

Diacronías

REVISTA DE DIVULGACIÓN HISTÓRICA

Año 13, número 23 mayo 2020

Palabra
de Clío
historiadores mexicanos

“Divulguemos la Historia para mejorar la sociedad”

Palabra de Clío, A.C.
Asociación de historiadores mexicanos

RAYMUNDO CASANOVA RAMÍREZ
MARCO FABRIZIO RAMÍREZ PADILLA
NURIA GALÍ FLORES
AMANDA CRUZ MÁRQUEZ
MARÍA EUGENIA HERRERA
CLAUDIA ESPINO
Presidentes honorarios

LESLIE MERCADO REVILLA
Presidente

OLIVIA DOMÍNGUEZ PRIETO
Vicepresidente

VIRIDIANA G. OLMOS
ÁUREA MAYA ALCÁNTARA
Secretaria

Diacronías, REVISTA DE DIVULGACIÓN HISTÓRICA

JOSÉ LUIS CHONG
Coordinador general

RAYMUNDO CASANOVA RAMÍREZ
Director

PATRICIA PÉREZ RAMÍREZ
Diseño

VÍCTOR CUCHÍ ESPADA
Estilo

© *Diacronías*. Revista de divulgación histórica, publicación cuatrimestral. Año 13, Número 23 publicada en el mes de mayo de 2020. Editor Responsable: Raymundo Casanova Ramírez. Número de Certificado de Reserva otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 04-2015-061517260400-102. Número de Certificado de Licitud de Título 13936 y de Contenido 11509, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas. Domicilio de la Publicación: Insurgentes Sur # 1814-101, Col. Florida, C.P. 01030, Ciudad de México, Imprenta: Impresora y Litográfica Heva, S.A., Arteaga # 26, Col. Cuerrero, C.P. 06300, Ciudad de México, Distribución en la Ciudad de México: Marketing @ Promotion, Insurgentes Sur # 1810, Col. Florida, C.P. 01030, Ciudad de México, Número ISSN: 2007-2880. Tiraje 100 ejemplares.

Fecha de expedición del permiso: julio 2016.

La presentación y disposición en conjunto y de cada página de *Diacronías*. Revista de divulgación histórica son propiedad del editor. Derechos reservados ©Palabra De Clío, A.C. Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta, por cualquier medio o procedimiento, del contenido de la presente publicación, sin contar con la autorización previa, expresa y por escrito del editor, en términos de la legislación autoral y, en su caso, de los tratados internacionales aplicables, la persona que infrinja esta disposición, se hará acreedora a las sanciones correspondientes.

Los contenidos e ideas expuestas en este trabajo son de exclusiva responsabilidad de los autores y pueden no coincidir con las de la institución.

Hecho en México.

www.palabradeclio.com.mx

ÍNDICE

<i>Editorial</i>	5
------------------------	---

ENSAYO

Perspectiva metodológica marxista

Flor de María Balboa Reyna	19
----------------------------------	----

ARTÍCULOS

La confesión real. Prácticas religiosas y relaciones políticas entre Luis IX y su confesor Godofredo de Beaulieu entre 1250 y 1270

Samuel Jiménez Cruz	33
---------------------------	----

De remolinos, banderas y esmeraldas.

Cultos al agua en el sumidero de Pantitlán

Chrystian Reyes Castillo	51
--------------------------------	----

“Ha de ser y permanecer en título de cofradía de mulatos y negros...”

Mestizaje y adaptación social en cofradía de mulatos de San Nicolás Tolentino en el Real de Minas de Taxco, 1644-1737

Arelia Zayary Leyva Ponce	71
---------------------------------	----

Cuautilán y su población a través de los padrones de comulgantes (1768-1790) Bruno Suárez Delgado	89
Celebración de Santos, diversión de mundanos. Las fiestas religiosas y patronales durante la República Restaurada en la Ciudad de México Brenda Carolina Moctezuma Roa	105
El sentimiento patriótico en el libro <i>Corazón</i> de Edmondo de Amicis Mauricio Flamenco Bacilio	123
Educación de los marinos durante el Porfiriato Miguel Ángel Torres Hernández.....	137
1917. Un año constitucional y teatral Claudia Irán Jasso Apango	153
De la Ciudadela al Consejo Nacional de Huelga. Los primeros enemigos del movimiento estudiantil Erandi Itzel Cañada Sánchez	169
Los seris Claudia Espino Becerril	187

Editorial

En tiempos de próximas elecciones en el país más poderoso del mundo y en medio de una crisis de salud debido a la pandemia provocada por la rápida diseminación de COVID19 Diacronías invita a sus amables lectores a mantener la calma y acatar las normas de prevención para evitar, en la manera de lo posible, la propagación de esta enfermedad que ya ha puesto en jaque al planeta entero.

Así las cosas, en esta ocasión Flor de María Balboa titula a su ensayo “Perspectiva metodológica marxista” en el cual presenta un excelente análisis que provoca inquietud para seguir leyendo sobre el tema. Inicia su texto afirmando que la dialéctica no es tan sólo un método sino que se constituye como una filosofía que sobrepasa a cualquier técnica de investigación documental, poseedora de una lógica y en la actualidad es un paradigma en la investigación de las distintas ciencias sociales. Para Balboa, una investigación debe poseer un objeto de investigación, preguntas claras y precisas, un análisis de éstas para encontrar una información digna de crédito basada en fuentes sustentables. Por supuesto, dice Balboa, el “análisis debe ser crítico” basado en la lógica y principios que rigen toda investigación científica.

Para la autora, el discurso marxista no es tan sólo aplicable a los estudios económicos, sino que también puede ser utilizado para realizar investigaciones históricas. Sin embargo, la dialéctica marxista se

basa en la contradicción presente desde siempre en la historia de la humanidad.

Líneas adelante, Balboa brinda un panorama general de los orígenes del método dialéctico partiendo de la lógica aristotélica, para llegar a los trabajos de Isaac Newton que se constituyeron como fundamento de las ciencias naturales y fueron adoptados por las ciencias sociales; en el paso del texto aparece Hegel y la eterna contradicción. Por último, para Marx el materialismo histórico es la exigencia del hombre sobre la explicación y conocimiento del devenir de su sociedad a través del tiempo.

Posteriormente, Samuel Jiménez Cruz presenta “La confesión real. Prácticas religiosas y relaciones políticas entre Luis IX y su confesor Godofredo de Beaulieu entre 1250 y 1270”. Inicia su ensayo con la muerte del rey acaecida en la última cruzada en la región de Cartago y, tiempo después, el papa Gregorio X encargó a un fraile dominico, llamado Godofredo de Beaulieu, una investigación sobre el monarca para iniciar su canonización. La principal razón de esta encomienda se remitía a las relaciones políticas y religiosas entre ambos personajes. Como antecedente de la relación entre el fraile dominico y Luis IX, Jiménez presenta un panorama general de como la orden se convirtió al ascetismo e incluyó entre sus reglas la predicación de la austeridad y, con el apoyo del papa Alejandro VI y el mismo Luis IX, accedió a los puestos de enseñanza universitaria. Por supuesto, la intención que los frailes perseguían, dice Jiménez, era formar “oficiales y funcionarios” al servicio de la monarquía.

Godofredo de Beaulieu fue enviado por la orden dominica a universidad de París donde se formó como jurista y, al mismo tiempo, terminó su educación teológica. Con esta preparación ingresó al círculo de cercanos al rey Luis IX. Con esta cercanía al rey, el fraile no tan sólo le servía sino que se ocupaba de las relaciones diplomáticas con la Santa Sede y, por supuesto, obtener beneficios para su orden. Por otra parte, Godofredo se encargó de la administración de la riqueza eclesiástica, controló las donaciones caritativas de todo el reino para repartirlas,

sobre todo, a “las mujeres pobres de París” o a comunidades religiosas femeninas dedicadas al cuidado de los desvalidos o enfermos.

Jiménez encuentra que Godofredo llegó a ser el confesor del rey Luis IX gracias a una bula papal que autorizaba al monarca de elegir su confidente, siempre y cuando el soberano diera beneficios y servicios a la Iglesia.

Samuel Jiménez considera que Godofredo de Beaulieu no sólo se constituyó como predicador, confesor, estudioso de teología o confesor, sino que fue un enlace entre la Santa Sede y el poder real, constituido por Luis IX, en lo que se refiere a la diplomacia y temas fiscales, así como a la realización de las cruzadas. En fin, la labor del fraile dominico permitió que Luis IX fuera considerado como un gran defensor del cristianismo.

En el siguiente artículo, Chrystian Reyes lleva a *Diacronías* de regreso al México prehispánico en una investigación a la que ha titulado “De remolinos, banderas y esmeraldas. Cultos al agua en el sumidero de Pantitlán” en la cual presenta una descripción histórica, pormenorizada y amena, sobre la forma y la razón por la cual los mexicas adoptaron, como sitio de culto a sus dioses del agua, un remolino ubicado en Pantitlán, donde ofrendaban desde plumas, *chalchihuites* (piedras verdes semipreciosas), e incluso infantes. Reyes aclara que los sacrificios de niños tuvieron su origen en la exigencia de los tlaloque (dioses de la lluvia) del sacrificio de la hija de un capitán con esta inmólación; dice Reyes, “los mexicas se pudieron legitimar como herederos de la tradición tolteca”. De esta manera, al pasar los mexicas por la región y llevar a cabo los sacrificios demandados por los dioses de la lluvia y del agua misma, se estableció entre ambos una forma de comunicación.

Posteriormente, Reyes estipula las formas en las que se dividía el calendario mexica, describe cada uno de las tres formas de establecer el tiempo entre este pueblo; a saber, *Tonalpohualli*, *Xiuhpohualli* y *Cempoalpohualli*, este último es considerado como un calendario ritual dividido en dieciocho meses de veinte días a los que había que agregar cinco días al final del ciclo y, de esta manera, sumaban los 365 días del

año. Durante estos ciclos de veinte días se festejaba a cada una de las deidades de la lluvia en diferentes espacios, que iban desde las montañas, lagos, ríos o en las llamadas casas de nieblas. En estos cultos se llevaba a cabo el sacrificio de los infantes de los que el autor ofrece una detallada descripción. Al paso del tiempo, se agregó la inmolación de esclavos pero estos últimos eran ejecutados en el *calmecac* (escuela de nobles), también se arrojaba al remolino de Pantitlán un árbol, con banderas atadas entre sí y a las que agregaban *chalchihuites* y de estos dos objetos, considera Reyes que, posiblemente, eran una ofrenda que caía lentamente en el citado sumidero de Pantitlán para obtener el favor de los dioses del agua.

Avanzando en el tiempo histórico, Arelia Zayary Leyva Ponce presenta lo que “‘Ha de ser y permanecer en título de cofradía de mulatos y negros...’ mestizaje y adaptación social en cofradía de mulatos de San Nicolás Tolentino en el Real De Minas de Taxco, 1644-1737” título de gran sugerencia social e histórica de los siglos XVII y XVIII en la región minera de Taxco de Alarcón. Leyva escribe sobre las cofradías y como constituyeron un soporte a la evangelización desde su llegada a Nueva España. Las cofradías eran asociaciones laicas unidas por la creencia en un mismo santo o patrón religioso y siempre debían contar con la aprobación de la Corona y de la Iglesia.

Asimismo, la Cofradía de Mulatos en el Real de Minas de Taxco se constituyó como una parte muy importante de la Iglesia en la que se daban puestos jerárquicos de manera interna amén de fechas específicas, como el día de San Nicolás Tolentino y el martes de Semana Santa en las que los mulatos iban en procesión. Para Leyva, desde el siglo XVII arribaron a Taxco tanto negros como mulatos, aunque siempre constituyeron un grupo minoritario en la zona minera. Sin embargo, aunque podían pertenecer a alguna de las cofradías, siempre tuvieron la necesidad de formar una asociación propia en la que reafirmaran su pertenencia a un grupo identificado entre sí por su color de piel. La Cofradía de Mulatos entró en funciones en 1644 con la anuencia del arzobispado de México y, gracias a la labor de Francisco Nava, mulato

libre nombrado mayordomo en ese año y encargado de solicitar los permisos correspondientes para la creación de la cofradía, cuya licencia tuvo un costo de dieciséis pesos. En la nueva congregación eran aceptados hombres y mujeres, pero sólo los primeros podían acceder a los cargos de relevancia, como mayordomos o diputados. Durante sus inicios, la cofradía debía estipular las llamadas calidades jurídicas de sus integrantes, es decir, mulato, negro, moreno libre y, en el caso de los esclavos, se debía aclarar quién era el amo.

Por otra parte, los integrantes de la Cofradía no sólo estaban ubicados en un solo barrio del real sino que su punto de reunión era la capilla dedicada al santo de su devoción. En lo que se refiere a los esclavos, la pertenencia a esta organización les permitía contar con un espacio en el que se sentían libres. Igualmente eran aceptados todos aquellos que pudieran pagar una cuota de entrada que al paso del tiempo les era perdonada.

En los inicios del siglo XVIII las mayordomías fueron ocupadas tan sólo por mulatos que, con el incremento de los costos para los festejos de San Nicolás, se vieron en la necesidad de permitir y votar para mayordomos a españoles, criollos y mestizos que tuvieran la posibilidad de afrontar los gastos de las festividades. Como conclusión, Leyva escribe que la Cofradía del Real de Minas de Taxco fue un espacio donde se integró un grupo social minoritario pero que, debido a su pertenencia a la misma, se hizo notar en la sociedad novohispana de la región y, como punto final, la autora escribe que en “Taxco la gran fe a San Nicolás Tolentino penitente sigue viva”.

En el siguiente artículo Bruno Suárez Delgado se refiere también al siglo XVIII y lo ha titulado “Cuautitlán y su población a través de los padrones de comulgantes (1768-1790)”. Comienza su discurso con datos de los primeros censos de la población novohispana por orden expresa de la Corona a los virreyes, conde de Fuenclara y Juan Vicente Güemes, conde de Revillagigedo. El objetivo de estos registros era conocer el número de habitantes en Nueva España. Así, las primeras fuentes con las que se contó para llevar a cabo el conteo de la población fueron los

datos que proporcionó la Iglesia por medio de sus padrones en los que se incluían las “almas comulgantes”. Por medio de los censos se podía tener un control de las recaudaciones impositivas y del diezmo que correspondía a la Iglesia.

Para elaborar los censos, escribe Suárez, se aplicaba un cuestionario sencillo en el que se debía anotar el número de personas que habitaban en una casa y las edades de cada uno de ellas, incluyendo a la servidumbre. Además, en la Intendencia de México, los pueblos tenían como característica principal estar habitados en su gran mayoría por indígenas que se dedicaban a las diferentes actividades de los ranchos y haciendas.

Llegando a la parte medular del trabajo de Suárez, Cuautitlán era una región dedicada a la agricultura y ganadería, lo que forzaba a la aplicación de los censos con el objetivo de contabilizar los recursos que ingresaban por el pago de impuestos y la manera como eran recolectados. En la cabecera del pueblo, en un templo franciscano se administraban los recursos obtenidos por el pago de impuestos y, al mismo tiempo, se controlaba a la población compuesta principalmente por indígenas, algunos mestizos y muy pocos españoles.

Suárez concluye que el estudio de los padrones no sólo demuestra que evolucionaron al paso del tiempo y que, de esta manera, arrojaron datos más precisos en lo que se refiere al número de habitantes de Cuautitlán y la conformación de las familias en cada pueblo censado, sino que, además, brinda una idea de la forma de vida en la región y las causas que propiciaron su crecimiento poblacional, amén de todas las penurias sufridas en la zona, como fueron hambrunas o enfermedades. En fin, los datos obtenidos de los padrones permite establecer referentes fidedignos a las formas como se vivía, no tan sólo en Cuautitlán, sino en cualquier lugar donde se contara con censos o padrones.

En un tema correlacionado con las cofradías, Brenda Carolina Moctezuma Roa trata un tema, tocado líneas atrás, al que ha dado el título de “Celebración de santos, diversión de mundanos. Las fiestas religiosas y patronales durante la República Restaurada en la Ciudad de México”. Para Moctezuma, las cofradías y los gremios del siglo XVI

tenían pocas diferencias entre sí, ya que ambos poseían, en cuanto a sus agremiados, características, como la profesión, en lo referente al gremio, pero innecesaria en las cofradías, pues en ambos grupos la condición socioeconómica no poseía gran relevancia.

Moctezuma escribe que las cofradías tuvieron su origen en los gremios. En las primeras la vida espiritual giraba en torno a un santo patrono al que se debía festejar en determinadas fechas. Por supuesto, algunas cofradías poseían más bienes materiales que otras, como era el caso de los plateros que podían aportar mayores cantidades para los festejos patronales. También las cofradías ofrecían protección a sus miembros e incluso la Iglesia les otorgó la facultad de proporcionar indulgencias tanto temporales como permanentes. A su vez, plenarias con estas prerrogativas funcionaron como un medio de cohesión social dando al grupo mayor valor que al individuo.

Sin embargo, con la llegada del siglo XVIII y la dinastía Borbón al trono español, iniciaron las luchas en contra de aquello que no estuviera de acuerdo con el pensamiento racionalista y científico, es decir, el nuevo gobierno se opuso al fanatismo, al culto a los ídolos y la práctica desmedida de manifestaciones religiosas que no coincidieran con la nueva forma de pensar. Al mismo tiempo, los Borbones limitaron ciertas diversiones de la época como las corridas de toros o las peleas de gallos así como las pulquerías y las tabernas. Las fiestas patronales debían contar con la autorización del ayuntamiento mexicano al igual que las procesiones y la forma de adornar las calles.

Con la llegada del siglo XIX las costumbres sociales y religiosas no sufrieron un gran cambio. Moctezuma se vale de la obra de Fernández de Lizardi, *El periquillo Sarniento*, para introducir la forma en que las diversiones continuaron durante los inicios del siglo en cuestión. Así, Moctezuma recorre el siglo XIX pasando por Santa Ana y Juárez, para concluir que todos los esfuerzos de los gobiernos por limitar las diversiones y los festejos religiosos de los pueblos fueron hasta cierto punto vanos, pues el pueblo hasta estos días continúa con las festividades dedicadas a los santos o vírgenes.

En las siguientes líneas, Mauricio Flamenco Bacilio examina “El sentimiento patriótico en el libro *Corazón* de Edmondo de Amicis”. Inicia su trabajo con una semblanza de la vida de este autor, quien estudió en la Academia Militar de Módena donde identificó las diferencias culturales de las regiones del noroeste de Italia, y en ese mismo tiempo escribió dos obras *La vida militar* y *Los amigos de colegio*. Para Flamenco, De Amicis tenía una visión idealizada de la sociedad basada en la conjunción de tres factores: patria-familia-escuela; esta tríada servía para fortalecer los lazos de identidad social en el individuo y contribuía a lograr una igualdad entre los distintos grupos que conformaban a los pueblos.

Corazón fue publicada en 1886 y distribuida a las escuelas elementales, con lo cual su autor se convirtió en uno de los autores más leídos en Italia. Se convirtió en un referente para comprender la reunificación del país italiano. Flamenco dice que los personajes infantiles del libro promovían la democracia, el patriotismo y la civilidad como valores sociales.

En fin, *Cuore* se ha constituido —escribe Flamenco— en una valiosa aportación para conocer parte del proceso de la reunificación italiana del siglo XIX y como un referente que puede crear la inquietud por conocer o estudiar la conformación de la vida cotidiana y escolar de Italia durante la parte final del siglo en que se desarrolla la obra.

Continuando con una línea del tiempo, Miguel Ángel Torres Hernández contribuye con una muy interesante investigación sobre la “Educación de los marinos durante el Porfiriato”. Inicia aclarando que, a finales del siglo XIX, tanto el ejército como la fuerza naval pertenecían a la misma institución: la Secretaría de Guerra y Marina. Torres afirma que la educación positivista de la época llegó a las fuerzas castrenses, pero el porfiriato puso límites para que éstas no se opusieran o les disputaran el poder. Sin embargo, el acceso a la educación estuvo un tanto vedado para la mayor parte de los soldados. Por otra parte, en los inicios del siglo XIX la mayor parte de los marinos en México eran extranjeros que, al triunfo de la independencia, abandonaron el país,

lo que provocó un gran vacío en esta institución militar. Con el ascenso de Porfirio Díaz al poder, se contrataron nuevamente marinos extranjeros para llenar los espacios abandonados desde principios de siglo. En estas circunstancias, en 1897 se fundó la Escuela Naval Militar, además de las de Maestranza y Grumetes, y se adquieren los buques *Yucatán* y *Zaragoza* con el objetivo de realizar en ellos prácticas. Los principales objetivos de la nueva marina fueron defender las costas, vigilar las islas, combatir a los piratas y algunos más, como la promoción del comercio con Europa.

Con la creación de la escuelas navales, aparecieron los requisitos de ingreso, como ser mexicano, tener una edad determinada al momento de ingreso, contar con la autorización del padre y comprobar haber cursado la instrucción primaria elemental superior; todo esto permitía tomar un examen de admisión en el cual se incluían conocimientos de francés, matemáticas, trigonometría, álgebra y, finalmente, una prueba práctica en el mar. De lo anterior se deduce que el acceso a la fuerza naval era elitista, pues la mayoría de los mexicanos no poseía ni siquiera la educación básica.

Torres concluye que, al crear las instituciones educativas navales, algunos de los principales objetivos fueron establecer rutas comerciales con Europa para no depender tan sólo del comercio con Estados Unidos y obtener ingresos provenientes del cobro de impuestos aduanales. También se buscó que los altos mandos marinos fueran al viejo continente a recibir instrucción científica y humanística para después regresar a México a aplicar los conocimientos adquiridos.

Sobre los primeros veinte años del siglo XX, Claudia Irán Jasso Apango hace una muy interesante contribución al conocimiento de la cultura y de las actividades teatrales mexicanas con su investigación a la que tuvo a bien llamar “1917. Un año constitucional y teatral”. Jasso presenta una breve introducción en la que dice que, a pesar del movimiento revolucionario y de la incertidumbre política reinante en el país, los grupos sociales continuaron, en gran parte, con su vida diaria y de esparcimiento en la cual se incluía la asistencia al teatro.

Para Jasso, Virginia Fábregas fue la actriz y empresaria más destacada desde finales del siglo XIX e intercambió cartas con Venustiano Carranza, cuando éste se convirtió en Primer Jefe del Ejército Constitucionalista. En alguna de sus misivas queda clara la admiración de Carranza a la actriz a la que incluso le otorgó ayuda económica para la subsistencia de la empresa dirigida por Fábregas.

Posteriormente, Jasso llevó su investigación al Gran Teatro de Iturbide en Querétaro, donde el 5 de febrero de 1917 se promulgó la Constitución que regiría la vida del país, quedando esta acción grabada en la memoria de los asistentes, como si hubiera sido realizada una gran puesta en escena de alguna magna obra. La historia de este recinto incluía el juicio militar celebrado en 1867 contra Maximiliano de Habsburgo, Miramón y Mejía, quienes fueron encontrados culpables de los cargos por lo que fueron sentenciados a ser fusilados. El teatro cambió de nombre en 1922 por el de Teatro de la República y, en 1929, el presidente Plutarco Elías Calles convocó a sus partidarios en el mismo sitio donde se fundó el Partido Nacional Revolucionario, antecesor del Partido Revolucionario Institucional.

En lo que se refiere a la actividad teatral desarrollada en 1917, Jasso considera que dos géneros dominaban la escena: el dramático y el de revista. Este último gozó de mayor popularidad y de ingresos a taquilla que el primero debido, tal vez, a la sátira que hacía de personajes, de la picardía y el manejo del lenguaje en doble sentido. En pocas palabras, el teatro de revista poseía un carácter popular.

Por su parte, el teatro de género dramático fue escrito por dramaturgos que escribieron sus obras con base en el movimiento revolucionario o retrataban algunas situaciones de forma realista sin incurrir en la picardía. Además, el género dramático estaba dirigido a un público que, por decirlo de alguna manera, poseía un cierto nivel cultural.

Jasso termina con una invitación a continuar buscando información sobre la historia del teatro en los años posteriores a la Revolución y su relación con la promulgación de la Constitución de 1917. Sugiere como fuentes primarias los archivos, tanto el General de la Nación

como el Histórico de la Ciudad de México, los municipales y estatales del interior de la República, y no deja de lado la consulta en la Hemeroteca Nacional.

En la segunda mitad del siglo XX, se dieron en el mundo movimientos sociales en los que tuvieron una gran participación los jóvenes y México no fue la excepción. Así, Erandi Itzel Cañada Sánchez pone sobre la mesa su trabajo de investigación “De la Ciudadela al Consejo Nacional de Huelga. Los primeros enemigos del movimiento estudiantil”. El movimiento estudiantil mexicano de 1968 se originó en una riña escenificada entre alumnos de una escuela vocacional del Instituto Politécnico y una preparatoria particular que fue duramente disuelta por las fuerzas policiales; esta acción desencadenó eventos que llevaron a los estudiantes a conformar el Comité Nacional de Huelga, integrado por alumnos de distintas escuelas de educación media superior y superior. Al poco tiempo, el comité dio paso al Consejo Nacional de Huelga que tuvo una mayor organización e invitaron a distintos sectores de la población a integrarse a éste.

Para el 26 de julio de 1968 se suscitaron enfrentamientos entre las fuerzas del orden y estudiantes en los que estos últimos fueron reprimidos violentamente. Bajo estas circunstancias prácticamente todas las escuelas de enseñanza superior se unieron y elaboraron un pliego petitorio dirigido a las autoridades capitalinas. Es de suponerse que las autoridades no cederían la razón, por la que los estudiantes se refugiaron en algunos planteles educativos donde fueron atacados por las fuerzas militares al mando del general José Hernández Toledo, quien dio la orden derribar por medio de un disparo de bazuca la puerta centenaria de la Preparatoria 1.

Posteriormente, se elaboró un nuevo pliego petitorio que se dio a conocer al grueso de la población por medio “volantes” impresos y que cumplieron la función de mantener informada a la sociedad sobre el desarrollo de los acontecimientos. Cañada considera que los principales enemigos del movimiento estudiantil mexicano en 1968 fueron, en primera instancia, el gobierno encabezado por Gustavo Díaz Ordaz, a

lo que hay que sumar las fuerzas policiales, los granaderos, el ejército, ya que estuvieron actuaron conjuntamente para cometer la represión más violenta de un movimiento estudiantil y social mexicano de la segunda mitad del siglo XX.

“Los seris” es el artículo que cierra esta publicación, investigado y escrito por Claudia Espino Becerril para quien los seris constituyen un grupo social poco estudiado, pero poseedor de una gran historia y, en consecuencia, una enorme tradición cultural. Ellos se hacen llamar “hombres de arena” en su idioma. Espino encontró datos que aclaran cuando este grupo tuvo sus primeros contactos con la llamada modernidad, lo que ocurrió en 1898. Sin embargo, hubo acercamientos con ellos desde los primeros años de la colonia sin establecer contacto, y en siglo XVII, con el arribo de jesuitas para evangelizar los grupos indígenas, también llegaron conquistadores y colonos a los que se opusieron los naturales por lo que fueron duramente reprimidos, además de que padecieron nuevas enfermedades, como la viruela y la fiebre amarilla, entre otras, por lo cual su población se vio seriamente diezmada.

En la actualidad los seris se encuentran limitados a habitar tan sólo un ejido y la Isla Tiburón ubicados en el territorio de Sonora. Aún en el siglo XX sus familias eran dirigidas por las abuelas, como escribe Espino, citando Luis González Bonilla, a quienes se les debía guardar un absoluto respeto. Bajo este régimen familiar estaban incluidos los hijos políticos, pues los padres eran los encargados de la educación de los hijos y las hijas estaban al cuidado de las madres, aunque bajo la supervisión de las abuelas.

Líneas adelante, Espino hace un pequeño análisis de la lengua seri, que constituye una gran contribución al conocimiento del idioma de este grupo.

Como conclusión, ella se refiere a los seris como un grupo resistente a todas las adversidades como habitar en zonas desérticas, la resistencia a ser conquistados o dominados por otros pueblos, su renuencia a la evangelización y, ya en tiempos modernos, su adaptación a las con-

diciones sociales que se les presentaron, si bien preservaron gran parte de sus tradiciones, fiestas y rituales.

Diacronías reitera su invitación a la lectura y a mantener todas las medidas de sanidad recomendadas por los encargados de vigilar la salud de las comunidades.

¡Feliz lectura!

Perspectiva metodológica marxista

Flor de María Balboa Reyna

Explicar el método dialéctico de Carlos Marx nos lleva directamente a una exploración gnoseológica y epistemológica de su discurso, que se constituye como una concepción filosófica sobre la realidad social. En efecto, la dialéctica constituye en principio una filosofía; no es un método, ni una técnica de investigación documental, ni únicamente una hermenéutica, ni exclusivamente una estrategia cognitiva, la dialéctica es una filosofía desde su surgimiento en Heráclito, a la cual Hegel dotó de una lógica y Marx convirtió en paradigma de cientificidad de las ciencias sociales.

Desde la perspectiva metodológica marxista, el escrutinio sobre un tema de estudio determinado debe cumplir los siguientes requisitos:

Primero, debe definirse el objeto de investigación:

- Una definición,¹ debe precisar el género próximo; es decir, debe establecer a qué conjunto de elementos pertenece lo definido y la diferencia específica debe detallar la nota esencial que diferencia a lo definido de los demás miembros del grupo, y lo caracteriza como distinto.
- Debe delimitar espacio-temporalmente, la materia a investigar.
- Debe determinar de modo claro y distinto (como señala Descartes en el *Discurso del método*²) dicha materia.

Deben luego formularse preguntas claras y precisas acerca del objeto de investigación, cuyas respuestas puedan convertirse en eventuales directrices de la indagación. Recuérdese que, etimológicamente, hipótesis es aquello que sustenta a la tesis.

Una vez acotado el objeto de investigación y planteadas las preguntas pertinentes, debemos “comenzar” el análisis por el principio, y como diría Hegel, “...en el principio se encuentra el método”.³ Desde luego, el principio se refiere no sólo al inicio sino a la fundamentación epistemológica del escrutinio a realizar. La elección del método debe ser, por tanto, inicial y determinante en el proceso investigativo.

La interpretación debe partir de un conocimiento sólido, es decir, de una información sustentada en fuentes fidedignas. Es preciso realizar, primero, una revisión acuciosa, exhaustiva y minuciosa de los testimonios, libros, artículos sobre el tema a explorar. En la medida en que se conozcan mayor cantidad de estudios, será posible evitar la confusión, la falsedad o la distorsión.

El análisis debe ser crítico: esto significa que no puede existir una aceptación irreflexiva o pasiva de los textos que se examinan; por el contrario, se precisa un concienzudo examen de los siguientes lineamientos:

- La atinencia lógica que presentan los discursos sobre los diversos estudios referentes a la materia en cuestión.
- Los criterios de científicidad que vehiculan sus exploraciones.
- Los métodos que orientan y sustentan sus indagaciones.
- Los principios y teoremas que fundamentan sus discursos.
- Finalmente, los alcances de tales investigaciones, en términos de su capacidad explicativa de la esfera del plano empírico inspeccionada. Esto se relaciona directamente con el criterio de verdad aristotélico, respecto de que la verdad es la correspondencia o adecuación de las proposiciones con los hechos.⁴ Es evidente que un criterio básico de discernimiento epistemológico es la capacidad explicativa de una teoría.

La indagatoria de un cierto acontecimiento, evento o asunto teórico debe considerar primordialmente la búsqueda de su origen, de las causas que lo generaron. Ello constituye parte del método y la indagación propiamente filosófica. Adviértase que Marx llevó a cabo un estudio profundo y pormenorizado del proceso histórico para conocer el origen del capitalismo como modo de reproducción social de carácter mercantil.

Es preciso señalar la semejanza de la investigación filosófica, que explora la totalidad como parte esencial de su naturaleza científica, con la categoría de totalidad que constituye una parte esencial del método dialéctico. Recuérdese que el discurso marxista no sólo es un estudio económico, sino es también una indagación histórica, una investigación social y un análisis político, porque, para Marx, la realidad social es una totalidad concreta.⁵

La objetividad social analizada constituye un todo procesual, que se encuentra en continuo devenir, su naturaleza es la dinámica del acaecer. De aquí que la categoría de proceso forme parte sustantiva del método de investigación marxista.

En la medida en que la realidad social es una totalidad concreta, ésta transcurre y se constituye de modo poliédrico, hetero-funcional, y multifactorial; es decir, en la totalidad social se articulan acontecimientos que tienen variadas dimensiones, operatividades heterogéneas y diferentes causas. El correlato discursivo de tal complejidad es un abanico diversificado de ciencias sociales que se abocan al análisis de esta objetividad multifacética.

Los científicos sociales particulares “dividen a la sociedad para su estudio”; dilucidan diferentes ámbitos de la realidad social a través de sendos discursos disciplinarios. Sin embargo, el discurso marxista se propone una interpretación esencialmente distinta de esta materialidad conflictiva y turbulenta.

El método de Marx es dialéctico porque intenta discernir la totalidad concreta que es esencialmente contradictoria, a partir de la filosofía dialéctica y del método dialéctico. Un campo de la materialidad tan

contradictorio, como la sociedad, requiere una metodología basada en la contradicción.

Es consabido que los primeros científicos griegos construyeron la matriz de racionalidad del pensamiento occidental. También es aceptado como evidencia que el método de la Lógica Formal, sistematizado por Aristóteles en el siglo III a.n.e., se conformó como la base epistemológica del desarrollo científico.

La lógica aristotélica tiene como legalidad básica una tríada de principios fundamentales, llamados Principios Lógicos Supremos.

1. Principio lógico de Identidad. Todo objeto es idéntico a sí mismo:
 $A=A$.
2. Principio Lógico de No Contradicción. Si asumimos que A es verdadera, entonces no-A es necesariamente falsa. Si A es falsa, entonces no-A es necesariamente verdadera.
3. Principio Lógico del Tercero Excluido. Se excluye la posibilidad de que A y no-A sean verdaderas (o falsas) al mismo tiempo.

Tales principios y el criterio de verdad fueron los postulados fundamentales del conocimiento y desenvolvimiento de las ciencias en general, que tuvo sus raíces con la filosofía griega y se desarrolló de modo intermitente pero sostenido a lo largo del empeño individual y concertado de estudiosos e investigadores que formaron pequeños eslabones y poderosas cadenas en un camino de superación que desembocó en la creación del sistema de ciencias, como conjunto de discursos sistemáticos que pudieron establecer de modo específico y distinto, su objeto de estudio, su método de investigación, las hipótesis propias de su escrutinio, el desarrollo de su indagación, las tesis fundamentales de su análisis, el proceso de experimentación y los resultados comprobados de sus hipótesis. Esta senda investigativa, que culmina con el criterio de verificación empírica, es la vía indicada para que las disciplinas y estudios preliminares se conviertan en ciencias particulares, y justamente por la posibilidad de

cumplir con este último requisito, son las ciencias naturales las más avanzadas en éste desarrollo epistémico.

Con posterioridad a la aparición del libro de Isaac Newton, *Principia Mathematica*, como compendio del saber científico de la Física Clásica, tuvo lugar la conformación cabal del sistema de ciencias, Si bien el modelo newtoniano fue considerado como fundamental para las ciencias naturales, constituye para las ciencias sociales un problema fundamental que Auguste Comte trató de resolver con la creación del positivismo lógico, aunque no ofrece alternativa, sino el seguimiento irrestricto a los principios de la Lógica Formal. El problema radica en que las ciencias sociales no pueden tener el mismo fundamento epistemológico, ni el mismo procedimiento gnoseológico de las ciencias naturales, justamente porque el objeto de investigación es de una naturaleza tan diversa que requiere un procedimiento metódico *ad hoc*.

Si bien la lógica formal ha permitido el avance asombroso de las ciencias naturales, la específica esencialidad dialéctica de la realidad social requiere de un tratamiento metódico por completo diferente.

Una realidad dialéctica tiene que ser tematizada a partir de un método dialéctico. Una realidad contradictoria debe ser analizada a la luz de una lógica que acepte la contradicción. Ésta es una formulación legada por Hegel, cuya filosofía dialéctica ofrece una posibilidad de estudio para las ciencias sociales. Sin embargo, su idealismo, presente en la posibilidad de sustentar la concepción del mundo en una entidad trascendente, y el señalamiento de que el Espíritu Objetivo es una creación del Espíritu Subjetivo, no puede significar otra cosa que el pensamiento es el creador de la realidad.

Según Hegel, la dialéctica se encuentra en toda la objetividad, pues cada elemento tiene su contrario, cada ente se autoafirma mediante la negación del otro: la noche tiene su contrario en el día, la vida en la muerte, la salud en la enfermedad, la sal en el azúcar, etcétera. Aquí existe la contradicción como algo evidente y permanente. La primordial afirmación de Hegel es que el ser es igual al no ser. Esto es cierto en dos

sentidos. Primero: el ser es igual al no ser porque en la realidad existe una diversidad de seres, quienes, si bien comparten una esencia común, tienen sin embargo atributos diferentes. Cada uno de los seres se autoafirma, en términos singulares, mediante la negación de la otredad; cada uno niega a los otros que no son él. Por eso somos y no somos al mismo tiempo: somos en nuestro ser particular y no somos el otro, o los otros seres que nos rodean. Segundo: el ser es y no es al mismo tiempo, porque todo ser está cambiando continuamente, todo ser se encuentra sometido a una continua metamorfosis, manifiesta en la dialéctica dejar de ser, para pasar a ser algo diferente. Entonces, todo ser es en sí mismo ser y no ser, porque al mismo tiempo es en el presente, pero ya no es lo que fue en el pasado, y no es todavía lo que será en un futuro. Esto significa que el devenir de todo lo que existe se explica a partir de la dialéctica. Todos cambiamos, todos estamos transformándonos interna y externamente; cada entidad de la realidad está experimentando un crecimiento o una declinación. Nuestra historia avanza hacia la superación, nuestro conocimiento se encamina al mejoramiento, la ciencia se desarrolla en una senda progresiva, todo deviene hacia la perfección. Esta idea de Hegel es similar a la de Aristóteles, respecto de que todo ser se encamina hacia la superación.

Para Carlos Marx, la posibilidad de trascender el idealismo hegeliano radicó en el conocimiento del materialismo de Feuerbach. El ser de lo real tiene una causa intrínseca a la propia realidad, no en factores externos, ultraterrenales o sobrenaturales. La existencia de la historia radica en la sucesión de una serie de etapas en progreso continuo; tampoco Marx escapa a la idea aristotélica del camino hacia la superación; parece que la mayoría de los autores del siglo XIX están inmersos en la idea de progreso. De la cual sólo establece una diferencia básica alguien como Nietzsche.

Marx, lejos de detenerse en la exégesis de la dialéctica en la *empirie* natural, descubre la fundamental relación dialéctica y materialista Sujeto-Objeto que se configura como principio explicativo de la realidad social y de la historia. Nos referimos a la contradicción esencial que

existe en la relación de co-presencia, de unidad orgánica, de coexistencia, simbiótica y sinérgica entre el Sujeto (como diseñador, transformador y productor de su entorno) y el Objeto (como naturaleza propicia, dúctil y susceptible de transformación). De aquí se desprenden las afirmaciones de que el sujeto (en tanto que comunidad), como Sujeto Social, es naturaleza, en tanto que ser biológico sometido a las mismas circunstancias que los demás seres animales, en tanto que nace, crece, se reproduce y muere; pero al mismo tiempo no es naturaleza, porque es un animal esencialmente diferente a los demás, porque está dotado de razón. Ésta es una contradicción real, vital, y al mismo tiempo explicativa del mundo social. El concepto de trabajo como actividad metabólica entre el hombre y la naturaleza es justamente la manifestación palmaria de esta contradicción. El Sujeto Social, en comunidades primitivas, pudo sobrevivir y aprender a conocer su mundo y a transformarlo mediante el trabajo. El hombre conoció y obedeció las reglas de la naturaleza y las utilizó para su reproducción social.

Para la indagación crítico-analítica de la realidad social como totalidad concreta, el método adecuado es la dialéctica, la cual presenta dos categorías analíticas fundamentales: la totalidad y el proceso. Insistimos en que la primera categoría de totalidad coincide con el proyecto del análisis filosófico.

Así como las ciencias naturales escinden a la objetividad natural para su investigación, creando los campos de la física, la química, la biología, la medicina, etcétera, en las ciencias sociales lo que se disecciona para su estudio son las fases (en el tiempo), los planos (en el espacio) de la operatividad de la sociedad, de la totalidad concreta. Tenemos por ello una dimensión histórica, a la que corresponde la historia, una dimensión social, a la que corresponde la sociología, una dimensión económica, una dimensión política, una dimensión psicológica, una dimensión geográfica, una dimensión filosófica, a la que corresponden sendas ciencias sociales. De modo que, dialécticamente, cada uno de los eventos que ocurren en la esfera empírico-social está concatenado con los diferentes planos y dimensiones de la totalidad; cada uno de estos aconteci-

mientos aparece como resultado de esta correlación orgánica, de condicionamiento sistémico.

La categoría de totalidad es la herramienta analítica indispensable para aprehender la multiplicidad fenoménica de la realidad. El análisis de la realidad social asumiría esta perspectiva caleidoscópica que puede admitir la separación de un suceso para su estudio, pero no permitiría la extrapolación positivista de un “hecho” que niega la diversidad de lo real.

Por su parte, la categoría de proceso concierne a la visión propiamente dialéctica de la óptica marxista y genera la instrumentalización de las categorías de la física newtoniana: el tiempo y el espacio; es decir, todo fenómeno constituido como objeto de investigación, debe ser escudriñado a partir de su ubicación en el tiempo, y esto implica la posibilidad de considerar un suceso como un eslabón de acontecimientos que le anteceden y que le suceden. Asimismo, todo objeto de estudio debe ser situado en correlación e interacción dinámica con otros elementos que lo condicionan e influyen, considerando por supuesto la intervención del evento estudiado en los demás elementos de su entorno, que constituye su espacio de actuación.

El proceso, la segunda categoría dialéctica, alude al estudio histórico, al desarrollo evolutivo de toda totalidad. Cualquier suceso que tenga ocurrencia en la realidad social, por otro lado, tiene un desenvolvimiento específico, ocurre como un proceso cuyos momentos pueden registrarse, desde el inicio hasta su culminación. Por ello, la categoría de proceso es tan cara al pensamiento dialéctico, porque interpreta el acaecer fenoménico, a partir del estudio del desarrollo de cada uno de los lances que lo configuran.

El devenir de la realidad social es, como se ha señalado, multidimensional. La unidad contradictoria pero orgánica entre el Sujeto Social y la Objetividad Natural no es solamente la relación entre el hombre y la naturaleza, sino la relación del hombre con el hombre mediada por la naturaleza.⁶ La contradicción, como elemento fundamental de la dialéctica, podrá también explicitar el conflicto que generan

las relaciones humanas; por ejemplo, la tendencia destructiva del ser humano, según Hobbes; la deformación social que sufre el hombre, según Rousseau; la ambivalencia afectiva de toda relación humana, en Freud; el concepto de la angustia que avasalla al ser humano, según Kierkegaard; el hombre unidimensional de Marcuse; el concepto de poder que involucra toda relación humana, según Foucault; la condena a elegir que sufre todo ser humano, de acuerdo con Jean Paul Sartre, etcétera.

A propósito de la disposición crítica que la investigación social requiere, es preciso señalar la naturaleza dicotómica de la realidad, fragmentada entre apariencia y esencia, que conforman y dividen a la realidad social y constituyen la materialidad que la investigación tematiza. Lo que el sujeto (como sujeto cognoscente) puede percibir es, en principio, el plano de la inmediatez, la apariencia fenoménica, la superficialidad del evento. Pero, en la medida en que la visión es parcial, también es falsa. Para escapar de la posibilidad de una reproducción trivial, que sólo pueda captar de modo directo el plano de la apariencia, habría que profundizar en el campo de la reflexión y el pensamiento, siguiendo un proceso de conocimiento que no se detuviera en lo externo y pudiese buscar propiedades intrínsecas y sustanciales. Para ello se requiere la guía proporcionada por el método dialéctico. El acaecer que se capta parcial y unilateralmente reproduce teóricamente sólo una parte de la realidad, el presentado por *empirie*. Nos referimos al nivel de la pseudoconcreción,⁷ donde la objetividad aparece como mundana banalidad de objetos mercantiles-fetiches, donde nos movemos con la familiaridad de un uso cotidiano de aparatos, objetos tecnológicos que erotizamos y que nos enajenan, en el terreno sensorial básico. Pero las relaciones humanas son cosificadas, los objetos desempeñan el papel protagónico y las personas quedan desplazadas y su importancia postergada, existe un comportamiento cotidiano casi instintivo, en el cual priva el fetichismo de la mercancía. Es decir, relaciones sociales entre cosas, relaciones cósmicas entre personas.⁸ La mercancía se convierte en objeto de consumo necesario y el dinero en objeto de cul-

to. Como diría Karel Kosík, ello significa ubicarse en el ámbito fenoménico, en términos kantianos, no lo que el objeto es en sí mismo, sino cómo es captado por el sujeto cognoscente. Ello significa que la interpretación es falsa en cuanto el conocimiento es parcial, no profundiza, no abunda, no sistematiza, y queda atrapado en la cáscara cósmica⁹ que encubre y mixtifica la realidad. La finalidad de la ciencia, en cuanto a la básica persecución de la verdad, es descubrir la esencia de la objetividad, a partir de un método adecuado que pueda traspasar este plano de la apariencia —que constituye lo inmediatamente visible y encubre la verdad— para acceder a la esfera de la concreción y configurar los análisis que versan sobre el plano esencial.

