Al mismo tiempo hace una contrastación de dos visiones —el saber materno y el saber profesional— y de cómo ambas coexisten y se influyen mutuamente en la búsqueda de soluciones.

Otro elemento de interés es el relativo a la clasificación y jerarquización de las enfermedades; presenta un recorrido muy completo del continuo salud-enfermedad inmerso en la naturaleza biosocial de los grupos de interés, lo que pone de manifiesto el amplio trabajo realizado por la autora en la comunidad.

El excelente trabajo etnográfico que nos conduce a la reconstrucción de la enfermedad y al descubrimiento de los saberes médicos, se combina de manera ágil y amena con un sólido apoyo teórico-metodológico en el análisis de la información. Al efectuar el recuento de las experiencias de todos los actores participantes en este estudio, la autora logra ubicar la función de cada uno de ellos en el proceso. Este sistema de representaciones consigue

captar en su totalidad los elementos que convergen en un solo sistema de representaciones de la enfermedad en este grupo social de interés.

A través de los distintos capítulos, la autora mantiene el hilo conductor en la búsqueda de un análisis integral de los diversos factores de influencia y los varios actores. Subtítulos como "dime quién te cura y te diré que padeces" ponen de manifiesto la intención de dar seguimiento a todos y cada uno de los elementos que definen la percepción y construcción de los padecimientos en los distintos componentes del proceso salud/enfermedad/atención (s/e/a), lo que se hace de manera ágil, amena y muy bien sustentada al estudiar a la comunidad de interés. A lo largo del análisis se acude continuamente a los referentes estatal y nacional con la intención de estimar la verdadera magnitud de los problemas que afectan a la comunidad de estudio.

En el quinto capítulo, "Los saberes etiológicos y preventivos", se enfatiza en la caracterización de los modelos explicativos de los principales padecimientos. En este apartado se entrelazan el conocimiento científico, el empírico, y la elaboración cultural que dan forma a las teorías populares predominantes en la comunidad. Éstas son caracterizadas por la autora en cuatro niveles: el individuo, el mundo natural, el mundo social y el mundo sobrenatural. Sólo un minucioso trabajo derivado del registro riguroso de quiénes son los informantes, cómo piensan y cómo viven, permite captar la multicausalidad del proceso s/e/a. Muestra cómo se adquiere el conocimiento de los elementos que dan lugar

al diagnóstico y se analiza —a través de las experiencias de los diversos informantes— cómo se acude a diversas opciones curativas al jerarquizar tanto el padecimiento como los recursos disponibles, y cómo se documenta un proceso de aprendizaje. Esto último se convierte en lo que la autora denomina "saber médico" en el largo plazo.

Es muy interesante conocer los modelos explicativos de las madres que no logran sustraerse a la concepción que da origen a los síndromes culturalmente determinados (SCD), a pesar de haber integrado los recursos de la medicina alopática a su acervo curativo. La epidemiología popular identifica los elementos que propician, favorecen o inhiben el desarrollo y la distribución diferencial de los procesos s/e/a desde una perspectiva que difiere de la biomédica, puesto que las madres ponen el énfasis en las condiciones materiales de vida y en los aspectos socioculturales como determinantes de los padecimientos. Se reconocen diversas categorías de enfermedad y la existencia de una morbilidad diferencial para cada grupo de edad.

A lo largo del sexto capítulo, "Los saberes terapéuticos y la trayectoria de atención", las informantes describen sus encuentros con las enfermedades y relatan de manera detallada los elementos que les permiten elaborar un diagnóstico. El recuento de sus vivencias y la elección de un tipo de tratamiento particular muestran la manera en la que ocurre la construcción y transformación del saber materno en la atención. La voz de las informantes se enlaza con el análisis de la autora

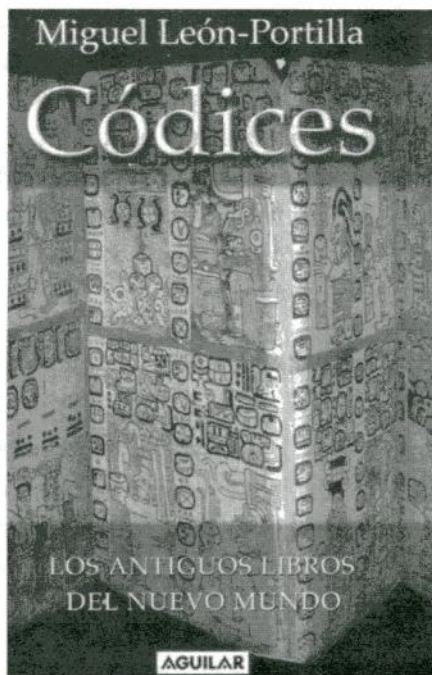
quien simultáneamente procede a definir el perfil epidemiológico y a presentar la evaluación relativa a la eficacia de los tratamientos.