La sociedad aparece de modo diferente de como es en realidad, debido a la específica operatividad de la figura de socialidad capitalista, basada en una relación social explotativa que convierte a la fuerza de trabajo en mercancía, al sujeto en objeto, a las personas en cosas y a las cosas en fetiches, dotadas de una magia propia. De modo que el fetichismo mercantil da lugar, en el escenario social, a que las cosas desempeñen un papel protagónico y las personas un papel prescindible. En cuanto al fetiche capital, es la explicación esencial de porqué el sujeto social sigue acumulando irracionalmente, en tanto destruye sistemáticamente al hombre (lo convierte en desempleado, miserable, excluido, menesteroso, marginado, lumpen o inmigrante discriminado), y devasta irremediablemente la naturaleza, extingue especies animales, contamina ríos y lagos, deforesta bosques y agota recursos no renovables.

Considerando que la perspectiva histórica ofrece dos materiales a investigar, los testimonios y fuentes directas, y los estudios posteriores que se realizan por especialistas, académicos, intelectuales, comunicólogos, etcétera, es preciso analizar todos los documentos y estudios a través de una lente crítica que se apegue a los hechos, pero que conserve la objetividad de la racionalidad. Lo anterior sería diferente al principio metodológico weberiano de desvinculación axiológica, cuya insistencia en la “objetividad”, “neutralidad”, “imparcialidad” del investigador, lo convierte en un ente diferente a un individuo real, que

pretende omitir que el investigador es un ser humano, que vive en un entorno social, y tiene una concepción del mundo particular. Ciertamente hay clases sociales y hay, por tanto, intereses de clase. El investigador se encuentra ubicado en una posición de izquierda o derecha (de acuerdo con el concepto de igualdad de Norberto Bobbio) que no puede evadir. Estaría siempre a favor o en contra de un proceso, hecho o acontecimiento histórico, o interpretaría dicho proceso o evento, de acuerdo a su posición clasista.

La objetividad crítica trata de descubrir la verdad, aceptando que se tiene una posición política, que intenta alcanzar la igualdad, (una posición de izquierda, autoafirmativa), la concepción no se niega, en el marxismo se afirma y consolida, porque plantea claramente la ocurrencia social y no está empeñada en un construir un discurso justificatorio, que deliberadamente intenta ocultar la evidencia inequitativa del proceso social, sino que presenta y denuncia la desigualdad social de modo descarnado, sin concesiones; se deslinda de la visión cuestionable, parcial y acrítica, guiada por intereses de clases, que intenta encubrir lo sucedido tras una máscara de tolerancia, comedimiento y objetividad.

En este tenor se insiste en la consideración de la sociedad como una totalidad concreta, formada por una polifonía de procesos en recíproca interacción. Para significar su organización fundamental, Marx recurre a la metáfora del edificio, designando sus partes centrales:

En primer lugar, la infraestructura económica, que concierne a la ingeniería social, se compone de las fuerzas productivas, los medios de producción, la división del trabajo, el aspecto técnico, la producción, distribución y consumo de bienes.

En segundo lugar, se refiere a la estructura política, que representa la columna vertebral de la sociedad, las relaciones de producción y las relaciones sociales de producción, la figura de socialidad, las formas de propiedad, la lucha de clases y las instituciones que regulan las interacciones sociales y políticas del sujeto.

Estos dos componentes del andamiaje social se encuentran concatenados en el plano empírico: La economía, que constituye la base de

la funcionalidad de la totalidad, se desarrolla en correlación con la estructura política.

Estos dos niveles determinan el signo definitorio de cualquier sociedad en su concepción abstracta: el modo de reproducción social, que se encuentra constituido por la interacción dialéctica entre fuerzas productivas (lo económico) y relaciones sociales de producción (lo político).

Finalmente, en tercer lugar, la superestructura, que representa la concepción que el sujeto social tiene de sí mismo y de su entorno, considerando la forma civilizatoria, el desarrollo cultural, el lenguaje, la religión, las diferentes concepciones del mundo, la ideología, la filosofía, la ciencia, el arte, y demás.

Es preciso señalar que los tres niveles evolucionan en contrapunto, en una relación orgánica de condicionamiento mutuo. El sujeto social es lo que hace, pero hace lo que piensa; su quehacer condiciona su pensamiento.

La figura de socialidad, representa la dialéctica de lo político en interacción con lo económico. La *polis* se define a sí misma en su actividad económica y en su actuación política, mediante las cuales se autodota de una cierta forma social.

Lo importante es que esta autodefinición del sujeto es resultado de la realización de su pensamiento en el nivel de la superestructura: el sujeto reflexiona y elige una posibilidad dentro de otras, dicha elección implica renuncia. Pero ello significa que actualiza su capacidad política en la selección de su proyecto de reproducción social.

El sujeto determina, a partir de su *praxis*, su destino económico; en el ejercicio de su racionalidad y del despliegue de su potencialidad decisoria, determina la figura de su socialidad.¹⁰

Conclusiones

Para Marx, la visión materialista de la historia significa que la realidad no puede ser explicada a través de una entidad trascendente, que se

encuentre fuera de la inmanencia de la esfera empírica. La visión del materialismo histórico concierne a la reivindicación del quehacer humano como arquitecto de su realidad social, y del acontecer fenoménico que se registra en el tiempo.

Totalidad y proceso forman, por tanto, dos categorías, espacio-temporales absolutamente indisolubles. La categoría de totalidad tiene que ver con una visión sincrónica del acaecer, en tanto que la categoría de proceso está relacionada con una concepción de orden diacrónico respecto del sucederse de los eventos en la realidad. La categoría de proceso corresponde al suceder temporal y la de totalidad a un acontecimiento espacial.

Es preciso considerar que estas dos categorías son instrumentos metódicos fundamentales para la interpretación de la realidad. Totalidad alude a una visión global de los acontecimientos; cada uno de los cuales son procesos, y, por otro lado, proceso se refiere a una objetividad que se desarrolla como totalidad. Lo que tenemos entonces como totalidad concreta es la idea de una totalidad de sistemas, o, mejor aún, una totalidad de procesos.

Notas

¹ Aristóteles, *Lógica*, Obras, Madrid, Aguilar, 1967, p. 232.

² Descartes, *El Discurso del Método* Madrid, Ed. Colección Austral #6. Espasa Calpe, 1980, p. 50.

³ G. F. W. Hegel., *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE., 1966, p. 51.

⁴ Aristóteles, *op. cit.*, p. 262.

⁵ Carlos Marx. *Introducción General a la Crítica de la Economía Política*, México, PyP, 1978, p.149.

⁶ Karl Korsh, *Karl Marx*, Barcelona, Ariel, 1975, p. 169.

⁷ Karel Kosik, *Dialéctica de lo Concreto*, México, Grijalbo, 1967, p. 27.

⁸ Carlos Marx, *El Capital*, México, FCE 1980, tomo I, p. 130.

⁹ Georg Lukàcs, *Historia y Conciencia de Clase*, México, Grijalbo, 1969, p. 90.

¹⁰ Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI Editores, p.78.

Bibliografía

- Aristóteles, *Lógica*, Madrid, Aguilar, 1967.
- Descartes, *El discurso del método*, Madrid, Espasa Calpe, Colección Austral #6, 1980.
- Echeverría, Bolívar., *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI Editores, 1998.
- Hegel, G.F. W., *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1966.
- Korsh, Karl, *Karl Marx*, Barcelona, Ariel, 1975.
- Košík, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1967.
- Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1980.
- Marx, Carlos, *Introducción general a la crítica de la Economía Política*, México, PyP, 1978.
- Marx, Carlos, *El Capital*, México, FCE, 1980, tomo 1.

La confesión real.

Prácticas religiosas y relaciones políticas entre Luis IX
y su confesor Godofredo de Beaulieu entre 1250 y 1270

Samuel Jiménez Cruz

Introducción

Durante su última cruzada, en 1270, falleció en el territorio enemigo de Cartago, Luis IX de la dinastía Capeta. Dos años después, el papa Gregorio X solicitó un informe sobre las acciones excepcionales de este monarca al dominico Godofredo de Beaulieu para iniciar un proceso de canonización. La razón por la que el papa había encargado este reporte particularmente al hermano predicador fue debido a su relación con el regente; el ordenado mendicante había sido el confesor espiritual de Luis IX durante sus últimos años, lo que significaba que entre los dos personajes existían una suerte de lazos religiosos y políticos.

Por muchos años, la figura de este monarca se ha estudiado desde numerosas perspectivas. Con respecto a la relación de Luis IX con Godofredo, algunos estudios han revisado de manera general la participación de este dominico en los viajes de ultramar de su rey, como lo documentó Pierre-Claude-François Daunou desde 1838.¹ Por su parte, Jacques Le Goff en su estudio intitulado *Saint Louis*, de 1996, y las anglosajonas Elizabeth Hallam² y Cecilia Gaposchkin³ han considerado que la administración real de dicho soberano se fundamentó en los principios religiosos de los mendicantes, como la pobreza, la predicación y la humildad. Asimismo, se debe resaltar el trabajo de Xavier

de La Selle sobre la ocupación de los confesores en los espacios reales de la monarquía francesa a partir de los fundamentos jurídicos y canónicos emitidos entre los siglos XIII y XV.⁴

El principal objetivo de este artículo consiste en analizar de qué manera se constituyeron las relaciones entre el confesor y el monarca, en un contexto donde los mendicantes comenzaban a tener sus primeras intervenciones dentro de la corte Capeta del siglo XIII, en un ambiente donde la confesión religiosa se había establecido en el IV Concilio Lateranense, a partir de 1215. Para llevar a buen término en este trabajo se considerará como recurso principal la obra que escribió Godofredo entre 1272 y 1274 para Gregorio X que intituló como *Vita et Sancta Conversatio Piae Meoriae Ludovici quandom Regis Francorum* (*Vida y Santo Comportamiento de Luis, de piadosa memoria, anterior rey de los Francos*).

Asimismo, las siguientes líneas se guiarán a partir del *New Medievalism* que ha sugerido Stephen G. Nichols en los años recientes.⁵ Este filólogo propone analizar las raíces históricas que posibilitaron las distintas formas de representación. Además de considerar que detrás de todo manuscrito u obra existió un equipo de trabajo encargado de producir los elementos físicos y visuales del texto, que pueden ser considerados como testigos del entorno social y, al mismo tiempo, revelar las dinámicas culturales de este mismo medio.

En este orden de ideas, la presente colaboración está dividida en tres partes. En primer lugar, es necesario presentar un breve panorama sobre las primeras acciones de la Orden de Frailes Predicadores como una reacción para contrarrestar el movimiento cátaro en los primeros años del siglo XIII. En segundo lugar, para comprender la relación política y religiosa del predicador con la realeza Capeta, se considerarán dos procesos importantes. En el ámbito político, se revisará la intervención del dominico De Beaulieu en la administración real de Luis IX, y en el aspecto religioso se analizarán los servicios de la confesión del rey Capeto que estuvo administrada y registrada igualmente por el mismo Godofredo.

La emergencia de la *Ordo Fratrum Praedicatorum*

Sin pormenorizar en un panorama biográfico de Domingo de Guzmán, es pertinente recordar la primera misión diplomática que este castellano realizó junto al obispo Diego de Acebes, cuya tarea consistía en preparar la boda de Fernando, hijo de Alfonso VIII, con una princesa de Dinamarca que murió inesperadamente. No obstante, esta travesía permitió a Domingo de Guzmán conocer una región donde el catarismo se difundía notablemente: el Languedoc.⁶

El papa Inocencio III, quien conocía la grave situación en el *Midi*, encomendó a Domingo de Guzmán, al obispo de Acebes y a otros monjes cistercienses a contrarrestar el movimiento herético. Sin embargo, como lo señala Clifford Lawrence, “los abades cistercienses se veían obstaculizados por su estilo prelaticio y sus grandes séquitos; sólo los que practicaran la *vita apostolica* podían esperar ser escuchados como auténticos predicadores del Evangelio”.⁷ En efecto, la defensa del Evangelio no era efectiva si los prelados predicaban con suntuosas prendas a los habitantes del Languedoc, quienes seguían una vida lejos de toda ostentación. De igual manera, el rígido sistema administrativo que dominaban los monjes blancos debió ser un obstáculo para aquellos que querían convertirse no sólo a su regla monástica sino también a la fe católica.⁸

Así, sólo era posible predicar a la manera apostólica; es decir, mediante el ejemplo de la pobreza absoluta, la dependencia de limosnas, el rechazo de propiedades y el estudio de la teología.⁹ Evidentemente, la exclusividad de esta última herramienta responde a un ambiente donde los cátaros difundían sus creencias en regiones más lejanas del Mediodía francés. De tal forma que, para lidiar contra su doctrina, la Iglesia requería de ordenados que tuvieran los mecanismos para meditar, diferenciar, discutir e investigar las múltiples formas de interpretar la palabra de Dios.

Posterior a la contienda bélica que Simón de Montfort lideró contra los cátaros hacia 1213,¹⁰ Domingo de Guzmán y sus compañeros

continuaron su predicación en la región de Tolosa hasta que decidieron transformar la comunidad de predicadores en una orden religiosa. Para realizar esta tarea era necesario dispersar a los miembros ya no solamente con la intención de predicar universalmente, sino también para dar a conocer su trabajo localmente y para que su comunidad, en consecuencia, fuera reconocida por los servidores pontificales como una orden. Así, los primeros predicadores fueron enviados a ciudades como París y Bolonia, ambos sitios reconocidos por sus universidades.¹¹

Al respecto, Jacques Verger considera que Domingo de Guzmán, al notar que su primera comunidad del Languedoc estaba desprovista de escuelas de teología, decidió enviar a las mencionadas ciudades predicadores dominicos con el objetivo de complementar la formación teológica de los primeros ordenados y, al mismo tiempo, reclutar a nuevos hermanos en las mejores universidades. Así, la llegada de los dominicos a estos espacios fue bien recibida e impulsada por el papa Alejandro VI y por el mismo Luis IX para que estos religiosos ocuparan puestos de enseñanza en los años siguientes.¹²

La razón del apoyo del papado y del monarca que recibieron estos centros académicos, a partir de 1229, se debía a que las autoridades veían a la universidad como una “cantera” de oficiales y funcionarios útiles para la causa de la centralización monárquica, y para el desarrollo de la teocracia pontificia, como lo sugiere Emilio Mitre.¹³ Por tanto, es posible pensar que la intervención de estas autoridades permitió que los universitarios se convirtieran en súbditos del poder y en hombres dispuestos a otorgar su auxilio y consejo de acuerdo a sus propios intereses.

Godofredo de Beaulieu, servidor del rey

Con base en este panorama, no descartamos la posibilidad de que Godofredo, antes de pertenecer al círculo político de Luis IX y de convertirse en su confesor real, vivió el proceso fundacional de la orden

predicadora. Esto nos permite deducir algunos aspectos clave sobre cómo el hermano de Beaulieu se relacionó con Luis.

En primer lugar, sugerimos que Godofredo perteneció al grupo de los primeros dominicos que Domingo envió hacia París para completar su formación teológica en los espacios universitarios. Ahí mismo, el predicador posiblemente también se formó como un jurista calificado. Esto permitió que la autoridad real considerara a Godofredo como un excelente partidario para colaborar en el ámbito administrativo junto a los allegados del rey. Hay que recordar que, durante el siglo XIII, sucesivas generaciones de graduados universitarios ingresaron en las cancillerías y en otros cargos eclesiásticos y seculares para servir como consejeros, jueces, abogados, administrativos y redactores legislativos.¹⁴

De igual manera, durante esta época, monarcas como Enrique III de Inglaterra mantuvieron los gastos de estudiantes universitarios con recursos de sus coronas. Incluso, en 1305, la reina Juana de Navarra fundó un colegio parisino para estudiantes de teología y arte, el cual hoy lleva su nombre.¹⁵ Estos casos permiten dar cuenta que la relación entre la autoridad real y los universitarios se basaba en la cesión de una serie de privilegios a cambio de sus servicios como funcionarios. Por tanto, es probable que Godofredo, durante su estancia en la universidad de París, recibiera algún tipo de beneficio por parte del monarca con el objetivo de promover su inclusión en el séquito real.

En efecto, la *potestas* y la *autoritas* del rey le permitía tomar las decisiones finales de acuerdo con su voluntad, pero Luis IX no gobernaba de manera aislada. En la última veintena de su vida, el monarca tenía la asistencia política de Godofredo, quien, además de haber tenido acceso a espacios universitarios, podía aconsejar y criticar los asuntos políticos y administrativos del reino. Así, la *curia regis* estaría conformada por el dominico y por un selecto grupo de laicos y clérigos, a saber: el senescal de Champagne, Jean de Joinville, el conde de Champagne y rey de Navarra, Teobaldo V, y algunas figuras eclesiásticas, como Guy Foulcois, que ocuparía el trono de Roma a partir de 1265 bajo el

nombre de Clemente IV y el franciscano Simón Monpris de Brie, que sería el papa Martín IV en 1281.¹⁶

Por su parte, la participación de los religiosos en los asuntos administrativos no era una cuestión extraordinaria para la época. Estos actores fueron el engranaje principal que permitió el buen funcionamiento de la Iglesia, inclusive antes de la emergencia de los clérigos formados en las universidades del siglo XIII, específicamente a partir de la Reforma gregoriana del siglo XI.¹⁷ De ahí que Godofredo, como miembro adscrito a una orden mendicante y como eclesiástico, no sólo estaba al servicio de su rey, sino también dispuesto para resolver los asuntos diplomáticos de la Santa Sede; en 1264, por ejemplo, fue comisionado, junto el obispo de Troyes y el abad de Marmoutier, por el papa Urbano IV para resolver la disputa entre el abad de Citeaux y algunos miembros de la Orden del Císter en la ciudad de Langres.¹⁸

No obstante, como lo sugiere Dominique Iogna-Prat, fue a partir de 1200 que sucedió una suerte de “transferencias de sacralidad” donde el poder eclesiástico desarrolló su interacción dentro del poder laico en su forma administrativa. Una de estas transferencias, según el historiador francés, consistió en un proceso en el cual la Iglesia le otorgó al poder de los laicos su jerarquía eclesial; un sistema teocrático en el cual la soberanía del rey adquirió un carácter sacramental, que implicó darle al monarca una mayor cercanía a Dios con respecto de otros sectores laicos. De igual manera, el poder real recibió de la autoridad eclesiástica, sus clérigos expertos en materia de gestión.¹⁹

Así, la intervención de clérigos al servicio de los laicos de todos los niveles (señorial, comunal, real e imperial) evidencia una latente presencia eclesial en la administración y en el consejo real. De tal suerte que la participación de Godofredo en la corte de Luis permitía al predicador intervenir en favor de los intereses de su orden religiosa, especialmente en el ámbito económico.

Como ejemplo de esta injerencia, sabemos que Godofredo administró los asuntos fiscales de los bienes eclesiásticos; en 1256 el confesor controló las donaciones de caridad del reino para distribuir las princi-

palmente entre las mujeres pobres de París o a grupos religiosos femeninos como la comunidad de las *Filles-Dieu* que se dedicaban al cuidado de los enfermos de Domfront, al norte de París.²⁰ Sobre este hecho, cabe mencionar que Pierre Daunou no descartó la posibilidad de que Godofredo pudo ser el autor de un sermón predicador de 1272 que dedicó a las beguinas de París bajo el nombre de *Gaufridus de Pulchro loco*.²¹

Prácticas en torno a la confesión real

Para comprender la participación religiosa de Godofredo y su relación con Luis IX conviene recordar la importancia del IV Concilio Lateranense (1215), convocado por el papa Inocencio III, primordialmente para defender a la Iglesia Católica de la expansión de los cátaros y de las ideas heréticas de Joaquín de Fiore.²² La solución para lidiar con estos movimientos fue mediante una reorganización clerical en el aspecto disciplinario y sacramental. Sobre esta última materia debemos destacar la constitución número 21 que exhorta u obliga a que todos los fieles cristianos hagan confesión de sus pecados a su sacerdote por lo menos una vez al año y reciban su respectiva penitencia. Sin la confesión anual el fiel no podría acceder a la Iglesia y tener cristiana sepultura.²³

En este orden de ideas, la confesión estaba ligada a una noción medicinal en la cual el confesor, al recibir información sobre el pecado y sus circunstancias, podía impulsar un sabio consejo. Para ello, el religioso debía inquirir sobre los detalles del pecado con el fin de saber qué tipo de consejo o remedio dar al “enfermo” (*aegrotum*). De igual manera, el confesor no podía abandonar a su pecador, dejarlo sin consejo, ni mucho menos revelar sus actos; de lo contrario, el sacerdote sería depuesto de su oficio para hacer perpetua penitencia en un monasterio.²⁴

Junto a la noción del pecado, conviene agregar aquello concierne a la redención; es decir sobre el poder de ésta para liberar al pecador de su situación. La confesión se utilizaría como una herramienta de control social de los clérigos hacia los laicos. La práctica no sólo de-

mandaba un acto de examen de conciencia, sino que exigía del pecador toda su disposición para aceptar el castigo o el consejo del clérigo. En ese sentido, podríamos decir que Godofredo, al menos entre 1250 y 1270, reguló y moldeó el comportamiento moral y religioso de Luis de acuerdo con las convicciones de la orden dominica:

Yo [Godofredo], aunque indigno, actué como confesor para el señor rey por veinte años aproximadamente, y escuché por lo general sus confesiones muy seguido que difícilmente sabría cómo contarlas.²⁵

La razón por la que Godofredo se volvió un agente cercano a Luis en materia espiritual puede tener respuesta a partir de un acuerdo excepcional entre el papado y el rey. Una bula de 1243 revela el permiso del papa Inocente IV a Luis IX para elegir a su propio confesor. Esto significa que el rey, en términos del derecho canónico, estaba exento de una parte de la jurisdicción del IV Concilio de Letrán que establecía que cada laico debe recibir los sacramentos y oficios de manos de un cura de la parroquia o de los obispos designados por la Iglesia. No obstante, el soberano Capeto juraría dar beneficios y servicios a la Santa Sede a cambio de este privilegio.²⁶

En efecto, esta excepción permitiría al monarca escoger entre los allegados de su círculo real a su servidor espiritual; es decir, a Godofredo. Por su parte, Luis IX, a cambio promovería la confesión en distintos sectores. Uno de ellos fue hacia sus familiares, específicamente a su primer hijo Luis, a quién se pensaba que sería el heredero al trono:

...te aconsejo hacer la confesión con frecuencia y elegir hombres rectos y sabios hombres como confesores, quienes tienen el conocimiento para instruirte en aquellas cosas que debes tener cuidado y en aquellas que deberías hacer.²⁷

Esta instrucción, presentada como testamento, da cuenta de la necesidad política y administrativa de mantener a los confesores y clérigos

cerca de la curia real. De tal suerte, los confesores no sólo se encargarían de otorgar consejo, sino de conducir al regente en un determinado comportamiento religioso.

Evidentemente, la extensión de la práctica de la confesión no era únicamente para los miembros de la casa real, sino también para sus súbditos. En un viaje a ultramar, Luis

deseó que cada uno de estos mismos marineros confesaran a los padres elegidos para este propósito [la confesión]. Y con su propia boca les dio apoyo muy beneficioso y efectivo, señalándoles persuasivamente con qué frecuencia ellos estaban en riesgo de morir debido a los repentinos peligros del mar.²⁸

De esta manera, el regente, asumiendo en cierta forma las tareas de un confesor, no solamente promovía la práctica, también procuraba la salvación espiritual de sus marineros, algo que evidentemente su confesor resaltaría en su informe.

Además de la confesión, otra de las funciones religiosas del predicador De Beaulieu era el consuelo, actividad que ejerció, durante los dos periodos de las cruzadas de Luis IX (1248 y 1270).²⁹ En ambos eventos la casa real sufrió la pérdida de tres personajes que pusieron en riesgo la continuidad de la dinastía Capeta, a saber: Blanca de Castilla, madre del rey, Jean-Tristán, hijo de del rey y, como ya se ha mencionado, el mismo Luis. Así, a la par de estos sucesos, el dominico De Beaulieu junto a Guillermo de Chartres acompañó personalmente a Luis. El primero de ellos fue en mayo de 1252 cuando Godofredo estuvo junto a su rey en Jaffa en el momento en el que recibieron la noticia de que la madre de Luis falleció:

Entonces el legado y el arzobispo se fueron, y él [Luis] me mantuvo solo con él. Pero, no queriendo que se sintiera agobiado por un dolor inmoderado, busqué consolarlo lo mejor que pude, diciéndole humildemente que él había dejado a la naturaleza lo que fue debido

a la naturaleza; pero ahora era oportuno que él dejara a la gracia de Dios, que estaba en él, lo que pertenecía a la razón iluminada por la gracia.³⁰

Estas palabras dan cuenta de uno de los servicios religiosos de Godofredo: el consejo espiritual que recomienda aceptar la muerte de la madre como un acto de la voluntad divina y como una norma natural de Dios. De ahí que el confesor sugiere dejar lo que le pertenece a la razón iluminada por la gracia. Es posible que, Godofredo, para dar su consejo, aludió a los comentarios de Pedro Lombardo sobre la Carta de Pablo a los Romanos, donde el escolástico mencionó que el fundamento de la naturaleza y de los hombres están definidos por esa misma razón iluminada y que los pueblos, al ser iluminados por la gracia, hacen el bien por la ley natural y porque creen en Dios.³¹

Desde el campo del derecho natural, el Evangelio, al ser la Palabra de Dios, se entendía como una ley natural y moral cuyo ordenamiento debía mantenerse de acuerdo con la razón. Esta noción, a la que aludió Godofredo, sería similar a la definición de ley natural que, en años posteriores, el dominico Tomás de Aquino ofrecería en su *Suma teológica* y cuyo pensamiento pertenecería a la escolástica. Para el teólogo la ley natural se relacionaba con la racionalidad humana, que es la mayor característica que diferencia a los hombres de las criaturas irracionales los que se guían por un principio inconsciente.³² Por tanto, ante la muerte de su madre, Luis debía aceptar con razón el orden natural de Dios, sin la intervención de un instinto irracional que lo desviara de su conducta como hombre y que afectara su naturaleza como regente. Así, esta forma de consuelo que Godofredo otorgó a su rey, en 1252, da cuenta del tipo de pensamiento teológico que comenzaba a notarse en los círculos dominicos.

Finalmente, cabe mencionar que otro de los servicios de Godofredo ocurrió en el aspecto sacramental, específicamente, cuando Luis se encontraba enfermo y bajo cuidado de sus confesores; su joven hijo, Jean-Tristan, conde de Nevers, murió el 3 de agosto de 1270, como

consecuencia del mal clima y la falta de alimento.³³ Los dominicos, posiblemente para no agravar la enfermedad de Luis IX, mantuvieron esta noticia oculta por una semana hasta que Godofredo tuvo que sucumbir ante la inquietud del rey, quién murió tres semanas después:

Y debido a que la enfermedad del rey empeoró, [Luis] recibió todos los Sacramentos Eclesiásticos en la manera más devota y cristiana, con sano juicio y claro entendimiento.³⁴

Así, el rey, al aceptar que finalmente iba a rendir su espíritu a Dios, solicitó el servicio de su confesor para que ambos recitaran el sacramento de la unción de los enfermos, los Siete Salmos y la Letanía.³⁵

Consideraciones finales

Al principio de este artículo se mencionó la recuperación de las ideas de Stephen Nichols para estudiar las raíces históricas que posibilitaron las distintas formas de representación y para analizar el entorno social de los productores de textos que sirven como testigos históricos. En este sentido, estas propuestas nos han permitido revisar los propósitos, condiciones y herramientas de los primeros predicadores para comprender su incursión en el medio universitario, que sería apoyada posteriormente por el papado y por la monarquía Capeta. Desde nuestra perspectiva, sugerimos que Godofredo de Beaulieu se insertó en este proceso que le permitió intervenir en los asuntos administrativos de la corte de Luis IX.

En segundo lugar, consideramos que Godofredo, por naturaleza y exigencia de su orden, no solamente era un religioso adscrito a la predicación, al estudio, a la práctica de la confesión y del consuelo, sino que era un personaje leal tanto para el poder laico de los Capeto como para la Santa Sede, que le solicitaba intervenir en materia diplomática y fiscal del reino y en los asuntos relacionados a los viajes de las cruzadas. Podría

decirse, incluso, que este ordenado religioso era un “triple enlace” que conectaba y representaba los intereses de la Orden de Predicadores, de la Santa Sede y de los Capeto. Así, este carácter servicial y religioso del predicador De Beaulieu nos permite comprender por qué el dominico fue encomendado por Gregorio X para escribir una *vita* de Luis IX.

Finalmente, en un sentido menos descriptivo y más interpretativo, se ha valorizado la obra del testigo de Beaulieu para comprender la manera en cómo el monje predicador entendía el oficio de la confesión real. Su obra permite dar cuenta de algunos de los elementos que constituyeron un primer carácter santificante de Luis IX. Uno de ellos es la devoción religiosa del monarca que evidentemente se relacionaba con la práctica y extensión de la confesión. Así, el Capeto no sólo la mantenía para el desarrollo de su pureza espiritual sino como una herramienta de control religioso de su propio dominio. Hay que recordar que en un ambiente donde las herejías, como el catarismo, tenían cierto crecimiento, los dominicos, como Godofredo, verían a su rey como un defensor de la cristiandad.

Notas

¹ Pierre Daunou, *et al*, “Geoffroi de Beaulieu”, en *Histoire littéraire de la France. Ouvrage commencé par des religieux bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur*, Paris, Kraus, 1917, tomo XIX, pp. 234-237.

² Elizabeth M. Hallam, *Capetian France. 987-1328*, Londres, Nueva York, Longman House, 1980, pp. 247-354.

³ Cecilia Gaposchkin, *Making of Saint Louis: Kingship, Sanctity and Crusade in the Later Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2008, pp. 21-47.

⁴ Xavier de La Selle, *Le service des âmes a la cour. Confesseurs et aumôniers des rois de France du XIII^e au XV^e siècle*. París, École Nationale des Chartres, 1995, pp. 31-56.

⁵ Las ideas que retomamos para esta investigación provienen de dos artículos. Sobre el problema de la representación histórica; *vid.* Stephen Nichols, “The New Medievalism: Tra-

dition and Discontinuity in Medieval Culture”, en Marina S. Brownlee, Kevin Brownlee y Stephen Nichols (eds.). *The New Medievalism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991, pp. 1-26. Para revisar la cuestión de los elementos físicos y visuales de los manuscritos u obras; *vid.*, Stephen G. Nichols, “New Challenges for the New Medievalism”, en R. Howard *et al.* (eds.), *Rethinking the New Medievalism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2014. pp. 12-38.

⁶ La doctrina herética de los *catharos* (puros) se inclinaba por una total aceptación del aspecto cristológico y salvífico del Nuevo Testamento. Sus creyentes llevaban una vida austera y con extrema pobreza y conservaban una visión de Dios como un ser únicamente luminoso y bueno. No obstante, descartaban a Dios como una figura castigadora y señalaban a Satanás como el creador del mal, de lo material, de lo visible, del cuerpo corruptible del hombre e inclusive lo señalaban como el autor del Antiguo Testamento por su forma de narrar la creación física del universo. *Vid.* David Agustí, “La fe cátara” en *Los cátaros. El desafío de los humildes*, Madrid, Sílex, 2006, pp. 69-114.

⁷ Clifford H. Lawrence, “Los frailes” en *El monacato medieval. Formas de vida religiosa en la Europa Occidental durante la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1999, p. 299.

⁸ La organización de la orden cisterciense inició como un sistema autocrático y se consolidó como un aparato representativo distinto. Al principio, su estructura era controlada por el abad, quien aseguraba la observancia de la regla. Posteriormente, a principios del siglo XII la orden se guió por un sistema basado en la supervisión mutua. Esto implicaba la constante revisión de estatutos de cada abadía, la consulta de informes para establecer o cancelar normas y la organización de sesiones anuales para debatir decisiones administrativas. *Vid.*, Lawrence, *op. cit.*, pp. 226-233.

⁹ Margarita Canero Montenegro, y Santiago C. Montenegro, “Las órdenes mendicantes”, en *Las órdenes religiosas en la Iglesia medieval. Siglos XIII a XV*, Madrid, Arco Libros, 1998, pp. 28-29.

¹⁰ La política permisiva a favor de los cátaros de Raimundo VI, conde de Tolosa, provocó su excomunión y, posteriormente, su perdón por la Santa Sede en 1207 con la promesa de que el conde eliminaría a los herejes de sus tierras. Sin embargo, Inocencio III, al no ver resultados, convocó a tomar las armas contra Raimundo y los cátaros de Occitania en 1208. Uno de los líderes de la contienda que respondió a la convocatoria del papa fue Simón de Monfort quien combatió contra Raimundo en 1213. *Vid.*, Agustín, *op. cit.*, pp. 121-124.

¹¹ Montenegro, *op. cit.*, pp. 28-30.

- ¹² Jacques Verger, “Problèmes et conflits du treizième siècle”, en *Les universités au Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, pp. 83-85.
- ¹³ Emilio Mitre, *Historia de la Edad Media en Occidente*, Madrid, Cátedra, 2016, p. 252.
- ¹⁴ Harold J. Berman, “El origen de la ciencia jurídica en las universidades europeas” en *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 130.
- ¹⁵ Verger, *op. cit.*, pp. 138-139.
- ¹⁶ Jacques Le Goff, *Saint-Louis*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 220-221.
- ¹⁷ Entre los siglos X y XII los emperadores germánicos tenían la facultad de poner y deponer a las autoridades eclesiásticas a favor de sus intereses. No obstante, sería en 1075 cuando el papa Gregorio VII buscó establecer su derecho como sucesor del Reino de Dios por encima de las autoridades seculares. Para recuperar su poder espiritual, el papa decretó su *Dictatus papae* que establecía que la autoridad y naturaleza del pontífice le permite ordenar, juzgar y legislar a sus clérigos sin intervención del poder terrenal. *Vid.* Gonzalo Balderas Vega, “Causas de la Reforma Protestante”, en *La Reforma y la Contrarreforma. Dos expresiones del ser cristiano en la Modernidad*, México, Universidad Iberoamericana, 2009, pp. 22-33.
- ¹⁸ Marianne Cecilia Gaposchkin, Sean L. Field (eds.), *The Sanctity of Louis IX. Early Lives of Saint Louis by Geoffrey of Beaulieu and William of Chartres*, Larry F. Field (trad.), Ithaca, Cornell University Press, 2014, p. 22.
- ¹⁹ *Vid.* Dominique Iogna-Prat, *Cité de Dieu, cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société. 1200-1500*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016, pp. 101-102.
- ²⁰ Gaposchkin, *op. cit.*, p. 21.
- ²¹ Pierre Daunou, “Geoffroi de Beaulieu”, en *Histoire littéraire de la France. Ouvrage commencé par des religieux bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1917, tomo XIX, p. 235. Las beguinas fueron un grupo femenino fundado en los primeros años del siglo XIII por la beata María de Oignies en Nivelles, y por monjas cistercienses y premonstratenses. Su principal convicción religiosa fue la piedad, la castidad y la obediencia a un párroco. Se dedicaban a las actividades caritativas, como el cuidado de enfermos, la atención a peregrinos, el amparo a viudas y huérfanos y la enseñanza de niñas; Montenegro, *op. cit.*, pp. 51-52.
- ²² Además de la condena a las herejías, otro de los asuntos establecidos en el IV Concilio de Letrán fue atender la práctica de la simonía, el control sobre los judíos y la declaración de una cruzada para recuperar Tierra Santa. *Vid.* Onorato Bucci, y Pierantonio Piatti (eds.),

“Concilio Lateranense IV (1215)”, en *Storia dei concili ecumenici. Attori, canoni, eredità*, Roma, Città Nuova, 2014, pp. 227-257.

²³ www.documentacatholicaomnia.eu-“Concilium Lateranense IIII”, en *Documenta Catholica Omnia*, pp. 21 consultada el 1 de julio de 2019.

²⁴ *Ib.*

²⁵ “*Ego, quamuis insufficiens, dicti domini Regis Confessor extiti per viginti annos, vel circa: et confessionem eius generalem audivi toties, quod vices numerare vix scirem.*”, Claude Ménard (ed.), *Sancti Ludovici Francorum regis vita, conversatio et miracula per F. Gavfrivm de Bello-loco, Confessorem et F. Guillelmum Carnotensem Capellanum eius Ordinis Praedicatorum, ítem Bonifacii papae VIII. Sermones duo in Canonizatione, Bulle Canonizationis, et Indulgentia in translatione corporis ipsius*, París, Cramoisy, p. 8.

²⁶ La Selle, *op. cit.*, pp. 37-40.

²⁷ “*Item moneo te frequenter confiteri, et quod discretos et honestos tibi eligas confessores, qui te sciant docere, a quibus tibi fit cavendum, et quae te facere fit necesse*”, Ménard, *op. cit.*, p. 20.

²⁸ *Ib.*, p. 42.

²⁹ Frente a la serie de fracasos ocurridos durante los peregrinajes militares de los cristianos contra sus enemigos, Martín Aurell realizó un estudio sobre las críticas a ese proyecto por clérigos, trovadores y teólogos de los siglos XII y XIII. El medievalista franco-catalán explica que, a finales del siglo XII, existía una noción positiva de la predicación pacífica en contraste con el inefectivo uso de las armas para combatir al Islam. Así, ante el clima desastroso de las cruzadas de Luis IX, no se descarta la posibilidad que Godofredo, como hombre de predicación, consideró inoportunas las movilizaciones militares en Oriente. Las enfermedades, los cautiverios, las pérdidas materiales y, sobre todo, la falta de resultados positivos en ambas campañas debieron generar en los frailes la expectativa de tomar Tierra Santa y convertir a los infieles mediante la palabra. *Cfr.*, Martín Aurell, *Des chrétiens contre les croisades. (XII^e-XIII^e siècle)*, París, Fayard, 2013, pp. 299-309.

³⁰ Ménard, *op. cit.*, p. 51.

³¹ *Vid.* Reginaldo Pizzorni, “Il diritto naturale nelle prime scuole teologiche dei secoli XI e XII”, en *Il Diritto Naturale dalle origini a S. Tommaso d' Aquino*, Boloña, Edizioni Studio Domenicano, 2000, pp. 354-359.

³² Tomás de Aquino sería el primer teólogo en articular la ley natural como un concepto jurídico debido a que este tipo de ordenamiento implica la intervención de la razón humana donde el hombre es capaz de distinguir entre el bien y el mal. Posteriormente, los her-

manos franciscanos como Duns Escoto y Guillermo de Ockham fundamentarían el derecho natural ya no en la razón humana sino en la voluntad de Dios. *Vid.*, Jorge M. Ayala Martínez, “El derecho natural antiguo y medieval” en *Revista Española de Filosofía Medieval*, N° 10, 2003, Universidad de Zaragoza, pp. 380-383.

³³ Ménard, *op. cit.*, p. 70.

³⁴ *Ib.*, pp. 71.

³⁵ *Ib.*, pp. 75.

Bibliografía

- Agustí, David, *Los cátaros. El desafío de los humildes*, Madrid, Sílex, 2006.
- Aurell, Martin, *Des chrétiens contre les croisades. (XII^e-XIII^e siècle)*, Paris, Fayard, 2013.
- Balderas Vega, Gonzalo, *La Reforma y la Contrarreforma. Dos expresiones del ser cristiano en la Modernidad*, México, Universidad Iberoamericana, 2009.
- Berman, Harold J., *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Bucci, Onorato, y Piatti, Pierantonio (eds.), *Storia dei concili ecumenici. Attori, canoni, eredità*, Roma, Città Nuova, 2014.
- Cantero Montenegro, Margarita, y Montenegro, Santiago C., *Las órdenes religiosas en la Iglesia medieval. Siglos XIII a XV*, Madrid, Arco Libros, 1998.
- Daunou, Pierre, et al, *Histoire littéraire de la France. Ouvrage commencé par des religieux bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1917, tomo XIX.
- Gaposchkin, Marianne Cecilia, *Making of Saint Louis: Kingship, Sanctity and Crusade in the Later Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2008.
- , Field, Sean L. (eds.), *The Sanctity of Louis IX. Early Lives of Saint Louis by Geoffrey of Beaulieu and William of Chartres*, Larry F. Field (trad.), Ithaca, Cornell University Press, 2014.
- Hallam, Elizabeth M., *Capetian France. 987-1328*, Londres-Nueva York, Longman House, 1980.
- Iogna-Prat, Dominique, *Cité de Dieu, cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société. 1200-1500*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016.
- La Selle, Xavier de, *Le service des âmes a la cour. Confesseurs et aumôniers des rois de France du XIII^e au XV^e siècle*, Paris, École Nationale des Chartres, 1995.
- Lawrence, Clifford H., *El monacato medieval. Formas de vida religiosa en la Europa Occidental durante la Edad Media*, versión en español de Javier Miguélez García,

- Madrid, Gredos, 1999.
- Le Goff, Jacques, *Saint-Louis*, Paris, Gallimard, 1996.
- Mitre, Emilio, *Historia de la Edad Media en Occidente*, Madrid, Cátedra, 2016.
- Nichols, Stephen G., “The New Medievalism: Tradition and Discontinuity in Medieval Culture”, en Marina S. Brownlee, Kevin Brownlee y Stephen Nichols (eds.). *The New Medievalism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991.
- , “New Challenges for the New Medievalism”, en R. Howard *et al* (eds.), *Rethinking the New Medievalism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2014.
- Pizzorni, Reginaldo, *Il Diritto Naturale dalle origini a S. Tommaso d’ Aquino*, Boloña, Edizioni Studio Domenicano, 2000.
- Verger, Jacques, “Problèmes et conflits du treizième siècle”, en *Les universités au Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

Direcciones electrónicas

- www.documentacatholicaomnia.eu, “Concilium Lateranense III”, en *Documenta Catholica Omnia*, p. 21, consultada el 1 de julio de 2019.

Artículos

- Ayala Martínez, Jorge M. “El derecho natural antiguo y medieval”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, Universidad de Zaragoza, N° 10, 2003, pp. 377-386.

Fuentes

- Ménard, Claude (ed.), *Sancti Ludovici Francorum regis, vita, conversatio et miracula, per F. Gaufridum de Bello-Locho, Confessorem, et F. Guillelmum Carnotensem, Capellanum eius, Ordinis Praedicatorum, ítem Bonifacii papae VIII, sermones duo in Canonizatione, Bulla Canonizationis, et Indulgentia in translatione corporis ipsius*, París, Cramoisy, 1617.

De remolinos, banderas y esmeraldas. Cultos al agua en el sumidero de Pantitlán

Chrystian Reyes Castillo

Introducción

El sumidero de Pantitlán, también conocido como cueva de Aoztoc,¹ remolino de Chalchiuhcoliuhyán² o Xiuhchimalco,³ fue un remolino de agua que se localizaba en la cuenca de México, entre el Peñón de los Baños (también conocido como Tepetzintli) y el Peñón del Marqués (Tepepolco), en la parte salada del lago de Texcoco (véase figura 1).⁴

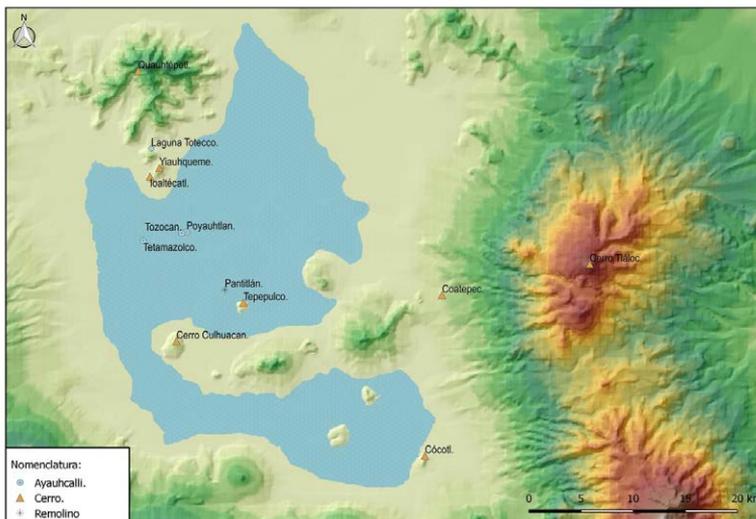


Figura 1. Sitios mencionados en el texto. Mapa elaborado por el autor.