En el séptimo y último capítulo, "Estructura y condicionantes de la trayectoria de atención", la autora se ocupa del análisis conjunto de lo que ha denominado la carrera curativa de sus informantes, a partir del recuento de setenta episodios de enfermedad registrados entre las familias estudiadas individualmente y obtenidos de otros informantes. En este apartado se efectúa una suerte de balance respecto de la utilización de los recursos, la frecuencia, orden de utilización, y si se acude a varios de ellos y cuáles son los criterios de decisión, cómo se transita de un nivel de atención a otro. El modelo de análisis empleado en este

trabajo permite abordar la diversidad de condicionantes de la trayectoria de atención al incluir el punto de vista del grupo y del individuo al analizar los distintos elementos de los saberes maternos que facilitan la comprensión de su percepción y explicación de las estrategias curativas.

La obra en su conjunto representa un esfuerzo serio de investigación en el campo de la antropología médica; sus aportaciones al conocimiento del proceso s/e/a son de gran utilidad para quienes participan en el estudio de la salud y para los responsables directos de la atención.

MA. EUGENIA PEÑA REYES
ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA
E HISTORIA, INAH



Miguel León-Portilla
Códices. Los antiguos libros del Nuevo Mundo
México, Aguilar, 2003, 335 pp.

Remotos y diversos han sido los registros que el hombre ha ideado para dejar constancia de las distintas realidades de su entorno y de los sucesos más relevantes de su acontecer. Las más antiguas representaciones datan de la era paleolítica y se encuentran en cavernas de diferentes partes del mundo donde aparecen bisontes y rinocerontes. Resulta poco probable que estas figuras sirvieran únicamente como elementos decorativos; más bien, según sugieren algunos especialistas en el tema, estaban vinculadas con ciertas propiedades mágicas, pues, al parecer, el dibujante adquiriría determinados poderes sobre el animal u objeto plasmados.

Según Moorhouse, la escritura pictográfica, que es la más antigua, es también la que menos problemas plantea para su desciframiento por la cercanía que guarda con la realidad representada; sin embargo, si observamos las incipientes pinturas realizadas en Babilonia que aluden al pez, tenemos que la relación entre el animal y su caracterización gráfica no resulta tan clara: lo mismo ocurre con los signos que aparecen en los tan antiguos guijarros azilienses encontrados en el sur de Francia, los cuales no se sabe aún si son únicamente decorativos o numéricos. Lo que intento decir es que en la escritura, desde sus etapas primarias, interviene un cierto grado de convencionalismo entre los miembros que la emplean y sentidos connotativos adicionales que la enriquecen.

Las lecturas actuales que se realizan de testimonios dejados, por ejemplo, en cuevas y vasijas pueden estar, entonces, muy alejadas de la real intención comunicativa con la que fueron elaborados. Ahora bien, si esto sucede con materiales aislados, qué decir de libros completos en los que se plasman temas de mayor complejidad tales como la peculiar concepción que se tiene del universo, los misterios que puede deparar el destino o los hechos acaecidos en una contienda, como sucede en algunos libros antiguos de México.

En el desciframiento de esos testimonios que nos permiten conocer el pasado histórico y cultural de los pueblos mesoamericanos, se requiere, sin duda alguna, la pericia del iconógrafo quien traduce y articula los componentes que conforman las láminas para hacérmolos comprensibles; pero, si a

eso se suma una erudita explicación sobre el significado de esos documentos en la época en que se gestaron, su descripción física y su vinculación con textos similares, resulta que la aproximación que podemos tener de ellos, es, en verdad, reveladora.

Eso precisamente ocurre con el libro *Códices. Los antiguos libros del Nuevo Mundo* del doctor Miguel León-Portilla. Después de 20 años de tener la fortuna de estar cerca del autor de esta obra, no termino de asombrarme de los tan variados medios de los que sabiamente se puede echar mano para exponer un tema con tantas aristas como éste; pero quizá lo que me sorprende aún más es la transparencia con que lo hace. Como afirmaba el gran pensador español José Ortega y Gasset: "la claridad es la cortesía del filósofo", y ésta es la cortesía que, una vez más, nos brinda Miguel León-Portilla.

En el quinto y último capítulo de este volumen titulado "Lectura de algunas páginas de Códices", Miguel León-Portilla proporciona una pormenorizada interpretación de los elementos que integran los distintos documentos que analiza, en su mayoría de manufactura poshispánica; pero antes de referirnos a la interpretación que el doctor hace de éstos, es necesario detenernos brevemente en algunas de sus características.

Estos manuscritos figurativos a los que el barón Alexander von Humboldt en el siglo XIX dio en llamar *códices*, se confeccionaron principalmente en papel amate, pero también se plasmaron en otro tipo de material hecho de fibra de maguey y en pieles de venado que se plegaban

sucesivamente a manera de dobleces, aunque también se disponían como rollos y lienzos.

Desafortunadamente sólo se conservan quince códices provenientes de las regiones mixteca, maya y de la región central, confeccionados entre los siglos XIV y XVI; es decir, que estos libros antiguos se elaboraron antes y después de la Conquista; sin embargo, los que se diseñaron posteriormente, se apegaron a los caracteres glíficos de aquellos anteriores, e incorporaron, además, algunos elementos procedentes del Viejo Mundo. Los nombres que ostentan son de quienes los poseyeron, como el *Códice Nuttall* o el *Tonalamatl de Aubin*, o bien de los lugares donde se conservan: *Vaticano B* o *Matritenses*. Estas referencias aparecen claramente en el volumen que venimos comentando, así como una espléndida reproducción de algunas láminas que conforman estos códices.

Las lecturas que de estas auténticas obras de arte se pueden realizar, tienen que ver con la variabilidad que supone los enfoques de sus distintos lectores; actualmente la crítica literaria —aludiendo por supuesto a los textos realizados en escritura alfabética—, insiste en esa diversidad de acercamientos a un mismo escrito que depende de los diferentes destinatarios; no obstante, estas modernas teorías, como tantas otras más, están inspiradas en reflexiones anteriores; desde la Antigüedad se decía ya que nunca se "lee dos veces un mismo libro". Su interpretación tiene que ver, pues, con la particular mirada de cada lector, incluso, en circunstancias diversas; pero lo anterior, de ninguna manera, implica que no

existan valores denotativos generalmente acordados para la lectura de los distintos signos.

Miguel León-Portilla, en los primeros capítulos de su más reciente investigación, comenta el especial aprecio que los indígenas tenían por sus libros; en este sentido recuerda, por ejemplo, la consulta que hizo Cuauhtémoc de un tonalámatl que le vaticinó el fatídico final de los mexicas, o la constante remisión a aquellos libros que reunían la interpretación de los sueños, los *temicámatl*. León-Portilla alude, incluso, a la existencia de archivos que albergaban distintos géneros de manuscritos y cuya lectura estaba reservada a los sacerdotes —si se trataba de textos sagrados—, o a sabios y funcionarios —si correspondía al desciframiento de pictogramas relativos al origen del mundo, al linaje de los señores o a los tributos que se debían pagar.

En este caso no atañe ni a un funcionario ni a un sacerdote sino a un tlamatini, a un sabio, al doctor Miguel León-Portilla, la lectura que seguiremos de una de las láminas elegidas de estos códices que, como mencioné anteriormente, aparecen en la última parte del volumen; se trata de un manuscrito de la región del altiplano cuya datación corresponde al periodo colonial: el *Códice Telleriano-Remense* conservado actualmente en la Biblioteca Nacional de París. Su contenido es diverso, pero el dibujo al que aquí nos referiremos concretamente alude a un episodio histórico de gran resonancia conocido como “la guerra del Mixtón”, en la que los indios caxcanes y zacatecos se levantaron en contra de los

encomenderos; en esta sublevación, acaecida en Zacatecas y Jalisco entre 1541 y 1542, murió Pedro de Alvarado.

He querido traer a colación esta lámina aquí por la gran diversidad de registros y elementos que se incorporan. El doctor León-Portilla alude a la descripción física del manuscrito (consta de 55 hojas en papel europeo); la referencia a su propietario (el arzobispo de Reims, Charles Maurice Le Tellier); el repositorio en el que actualmente se localiza, y por supuesto, el contenido general del códice conformado por tres partes: la primera trata sobre las 18 veintenas del año, la segunda sobre la cuenta astrológica del *tonalpohualli* y la tercera es una narración histórica y mítica del pueblo mexicana; en esta última se inserta el dibujo elegido para comentar aquí.

Además de la explicación pormenorizada de los componentes glíficos para aludir a fechas calendáricas, antropónimos y topónimos, y de los componentes pictóricos, como la figura del sol (Tonatiuh) para referirse a Pedro de Alvarado (folio 46 r), el doctor advierte también la inserción de otra clase de registro que aparece igualmente en la escena; se trata de una glosa en castellano que traduce los elementos pictoglíficos incorporados en el cuadro.

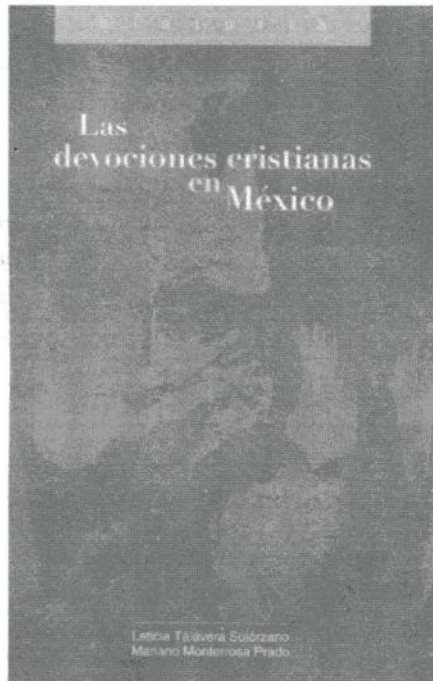
Pero la explicación no termina aquí; para lograr una interpretación más amplia y puntual de los hechos narrados a través de estos distintos códigos, Miguel León-Portilla contrasta la información de este episodio bélico con la contenida en otras fuentes, como el *Lienzo de Tlaxcala*, el de *Tlatelolco* y la *Tira de Tepechpan*; esta lectura paralela permite visualizar con mayor

precisión el significado de la lámina analizada.