Durante el Posclásico Tardío (1325-1521), el remolino de Pantitlán fue adoptado por los mexicas como sitio de culto a los dioses de la lluvia, puesto que la grieta por la que el agua se sumergía fue conceptualizada como un punto de convergencia entre el plano terrestre y el Tlalocan (“paraíso terrenal” de los dioses de la lluvia),⁵ motivo que llevó a los mexicas a ofrecer gran cantidad de plumas, chalchihuites y sacrificios en el remolino durante las veintenas de *Atl cohualo*, *Etzalqualiztli* y *Atemoztli*.

Durante el tiempo mítico, el primer sacrificio de infantes entre los mexicas tuvo lugar en el sumidero de Pantitlán después de que los tlaloque (dioses de la lluvia) pidieran en sacrificio a la doncella Quetzalxoch, hija del capitán Tozcuecuex.⁶ Cabe señalar que fue a través del sacrificio de Quetzalxoch que los mexicas se pudieron legitimar como los herederos de la tradición tolteca y, por consiguiente, ganaron el permiso de los dioses de la lluvia para asentarse en los islotes de la laguna, en un espacio meramente acuático, pero lograron apropiarse de los mantenimientos arrebatados a los toltecas.⁷

Por otra parte, diversos códices y cronistas indican que los mexicas pasaron por Pantitlán durante el tiempo de la migración, entre ellos destacan el *Códice Boturini*,⁸ el *Códice Aubin*,⁹ el *Códice Azcatitlán*,¹⁰ la *Historia de los mexicanos de 1221 hasta 1594*,¹¹ el *Mapa de Sigüenza*,¹² así como fray Juan de Torquemada¹³ y Alvarado Tezozomoc.¹⁴ Lo anterior hace pensar que, si bien el colapso de los toltecas no coincide con las fechas del establecimiento mexica en Pantitlán (entre 1298 y 1360), es posible que en su paso por la región elaboraran el mito que justificó el sacrificio de infantes como método de comunión y comunicación con los dioses de la lluvia y el agua.

Los motivos que llevan a pensar lo anterior son los siguientes: el *Códice Chimalpopoca* indica que, después del sacrificio de Quetzalxoch, el maíz no brotó junto a las hierbas y el zacate, sino que los toltecas tuvieron que esperar a que el maíz culminara su ciclo de crecimiento habitual de aproximadamente cuatro meses.

Lo análogo en la historia de la migración sería el tiempo que corre entre el establecimiento de los mexicas en Pantitlán y su llegada a los

islotes de México-Tenochtitlán. En ambos pasajes, transcurre cierto tiempo entre los dos episodios, un tiempo liminar o de transformación que, curiosamente, queda señalado con el inicio de un fuego nuevo a la llegada de los mexicas a Pantitlán.

Cultos al agua en el remolino de Pantitlán

Los mexicas del Posclásico Tardío manejaban tres tipos de calendario: el calendario adivinatorio o *Tonalpohualli*, conformado por veinte signos y trece guarismos que se intercalaban sucesivamente sin repetirse hasta cumplir un ciclo de 52 años; el *Xiuhpohualli* o calendario lunar conformado por 260 días y posiblemente inspirado en el ciclo de gestación de los seres humanos, y, por último, el *Cempoalpohualli* o cuenta de veinte en veinte, también conocido como calendario ritual, el cual constaba de dieciocho meses de veinte días a los cuales se les agregaban cinco días funestos, dando como resultado una cuenta de 365 días.¹⁵

Durante cada veintena, se festejaba a un dios (o dioses) en particular mediante grandes celebraciones, rituales, sacrificios y ofrendas. En el caso particular de los dioses del agua (Tláloc, Chalchihuitlicue y los tlaloque), las festividades acontecían tanto en las montañas como en ríos, lagos, lagunas, manantiales y todo aquel cuerpo acuático destacable en el paisaje. Sin embargo, era también frecuente que los rituales se llevaran a cabo en los *ayauhcalli* o casas de la niebla,¹⁶ espacios arquitectónicos consagrados a los dioses de la lluvia donde acontecían baños rituales, ayunos, autosacrificios, ofrendas, ritos de transición, entre otros.¹⁷

Aunque la bibliografía sobre las veintenas en las que se festejaba a los dioses de la lluvia es abundante, las menciones del sumidero de Pantitlán suelen ser breves y escuetas, a pesar de la gran cantidad de datos disponibles en códices, crónicas y documentos de archivo.¹⁸ Por ello, el objetivo de este artículo es ofrecer un breve análisis acerca de la importancia del sumidero de Pantitlán en el culto a los dioses de la llu-

via, tomando como punto de partida el examen de los ritos que se celebraban en tres de las cuatro veintenas consagradas a los tlaloque: *Atl cohualo*, *Etzalqualiztli* y *Atemoztli*.¹⁹

Atl cohualo

El primer mes del *Cempoalpohualli* era conocido como *Atl cohualo*, que quiere decir “las aguas se detienen”.²⁰ Durante los primeros cinco días de esta veintena, los *tlamacazque* o sacerdotes consagrados al culto a los dioses de la lluvia, se encargaban de comprar a los niños que serían sacrificados durante las tres veintenas siguientes (*Tlacaxipehualiztli*, *Tozoztli* y *Huey Tozoztli*),²¹ mientras que los *macehualli* (o gente común) compraban papel, hilo, navajillas y *ulli*, enseres necesarios para confeccionar los *tetehuatl* o “papeles salpicados con *ulli*”, “papeles sacrificiales” (véase figura 2).²²



Figura 2. Primeros memoriales, foja 250.

Cuando los *tlamacazque* terminaban de comprar a los niños, daba inicio el ritual de *Neteteuhliztli* o la confección de los *tetehuatl*. En este sentido, se debe destacar que existían al menos dos tipos de *tetehuatl*. Por un lado, los *amatetehuatl* eran las banderas de papel confeccionadas por los *mace-*

hualli bajo supervisión de los *tlamacazque*, las que podían ser ofrendadas en la cima de los cerros, en los patios de las casas y templos o colocadas en los árboles *Cuenmantli* que rodeaban el remolino de Pantitlán.²³

Por el otro lado, los *tlacateteuhme* o “tiras humanas” eran los infantes comprados a sus madres, pero ataviados con las insignias de los tlaloque, los cuales eran ofrecidos como pago durante el *nextlahualiztli*,²⁴ rito que acontecía en el remolino de Pantitlán y en la cima de los cerros que rodeaban la cuenca de México. Cuando los *tlamacazque* terminaban de vestir a los *tlacateteuhme*, daba inicio la procesión *xalaquiliztli*, cuya finalidad era anunciar el próximo deceso de los infantes.²⁵

Cuando la procesión terminaba, los sacerdotes llevaban a los *tlacateteuhme* hasta el *ayauhcalli* Tozocan, ubicado en la parte oriental del Peñón de los Baños (Tepetzintli), lugar en el cual los infantes eran velados durante toda la noche en un rito conocido como *tozzoliztli* por el cual los infantes perdían todo rastro de humanidad, transmutando y convirtiéndose en *tlacateteuhme*.

En este sentido, el *tozzoliztli* podría ser considerado un rito de paso, puesto que los infantes, después de un proceso que daba inicio con la confección de los atavíos de papel, transmutaban paulatinamente en tiras humanas, papeles sacrificiales ofrecidos en pago por deudas (*nextlahualiztli*) o favores recibidos de los dioses de la lluvia. También podríamos considerar a los *tlacateteuhme* como una especie de “chivo expiatorio”, ya que su sacrificio era para pagar alguna culpa.

Al amanecer, los *tlamacazque* (en compañía de los *macehualli* y posiblemente algunos dignatarios) se dirigían a la cima del cerro Tláloc en Texcoco, lugar donde ejecutaban el *nextlahualiztli* o pago de las deudas.²⁶ Cuando los sacerdotes llegaban a la cima de los montes, acomodaban las figurillas de los dioses *tepicoton* y les ofrendaban alimentos, joyas y plumas. Posteriormente sacrificaban a los *tlacateteuhme* mediante la extracción del corazón, y con la sangre de las “banderas humanas” rociaban las ofrendas que habían colocado en los templos.

Mientras tanto, los *macehualli* que se habían quedado en la ciudad de México-Tenochtitlán se dirigían al cerro Culhuacán, donde corta-

ban con mucho cuidado el ahuehuete más grande y frondoso, y lo llevaban hasta el Templo Mayor donde lo levantaban y adornaban con *amatetehuitl*, plumas y chalchihuites.²⁷ Posteriormente, el árbol adquiriría el nombre de *Cuenmantli*.²⁸ Parece ser que éste es el mismo árbol *Tota* que refiere la Leyenda de los Soles.²⁹

Los *macehualli* colocaban a su vez otros cuatro árboles en los extremos del patio, los cuales estaban atados con cuerdas hasta el ahuehuete. Apenas terminaban los preparativos, los *tlamacazque* llevaban a una niña de entre siete y nueve años de edad hasta el árbol, donde permanecía a la sombra del *Cuenmantli* hasta que se avisara de que los gobernantes ya habían bajado del monte Tláloc.³⁰

A continuación, los *macehualli* tomaban el árbol *Cuenmantli* y junto con la niña se dirigían hasta el remolino de Pantitlán donde se encontraban con los gobernantes. Una vez que llegaban al remolino, los *tlatoani* nuevamente ofrendaban joyas, plumas y alimentos; cuando las ofrendas terminaban los sacerdotes tomaban un arpón con el que cazaban patos y atravesaban a la niña.³¹

Entonces, los sacerdotes procedían a escurrir la sangre de la niña en el remolino y arrojaban el cuerpo al sumidero.³² Posteriormente, los *tlamacazque* ahogaban al árbol *Cuenmantli* en el remolino de Pantitlán y lo adornaban con *amatetehuitl*, chalchihuites y plumas, las cuales ataban a las ramas del árbol.

Por último, los sacerdotes remplazaban las banderas, que señalaban el lugar donde se localizaba Pantitlán, por unas nuevas, puesto que el constante choque de la brisa terminaba por deteriorarlas.³³ Sobre el destino de las banderas viejas, las fuentes nada indican. Sin embargo, es posible que las llevaran a los *ayauhcalli* o que las ofrendaran al remolino.

***Etzalqualiztli*, celebrando la abundancia**

Etzalqualiztli era la segunda veintena dedicada a los tlaloque y, durante este mes, se festejaba la abundancia de las cosechas. El maíz estaba

creciendo en las sementeras y los *macehualli* tenían permiso de comer *etzalli*, una especie de guisado elaborado con frijoles y maíz, de consistencia caldosa y color amarillo; algunas fuentes indican que se trataba de una especie de pozole (véase figura 3).³⁴



Figura 3. *Etzalquliztli*. Primeros memoriales. Foja 250.

A lo largo del mes había cantos y grandes ayunos.³⁵ El primero de ellos, conocido como *netlalocazaualiztli* o “ayuno de Tláloc”, iniciaba el décimo día del mes y duraba cuatro días durante los cuales los *tlamacazque* iban a la laguna Citlaltépec a recoger juncos con los que se elaboraban los *aztapilpétlatl* o “tapetes de juncos verdes y blancos”.³⁶ Durante los ayunos, los sacerdotes tenían mucho cuidado de no ensuciarse o cometer falta alguna, puesto que todos se acusaban entre sí y aquellos que erraban en los ritos o eran delatados eran duramente castigados al final de la veintena.³⁷

Cuando terminaba el *netlalocazaualiztli*, los *tlamacazque* colocaban los *aztapilpétlatl* en los templos y ofrendaban copal, incienso y *yi-auhtli*. Posteriormente, cada *tlamacazque* colocaba cuatro bolitas de maíz sobre los tapetes con mucho cuidado de que no se movieran; luego, expandían sus orejas y ofrendaban las espinas de maguey y las navajillas que habían usado,³⁸ también, como parte de los rituales de autosacrificio, sangraban sus lenguas y pantorrillas.

Durante las cuatro noches siguientes, los *tlamacazque* acudían desnudos a los *ayauhcalli* de Poyauhtlán y Tozocan (ubicados respectiva-

mente al este y oeste del Peñón de los Baños)³⁹ para efectuar baños rituales a media noche, cuya finalidad era propiciar la llegada de las aves lacustres a la cuenca de México.⁴⁰

Al amanecer del quinto día (una vez concluidos los baños), los sacerdotes se reunían en el templo para consumir la comida que sus familiares les habían enviado y, cuando terminaban, salían a cortar *acxóyatl*, una especie de caña verde con la que adornaban los templos. Si los sacerdotes no encontraban la yerba, llevaban cañas de maíz verde.

Por la tarde los *tlamacazque*, *macehualli* y *pipiltin* (nobles) se reunían en sus casas para comer *etzalli*.⁴¹ Cuando terminaban, iban a los templos y con las hojas de las cañas *acxóyatl*, elaboraban unas anteojerías semejantes a las de Tláloc, tomaban una olla pintada de amarillo y salían a pedir *etzalli* casa por casa durante toda la noche, amenazando con hacer un hoyo en la casa si les negaban el alimento.⁴² En este sentido, la expresión es metafórica puesto que se trata de una referencia a las *cihuateteo* o mujeres muertas en el primer parto. Según Patrick Johansson, las mujeres que perecían en la lucha cósmica que simbolizaba el alumbramiento debían ser sacadas de la casa, no por la puerta trasera, sino por un agujero que hacían sus esposos. Asimismo, cabe señalar que a las *cihuateteo* también se les ofrendaba *amatetehuitl*.

Cabe señalar que el día que se comía *etzalli* los *pochteca* y los *macehualli* honraban a sus instrumentos de trabajo (coa, mecapal y cacaxtle) recargándolos contra la pared y ofreciéndoles *etzalli* servido en hojas verdes de maíz o en vajillas miniatura.⁴³

Por la mañana los sacerdotes regresaban al templo donde se cambiaban las vestimentas, tomaban el *chicahuaztli* o sonaja de lluvias, y daba inicio la última procesión rumbo a la laguna Totecco. Si un sacerdote había cometido alguna falta durante la veintena o a lo largo de todo el año, los demás *tlamacazque* lo golpeaban e intentaban ahogar en las aguas de Totecco, de las cuales sus familiares lo sacaban moribundo.⁴⁴

Al día siguiente, después de la peregrinación a Totecco, los *tlamacazque* se pintaban de azul la cara y llevaban a los esclavos e infantes (en este caso no hay datos de que se trate de los *tlacateteuhme*) que se-

rían sacrificados hasta los *ayauhcalli*, lugar donde los sacerdotes velaban a las víctimas en el *calmecac* hasta la medianoche, momento en que daban inicio los sacrificios.⁴⁵ Los primeros sacrificados eran los esclavos, con cuyo cuerpo formaban una cama donde colocaban una gran variedad de alimentos, joyas y *amatetehuitl*.⁴⁶

Al amanecer, los *tlamacazque* colocaban las ofrendas y los *amatetehuitl* junto a los corazones de los sacrificados en ollas pintadas de azul y salpicadas con *ulli*, llamadas *mixcomitl* o “vasijas de nubes.” Posteriormente, se dirigían a *Tetamazolco*, donde se embarcaban en una canoa azul, salpicada con *ulli*, cuyos remos iban decorados de la misma manera, en la cual se dirigían al molino de Pantitlán donde ofrendaban corazones al sumidero.⁴⁷

Después, los sacerdotes remplazaban el *amatetehuitl* de los árboles *Cuenmantli* y colgaban algunos chalchihuites de las ramas del árbol. El *quaquacuiltin* colocaba cuatro *amatetehuitl* en un brasero, les prendía fuego y lo arrojaba al sumidero de Pantitlán.⁴⁸

De regreso a la ciudad, las canoas embarcaban en Tetamazolco, donde los *tlamacazque* se lavaban la pintura del rostro, evitando que el agua tocara sus cabellos. Con el agua azul los sacerdotes castigaban nuevamente a los infractores que habían sido heridos en la laguna To-tecco. Por último, los sacerdotes regresaban al *calmecac*, donde enterraban los cuerpos de los sacrificados en las cuevas y en los sótanos de los *ayauhcalli* junto con algunos *amatetehuitl*. De esta manera terminaba la veintena.⁴⁹

Atemoztli

La cuarta y última veintena donde se festejaba a los *tlaloques* era *Atemoztli*, que quiere decir “las aguas caen”⁵⁰ o “el descendimiento de las aguas”. Durante la época prehispánica, esta veintena caía entre los meses de diciembre y enero, momento en el que se formaban las primeras nubes en los cerros y montañas que rodeaban la cuenca de México, las

cuales, según los indios, eran indispensables para la agricultura (véase figura 4).

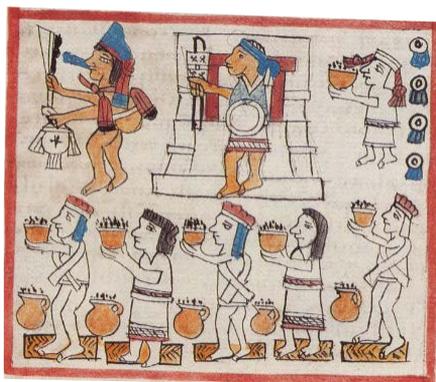


Figura 4. *Atemoztli. Primeros memoriales*. Foja 253.

Cuando las nubes aparecían en el firmamento, los sacerdotes daban inicio con las celebraciones, ya que se creía que, de esta manera, los dioses se manifestaban y pedían ofrendas y sacrificio.⁵¹ Los preparativos de las fiestas comenzaban durante los últimos cinco días de la veintena precedente (*Panquetzaliztli*) con la compra de papel, *ulli*, navajillas y henequén con los que confeccionaban los *amatetehuitl*.⁵²

Durante el último día de *Panquetzaliztli*, los sacerdotes se reunían en la casa de aquellos que habían jurado confeccionar los *amatetehuitl* y el *tzoalli*, quienes, por lo general, eran personas que habían recibido algún favor particular de los dioses de la lluvia, como evitar la muerte por ahogamiento o ser salvados del ataque de algún animal de naturaleza húmeda, por ejemplo, el *ahuizotl* o las serpientes *tlilcóatl* o *xicalcóatl*.

Después de conseguir todos los materiales necesarios, los *macehualli*, bajo guía y supervisión de los *tlamacazque*, confeccionaban los *amatetehuitl* y los trajes de papel con que se vestían las figuras de *tzoalli*.⁵³ Cuando terminaban de elaborar los atavíos de los dioses, los *tlamacazque* regresaban a los templos donde, durante toda la madrugada, modelaban las figuras de los *tepictoton* o imágenes de los montes. Para ello envolvían las coas y algunos armazones de madera con una pasta de miel y amaranto, conocida como *tzoalli*.⁵⁴

Cuando los *tlamacazque* terminaban de elaborar las figuras, las llevaban hasta los altares de las casas de aquellos que habían confeccionado las vestimentas. Cuando las imágenes llegaban a las casas, eran ataviadas con las insignias de papel y se les ofrendaba una gran cantidad de alimentos, servidos en vajillas miniatura, así como plumas y chalchihuites. Durante el transcurso de la noche, mientras los sacerdotes velaban las figuras de *tzoalli*, acontecía una borrachera ritual.⁵⁵

Al amanecer, cuando terminaba la velación de las figuras, el sacerdote que había oficiado las ceremonias, pedía el *tzotzopalli* (bastón con el que las mujeres tejen) y, con un golpe certero, destruía la figura de *tzoalli*. El corazón de la montaña (representado por un chalchihuite o piedra verde) se entregaba al enfermo, mientras que el *tzoalli* se juntaba y se ponía a secar;⁵⁶ los dueños de la casa comían de ella de poco en poco a lo largo de todo el año y, de esta manera, curaban las enfermedades y saldaban las deudas que adquiridas con los tlaloque.

Cuando terminaba la velación de las imágenes, las ofrendas, los alimentos y toda la vajilla que había sido empleada en el convite y la borrachera eran quemadas en el patio de la casa. Posteriormente, los sacerdotes llevaban las cenizas hasta los *ayauhcalli*, donde las depositaban en los braseros del templo junto a otros *amatetehuitl*.⁵⁷

Por último, los sacerdotes tomaban algunos papeles *amatetehuitl* y los llevaban hasta la cima de los cerros Popocatépetl, Iztaccíhuatl, Malinche y el Poyauhtlan, lugares donde los mexicas creían que se formaban las lluvias que regaban los campos. Es posible que, junto con las banderas, los sacerdotes hayan llevado infantes *tlacateteuhme* para ser ofrecidos en pago como parte del *nextlahualiztli*.

Cabe señalar que los mexicas llevaban los *amatetehuitl* hasta el molino de Pantitlán, donde, por tercera vez en el año, remplazaban las banderas que indicaban el lugar donde se localizaba el sumidero. Al finalizar el rejuvenecimiento de las banderas, los *tlamacazque* ofrecían nuevamente plumas, joyas y alimentos en el sumidero.⁵⁸

Asimismo, diversas fuentes como el *Códice Magliabechiano*, o los *Memoriales* de Motolinía indican que, durante esta veintena, los sacer-

dotes ahogaban a un niño y una niña junto con una canoa en el remolino de Pantitlán, posiblemente *ixiptla* o representantes de Tláloc y Chalchihuitlicue. Sin embargo, las fuentes que refieren este sacrificio nada mencionan acerca del rito *Nextlahualiztli*.

Algunas consideraciones al respecto

El análisis efectuado sobre las veintenas no pretende ser exhaustivo, ya que es un trabajo que superaría por mucho la extensión de este artículo. Sin embargo, a lo largo de las páginas anteriores, se ha ofrecido un panorama general de las veintenas en las que se festejaba a los dioses de la lluvia, así como el papel que desempeñaba el remolino de Pantitlán en dichas festividades.

En este sentido, cabe destacar algunos puntos. Primero que nada señalar la existencia de, al menos, dos tipos de *tetehuítl* o “papel sacrificial”: por un lado, los *tlacateteuhme* o “tiras humanas” eran los infantes ofrecidos en pago durante el ritual *Nextlahualiztli*, comprados a sus madres al inicio de la veintena de *Atl Cohualo*. Por el otro lado, los *amatetehuítl* o “banderas sacrificiales” eran las banderas de papel salpicadas con *ulli* o chapopote, que se encontraban asociadas con los dioses de la lluvia y las mujeres muertas en parto. De este tipo de bandera se encuentran diversos ejemplos en códices de tradición indígena y española, por ejemplo el *Códice Magliabechiano*, el *Códice Telleriano Remensis*, los *Primeros memoriales*, entre otros.

Por otra parte, hay que señalar que tres de las cuatro veintenas en las que se festejaba a los dioses de la lluvia culminaban con algún rito ejecutado en el remolino de Pantitlán. Así pues, cabe indicar que únicamente durante *Atl cahualo* y *Atemoztli* se sacrificaban infantes en el remolino (posiblemente como rito de petición y agradecimiento que se extendía a lo largo de todo el año), mientras que en *Etzalqualiztli* se sacrificaban esclavos en el *calmecac* pero se ofrendaban corazones y alimentos en Pantitlán.

Igualmente, hay que destacar el papel del árbol *Cuenmantli* (el cual se puede identificar como el árbol *Tota* señalado en el *Códice Chimalpopoca*). Andrea Rodríguez indica que, durante la veintena de *Atl Cohualo*, los mexicas hundían el árbol *Cuenmantli* en el remolino de Pantitlán, pero la autora no profundiza en las implicaciones simbólicas de dicho hundimiento.

Por su parte, Michel Graulich ha señalado que la veintena precedente al hundimiento del *Cuenmantli* en Pantitlán era *Izcalli* y durante dicha veintena se conmemoraba la gran sequía que habían destruido las eras pasadas; en tal sentido, el árbol *Cuenmantli* (junto con los cuatro árboles menores a los que era atado en el Templo Mayor) adquiriría el papel de *Tamoanchan* o sostén del universo.

Debido a lo anterior, hundir el *Cuenmantli* en Pantitlán tiene todo sentido, ya que el remolino era considerado como un punto de convergencia entre el plano terrestre y el paraíso terrenal de los dioses de la lluvia. Por otra parte, el movimiento helicoidal del remolino parece emular el interior del árbol *Tamoanchan*, ya que se trataba del movimiento que expresaba la lucha de fuerzas opuestas.

Por último, cabe señalar que las tres veintenas analizadas culminaban en un rito denominado como “el rejuvenecimiento de las banderas”, el cual consistía en remplazar los *amatetehuitl* que señalaban el lugar donde se localizaba el remolino de Pantitlán. Lo anterior no sólo era necesario para señalar el lugar donde se localizaba el sumidero, sino que cuando los sacerdotes remplazaban los *amatetehuitl*, también ataban plumas y chalchihuites a las ramas del *Cuenmantli* con la intención de que fueran cayendo poco a poco dentro del remolino a manera de ofrenda.

Con respecto a las banderas desgastadas, la mayoría caía en el remolino después de un tiempo. El intemperismo, así como el movimiento helicoidal del remolino (el cual, muy posiblemente levantaba espuma y salpicaba todo a su alrededor), deterioraban las banderas y los materiales con los que estaban hechas, lo que daba como resultado que terminaran en el fondo del remolino.

Notas

- ¹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Ángel María Garibay (ed.), México, Editorial Porrúa, 2013, Libro II, Cap. XXV, p. 115.
- ² *Códice Chimalpopoca*, Primo Feliciano Velásquez (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, p. 126.
- ³ Sahagún, *op. cit.*, Libro XI, Cap. II, Apéndice, adición sobre supersticiones, p. 681.
- ⁴ Miguel León-Portilla, y Carmen Aguilera, *Mapa de México-Tenochtitlán y sus contornos hacia 1550*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Ediciones Era, 2016, p. 116.
- ⁵ Michel Graulich, *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999, p. 270.
- ⁶ *Códice Chimalpopoca, op. cit.*, p. 126.
- ⁷ *Ib.*, pp. 126-127.
- ⁷ Biblioteca Nacional de Antropología, *Códice Boturini* (página web), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, lámina 05, <http://www.codiceboturini.inah.gob.mx/codex.php>, consulta: 19 de noviembre de 2017.
- ⁸ The British Museum, Collection online, *Códice Aubin. Historia de la nación mexicana de 1576* (página web), Londres, British Museum, http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=1232031001&objectid=3008812, foja 15, consulta: 19 de noviembre de 2017.
- ¹⁰ Biblioteca Digital Mundial, *Códice Azcatitlán* (página web), Washington DC, Biblioteca del Congreso, fojas 03v y 04r, en <https://www.wdl.org/es/item/15280/view/1/1/>, consulta: 19 de noviembre de 2017).
- ¹¹ Biblioteca Digital Mundial, *Códice de la historia mexicana desde 1221 hasta 1594* (página web), Washington D. C., Biblioteca del Congreso, foja 18, <https://www.wdl.org/es/item/15279/view/1/17/>, consulta: 19 de noviembre de 2017. Este documento es también conocido como *Manuscrito N° 40 de la Biblioteca Nacional de Francia*.
- ¹² Biblioteca Digital Mundial, *Mapa de Sigüenza* (página web), Washington DC, Biblioteca del Congreso, <https://www.wdl.org/es/item/3247/view/1/1/>, consulta: 19 de noviembre de 2017.
- ¹³ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana y veinte y un libros rituales y Monarquía Indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento,*

- conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, Volumen III, Seminario para el Estudio de Fuentes de Tradición Indígena (ed.), Miguel León Portilla (coord), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976, Vol. I, Libro II, Cap. III, p. 19.
- ¹⁴ Hernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicáyotl*, Adrián León (trad.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, p. 65.
- ¹⁵ Alfredo López Austin, y Luis Millones, *Dioses del norte, dioses del sur*, México, Ediciones Era, 2016.
- ¹⁶ Elena Mazzeto, “Las *ayauhcalli* en el ciclo de las veintenas del año solar. Funciones y ubicación de las casas de niebla y sus relaciones con la liturgia del maíz”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, volumen 48, 2014, pp. 135-175.
- ¹⁷ Al respecto, véase Stan Declercq, *Cautivos del espejo de agua. Signos de ritualidad alrededor del manantial Hueytlílatl, Los Reyes, Coyoacán*, México, Bonilla Artigas Editores, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2016.
- ¹⁸ Debe considerarse que esto se debe principalmente a la urbanización del sector oriental de la cuenca de México, así como a la desecación del lago de Texcoco y la ausencia de un contexto arqueológico que pueda ser identificado como los restos del remolino de Pantitlán, fenómenos que, sin duda, deben ser tomados en cuenta al momento de abordar el tema.
- ¹⁹ En este caso se optó por dejar fuera el análisis de la veintena *Tepilhuitl* debido a que en ningún momento se menciona la ejecución de rituales en Pantitlán.
- ²⁰ La veintena también era llamada *Quiahuitl Ehua* en alusión a una serie de ritos cuya finalidad era presentar a los cautivos que serían sacrificados durante la veintena de *Tlacaxipehualiztli*. Otros nombres por los cuales se le conocía a este mes eran *Xochtzitzquilo* y *Atlmozacuaya*, ambas mencionadas en fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995, tomo II, Cap. III, pp. 245 y 246.
- ²¹ Por lo general, las crónicas indican que los infantes sacrificados eran comprados a sus madres; en algunos casos, se menciona a los jorobados, albinos y enanos como víctimas sacrificiales en las fiestas de los tlaloques. Al respecto, véase Torquemada, *op. cit.*, p. 364.
- ²² Patrick Johansson, “Mocihuaquetzqueh ¿Mujeres divinas o mujeres siniestras?” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 37, 2006, pp. 193 – 230.

²³ Andrea Rodríguez Figueroa, *Paisaje e imaginario colectivo del altiplano central mesoamericano: el paisaje ritual en Atlcahualco o Cuahuilc xuhua según fuentes sahuaguntinas*, tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, inédito, pp. 97-98.

²⁴ *Ib.*, pp.106-116.

²⁵ *Ib.*, pp. 118.

²⁶ *Cfr.* Andrea Rodríguez, 2010.

²⁷ Durán, *op. cit.*, pp. 95.

²⁸ Rodríguez, *op. cit.*, pp. 100.

²⁹ *Códice Chimalpopoca*, Primo Feliciano Velásquez (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, p. 126.

³⁰ Durán, *op. cit.*, p. 97.

³¹ *Ib.*, pp. 97.

³² *Ib.*, pp. 100.

³³ Rodríguez, *op. cit.*, pp. 122-124.

³⁴ *Códice Magliabechiano*, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, foja 33v, en http://www.famsi.org/spanish/research/graz/magliabechiano/thumbs_0.html, consultado el 12 de enero de 2018.

³⁵ Fray Bernardino de Sahagún *Primeros memoriales*, Thelma Sullivan (trad.), H. B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber y Wayne Ruwet (eds.), Norman, Madrid, University of Oklahoma Press, Patrimonio Nacional, Real Academia de la Historia, 1997, pp. 59.

³⁶ Sahagún, *op. cit.*, Libro II, Cap. XXV, pp. 110.

³⁷ El *códice Tudela* indica que los sacerdotes tenían explícitamente prohibido rascarse la cabeza, si alguien se rascaba era considerado como una falta a los dioses y por lo tanto debía ser castigado.

³⁸ Sahagún, *op. cit.*, Libro II, Cap. XXV, pp. 112.

³⁹ Los *ayauhcalli* o “casas de nubes” eran los templos consagrados a los dioses de la lluvia. En este sentido, es pertinente hacer la aclaración de que la palabra *Tetzacualco* mencionada por fray Diego Durán únicamente se refiere a la calzada empedrada que remataba en el *ayauhcalli* del monte Tláloc, del cual hoy aún se conservan restos; Stanislaw Iwaniszewski, comunicación personal, noviembre de 2017.

⁴⁰ Sahagún, *op. cit.*, Libro II, Cap. XXV, pp. 111.

- ⁴¹ Fray Diego Durán menciona que el *etzalli* que se comía en los templos era preparado con la carne de un esclavo ofrecido en pago por alguna deuda o favor contraído con los tlaloque.
- ⁴² Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Ángel María Garibay (ed.), México, Editorial Porrúa, 2013, Libro II, Cap. XXV, p. 113.
- ⁴³ *Códice Magliabechiano*, *op. cit.*, foja 33v.
- ⁴⁴ Motolinia indica que no se trataba de un intento de ahogamiento, sino más bien era una batalla ritual y tanto el acusado como el acusador podían defenderse de las agresiones.
- ⁴⁵ Sahagún, *op. cit.*, Libro II, Cap. XXV, pp. 113.
- ⁴⁶ *Ib.*, Libro II, Cap. XXV, pp. 113.
- ⁴⁷ Sahagún, *op. cit.*, Libro II, Cap. XXV, pp. 115.
- ⁴⁸ *Ib.*, Libro II, Cap. XXV, pp. 115.
- ⁴⁹ *Primeros memoriales*, *op. cit.*, pp. 59.
- ⁵⁰ Si bien la tercera fiesta donde se festejaban a los tlaloques era *Tepeilhuitl*, decidí dejarla de lado, ya que ninguna descripción de cronistas o códices refiere la existencia de alguna ceremonia en el remolino de Pantitlán.
- ⁵¹ Sahagún, *op. cit.*, Libro II, Cap. XXXV, pp. 143.
- ⁵² *Ib.*, Libro II, Cap. XXXV, pp. 143.
- ⁵³ *Ib.*, Libro II, Cap. XXI, pp. 47.
- ⁵⁴ *Ib.*, Libro II, Cap. XXXV, pp. 143.
- ⁵⁵ *Primeros memoriales*, *op. cit.*, pp. 65.
- ⁵⁶ Sahagún, *op. cit.*, Lib. II, Cap. XXXV, pp. 144.
- ⁵⁷ *Ib.*
- ⁵⁸ *Códice Magliabechiano*, *op. cit.*, foja 44r.

Bibliografía

- Declercq, Stan, *Cautivos del espejo de agua. Signos de ritualidad alrededor del manantial Hueytlilatl, Los Reyes, Coyoacán*, México, Bonilla Artigas Editores, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2016.
- Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, Estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero, México, Consejo Nacional para las Artes y la Cultura, Cien de México, 1995, tomo II.

- Graulich, Michel, *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999.
- Hernando, Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicáyotl*, Adrián León (trad.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992.
- León-Portilla, Miguel, y Aguilera, Carmen, *Mapa de México-Tenochtitlán y sus contornos hacia 1550*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Ediciones Era, 2016.
- López Austin, Alfredo, y Millones, Luis, *Dioses del norte, dioses del sur*, México, Ediciones Era, 2016.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Primeros memoriales*, Thelma Sullivan (trad.), H. B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber y Wayne Ruwet (eds.), Norman, Madrid, University of Oklahoma Press, Patrimonio Nacional, Real Academia de la Historia, 1997.
- , *Historia general de las cosas de Nueva España*, Ángel María Garibay K. (ed), México, Editorial Porrúa, 2013.
- Torquemada, fray Juan, *Monarquía Indiana y veinte y un libros rituales y Monarquía Indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, edición del Seminario para el Estudio de Fuentes de Tradición Indígena, Miguel León-Portilla (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976, volumen III.

Tesis

- Rodríguez Figueroa, Andrea, *Paisaje e imaginario colectivo del altiplano central mesoamericano: el paisaje ritual en Atlcahualco o Cuahuiltepec, según fuentes sahuaguntinas*, tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, inédito.

Artículos

- Mazzeto Elena, “Las *ayauhcalli* en el ciclo de las veintenas del año solar. Funciones y ubicación de las casas de niebla y sus relaciones con la liturgia del maíz”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, volumen 48, 2014, pp. 135-175.

Direcciones electrónicas

- Códice Chimalpopoca*, Primo Feliciano Velásquez (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992.
- The British Museum, Collection online, *Códice Aubin. Historia de la nación mexicana de 1576* (página web), Londres, British Museum, http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=1232031001&objectid=3008812, consulta: 19 de noviembre de 2017.
- Biblioteca Digital Mundial, *Códice Azcatitlán* (página web), Washington DC, Biblioteca del Congreso <https://www.wdl.org/es/item/15280/view/1/1/>, consulta: 19 de noviembre de 2017.
- Museo Nacional de Antropología, *Códice Boturini* (página web), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, <http://www.codiceboturini.inah.gob.mx/codex.php>, consulta: 19 de noviembre de 2017.
- Biblioteca Digital Mundial, *Códice de la historia mexicana desde 1221 hasta 1594* (página web), Washington DC, Biblioteca del Congreso, foja 18, en <https://www.wdl.org/es/item/15279/view/1/17/>, consulta: 19 de noviembre de 2017.
- Biblioteca Digital Mundial, *Mapa de Sigüenza* (página web), Washington D. C., Biblioteca del Congreso, <https://www.wdl.org/es/item/3247/view/1/1/>, consulta: 19 de noviembre de 2017.
- Códice Magliabechiano*, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, en http://www.famsi.org/spanish/research/graz/magliabechiano/thumbs_0.html, consulta: 19 de noviembre de 2017.

“Ha de ser y permanecer en título de cofradía de mulatos y negros...”
Mestizaje y adaptación social en cofradía de mulatos de San Nicolás Tolentino en el Real de Minas de Taxco, 1644-1737

Arelia Zayary Leyva Ponce

Introducción

Las cofradías llegaron a Nueva España como un apoyo a la evangelización,¹ pues eran instituciones de laicos que, bajo el amparo de un santo patrón y con la aprobación de la Corona y la Iglesia, buscaron asociar a grupos para ampararse en la vida y muerte a través de la religión, a fin de formar lazos fraternales con el fin de velar por la vida eterna, rezar por las almas de todos sus hermanos y hacer crecer sus fondos para costear misas y festividades para sus santos patronos.

Las cofradías se reunían para promover la advocación de una imagen, como la de Jesús, la Virgen, los santos para llevar una vida basada en los preceptos cristianos y prepararse para la muerte. Sus fines eran religiosos, pues promovían la caridad y los rezos por las almas de los difuntos. Sin embargo, había intereses políticos y económicos de por medio por lo que estas asociaciones eran reguladas por la Iglesia y la Corona, por lo cual cada una debía contar con constituciones para operar.²

En muchos sentidos, las corporaciones fueron la armazón del sistema monárquico, sustento de la sociedad de Antiguo Régimen.³ En este sentido, como cuerpos autónomos regulados, las cofradías eran herencia de una sociedad estamental, fueron un gran brazo del pro-

yecto tridentino en América que trataban de impulsar la fe en Dios, la devoción a las imágenes y borrar todo tipo de desviación pagana, por lo que las cofradías en Nueva España se abrieron para todas las calidades jurídicas de personas, españoles, indios, negros, mulatos y aunque muchas estaban abiertas a todo tipo de calidades, siempre se buscó respetar el orden y el estatus evitando, de esta manera, la mezcolanza entre los diferentes grupos o castas.

La fundación de una cofradía de mulatos en el Real de Minas de Taxco abrió un espacio para la representación de un grupo a través de su devoción. La cofradía representaba una parte del gran cuerpo de la Iglesia, en la cual existían jerarquías internas y había fechas especiales, como el día de San Nicolás y el martes de Semana Santa en que los mulatos marchaban en procesión como uno solo. Sin embargo, con la creciente popularidad del santo, se integraron cada vez más miembros de otros grupos, hasta que éstos se hicieron del control de la mesa de la cofradía.

Trataremos de explicar los motivos de este cambio. La historiografía de las cofradías en América y, en particular, de Nueva España es vasta, debido a las implicaciones sociales económicas y religiosas que éstas tuvieron. Cada vez más hay nuevas miradas sobre las cofradías de negros y mulatos en espacios urbanos, como la antigua hermandad de los negros en Sevilla, en la metrópoli,⁴ y en la Ciudad de México, como las de Sandra Nancy Luna García⁵ para la zona del Bajío, así como son importantes los trabajos de Rafael Castañeda.⁶ Sin embargo, hubo también asentamientos de la población negra en zonas de periferia más rurales, como el Real de Minas de Taxco.

La devoción a San Nicolás Tolentino penitente en el Real de Minas de Taxco

El Real de Taxco fue fundado a partir del descubrimiento de vetas de metales, por lo que el que el pueblo indígena de Tlacho fue desplazado

para facilitar los trabajos. Así surgió, como minas dispersas, una nueva población: el Real de Minas Tasco,⁷ que suplantó a la vieja cabecera, y, con el paso del tiempo, se convirtió en el real de minas más grande e importante de la Provincia de la Plata, que también integraba los reales de Zacualpan, Sultepec y Temazcaltepec.⁸

La apertura de las primeras minas de Taxco en el siglo XVI trajo consigo la llegada de indios de diversos lugares y de esclavos que llegaron, en su mayoría, a laborar en las haciendas de beneficio.⁹ Si bien siempre fue un grupo minoritario, durante toda la etapa virreinal, en el Real hubo negros y mulatos, libres y esclavos. La población negra también fue hispanizada. Estos pobladores eran reconocidos como vecinos de Taxco y, aunque podían formar parte de las cofradías que ya existían, buscaron tener un espacio que les permitiera conformar una identidad como grupo, una cofradía que remaricara su identidad ligada a su calidad étnica, que tuviera un fuerte sentido de cohesión. Así, la cofradía de mulatos de San Nicolás estaba centrada en una asociación simbólica de pertenencia¹⁰ al color de piel de sus integrantes.

Por otra parte, San Nicolás Tolentino fue un monje italiano de la orden de los agustinos del siglo XVI, que, según la tradición hagiográfica, llevó una vida ascética, por lo que la virgen le concedió curar a los enfermos dándoles panes. Por esta razón, fue canonizado, además de ser considerado intercesor de las ánimas del purgatorio. Bajo estas circunstancias, la devoción a San Nicolás Tolentino llegó a Nueva España y se le agregó el atributo de ser penitente y flagelante.

Taxco estaba bajo el control del clero regular, y había, desde principios de este siglo, un convento de dieguinos. La devoción probablemente llegó bajo la influencia de la Orden de Agustinos¹¹ del convento del Real de Zacualpan, que interactuaba con Taxco al ser ambas poblaciones mineras. En un medio donde la oligarquía minera estaba limitada a unas cuantas familias, no era raro que tuvieran propiedades o empresas en otros centros mineros, residir en esas regiones por temporadas o desempeñar algún cargo en el gobierno de pueblos vecinos. Todos estos centros estaban en constante interacción, y era común la

movilidad de los trabajadores, por lo que estas poblaciones cercanas compartían muchos rasgos, como las devociones a ciertos santos, y las vírgenes del Rosario, Concepción, Asunción, Guadalupe y San Nicolás.

Es incierta la llegada al real de la imagen de San Nicolás Tolentino como penitente, pero a través de la documentación de archivo puede sugerirse que es anterior a 1625, año en que ya se celebra su fiesta y se encuentra activa su cofradía.¹² No existen registros de sus primeras constituciones o fundadores, pero se anotó en el libro de la Iglesia mayor que en este año se celebró una fiesta y misa en su honor.

Tenemos noticias de la cofradía desde 1644, año en el que comienza a operar con el permiso del Arzobispo de México, gracias a la labor del Francisco Nava, mulato libre que había sido elegido mayordomo ese año y tuvo la tarea de ir a la Ciudad de México a obtener los permisos correspondientes para la aprobación de su cofradía, la licencia les fue concedida por dieciséis pesos.¹³ Dicha congregación aceptaba a mujeres y hombres, pero sólo los varones podían aspirar al cargo de mayordomo o diputados.¹⁴

En los primeros años de la cofradía se insistió en usar las calidades jurídicas de las personas que integraban la cofradía para ser electos para su gobierno, ya fueran negros, mulatos o morenos libres, Por otra parte, si eran esclavos se anotaba el nombre de sus dueños, como, por ejemplo, Francisco, esclavo negro que, con licencia de su amo, pudo desempeñar el cargo de diputado, aunque, por supuesto, se prefería que los mayordomos fueran libres para cumplir mejor todas sus responsabilidades.

A diferencia de los barrios de indios y españoles, los mulatos no tenían un barrio negro, sino que estaban distribuidos en los barrios del real, principalmente en el de la Veracruz y la Trinidad. Un espacio propio para sus celebraciones sagradas y sus reuniones y muy probablemente para la muerte dotó al grupo de un fuerte sentido de pertenencia ligado a su territorialidad, en este caso, su capilla. Como cofradía elaboraron una identificación simbólica para representarse como un solo cuerpo basado en la devoción y, sobre todo, en la calidad jurídica de persona.