Aunque fueron muchos los códices antiguos del Nuevo Mundo que no lograron sobrevivir a los embates de algunos conquistadores, otros, sin embargo, perduran hasta nuestros días gracias al rescate que de ellos hicieron los propios indígenas y algunos frailes convencidos de su enorme valor. Hoy, para nuestra fortuna, conocemos su paradero y su composición por el estudio que de ellos han realizado notables investigadores mexicanos y extranjeros, y por los diversos catálogos que se han elaborado y sobre los que da cuenta precisa el doctor León-Portilla en la parte final de su libro *Códices. Los anti-*

guos libros del Nuevo Mundo; aunque limitado a unos cuantos, también podemos tener acceso de manera directa por la publicación que de muy pocos de ellos, por cierto, han hecho distintas instituciones y editoriales. Pero, para poder comprender en toda su dimensión la importancia de estos invaluable testimonios, se requiere necesariamente de un claro y pormenorizado comentario de cada uno de ellos, como los que se concentran en este volumen, que sin duda se convertirá en un clásico de la historiografía mexicana.

PILAR MÁYNEZ
ENEP ACATLÁN/UNAM



Leticia Talavera Solórzano y
Mariano Monterrosa Prado
**Las devociones cristianas
en México en el cambio de
milenio**

México, Conaculta-INAH, 2002.

El estudio de la iconografía se ocupa de las obras artísticas o estéticas cuyos significados se derivan de las formas plasmadas en los diversos materiales de la escultura y la pintura.¹ Actualmente, cuando la forma y el contenido de una obra artística compiten por la atención del observador, lo que se representa es a menudo el ganador.² Es por esto que para que los estudiosos del arte —por lo menos del producido en los países occidentales hasta el siglo XIX— puedan cumplir cabalmente su función de apoyo a la difusión y apreciación del objeto artístico, es de vital importancia

utilizar el conocimiento de la iconografía como una herramienta para poder hacer asequible al interesado en un determinado objeto estético, una mayor comprensión, aprehensión y disfrute del mismo.

El estudio del consumo del arte ha demostrado que hay épocas en las que el hombre muestra especial preferencia por las imágenes que desfilan ante sus ojos, y otras en las que intenta captar el trasfondo, el sentido de esas imágenes.³ Las pinturas, esculturas o poesías tienen dos y hasta tres niveles de significación.⁴ A ese respecto, Paul Klee opinó que “El arte no reproduce lo visible, sino que hace visible”.⁵

Sin embargo, cuanto más vinculada esté una obra de arte a lo religioso, tanto más verosímil resultará su contenido simbólico, pues lo que está en el centro de todas las religiones no puede percibirse con los órganos sensoriales. La religión buscará siempre al arte —pese a que alguna que otra vez lo rechace debido a sus mismas pretensiones totalitarias—, porque necesita de la forma y de las imágenes perceptibles.⁶

La historia del arte occidental entiende bajo el término símbolo ciertos tipos de signos que son utilizados particularmente para extender el universo

¹ Jacques Maquet, *La experiencia Estética. La mirada de un antropólogo sobre el arte*, Madrid, Celeste Ediciones, 1999, p. 115.

² *Ibidem*, p. 117.

³ Manfred Lurker, *El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones*, Barcelona, Herder, 1992, p. 79.

⁴ *Ibidem*, p. 78.

⁵ *Ibidem*, p. 79.

⁶ *Idem*.

de la representación, así como también para incorporar en ella ideas abstractas. El símbolo es mucho menos sofisticado en operación y significado que la alegoría, de la que también forma parte.⁷

El culto a las imágenes artísticas, tuvo sus orígenes en Europa, durante los primeros cuatro siglos del cristianismo. Fue en ese periodo cuando la devoción a las reliquias empezó a perder terreno entre la piedad popular, pues las imágenes eran más agradables y acabaron por sustituir a los huesos y demás restos de objetos que habían poseído o usado los santos, que más que despertar la devoción, la repelían. Con el paso del tiempo, la Iglesia católica consideró que las imágenes realizadas por los artistas, eran excelentes instrumentos de apoyo para inculcar su doctrina a los iletrados. Los clérigos, inclusive, decían que "las imágenes son el libro de quienes ignoran la escritura".⁸

Sin embargo, con el tiempo, los fieles traspusieron a estas imágenes los valores que anteriormente le atribuían a las reliquias: milagrosas virtudes y el mismo poder de intercesión que al propio santo.⁹ Así se llegó a manifestaciones como las que es posible apreciar todavía en nuestro país, en las que las imágenes milagrosas son susceptibles de manifestar su voluntad: se niegan a ser desplazadas o se escapan durante su traslado para volver a su lugar de origen. Tal es el caso del Señor de la Cuevita, imagen que es venerada en Iztapalapa, sobre la que la leyenda cuenta que se volvió más pesada al momento en que los fieles que la transportaban, intentaron moverla

para proseguir el camino que habían iniciado días atrás.