Durante este periodo, la cofradía de San Nicolás registraba en sus elecciones la calidad jurídica de los integrantes de mesa elegidos, y la mayoría eran mulatos libres. Por ejemplo, en la elección del año de 1644

salieron por diputados de dicha cofradía a Juan de la Torre y Francisco mulato libre y Francisco negro esclavo de Tomás Agundiz con licencia que díjole tener de su amo ya, Matheo Hernandes mulato libre por mayordomo.¹⁵

Las cofradías fueron una posibilidad para los grupos subalternos, pues en ellas podían encontrar un lugar que les diera representación ante una sociedad barroca. La cofradía de mulatos les hizo posible la organización y la cohesión como grupo determinado por una calidad jurídica, pues ser negro o esclavo no excluía a esta población del deber ser cristiano y practicar un modelo de vida basado en la fe y la búsqueda de la salvación del alma.

Los esclavos tenían también el permiso jurídico ante la Corona y la Iglesia para organizarse y fundar sus propias corporaciones. En el Real de Taxco no hubo una propiamente de este tipo, pero la cofradía de San Nicolás integró a los esclavos, ya que tenían derecho a ser miembros de la mesa directiva de su corporación siempre y cuando comprobaran ante el cura que tenían el permiso de sus amos. ¿Qué implicaba que un cofrade esclavo fuera miembro de la mesa directiva? Pues los dueños de esclavos podían impedir la participación constante en las actividades de las cofradías, pero, de ninguna manera, el ejercicio de la fe, por lo que para los esclavos el pertenecer y ser activos en la cofradía podía significar un espacio de libertad, siempre enmarcada como actividad piadosa.¹⁶

La cofradía era flexible en cuanto a la aceptación de sus cofrades de diversas calidades: aceptaba a hombres y mujeres, niños, siempre y cuando pagaran su entrada. Sin embargo, era una cofradía limitada económicamente. La mesa directiva aprovechó la presencia del visita-

dor Jacinto de la Serna, en 1646, para que no les cobrara el asiento de sus constituciones, por ser muy pobres y no poder solventar todos sus gastos, lo cual fue aprobado.

El visitador Jacinto de la Serna mandó:

Que los españoles que hubieren de asentarse por cofrades den por la entrada un peso, y a los negros, indios y mulatos y demás gente les lleve a tostón para que vaya en aumento la dicha cofradía y en todo lo demás se guarden y cumplan las constituciones como en ellas se contiene.¹⁷

En este mismo año la cofradía de este santo se había fusionado con la de Santa Prisca, por lo que sus celebraciones tenían lugar en la iglesia mayor de la cofradía de mulatos. Sin embargo, se acordó se les concediese a los mulatos el derecho de hacer celebraciones en ese lugar sin ser molestados ni “sin que puedan dichos vecinos echar ni apartarlos de dicho templo a dichos cofrades de San Nicolás,” a lo que se comprometieron los representantes de la cofradía de San Sebastián en su elección de 1644.

Varias décadas después, en 1704, al estar próxima demolición de la ermita de San Sebastián, la cofradía de San Nicolás Tolentino pidió que “se les conceda que dichos cofrades pasen a dicha iglesia a San Nicolás su patrón y que, celebren sus funciones en ella con obligación de mantenerla y repararla a costa con la decencia debida”.¹⁸ Merced a la donación, esta cofradía consiguió un espacio propio. De ahí en adelante, la cofradía anota que, en cada elección, se llamaba a los cofrades por medio de campanas a la Iglesia de San Nicolás para celebrar sus misas y elecciones.

Constituida la cofradía, tener un santo protector que intercediera por las almas después de la muerte y a un espacio propio llevó a una mayor presencia y renombre. Esto igualmente se manifestaba a la par de sus celebraciones fundamentales que se debían realizar con el lucimiento debido, ya que constituían una oportunidad para ser vistos y, así,

obtener reconocimiento e incrementar su estatus como comunidad. Por estas razones, lo que la cofradía perseguía, además de sus motivos religiosos de piedad y salvación, era poseer un sitio de integración social.

Las cofradías buscaban reproducir el modelo de vida cristiana, de la familia donde todos cumplieran bajo el amparo de su santo protector con funciones determinadas a cambio de favores como el reconocimiento social, la pertenencia a un sector social determinado, por lo que la adscripción a una corporación de este tipo generaba lazos. Así, se buscaba que los cofrades fueran hermanos, incluso, muchas familias consanguíneas enteras se unían de generación en generación como una tradición basada en la fe.

Al interior de estas organizaciones, se hermanaban todos; incluso aun después de la muerte, se seguía orando por las almas de los “hermanos fallecidos” y todos siempre bajo la observancia de los curas que supervisaban, aprobaban sus acciones y el manejo de sus recursos a gran escala. Desde este punto de vista, las cofradías eran medios para supervisar y garantizar, de cierto modo, el cumplimiento de los valores cristianos de los laicos, a la vez que se impulsaba la integración social, anclada a una identidad basada en la religión, la calidad jurídica de las personas y el lugar geográfico que comprendía, como centro de operaciones, la capilla y el altar.

La transición al mestizaje

La segunda mitad del siglo XVII trajo cambios en la manera como la cofradía se organizaba y administraba, dando paso a una participación más activa de españoles, que, si bien podían ser miembros, desde los primeros años de operaciones se habían mantenido al margen y no figuraban en las elecciones de la mesa directiva de la cofradía.

El cargo más importante de ésta era el de mayordomo, que se encargaba de organizar todas las celebraciones, recaudar fondos, velar por los intereses y bienes del santo. Esto implicaba que debía incluso

aportar ayuda económica de su propio bolsillo para llevar a cabo todas las actividades con éxito. A cambio de su trabajo anual, ganaba honor y reconocimiento no sólo en su organización sino de toda la sociedad, ya que podía ocupar un lugar de honor en las procesiones y fiestas que claramente señalaban su posición de mayordomo.

Durante los primeros años del siglo XVII, este cargo había sido ocupado sólo por mulatos. Sin embargo, a partir de la década de 1650, comenzaron a aparecer apellidos de españoles, como los Vatalla y los Chavarrieta¹⁹ en las mayordomías de la cofradía. A medida que se incrementaban los gastos generados por las fiestas, es probable que los mulatos comenzaran a votar por estas personas, ya que, gracias a las ganancias obtenidas de la actividad minera, se podían solventar los gastos de las festividades con mayor facilidad.

Con el paso de los años los gastos de la cofradía fueron en aumento y constantemente hubo intentos de la Iglesia por fortalecer estas asociaciones, según la política vigente.²⁰ Las entradas de las limosnas anuales no cubrían la totalidad de los gastos y, a su vez, para los españoles o mestizos ser mayordomos de una cofradía les significaba un mayor estatus social, porque era una muestra de fe que les garantizaba el reconocimiento social de ser piadosos.

Lo anterior no quiere decir que hubiera un total desplazamiento de los mulatos por españoles mineros, pues ambos se beneficiaban de esta apertura. De tal manera que es durante estos años cuando cada vez se unen más mestizos a la cofradía y que las limosnas tienen un repunte, que disminuyeron en la década de 1660 y se recuperaron a finales del siglo.

De lo anterior surge la pregunta ¿qué importancia tenían las limosnas y cómo se relacionaban con un mestizaje al interior de la cofradía?

La limosna era la demostración más fidedigna de la caridad de la cofradía hacia uno mismo, hacia el prójimo y, principalmente, hacia el hermano de religión. Convirtiéndose en un elemento más de cohesión al interior de la cofradía, la solidaridad manifestada por este medio propició que los socios siguieran las enseñanzas de la Iglesia y demostraran el amor a sus hermanos necesitados, socorriéndolos con sus limosnas.²¹

Los años en que más dinero ingresó a las cajas de cofradía coincidieron con los periodos de bonanza minera. La vida de las cofradías estaba determinada por los ingresos que entraban a sus cajas y, en muchas ocasiones, se buscó fortalecer las economías de las comunidades a través de las limosnas por lo que permitir el ingreso de nuevos miembros y, sobre todo, tener como mayordomos a los más acaudalados de la región permitió que la cofradía sobreviviera y se mantuviera vivo el culto a San Nicolás.

A principios del siglo XVIII, con una sociedad económicamente estable, las constituciones de la cofradía de San Nicolás fueron reformadas con el argumento de que las anteriores, anotadas en un viejo libro, resultaron inaplicables. Así, en 1709, casi un siglo después de la aparición de la cofradía, un grupo de mulatos pidió que aprobaran sus nuevas constituciones y se les reconociera a ellos como los fundadores, lo cual les fue concedido, de modo que reafirmaron el carácter étnico de su cofradía en un estatuto que versa de la siguiente manera:

Que no pueda ser propuesto ni elevado, para rector, mayordomo ni diputado, persona que no sea mulato o negro porque esta cofradía ha de ser y permanecer en título de cofradía de mulatos y negros, y excluimos a las personas que no lo sean, para que no puedan tener oficios en la dicha cofradía, y las personas que se eligieren, sean los más suficientes, y de confianza, sin que haya prelación sino igualdad en los oficios para que todos gocen de la honras y que se excusen pesadumbres.²²

La necesidad de asentar como ley que de ninguna manera estuviera en la mesa un español o mestizo, no habla de la frecuencia con que eran elegidos para los cargos personas de estas calidades y, a la vez, de una resistencia por la comunidad mulata por ceder totalmente lo que por derecho era suyo.

El estatuto tercero regulaba la entrada de personas de otras calidades:

Que todos los señores españoles que quisieren ser hermanos de dicha cofradía se reciban y los mulatos, negros, mestizos, indios y chinos, cuyos nombres se escriban con día, mes y año, y siendo hermano de luz, de dos pesos de la entrada y asiento, y siendo de sangre un peso de la dicha entrada, y asiento, y lo mismo se entienda con las mujeres y con que los indios e indias así de los como de sangre²³ han de dar y den solamente un peso de la dicha entrada y asiento nomás.²⁴

Sin embargo, estas disposiciones fueron nuevamente ignoradas y, poco a poco, se dejaron de lado. Los apellidos de familias mineras, como Chavarría y Chavarrieta, seguían apareciendo como mayordomos y aunque la entrada de limosnas era constante, los gastos aumentaban. La élite taxqueña dominaba, además de la minería, muchos ámbitos de la vida, como el comercio, los puestos del gobierno civil, la política regional, pues creaban redes de asociación entre familias, así como se emparentaban, se asociaban lo que les facilitaba el ingreso y la posibilidad de obtener el cargo de mayordomo en alguna cofradía, pues era un eco de como operaba la sociedad taxqueña de Nueva España.

Durante los periodos de crisis en la producción argentífera del siglo XVII, la cofradía reforzó la recolección de limosnas. Así, con con la entrada de mayordomos españoles a la cofradía, aumentaron los bienes materiales, como las alhajas y otras propiedades de los santos. Por otra parte, en periodos de crisis los mineros podían sacar a flote las actividades poniendo en circulación metales. De ahí, la necesidad de facilitar la apertura y la participación activa y directa dentro de la administración a personas de otras calidades.

Con todo lo anterior, los españoles mineros predominaban en todos los ámbitos, pero, junto con mulatos, indios e incluso esclavos, tenían algo en común: la religión católica. En tiempos de crisis, actuaban como aliados manteniendo las cajas de las cofradías y, con esto, la vida de estas organizaciones, las fiestas de San Nicolás, las procesiones de Semana Santa. Aún con todo esto, la población mulata en el Real de Taxco fue siempre un grupo minoritario.

Según el recuento del padrón realizado por Joseph Verdugo en 1739 la parroquia de Taxco tenía una población total de 4328 personas [...] a esta cantidad se le agregaron 345 tributarios indios que no fueron enlistados, lo que aumentó el total a 4673 individuos de ambos sexos y todas las edades. Entre estos se anotaron 803 afrodescendiente, es decir, 17.18% de la población total, más de 60% registrados como mulatos, 6% de negros y el restante 25 productos de diversas mezclas.²⁵

El mestizaje poblacional acelerado del real de minas terminó por borrar los rasgos visibles de la herencia negra en la zona, no así con la devoción al santo. Aunque no se tiene un registro completo de la entrada de las limosnas durante todo el siglo XVIII, el repunte de las limosnas coincide con la gran bonanza de los mineros Borda en el Real de Minas de Taxco entre 1740 y 1760.

A manera de conclusión, la apertura de una cofradía de mulatos en el Real de Minas de Taxco significó un espacio de acción para un grupo minoritario, subalterno, al que le dio visibilidad en una sociedad barroca y totalmente visual. Cada cofradía era un microcosmos de la historia de las relaciones entre los pobladores de las minas de Taxco. En ellas se reproducía la vida cotidiana, la organización política, social y se desplegaba todo un aparato simbólico religioso a través de las fiestas y los rituales de vida y muerte.

Como agentes históricos, los integrantes de esta cofradía estaban sujetos a los procesos de su tiempo. Esto les hace pertenecer a una corporación que los representaba y les daba una voz. Sin embargo, tuvieron que adaptarse y compartir su cofradía como un costo para conservar el culto a su santo patrón. El lado espiritual de las cofradías en Taxco tenía muchas aristas, desde la búsqueda de la propia salvación, la imitación de la vida de los santos, la búsqueda de protectores divinos ante un mundo lleno de enfermedades y riesgos, no estaba desprovisto de una necesidad material que permitiera el pago de las limosnas y de misas para ayudar a los muertos.

Otra función que resalta es el nivel de control y, a la vez, de independencia de estas instituciones, pues, si bien eran lugares de socialización y acción para grupos subalternos, como esclavos y mujeres, que podían aspirar a tener un lugar y participar en todas las ceremonias, eran organizaciones que recordaban valores cristianos como la templanza y la obediencia.

Ancladas a los procesos universales, las cofradías se adaptaron de acuerdo con las políticas de la Corona en el siglo XVIII. Esto las transformó irremediablemente, pero su huella no pudo ser borrada. Así, fue mayor el peso de lo local y de la fe que hizo perdurar estas devociones de las cofradías en diversas formas. En 1794, según los informes del arzobispado, la cofradía se mantenía sólo de limosnas, razón suficiente para ser degradada a simple hermandad, en la práctica esto no afectó las actividades. La longeva cofradía de San Nicolás Tolentino sigue manteniéndose en la actualidad. No hay una conciencia de que fue fundada por mulatos. Sin embargo, la gran fe a San Nicolás Tolentino penitente sigue viva.



Notas

¹ Dagmar Bechtloff señaló que la fundación de cofradías fue un recurso de evangelización para los franciscanos, y un modo de mantener activas a las élites indígenas que se hacían visibles por medio de sus prestigiosas corporaciones. Véase Dagmar Bechtloff, *Las cofradías en Michoacán durante la época de la colonia. La religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural*, México, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, 1996.

² La *Recopilación de la Leyes de Indias*, Libro I, Título IV, Ley XXV contiene la siguiente regulación: “Que no se funden cofradías sin licencia del Rey, ni se junten sin asistencia del Prelado de la casa y Ministros Reales. Ordenamos y mandamos que en todas nuestras Indias, Islas y Tierra Firme del mar Océano, para fundar cofradías, juntas, colegios ó cabildos de españoles, indios negros, mulatos ú otras personas de cualquier estado ó calidad, aunque sea para cosas y fines píos y espirituales, preceda licencia nuestra y autoridad del Prelado eclesiástico, y habiendo hecho sus Ordenanzas y Estatutos, las presenten en nuestro Real Consejo de las Indias, para que en él se vean y provea lo que convenga, y entre tanto no puedan usar ni usen de ellas; y si se confirmaren ó aprobaren, no se puedan juntar ni hacer Cabildo ni Ayuntamiento, si no es estando presente alguno de nuestros Ministros Reales, que por el Virrey, Presidente ó Gobernador fuere nombrado, y el Prelado de la casa donde se juntaren”.

³ Beatriz Rojas, “Los privilegios como articulación del cuerpo político; Nueva España 1750-1821” en Beatriz Rojas (coord.), *Cuerpo político y pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispanas*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2007, pp. 303.

⁴ Isidoro Moreno, *La antigua hermandad de los negros de Sevilla: etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1997.

⁵ Sandra Nancy Luna García, “Espacios de convivencia y conflicto. Las cofradías de la población de origen africano en Ciudad de México, siglo XVII”, *Trashumante. Revista Americana de Historia Social* N.10, 2017.

⁶ Rafael Castañeda García, “Familia y mestizaje en dos cofradías de descendientes de africanos en Nueva España. (San Miguel el Grande, siglo XVIII)”, *Trace* 69, 2016.

⁷ De aquí en adelante se modernizará el nombre a Taxco, grafía que fue oficial hasta el siglo XX.

⁸ Un estudio de la historia de las implicaciones de la minería en la zona es Jaime García, *La provincia de la Plata en el siglo XVI: Historia de los reales de minas de Temascaltepec, Zultepec, Zacualpan y Taxco*, México, Editorial Publicia, 2013.

⁹ La llegada de población africana y afrodescendiente al actual estado de Guerrero, ha sido poco estudiada en la zona norte, existen algunas fuentes para el estudio del siglo XVI. Véase Luis García Pimentel (comp.), *Descripción del Arzobispado de México hecha en 1570*, 1897; Peter Gerhard señala en su obra *Geografía histórica de la nueva España*, que Taxco fue visitada por los españoles a fines de 1519 y rendida entre 1521 o 1522; René Acuña, *Relaciones Geográficas del siglo XVI*, vol. 7, tomo II, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986; Silvio Zavala, *El servicio personal de los indios en la Nueva España, 1550-1575*, México, Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1985, tomo II.

¹⁰ Véase Isidoro Moreno, *Cofradías y hermandades andaluzas, estructura simbolismo e identidad*, Sevilla, Ediciones Andaluzas Unidas, 1985. Para el autor las cofradías de negros tienen un claro mensaje: reafirmar la identidad étnica de sus integrantes.

¹¹ Sobre la orden de agustinos véase Antonio Rubial García, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1989.

¹² APSPSS, *Asociaciones y cofradías, Libro de cofradías N° 2*.

¹³ APSPSS, *Asociaciones y cofradías, Libro de cofradías N° 4*.

¹⁴ Para las mujeres, en la segunda mitad del siglo, apareció el cargo de madre mayor que, como auxiliar de la mesa, recolectaba limosnas y llegaron a aportar incluso más limosnas que los propios diputados.

¹⁵ *Ib.*, f 2.

¹⁶ En la cofradía de mulatos de San Nicolás, el gran grueso de los miembros de la mesa directiva en la historia de la organización fueron hombres libres. Existen algunas aportaciones sobre las cofradías como una vía de organización para rebelión de negros y mulatos durante el siglo XVII. En el caso de Taxco, no hay indicios de intentos de este tipo, Sobre el tema de la rebelión véase Cristina Verónica Masferrer León, “Por las ánimas de negros bozales. Las cofradías de personas de origen africano en la Ciudad de México (siglo XVII)”, en *Cui-cuilco. Africanos y afrodescendientes en México: reflexiones del pasado y del presente*, vol. 18 N° 51, México, may/ago. 2011.

¹⁷ APSPSS, *Asociaciones y cofradías, Libro de cofradías N° 11, 1709-1739*, f 7.

¹⁸ *Ib.*, f 5.

¹⁹ Un aporte en cuanto al estudio de estas redes de poder entre las familias mineras que dominaban la economía el gobierno y la religión, véase Brígida von Mentz, *Señoríos indígenas y reales de minas en el Norte de Guerrero y comarcas vecinas, etnicidad minería y comercio, te-*

mas de historia económica y social del periodo clásico al siglo XVIII, México, Juan Pablos Editor, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2017.

²⁰ Sobre las reformas, hay un estudio que aborda los planos de acción de los obispos durante el periodo de estudio en el Arzobispado de México, véase Rodolfo Aguirre Salvador, *Cofradías y asociaciones de fieles en la mira de la Iglesia y de la Corona: arzobispado de México, 1680-1750*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2018.

²¹ Alicia Bazarte Martínez “Las limosnas de las cofradías: su administración y destino,” en María del Pilar Martínez López Cano *et al*, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, IHH, UNAM, 1998, pp. 65.

²² APSPSS, *Asociaciones y cofradías, Libro de cofradías, op. cit.*, N° 11.

²³ Con este término se referían al carácter penitencial de la cofradía, es decir a los hermanos que se flagelaban durante las procesiones de Semana Santa.

²⁴ APSPSS, *Asociaciones y cofradías, Libro de cofradías op. cit.*, N° 11.

²⁵ María Teresa Pavía Miller, “Mulatos, moriscos y negros en Taxco”, en *Por el norte de Guerrero Nuevas miradas desde la antropología y la historia*, México, Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2016.

Bibliografía

Archivos consultados

Archivo Parroquial de Santa Prisca y San Sebastián (APSPSS)

Fuentes primarias

APSPSS, *Asociaciones y cofradías, Libro de cofradías N° 2*

APSPSS, *Asociaciones y cofradías, Libro de cofradías N° 4*

APSPSS, *Asociaciones y cofradías, Libro de cofradías N° 11*

APSPSS, *Asociaciones y cofradías, Libro de cofradías N° 1*

Obras

- Acuña, René, *Relaciones Geográficas del siglo XVI*, Tomo II, vol. 7, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986.
- Aguirre, Salvador Rodolfo, *Cofradías y asociaciones de fieles en la mira de la Iglesia y de la Corona: arzobispado de México, 1680-1750*, México, UNAM, IISUE, 2018.
- Bechtloff, Dagmar, *Las cofradías en Michoacán durante la época de la colonia. La religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural*, México, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, 1996.
- Castañeda García, Rafael. “Familia y mestizaje en dos cofradías de descendientes de africanos en Nueva España. (San Miguel el Grande, siglo XVIII)” en *Tracce* 69, 2016.
- García Pimentel, Luis (comp.), *Descripción del Arzobispado de México hecha en 1570*, 1897.
- García, Jaime, *La provincia de la Plata en el siglo XVI: Historia de los reales de minas de Temascaltepec, Zultepec, Zacualpan y Taxco*, México, Editorial Publicia, 2013.
- Luna García, Sandra, “Espacios de convivencia y conflicto. Las cofradías de la población de origen africano en Ciudad de México, siglo XVII”, en *Trashumante. Revista Americana de Historia Social* N.10, 2017.
- Martínez López Cano, María del Pilar; Von Wobeser, Gisela, y Muñoz Correa, Juan Guillermo (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, IIH, FCE, 1998.
- Masferrer León, Cristina Verónica, “Por las ánimas de negros bozales. Las cofradías de personas de origen africano en la Ciudad de México (siglo XVII)”, en *Cuicuilco. Africanos y afrodescendientes en México: reflexiones del pasado y del presente*, vol. 18 N° 51, México may/ago. 2011.
- Mentz, Brígida von, *Señoríos indígenas y reales de minas en el Norte de Guerrero y comarcas vecinas, etnicidad minería y comercio, temas de historia económica y social del periodo clásico al siglo XVIII*, México, Juan Pablos Editor, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2017.
- Moreno, Isidoro, *La antigua hermandad de los negros de Sevilla: etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1997, 562 pp.
- , *cofradías y hermandades andaluzas, estructura simbolismo e identidad*, Sevilla, Ediciones Andaluzas Unidas, 1985.
- Recopilación de la Leyes de Indias*, epílogo de Miguel de La Guardia, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Pedro Núñez Espíritu Santo, 1889.
- Rojas, Beatriz (coord.), *Cuerpo político y pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispanas*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2007.

- Rubial, García Antonio, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1989.
- Zavala, Silvio, *El servicio personal de los indios en la Nueva España, 1550-1575*, México, Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1985, tomo II.
- Warren, Johnson; Von Mentz, Brígida; y Pavía Miller, María Teresa (coords), *Por el norte de Guerrero Nuevas miradas desde la antropología y la historia*, México, Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2016.

Cuautitlán y su población a través de los padrones de comulgantes (1768-1790)

Bruno Suárez Delgado

En el siglo XVIII los registros y conteos de la población novohispana datan de los primeros censos ordenados por la Corona de llevar un registro total de las almas comulgantes,¹ adscritas al cobro de impuestos y del diezmo, en el virreinato de Nueva España. La necesidad de conocer y saber de manera aproximada el número total de población novohispana se obtuvo merced a los conteos de los padrones de habitantes por la Iglesia. Los registros resultantes se revisaban cada lustro con la finalidad de actualizarlos y así tener un registro completo y cercano a la realidad.²

Hacia finales del siglo XVIII, curas y funcionarios locales de Nueva España habían recibido varias ordenanzas en las que se establecía la necesidad de contar con esa información actualizada sobre la población.

Para elaborar una matrícula y un conteo de los habitantes en los territorios de Nueva España uno de los métodos más comunes fue el uso de los ya mencionados *padrones*,³ en el cual se registraba a las personas que ya se encontraban en edad para comulgar, así como de confesarse. Éstos se elaboraban mediante un simple cuestionario en el cual se registraba el número de habitantes por casa y las edades de cada uno de ellos, lo cual aseguraba inscribir a toda la familia, incluyendo a miembros de la servidumbre, según fuese ese el caso.⁴

En la intendencia de México, varios pueblos poseían como característica estar habitados en su mayoría por indígenas que realizaban

labores de jornaleros, además de gran parte de las actividades en las haciendas y de los ranchos; al mismo tiempo, podían formar parte de las distintas castas, aunque fueran mestizos. Cabe señalar que esto es un aproximado a la idea de población, debido a la extensión y desarrollo de la comunidad indígena dentro del territorio.

Hacia los últimos años de la época colonial, el pueblo de Cuautitlán, en la Intendencia de México, estaba compuesto en primer lugar por jornaleros que trabajaban en las haciendas y ranchos cercanos a la cabecera municipal,⁵ y por una población europea y española, dueña de las haciendas y ranchos en la zona.⁶ Cuautitlán era, pues, una región agraria y ganadera donde se percibió con gran importancia el cobro de impuestos. Por esta razón, era necesario llevar un registro de la población dentro de los parámetros establecidos por la Corona y la Iglesia.

Para este trabajo sobre el desarrollo de la población dentro de Cuautitlán nos apoyamos principalmente en dos padrones de habitantes fechados en 1768 y 1790, los cuales tienden a ser claros respecto de la cantidad de personas que habitaban y laboraban dentro del pueblo.

Los objetivos de los padrones eran mantener un registro de la población causante que habitaban la región, y mantener informados a los obispos y al arzobispo de los valores de los diezmos recolectados, así como de las condiciones geográficas y climáticas de la zona y las regiones aledañas. Aunque estos registros no son muy exactos, según las características del padrón, se puede inferir el promedio de la población que vivía en el pueblo.

Su importancia como fuente de información reside en que ayudan a comprender la distribución de la población y, al mismo tiempo, su desarrollo. Del caso de Cuautitlán, podemos destacar que la información recabada en estos padrones nos muestra la cantidad de recursos tasados en el registro poblacional de 1790, y como dichos impuestos eran recolectados. Esto último abre la posibilidad de conocer cómo se desarrolló la población de Cuautitlán.

El primer padrón de habitantes se registra alrededor de 1768, 22 años antes del censo del virrey conde de Revillagigedo, por lo cual se con-

sidera que en realidad fue ordenado por el arzobispo Lorenzana, que delimitó y demarcó la zona donde estaban los habitantes de cada una de las castas,⁷ así como distinguir a la población española de la indígena.⁸

El citado padrón de 1768 tiene como particularidad que empezó por la cabecera del pueblo, donde se registra a una población principalmente europea y española, a indígenas y algunos miembros de otras castas. Es necesario señalar que en dicho padrón la información sobre cuántos habitan la vivienda o pertenecieron a una familia es relevante, ya que, en ocasiones, lo que vemos muy marcado es que en Cuautitlán era común tener a un familiar en pleitesía,⁹ que, viéndose en la necesidad, terminaba viviendo en la casa de un familiar con mejor suerte.

Cada uno de los padrones de habitantes tiene sus peculiaridades; por ejemplo, mientras que el padrón de 1768 muestra a una población cuyas identidades como españoles, indios, mulatos y demás castas no están señaladas en cada uno de sus habitantes registrados.¹⁰ Pero en el padrón de 1790 tenemos muy bien marcados cada uno de los grupos sociales o separados por el marco del llamado “color legal”, si bien se desconoce la condición de cada habitante excepto ser habitante de Cuautitlán.

Otra de las particularidades que podemos destacar del padrón de 1790 es la mención específica de las características de cada uno de los pueblos, rancherías y haciendas cercanas a la cabecera, a diferencia del padrón de 1768, donde no tenemos un registro de los nombres de cada habitante sino principalmente el número total de pobladores. A lo largo del periodo la población aumentó significativamente, lo que analizaremos brevemente en este artículo.

Cuautitlán a través de sus padrones

Cuautitlán se encuentra en el Valle de México, a 20 kilómetros al norte de la capital de la actual República Mexicana, flanqueado por dos sistemas montañosos, como la Sierra de las Cruces, al oeste, y la Sierra

Nevada al este; de ambas descienden los ríos que atravesaban el territorio: Los Remedios, Tlalnepantla y el Río Grande de Cuautitlán.¹¹ La cabecera parroquial se encontraba dentro de los límites del arzobispado de México.

Estaba constituido por una gran cantidad de pueblos bien establecidos: Coyotepec, Huehuetoca, Tehuiloyuca, Tultepec, Xaltocan y Zumpango. Entre 1603 y 1604 se habían agregado San Martín, Santiago Tlatepoxco y San Miguel de los Jagüeyes; hacia 1797 se tenían registradas a 3,978 familias, de las cuales el 16 por ciento no era indígena.¹²

En la cabecera se encontraba el antiguo convento franciscano de San Buenaventura, que se encargaba de administrar y controlar a una población compuesta principalmente por indígenas, algunos mestizos y pocos españoles. Estos grupos estaban distribuidos en los cuatro barrios cercanos y en los catorce pueblos que proporcionaban mano de obra a las haciendas, ranchos y rancherías para los trabajos agropecuarios.¹³

La ubicación geográfica no sólo fue un factor importante para la producción agrícola y ganadera, ya que la localización de Cuautitlán permitió, además, que este territorio tuviera una excelente conexión con las demás áreas del virreinato, pues era uno de los pasos obligados para el ingreso a “Tierra adentro”, principalmente para los viajeros que viajaban de la capital a otras jurisdicciones o regiones al norte de Nueva España, lo cual facilitó en gran medida su desarrollo como pueblo, gracias al intercambio comercial entre los territorios del Arzobispado de México.¹⁴

Cuautitlán perteneció tanto a este arzobispado como a la Provincia de México y, desde la segunda mitad del siglo XVIII, la Corona instituyó delimitaciones territoriales llamadas intendencias a fin de mejorar el proceso de recaudación de impuestos, así como el diezmo. También es importante destacar que los habitantes se dedicaban a la agricultura, principalmente los cultivos de maíz, frijol, trigo, lenteja, arvejón, cebada, alfalfa y maguey,¹⁵ con el que se hacía la mayor producción de pulque, lo cual generaba una entrada económica suficiente para una cierta estabilidad económica en Cuautitlán y sus pueblos cercanos.

Hacia 1768 se realizó un padrón de habitantes por familia dentro de cada una de las casas de cada región de Cuautitlán, y que señala los nombres de cada uno de los habitantes dentro de la cabecera, así como de los pueblos a la redonda, incluyendo las rancherías y haciendas.

Esta información es sumamente valiosa porque nos aporta una idea general de la conformación de las familias dentro de la época novohispana, en la cual podemos deducir ciertas características, como la pleitesía —donde cada familia, principalmente en la cabecera, tenía en promedio al menos a un familiar bajo su cuidado—, además de que, algunas de las casas, contaban con la peculiaridad de sólo contar con un habitante, principalmente soltero o viudo, y, en algunos casos, con dos o hasta cuatro hijos a su cargo.

La forma en la que el censo se encuentra enlistado nos hace pensar que las personas encargadas de su levantamiento procedían mediante un sencillo cuestionario que cualquier miembro de la familia podía responder y dar la información necesaria para el registro de la población. Éste se llevaba a cabo mediante una visita casa por casa.

El padrón de 1768 de españoles, indios, mestizos, mulatos y otras castas tiene asimismo como peculiaridad que contabilizó en la cabecera una población total de 1,262 habitantes, mientras que en los pueblos cercanos la población varía, ya que ninguna supera los mil vecinos.

En el listado de 1768, que encabezó el alcalde mayor Juan Antonio Ramos Betancourt —quien albergó a diez personas en su casa incluyéndolo a él—, podemos ver una singularidad: que, además de los dos hijos del alcalde, aparecen otras seis personas con las que, al parecer, no tenía ningún parentesco familiar, como Gregorio Thaumantengo, Margarita Cardona, Lugando García, Úrsula María, Jacinto Moscoso (viudo), María de la Ascensión y Nicolás Guadalupe, todos de entre los trece y los veinticinco años.¹⁶

De esta manera, en el padrón se iniciaba contando a los dueños de la vivienda para posteriormente enlistar a la familia en pleitesía; en caso de no haber familia, se continuaba con el registro de la servidumbre de la casa.¹⁷ Esta información es de suma importancia, porque co-

rroborar algunos datos, mencionados en otros estudios de población, donde se establece que la población peninsular o europea encargada de las funciones administrativas de Nueva España era minoría, mientras que la población en mayor número eran los indígenas, seguidos de los mestizos, mulatos y demás castas del virreinato.¹⁸ De hecho, en el padrón de habitantes hay un apartado donde se cuenta aparte a la población indígena que vive dentro de la cabecera, que alcanza un total de 988 personas, de quienes podemos suponer no se desempeñaban como servidumbre en las casas de la cabecera, pero podían ser jornaleros o trabajadores pecuarios registrados en esta entrada, a diferencia de la población propia de la cabecera. Todos aquí estaban señalados como indígenas, cosa que no pasa en el registro de la población europea y peninsular, donde no se puede saber a ciencia cierta si todos los miembros extra que no comparten apellido con el dueño o dueños de la casa, ya fueran familia en pleitesía o directamente la servidumbre indígena. Ahora bien, si sumamos ese total de indios con los demás habitantes de la cabecera, nos arroja un total de 2,250 habitantes.

El padrón de habitantes continúa y está dividido en los siguientes pueblos: San Martín Obispo con un total de 171 habitantes; San Juan Atlámica con 197 habitantes; Santa Bárbara con 332 habitantes; Santa María Huicatitla con solo 89 habitantes; San Lorenzo con 177 habitantes; San Mateo con 623 habitantes; San Sebastián Xala con 124 habitantes; San Miguel Tlaxomulco con 447 habitantes; Santa María Nativitas 540 habitantes; Pueblo de la Visitación con 292 habitantes; San Francisco Tenopalco con 184 habitantes; Santiago Toyohualco con 138 habitantes, lo que arroja un total de 5,564 habitantes, sin contar los que encontramos en haciendas, molinos y ranchos, con los que se tenían un total de 5,946 personas para 1768.

Tales datos muestran que para la segunda mitad del siglo XVIII, la población de Cuautitlán se encontraba en un periodo de estabilidad después de las hambrunas y epidemias que se habían registrado para inicios del siglo.

Un segundo padrón

Para la década de 1790 el virrey Revillagigedo se había comprometido a establecer una contabilidad de la población total de Nueva España, tomando como base conteos locales así como parciales que se utilizaban en los tributos y en la recolección del diezmo, como fue el padrón de 1768. Mediante este censo, se buscaba no sólo un registro total de la población sino también saber quiénes eran posibles causantes de impuestos, así como tributos (como la población indígena).¹⁹

Debido a la realización de este nuevo padrón, se debe tener en cuenta a los distintos grupos étnicos que conformaban a la población mexicana: español, mestizo, indígena y mulato. Aunque esta clasificación desde la Conquista se debía al tono de piel y ciertos rasgos físicos, para 1793 la ascendencia étnica no era lo bastante clara para basar una clasificación en la segregación racial.²⁰ Dicho de otra manera, la división étnica no era ya válida y, para finales del siglo XVIII, las mezclas habían llegado a tal punto que era muy difícil diferenciar a los grupos. Por esta razón, el término “mestizo” comenzó a ser usado mayormente para referirse a la población que tenía una mezcla no precisamente indígena con castizo.²¹

Para 1790, en el documento que corresponde a un registro de entradas y cargas de productos hacia la casa colectora, aparecen descripciones de Cuautitlán, así como las características de la población en cada uno de los pueblos, empezando principalmente por la cabecera. Dicha información pertenece a un padrón que cita *Cuaderno de noticias pertenecientes al pueblo de Cuautitlán y de más de su jurisdicción formado con arreglo a lo prevenido por la intendencia de la providencia de México en orden 31 de marzo de 1790 que trata sobre el método de los padrones*.

De inicio, el documento señala ciertas características de Cuautitlán, como su simpleza, así como su conformación en doce pueblos de visita en los que se hallan otros tres curatos, de los que sólo en dos hay terratenientes; asimismo pasa los otros pueblos de visita, especificando que, dentro de Cuautitlán, hay once tiendas encargadas de repartir y

vender productos de España y de la región, gravados con un impuesto diferente que dependía del lugar de origen y la producción del mismo.

El documento también señala que Cuautitlán contaba con catorce pulquerías, pero que en ellas no había una entrada diaria del producto, pese a lo cual se encontraban bien establecidas y bien decoradas con mesas de junco y sillas. Esta información corresponde principalmente a la cabecera, con lo cual podemos inferir que hacia 1790 el establecimiento de la población ya era mucho más estable, después de las hambrunas y algunas epidemias de años atrás y que dieron origen a una considerable disminución de la población indígena a principios del siglo XVIII.

La descripción de la cabecera de Cuautitlán indica que era una región con una buena cantidad de tierra fértil, debido a la gran cantidad de agua que recibe de los ríos que la rodean, además de que su temperatura es normalmente fresca.²² La cabecera se encuentra en los linderos del pueblo de Altamira, donde se encontraba la pilastra de donde se repartía el agua a la zona.

Este padrón menciona a cada uno de los pueblos que también aparecen en el padrón de 1768 y, de cada pueblo, menciona específicamente las funciones y actividades económicas de cada uno y sus aportaciones a la Corona. El padrón tenía como uno de sus objetivos llevar un registro minucioso de las actividades productivas y comerciales para así tener una contabilidad completa de todo lo que producía, a fin de lograr una adecuada recolección del diezmo o impuesto.

Uno de los ejemplos que podemos ver en el documento es la descripción de los pueblos de Atlamica, San Lorenzo y Santa Bárbara, conformados en su mayoría por indígenas que se dedican a la labranza, así como a trabajos en las haciendas cercanas. En el caso de Santa Bárbara tenemos un gobernador y una tienda que distribuía los productos y cuyo capital no excede de los cien pesos. La descripción terminaba con la mención de un estanquillo para la elaboración de cigarros.²³

La mayoría de los pueblos mencionados en el padrón estaba conformada por indígenas y otras castas. Los indígenas se dedicaban prin-

principalmente a la labranza y las otras castas trabajaban en los ranchos o haciendas cercanas. Cabe decir que en este registro se mencionaba cada uno de los pueblos, como Huecatitla, que estaban sujetos a la jurisdicción de Santa Bárbara o San Lorenzo.

Los curatos de Huelmetoca, Xiahuelles y Tepotzotlán eran los que, además de la cabecera, tenían a españoles y otras castas como habitantes sumados a los indios labradores, como son mencionados en cada uno de los pueblos. Es importante citar que cada uno de los pueblos en este registro se encargaban principalmente de la producción de pulque así como de productos de la raspa del maguey,²⁴ además de que las vías de comunicación entre los pueblos se encontraban entonces en buen estado por lo que el comercio entre los pueblos era continuo y no faltaban productos de primera necesidad.

Este padrón de 1790 incluye las funciones y actividades económicas a las que se dedicaba cada uno de los habitantes dependiendo del pueblo donde habitaban; por ejemplo, en Cuautitlán nos encontramos con un boticario, dos cirujanos, cuatro barberos, dos plateros, cuatro pintores, un escultor, cinco herreros, 32 sacristanes, ocho carpinteros, 17 zapateros y 13 sombrereros, lo que muestra las diferentes actividades laborales, sobresaliendo en ellos la gran cantidad de sacristanes.

Hacia 1790 la población total de Cuautitlán llegaba a las 14,519 almas y la cantidad de pueblos se había incrementado, siendo ahora 22, más las cuatro parroquias, quince haciendas, cuatro ranchos de españoles, cuatro estancias y doce individuos presentes.

El padrón nos presenta de una manera mucho más ordenada y precisa este conteo de población en donde, además de observar el número total de la población, podemos ver el número de habitantes por género y edades, lo cual nos puede presentar una visión de cómo estaba conformada la población de Cuautitlán para finales del siglo XVIII, donde principalmente destaca la población joven.

En este punto cabe destacar que este padrón está fechado en la misma temporada del censo del virrey de Revillagigedo. Por esta razón podemos observar ciertas características que serían observables en

censos subsecuentes, en los que se contabilizaban las edades de la población, así como las funciones y actividades económicas a las que se dedicaban.

El padrón de habitantes de Cuautitlán también muestra la distinción de castas que conforman la población, la cual arroja un total de 21 europeos varones, 986 españoles y 998 españolas, 5,401 hombres indígenas y 5,244 mujeres, mientras que mulatos varones son 82 y mujeres 52 y, finalmente, las otras castas estaban conformadas por 858 hombres y 862 mujeres. Con esta información aportada por el padrón, podemos señalar que la dinámica poblacional sostuvo una tasa mediana de crecimiento en comparación con el conteo de 1768 en el cual la población no superaba los 6 mil habitantes.

Ahora específicamente en la cabecera del pueblo de Cuautitlán podemos establecer que dentro de sus seis haciendas, tres ranchos dependientes y ocho ranchos independientes encontramos a una población de 2,197 personas, divididas en europeos, españoles, indios mulatos y otras castas, que, en su mayoría, tenían entre los 25 y 40 años de edad, debido en parte a las epidemias y hambrunas que coincidieron durante la década de 1780. Enfermedades como la tifoidea, disentería, pulmonía, gripe, además las malas cosechas y la disminución de alimentos, generaron que la población entrase en una crisis que trajo como consecuencia una alta tasa de mortalidad infantil. A esto hay que agregar grandes migraciones de trabajadores y campesinos a otras ciudades o pueblos en la búsqueda de sustento.

A modo de conclusión

Bajo este precepto podemos ver que no es viable estudiar la dinámica de la población novohispana sin tomar en cuenta las epidemias y enfermedades, así como las hambrunas que afectaron directamente a la población. Pero en el caso de Cuautitlán es posible destacar mediante el análisis de los padrones, tanto el de 1768 como el de 1790, la población,

pese a las dificultades para su desarrollo, pudo llegar a tener un crecimiento estable durante la segunda mitad del siglo XVIII.

Aun teniendo un crecimiento estable, la región no se salvó de una baja en su población debido, en un principio, a factores que ya hemos mencionado, como las enfermedades y hambrunas, que también tendieron a mantenerse durante los primeros años de 1800, generando problemas demográficos que se acentuaron con el desarrollo de la lucha de independencia, la cual redujo a la población, y no sólo de Cuautitlán sino de toda Nueva España.

Dentro de sus peculiaridades, el padrón de habitantes de Cuautitlán, aparte de desglosarnos la población por sus características sociales, muestra, junto a la cantidad de población total, la de niños de cero hasta los siete años. Esto pudiera deberse en parte a que era el grupo que disminuía a consecuencia de las enfermedades, lo cual era una constante en la población de Cuautitlán y Nueva España.

La contabilidad o registros poblacionales revisados en este trabajo aportan un elemento importante para entender a la población y su dinámica de crecimiento estudiada mediante los distintos conteos de población a partir del siglo XVIII y que buscaban un registro pormenorizado de la población para obtener una mejor recaudación del diezmo y demás impuestos.

También la contabilidad de la población entre ambos padrones establecen aspectos generales, como, por ejemplo, que la población indígena aumentó considerablemente que luego se mantuvo estancada, mientras que las familias de las castas Crecieron de modo considerable, pese a las enfermedades y males que asolaron a la población; en este caso, principalmente la población de Cuautitlán,²⁵ que por estar en la Intendencia de México tenía la facilidad de desarrollo gracias a su ubicación y a ciertas características marcadas dentro de los padrones de habitantes, así como de los registros de población comulgante y causante; esto permite tener un estimado de esta población.

Cuautitlán era por sí misma una población con una estabilidad económica y poblacional que permitió su crecimiento y desarrollo

económico, dando como resultado un aumento poblacional, como lo vemos en ambos registros, aun teniendo éstos una diferencia de veinte años aproximadamente. Dicha población mantuvo un crecimiento constante que, a su vez, permitió que la zona creciera económicamente, así como en sus pueblos, rancherías, haciendas y su cabecera.

Gracias a todo lo anterior, podemos concluir que la importancia del estudio de los padrones, así como de los registros poblacionales pro- to censos, va más allá de sólo llevar un conteo de personas, pues nos ayuda a obtener un conocimiento más amplio de la forma de vida en aquella época, así como a constatar que la población creció, si bien este crecimiento se vio a veces mermado debido a aspectos ajenos, como una enfermedad o hambruna, pero que, gracias a méritos propios, como su economía y su explotación ganadera y agrícola, lograron hacer que el pueblo de Cuautitlán fuera una región firme en el aspecto social y económico, y con ello su crecimiento poblacional pueda ser considerado sólido.

Asimismo, la información que obtenemos de estos censos y padrones nos ayudan a comprender la evolución, no sólo de la población, sino de los métodos de desarrollo para el conteo y registro de la población, además de los procesos de levantamiento de cada uno de los censos o padrones que se encontraban a cargo de las entidades tributarias, y mediante la búsqueda de una mejor recolección y recaudación de información se dieron a la tarea de elaborar conteos, que van desde nombrar a los habitantes por casa hasta contabilizar a cada uno de los integrantes de los pueblos mediante su edad y estado civil, para con ello tener una idea de los niveles poblacionales y, a su vez, entender los métodos de conteo utilizados.

¿Se han puesto a pensar cómo obtendríamos información de épocas pasadas, si no existieran registros de población? Los padrones de habitantes y censos poblacionales son excelentes fuentes para un entendimiento completo de la población novohispana. Gracias a estos conteos podemos tener en cuenta que su crecimiento estuvo encausado, en gran parte, por aspectos generales y particulares de la zona que per-

mitieron el desarrollo y las características específicas de cada uno de los pueblos e intendencias de Nueva España. Es importante recalcar que cada uno de los pueblos creció de modo diferenciado, dependiendo de la región donde se establecía la población, y es gracias a esta diferencia que hoy podemos estudiar en detalle cada una de las regiones que conformaban el territorio nacional.

Notas

¹ Sherburne F. Cook, “La población de México en 1793” en Elisa Malvido y Miguel Ángel Cuenya (comps.) *Demografía histórica de México, siglos XVI-XIX*, México, Antologías Universitarias, Instituto Mora, 1993, pp. 141.

² Delfina López Sarrelangue, “Población indígena de la Nueva España en el siglo XVIII” en *Historia Mexicana* [en línea], 12.4 (1963), pp. 516-530, consulta: 12 de enero de 2020.

³ América Molina del Villar y David Navarrete Gómez (eds.), *El padrón de comulgantes del arzobispo Francisco Antonio Lorenzana, 1768-1769*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, 2007, pp. 8.

⁴ Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España (1519-1821)*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986, pp. 33.

⁵ Manuel Miño Grijalva, *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía. Siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, Fideicomiso Historia de las Américas, 2001, pp. 50.

⁶ *Ib.*, pp. 130.

⁷ Archivo Histórico Arquidiócesis Primada de México (en adelante AHAM), *Padrón de los individuos, españoles, indios, mestizos, mulatos, y otras castas que deben cumplir anualmente con los preceptos eclesiásticos de la confesión y comunión en este pueblo de San Buenaventura Cuautitlán y sus anexos; esté presente años de 1768*.

⁸ *Ib.*

⁹ Javier Sanchiz, “La nobleza y sus vínculos familiares”, en Antonio Rubial García (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México, tomo II, la ciudad barroca*, México, Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 335.

¹⁰ Miño Grijalva, *op. cit.*, pp. 48.

¹¹ Gerhard, *op. cit.*, pp. 27.

¹² *Ib.*, p. 131.

¹³ María Concepción Lugo Olín, “La población de Cuautitlán durante el siglo XIX” en Elisa Malvido, Miguel Ángel Cuenya (comp.), *Demografía histórica de México: siglos XVI-XIX*, México, Antologías Universitarias, Instituto Mora, 1993, pp. 133.

¹⁴ Miño Grijalva, *op. cit.*, pp. 49.

¹⁵ AHAM, *Cuaderno de Noticias pertenecientes al pueblo de Cuautitlán y de más jurisdicción, formado con arreglo a lo prevenido por la intendencia de la providencia de México en orden de 31 de marzo de 1790 que trata sobre el método de padrones*, caja 128, expediente 25, ff. 22-23-24 y 25, 1791.

¹⁶ AHAM, *Padrón de los individuos, españoles, indios, mestizos, mulatos, y otras castas*, foja 1.

¹⁷ Gerhard, *op. cit.*, pp. 27.

¹⁸ Miño Grijalva, *op. cit.*, pp. 53.

¹⁹ Molina de Villar, *op. cit.*, pp. 10.

²⁰ Miño Grijalva, *op. cit.*, pp. 54.

²¹ Cook, *op. cit.*, pp. 142.

²² Lugo Olín, *op. cit.*, pp. 123-124.

²³ AHAM, *Cuaderno de Noticias pertenecientes al pueblo de Cuautitlán y de más jurisdicción*, ff. 26 y 27.

²⁴ *Ib.*

²⁵ Miño Grijalva, *op. cit.*, pp. 28.

Bibliografía

Cook, Sherburne F., “La población de México en 1793”, en Malvido, Elisa, y Cuenya, Miguel Ángel, *Demografía histórica de México: siglos XVI-XIX*, México, Antologías Universitarias, Instituto Mora, 1993, pp. 141-159.

Gerhard, Peter *Geografía histórica de la Nueva España (1519-1821)*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986.

López Sarrelangue, Delfina, “Población Indígena de la Nueva España en el siglo XVIII” en *Historia Mexicana* [en línea] (1963), pp. 516-530.

Lugo Olín, María Concepción, “La población de Cuautitlán durante el siglo XIX”, en Malvido, Elisa, y Cuenya, Miguel Ángel, *Demografía histórica de Méxi-*

co: siglos XVI-XIX, México, Antologías Universitarias, Instituto Mora, 1993, pp. 123-137.

Miño Grijalva, Manuel, *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía. Siglos XVII y XVIII*, México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Archivo

Archivo Histórico de la Arquidiócesis Primada de México (AHAM).

Celebración de Santos, diversión de mundanos. Las fiestas religiosas y patronales durante la República Restaurada en la Ciudad de México

Brenda Carolina Moctezuma Roa

Sin duda, el ánimo festivo es una característica indisoluble del carácter de los mexicanos, lo que ha propiciado la creación, modificación y, sobre todo, la conservación de las celebraciones. Los festejos civiles, como el del día de la Independencia, el 16 de septiembre, o la conmemoración de la promulgación de la Constitución de 1917, el 5 de febrero, son jóvenes en cuanto a su creación debido a que surgieron en el siglo XIX e inicios del XX. Sin embargo, las fiestas religiosas son aquellas que se han afianzado en el imaginario, así como en la vida cotidiana de la población, pero que más allá de un simple momento de esparcimiento, han sido pilares de la sociedad.

La misa, la liturgia, las velas y las ceremonias religiosas son parte fundamental de estas celebraciones, pero no terminaríamos de comprenderlas si dejáramos fuera el jolgorio, los bailes, los cohetes, los toritos o las ferias. Las fiestas patronales son una oportunidad para estar fuera de la cotidianidad permitiendo celebrar al santo de nuestra devoción, hay festejo y alegría. Pero aunado a los altos costos que representaba una festividad tal, estaba siempre presente la inestabilidad propia del siglo XIX.

Es de especial interés el periodo de la República Restaurada, ya que es el momento del triunfo político de los liberales, pero: ¿qué pasaba con la sociedad?, ¿las fiestas patronales desaparecieron con las

distintas disposiciones políticas o las leyes?, ¿se modificaron o permanecieron impolutas a los embates del tiempo? Estas y otras preguntas son las que se intentan responder a lo largo del texto.

Las cofradías como creadores de identidad social. Su apogeo y comienzo del declive

Durante el siglo XVI los gremios y las cofradías poco se distinguían entre sí, ya que eran cuerpos conformados por individuos que tenían características similares, por ejemplo, la profesión (requisito indispensable para pertenecer al gremio mas no a las cofradías) o su condición socioeconómica. Aunque en España había una larga tradición de establecimiento y organización de cofradías, en Nueva España fue durante el proceso de fundación de la Ciudad de México y del puerto de Veracruz¹ que se instituyeron las primeras. Sin embargo, fue hasta el siglo XVII cuando cobraron una gran fuerza volviéndose cuerpos independientes de los gremios. Con el paso del tiempo comenzaron a surgir nuevas modificaciones en la organización y las responsabilidades de los gremios y las cofradías.

La vida espiritual de las cofradías giraba en torno a un santo patrono y estas instituciones eran las encargadas de celebrarlo, organizando una fiesta patronal. La riqueza de la mayoría de las cofradías se debía a las aportaciones y cuotas de los cofrades, por lo que la opulencia de unas y otras radicaba en lo que sus miembros pudieran aportar. Mientras los plateros patrocinaban obras de caridad y otras fiestas, las cofradías de confiteros, de talabarteros, de albañiles y un largo etcétera se veía limitada en lo económico. Esto fue un gran problema a la hora de brindar protección a los hermanos y cuando deseaban organizar la fiesta de su santo.

Las cofradías tenían la función de proteger a sus miembros, pero también podían extender indulgencias temporales, permanentes y plenarias.² Esta capacidad fue otorgada por la Iglesia Católica poco después del Concilio de Trento,³ probablemente porque las cofradías

estaban conformadas por distintos grupos socio- raciales y su alcance ideológico era mayor.⁴ Además, la Iglesia utilizó la relativa facilidad con que estas instituciones se fundaban para asegurar la integración de la sociedad a la Iglesia Católica.

Las cofradías, por medio de la ayuda mutua y la fiesta patronal, fungieron como cohesionador social. La cofradía proporcionó al imaginario social la idea de que la corporación era más importante que el individuo. Es decir, las obligaciones con la cofradía eran fundamentales para pertenecer a ella. Una vez que el cofrade no era capaz de pagar una cuota, era expulsado o borrado de los libros de registro de la cofradía, por lo que los individuos por sí mismos no eran fundamentales. Las instituciones habían sido edificadas por un largo tiempo, pero las personas eran prescindibles para ésta. Esto se debía que los cofrades no eran parte activa de la sociedad, pero sí la cofradía, era el cuerpo representante de una porción de la población que no tenía importancia económica o política por sí mismos.

Las fiestas patronales eran la máxima expresión de la religiosidad que se vivía dentro de la cofradía. Representaban la posibilidad de tener un acercamiento espiritual al santo, de recordar la vida de su patrono y un contacto físico a aquellos que podían considerar sus iguales. Pero, pese a su importancia, no quedarían inmóviles a los cambios que se avecinaban.

El siglo XVIII llegó con aires de cambio

Durante el siglo XVIII los Borbones atacaron fervientemente todo aquello que no estuviera relacionado con la razón o la ciencia y lucharon contra el fanatismo, la idolatría o las prácticas religiosas desmedidas que no coincidieran con su concepto de modernidad.⁵ Ejemplo claro de ello fue la manera en que restringieron las expresiones religiosas a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII, pero también las diversiones de la sociedad en general, como las corridas de toros, los bailes, las peleas de gallos, que eran prácticas muy propias de las fiestas

patronales, así como los establecimientos que promovieran este tipo de divertimentos, como, por ejemplo, las tabernas o las pulquerías estaban prohibidas o bajo un estricto control por parte de las autoridades.⁶ El siglo XVIII también significó la búsqueda del progreso y el cambio de las costumbres civiles y religiosas. Con la llegada de las autoridades ilustradas, se restringieron las procesiones, las fiestas patronales y otros espectáculos religiosos. Los Borbones buscaron una religión interiorizada, recatada y que tuviera los valores del antiguo cristianismo.⁷

Las reformas impulsadas por los Borbones no tuvieron el propósito de eliminar la religión católica como la oficial del Estado sino servir de ella. Por lo que implementaron modificaciones a la forma en que se llevaban a cabo las fiestas patronales. Pensaban que las manifestaciones populares masivas, provocaban o fomentaban costumbres contrarias a la razón. No de manera retórica sino literal. La embriaguez,⁸ la vagancia y los excesos de las fiestas provocaban que la sociedad novohispana siguiera en el atraso.

En la práctica, las fiestas patronales siguieron llevándose a cabo, aunque con muchas restricciones. Se necesitaba de la autorización del Ayuntamiento de la Ciudad de México para celebrar procesiones e incluso para adornar las calles con luces y velas, además de que ya no se podían hacer escándalos que afectaran a otros habitantes se “exigía que la fiesta se realizara con el decoro y quietud debidos” como tampoco se podían lanzar salvas y mucho menos hacer castillos, ni toritos de pirotecnia. En ese momento las autoridades reales consideraban a las peleas de gallos o las corridas de toros como actividades bárbaras y estaba prohibido celebrarlas en las fiestas,⁹ aunque es una realidad que en la clandestinidad se continuaron llevando a cabo pero sin la misma pompa.

Las medidas políticas tomadas por la Corona respecto de la administración del reino, así como los conflictos externos de Europa llevaron a una progresiva decadencia del Imperio Español. Pero los sentimientos nacionalistas de ciertos grupos privilegiados de la élite, principalmente criollos, provocarían movimientos independentistas que triunfarían brindando un escenario distinto para las fiestas.

Al César lo que es del César. Las políticas liberales y la creación de una nueva sociedad

Luego de alcanzar la libertad política, los países recién creados por las luchas de independencia tenían la misión de organizarse política y económicamente, por lo que el plano social quedó relegado y la joven nación mexicana no fue la excepción. Sin embargo, quedaron testimonios de las fiestas durante la primera mitad del siglo XIX.

En este apartado, abordaremos las distintas maneras en las que se celebraban las festividades religiosas.

La independencia y los primeros mexicanos

Pese a la ruptura que significó la independencia en cuanto a la política, la sociedad en general no sufrió un gran cambio ya que sus costumbres, su modo de pensar y sus creencias religiosas permanecieron en el imaginario social. Uno de los autores que nos da cuenta de esto es Joaquín Fernández de Lizardi, en cuya obra *El Periquillo Sarmiento* refiere que las cofradías no sólo tenían un fin piadoso, ya que el personaje principal, el Periquillo, se unió a una de vagabundos que abusaban de la caridad cristiana.¹⁰ Al parecer, bastaba que fuera una reunión de seculares para que se les nombrara como cofradía.

Pero no es todo lo que refiere en su obra. Lizardi considera que la animosidad con la que la población festeja a sus santos es casi superior al amor que sienten por Dios y era una característica propia de la cual aprovecharse. El Periquillo recibe un grato consejo:

No hay que descuidarse de pedir por los santos que tienen más devotos, especialmente en sus días, y así, ha de ver el almanaque para saber cuándo es San Juan Nepomuceno, Señor San José, San Luis Gonzaga, Santa Gertrudis, etc. como también usted debe tener pre-

sente el pedir según los tiempos [...] Estas parecen frivolidades, pero no son sino astucias indispensables del oficio porque con estas plegarias a tiempo, se excita la piedad y devoción y afloran el miedo-cillo los caritativos cristianos.¹¹

Y es que la devoción de los pobladores por los santos locales era ampliamente conocida. Las fiestas patronales eran, en algunas ocasiones, populares por su enorme riqueza, sus grandísimos bailes y brindaban a la población local un sentimiento de pertenencia. Incluso, como lo señala Lizardi, algunos párrocos no estaban de acuerdo con las fiestas y condenaban que: "...el baile, sea por sus abusos, sea por su ocasión, no podrá librarse de la definición de un padre de la Iglesia, que dice que *el baile es un círculo cuyo centro es el demonio*".¹²

Pero Lizardi no fue el único en plasmar el sentimiento religioso de la población. En *Memorias de mis tiempos*, Guillermo Prieto pintó un cuadro infantil en el que recordaba hacia el año de 1823:

[...] ¿cómo no alborotarse con la fiesta de indios y con la de la aparición? ¿Cómo no inquietarse los niños al ver las danzas de segadores, de tejedores, la conquista y el Mitote, en la Villa de Guadalupe? ¿Cómo no expedicionar a los Remedios, ni a Tacuba para ver el Maguey Milagroso y al señor del Claustro?¹³

Éste es el claro ejemplo de que no importaba que, escasos dos años atrás, se diera por independiente a la nación, el fervor religioso, el sentimiento de pertenencia y las tradiciones fueron creciendo a medida que avanzaba el siglo XIX. Lamentablemente, el panorama nacional no era tan alentador ni tan vivaracho, como lo describió Prieto.

Las disputas por encontrar el mejor sistema de gobierno, la lucha entre federalistas y centralistas y la constante inestabilidad política golpearon con todo su rigor a las fiestas religiosas, principalmente con la llegada de Antonio López de Santa Anna a la presidencia y la de Valentín Gómez Farías a la vicepresidencia.

La reforma de 1833: la materialización de las ideas

El polémico periodo en que Santa Anna y Gómez Farías gobernaron no duró mucho tiempo. Poco después de la toma de posesión presidencial, en marzo de 1833, Santa Anna regresó a su hacienda Manga de Clavo y dejó el poder de manera temporal al vicepresidente. Apenas un mes después de la retirada de Santa Anna, el primero de abril se dictó la primera disposición donde se autorizaba a los directores de los colegios de San Juan de Letrán, San Ildefonso, y San Gregorio a "...otorgar los grados de las cátedras de filosofía, teología y jurisprudencia sin consultar a la universidad".¹⁴ Esto no sólo significaba un mayor alcance de los títulos universitarios a quienes no podían asistir a la Universidad Pontificia, sino que estaba quitando el monopolio de la educación a la Iglesia y eso era minar el poder ideológico de la institución.

Uno de los problemas más graves con que se encontró esta administración fue ¿a quién le pertenecía el patronato? Esta situación se resolvió de manera tajante con un comunicado publicado en *El Fénix de la Libertad*: "1° El patronato de la Iglesia mexicana reside radicalmente en la nación y su ejercicio se arreglará por una ley particular". Tanto la reforma educativa como la adjudicación del patronato responden a una razón común: la necesidad de crear una sociedad moderna en la cual las decisiones del individuo no estuvieran guiadas por la religión y, en consecuencia, las lealtades ya no pertenecieran a pequeñas corporaciones, sino que ahora tenían que estar dirigidas al Estado.

Las reformas de 1833 no estaban limitadas al plano ideológico. Algunas de las actividades ya acostumbradas en las fiestas patronales, como la quema de cohetes fueron prohibidas poniendo fin a uno de los principales problemas que se intentaron resolver en la colonia, además de que, en algunos casos, se invadía la de por sí olvidada vialidad con pequeños retablos o altares a los santos de su devoción que se les adoraba cantando y rezando. A una cierta parte de los vecinos de la ciudad les parecía inmoral e innecesaria esta acción, por lo que el go-

bierno capitalino castigaba a los jóvenes que practicaban estos cantos con un año de servicio comunitario en hospitales.¹⁵

La Iglesia y el Estado se beneficiaron de algunas de estas leyes y lograron regular el comportamiento de la población respecto al culto externo. Estas disposiciones, aunque menos radicales y espectaculares, realmente modificaron la vida cotidiana de la población, alteraron sus conductas, así como las demostraciones reiteradas de fe.

Los hombres de la Reforma, forjadores del Estado moderno

Lastimosamente, las disputas entre federalistas y centralistas no pararon con la destitución de Gómez Farías. Las invasiones extranjeras, la creación de partidos políticos, así como la dictadura de Santa Anna, al regreso de su exilio en Colombia, fragmentaron aún más a las fuerzas políticas del país, pero la población seguía celebrando a aquellos que, aunque no de manera material, los protegían: los santos.

Mientras que en plano político la inestabilidad era patente, las fiestas seguían:

La Iglesia, con ayuda de los vecinos se convertía en una taza de oro y un vergel colgaban las bóvedas bandas y gallardetes, lámparas y candiles, los santos de los altares aparecieron con gran *tenu*, con sus rostros lavados y vestidos [...]¹⁶

Las fiestas eran también utilizadas para mantener en movimiento el mercado local, siendo la comida, el principal atractivo de las fiestas, Prieto sigue con su relato diciendo:

La influencia de foráneos, las confecciones de trajes para las fiestas, la compra de objetos para las cuelgas¹⁷, las invitaciones para ver las procesiones [...] banquetes, conciertos y bailes etc. activan el comer-

cio de una manera benéfica difundiendo el bienestar y el contento de todas las clases sociales.¹⁸

Poco importaba a la población las ideas liberales que se intentaban aplicar. Pero serían esas ideas las que a, mediano plazo, modificaron la organización de las fiestas religiosas.

Después de una larga lucha, y en medio de una gran incertidumbre por la Guerra de Reforma, se expedieron las llamadas Leyes de Reforma, entre las que se estipulaba la aplicación de:

- 1) *La Ley de desamortización de bienes eclesiásticos*, con la que quedaban a la venta pública todos aquellos bienes de manos muertas y corporaciones, con lo cual la mayoría de las cofradías quedaban en la ruina.¹⁹
- 2) *La Ley de nacionalización de bienes eclesiásticos*,²⁰ que siendo más radical que la anterior, decretaba la desaparición definitiva de las cofradías, pero se permitía que las parroquias conservaran un presupuesto para sus fiestas patronales.
- 3) *La Ley de Libertad de cultos* la cual decretaba la prohibición de cualquier culto fuera de los templos y aquellas celebraciones que turbaran la paz pública,²¹ situación demasiado comprometedora para las fiestas.

La fiesta patronal. El convivio de ideas, sentimientos e identidades

Estas medidas fueron tomadas durante el periodo presidencial interino de Benito Juárez y durante un estado de emergencia nacional. Los liberales lograron vencer al Partido Conservador después de enormes peripecias. Pero, apenas unos meses después, el Imperio francés, conducido por Napoleón III, decidió invadir territorio nacional en 1862, para unos cuantos años después instalar una monarquía con Maximili-

liano de Habsburgo a la cabeza. Enorme sorpresa se llevaron los conservadores al descubrir las tendencias liberales del emperador y, después de una larga lucha y un afortunado giro, los liberales lograron alzarse con la victoria.

El escenario. El parcial triunfo liberal

Ayer tuvo lugar la entrada del C. Presidente. Vino con carreta abierta y acompañado de los ministros D. Sebastián Lerdo, D. José María Iglesias, y D. Ignacio Mejía. A las nueve de la mañana las salvas de artillería, las bandas de música y los cohetes, anunciaron su llegada [...] Las calles de tránsito estaban adornadas con mucho gusto y el arco de heno, en que se veían varios instrumentos de artes, era quizá lo más elegante y vistoso que hubo.²²

Así describía el *Monitor Republicano* la entrada triunfal de Benito Juárez a la Ciudad de México el 15 de julio de 1867, después de un largo periodo de guerra que dejó, una vez más, al país en ruinas. La llegada del oaxaqueño no sólo representaba el triunfo de las fuerzas liberales sobre las tropas extranjeras, sino que inauguraba el periodo de reconstrucción nacional y tenían un panorama favorable en que consolidar a las nuevas instituciones liberales.

Si bien las Leyes de Reforma no habían sido estrictamente aplicadas, la relajación de estas medidas en algunas zonas llevó a que el 20 de julio de 1868 el Ministerio de Gobierno girara una circular donde se les pedía a las autoridades estatales que se vigilara la aplicación de las dichas leyes en el territorio nacional:

...encargo a ud. que en la comprensión del Estado a su mando, se cuide del eficaz cumplimiento de estas prevenciones, que a la vez que respetan la independencia del Estado y la Iglesia, no toleran la

impunidad de los delitos que el clero, sigue cometiendo, sirviendo ellas de todas maneras para asegurar la puntual observación de las leyes de reforma.²³

Además refería que “La independencia de la Iglesia que dejaba a los ministros de los cultos la libertad de arreglar, según sus creencias, sus actos religiosos, no permite, de seguro, a ninguno de ellos, que conspire contra el orden público...”,²⁴ asentando así la plena independencia del poder civil en cuanto al poder espiritual.

Incluso tenemos testimonio de Ignacio Manuel Altamirano sobre la violación durante este periodo a las Leyes de Reforma. Celebrada a mediados de año, durante la festividad de *Corpus Christi* donde Altamirano señala estas violaciones bajo el siguiente tenor

En nuestra república se violan las Leyes de Reforma que *han suprimido las fiestas católicas y prohibido las procesiones*, y el constante *compadrazgo que celebran las autoridades políticas con los curas* y los sacristanes, para sacar a cada momento de su iglesilla a los santos de palo a fin de que tomen aire procesionalmente y presidan un bacanal.²⁵

Esta festividad era una de las más aclamadas por la población, y debido a su significado religioso, de ahí que no se abandonara su celebración por el pueblo, aunque esta acción contraviniera la prohibición decretada por la ley.

La fiestas no sólo consistían en actos solemnes y religiosos, pues en el jolgorio también se celebraba con

El torito, como sucede en algunas fiestas, correcta por la placilla, envuelto en su chisporreos de luz roja, azul y blanca, disparando sus buscapiés entre los chicuelos que gritan, corren, se arremolinan y arman una zambra a la que no es superior la realidad misma.²⁶

Y tampoco faltaban los grandes banquetes, la esencia de las fiestas

Después de las tres de la tarde, si el tiempo lo permite, comienzan los regocijos. Consisten éstos, para todo, en comprar y comer la rica fruta de la estación, los aromáticos duraznos, y dátiles, las ciruelas, los bananos, las piñas y además los elotes tiernos cocidos...²⁷ agasajo culinario para los asistentes de la fiesta.

Durante el primer periodo presidencial de Benito Juárez, existía una necesidad conciliadora para que las instituciones se fortalecieran, por lo que el 28 de noviembre de 1867 se dictó la Ley de Dotación del Fondo Municipal de México que contenía todos los impuestos a pagar por los comercios establecidos en la Ciudad de México, pero no sólo se limitaba a las contribuciones, también refería cuáles eran las fiestas o diversiones públicas legales y permitidas.²⁸ Por lo que se intentaba regular el ejercicio de las diversiones cotidianas y que quedaran bajo la supervisión de los poderes locales civiles reservándose el derecho a cancelarlas cuando ellas determinaran que se perturbaba la paz pública. Quedaba ahora plenamente en el poder civil la decisión de autorizar o suspender las festividades.²⁹

Los malos cálculos políticos de Juárez llevaron al debilitamiento de su poder político por lo que los liberales se comenzaron a fraccionar en partidos que giraban alrededor de un candidato en concreto: los juaristas, fieles seguidores del primer magistrado, los lerdistas, adictos a un antiguo aliado inseparable del presidente, Sebastián Lerdo de Tejada y por último los porfiristas, aliados al general Porfirio Díaz. Esta situación llevó inevitablemente a una fractura del Partido Liberal. En medio de esta situación se celebraron elecciones en 1870 donde nuevamente salió victorioso Juárez, quien, dos años después y sin completar su mandato, murió.

Debido a que Sebastián Lerdo de Tejada era el presidente de la Suprema Corte de Justicia asumió la presidencia interinamente. Durante su mandato se aplicaron con mayor rigor las Leyes de Reforma. Se expidió la Ley sobre manifestaciones religiosas que decretaba: “En ninguna parte de la República podrán tener lugar, fuera de los tem-

plos, manifestaciones religiosas de cualquier culto...³⁰. Pero, además, se hicieron adiciones a la Constitución que garantizaban la separación entre las potestades civiles y religiosas, por lo que ninguna autoridad civil, investida en su poder político, podía asistir a eventos religiosos.

Los actos religiosos que se verificaban afuera de los templos eran sancionados con multas gubernamentales³¹ pero en este caso la ley se aplicaba. En una anécdota de Altamirano, al querer conocer una de las fiestas más famosas de la ciudad llevada a cabo en Tacuba, se encontró con una ingrata sorpresa:

Pregunté a una familia que estaba echada debajo de un olivo (por la festividad), —Si ha venido usted a oír el sermón, entre a la Iglesia, ahí lo están predicando ya; pero si ha venido a ver la procesión sepa usted que no hay procesión, —¿No hay procesión? —No señor —me contestó con aspecto consternado— no hay procesión: ¡Qué quiere usted!; las Leyes de Reforma... ¡ahora han prohibido todo...!³²

Por lo que podemos concluir que, aunque de manera parcial y a cuenta gotas, las Leyes de Reforma fueron puestas en vigor durante el cuatrienio de Lerdo. Aunque, como Altamirano señaló posteriormente, la miopía de los dirigentes nacionales y su poca comprensión de las costumbres del pueblo mexicano los volvieron entes alejados de la vida cotidiana de la población.³³ El acercamiento de Lerdo con la Iglesia protestante, así como su poca legitimidad política frente a las nuevas fuerzas políticas, provocaron que, con la Revolución de Tuxtepec comandada por Porfirio Díaz, fuera depuesto el presidente, acabando así con el periodo conocido como Republica Restaurada.

Conclusión

Después de esta corta revisión de los cambios políticos durante el siglo XIX, así como la organización y vítores de las fiestas religiosas, pode-

mos llegar a la conclusión de que, pese a los remotos esfuerzos por restringir las celebraciones, éstas permanecieron inamovibles en el imaginario social. Esto tiene una explicación más profunda que el simple gusto por los momentos de esparcimiento. Probablemente se deba a que las instituciones que las organizaban se dedicaron, en su mayoría, a cuidar de los sectores desprotegidos de la población. Pero también tiene que ver con los procesos mentales y culturales colectivos que impiden que todos logren ver en las nuevas corrientes de pensamiento formas distintas de organización social.

Por lo que podemos notar, si bien las fiestas no permanecieron tal cual se llevaban a cabo en la Colonia, podemos notar permanencias y rupturas. Los cohetes y el disturbio condenado por los Borbones también fueron repudiados por los liberales de la segunda mitad del siglo. Pero las procesiones y todos aquellos cultos que se llevaban a cabo en espacio público fueron suspendidos, por lo menos donde las autoridades civiles lograron hacerse con el control del espacio público.

Si bien la República Restaurada es un periodo de relativa paz y estabilidad, nos encontramos con que, pese a lo que se cree en la historiografía moderna y contemporánea, el liberalismo logró su cometido político y triunfar sobre sus adversarios, pero jamás lograron transmitir a la población ni alejar la influencia, casi malsana, de la Iglesia en la población. Gracias a lo anterior hoy conservamos las fiestas religiosas como parte de nuestra cultura.

Ya se lo cuestionaba Altamirano: “¿Habían cambiado las costumbres piadosas de los mexicanos en este día?”³⁴ Pero él mismo nos brinda una respuesta: “Ni los curas, ni las autoridades, ni el tiempo, ni las Leyes de Reforma, han sido bastante para hacer olvidar esta danza tradicional que parece ser el hilo que perpetua los recuerdos sacerdotales de la vieja colonia mexicana”.³⁵

Notas

¹ “En las ordenanzas de 1519, Cortés menciona la fundación de la primera cofradía de la Nueva España”, Marialba Pastor, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificales*, México, UNAM, FCE, 2004, pp. 111.

² Todos los procesos y tipos de indulgencias están explicadas en el excelente trabajo de Alicia Bazarte Martínez, Clara García Ayluardo, *Los costos de la salvación, Las cofradías y la ciudad de México, siglo XVI al XIX*, México, Centro de investigación y Docencia Económica, IPN, AGN, 2001, pp. 66-100.

³ Después de la Reforma luterana, la Iglesia católica tomó una postura de rechazo a cualquier otro tipo de demostraciones religiosas por lo que cualquier institución que reforzara su hegemonía era bien vista por los altos mandos católicos. Para el concilio tridentino era importante que más allá de los actos oficiales, la población siguiera teniendo fe en la institución por lo que dictaban que: “...ha resuelto y decretado exhortar a todos y cada uno de los fieles cristianos congregados en Trento, como el presente los exhorta a que procuren enmendarse de los males y pecados hasta el presente cometido, y procedan en adelante con temor a Dios, sin condescender a los deseos de la carne, preservando [sic] según cada uno pueda en oración confesando a menudo, comulgando, frecuentando y en fin cumpliendo los preceptos divinos y rogando además esto a Dios todos los días en sus oraciones secretas por la paz de los príncipes cristianos, y por la unidad de la Iglesia”; s/a, *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, (Traducción Ignacio López de Ayala, agregarse al texto latino el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma publicada en 1564)*, Madrid, Imprenta Real, 1787, pp. 26.

⁴ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*, México, UNAM, 2015, pp. 271.

⁵ Dorothy Tanck considera que la ilustración era la “...confianza en la razón, en la ciencia y en el progreso humano, y una tendencia hacia la secularización de la vida y la disminución de la importancia de la religión”. Dorothy Tanck de Estrada, *La Ilustración y la educación en la Nueva España*, México, SEP, Consejo Nacional de Fomento Educativo, 1985, pp. 11-12.

⁶ Para conocer más sobre cómo los borbones restringieron estas diversiones consultar el excelente libro de Juan Pedro Vaqueira Albán, *¿Relajados o Reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el siglo de las luces*, México, FCE, 1987.

⁷ Vaqueira, *op. cit.*, pp. 16.

⁸ La embriaguez era una situación tan preocupante para la corona que el rey Carlos IV dictó un bando imponiendo penas específicas para los ebrios, incluso multas económicas. “Bando del 8 de julio de 1796 imponiendo penas a los ebrios” en Manuel Dublán, *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República*, México, Imprenta del comercio a cargo de Dublán y Lozano, tomo I, pp. 64.

⁹ Vaqueira, *op. cit.*, pp. 155 y 160.

¹⁰ José Joaquín Fernández de Lizardi, *El Periquillo Sarniento*, México, Porrúa, 1981, pp. 303.

¹¹ Fernández de Lizardi, *op. cit.*, pp. 308.

¹² *Ib.*, pp. 108.

¹³ Guillermo Prieto, *Memorias de mis tiempos*, México, Porrúa, 1985, pp. 10.

¹⁴ Jesús Reyes Heróles, *El liberalismo mexicano, en pocas páginas*, México, FCE., 1985, pp. 277.

¹⁵ *Íb.* Sin embargo, debemos recordar que a las afueras de la ciudad estas disposiciones no se implementaron de manera total ya sea por la poca disposición de la autoridad por aplicarla o por la poca disposición de la población por acatarla.

¹⁶ Prieto, *op. cit.*, pp. 149.

¹⁷ Palabra utilizada para referirse a regalos o presentes que se le dan a los festejados, en este caso, el santo patrono.

¹⁸ Prieto, *op. cit.*, pp. 139.

¹⁹ “Ley Lerdo” en s/a, *Derechos del pueblo mexicano, México a través de sus constituciones*, sección segunda, novena edición, México, Miguel Ángel Porrúa, 2016, p. 281. Véase principalmente el artículo 3° de esta Ley.

²⁰ “Ley de nacionalización de bienes eclesiásticos” en Fernando Serrano Magallón, *150 años de las Leyes de Reforma 1859-2009*, México, UNAM, IJ, 2009, p. 15. Véase principalmente el artículo 5 y 6 de esta Ley.

²¹ “Ley de libertad de cultos” en s/a, *Ideario del liberalismo*, México, Secretaría de Gobernación, 2009, p. 268. Véase principalmente el artículo 11° de la Ley.

²² “Festividad del 15 de julio” en *El Monitor Republicano*, México, 16 de julio de 1867, p. 3.

²³ Manuel Dublán y José María Lozano, *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República*, México, Imprenta del comercio a cargo de Dublán y Lozano, 1876, tomo X, pp. 398.

²⁴ *Ib.*, pp. 397.

²⁵ “El *Corpus*” en Ignacio Manuel Altamirano, José Joaquín Blanco (Editor), *Obras completas*, Vol. V “Textos costumbristas”, México, SEP, 1986, pp. 57. Las negritas son mías.

- ²⁶ “Los espectáculos” en Altamirano, *op. cit.*, pp. 91.
- ²⁷ “El *corpus*”, Altamirano, *op. cit.*, pp. 64.
- ²⁸ “Ley de dotación de Fondo municipal de México” en Dublán y Lozano, *op. cit.*, tomo X, pp. 152.
- ²⁹ Revisar especialmente los artículos 82 y 83, donde se especifica claramente los procedimientos para llevar a cabo las fiestas en espacio público.
- ³⁰ Mario V. Guzmán Galarza, *Documentos básicos de la Reforma 1854-1875*, México, Partido Revolucionario Institucional, tomo V, pp. 198.
- ³¹ *Ib.*, pp. 202.
- ³² “Las tres caídas de Tacuba” en Vicente Quirarte (Selección y Prólogo), *Ignacio Manuel Altamirano*, México, Cal y Arena, 2009, pp. 578.
- ³³ *Ib.*, pp. 223.
- ³⁴ *Ib.*, pp. 562.
- ³⁵ *Ib.*, pp. 543.

Bibliografía

Hemerografía

El Monitor Republicano

Obras

- s/a, *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento* (Traducción Ignacio López de Ayala, agregarse al texto latino el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma publicada en 1564), Madrid, Imprenta Real, 1787.
- s/a, *Derechos del pueblo mexicano, México a través de sus constituciones*, sección segunda, novena edición, México, Miguel Ángel Porrúa, 2016.
- s/a, *Ideario del liberalismo*, México, Secretaría de gobernación, 2009.
- Álvarez Icaza Longoria, María Teresa, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*, México, UNAM, 2015.
- Bazarte Martínez, Alicia, y Clara García Ayluardo, *Los costos de la salvación, Las cofradías y la ciudad de México, siglo XVI al XIX*, México, Centro de Investigación y Docencia Económica, IPN, AGN, 2001.

- Dublán Manuel y José María Lozano, *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República*, México, Imprenta del Comercio a cargo de Dublán y Lozano, 1876, tomo X.
- Fernández, de Lizardi José Joaquín, *El Periquillo Sarmiento*, México, Porrúa, 1981.
- Guzmán Galarza, Mario V., *Documentos básicos de la Reforma 1854-1875*, México, Partido Revolucionario Institucional, tomo V.
- José Joaquín Blanco (Ed.), *Ignacio Manuel Altamirano, Obras completas*, Vol. V “Textos costumbristas”, México, SEP, 1986.
- Pastor, Marialba, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificales*, México, UNAM, FCE, 2004.
- Prieto, Guillermo, *Memorias de mis tiempos*, México, Porrúa, 1985.
- Quirarte, Vicente (selección y prólogo), *Ignacio Manuel Altamirano*, México, Cal y Arena, 2009.
- Reyes, Heróles Jesús, *El liberalismo mexicano, en pocas páginas*, México, FCE, 1985.
- Tanck de Estrada, Dorothy, *La Ilustración y la educación en la Nueva España*, México, SEP, Consejo Nacional de Fomento Educativo, 1985.
- Vaqueira, Albán Pedro, *¿Relajados o Reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, FCE, 1987.

El sentimiento patriótico en el libro *Corazón* de Edmondo de Amicis

Mauricio Flamenco Bacilio

Introducción

Dentro de la literatura italiana, la obra *Cuore* o *Corazón* de Edmondo de Amicis (o Edmundo según algunas ediciones en español) ha sido una de las más conocidas. Esta obra literaria también suele ser conocida en español con el título completo de *Corazón. Diario de un niño*, aunque en Italia se le conoce con el título completo de *Cuore. Libro per i ragazzi* (libro para los muchachos). Narra la historia de un muchacho llamado Enrico (o Enrique según algunas ediciones en español), quien escribe su diario a lo largo de un año escolar, que comienza en octubre y termina en julio del año siguiente. El texto se complementa con anotaciones y consejos escritos por sus padres, así como de cuentos mensuales a lo largo del ciclo escolar. Los propios cuentos tratan de resaltar el sentimiento patriótico a través de sus protagonistas, quienes son muchachos oriundos de diversas partes de Italia. Tiene asimismo constantes alusiones al proceso de unificación italiana sucedido entre las décadas de 1840 y 1870.

En este artículo se expondrán, primero, algunos datos biográficos del autor y el contexto histórico del libro. Posteriormente, se destacará el aspecto del sentimiento patriótico en su contenido, para finalizar con el impacto de la obra a través del tiempo desde su primera edición en 1886.

Contexto histórico de *Corazón* y de su autor

Edmondo de Amicis nació en Oneglia el 21 de octubre de 1846. La población se encuentra en la región de Liguria, cerca de la ciudad de Génova al noroeste de Italia, aunque pasó parte de su infancia en Cuneo, en la región del Piamonte, ubicada en el norte, a la que llamaba “su patria”.¹ En 1863 ingresó a la Academia Militar de Módena, en la región de la Emilia-Romaña, donde obtuvo el grado de subteniente. Allí descubrió la diversidad regional entre sus compañeros; tomando en cuenta los dialectos, los acentos regionales, las apariencias físicas o las diferencias de las clases sociales provenientes de las distintas regiones, provincias y ciudades italianas poco antes de culminar el proceso de unificación nacional en 1870.² La experiencia en la Academia Militar lo llevó a escribir las obras *La vida militar* (publicada en 1868) y *Los amigos de colegio* (publicada en 1883).³ Sin duda, la formación castrense hizo de Edmondo de Amicis un auténtico patriota, creyente en el concepto de amor a la patria, que también está incluido como título en uno de los capítulos del libro *Corazón*.⁴ Dicho concepto parecía inculcar en el autor un nulo temor a la muerte, especialmente si ésta llegaba en los campos de batalla por la defensa de la patria.⁵ En esa misma tónica, Edmondo de Amicis participó en la segunda batalla de Custoza, que tuvo lugar el 24 de junio de 1866. En esa batalla, el ejército italiano en la búsqueda de la unificación fue derrotado por el Imperio Austriaco, poco antes de establecerse como Imperio Austro-húngaro. Dicho imperio controlaba algunos territorios de lengua y cultura italiana. A pesar de la derrota, esta batalla formó parte de la estructura histórica cuyo desenlace devino en la unificación italiana.

La educación del escritor y su contexto histórico marcaron en De Amicis la creencia en una composición idealizada de la sociedad, basada en la tríada Patria-Familia-Escuela.⁶ Esta estructura social parecía fortalecer los lazos de identidad en el individuo. Asimismo, dentro del contexto histórico de *Corazón*, esta tríada buscaba una mayor igualdad entre las clases sociales (lo cual iba acorde a la filiación socia-

lista del escritor), así como de combatir el alto nivel de analfabetismo en la Italia de aquel entonces.⁷ En ese contexto, estaba marcada una percepción negativa de los italianos en el resto de Europa, incluso desde siglos antes de la unificación.⁸ Deben advertirse las diferencias regionales y la aparición de estereotipos dentro de la propia península itálica, que existían desde la época del Renacimiento entre los siglos XV y XVI. Incluso esas diferencias pudieran subsistir en la actualidad, junto con los adjetivos para describir a diversas ciudades italianas. Con respecto de las diferencias regionales, el historiador inglés Peter Burke menciona:

Por supuesto, Roma estaba asociada con las ruinas de la antigüedad y el papado. Venecia era conocida por el carnaval, así como por su duradera “constitución mixta”. Florencia era famosa por sus obras de arte y Nápoles por sus bellezas naturales.

Por el contrario, Milán causaba una impresión bastante vaga. Según la opinión popular, Roma era la sagrada; Venecia, la rica; Nápoles, la Gentil (en el sentido de Noble); Florencia, la Bella; Génova, la orgullosa; Bolonia, la opulenta; Padua, la erudita; y Milán, la grande.⁹

Resultaría perogrullesco mencionar a la unificación italiana o *Risorgimento* como el evento histórico más importante de la vida de Edmondo de Amicis. Pero es importante señalar el impacto de ese proceso combinado con las ideas políticas de la época, especialmente del socialismo. Esta corriente influyó en su obra literaria y *Corazón* no fue la excepción, aunque esta ideología pudiera presentarse de forma muy paternalista a lo largo de su contenido.¹⁰ De manera paralela a estas circunstancias, la participación política del primer rey de Italia Víctor Manuel II y su ministro Camilo Benso, conde de Cavour, resultó admirable para el autor. Dicha admiración se manifestó hacia las campañas militares de Giuseppe Garibaldi en el reino de las dos Sicilias y en su campaña de Roma en 1870.

Para Víctor Manuel II, el conde de Cavour y Giuseppe Garibaldi, la unificación de los territorios italianos resultaba importante, no sólo para fomentar el nacionalismo, sino para también incentivar el desarrollo económico e industrial, con el fin de competir con las principales potencias nacionales de la época como Inglaterra y Francia.¹¹ En la obra *Los amigos de colegio* se mencionan recurrentemente a estos personajes, lo que influiría en la obra más conocida de Edmundo de Amicis.¹² Aunque antes de escribir ambas obras, el autor llegó a publicar libros de viajes sobre Holanda, España, Londres, Marruecos, Constantinopla y París a lo largo de la década de 1870.¹³

Corazón fue publicado por vez primera en 1886, dieciséis años después de completarse el proceso de unificación y la obra está ambientada entre los años de 1881 y 1882.¹⁴ Este dato se sabe porque, al final de la obra, se resalta la muerte de Garibaldi, acaecida el 2 de junio de 1882 con el escrito “Garibaldi”.¹⁵ La primera edición del libro fue pensada para distribuirse entre los alumnos de las escuelas elementales al comienzo del ciclo escolar. Lo anterior resultó en un acierto comercial, pues se publicaron más de cuarenta ediciones tan sólo en su primer año, lo cual convirtió a De Amicis en uno de los escritores más leídos de Italia.¹⁶ Aunque también esa distribución comercial entre los estudiantes marcó a *Corazón* como un libro escolar y no necesariamente una novela.¹⁷ Igualmente fue en esa época cuando el sistema educativo comenzó a tener un carácter nacional, tanto en Europa como en América, lo cual es importante para saber más acerca del contexto temporal de esta obra literaria.¹⁸

Después del éxito instantáneo conseguido con *Corazón*, Edmundo de Amicis continuó con su carrera como escritor. En 1889 publicó la obra *Sobre el océano*, que retrataba la situación de los inmigrantes italianos en el continente americano.¹⁹ Durante el siglo XIX y comienzos del siglo XX, millones de italianos dejaron sus lugares de origen para buscar una mejor vida en el continente americano, principalmente en Estados Unidos de América, Argentina, Uruguay, Brasil y, aunque en menor medida, México recibió una considerable cantidad de inmigrantes italianos en ese entonces.