La práctica actual de la historia del arte, o el estudio del mismo, entienden bajo el término *iconografía* la recopilación, la clasificación y el análisis de la información de la que se puede deducir el tema o el significado de una obra de arte. Por otro lado, la iconología, cuyo análisis parte de los resultados obtenidos de la iconografía, intenta explicar las bases de la existencia de una obra de arte y su total significación a partir de la indagación sobre el origen de la imagen o forma de representación en fuentes literarias. Junto con las historias de los estilos, de la recepción, de los materiales y otras, la iconografía y la iconología contribuyen a una mayor comprensión de los significados simbólicos y alegóricos de la obra artística.¹⁰

Si bien, el fundamento para un acercamiento científico a la iconografía fue propuesto por el historiador del arte alemán Johann Joachim Winckelmann en el siglo XVIII, la práctica de la iconografía en el arte occidental tiene sus orígenes en el siglo XVI y se desarrolló en varias líneas. Los artistas y amantes del arte contaron con resúmenes o descripciones concisas de temas y personificaciones alegóricas. Ejemplo de ello es la *Iconología* de Cesare

⁷ Jane Turner (ed.), *The Dictionary of Art*, Londres, Mc Millan Publishers Limited, 1996.

⁸ Louis Reau, *Iconografía del arte cristiano. Introducción general*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2000, p. 489.

⁹ *Ibidem*, pp. 489-450.

¹⁰ Jane Turner, *op. cit.*

Ripa que salió a la luz en 1593 y que fue de gran utilidad para los humanistas; asimismo, el *Emblematum libellus*, aparecido en 1531 en Italia, confirió a su autor, Alciato, el reconocimiento como "fundador de la emblemática".¹¹ Desde el ámbito religioso, surgió a la sombra de la Contrarreforma el trabajo de Juan de Molano *De picturis et imaginibus sacris* de 1570.¹²

Los manuales de iconografía eran libros consultados regularmente por los artistas y otros individuos cuando necesitaban imaginar o crear representaciones simbólicas de personalidades así como también temas religiosos, históricos o mitológicos. Este tipo de publicaciones, que complementaban los textos literarios existentes, fueron ampliamente utilizadas sobre todo en el siglo XVI, pero sus orígenes pueden encontrarse en las representaciones clásicas de temas mitológicos.¹³

En la antigüedad clásica, los artistas tenían muy clara la relación que existía entre las ahora conocidas como artes visuales y la literatura, por lo que se valían de esta última para crear sus obras. Los escritos de Homero, por ejemplo, eran considerados como inspiración para pintores y escultores.¹⁴

Es posible que los pintores griegos de cerámica sí se valieran de libros con patrones o modelos de diseños, pero no se tiene conocimiento de la existencia de alguna clase de compendio o manual diseñado específicamente para ayudar en la creación o invención de modelos iconográficos.¹⁵

En lo que se refiere al arte cristiano, hasta antes del siglo XVI, los manuales de iconografía eran considerados generalmente como innecesarios

para plasmar en las manifestaciones plásticas los diversos temas religiosos. La Biblia y las historias de vidas de santos como *La Leyenda Dorada* de Santiago o Jacobo de la Vorágine (c. 1264), fueron las principales fuentes a las que acudían los artistas. Uno podría esperar encontrar compilaciones en las que se enlistaran los atributos de los principales santos, pero parece que no existieron este tipo de documentos.¹⁶

Después del Concilio de Trento, Federico Borromeo escribió un tratado en el que abordaba los errores cometidos por los artistas al representar los temas religiosos, más específicamente, los que le preocupaban a la Iglesia católica romana, en un tiempo en el que prominentes clérigos opinaban que los artistas requerían que se les instruyera en los temas religiosos para evitar la representación de historias apócrifas o impropiedades doctrinales.¹⁷

Algunos de los artistas más notables —como el veronés, Pietro da Cortona y el jesuita Juan Domingo Ottomelli—, se aventuraron a crear sus propios manuales de iconografía. Uno de los artistas españoles que también intentó llevar a cabo esta tarea fue Francisco Pacheco, quien escribió en Sevilla en 1649, *El arte de la pintura*. En él plasmó las advertencias y sugerencias de varios clérigos eruditos y

¹¹ Alciato, *Emblemas*, Madrid, Akal, 1993, p. 19.

¹² *Idem.*

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Idem.*

sus recomendaciones tuvieron gran influencia en la obra de los pintores sevillanos e inclusive, de los novohispanos e iberoamericanos del momento.¹⁸

El mayor porcentaje de la obra artística conocida hasta hoy, elaborada a lo largo del virreinato novohispano, es de carácter religioso, por lo que los especialistas deben recurrir para su estudio iconográfico a fuentes secundarias como los diccionarios o manuales de símbolos cristianos, como el de Louis Réau o José M. Montes,¹⁹ el 90 por ciento de los mismos, europeo. Las fuentes primarias más socorridas son la Biblia, tratados como los de Santiago de la Vorágine y Francisco de Florencia, o bien, las historias de órdenes religiosas o de los propios santos.²⁰ Estos últimos, a excepción de los tratados de Francisco de Florencia y las historias de las órdenes religiosas, son también europeos, lo que provoca que el estudio del arte virreinal novohispano, tenga que trasponer la visión existente sobre los santos europeos al estudio del arte de la Nueva España, no siempre con los resultados deseados.

Mariano Monterrosa Prado y Leticia Talavera Solórzano son investigadores especializados en los temas cuyos antecedentes más notorios hemos expuesto. Han publicado varios textos vinculados con problemas de iconografía en México, como el estudio sobre la pintura mural de la Casa del Deán en la ciudad de Puebla, entre otros, y han entregado recientemente para su publicación un extenso repertorio de símbolos cristianos. Mariano Monterrosa también es autor de un diccionario de símbolos cristianos y de un simbolismo de los números.

La presente publicación es a la vez, una historia de la vida de los santos y una descripción de las devociones o culto a las imágenes que tuvieron su origen, las más de las veces, durante el virreinato novohispano; pero también puede considerársele como una aportación más a la serie de manuales y diccionarios de símbolos que han trabajado Monterrosa y Talavera.

Es un texto en el que la investigación de campo —llevada a cabo a través de entrevistas a los devotos de cada uno de los santos para conocer las manifestaciones actuales de devoción en nuestro país y sus orígenes—, se refleja en el carácter ameno del mismo. Para ello, se valen de ciertas libertades de expresión y juicios de valor que ayudan a que este volumen se aleje del concepto de manual que es manejado más comúnmente.

Tampoco es una muestra de monografías eruditas sobre devociones, lo que ayuda a que sea un libro de lectura para cualquier interesado en el tema —independientemente de su preparación académica—, y favorece el

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ Louis Réau, *op. cit.*; José M. Montes, *El libro de los santos*, Madrid, Alianza, 1996. Juan F. Esteban Llorente, *Tratado de Iconografía*, Madrid, Ediciones Istmo, 1998.

²⁰ Jacques Voragine, *La Legende Doreé*, París, Garnier-Flamarion, 1967, 2 vols. Francisco de Florencia, *Estrella del norte de México. Historia de la milagrosa imagen de María Santísima de Guadalupe*, México, Imprenta de J. Cabrera, 1895. Francisco de Pareja, *Crónica de la Provincia de la Visitación de Nuestra Señora de la Merced. Redención de cautivos de la Nueva España*, México, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, 1989, 2 vols. Alban Butler, *Vidas de santos*, México, 1964.

entendimiento de su realidad cotidiana. Otro de los elementos que propicia el carácter ameno del texto, es la distribución de capítulos en los que encontramos las historias de los santos, pues los autores se encargaron de hilarlos por la relación que tenían entre ellos, por mínima que fuera. La única desventaja que se deriva del carácter anecdótico del texto, es que no existe uniformidad en el tipo de información que ofrecen de cada uno de los santos, pues inclusive hay un caso, el de santa Veneranda, que cuenta la devoción en Europa y no llega a la problemática mexicana. Sería muy enriquecedor que ampliaran la información de cada uno de estos santos con monografías o artículos más extensos con estas devociones en nuestro país.

Su gran aportación es constituir una herramienta de consulta que ofrece al lector una serie de ejemplos de vidas de santos y sus devociones en México, pues, como ya se ha dicho en párrafos anteriores, los estudiosos del tema comúnmente tienen que acudir al auxilio de diccionarios y textos que hacen referencia a las imágenes y sus devociones en Europa. Es posible afirmar que la única fuente primaria para este tipo de investigaciones sea el *Año Cristiano Mexicano*, que a pesar de haber sido editado en el siglo XIX, narra las historias de los santos desde la perspectiva de las necesidades de devoción de la Iglesia católica mexicana. Esas historias no pueden haber cambiado mucho en medio siglo, por lo que resulta un buen instrumento de consulta; sin embargo, tampoco es posible considerarlo como un manual, porque además de que no fue su objetivo

inicial, su consulta implica un alto grado de dificultad.

El libro de Monterrosa y Talavera presenta una selección de santos poco conocidos para la generalidad de la población en nuestro país y de gran interés para los devotos de san Acacio, san Homobono de Cremona, santa Veneranda, san Expedito, santa Librada, santa Quiteria o santa Pulqueria; sin embargo, hubiera sido interesante que en la introducción o en la presentación dieran a conocer la metodología o los criterios de selección de los santos incluidos.

Entre los capítulos que pueden parecer más interesantes por la forma en que los autores tratan el problema de las imágenes, su representación y devoción, se encuentra el titulado "¿Futuros santos indígenas mexicanos?", y el que describe a los santos médicos. El primero habla sobre las diversas devociones marianas como Guadalupe, Merced y Remedios en la Nueva España, así como sus especiales características y los procesos históricos en los que se vieron involucradas. Incluye también el problema de la aparición de san Miguel Arcángel en San Miguel del Milagro, Puebla.

El segundo capítulo aborda, a partir del análisis de una sola pintura, a san Cristóbal, san Roque de Montpellier, san Jorge de Capadocia, san Antonio Abad, san Francisco de Paula, san Miguel Arcángel y san Sebastián, a pesar de que no aclara por qué éste último estaba vinculado con los santos médicos. En este apartado, el trabajo editorial deja mucho que desear, pues los autores realizan una descripción de la obra para relatar la vida de los

santos médicos representados en ella y la fotografía está fuera de foco, al igual que otras muchas en esta misma publicación. Además, en general, el libro presenta una deficiente corrección de estilo, pues la puntuación dificulta la comprensión de las ideas y no es posible atribuir este error a los autores quienes sobradamente han demostrado en publicaciones anteriores el dominio de la misma.