Sobre el océano guarda relación con el cuento “De los Apeninos a los Andes” incluido en *Corazón*, que narra la historia de un muchacho italiano que busca a su madre en Argentina. El ambiente escolar siguió siendo reflejado en obras como *Novela de un maestro* (1890) y *Amor y gimnasia* (1892). De estas dos obras, la primera se destaca por ofrecer una crítica social a partir de la difícil situación vivida por los docentes; se trata pues, de otra faceta más oscura de la escuela pública italiana retratada en *Corazón*.²⁰

En 1898 el escritor sufriría la muerte de su hijo mayor Furio, quien se suicidó a la edad de veintiún años.²¹ No obstante, De Amicis no cesaría en su producción literaria para la primera década del siglo XX. De sus últimas obras se destaca *El idioma gentil* (1905) donde hablaba sobre el uso y la importancia de la lengua italiana. Edmundo de Amicis falleció el 11 de marzo de 1908 en Bordighera, localidad ubicada en la costa noroeste de la región de Liguria.

El sentimiento patriótico en la obra

Durante la lectura de *Corazón*, se pueden encontrar numerosas referencias al proceso de unificación italiana; tanto por la constante mención a sus próceres como por algunos de los cuentos mensuales incluidos en el texto. Estas alusiones hacen más inteligible el contexto histórico de la obra. Por otro lado, las acciones de los personajes infantiles del libro entendidas como valores cívicos, éticos y morales, pueden devenir en grandes virtudes civiles, patrióticas y democráticas para la vida adulta.²²

Dentro de los cuentos mensuales, hay algunos cuyo contenido está basado en acontecimientos relacionados con el *Risorgimento*, especialmente las acciones bélicas. Así se destacan los cuentos “El pequeño vigía lombardo” y “El tamborcillo sardo”. El primer cuento se refiere a las batallas de Solferino y San Martino, en 1859, entre Francia y el reino de Piamonte-Cerdeña contra Austria, mientras en el segundo se habla sobre la primera batalla de Custoza en 1848, también contra los aus-

triacos.²³ Las dos narraciones tienen como protagonistas a muchachos italianos, quienes, a pesar de ser muy jóvenes —quizá preadolescentes—, sirven al ejército italiano y caen víctimas de la guerra (el primero muere y el segundo pierde una pierna), aunque ambos relatos pretenden inculcar el sentimiento de amor a la patria y elevar a sus protagonistas al rango de héroes, todo a pesar de sus finales trágicos pues dieron su vida por la nación italiana. De hecho, los dos cuentos están basados en acontecimientos reales y forman parte de los mitos de la historia patria italiana, lo cual quizá sea comparable a los mitos de la historia patria mexicana con personajes como el Pípila o los Niños Héroes. Otro cuento menos dramático, pero igual de importante para fomentar el amor a la patria, es “El pequeño patriota paduano”, el cual trata de un muchacho abandonado que recibe limosnas de extranjeros al viajar en un barco, pero luego él les devuelve las monedas al escucharles hablar mal de Italia y los italianos.²⁴ Todos estos relatos están influidos por el romanticismo como corriente artística y literaria del siglo XIX.

Como se mencionó, el texto de *Corazón* menciona constantemente a los personajes más destacados de la unificación de Italia. Del texto en honor a Garibaldi se destaca el valor de ese personaje, para salvar vidas así como para liberarlas, citando así su participación en los movimientos independentistas en América del sur y sus campañas para emancipar territorios italianos bajo mando austriaco. Del conde de Cavour se destaca su labor política y diplomática para convertir a Italia en una nación moderna, incluyendo su deseo de educar a las futuras generaciones de italianos.²⁵ Al rey Víctor Manuel II se le reconocía de manera póstuma sus esfuerzos para unir bajo una sola nación a los territorios de lengua italiana.²⁶ Otro prócer de la unificación italiana citado es Giuseppe Mazzini, fundador del movimiento conocido como la Joven Italia para lograr la unidad nacional.²⁷ Asimismo, hay un texto dedicado al entonces rey Humberto I, de quien se destaca su participación en las batallas para alcanzar la unificación italiana, así como de su popularidad entre los italianos.²⁸ Con estos ejemplos, el autor pretende homologar a los próceres de la nación italiana. Pero no se deben pasar por alto las dife-

rencias políticas entre los personajes históricos mencionados en el libro. Por poner un ejemplo, Víctor Manuel II y Cavour optaron por un modelo monárquico, mientras que Mazzini proponía un sistema republicano para Italia; incluso algunos consideran a este último como un anarquista.²⁹ Pero esas diferencias ideológicas no son mostradas en el texto, pues tal vez el autor ni siquiera las consideraba en un libro dirigido a un público de niños y jóvenes de entre ocho y trece años de edad.

Más allá de los panegíricos o apologías para Garibaldi, Cavour, Mazzini o Víctor Manuel II, los lectores de otros países se podrían sentir identificados con los personajes históricos de su propia patria. En otras palabras, los héroes del *Risorgimento* se pueden convertir en homólogos para los próceres de otras naciones. En el prólogo de la versión en español de *Cuore*, por la editorial Porrúa, se pretende vincular el patriotismo y el nacionalismo de México e Italia, abarcando analogías entre los héroes nacionales de ambos países:

Y no es imposible que, *verbi gratia*, un lectorcito mexicano —en forma inconsciente tal vez— pueda leer Durango donde dice Turín, Distrito Federal [entiéndase Ciudad de México] donde se escribe Roma; Veracruz en Venecia; Acapulco en Nápoles; Monterrey en Milán; Guanajuato en Florencia; y en fin, Yucatán en Calabria o en Sicilia y que detrás de Garibaldi mire a Hidalgo, o a Morelos cabe Mazzini.³⁰

Algunos estudiosos y críticos han señalado la ausencia de la religión, no sólo en *Corazón*, sino en la obra completa de Edmondo de Amicis.³¹ Pero, ciertamente, por la época en que vivió el autor, se puede pensar en la sustitución del culto a los santos y las figuras religiosas por el culto a los héroes patrios y en la construcción de monumentos en su honor. La idea de convertir a los héroes en sujetos dignos de veneración fue muy común entre los políticos e intelectuales del siglo XIX. Así, los personajes prominentes devenían en seres casi divinos de acuerdo con los discursos oficiales y nacionalistas.³² En otras palabras, en el siglo XIX se

buscó crear una nueva hagiografía, donde en lugar de estudiar las vidas de los santos, se estudiaran las vidas de los héroes nacionales para tratar de emularlos. *Corazón* pretende acercar al lector a las biografías de los hombres más importantes en el proceso de unificación italiana, junto con las vicisitudes, problemáticas y vivencias del protagonista, junto con el contenido de los cuentos mensuales incluidos a lo largo del año escolar.

En el texto principal, también se busca promover la unidad de Italia a través de los personajes secundarios. Un caso singular sería el del muchacho de Calabria (región del extremo sur de Italia) dentro de la escuela ambientada en Turín (ciudad ubicada en el norte, no muy lejos de las fronteras con Suiza y Francia). Cuando el profesor lo presenta a la clase, expresa lo siguiente con clara referencia al largo proceso de unificación:

Acordaos bien de lo que os digo. Lo mismo que un muchacho de Calabria está como en su casa en Turín, uno de Turín debe estar en su propia casa en Calabria; por eso luchó nuestro país cincuenta años y murieron treinta mil italianos. Os debéis respetar y querer todos mutuamente; cualquiera de vosotros que ofendiese a este compañero por no haber nacido en nuestra provincia, se haría para siempre indigno de mirar con la frente levantada la bandera tricolor.³³

Igualmente, las situaciones relatadas en el texto pudieran reflejar parte de la realidad vivida por los niños italianos de aquel entonces, como la pobreza, el maltrato, la violencia, la enfermedad, la discapacidad o la muerte de algún ser querido. Al momento de la primera edición de *Corazón*, los lectores se pudieron sentir identificados con las narraciones del texto; ello supondría desde un inicio su buena aceptación comercial. Pero el impacto literario de la obra perduraría más allá de su propio contexto histórico y geográfico, para extenderse a otros tiempos y países.

La recepción de *Corazón* a través del tiempo

Desde su primera edición en 1886, *Corazón* tuvo un éxito importante. La trama refleja la realidad de su contexto histórico y, por ello, su lectura resultó fácil de seguir en su momento, al punto de llegar a tener muchas ediciones subsecuentes. Asimismo, la obra sigue siendo un referente para conocer la vida escolar de finales del siglo XIX, no sólo en Italia, sino en los países de tradición occidental. Incluso el retrato de la vida escolar en *Corazón* pudiera ser análogo a cualquier recinto escolar en cualquier parte del mundo, pues la escuela es una experiencia común para la mayoría de los individuos en la actualidad.³⁴ Tampoco está de más volver a mencionar la vinculación análoga de los próceres de la nación italiana mencionados en *Corazón* con los de cualquier otra nación, con los cuales un lector no italiano se podría identificar. Por otro lado, la literatura contemporánea parece haber dejado a un lado los temas sobre el mundo escolar desde la perspectiva realista o costumbrista. Quizá por eso *Corazón* es una obra tan conocida y leída en la actualidad.

*Di scuola si scrive poco: i giornali di oggi si occupano di aule, di maestri, professori solo in due casi: quando c'è stato un delitto o quando si è avuta un'intossicazione alimentare. Per il resto: libri, interrogazioni, registri, palestre, banchi, quadrimestri restano come chiusi nel palazzo della Bella Addormentata.*³⁵

Diacronías

131

De *Corazón* se han realizado varias adaptaciones para televisión, destacando una miniserie producida por la RAI (*Radiotelevisione Italiana*), en 1984, y adaptaciones animadas, algunas de ellas basadas exclusivamente en el cuento “De los Apeninos a los Andes”. Por otro lado, en la sociedad actual se ha considerado a *Cuore* como un clásico y un referente de la cultura italiana. Hasta la fecha se siguen vendiendo ejemplares de esta obra traducidos a varios idiomas.

Pero, en el contexto actual de la globalización, la obra de Edmondo de Amicis parece estar reducida a una marca comercial, tal como lo

sostiene el filósofo y escritor italiano Alessandro Baricco.³⁶ En su pequeño libro sobre la globalización titulado *Next*, Baricco se refiere a las composiciones de Beethoven o a las obras literarias de Kafka y Shakespeare como marcas comerciales en la sociedad globalizada de comienzos del siglo XXI. Quizá lo mismo podría aplicarse a *Corazón*. Este último asunto sería digno de polémica, aun cuando independientemente de eso, la lectura de la obra no ha perdido vigencia y por eso ya se le puede considerar como un clásico de la literatura italiana y universal.

Un rasgo curioso es la aceptación actual de esta obra, a pesar de su evidente mensaje patriótico y nacionalista. En la Europa actual algunos consideran al nacionalismo un tema tabú, debido a las ideologías extremistas surgidas a la par de ese sentimiento que, a su vez, provocaron guerras a lo largo del siglo XIX y hasta la primera mitad del siglo XX. Pero incluso después de la integración promovida por la Unión Europea, hacia la segunda década del siglo XXI han surgido allí nuevos movimientos ultranacionalistas, lo cual amenaza la estabilidad política, económica y social. En el caso de Italia, el nacionalismo exacerbado devino en el fascismo de las décadas de 1920 y 1930. Aunque curiosamente el régimen fascista marginó a la literatura de Edmondo de Amicis, por considerarla inadecuada para la juventud,³⁷ la censura al autor de *Corazón* se debía quizá más a su afiliación socialista contraria al régimen de Mussolini.

Hacia la segunda mitad del siglo XX, *Corazón* siguió distribuyéndose y traduciéndose a distintas lenguas. En español han aparecido diversas ediciones con diferencias en la traducción, otras son resúmenes y unas más sólo incluyen los cuentos mensuales. Las ediciones en español han marcado diferencias en cuanto al país donde se imprimen, ya sea en España, México o el resto de Hispanoamérica. Las traducciones emplean palabras o conjugaciones de uso más común en los países donde la obra se edita, adaptándola más al contexto de sus respectivos países. Eso marcaría también la vigencia del libro por el cual se recuerda más a Edmondo de Amicis.

***Corazón* como texto escolar**

La lectura de *Corazón* se ha recomendado para estudiantes de diversos países, desde el nivel elemental hasta el bachillerato en asignaturas como ética, formación cívica o literatura. En el caso de la asignatura de Historia, leer *Corazón* serviría para complementar los temas de la unificación italiana y la formación de los Estados nacionales contemporáneos, tanto en los programas de estudio de secundaria como de bachillerato. En el caso de los programas de estudio, se llega a ver el tema de la unificación italiana con la enseñanza de las biografías de personajes como Giuseppe Garibaldi, Giuseppe Mazzini, el conde de Cavour y el rey Víctor Manuel II, quienes son mencionados de manera constante en el libro. De igual manera, este texto puede llevar al lector a imaginar y comprender mejor la época en la cual se escribió.

El texto literario, ofrece la ventaja de narrar las condiciones de vida de una sociedad, en una época en la que los cambios económicos aceleran el ritmo de la vida cotidiana, que se expresa en el trabajo, en las relaciones familiares, en los valores que se desarrollan, en la educación. Aspectos que los textos históricos no tratan de manera explícita, pero que pueden ser más significativos y motivantes para el estudiante, y construir la base de conocimientos donde articula la posterior explicación social, económica y política.³⁸

De la misma manera, el texto puede ser usado para retomar aspectos de la Historia de la Vida Cotidiana o de la Historia de la Educación en distintos contextos. En la lectura de *Corazón*, se pueden encontrar elementos de cambio y continuidad. Se pueden ver las semejanzas y las diferencias entre la escuela de finales del siglo XIX y la escuela pública de tiempos posteriores en diversas latitudes. De esta manera, se resalta una vez más la posibilidad de los lectores de sentirse identificado con los personajes, lugares o situaciones del libro.

Conclusión

A más de ciento treinta años de su primera edición, *Cuore* es una de las obras más leídas y reeditadas en lengua italiana, siendo reconocida en diversas partes del mundo. En su momento, el texto se pensó para recrear la vida escolar y fomentar el sentimiento de amor a la patria entre los niños y los jóvenes lectores italianos en un Estado nacional constituido en ese entonces. De la misma forma, el texto se pensó para leerse en las aulas de las escuelas italianas. Pero, con el paso del tiempo, los lectores de diversos contextos socioculturales pueden conocer un poco más sobre la vida escolar y cotidiana en la Italia de finales del siglo XIX a través de la obra más conocida de Edmondo de Amicis, que aún es recomendable a todo tipo de público.

Notas

¹ María Elena Bermúdez “Prólogo” en *Corazón*, México, Porrúa, 1973, pp. IX.

² *Vid.*, Edmundo de Amicis, *Los amigos de colegio*, Barcelona, Moby Dick, La Gaya Ciencia, 1980, pp. 15.

³ Gilberto Finzi, “Introduzione” en Edmondo De Amicis, *Cuore*, Oscar Classici Mondadori, 2008, pp. 7-8.

⁴ “El amor a la patria” en Edmundo de Amicis, *Corazón. Diario de un niño*, México, Patria, 1989 pp. 105-106. El texto, se supone, es una carta del padre del protagonista a su hijo.

⁵ Bermúdez, *op. cit.* pp. X.

⁶ Finzi, *op. cit.*, pp. 11.

⁷ *Ib.*, pp. 13.

⁸ Peter Burke. *Formas de Historia Cultural*, Madrid. Alianza, 2006, pp. 128-130.

⁹ *Ib.*, pp. 136.

¹⁰ Finzi *op. cit.* pp. 9.

¹¹ Marialba Pastor, *Historia universal contemporánea*, México, Santillana, 2008 pp. 44.

¹² De Amicis. *Los amigos...* pp. 68 y ss.

¹³ Finzi, *op. cit.*, pp. 7-8.

- ¹⁴ *Ib.*, pp. 8.
- ¹⁵ *Corazón...*, pp. 270-271.
- ¹⁶ Finzi. *op. cit.* p. 17; Fernández Florez. “Prólogo” en *Corazón...*, pp.11
- ¹⁷ *Supra.*, nota 13.
- ¹⁸ Ángel Díaz Barriga, *Tarea Docente*, México, UNAM, Centro de Estudios Sobre la Universidad, 2003. pp. 104.
- ¹⁹ Bermúdez. *op. cit.* pp. XXIX.
- ²⁰ Finzi, *op. cit.*, pp. 10.
- ²¹ Bermúdez, *op. cit.*, pp. XXXII.
- ²² Finzi, *op. cit.*, pp. 10.
- ²³ De Amicis. *Corazón...* 1989. pp. 54-59, 96-104.
- ²⁴ “El pequeño patriota paduano en *op. cit.*, pp. 30-33.
- ²⁵ “El Conde de Cavour” en *op. cit.*, pp. 179-181.
- ²⁶ “Los funerales de Víctor Manuel” en *op. cit.*, pp. 92-93.
- ²⁷ Manzini, *op. cit.*, pp. 208-210.
- ²⁸ “El rey Humberto” en *op. cit.*, pp. 183-188. Humberto I fue rey de Italia desde 1878 hasta su asesinato en el año 1900.
- ²⁹ Vid. L. Hosak, *et al*, *Fundamentos teóricos de la Historia*. México, 1973, p. 48. Aquí consideran a Mazzini como anarquista a lado de Mijaíl Bakunin y Pierre J. Proudhon
- ³⁰ Bermúdez, *op. cit.*, pp. XXVII.
- ³¹ *Supra*, Nota 6.
- ³² Pastor, *op. cit.*, pp. 46.
- ³³ *Corazón*, p. 21; entre comillas en el original.
- ³⁴ Bermúdez, *op. cit.*, p. XXVII.
- ³⁵ Antonio Faeti, “È un anno di scuola” en Edmondo de Amicis, *Cuore*, 2001, p. 1; de escuela se escribe poco: los periódicos de hoy se ocupan de aulas, de maestros, profesores sólo en dos casos: cuando ha habido un delito o cuando se ha tenido una intoxicación alimenticia. Por el resto, libros, interrogaciones, registros, gimnasios, bancos, cuatrimestres quedan como encerrados en el palacio de la Bella Durmiente.
- ³⁶ Alessandro Baricco, *Next. Piccolo libro sulla globalizzazione e sul mondo che verrà*, Milano, Feltrinelli, 2007, pp. 52-53; 86-87. Aquí el autor utiliza la palabra inglesa *Brand* (marca) para referirse a las obras Musicales de Beethoven o literarias de Kafka.
- ³⁷ *Supra*, nota. 17.

³⁸ Frida Díaz Barriga, *et al.*, *Constructivismo y enseñanza de la historia. Fundamentos y recursos didácticos de apoyo a las materias de Historia universal moderna y contemporánea I y II*, México, UNAM, Colegio de Ciencias y Humanidades, Facultad de Psicología, 1999, pp. 30.

Bibliografía

- Baricco, Alessandro, *Next. Piccolo libro sulla globalizzazione e sul mondo che verrà*, Milano, Feltrinelli, 2007.
- Burke, Peter, *Formas Historia Cultural*, Belén Urrutia (Trad.), Madrid, Alianza, 2006, 302p.
- De Amicis, Edmondo. *Cuore*. Quarta Edizione. Milano, Rizzoli, I Delfini Fabbri Editori, 2001.
- , *Cuore*, Introduzione di Gilberto Finzi, Ristampe 15, Milano, Oscar Classici Mondadori, 2008.
- , *Los amigos de colegio*, Emilia Ferrari (Trad.), Barcelona, Moby Dick, La Gaya Ciencia, Biblioteca de bolsillo junior, 13, 1980.
- De Amicis, Edmundo, *Corazón*, María Elena Bermúdez (Prol.), México, Porrúa, Sepan cuantos, 157, 1973.
- , *Corazón. Diario de un niño*, H. Giner de los Ríos (Trad.), Isidoro Fernández Florez (Prol.), México, Patria, 1989.
- Díaz Barriga, Frida *et al.* *Constructivismo y enseñanza de la historia. Fundamentos y recursos didácticos de apoyo a las materias de Historia universal moderna y contemporánea I y II*, México, UNAM, Colegio de Ciencias y Humanidades, Facultad de Psicología, 1999.
- Díaz Barriga, Ángel, *Tarea docente. Una perspectiva didáctica grupal y psicosocial*, México, UNAM, Centro de Estudios Sobre la Universidad, 2003.
- Hosak, L. *et al.*, *Fundamentos teóricos de la Historia*, México, Juan Pablos, 1973.
- Mello, Liony, y Anna María Satta, *Falsi amici, veri nemici? Dizionario de similitudes engañosas entre el italiano y el español*, México, UNAM, Centro de Enseñanza de Lenguas Extranjeras, 2006.
- López Reyes, Amalia y José Manuel Lozano Fuentes, *Historia Universal*, México, Continental, 1972.
- Pastor, Marialba, *Historia universal contemporánea*, México, Santillana, 2008.
- Sánchez Córdova Humberto, Rosa María Parceró López *et al.*, *Guía de Estudio de Historia Universal para Bachillerato*, México, Pearson, 2001.

Educación de los marinos durante el Porfiriato

Miguel Ángel Torres Hernández

Introducción

El presente trabajo tiene como propósito realizar un breve estudio acerca de la educación de los marinos (particularmente en las escuelas náuticas y la Escuela Naval Militar) durante el Porfiriato, así como establecer algunas comparaciones con la educación recibida en el Ejército durante el mismo periodo. Para esto, ocuparé algunas disposiciones legales y planes de estudio, además de fuentes secundarias, dejando de lado su aplicación práctica. Cabe mencionar que este artículo se enmarca en un estudio más general acerca de las dinámicas de profesionalización e institucionalización de las fuerzas armadas a finales del siglo XIX mexicano y su relación con el actuar político de estos cuerpos castrenses.

Un primer elemento que hay que considerar es que, aunque ambos cuerpos pertenecían a una sola Secretaría (a la de Guerra y Marina), tuvieron un desarrollo diferente durante este periodo en muchos aspectos, tales como el desarrollo tecnológico¹ o su organización y distribución.² No obstante, la educación no fue uno de esos factores diferenciadores. ¿Por qué? Mi principal hipótesis tiene que ver con el proyecto porfirista de modernizar al país a través de la ciencia “positivista”,³ que permeaba en todas sus secretarías, por lo que la Secretaría de Guerra y

Marina debía participar en este proyecto, pero sin que se convirtiera en un poder que pudiera disputarle el control del gobierno a los porfiristas. Tanto en el Ejército como en la Marina, se veía factible un mejoramiento en su educación que no implicara darles más poder del que poseían, por lo cual las élites de ambos cuerpos fueron introducidos en la educación positivista para modernizarlos, a pesar de que ambos cuerpos castrenses persiguieran diferentes objetivos.

Sin embargo, cabe acotar que, como se verá en el cuerpo del trabajo, muy pocos elementos tuvieron efectivamente la oportunidad de ser parte de esta nueva educación, pues la gran masa de soldados, cabos o sargentos del Ejército (y sus equivalentes en la Marina) no pudieron gozar de esa modernidad. En este sentido, las fuerzas armadas fueron un espejo de la desigualdad y de los beneficios para unos pocos que imperaba en la sociedad mexicana de las postrimerías del siglo XIX y los comienzos del XX.

Como marco teórico, me parece útil mencionar por qué es importante estudiar la educación que recibían los militares y marinos, y después hablar sobre qué implicaba que tuviera ese carácter de “científica”. Como mencioné, la educación es un elemento necesario en los procesos de profesionalización. En este punto me baso en José Luis Piñeyro, para quien la profesionalización tiene tres niveles:

- 1) el organizativo-educativo: lo que implica la creación de nuevas escuelas y cursos castrenses (basados en métodos modernos de enseñanza técnica-humanística), y una reorganización de las unidades y de la institución en general, acompañada de una creciente asistencia de los militares a dichos cursos.
- 2) el material-logístico: adquisición de equipo bélico técnico y moderno (armamento, aviones, vehículos, etcétera), así como la construcción de instalaciones físicas (cuarteles, hangares, y demás).
- 3) el ideológico-político: tendiente a sustituir las lealtades personales por otras de carácter institucional y permanente.⁴

Por último, en esta introducción hay que dar cuenta de las implicaciones que acarrearían el hecho de ser científicas. Jorge Bartalucci asevera que las comunidades que se organizan bajo el conocimiento científico gozan de relativamente mayor autonomía que otros grupos sociales (lo cual para nada significa que la ciencia opere en un vacío social absoluto o que por esos sus productos adquieran el carácter de universales y permanentes), debido a que está expuesta a estructuras sociales muy diversas, de modo que ninguna le condiciona más que otra.⁵ En el caso que nos atañe, esto trajo como consecuencia la definición de una élite militar y naval aislada muchas veces de la disciplina militar y de los demás miembros castrenses, convertida en una élite científica y diplomática, lo que ocasionó una cohorte militar profesional muy avanzada, además de un acrecentamiento de la desigualdad entre esta élite y el resto de elementos castrenses.

Desarrollo

A inicios del siglo XIX la mayoría de los marinos en México eran extranjeros, muchos de los cuales salieron del país después de declarada la Independencia. Esto provocó un vacío de personal marino calificado, pues los que se exiliaron se llevaron consigo su conocimiento y no lo comunicaron a los nuevos marinos nacidos en suelo mexicano. Tal parece que esta situación se mantuvo por más de medio siglo, que se puede comprobar comparando dos declaraciones hechas por ministros de Guerra y Marina: una realizada en la década de 1820 por José Joaquín Herrera y la otra en 1873 por Ignacio Mejía. Herrera decía que había la necesidad de incrementar el número de barcos y la formación de personal adecuado para tripularlos,⁶ mientras que Mejía argumentaba:

[...] se debía ejercer un mayor control en el rubro de buques comerciales, reorganizar el sistema de matrículas para contar con buques de defensa en caso de guerra y con las capitanías de puerto, asunto

fundamental para la recaudación arancelaria en las aduanas marítimas que permitirían el desarrollo de la Marina.⁷

El principal punto en común entre estas declaraciones es la necesidad de la formación de personal, para lo cual había que crear escuelas navales. Además, la formación de la oficialidad requería cada vez más conocimientos especializados, además de una formación científica y técnica. Y si para las fuerzas terrestres esto era esencial, para los marinos lo era aún más. Según Mario Lavalle, desde 1854 existía una institución de tales características; primero en Tepic luego en la isla del Carmen, después en Mazatlán y Campeche. Pero ninguna tuvo éxito debido a las condiciones políticas del país y pronto fueron cerradas.⁸ No obstante el fracaso de estos proyectos en lo marino-militar, tuvieron éxito en lo que respecta a la marina mercante. A pesar de eso, Leticia Rivera plantea que la situación de la marina mercante era más crítica que la de guerra, por lo que se decidió darle primacía a la primera sobre la segunda, debido a que convenía para el proyecto económico de Díaz la regulación de la situación de las aduanas y puertos.⁹

La escasez de personal marino calificado persistió con la llegada de Díaz al poder, por lo que se tuvo la necesidad de seguir contratando marinos extranjeros que estuvieran calificados para transmitir un conocimiento más técnico que el que requeriría un soldado, pero que era esencial para un marino.¹⁰ Y si bien la *Ley Orgánica de la Marina*... de 1900 aún permitía la contratación de marinos extranjeros, resultaba evidente que la multiplicación de escuelas significaba que se pretendía, en el mediano o largo plazo, depender cada vez menos de los extranjeros, máxime que sus sueldos eran muy altos y se buscaba reducir gastos. Además, depender de ellos significaba vulnerabilidad y riesgo pues los forasteros no poseían el mismo nivel de responsabilidad con la patria que un connacional. Por último, la fundación de estas escuelas significaba que en el proyecto modernizador de Díaz cobraba primacía la gestión política y administrativa con una tecnocracia representada por los “científicos”.¹¹ A ese respecto, el principal proyecto moderniza-

dor de la Marina implicaba la creación de la Escuela Naval Militar (1897), la Escuela de Maestranza y la Escuela de Grumetes; además de adquirir dos buques escuela, *Yucatán* y *Zaragoza*,¹² donde los estudiantes hacían “prácticas de campo”.

Todas estas mejoras perseguían los siguientes fines, arrogados para la Marina: la defensa de las costas, el patrullaje costero, la vigilancia de los territorios insulares, el combate de la piratería y la protección de los puertos,¹³ en la cuestión interna; mientras que externamente Díaz quiso presentar una política equilibrada, para no depender de una sola potencia, sino abrir el país a la inversión de extranjeros de distintos países. Esta situación implicó que México buscara desarrollar más relaciones comerciales con Europa que con el vecino del norte; por tanto, era necesario regular las costas mexicanas y para eso se debían comprar buques que hicieran las veces de guardacostas, además de controlar el ingreso y salida de mercancías, cobrando el impuesto correspondiente.¹⁴

Otro de los objetivos de la Marina es la exploración de las aguas. En términos generales, en México, la primera Comisión Exploradora data de 1877, en la que se incluían cartas hidrográficas de las costas, lagos y ríos importantes.¹⁵ Pero ésta estuvo a cargo de ingenieros geógrafos que poco o nada tenían que ver con la milicia. De hecho, no sólo esta función de la Marina podría considerarse no militar, sino también la cuestión comercial, dejando la parte de la defensa como la única atribución verdaderamente militar de la Marina, la cual tampoco podían cumplir correctamente debido a que eran muchas veces los integrantes del Ejército los que cumplían estas funciones.

A modo de comparación: irremediabilmente, una de las funciones primordiales de los ejércitos siempre ha sido conservar la paz y la seguridad interior, por lo que es fácil pensar que para un gobernante como Díaz, esto se planteara como un peligro. Sin embargo, la Marina no tuvo ese objetivo como el principal, sino que dirigió su foco hacia el exterior (ya fuera en cuestiones comerciales o de guerra). Por ende, si había que fortalecer (en ciertos ámbitos) a uno u otro cuerpo castrense,

ése debía ser la Marina, bajo términos diferentes a los que pudieran considerarse en el mejoramiento del Ejército.

Pues bien, cuando Porfirio Díaz accedió a la primera magistratura no existía una institución dedicada a la educación naval militar en México. Un primer paso se dio en 1880, cuando en el Colegio Militar se creó la cátedra “Mecánica aplicada a la navegación”, mientras que en el mismo año se crearon las escuelas náuticas de Mazatlán y Campeche, además de que se enviaron varios alumnos a estudiar ingeniería y arquitectura naval a España.¹⁶ Los objetivos de estas escuelas náuticas de Campeche y Mazatlán eran primordialmente comerciales (a pesar de que sus directores y profesores eran militares). Para lo tocante a la guerra, en ese mismo año y en los inmediatamente posteriores, se instituyeron diversas cátedras de Marina, impartidas en el Colegio Militar. En 1883, en una de las numerosas reformas que sufrió el Colegio Militar durante el Porfiriato, se estableció que todos los alumnos debían cursar alguna carrera en el Colegio Militar y que, al finalizarla, los egresados interesados en cuestiones navales debían inscribirse a la Escuela Naval, que era un anexo del propio Colegio. También podía darse el caso de que algunos egresados de este colegio siguieran sus estudios en alguna de las escuelas náuticas.¹⁷

Hasta 1888, el plan de estudios en estas escuelas náuticas se dividía en dos cursos: preparatorio y profesional. En el primero se veían materias como aritmética, álgebra, francés, geometría, trigonometría, gimnasia, natación y ordenanza del Ejército, mientras que en el segundo, se aprendía astronomía, “huracanes”, ordenanza naval, navegación, construcción de barcos.¹⁸ Quitando las materias que obviamente sólo competían al ámbito naval, se puede constatar que las asignaturas eran prácticamente las mismas si se las comparan con las de los militares,¹⁹ al menos en el papel. No obstante, las materias propiamente navales requerían no sólo conocimientos teóricos muy especializados, sino una práctica mucho más constante que para los militares (principalmente viajes, cruceros y prácticas en los buques-escuelas). Además, aunque sea muy pequeño el número de alumnos de estas escuelas, en

definitiva, era más representativo para el resto de su arma que en el caso del Ejército, donde los militares graduados del Colegio Militar siempre representaron una élite de la oficialidad, en tanto que en la Marina había más graduados en proporción a su total.

Por razones tanto presupuestales como por pleitos administrativos y desórdenes en el nombramiento de profesores, directores y personal en general de los planteles, dichas escuelas náuticas cerraron apenas pasada una década de existencia, en 1894.²⁰ Si, por un lado, las descripciones sobre el Colegio Militar son muy positiva hasta finales del siglo XIX, las referencias sobre las escuelas náuticas son bastante negativas, pues a todo lo anteriormente dicho se le suma que, al igual que ocurría con el Colegio Militar, estas escuelas no podían cubrir todas las vacantes disponibles. Aún peor, muchos de los que se graduaban eran extranjeros.²¹ Esto cambió con la fundación de las tres escuelas en Veracruz: de Maestranza, de Grumetes y la Naval Militar.

En abril de 1897 se propuso la creación de la Escuela Naval Militar (esta vez con fines principalmente militares, aunque sin olvidar los comerciales), después del decreto de Díaz de 1896.²² Además, se elaboró un plan detallado de adquisición de material, de uso de botes, y, en general, de cuestiones logísticas a las que se enfrentaría la nueva institución educativa. Una de las principales razones que se argüían para su establecimiento era que de nada servía el desarrollo tecnológico si no se contaba con el personal marítimo adecuado, del que México había carecido casi por completo, pues los pocos mexicanos que habían querido dedicarse a los asuntos marinos estaban en la marina mercante y no en la de guerra, debido a que en la primera era mayor la ganancia y no se tenía que estar entregado a la disciplina y al sacrificio de la guerra.²³

Todo esto respondía a la necesidad de contar con un cuerpo regular de marinos militares, pues desde aquella época se reconocía esta falencia en las fuerzas armadas mexicanas. Esto se nota de manera excelente en los “considerandos” que conformaban el decreto por el cual se mandaba formar una escuela naval militar:

Que habiendo demostrado la experiencia los inconvenientes que ofrece el sistema hasta hoy vigente para la educación y la instrucción de los jóvenes que se dedican a la carrera de Marina; considerando que éstos después de terminar sus estudios teóricos, comienzan a navegar a una edad relativamente avanzada [...].²⁴

Una de las principales inconveniencias de que los marinos pasaran primero por una larga preparación teórica en el Colegio Militar era que no adquirirían las condiciones físicas necesarias para la vida en el mar, las cuales son diferentes a las necesarias para el desempeño en tierra, por lo que la formación de marinos no podía seguir estando subordinada al Colegio Militar o a las necesidades terrestres, sino que debía tener autonomía, a través de una institución especializada.

En cuanto a los requisitos que el decreto estableció para ingresar al plantel se puede observar que eran tan rigurosos como los del Colegio Militar, lo que podría llevar a pensar que en la Escuela Naval también sólo podía ingresar la élite más ilustrada. Si bien casi cualquiera podía cumplir los requerimientos de nacionalidad mexicana, rango de edad y consentimiento de los padres o tutores, constituía un verdadero filtro el que los aspirantes debían comprobar estudios de “instrucción primaria elemental superior”.²⁵ Y todo lo anterior sólo para ser seleccionados para tomar el examen de ingreso que comprendía materias como francés, geografía, historia, álgebra, geometría, trigonometría, aritmética. A lo anterior hay que agregar que, una vez aprobados estos exámenes, se les hacía una prueba en alta mar para saber si eran aptos para este tipo de actividades.

El general brigadier José María de la Vega presentó finalmente el proyecto definitivo para instalar la nueva Escuela Naval Militar en Veracruz, en abril de 1897, argumentando que la mayoría de elementos necesarios para su creación allí ya existían: el Arsenal Nacional, el Dique Flotante, la Escuela Teórico-Práctica para Maquinistas, tres cañoneros, un buque de vela para la Escuela de Grumetes, dos vapores de transporte y el *Zaragoza*; además de disponer en el puerto del anti-

guo edificio de la Comandancia Militar, el cual se podría acondicionar sin mucho gasto para albergar la nueva escuela.²⁶ Pero, debido a que en México primaba (y aún prima) cierto centralismo, muchos impugnaron la idea de que la Escuela Naval estuviera en Veracruz y no en la Ciudad de México. Al respecto, De la Vega respondió que “porque así lo exige la índole de su profesión”, más valía aclimatar al futuro marino al mar.²⁷

Aún más importante, De la Vega definió claramente los objetivos que debía perseguir esta “nueva” Marina de Guerra surgida de la nueva institución educativa: “únicamente le sirvan para vigilar sus extensas costas y estén en aptitud de ocurrir con violencia al lugar en que se puedan necesitar, y no pretender transformarnos en potencia marítima por no tener colonias que cuidar”.²⁸ Como se advierte, ésta era una opinión típica de la época —pues, años después, también la menciona Limantour—, así como se establecía claramente en las legislaciones vigentes de la época (principalmente en la Ordenanza naval). Lo único relativamente nuevo de la declaración de De la Vega fue su idea acerca de que sólo los “imperios” que tuvieran colonias ultramarinas tenían derecho a buscar ser una potencia marítima. ¿Sólo por eso México no podría aspirar a ser una potencia marítima?

Siguiendo con este informe, De la Vega menciona que en las reformas a los planes de estudio del Colegio Militar se hacían más deficientes los conocimientos que el aspirante a oficial de marina debía aprender antes de enrolarse en la Armada,²⁹ por lo que la instalación de una academia dedicada expresamente a mejorar la formación de los oficiales de marina paliaría esta equivocación. Dicha propuesta fue exitosa, y se procedió al establecimiento de la Escuela Naval, fusionándola con la Escuela Teórico Práctica de Maquinistas, aunque en teoría debía ser sólo un establecimiento temporal en lo que se adquiriría un buque que reuniera las condiciones para albergar la Escuela Naval flotante.³⁰

De las tres escuelas fundadas en Veracruz, me centraré brevemente en la Escuela Naval Militar. En primer lugar, hay que mencionar que el fin de esta nueva escuela fue formar a los oficiales del Cuerpo de

Guerra y/o Cuerpo General, maquinistas de la Armada, así como los pilotines de la marina mercante. Primero, los alumnos tomarían un curso preparatorio de dos semestres, más siete semestres de un curso profesional, finalizando con tres semestres prácticos a bordo de una embarcación.³¹ En el primer año de funcionamiento, la escuela recibió unos 47 estudiantes, ya sea por medio de un concurso de ingreso (14) o procedentes de la Escuela de Maquinistas Navales (11), del Arsenal Nacional (3) o del Colegio Militar (19).³² Tomando en cuenta que, en 1886, la Marina contaba con 362 elementos y que para 1908 se incrementó a 1,192,³³ se advierte que, en proporción, los marinos educados eran más representativos para su cuerpo que los militares.³⁴

De acuerdo con Bonilla, quien quisiera estudiar para oficial del cuerpo de guerra debía cursar nueve semestres (más los tres de práctica), en los cuales se destacan asignaturas tales como álgebra, aritmética, ordenanza del Ejército, ordenanza naval, francés, geografía, cosmografía, geometría, trigonometría, mecánica analítica, química, astronomía, gimnasia, nociones de fortificación, artillería naval (y torpedos) y topografía.³⁵ Como se observa, es un plan mucho más elaborado que el de las escuelas náuticas, con más materias, mayor especialización del conocimiento, y con asignaturas que involucraban la realización de prácticas. Incluso podría considerarse más moderno y avanzado a este plan respecto del existente en el Colegio Militar. Esta institución no podía quedarse atrás.

A modo de una breve comparación, en los *Anales de la Asociación de Ingenieros y Arquitectos de México*, de 1896, hay un artículo de Agustín Aragón donde se propone un plan de estudios para el Colegio Militar que fue en buena medida retomado³⁶ a semejanza del plan de estudios de la Escuela Naval, se destaca la “medición científica del espacio”, pues las materias relacionadas con las matemáticas son el núcleo de ambos planes. Aragón no propone un plan nuevo, sino que critica la falta de organización del programa vigente, principalmente en cuanto a la seriación de materias, que también se nota en su crítica a la Marina:

Los aspirantes de primera de la Armada Nacional no estudian Trigonometría esférica, y aun cuando sólo cursan en Chapultepec la Navegación de estima y la astronómica la dejan para más tarde; según supongo, es irracional que un estudio de pura preparación e indispensable para los marinos, vayan a hacerlo a los barcos y no lo hagan donde los preparan para navegar.³⁷

Si regresamos al plan de estudios que Bonilla publica en sus memorias, y tomando en cuenta que las materias que Aragón menciona para la Marina son las mismas que para el Colegio Militar, se puede comprobar que la formación científica de militares “terrestres” y navales, no difería mucho. No obstante, al fundarse esta escuela tardíamente (en 1897), sus frutos no pudieron observarse durante el Porfiriato, aunque durante la Revolución sí tuvo actuaciones muy importantes, demostrando que la profesionalización que estaba escrita en papel ocurrió en buena medida en la realidad.

Conclusiones

A pesar de que el Ejército y la Marina formaban parte de una misma secretaría, la preocupación por uno u otro fue cambiando a lo largo del régimen: cuando el Colegio Militar estaba en sus mejores épocas, las escuelas náuticas vivían las peores; cuando el Colegio Militar experimentaba déficits por falta de inversión, la Escuela Naval comenzaba a impartir educación de calidad; y mientras los problemas del Ejército se agudizaban en el decenio de 1900 a 1910, la Marina comenzaba a parecer más profesional, a graduar marinos competentes en la Escuela Naval Militar.

A pesar de sus similitudes educativas, el proyecto de Díaz para la Marina era un tanto distinto que el del Ejército. Al régimen le interesaba desarrollar la Marina con objetivos comerciales, para establecer una política de contrapesos que no hicieran a México económicamente

dependiente de Estados Unidos, sino tener la oportunidad de comerciar con Europa, así como contar con ingresos por medio del cobro de aranceles aduanales. Así pues, por razones distintas a las que lo llevaron a concebir una élite militar científica, Díaz buscó algo muy similar en los altos mandos de la Marina: debían formarse en Europa, saber de ciencia y regresar a México a aplicarla en pos del crecimiento del país.

Pero también en esta decisión había un factor diferente, propia del desempeño de la profesión como tal: en general, desde el grado más bajo de marinería, se requería una formación más especializada y científica, lo que en buena medida contribuyó a evitar los vicios organizativos y logísticos que surgían en parte de la falta de cohesión de sus miembros. De esta manera, las élites del Ejército y Marina gozaron de una educación similar, pero con distintos objetivos.

Notas

¹ Al respecto *vid.*: Juan José Saldaña, *et. al.*, “Ciencia, tecnología y política en el Ejército Mexicano durante el Porfiriato: el dibujo científico y la producción de armamento”, en *Conocimiento y acción. Relaciones históricas de la ciencia, la tecnología y la sociedad en México*, Juan José Saldaña (coord.), México, Plaza y Valdés Editores-FFyL, UNAM, 2011, pp. 76-85.

² Sobre estos dos puntos, en general la historiografía militar y naval ha considerado que el Ejército federal del siglo XIX e inicios del XX siempre pecó de desorganizado, desunido e ineficaz, mientras que a la Marina de esa época se le atribuye todo lo contrario.

³ Al respecto *vid.*: Jesús Jiménez, “El discurso político de la modernización. Un estudio de las ideas políticas en el Porfiriato y sus repercusiones en el estado de Veracruz”, tesis para obtener el grado de Doctor en Historia y Estudios Regionales, Veracruz, Universidad Veracruzana, 2007, pp. 424.

⁴ José Luis Piñeyro, *Ejército y sociedad en México. Pasado y presente*, México, Universidad Autónoma de Puebla, UAM-Azcapotzalco, 1985, pp. 14.

⁵ Jorge Bartolucci, “La ciencia como problema sociológico”, en *Revista Sociológica*, año 32, núm. 92, México, UAM, septiembre-diciembre 2017, pp. 18.

⁶ *Historia General de la Secretaría de Marina-Armada de México*, México, SEMAR-INEHRM-SEP, 2012, tomo I, pp. 201.

- ⁷ Mario Óscar Flores López, “La modernización naval durante el Porfiriato” en *Historia general de la Secretaría de Marina-Armada de México*, México, SEMAR, 2012, pp. 381.
- ⁸ Mario Lavalle, *La armada en el México independiente*. México, INEHRM-SEMAR, 1985, pp. 121-128.
- ⁹ Leticia Rivera, “El problema de la inserción extranjera. La nacionalización de la Marina y el inicio de la ampliación de las funciones en la Constitución de 1917”, en *Constituciones de México y Fuerzas Armadas*, México, Secretaría de Marina-Armada de México, 2017, pp. 400.
- ¹⁰ Leticia Rivera, “La marina de guerra mexicana en el siglo XIX”, en *Historia general de la Secretaría...*, tomo I, pp. 255.
- ¹¹ Alicia Hernández Chávez, “Origen y ocaso del Ejército porfiriano”, en *Historia Mexicana*, vol. XXXIX, núm. 1, México, El Colegio de México, 1989, pp. 264-265.
- ¹² Marciano Valdéz Martínez (coord.), *Historia general de la Infantería de Marina mexicana*, México, SEMAR, 2012, tomo I, pp. 181.
- ¹³ <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2959/5.pdf>. “El Ejército Federal”, p. 4, consultado el 25 de febrero de 2020.
- ¹⁴ Para un panorama más amplio de los porcentajes de inversiones extranjeras en México, *vid.* Friedrich Katz, “Orígenes, estallido y fase inicial de la Revolución de 1910”, en *La guerra secreta en México*, México, Era, 1982, pp. 19-55.
- ¹⁵ Juan José Saldaña *et al.*, *Las revoluciones políticas y la ciencia en México*, tomo II: “Ciencia y política en México de la Reforma a la Revolución Mexicana”, México, CONACyT, 2010, pp. 69.
- ¹⁶ *Ib.*, p. 81; *cf.* *Cien años de historia. Heroica Escuela Naval Militar, 1897-1997*, México, SEMAR-Editorial Gustavo Casasola, 1997, pp. 21.
- ¹⁷ Enrique Cárdenas, *Educación naval en México*, México, Secretaría de Marina, 1967, tomo I, pp. 35-39.
- ¹⁸ *Ib.*, tomo I, pp. 41-42.
- ¹⁹ A este respecto, *vid.* Gabriel Cuevas, *El glorioso Colegio Militar mexicano en un siglo (1824-1924)*, México, “La Impresora” S. de Turanzas del Valle, 1937, pp. 148-152; Saldaña *et al.*, *op. cit.*, pp. 76-85.
- ²⁰ Enrique Cárdenas, *Semblanza marítima del México independiente y revolucionario*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1970, tomo I, pp. 198.
- ²¹ Cárdenas, *op. cit.*, tomo I, pp. 53.
- ²² Secretaría de Guerra y Marina, “Departamento de Marina, Decreto núm. 130”, en *Periódico Oficial. Órgano del Gobierno del Territorio de Tepic*, Tepic, 9 de febrero de 1896, pp. 1-2.
- ²³ *Cien años...*, *op. cit.*, pp. 37-39.
- ²⁴ “Decreto núm. 130”, *op. cit.*, p. 1.
- ²⁵ *Ib.*, pp. 2.

²⁶ *Cien años...*, *op. cit.*, pp. 52.

²⁷ *Ib.*, pp. 52.

²⁸ *Ib.*, pp. 40-41.

²⁹ *Ib.*, pp. 45.

³⁰ Secretaría de Guerra y Marina, “Decreto núm. 154”, en *La Voz de México*, México, 28 de abril 1897, pp. 2.

³¹ Cárdenas, *op. cit.*, tomo I, pp. 56.

³² Irene Ortega, “Centenario de la Heroica Escuela Naval Militar de Veracruz”, en *Breve historia de la Escuela Naval Militar y otros textos*, Veracruz, Gobierno del Estado de Veracruz-SEMAR-Instituto Veracruzano de Cultura, 1998, pp 45.

³³ Mario Lavallo, *Memorias de Marina, buques de la Armada de México*, México, SEMAR, 1992, tomo I, pp. 155-156.

³⁴ Pues cada año, a partir de 1900 hasta 1910, el número de egresados del Colegio Militar osciló entre los 31 y los 67 graduados por año, en un Ejército cuyos cálculos más bajos de número de elementos les daban 15 mil efectivos, por lo que estos egresados nunca representaron ni el 1 por ciento del total de elementos; cosa muy distinta en la Marina. *Cfr.*, Juan Manuel Torrea, *La vida de una institución gloriosa. El Colegio Militar, 1821-1930*, México, Talleres Tipográficos “Centenario”, 1931, pp. 96-105.

³⁵ Juan de Dios Bonilla, *Historia marítima de México*, México, Litorales, 1962, pp. 333-334; Cárdenas, *Educación naval...*, *op. cit.*, tomo I, pp. 56-59.

³⁶ Saldaña, *et. al.*, *op. cit.*, pp. 53-96.

³⁷ Agustín Aragón, “El plan de enseñanza del Colegio Militar”, en *Anales de la Asociación de Ingenieros y Arquitectos de México*, México, 1 de enero de 1896, pp. 241-248.

Bibliografía

Fuentes primarias

Aragón, Agustín, “El plan de enseñanza del Colegio Militar”, en *Anales de la Asociación de Ingenieros y Arquitectos de México*, México, 1 de enero de 1896, pp. 241-248.

Secretaría de Guerra y Marina, “Decreto núm. 154”, en *La Voz de México*, México, 28 de abril de 1897, p. 2.

Secretaría de Guerra y Marina, “Departamento de Marina, “Decreto núm. 130”, citado en *Periódico Oficial. Órgano del Gobierno del Territorio de Tepic*, Tepic, 9 de febrero de 1896, pp. 1-2.

Obras

- Bartolucci, Jorge, “La ciencia como problema sociológico”, en *Revista Sociológica*, año 32, núm. 92, México, UAM, septiembre-diciembre 2017, pp. 9-40.
- Bonilla, Juan de Dios, *Historia marítima de México*, México, Litorales, 1962.
- Cárdenas, Enrique, *Educación naval en México*, México, SEMAR, 1967, 2 tomos.
- , *Semblanza marítima del México independiente y revolucionario*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1970, 2 tomos.
- Cien años de historia. Heroica Escuela Naval Militar, 1897-1997*, México, Secretaría de Marina-Armada de México, Editorial Gustavo Casasola, 1997.
- Cuevas, Gabriel, *El glorioso Colegio Militar mexicano en un siglo (1824-1924)*, México, “La Impresora” S. de Turanzas del Valle, 1937.
- Hernández, Alicia, “Origen y ocaso del Ejército porfiriano”, en *Historia Mexicana*, vol. XXXIX, núm. 1, México, El Colegio de México, 1989, pp. 257-296.
- Historia general de la Secretaría de Marina-Armada de México*, México, SEMAR-INEHRM-SEP, 2012, 2 tomos.
- Jiménez, Jesús, “El discurso político de la modernización. Un estudio de las ideas políticas en el Porfiriato y sus repercusiones en el estado de Veracruz”, tesis para obtener el grado de Doctor en Historia y Estudios Regionales, Universidad Veracruzana, 2007.
- Lavalle, Mario, *La Armada en el México independiente*. México, INEHRM-SEMAR, 1985.
- , *Memorias de Marina, buques de la Armada de México*, México, Secretaría de Marina, 1992, 2 tomos.
- Ortega, Irene, “Centenario de la Heroica Escuela Naval Militar de Veracruz”, en *Breve historia de la Escuela Naval Militar y otros textos*, Veracruz, Gobierno del Estado de Veracruz-SEMAR-Instituto Veracruzano de Cultura, 1998, pp. 42-57.
- Piñeyro, José Luis, *Ejército y sociedad en México. Pasado y presente*, México, Universidad Autónoma de Puebla, UAM-Azcapotzalco, 1985.
- Rivera, Leticia, “El problema de la inserción extranjera. La nacionalización de la Marina y el inicio de la ampliación de las funciones en la Constitución de 1917”, en *Constituciones de México y Fuerzas Armadas*, México, Secretaría de Marina-Armada de México, 2017, pp. 443-492.
- Saldaña, Juan José *et al.*, “Ciencia, tecnología y política en el Ejército mexicano durante el Porfiriato: el dibujo científico y la producción de armamento”, en *Cocimiento y acción. Relaciones históricas de la ciencia, la tecnología y la sociedad en México*, Saldaña (coord.), México, Plaza y Valdés Editores-FFyL, UNAM, 2011, pp. 76-85.
- , *Las revoluciones políticas y la ciencia en México*, tomo II: “Ciencia y política en México de la Reforma a la Revolución Mexicana”, México, CONACyT, 2010.

Torrea, Juan Manuel, *La vida de una institución gloriosa. El Colegio Militar, 1821-1930*, México, Talleres Tipográficos “Centenario”, 1931.

Valdéz Martínez, Marciano (coord.), *Historia general de la Infantería de Marina mexicana*, México, SEMAR, 2012, 2 tomos.

1917. Un año constitucional y teatral

Claudia Irán Jasso Apango

En medio de las gestas revolucionarias en México a partir de 1910 y de la inestabilidad política y social del país, los habitantes realizaban su vida cotidiana y en ésta se incluía la concurrencia a actividades de esparcimiento y culturales, entre ellas el teatro. El teatro denominado de género chico no sólo era considerado como una diversión, sino que, como veremos más adelante, era una manera de mantenerse informado acerca de los sucesos relevantes de forma oportuna.

Es importante señalar, como preámbulo a los acontecimientos teatrales en 1917, que vínculos indisolubles relacionan entrañablemente a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, promulgada en ese año, y al teatro, lazos poco conocidos y estudiados de forma aislada sin establecer la significativa conexión entre este binomio.

Diacronías

153

La Primera Actriz y el Primer Jefe del Ejército Constitucionalista

En el teatro de género dramático la actriz más destacada de la época era Virginia Fábregas. La también empresaria incursionó en el arte teatral a finales del siglo XIX, a través del intercambio epistolar conocemos la relación que mantuvo con Venustiano Carranza que, en ese

momento, desempeñaba el cargo de primer jefe del Ejército Constitucionalista, cargo que se encuentra en el membrete de sus misivas con la diva. Gracias a los estudios y al coleccionismo de Armando de María y Campos, podemos acceder a esta correspondencia. Este fondo contiene tres cartas con Carranza de remitente y Virginia Fábregas como destinataria. Tienen fechas del 15 de abril de 1915, 12 de abril de 1916 y 12 de octubre de 1916.¹

En la carta del 15 de abril de 1915 Carranza le manifestó agradecimiento, estimación y afecto a la actriz, además de que Virginia puso su hijo Manuel² al servicio de la causa, y la describe como “la dama que ha honrado a su patria en el arte”.³

Cabe destacar que en la grata⁴ del 12 de octubre de 1916 el encargado del poder ejecutivo de los Estados Unidos Mexicanos escribió lo siguiente:

No sé cuál será nuestra situación para cuando usted⁵ venga; pero si no hay inconveniente, con gusto ayudará a usted el gobierno en lo que sea posible para que pueda usted mejorar su compañía y sostenerse.⁶

La diva le pedía ayuda financiera a Carranza y éste se la otorgó.

El libro de Luis Reyes de la Maza y Fela Fábregas contiene otras epístolas entre la primera actriz y el Primer Jefe, en las cuales se documenta que la Fábregas, el 18 de mayo de 1916, le solicita una subvención mensual para cuando no cubra la nómina de la compañía en su gira por México,⁷ la que le fue concedida el 21 de mayo de 1916 con el monto de quinientos pesos mensuales.⁸

Así, Carranza apoyó las actividades teatrales, un aspecto desapercibido en los estudios históricos y que repercutió directamente en la subsistencia de unas de las compañías de teatro dramático más importantes de esa época.

La Carta Magna como hecho teatral

Como si tratara de una puesta en escena con el fin de estrenarse el 5 de febrero de 1917, que se titularía “La promulgación de la Constitución de 1917” y a manera de ensayos que duraron del diciembre de 1916 a enero del siguiente año, el Congreso Constituyente se reunió para la redacción de la Carta Magna en el Gran Teatro de Iturbide de la ciudad de Querétaro, teatro que, después de siete años de construcción, había sido inaugurado el 2 de mayo de 1852. La primera obra que ahí se representó se tituló *Por dinero baila el perro y por pan si se lo dan*, escenificada por la Compañía Dramática del señor Castelán.⁹ Dicho recinto ha tenido como destino ser escenario de hechos sumamente relevantes en la vida política e histórica de nuestro país, pues no sólo consagró a grandes divas mexicanas de las artes musicales y escénicas como Ángela Peralta y Virginia Fábregas, y llegó a la cúspide con la redacción y publicación oficial del máximo documento que rige hasta la actualidad a los mexicanos, sino que, también, en junio de 1867 se instaló el consejo de guerra para juzgar a Maximiliano de Habsburgo, Miguel Miramón y Tomás Mejía, a los que declaró culpables y condenó a la pena capital, ejecutándose a través de su fusilamiento el 19 junio de 1867,¹⁰ cual representación teatral.

El 5 de febrero de 1922, a instancia del entonces gobernador de Querétaro José María Truchuelo, se le designó con el nombre con el que se conoce hasta la fecha: Teatro de la República.¹¹ Posteriormente, aconteció otro suceso político en este espacio teatral: la reunión de la convención convocada por el presidente Plutarco Elías Calles en 1929 de la que surgió oficialmente el Partido Nacional Revolucionario (PNR) el 4 de marzo de ese año, antecedente del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y donde se designó como candidato presidencial a Pascual Ortiz Rubio.¹²

El dramaturgo constituyente

En su función de Primer Jefe del Ejército Constitucionalista y encargado del Poder Ejecutivo de la Nación, Venustiano Carranza convocó a elecciones del Congreso Constituyente para el 22 de octubre de 1916.¹³ En ese momento apareció en escena Marcelino Dávalos, uno de los principales dramaturgos de las primeras dos décadas del siglo XX, con 19 obras teatrales conocidas. Además de dedicarse al teatro, estudió Leyes y ejerció como abogado, periodista, funcionario, político, profesor y escritor. Para sostener sus estudios trabajó como actor, escenógrafo y músico, estuvo estrechamente vinculado a la Compañía de Virginia Fábregas, la cual representó sus obras.¹⁴ Dávalos fue elegido diputado propietario por su natal estado de Jalisco, por lo que la pluma de un dramaturgo está presente en la redacción de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917.

Cabe señalar que estos protagonistas del binomio Constitución y Teatro se entrelazaron durante 1915, en Veracruz, como lo asienta la investigadora Socorro Merlín, además de ser corroborado por la carta de Carranza a Fábregas fechada 15 de abril de 1915 en Veracruz.

Indisoluble es una de las obras de formato grande estructurada en cuatro actos. Fue estrenada en el Teatro Principal de la ciudad de Veracruz la noche del 15 de abril de 1915, de nueva cuenta por la compañía de Virginia Fábregas. En este año el gobierno de Venustiano Carranza se había trasladado a ese puerto, Marcelino Dávalos trabajaba con él como asesor. La actriz se encontraba allí de gira y montó la obra de Dávalos.¹⁵

No se puede hablar de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917 si no se menciona la palabra “teatro”, no sólo su sede de elaboración y de promulgación la relacionan con las artes escénicas. Es claro que, entre los actores que intervinieron en su realización y puesta en marcha, hubo gente de teatro, ya sea, por un lado, a través

de su participación directa en ello, como sucedió con el dramaturgo Marcelino Dávalos, o, por otro lado, por su apoyo a esta manifestación artística como la que brindó Venustiano Carranza a la actriz Virginia Fábregas al subvencionar su compañía.

Panorama teatral en 1917

El que sucedió el 5 de febrero de 1917 en el hoy Teatro de la República no fue el único hecho escénico; todo lo contrario, fue de los primeros que se suscitaron en ese año. Afortunadamente, para el desarrollo de la cultura y del arte teatral, hubo puestas en escena de diversas compañías en los ámbitos del teatro de género dramático y de teatro de género chico, término con el que se denominó al teatro de revista.

Al ser el hecho escénico un acto efímero ¿cómo se puede estudiar? ¿Cómo investigamos el hecho teatral a la distancia? La respuesta es: con los vestigios que nos dejan documentos, libros, notas de prensa, programas de mano, fotografías, carteleras, bitácoras de ensayos, cartas, documentos administrativos, diseños de escenografía, de vestuario, de movimiento y recientemente en grabaciones en audio y video, gracias a esas huellas documentales es posible realizar una historia, interpretación e investigación de la actividad teatral en 1917. Por tanto, con la consulta de fuentes documentales, como los libros de Wilberto Cantón, Armando de María y Campos, Manuel Mañón, Antonio Magaña Esquivel, Dueñas, Flores y Escalante, Reyes de la Maza, Sergio López y Julieta Rivas, podemos establecer que aconteció en nuestro teatro durante 1917.

En ese momento predominaban dos géneros, el dramático y el de revista. Podemos establecer que el segundo fue más popular y taquillero que el otro. La primera actriz dramática Virginia Fábregas escribió en una carta dedicada a su hijo Manuel Sánchez Navarro, en la que aludía a esta “competencia”.

La temporada en el Fábregas no ha sido lo que esperaba y las entradas se han resentido mucho. Tenemos una feroz competencia con los demás teatros, pues ahora el público prefiere la opereta a cualquier espectáculo. Ya comprenderás que con tan buena competencia, el teatro serio viene a ser ya el patito feo y el público se resiste a venir a sufrir con dramones.¹⁶

Inclusive Armando de María y Campos escribió dos libros sobre teatro de entonces titulados *El teatro de género dramático en la Revolución Mexicana* y *El teatro de género chico en la Revolución Mexicana*.

Teatro de revista

De acuerdo con el tomo dedicado al teatro de revista de la serie *Teatro mexicano, historia y dramaturgia*, “el término de revista se refiere al género cuya principal particularidad consistió en llevar a escena una serie de dramatizaciones basadas en hechos reales, actuales o pretéritos de manera satírica, por lo general cómica y en forma de parodia...”.¹⁷ Entre los elementos que constituían este género estaban: la trama —en torno a un tema principal sin rigurosa continuidad, pues era solamente el hilo conductor que entrelazaba todos los cuadros—, la música —la mayor parte de la cual era composiciones originales basadas en el argumento; también se incluían piezas de moda y canciones no relacionadas con la temática de la obra—, los cuadros bailables donde participaban las vices- tiples —donde mostraban su figura de acuerdo con lo permitido en esa época y lo picaresco mediante un lenguaje coloquial, con el albur y el doble sentido—, personajes que aludían a tipos populares como borrachos y prostitutas, además de la satirización de personajes famosos, principalmente políticos. Los estilos argumentales o subgéneros eran el costumbrista, el político, el frívolo, el de evocación y el musical. La revista mantenía actualizada a la gente con respecto de los sucesos relevantes. Debido a esto, el público exigía un estreno semanal, por lo regular en sábado.¹⁸

Todos los elementos descritos que formaban parte del teatro de revista, resaltan su índole popular y que, por lo mismo, fuera un género mencionado por los estudiosos de la época, pero desdeñado al estar fuera de lo llamado teatro serio o dramático, actualmente al investigar el teatro de revista como una manifestación cultural podemos tener elementos acerca de los temas de interés del periodo, de la vida cotidiana de cierto sector de la población, de la política y el periodismo del momento, los autores de los libretos generalmente ejercían la profesión periodística, por lo que asistir al teatro de género era una forma de mantenerse informado de los acontecimientos nacionales de mayor interés, los argumentistas ponían de manifiesto o en evidencia ciertos temas que no eran de beneplácito para los políticos e inclusive por ello fueron perseguidos, encarcelados y exiliados.

Las funciones estaban estructuradas como tandas (solían presentarse varias obras), en las que se combinaban el teatro de revista con otras obras del género chico, como la opereta y la zarzuela, en las que con el desarrollo del cinematógrafo se incluían proyecciones de películas.

Alejandro Ortiz Bulle Goyri nos amplía la definición y la estructura citada, brindando otros elementos de origen y similitud, como el sainete y el entremés.

La estructura de la revista consiste en una forma libre muy vinculada con la del sainete y el entremés, en donde, a partir de un tema conocido por el espectador, se va desarrollando un conjunto de cuadros alusivos con personajes tipo, en los que se hacen referencias paródicas a un hecho de actualidad, intercalando números musicales, con canciones y bailes vernáculos y una carga de picardía plena de jocosidad y humor. La característica propia del teatro de revista es, justamente entonces, su libertad creativa, que difícilmente se dio en otros campos de la creación teatral en México a lo largo del siglo XX.¹⁹

Igualmente se mencionan otros antecedentes. María de los Ángeles Chapa Bezanilla señala que hasta dentro de la zarzuela había género

chico (las de un solo acto que se acercaban al sainete y a la tonadilla) y la de género grande (con la estructura similar a una ópera).²⁰

Wilberto Cantón minimiza el teatro de revista, pero no deja de incluirlo, afirmando que se benefició de la Revolución con respecto de la libertad de expresión, ya que la política era el tema principal del teatro frívolo; reconoce como autores destacados a Carlos M. Ortega, José F. Elizondo, Pablo Prida, Manuel Castro Padilla, Guz Águila, Francisco Benítez, Alfredo Robledo, entre otros.²¹

Cantón afirma que los libretos de las obras del teatro de revista no se imprimían, ya que como trataban de temas de actualidad, eran momentáneos, y el interés por ellos se perdía con el paso del tiempo.

[...] pocas veces las hicieron imprimir: su lugar estaba en la vida efímera del teatro frívolo, que acaba al caer el telón o al marchitarse las rosas que recibió la vedette; no en la perennidad austera de una biblioteca.²²

Teatro de género dramático

núm. 23
mayo de
2020

160

El teatro de nuestro país durante la Revolución Mexicana tiene dos vertientes en cuanto a la creación literaria. La primera son las obras escritas por dramaturgos contemporáneos que vivieron el movimiento armado y escribieron o no sobre el conflicto en ese momento histórico, como Ricardo Flores Magón, Marcelino Dávalos y Federico Gamboa, por mencionar algunos, y la segunda engloba a los literatos que compusieron sus textos teatrales con esta insurrección como tema, que, aunque la hayan vivido en su niñez, en su juventud o no la vivieron, como, por ejemplo, Rodolfo Usigli y Elena Garro, entre otros, sus escritos son posteriores a las primeras dos décadas del siglo XX.

En lo relativo a las puestas en escena de teatro dramático durante el periodo revolucionario, y, específicamente, en 1917 hay un espectro de obras escenificadas de dramaturgos mexicanos y extranjeros que

corresponden a dicho periodo o textos dramáticos escritos con anterioridad.

Entre los dramaturgos mexicanos más reconocidos de esa época se encuentran Marcelino Dávalos —entre los afortunados de que sus obras fueran llevadas a la escena y al que Wilberto Cantón considera “con *Lo viejo*, es el verdadero fundador del teatro mexicano revolucionario”—,²³ los también periodistas Ricardo Flores Magón, Rafael Pérez Taylor y Antonio Mediz Bolio y, aunque con contadas obras dramáticas, el escritor Federico Gamboa.

De una u otra forma, el teatro dramático y el teatro de revista coincidían en puntos medulares. En primer lugar, la mayoría de sus autores ejercían el periodismo; en segundo lugar, se mantenían inmersos en el acontecer social y político, al estar viviendo tiempos convulsionados y de cambio, lo cual se reflejaba en sus textos. Por otra parte, las primeras actrices de cada género, como Virginia Fábregas (en el teatro dramático) y Esperanza Iris (en el teatro de género chico), sostuvieron su propio teatro.

Puestas en escena, acontecimientos y publicaciones teatrales en 1917

El teatro de género chico era representado tanto en carpas como en teatros. De estos últimos destacaban el Principal, el Lírico, el Arbeu y el María Guerrero. En 1917 fueron llevadas a la escena *El país de los cartones* y *La ciudad triste y desconfiada* de Carlos M. Ortega, Pablo Prida y Manuel Castro Padilla; *El diez por ciento* de Guz Águila y Manuel Mañón; *El asombro de Tabasco* de Pepe Martínez, Leo Vela, Edgardo Castor y Tarasi Sol,²⁴ y *El automóvil gris* de Alberto Michel.²⁵

Con relación al teatro de género dramático de autores mexicanos, se pueden resaltar en ese mismo año las escenificaciones de *Tierra y libertad* de Ricardo Flores Magón en Matamoros, Tamaulipas,²⁶ *La ola* de Antonio Mediz Bolio en el teatro Peón Contreras con la Compañía de

Ricardo Mutio, *Indisoluble* de Marcelino Dávalos con la Compañía de Virginia Fábregas, *Justicia divina* de Higinio C. García y *Vencida* de Eugenia Torres.

Entre los acontecimientos en el ámbito teatral, 1917 fue testigo del fallecimiento de Emilia Trujillo “la Trujis”, actriz de teatro de revista que personificaba tipos nacionales como el de borrachita y prostituta.²⁷

Bajo este tenor, el 3 de mayo, día de la Santa Cruz, se colocó la primera piedra del Gran Teatro Esperanza Iris. Como ella estaba de gira, se expuso su retrato de cuerpo entero en el evento. El Teatro fue inaugurado al año siguiente, el 25 de mayo de 1918, con la asistencia de Venustiano Carranza.²⁸ Mañón afirma que en ese año dos hechos mermaron la actividad teatral: en primer término, la invasión del cinematógrafo, ya que los teatros eran alquilados como salas de cine e incluso mandaban tirar sus escenarios para aumentar las butacas, y, en segundo término, el que el gobierno impusiera un impuesto del 10 por ciento sobre las entradas brutas, que, debido a las quejas, posteriormente, se derogó.²⁹ Dueñas relata dos sucesos concernientes al teatro de género chico en esos días: la osadía de aparecer sin mallas en el escenario por parte de las bailarinas conocidas como las Hermanas Pérez-Caro (Eva,³⁰ Celia y Alicia), y el fusilamiento por acusación de espionaje de Lydia de Rostow, bailarina rusa que había actuado en el Teatro Principal.³¹ Finalmente, María Conesa retomó a su carrera artística en el Teatro Principal, ya que, debido a su matrimonio, se había retirado de los escenarios.

Las estampas documentales que nos legó el teatro de 1917 permiten ir más allá de la actividad teatral en cuanto a las escenificaciones. Gracias a ellas sabemos a que dramaturgos se les publicaban sus libretos, qué estudios sobre teatro se realizaban, cuáles fuentes de información impresas consultaban los interesados en el hecho escénico, tanto especialistas como críticos y público en general.

Como ejemplos podemos mencionar el libreto de *Un gesto* de Rafael Pérez Taylor publicada por Andrés Botas e Hijo, que incluye una fotografía del autor y la información de la Compañía y el elenco que

participó en su estreno en 1916. El estudio de Marcelino Dávalos, *Monografía del teatro*, impreso en dos tomos; en el primero subtulado *Breves noticias entresacadas de su vida, a través de lugares y tiempos*, hace un recuento de la historia del teatro mundial y mexicano; en el segundo incluye fragmentos de piezas teatrales, en la información de las portadas, ambos publicados en 1917, pero, en el segundo tomo, en la carátula, viene 1918 como el año de publicación. En el periódico *El Pueblo* escribía Manuel Mañón. La revista *Mefistófeles* se mantuvo vigente todo el año de 1917, y tuvo distintos subtítulos, como *Revista Semanal de Espectáculos* y *Revista Semanal de Información*, en cuyos primeros fascículos fue jefe de redacción Armando de María y Campos y contenía un “Directorio Teatral” con nombres y direcciones de actores y actrices divididos por género, además de subdivisiones, como utilería, variedades y maquinaria. En el acervo de programas de mano del Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información Teatral “Rodolfo Usigli” (CITRU) forman parte de la colección los programas de mano de puestas en escena representadas en la Ciudad de México, Yucatán y en ciudades del norte de la República Mexicana de los estados de Sonora y Chihuahua.

Un año para la posteridad

Este panorama lo proporciona la investigación en libros, cartas, programas de mano y publicaciones periódicas, pero otros documentos pueden ampliar el estudio específico del periodo y del rango geográfico con base en distintos temas teatrales. Éstos se encuentran en archivos como el Archivo General de la Nación, el Archivo Histórico de la Ciudad de México, el Archivo del Centro de Estudios de Historia de México Carso, además de los archivos estatales y municipales de la República Mexicana, así como las publicaciones periódicas que resguarda la Hemeroteca Nacional y de las que algunas se pueden consultar vía remota a través de la página digital de dicho recinto.

A partir de las fuentes documentales se pueden reconstruir y reinterpretar hechos históricos desde distintos enfoques y líneas de investigación, por lo que podemos reconocer la trascendencia de los documentos y de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos como documento, el de mayor envergadura que nos rige como ciudadanos en nuestra vida en sociedad. A su vez el teatro ha estado presente a lo largo de la historia, es el reflejo de la sociedad, de la política, de la vida cotidiana y, en este caso, también acompañó a nuestro país en un hecho que marcó una nueva etapa para los mexicanos.

Sin embargo, la narración de los acontecimientos políticos ha dejado de lado actividades recreativas como el teatro, que formaron parte, en este caso de la Revolución Mexicana, y que dejaron huellas para seguir investigando dicho periodo desde otras perspectivas.

Notas

¹ Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información Teatral Rodolfo Usigli: CITRU, Fondo Armando de María y Campos: FAMyC. FMC05880 (12 de octubre de 1916), FMC05881 (12 de abril de 1916), FMC05882 (15 de abril de 1915).

² Manuel Sánchez Navarro que posteriormente se dedicó a la actuación.

³ CITRU, FAMyC. FMC05882, (15 de abril de 1915).

⁴ Así denominaba Venustiano Carranza a las cartas que le fueron enviadas por Virginia Fábregas.

⁵ Abreviado ud en el documento original.

⁶ CITRU, FAMyC. FMC05880, (12 de octubre de 1916).

⁷ Luis Reyes de la Maza y Fela Fábregas, *Virginia Fábregas: actriz pilar del teatro en México*, México, Grupo Azabache, 2009, pp. 136.

⁸ *Ib.*, pp. 137.

⁹ Alberto Trueba Urbina, *El Teatro de la República: biografía un gran coliseo*, México, Ediciones Botas, 1954, pp. 48.

¹⁰ Así dice: “en el foro se instaló el Consejo de Guerra, a la derecha del estrado y frente a él quedaron los tres banquillos de los acusados y los asientos de los defensores

[...] muy variada concurrencia ocupaba las lunetas y los palcos y las galerías”; *Ib.*, pp. 73.

¹¹ *Ib.*, pp. 277-278.

¹² Sergio Contreras Cruz, *Mi partido*, México, Ediciones Plataforma, 1968, pp. 54-55.

¹³ *Historia del Congreso Constituyente 1916-1917 con la reseña gráfica: Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos 1917*, México, Editorial Gupy, 1985, pp. 19.

¹⁴ Sus dramas también fueron escenificados por las compañías de Ricardo Mutio, Mercedes Navarro y Socorro Astol; Socorro Merlín, *Teatro y política en la obra de Marcelino Dávalos*, México, INBA, CITRU, 2011, pp. 15, 22, 31, 76.

¹⁵ *Ib.*, pp. 128.

¹⁶ Reyes de la Maza, *op. cit.*, pp. 138.

¹⁷ Pablo Dueñas y Jesús Flores y Escalante, *Teatro mexicano: historia y dramaturgia: XX Teatro de revista (1904-1936)*, México, Conaculta, 1995, pp. 11.

¹⁸ *Ib.*, pp. 11, 20-31.

¹⁹ Alejandro Ortiz Bullé Goyri, “Orígenes y desarrollo del teatro de revista: (1869-1953)”, en David Olguín (coord.), *Un siglo de teatro en México*, México, Fondo de Cultura Económica, Conaculta, 2011, pp. 40-53.

²⁰ María de los Ángeles Chapa, *La zarzuela hispanoamericana en el siglo XIX*, conferencia dictada en el Coloquio “El rescate patrimonial del siglo XIX mexicano. Ópera, literatura, arquitectura y teatro” el 24 de agosto de 2017.

²¹ Wilberto Cantón, *Teatro de la Revolución Mexicana*, México, Aguilar, pp. 18-19.

²² *Ib.*, pp. 19.

²³ *Ib.*, pp. 16.

²⁴ Manuel Mañón, *Historia del teatro Principal de México*, México, Conaculta, INBA, edición facsimilar 2009, pp. 369-377.

²⁵ Armando de María y Campos, *El teatro de género chico en la Revolución Mexicana*, México, Biblioteca del Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1956, pp. 199-208.

²⁶ Eduardo Contreras Soto, “A caballo entre mundos y estilos”, en David Olguín (coord.), *Un siglo de teatro en México*, México, Fondo de Cultura Económica, Conaculta, 2011, pp. 33.

²⁷ Autores como Armando de María y Campos y Pablo Dueñas afirman que, saliendo de dar función en el Teatro María Guerrero, la esperaba un automóvil para llevarla a encontrarse con el entonces presidente Victoriano Huerta.

- ²⁸ Sergio López y Julieta Rivas, *Esperanza Iris. La tiple de hierro (Escritos 1)*, México, INBA, CITRU, Gobierno del Estado de Tabasco, 2002, pp. 36, 39-40.
- ²⁹ Mañón, *op. cit.*, pp. 371.
- ³⁰ Cabe mencionar que posteriormente Eva Pérez-Caro entabló amistad con la bailarina rusa Anna Pavlova y le enseñó a bailar el *Jarabe tapatío*, el cual fue ejecutado en puntas por Pavlova en la obra *Fantasia mexicana* en 1919 en el Teatro Arheu.
- ³¹ Pablo Dueñas, *Las divas en el teatro de revista mexicano*, México, Asociación Mexicana de Estudios Fonográficos, 1994, pp. 77.

Bibliografía

- Cantón, Wilberto (selec., introd. gral., situación histórica y estudios bibliográficos) *Teatro de la Revolución Mexicana*, México, Aguilar, 1982.
- Contreras Cruz, Sergio, *Mi partido*, México, Ediciones Plataforma, 1968.
- Contreras Soto, Eduardo, “A caballo entre mundos y estilos”, en David Olguín (coord.), *Un siglo de teatro en México*, México, Fondo de Cultura Económica, Conaculta, 2011.
- Dueñas, Pablo, *Las divas: en el teatro de revista mexicano*, México, Asociación Mexicana de Estudios Fonográficos, 1994.
- Dueñas, Pablo, Flores y Escalante, Jesús (selec., estudio introductorio y notas), *Teatro mexicano historia y dramaturgia: XX teatro de revista (1904-1936)*, México, Conaculta, 1995.
- López, Sergio, y Rivas, Julieta, *Esperanza Iris. La tiple de hierro (Escritos 1)*, México, INBA, CITRU, Gobierno del Estado de Tabasco, 2002.
- _____, *Historia del Congreso Constituyente 1916-1917 con la reseña gráfica: Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos 1917*, México, Editorial Gupy, 1985.
- Magaña Esquivel, Antonio, *Imagen y realidad del teatro (1533-1960)*, México, CONACULTA, INBA, Escenología, 2000.
- Mañón, Manuel, *Historia del Teatro Principal de México*, México, Conaculta, INBA, 2009.
- María y Campos, Armando de, *Nacida para la gloria: Virginia Fábregas una vida dedicada al teatro*, México, INBA, CITRU, 1995.
- _____, *El teatro de género chico en la Revolución Mexicana*, México, Biblioteca del Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1956.
- _____, *El teatro de género dramático en la Revolución Mexicana*, México, Biblioteca del Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1957.

- Merlín, Socorro, *Teatro y política en la obra de Marcelino Dávalos*, México, INBA, CITRU, 2011.
- Nomland, John B., *Teatro mexicano contemporáneo: [1900-1950]*, Paloma Gorostiza y Luis Reyes de la Maza (trad.), México, INBA, 1967.
- Reyes, Aurelio de los Arcos, “La cultura en el año de 1917”, en Javier Garciadiego *et al.*, *México en 1917: entorno económico, político y cultural*, México, Secretaría de Cultura, INEHRM, 2017.
- Reyes de la Maza, Luis, y Fábregas, Fela, *Virginia Fábregas: actriz pilar del teatro en México*, México, Grupo Azabache, 2009.
- Ortiz Bullé Goyri, Alejandro, “Orígenes y desarrollo del teatro de revista en México: (1869-1953)”, en David Olguín (coord.), *Un siglo de teatro en México*, México, Fondo de Cultura Económica, Conaculta, 2011.
- Trueba Urbina, Alberto, *El Teatro de la República: biografía de un gran coliseo*, México, Ediciones Botas, 1954.
- Uribe, Álvaro, *Recordatorio de Federico Gamboa*, México, Tusquets, 2009.

De la Ciudadela al Consejo Nacional de Huelga. Los primeros enemigos del movimiento estudiantil

Erandi Itzel Cañada Sánchez

Introducción

El 22 de julio de 1968, en la Ciudad de México, después de una riña entre estudiantes que fue disuelta por policías y granaderos, se realizaron diferentes manifestaciones en contra de la represión gubernamental y se convocó a la organización estudiantil. Con la creciente participación del estudiantado surgió la necesidad de formar un órgano que regulara y condujera la movilización. En estas circunstancias nació el Comité Nacional de Lucha con representantes de preparatorias, vocacionales y facultades, quienes elaboraron el primer pliego petitorio, en el que se dieron a conocer las primeras demandas de los estudiantes.

Al incrementarse la cantidad de apoyo fue necesario dar paso a una organización más sólida y así se creó el Consejo Nacional de Huelga (CNH) el 8 de agosto con tres representantes de cada preparatoria y facultad involucrada en el movimiento estudiantil. Uno de los objetivos del CNH fue articular a los estudiantes bajo una misma línea, y “a muchos otros sectores de la población mexicana para que hicieran suyas las demandas que sirvieron de eje rector de dicha protesta”.¹

Con base en lo anterior, este artículo pretende identificar a través del análisis del discurso —en los volantes producidos por el Consejo Nacional de Huelga y los dos pliegos petitorios— a los enemigos co-

munes, reconocidos durante los primeros días del movimiento estudiantil, entendiendo esto como un proceso de construcción de la identidad colectiva. El análisis se caracterizará por la contabilidad de palabras, y los resultados serán presentados en relación con su contexto, bajo la dicotomía “amigo-enemigo” explicada por las identidades políticas.² Otorgando, de esta forma, una primera visión de la construcción identitaria del movimiento y el señalamiento de los principales actores identificados como enemigos.

Los primeros días

El 22 de julio de 1968 se celebró un partido de fútbol en la Plaza de la Ciudadela entre estudiantes de la preparatoria particular Isaac Ochoaterena y alumnos de las Vocacionales 2 y 5 del IPN. El juego desencadenó en una riña que dio como resultado “una docena de golpeados y daños por 7,200 pesos”.³ Se mantenía la hipótesis de que los estudiantes habían sido azuzados por grupos pandilleros, los cuales amenazaron con volver al día siguiente; por ello los habitantes de la zona pidieron la intervención de la policía,⁴ la cual agredió a las personas que se encontraban dentro de las instalaciones politécnicas incluyendo alumnos, cuerpo docente, padres de familia y empleados de limpieza.

Debido a la fuerte violencia con la que habían sido tratados los estudiantes, la Federación Nacional de Estudiantes Técnicos (FNET)⁵ convocó a una manifestación el día 26 de julio para denunciar los actos violentos.⁶ Esta marcha partió de la Plaza de la Ciudadela y culminó en el Casco de Santo Tomás, donde se hizo la propuesta de trasladarse hacia el Zócalo. En las inmediaciones del Centro Histórico de la Ciudad de México, se cruzaron con los miembros de la Confederación Nacional de Estudiantes Democráticos (CNED),⁷ que se encontraban realizando un mitin cerca del Hemiciclo a Juárez.⁸

Al encontrarse, ambos contingentes acordaron avanzar hacia la plancha del Zócalo. Sin embargo, un grupo de policías les impidió el

paso, provocando así un primer enfrentamiento entre autoridades policiacas y estudiantes, dejando un saldo de diversos heridos, detenidos y estragos en diversos locales del centro de la capital. Posteriormente, cerca de las diez de la noche, un grupo de estudiantes secuestró e incendió un autobús, con la finalidad de utilizarlo como barricada durante las cuatro horas que duró un segundo enfrentamiento entre estudiantes y uniformados.⁹

Los enfrentamientos del 26 de julio fueron el detonante para que escuelas del IPN, la UNAM, la Universidad de Chapingo, y la Escuela Nacional de Maestros (Normal) se solidarizaran con la huelga realizada en la Escuela Superior de Economía del IPN, frente a la violencia ejercida contra los jóvenes y estudiantes por la fuerza pública de la Ciudad de México. En los días posteriores a la represión, diversos colectivos y comités de lucha organizaron asambleas en cada una de las escuelas en las que se emitieron documentos con demandas locales en los que, además, se exigía: libertad de los detenidos, la destitución de los encargados de la represión en los días anteriores y solución a problemas de carácter institucional de cada escuela donde se llevaban a cabo las asambleas.

Después de los acontecimientos en la Plaza de la Ciudadela y, posteriormente, con la represión a las manifestaciones del 26 de julio, surgió la necesidad de conformar una organización que dotara de unidad a los inconformes y cohesionara las diversas demandas. Bajo estas circunstancias se consolidó el Comité Coordinador de Huelga —respaldado por las preparatorias y facultades de la UNAM, del IPN, las Normales, entre otras—, el cual dio unidad a diversas demandas, plasmadas en un pliego petitorio que exigía:

1. Desaparición de la FNET, de la porra universitaria y del MURO.
2. Expulsión de los estudiantes miembros de las citadas agrupaciones y del PRI.
3. Indemnización por parte del gobierno a los estudiantes heridos y a los familiares de los que resultaron muertos.

4. Excarcelación de todos los estudiantes detenidos.
5. Desaparición del Cuerpo de Granaderos y demás policías de represión.
6. Desaparición del artículo 145 del Código Penal.¹⁰

El Comité Coordinador fue la primera organización sólida del movimiento estudiantil de 1968, respaldada por diferentes escuelas, lo que permitió la cohesión de diferentes sectores estudiantiles bajo la dirección de los puntos del pliego. Las demandas fueron, en un primer momento, inmediatas a los problemas recientemente suscitados. De esta forma, el pliego intentó satisfacer los señalamientos de los enemigos más cercanos a los estudiantes e intentó solucionar los problemas ocasionados por los enfrentamientos. Con ello comenzó un proceso de construcción identitaria que unificó a los estudiantes en huelga y les permitió no sólo identificar a sus enemigos sino tener la oportunidad del diálogo político.

Como plan de acción, algunos grupos estudiantiles se refugiaron en las preparatorias. Así, la madrugada del 30 de julio se dio la orden a soldados del Campo Militar Número 1 de entrar en “los edificios de las preparatorias 1, 2, 3 y 5 de la UNAM y de la Vocacional 5, del IPN”.¹¹ Los estudiantes que se encontraban dentro de las instalaciones opusieron resistencia a la entrada del ejército. Sin embargo, los militares, bajo la orden del general José Hernández Toledo, accedieron a los edificios con pleno uso de la violencia. En el caso de la Preparatoria número 1 los soldados entraron inmediatamente después de derribar la puerta colonial del siglo XVI haciendo uso de una bazuca, con lo que varios estudiantes que se encontraban cerca del portón resultaron gravemente heridos.

Al día siguiente, el rector de la Universidad Nacional Autónoma de México, el ingeniero Javier Barros Sierra, encabezó una marcha al interior de la Ciudad Universitaria, con la finalidad de posicionarse en contra de la violación a la autonomía y la represión. Los acontecimientos represivos dieron como resultado que los simpatizantes crecieran al interior del movimiento. De esta forma, estudiantes de diferentes

escuelas del centro del país se unieron a la organización, y en una asamblea que se celebró el 8 de agosto nació el Consejo Nacional de Huelga (CNH), bajo el consenso de representantes estudiantiles que no simpatizaban con la FNET.

En el nuevo organismo se estableció que cada escuela en huelga tenía derecho a tres representantes —aunque posteriormente se redujo a dos, debido a la gran cantidad de miembros—, los cuales representaban un voto en la toma de decisiones.¹² Con el incremento de simpatizantes, las demandas también se incrementaron, por lo que el pliego petitorio inicial era insuficiente. Así, se elaboró un nuevo pliego que englobó las demandas generales que cumplían necesidades generales de los integrantes del movimiento estudiantil:

1. Libertad a los presos políticos.
2. Destitución de los generales Luis Cueto Ramírez y Raúl Mendiola, así como del teniente coronel Armando Frías.
3. Extinción del Cuerpo de Granaderos, instrumento directo en la represión y no creación de cuerpos semejantes.
4. Derogación del artículo 145 y 145 bis del Código Penal Federal (delito de Disolución Social), instrumentos jurídicos de la agresión.
5. Indemnización a las familias de los muertos y a los heridos que fueron víctimas de la agresión desde el viernes 26 de julio en adelante.
6. Deslindamiento de responsabilidades de los actos de represión y vandalismo por parte de las autoridades a través de policía, granaderos y ejército.¹³

Con la creación del segundo pliego petitorio respaldado por el Consejo Nacional de Huelga —integrado por representantes de setenta y seis escuelas en huelga—, el movimiento estudiantil adquirió un carácter político e identitario sólido, “de unificación entre los estudiantes de todas las tendencias políticas e ideológicas que simpatizaban con el movimiento, al orientar su lucha a la consecución de metas perfectamente establecidas y despojadas”.¹⁴

Los enemigos de los pliegos petitorios

Los pliegos petitorios funcionaron como bandera del movimiento estudiantil, debido a que las demandas cumplían las necesidades de los sectores estudiantiles involucrados. Por ello, los puntos del primer pliego contenían un contexto específico de fondo. Podemos dividir los seis puntos en tres partes: la primera está compuesta por las dos primeras demandas, donde se señaló a los enemigos inmediatos, integrados por estudiantes que atentaron en diferentes momentos contra las organizaciones estudiantiles independientes; la segunda, integrada por peticiones que buscaban resolver y esclarecer las interrogantes surgidas por la represión ejercida durante los enfrentamientos; la tercera sección se caracterizó por tratar a los grupos coercitivos del Gobierno como un problema que afectaba directamente a los estudiantes.