Dos años antes de la publicación de este libro, la Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, sacó a la luz un volumen producto de la Dirección General de Culturas Populares: *Fiestas,*

peregrinaciones y santuarios en México de Haydée Quiroz Malca.²¹ En él, la autora expone en un estudio metódico y profundo elementos que, entre otras cosas, también nos ayudan a entender la problemática de las devociones en nuestro país; sin embargo, la aportación de Monterrosa y Talavera estriba en que describen los elementos de las devociones que apoyan el estudio del significado en la obra artística religiosa de los siglos XVI al XX en México, a manera de manual.

MÓNICA MARTÍ COTARELO
MUSEO NACIONAL DEL VIRREINATO,
INAH

²¹ Haydée Quiroz Malca, *Fiestas, peregrinaciones y santuarios en México*, México, Conaculta-DGP-DCP, 2000.

Primer Congreso Internacional de Logogenia, México 2003

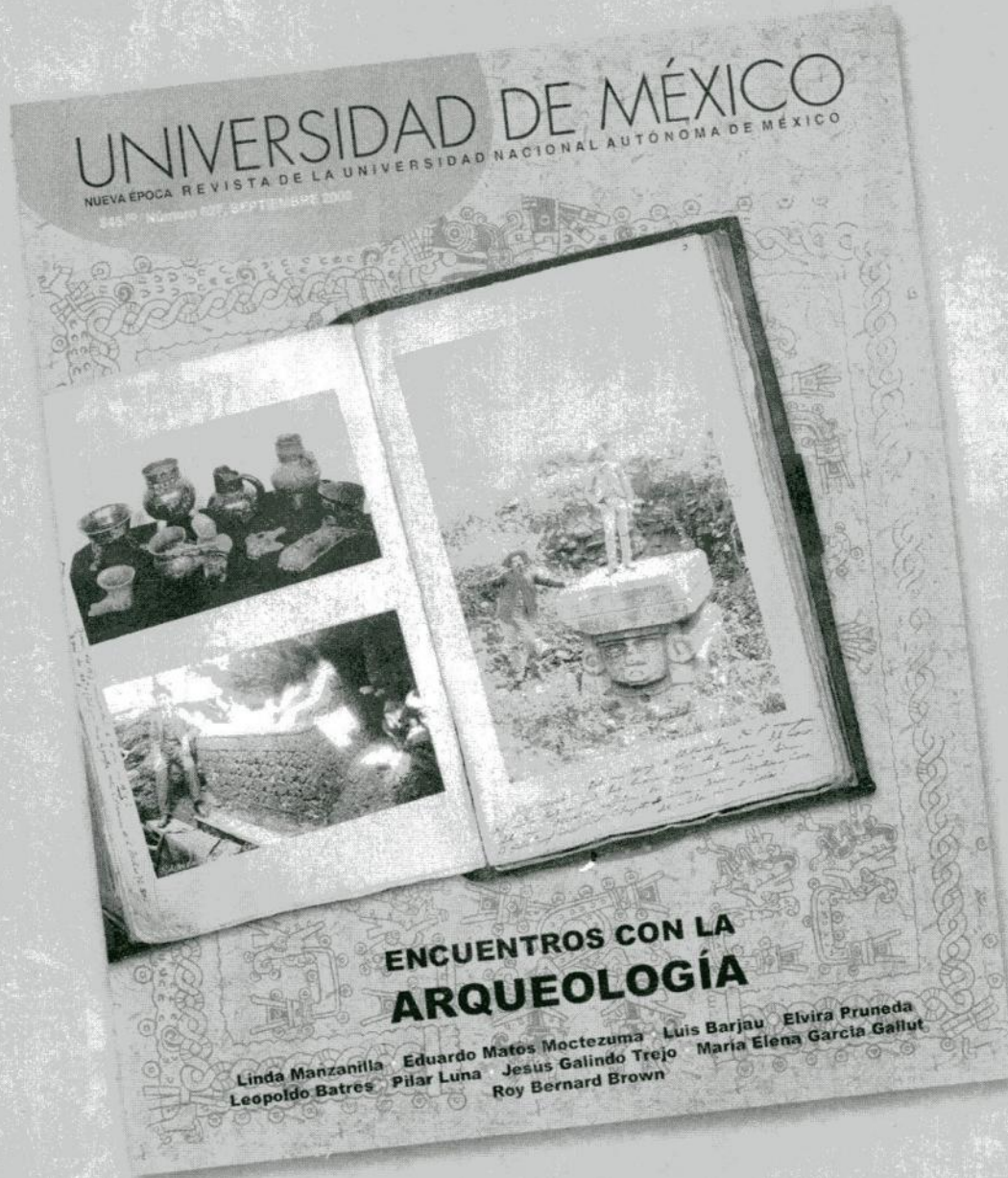
Ciudad de México

La Red Logogenia representada por la Dirección de Lingüística del Instituto Nacional de Antropología e Historia convoca al *I Congreso Internacional de Logogenia, México 2003* que se celebrará en esta ciudad de México, D. F., del 8 al 10 de octubre de 2003, teniendo como sede el auditorio *Jaime Torres Bodet* del Museo Nacional de Antropología. En este evento de carácter internacional se propiciará el análisis científico y la discusión del trabajo realizado por los logogenistas en el mundo.

Inscripciones e informes:

Log. Francisco J. Peral Rabasa, Dirección de Lingüística del INAH, Paseo de la Reforma y Gandhi s/n, Col. Chapultepec-Polanco, CP 11560, Deleg. Miguel Hidalgo, México, D. F. Tel/fax 5553-0527 icongresointernacionallogogenia@hotmail.com, franciscoperal@hotmail.com **A.F. Belem Claro Álvarez**, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Educación Continua, Periférico y Zapote s/n, Col. Isidro Fabela, México, D. F. Teléfono: 5606-0330 ext. 232

SEPTIEMBRE DE 2003



**ENCUENTROS CON LA
ARQUEOLOGÍA**

Linda Manzanilla Eduardo Matos Moctezuma Luis Barjau Elvira Pruneda
Leopoldo Batres Pilar Luna Jesus Galindo Trejo Maria Elena Garcia Gallut
Roy Bernard Brown

SUSCRIPCIONES
5616-2422 y 5616-7211
reunimex@servidor.unam.mx

Alquimia 18

mayo - agosto 2003

NÚMERO DEDICADO A LA FOTOTECA
DE LA COORDINACIÓN NACIONAL
DE MONUMENTOS HISTÓRICOS

La emotividad del documento

Georgina Rodríguez Hernández

Variaciones del Edén

Hugo Arciniega

*Más allá del formato: pertinencia
del paisaje en el registro fotográfico
de la ciudad*

Irving Domínguez

Fotografía y habitación vernácula

Deborah Dorotinsky Alperstein

*La génesis de un proyecto de conservación
de monumentos*

Martha R. Miranda Santos

En la región de las nubes

Alejandrina Escudero

De venta en:

Librería Francisco Javier Clavijero

Córdoba 43, col. Roma, tel. 5514 0420

Librería del Aeropuerto Internacional Benito Juárez

Sala A, local 11, Llegadas nacionales, tel. 5571 0267

Librería del Museo Nacional de Historia

Castillo del Bosque de Chapultepec, col. Polanco

Librería del Museo Nacional de Antropología

Paseo de la Reforma y Gandhi, col. Polanco,

tel. 5553 3834 / 5211 0754

Tienda del Templo Mayor

Guatemala 60, col. Centro Histórico, tel. 5542 4785

Librerías de prestigio y del circuito Educal





CULTURA Y ESPECTÁCULO

LA-CIUDAD-UN LIBRO-ABIERTO

3ª Feria del Libro en el Zócalo • 10 al 19 de octubre de 2003


GOBIERNO DEL DISTRITO FEDERAL
México, la Ciudad de la Esperanza

SECRETARÍA DE
CULTURA

LA
CIUDAD
de México


CANEM

Ciudades invitadas:

Tapachula, Oaxaca
San Cristóbal de las Casas, Chiapas

69

Cien años

Anales del Museo Nacional de México (1877-1977)

Boletín Oficial del INAH (1903-2003)

HISTORIA

- *Anales del Museo Nacional de México: un siglo de sabiduría*
Eduardo Matos Moctezuma
- *Anales y Fastos*
Fernando Cámara Barbachano
- *Los Anales del Museo Nacional de México: un filón para la historia moderna de la historia*
Guillermo Zermeño
- *Agenda de la memoria: cien años de publicaciones científicas. Anales del Museo Nacional, 1877-1977*
Sergio Raúl Arroyo García

ANTROPOLOGÍA

- *La Cañada Oaxaca / Puebla, una región azucarera del siglo XVII al pie de la Sierra Madre Oriental*
J. Arturo Motta Sánchez
Ana Ma. L. Velasco L.
- *Mestizajes, exclusiones y alianzas étnicas en las pampas y el Chaco rioplatenses*
Carlos Tur Donatti

ARQUEOLOGÍA

- *El culto al Señor del Monte en las inmediaciones de la Malinche*
Sergio Suárez Cruz
- *Influencias olmecas y teotihuacanas en el oriente de la península de Yucatán*
Fernando Cortés de Brasdefer

CONSERVACIÓN

- *Análisis y técnica de manufactura del Códice Azoyú 2*
Alejandro Huerta Carrillo
Eugenia Berthier Villaseñor
- *Estudio anatómico de la madera en cuatro soportes de pintura colonial sobre tabla*
Pablo Torres Soria



De venta en: **Librería Francisco Javier Clavijero**
Córdoba 43, col. Roma, tel.: 5514 0420 **Librería del Aeropuerto Internacional Benito Juárez**
Sala A, local 11, llegadas nacionales, tel.: 5571 0267 **Librería del Museo Nacional de Historia**
Castillo del Bosque de Chapultepec, col. Polanco **Librería del Museo Nacional de Antropología**
Paseo de la Reforma y Gandhi, col. Polanco,
tel.: 5553 3834 / 5211 0754 **Tienda del Templo Mayor** Guatemala 60, col. Centro Histórico,
tel.: 5542 4785 **Librerías de prestigio**