En un análisis más profundo del pliego, son notorias dos cosas: la primera, éste se realizó en un plano meramente provisional, o sea las demandas fueron propuestas al calor de la inmediatez, por lo cual se pensó únicamente en los problemas locales; la segunda, el pliego estaba dirigido a las autoridades y se buscaba que solucionaran los puntos plasmados.

Ahora bien, con la participación masiva de estudiantes, se modificó el pliego petitorio, con la finalidad de satisfacer las necesidades de los sectores involucrados dentro de la organización estudiantil; de esta forma, fueron eliminados los dos primeros puntos;

[...] en su lugar se incluyeron dos nuevas demandas [...] De esta manera, en la práctica el pliego petitorio fue el primer elemento sólido de unificación entre los estudiantes de todas las tendencias ideológicas que simpatizaban e impulsaban al movimiento al orientar la lucha a la consecución de metas perfectamente establecidas.¹⁵

Ya con el segundo pliego petitorio se logró cohesionar las demandas de diversos sectores frente a enemigos comunes caracterizados por poseer los medios para ejercer la represión.

Los enemigos y los volantes¹⁶

Es pertinente decir que nos hemos centrado en la repartición de volantes, debido a que éstos fueron el contacto directo de la dirigencia del movimiento estudiantil con los habitantes de la zona centro del país. Sin embargo, se reconoce que también existieron otros medios de comunicación, como las mantas utilizadas durante las manifestaciones, comunicados en la prensa y su propio órgano de difusión. Éstos tuvieron el objetivo de dar a conocer las agresiones de las cuales habían sido víctima los estudiantes. Ahora bien, estos volantes se caracterizaron por no rebasar la extensión de una cuartilla.

Debemos resaltar que fue nula la difusión del primer pliego petitorio, por medio de los volantes. Durante la gestión del Comité Coordinador de Huelga los impresos tuvieron como principal objetivo dar a conocer las agresiones de las cuales habían sido víctima en los primeros días. De esta forma, los principales actores identificados fueron los miembros de los grupos de coerción como policías, granaderos y militares.

En el caso de los granaderos y policías éstos fueron expuestos de dos maneras: la primera de forma despectiva en la que se les otorgaron adjetivos que descalificaron su labor; en esta se recalcó una clara distinción entre el “pueblo” —conformado por estudiantes, obreros, campesinos— y los servidores públicos a la orden del gobierno; la segunda forma radicó en una invitación a estos sectores gubernamentales a reconocer su origen como miembros del pueblo y a integrarse al movimiento estudiantil para cuidar los intereses y velar por la seguridad de los sectores bajos y estudiantiles.

Es necesario señalar que, al igual que los grupos estudiantiles, el Cuerpo de Granaderos y el cuerpo policiaco fueron tratados como dos grupos que operaron y respondieron a órdenes diferentes, pero que actuaron de la misma forma por disposiciones gubernamentales. Es necesario resaltar que, en las ocasiones en las que se mencionaron a estos grupos —ya sean los granaderos, militares o policías—, no se les hizo responsable directamente de los daños sufridos, sino que existía

la conciencia de que respondían a instrucciones que provenían de los altos mandos de la jerarquía gubernamental.

Ahora bien, a pesar de que los primeros impresos se limitaban a presentar los acontecimientos ocurridos y hacían la invitación a que los interlocutores se unieran a la movilización, también se encargaron de recalcar que los principales actores encargados de las agresiones fueron las autoridades inmediatas de la Ciudad de México. Por ello, los cuerpos policiacos y los granaderos tuvieron una participación activa durante los primeros días de movilización. Probablemente, porque al ser un conflicto aparentemente local, éste debía ser contenido con las fuerzas policiacas de la zona. Esto se dejó ver en la contención del enfrentamiento del 22 de julio y, posteriormente, con el rompimiento de los acuerdos de las manifestaciones del 26 de julio.

Las negociaciones, al igual que los actos represivos, fueron hechos bajo el mandato del regente de la Ciudad de México, así que el principal identificado como enemigo fue el gobierno de la ciudad. Sin embargo, en las fuentes investigadas no se esclarecen las características del aparato gubernamental como sustantivo, sino que aparece como una abstracción compuesta por los aparatos represivos y las autoridades de la ciudad —el Presidente, el secretario de Gobernación y el regente de la Ciudad de México— como si fueran uno solo. Por otro lado, el gobierno también aparece en los volantes como algo que pertenece exclusivamente a Gustavo Díaz Ordaz.

A diferencia de los grupos de contención locales, el ejército cobró relevancia a partir de los acontecimientos del 30 de julio, con la toma de las preparatorias. Como se ha investigado en la actualidad, el ejército apareció durante 39 ocasiones en las que se denunció su colaboración en las detenciones, desapariciones, muertes y heridas de las víctimas de aquella noche. Al mismo tiempo, se reconoció que éstos actuaron bajo órdenes de los altos mandos. Si bien no se expresó en ningún volante que los soldados fueron utilizados, se les exigió en diversas ocasiones que respondieran a las necesidades del pueblo y no a los intereses del gobierno.

Ahora bien, el gobierno recibió diversas características otorgadas por la dirigencia estudiantil, tal es el caso de los conceptos “fascista” y “explotador”. Lo que pone sobre la mesa una hipótesis que involucra a la dirigencia estudiantil. Esto se debe a que los nombres más sonados dentro de la organización, como Raúl Álvarez Garín, Gilberto Guevara Niebla, Marcelino Perelló, entre otros, pertenecían a las bases del Partido Comunista; por ello, en los primeros días se dejó ver su influencia en la redacción de los volantes, ya que no sólo utilizaban conceptos provenientes de la teoría marxista, sino que hacían constantes invitaciones a la organización obrera, como en un volante del 30 de julio en el que se leía:

HOY, 30 DE JULIO EL GOBIERNO REACCONARIO Y SUS APARATOS DE ASESINOS UNIFORMADOS HAN AMETRALLADO UNA MANIFESTACIÓN DE 2,000 PERSONAS, ENTRE ESTUDIANTES Y PUEBLO EN GENERAL!!

LA REPRESIÓN SANGRIENTA HAN SIDO ASESINADOS, SINO AHORA TAMBIÉN NUESTROS PADRES, MADRES, HERMANAS...

¡¡LA POBLACIÓN MEXICANA ESTÁ SIENDO MASACRADA!!

LOS ESTUDIANTES HACEMOS UN LLAMADO A RESPONDER A LAS AGRESIONES FASCISTAS CON LA VIOLENCIA ORGANIZADA.

OBREROS, ESTUDIANTES, TRABAJADORES: ¡¡UNAMOS NOS CONTRA LA REPRESIÓN Y CONTRA EL GOBIERNO!!

CREEMOS QUE EL MOVIMIENTO OBRERO DEBE TOMAR PARTE Y ASUMIR YA SU PAPEL HISTÓRICO. ¡QUE LA BURGUESÍA CRMINAL SIENTA EL ESO Y LA FUERZA DEL PROLETARIADO!

¡¡QUE PAGUE TODOS SUS CRIMENES DE AÑOS Y AÑOS DE EXPLOTACIÓN SOBRE MILLONES Y MILLONES DE MEXICANOS!! [...]

¡OPONGAMOS LA ORGANIZACIÓN POPULAR!
¡ORGANICEMOS COMITES POPULARES EN CADA
COLONIA, DE OBREROS, EMPLEADOS [*sic.*], AMAS DE
CASA, ESTUDIANTES!¹⁷

Así, los primeros días del movimiento estudiantil quedaron marcados por expresar abiertamente la inclinación política de los miembros de la dirigencia estudiantil. Sin embargo, el contenido de los impresos cambió y dejó de utilizar dichos conceptos, probablemente por la guerra mediática encabezada por el gobierno federal y llevada a cabo por los medios masivos de comunicación, los cuales hacían responsables al movimiento de encabezar una conjura comunista que pretendía sabotear los Juegos Olímpicos; tal vez, por esto, se decidió mantener una postura neutral en torno a la tendencia política dominante.

Ahora bien, “represión” fue la segunda palabra más utilizada en los volantes de este periodo de tiempo. Por ello, podemos proponer que el punto que permitió el planteamiento de las demandas y la articulación del movimiento fue la represión ejercida en contra de los jóvenes, por las policías capitalinas.

En esta misma línea, podemos inferir que la represión no sólo se constituyó en una denuncia causada por los acontecimientos suscitados en los días anteriores, sino que fungió como punto común con otros sectores que habían sido reprimidos tiempo atrás. Por lo que diversos volantes invitaban a la unión por empatía, equiparando la represión de diferentes movimientos sociales con el estudiantil, como fue el caso del movimiento médico, del que se hace referencia en un volante, donde se expresó que el gobierno pretendía “organizar grupos de choque como los barrenderos, jardineros, pandilleros y delincuentes juveniles para hacer creer que ‘el pueblo’ repudia y reprime a los estudiantes, como hicieron en el conflicto de los médicos”.¹⁸

De esta forma, cobra sentido que dos de los puntos del pliego petitorio reclamaran la renuncia de quienes encabezaban a la estructura policial: Cueto Ramírez y Mendiola Cerecero. Ahora bien, con la

toma de las preparatorias y la manifestación del rector Barros Sierra, se intensificó la participación estudiantil dentro del movimiento, ya que se unieron jóvenes que en un principio no apoyaban al movimiento y estudiantes de otras instituciones. Con esto, surgió la necesidad de una organización más sólida que los condujera a ocupar un lugar en la negociación política.

En su mayoría los volantes eran informativos, es decir, tenían el objetivo de narrar los acontecimientos poniendo énfasis en las agresiones cometidas por los miembros de los cuerpos coercitivos. En un principio, después de los acontecimientos del 26 de julio, los que fueron mencionados con mayor frecuencia policías y granaderos, y en los volantes se explicaron las acciones cometidas en contra de los jóvenes. Posterior al 30 de julio, día en el que ocurrió el bazucazo, se hizo presente la aparición de los miembros del ejército federal; esto se explica debido a que en las confrontaciones de los primeros acontecimientos, el regente de la Ciudad de México, sólo involucró a las fuerzas locales; y posteriormente, con la amenaza de que se extendiera el movimiento —y recordando que las preparatorias estaban tomadas por estudiantes—, Corona del Rosal pidió ayuda al Secretario de Defensa, obteniendo la participación de militares que desalojaron las instalaciones.

Con la participación de más actores en escena, no sólo se planteó la necesidad de un pliego que unificara, sino de una organización más sólida que pudiera contener las diferentes facciones existentes en el seno estudiantil. Así pues, el Consejo Nacional de Huelga como órgano rector dotó de identidad y unificó al movimiento estudiantil, frente a un enemigo común, al que no definieron tácitamente, sino que lo manejaron como un ente abstracto, representado por el gobierno, compuesto por muchos sectores y personajes, lo que se dejó ver en un impreso donde se leía:

Esta gran jornada de lucha puede y debe ser el inicio de un combate de todo el pueblo contra su enemigo común. Esta nos pertenece a todos: estudiantes, obreros y pueblo en general. El que el movi-

miento avance con pasos firmes hacia una victoria es responsabilidad de todos. La lucha que hoy nos ha tocado iniciar (al estudiantado) es la de todo el pueblo, decimos, porque es la lucha contra este gobierno y sus diversas manifestaciones de despotismo, y sus instrumentos de opresión y represión.

En el curso de nuestro movimiento hemos logrado una serie de triunfos: somos ya una fuerza temible, aunque aún nos falta mucho; tenemos la claridad y la certeza de que el enemigo al que nos enfrentamos es el gobierno, hemos vivido ya este enfrentamiento, hemos sentido su furia y sus bayonetas, pero también su impotencia y su miedo. Hemos ganado la calle y tratamos de seguirla conquistando, palmo a palmo, hombro con hombro, decisión con decisión. Hemos establecido nuestro propio terreno de lucha, hemos impuesto nuestras condiciones al enemigo y no estamos ya dispuestos a aceptar o acatar ninguna de las suyas.

No vamos a permitir que nadie desvirtúe nuestro movimiento, ni el gobierno y sus lacayos, ni pseudolíderes [*sic*] oportunistas que tratan de reducirlo a un simple movimiento estudiantil, que tratan de rebajar y limitar sus consignas a la mera demanda de “autonomía universitaria”, de impedir que sigamos ganando la calle, con el “coco” de la represión y los “ríos de sangre”, que tratan de hacer todo esto para aislar el movimiento y matarlo o esperar tranquilamente a que se muera solo. No vamos a permitir que nadie, enemigo o traidor, desvirtúe nuestro movimiento. Aquellos pseudolíderes [*sic*] y pseudorevolucionarios [*sic*] les decimos: Al enemigo se le combate, no se transa con él: al enemigo se le dan golpes, no se le da la mano, con el enemigo NO SE ESTABLECEN DIALOGOS.

Pero el peligro real para el movimiento es quedarse aislado, es que retroceda hacia un carácter meramente estudiantil, es que no se extienda y se desarrolle. Por eso, la tarea a la orden del día, la necesidad vital de nuestra lucha es la incorporación activa y combativa de la clase obrera y otros sectores populares a ella. La lucha es de todos nosotros. El enemigo es el mismo.

Estudiantes, obreros, pueblo de México, que la manifestación del martes inicie una nueva ofensiva, que sea un paso más hacia el triunfo, un paso más hacia la extensión y ampliación del movimiento, hacia la incorporación activa de diversos sectores populares, hacia la materialización de la alianza obrero-estudiantil, hacia el rechazo de todo traidor al movimiento [...]»¹⁹

Aquí encontramos, como se ha mencionado anteriormente, que no hay una caracterización fáctica del “enemigo”, sino que se habla de un enemigo común que afecta a diversos sectores. Si bien ese enemigo es identificado como el “Gobierno” —por ello no es gratis que ésta sea la palabra más escrita en los volantes con un total de noventa ocasiones—, no se precisa una identidad que lo caracterice de forma explícita. Sin embargo, se diluye la idea de que es el conjunto de recursos, aparatos represivos, burócratas y funcionarios, al mando y orden del presidente Gustavo Díaz Ordaz. De igual forma, con este volante se hace explícito que los criterios utilizados para definir y señalar al enemigo se derivaron de los recursos de represión utilizados contra los estudiantes y los diferentes sectores, previo a 1968 y durante los primeros días del movimiento estudiantil.

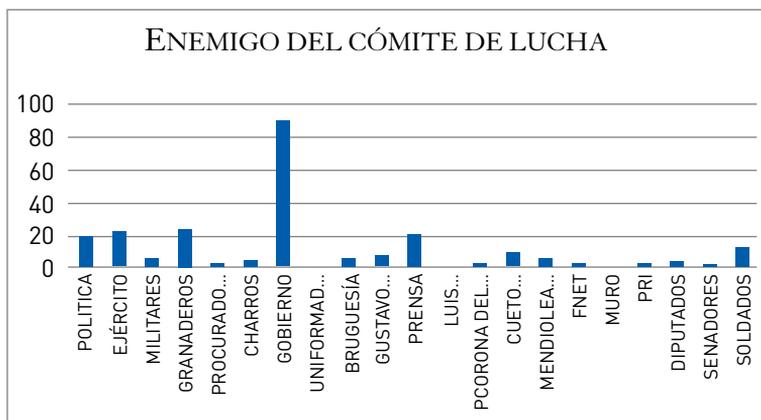
Consideraciones finales

La contabilidad de palabras permitió dibujar a los principales enemigos de la primera etapa, arrojando que el Gobierno encabezado por Díaz Ordaz y conformado por todas las autoridades gubernamentales fue el principal foco de atención al momento de señalar a un oponente; incluso antes que a los adversarios inmediatos —como los grupos estudiantiles— o bien, los agresores directos —los cuerpos policiacos, el Cuerpo de Granaderos y los miembros del ejército mexicano—. La razón principal de que estos actores fueran identificados como adversarios fue debido a que estuvieron ligados directamente con la repre-

sión ejercida durante los enfrenamientos, haciéndolos responsables de las detenciones y desapariciones; esto permitió el crecimiento de la organización colectiva, al igual que la consolidación de una identidad con base en las agresiones comunes de las que habían sido víctima.

Por otro lado, el papel de los pliegos petitorios fue fundamental para la dirigencia estudiantil, puesto que permitieron que el movimiento naciera bajo una estructura consolidada y aparentemente democrática, lo que les permitió posicionarse como un grupo colectivo candidato a la negociación política. Por tanto, podemos sostener la hipótesis de que los volantes pretendían dirigirse a un público amplio, el pueblo; en tanto que los pliegos se encontraban dirigidos a las autoridades y eran considerados el puente para conseguir el diálogo y la discusión política pública.

Anexo



Notas

¹ José René Rivas Ontiveros, *La izquierda estudiantil en la UNAM. Organizaciones, movilizaciones y liderazgos (1958-1972)*, México, Porrúa, 2007, pp. 207.

² Para hablar de esta categoría debemos precisar que existen dos niveles, la individual —que se configura cuando un individuo se define a sí mismo, tomando conciencia de las diferencias que lo distancian de los otros individuos— y la colectiva —donde un grupo de personas comparten creencias, prácticas e ideologías que configuran unidad interna, y que los diferencian de otros grupos—. *Cfr.* Carlés G. Aboy, *Las dos fronteras de la democracia argentina: La reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*, Argentina, Homo Sapiens, 2001.

³ “Pelea de estudiantes ayer en Lucerna y Versalles; fue atacada la preparatoria Isaac Ochoterena”, *Excélsior*, 23 de julio de 1968, en Rivas, *op. cit.*, pp. 511.

⁴ *Cfr.* Ramón Ramírez, *El movimiento estudiantil de México (julio/diciembre de 1968)* México, Era, 1998, tomo 2, pp. 145.

⁵ “La FNET era la organización gremial de los estudiantes politécnicos y su origen se remontaba al sexenio de Lázaro Cárdenas. Nació como ‘sindicato estudiantil’, que agrupaba a los alumnos del subsistema técnico [...] brazo juvenil del Partido Revolucionario Institucional (PRI)”, en Gilberto Guevara Niebla, *La libertad nunca se olvida. Memoria del 68*, México, Cal y Arena, 2004, pp. 18.

⁶ Cabe mencionar que para llevar a cabo cualquier marcha, manifestación o mitin, se debía solicitar permiso en el Departamento del Distrito Federal, éstos se otorgaban siempre y cuando se cumpliera con ciertos lineamientos de orden, además de una ruta específica, marcada por la regencia de la capital del país. Por ello no se concedía la realización de más de una manifestación al día.

⁷ “La CNED nació de un congreso de estudiantes democráticos que se realizó en Morelia, Michoacán, en 1963 [...] Su política era agrupar a las organizaciones de alumnos siguiendo criterios de pluralidad, dejando al margen las ideologías y guardando total independencia respecto al gobierno y al PRI. La Central desempeñó un papel importante promoviendo la creación de federaciones estudiantiles”; *Ib.*, pp. 96-97.

⁸ El mitin de la CNED fue el final de una manifestación —concedida por la regencia de la Ciudad— que conmemoraba el asalto al Cuartel Moncada en Cuba, la cual tuvo como punto de partida Salto del Agua. *Cfr.* Rivas, *op. cit.*, pp. 512-513.

⁹ *Ib.*, pp. 514.

¹⁰ *Ib.*, p. 516, *apud.*, “Recuerdos y remembranzas de aquella tarde en mi Preparatoria”, *El Sol de Durango*, 26 de julio de 1993.

¹¹ Ramírez, *op. cit.*, pp. 161.

¹² *Cfr.* Guevara, *op. cit.*, pp. 101.

¹³ Ramírez, *op. cit.*, pp. 190.

¹⁴ Rivas, *op. cit.*, pp. 528.

¹⁵ *Ib.*, pp. 527.

¹⁶ Se han trabajado únicamente con el archivo *Impresos sueltos del movimiento estudiantil de 1968*, ubicado en el Fondo Reservado del Instituto de Investigaciones Bibliográficas, debido a que es el mayor acervo catalogado de impresos producidos durante la movilización estudiantil.

¹⁷ Archivo del Fondo Reservado del Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Fondo de Impresos sueltos del movimiento estudiantil de 1968, caja 4, foja 356, Ciudad de México, 30 de julio de 1968.

¹⁸ Archivo del Fondo Reservado del Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Fondo de Impresos sueltos del movimiento estudiantil de 1968, caja 4, foja 395, Ciudad de México, 1968.

¹⁹ Archivo del Fondo Reservado del Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Fondo de Impresos sueltos del movimiento estudiantil de 1968, caja 4, foja 368, Ciudad de México, 1968.

núm. 23
mayo de
2020

Bibliografía

Aboy, Carlés Gerardo, “El análisis crítico del discurso”, en *Anthropos*, N° 186, septiembre-octubre, 1999, pp. 23-36.

———, *Ideología y discurso*, Barcelona, Ariel, 2003.

———, *Las dos fronteras de la democracia argentina: La reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*, Argentina, Homo Sapiens, 2001.

Guevara Niebla, Gilberto, *La libertad nunca se olvida. Memoria del 68*, México, Cal y Arena, 2004.

Jiménez Guzmán, Héctor, *El 68 y sus rutas de interpretación. Una historia sobre las historias del movimiento estudiantil mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018.

- Ramírez, Ramón, *El movimiento estudiantil de México (julio/diciembre de 1968)* México, Era, 1998, tomo 2.
- Rivas Ontiveros, José René, “El Consejo Nacional de Huelga: características y vicisitudes en el 68 mexicano”, en González Marín, Silvia, y Ana María Sánchez (coords.), *154 años de movimientos estudiantiles en Iberoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 2011, pp. 207-234.
- , *La izquierda estudiantil en la UNAM. Organizaciones, movilizaciones y liderazgos (1958-1972)*, México, Porrúa, 2007.
- Tejeda Ruiz, Nancy Janet, “El proceso de mitificación del movimiento estudiantil mexicano de 1968”, tesis de licenciatura, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.
- Van Dijk, Teun A., *Texto y contexto*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1980.

Los seris

Claudia Espino Becerril

A Ramón Romo

Introducción

Los seris son una comunidad muy particular, quizá poco estudiada, pero que posee una historia, costumbres, hábitos, lengua, producto de una serie de factores que abarcan desde el entorno físico hasta el conjunto de relaciones con diferentes grupos culturales. De ahí se desprende mi particular interés en presentar un breve esbozo acerca de ellos y tenerlos presente como parte de nuestro país.

Se llaman a sí mismos: *kunkaak*,¹ *conca'ac* o *konkaak*, que significa “la gente”; lo de “seri” proviene del yaqui y quiere decir “hombres de arena”. Su lengua pertenece al tronco hokano, familia Seri, y, a pesar de ser una población pequeña, no adoptan términos en español para incorporar los nuevos elementos culturales, si no que crean unos nuevos.²

Parece ser que los seris proceden del norte del continente americano y fueron desconocidos hasta 1898, cuando William McGee publicó una obra sobre ellos, pues expediciones anteriores habían fracasado, incluso, según Luis González Bonilla, éstas habían muerto en la isla del Tiburón a manos de esta comunidad.³

De acuerdo con Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, en la antigüedad hubo tres superáreas culturales: Aridamérica al noroeste y la península de Baja California; Oasisamérica al noroeste, y Mesoamérica en la mitad meridional de México.⁴

De manera que en Aridamérica, particularmente en la costa del estado de Sonora, así como en las islas del Tiburón y de San Esteban se asentaron los seris.⁵

El medio desértico costero no era propicio para el cultivo; carecía de corrientes de agua superficiales. Sin embargo, eran poseedores de una gran variedad de especies vegetales y animales. Consumían el maíz que obtenían por trueque de pieles de venado y sal con otros pueblos. Mantenían algunas costumbres nómadas y uno de sus alimentos primordiales era la carne de caguama. Construían balsas, cazaban y pescaban con arco. También fueron fabricantes de canastas de tejido fino llamadas coritas.⁶

Según William McGee, se desconoce quien fue el primer explorador en llegar con los seris, y sugiere que Nuño de Guzmán pudo haber arribado a territorio muy cercano hacia 1530 sin existir constancia de que entrara en contacto con la población. En 1532, Diego Hurtado de Mendoza —un capitán de Cortés— recorrió el sur de Sonora, internándose más allá del río Yaqui, pero murió en el regreso, por lo que tampoco dejó testimonio alguno.⁷

Como indica José Luis Zárate, a inicios del siglo XVII llegaron las misiones jesuitas a evangelizar a los grupos oriundos de Sonora. En esta misma centuria, se desataron rebeliones indígenas que fueron sofocadas por los conquistadores y colonizadores. La población fue diezmada fuertemente, porque, además, sufrieron nuevas enfermedades como viruela y fiebre amarilla.⁸

Con la aplicación de las Reformas Borbónicas en Sonora, en la segunda mitad del siglo XVIII, se redujeron los territorios indígenas al decretar la desaparición de la propiedad comunal —establecida durante la época de las misiones—, para ser administrada por “comisarios reales”.⁹ Se convirtió en propiedad de los criollos, en tanto que los

indígenas, ahora despojados de territorio, se convirtieron en los peones de las nuevas haciendas.¹⁰

Según Luis González Bonilla, en 1904, después de una expedición por parte del gobierno de Sonora, se les impuso como condición de paz no salir de la zona asignada: la isla y un pequeño campamento en la costa, junto a Bahía Kino. Ahí se les permitía establecerse en los últimos meses del año para dedicarse a la pesca y luego regresar a su isla.¹¹ Pasada la Revolución, los gobiernos del estado los estuvieron ayudando a través de los señores Thompson, quienes fungieron como intermediarios.¹²

A juicio de José Luis Zárate, fue hasta la época del presidente Lázaro Cárdenas que los grupos étnicos de Sonora empezaron a vivir con cierta paz y estabilidad, sin la presión constante de exterminio,¹³ por lo que, a partir del siglo xx, los seris se volvieron sedentarios y, de alguna manera, se integraron al trabajo asalariado y a la pesca comercial.¹⁴

Región geográfica

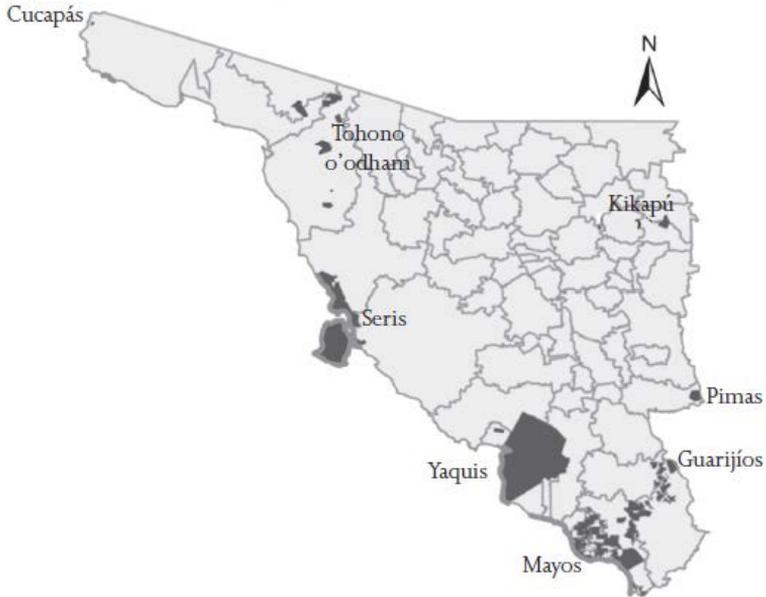
En la actualidad, los territorios de las etnias de Sonora difieren en calidad y cantidad; los seris cuentan con un ejido y la Isla Tiburón. Estos territorios son desérticos, con poca vegetación y agua, lo que los imposibilita para el uso agrícola y ganadero.¹⁵

El Mapa 1 fue elaborado por Luis González Bonilla (véase la bibliografía), en las primeras décadas del siglo xx, quien pasó algunos días en aquella zona; de hecho, indica que conoció a los señores Thompson referidos en líneas anteriores.

El Mapa 2 presenta los territorios de las etnias de Sonora, donde se puede ver la ubicación de los seris y sus vecinos. Fue elaborado en el siglo xxi por Luis Zárate (véase la bibliografía).

El Mapa 3 presenta el esquema actual de localización de los seris, fue tomada directamente del sitio de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

TERRITORIOS Y LITORALES DE LAS ETNIAS DE SONORA



Mapa 2. Territorios y litorales de las etnias de Sonora.
Fuente: José Luis Zárate.

MAPA SERIS / COMCÁAC



Mapa 3. Localización de comunidad seri.
Fuente: *Atlas de los pueblos indígenas*.

Actividades económicas

Según narra González Bonilla, el padre de familia se encargaba de la pesca en los meses de noviembre a enero. En esta época llegan muchos peces del norte y se refugian en el golfo de California. En otros meses, tanto hombres como mujeres se dedicaban a la recolección de la pita-haya de la que obtenían miel, una parte para consumo y otra para venta.

También señala que, en tiempos todavía anteriores, fabricaban cajitas de concha, flechas, arcos, animales disecados, sombreros y canastas de palma que enviaban a Hermosillo o Estados Unidos.¹⁶

En 1938, Jesús Solórzano organizó, en Bahía Kino, la Sociedad Cooperativa de Pescadores de la Tribu Seri, S.C.L. Un año más tarde, la mayor parte de esta sociedad estaba conformada por población no seri. Además, los jóvenes indígenas estaban asumiendo una posición sumisa ante los mestizos. Esta situación alarmó a Solórzano y decidió en 1940 trasladarla a un antiguo campamento llamado El Desemboque, *haxol ihoom* o “lugar de almejas” en lengua seri.

Los primeros años fueron muy buenos para los seris, incluso se instaló una oficina, un cuarto de refrigeración y una escuela federal. Pero, para 1948, problemas internos provocados por los competidores de Solórzano llevaron a la desintegración de la cooperativa, y él tuvo que abandonar la zona.

Durante la Segunda Guerra Mundial se incrementó la demanda de aceite de hígado de tiburón por parte de las farmacéuticas estadounidenses, lo que acrecentó la pesca en el golfo de California y, con ello, los ingresos para los pescadores, pero con el descubrimiento de nuevas formas artificiales de obtención de las vitaminas presentes en dicho aceite, esta actividad disminuyó.¹⁷

A fines de los sesenta, los seris prácticamente habían abandonado la Isla Tiburón, principalmente por políticas y presiones gubernamentales, y por la dependencia hacia la economía pesquera comercial. Entonces resurgieron las actividades artesanales, la talla del palo fie-

rro y la cestería, que se vieron favorecidas por el incremento de turistas estadounidenses.¹⁸

En la actualidad, debido a las condiciones particulares del entorno, la principal actividad de los seris sigue siendo la pesca de autoconsumo (todo el año) que complementan con la caza y la recolección, así como con la pesca comercial estacional. Las especies más importantes son la jaiba, el callo de hacha, la curvina, el camarón, la mantarraya y el cazón que venden a intermediarios a bajo precio. Algunos trabajan en la Bahía Kino como empleados domésticos o en el comercio informal. Por otro lado, la venta de permisos para la caza del borrego cimarrón en la Isla Tiburón genera ingresos que son destinados a obras de beneficio común.¹⁹

Entorno familiar y social

En los tiempos anteriores, las viviendas eran construidas con materiales disponibles en el entorno que permitieran mantenerlas relativamente frescas, pero sin protección ante la lluvia ni los cambios de temperatura. Estas enramadas eran provisionales y las ocupaban sólo temporalmente en lo que tomaban la decisión de trasladarse a otro lugar. Eran rudimentarias, medían aproximadamente cuatro metros cuadrados y tenían una altura que no rebasaba el metro y medio. Era común no encontrarse utensilios ni muebles, sólo una caja de madera suspendida en las ramas del techo para guardar algún cuchillo, anzuelos y colorantes para la cara.²⁰

Recientemente, con el apoyo de programas de vivienda se han incorporado elementos nuevos. Por lo general, estas casas constan de una cocina, uno o dos dormitorios y una ramada.²¹



Figura 1. Habitación seri. Bahía Kino.
Fuente: Luis González Bonilla.



Figura 2. Habitación seri. Isla Tiburón.
Fuente: Luis González Bonilla.

La complejión del seri ha sido reseñada por González Bonilla, quien los describe de estatura elevada; 1.82 para hombres y 170 para mujeres; piel oscura, amplio y levantado pecho, extremidades largas y exuberante cabellera negra.²²



Figura 3. Mujer seri.
Fuente: Luis González Bonilla.



Figura 4. Hombre seri.
Fuente: Luis González Bonilla.

Según este mismo autor, todavía en el siglo XX la familia estaba bajo la guía de la abuela materna, por quien tenían que guardar un respeto riguroso; esto incluía a los hijos políticos. El padre educaba a los hijos, y la madre a las hijas, pero siempre bajo la vigilancia de la abuela. La educación a los hijos varones estaba encomendada a los padres, mientras que las hijas estaban al cuidado de las madres, con una supervisión rectora de las abuelas.

Cuando los hijos crecían y estaban en posibilidad de trabajar seguían la misma línea comenzada en los primeros aprendizajes, el padre enseñaba a pescar y la recolección de la pitahaya, mientras que las hijas se quedaban con la madre en el trabajo doméstico hasta que se casaban.²³

En cuanto al matrimonio, éste debía ser aprobado por todos los miembros de la comunidad, si alguno no lo estaba, tendrían que esperar hasta que todos estuvieran convencidos, mediante un regalo o el cumplimiento de alguna condición. También se acostumbraba una especie de dote que consistía en una canoa, unos rifles o el compromiso de dar comida a la suegra y los hermanos durante cierto tiempo.

Las costumbres de vestimenta consistían, para el hombre, de ropa interior de manta, camisa, pantalón, sombrero de palma pintado de colores fuertes, paliacate y faja de tela adornada con grecas de colores vivos; para la mujer, era ropa interior de manta, faldas muy amplias parecidas a las de las gitanas, camisas de colores muy fuertes, listones, anillos y aretes.²⁴

Una de sus tradiciones era pintarse la cara, generalmente las mujeres. Las sustancias empleadas eran el ocre, el yeso y un mineral raro: la dumortierita, mezclados con agua o a veces con grasa. Estos adornos desempeñaban un papel importante en los funerales, y en sus ceremonias formaban el elemento principal en el tocado de las mujeres que los llevan consigo hasta en los más largos viajes.²⁵



Figura 5. Niña seri pintada.
Fuente: Luis González Bonilla.



Figura 6. Mujer seri pintada.
Fuente: Luis González Bonilla.

Es interesante señalar el arribo de tres agrupaciones religiosas —alrededor de 1950— con objetivo evangelizador que, finalmente, cumplieron su cometido y que, en algún momento, los jesuitas no pudieron lograr. Estas creencias alteraron, sin duda, las de la etnia, pues, según Rodrigo Rentería, sus sistemas de estructuración social reflejan la oposición entre creyentes y no creyentes. Al parecer, fueron los jóvenes los que mayormente asistían a casi todas las celebraciones pentecostales; eso, en alguna medida, ayudó a disminuir el consumo de drogas y alcohol. Por otro lado, aquellos que permanecieron indiferentes a estas nuevas creencias decidieron cambiar su residencia a un campamento llamado Punta Chueca, situado a 63 kilómetros al sur de El Desemboque.²⁶

Lengua

Stephen A. Marlett afirma que el nombre “seri” registrado desde el siglo XVII, es de origen desconocido y su lengua, *cmiique iitom*, es una lengua aislada. Se ha sugerido que es parte del tronco “hokano”; esto sigue sin haberse podido comprobar.²⁷

De igual manera, se señala que, en la actualidad, existe poco contacto con otras lenguas de la zona, pero que, en el pasado, sí lo hubo entre individuos de habla procedente de la familia yuto-azteca y, que para ello, habría influido el léxico seri, al menos un poco.²⁸

Marlett ha sido un estudioso de la lengua seri y ha elaborado un cuadro con los siguientes fonemas:²⁹

Consonantes

oclusivas	p	t	k	(k ^w)
fricativas	f [ɸ]	s	ʃ	X
	(W)	ɬ		(□ ^w)
nasales	m	n		
resonante lateral	(l)			
glotales	y			ʔ

Vocales

i i ^ˀ	o o ^ˀ
e [æ ^ˀ] e ^ˀ [æ ^{ˀˀ}] e	a a ^ˀ

En cuanto al alfabeto seri, éste consta de veintitrés letras: a, c, cö, e, f, h, i, j, jö, l, l, m, n, o, p, qu, r, s, t, x, xö, y, z.³⁰ Por su parte, las vocales son a, e, i y o, que también pueden ser dobles, es decir, prolongadas, como aa, ee, ii y oo. La vocal “e” tiene una particularidad: no se pronuncia como tal en español, sino que con la boca un poco más abierta de como se hace generalmente, lo mismo para la forma doble. En el caso de la “o”, algunas personas la pronuncian más como la “u” del español.³¹

Mientras que las consonantes son: c, cö, f, h, j, jö, l, l, m, n, p, qu, r, s, t, x, xö, y, y z. Las letras “c” y “qu” representan el mismo sonido. Y, las que no se pronuncian como en español son: cö, h, jö, l, m, x, z. También hay consonantes dobles, que se usan cuando se juntan dos morfemas que contienen la misma consonante.³²

Existen varias clases de sustantivos: los comunes, que generalmente no admiten un prefijo que indique poseedor; los poseídos que sí lo exigen; los de términos de parentesco y los derivados del verbo. La mayoría de ellos ocupa posiciones típicas de sustantivos como el sujeto o complemento del verbo, modificador de otra frase, etcétera. Como núcleo de frases nominales, comúnmente van seguidos por un artículo determinado o indeterminado.³³

Ejemplos:

<i>hast quij</i> (piedra la)	Sustantivo común
<i>hitaaca quij</i> (mi quijada la)	Sustantivo poseído
<i>hita quih</i> (mi madre la)	Término de parentesco

El poseedor de un sustantivo común se indica con una forma del verbo *cyaa* que es poseer.

Ejemplos:

<i>hast ihyaa</i> (piedra que poseo)	Sustantivo común
<i>hitaaca</i> (mi quijada)	Sustantivo poseído
<i>hita</i> (mi madre)	Término de parentesco

La pluralización se lleva a cabo agregando un sufijo o con un cambio en la raíz. En la actualidad la forma más empleada es el uso “oj” en sustantivos que terminan en consonante y “j” para sustantivos en vocal.³⁴

Ejemplos:

Singular	Plural	Significado
<i>ziix</i>	<i>xiica</i>	cosa
<i>caay</i>	<i>caaytaj</i>	caballo
<i>caar</i>	<i>caaroj</i>	oveja
<i>haxz</i>	<i>háxaca</i>	perro

Los adjetivos modifican a los sustantivos con alguna descripción; en seri no existen muchos, alrededor de unos veinte y algunos son muy específicos porque sólo califican a objetos en particular, como *poot* (tamaño mediano) que solamente puede ser usado para árbol mezquite. Algunos tienen forma plural, pero otros no. Otros no se usan como base de una expresión verbal y no tienen formas plurales.³⁵

Ejemplos:

<i>áa</i>	verdadero	<i>yahemej áa</i>	vela verdadera
<i>aapa</i>	verdadero	<i>canoaa aapa</i>	una verdadera lancha

Los verbos se conjugan de diferentes formas, dependiendo de su transitividad y de su forma; es decir, si empiezan con consonante, o con qué vocal.

Algunos verbos:

Verbo	Infinitivo	Futuro sencillo	Imperativo afirmativo	Imperativo negativo
Ir	<i>icaatax</i>	<i>siitax</i>	<i>catax</i>	<i>cmatax</i>
Hacer canasta	<i>iháp</i>	<i>isiio</i>	<i>cap</i>	<i>cmap</i>
Cazar	<i>icamjö</i>	<i>siimjö</i>	<i>camjö</i>	<i>cmamjö</i>
Ladrar a	<i>ihaacö</i>	<i>isiicö</i>	<i>caacö</i>	<i>cmaacö</i>

Diacronías

199

Vemos algunas palabras dentro del vocabulario seri, por ejemplo, los números,³⁶ algunas palabras comunes y oraciones sencillas.

- 1 *tázzo*
- 2 *cóocj*
- 3 *capxa*
- 4 *czóoxcö*
- 5 *cóitom*
- 6 *isnápcázsooj*
- 7 *tongcojccuíh*

- 8 *czóxxoolcam*
- 9 *csoichánl*
- 10 *chanl*
- 11 *thanl tázzoo ccuúih*
- 12 *thanl tóocj ccuúih*
- 13 *thanl tápxa ccuúih*
- 14 *thanl tzóoxcö ccuúih*
- 15 *thanl tóitong ccuúih*
- 16 *thanl isnáptazoj ccuúih*
- 17 *thanl tóngcojtih ccuúih*
- 18 *thanl tzóxxoolcang ccuúih*
- 19 *thanl tsóithanl ccuúih*
- 20 *thanl cóocj*

agua	<i>hax</i>
aire	<i>hai</i>
anciana	<i>comcaii</i>
anciano	<i>cmaacoj</i>
arroyo	<i>hant ipzx</i>
árbol	<i>hehe</i>
cabeza	<i>ilít</i>
cara	<i>yeen</i>
casa	<i>haaco</i>
cerro	<i>hest</i>
cielo	<i>hamiime</i>
jabón	<i>icaaisx</i>
luna	<i>iizax</i>
maíz	<i>hapxöl</i>
perro	<i>haxz</i>
pez	<i>zixcám</i>
piedra	<i>hast</i>
sol	<i>zaah</i>
tabaco	<i>haapis copxöt</i>

hast *cooxp* *quij*
 piedra blanca Art. Cmp³⁷
 La piedra blanca

Siimet *quij* *coaatjö* *iha*
 pan Art. Cmp dulce Aseveración
 El pan está dulce

Cmiique *ctam* *quij* *haaco* *cop* *ano* *quijij* *iha.*
 persona.seri hombre Art.Cmp casa Art.Vrt³⁸ en sentado Aseveración
 El hombre seri está dentro de la casa

Hasta aquí hemos visto sólo algunos de los elementos de la lengua seri, pues hay muchísimos más elementos a considerar que no son la intención de este artículo.³⁹

Conclusiones

Estudiar a los seris es vasto, a pesar de que, por algún tiempo, fueron materia desconocida. En lo particular, haber abundado en este tema me resultó muy revelador, porque me permitió conocer un poco el universo y cosmogonía de esta comunidad; cómo ha tenido que sobrevivir a través del tiempo, a pesar de las inclemencias de una zona desértica, la lucha frecuente con otros pueblos, los intentos de evangelización y de exterminio. Los seris se fueron integrando, en cierta medida, a las condiciones “modernas” del siglo XX y, al mismo tiempo, preservar sus tradiciones, fiestas y rituales. Tal es el caso de la ceremonia que se dedica a la pubertad de las jóvenes; en ella se celebra la llegada de su menarquia, símbolo de la fertilidad, por ejemplo.

En cuanto a la lengua, los estudios recientes, como los de Lyle Campbell o Stephen Marlett, por mencionar algunos, son alentadores

para conocer la estructura de la lengua seri o *cmiique ütom*, que quizá sea lo más apropiado. Sus trabajos dan cuenta de que su gramática no es tema simple y que merece un verdadero estudio para su entendimiento, no sólo a nivel escritura, sino de la cosmovisión que involucra y que nos permite comprenderlos mejor.

Notas

¹ Luis González Bonilla, “Los Seris”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 3, núm.2, 1941, 1941, pp. 93.

² *Lenguas indígenas en riesgo. Seris*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2005, pp. 62-63.

³ González Bonilla, *op. cit.*, pp. 93.

⁴ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, México, FCE, Colegio de México, 2002, pp. 15.

⁵ *Ib.*, pp. 25.

⁶ *Ib.*, pp. 39.

⁷ William McGee, *Los seris*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1980, pp. 89.

⁸ José Luis Zárate, “Grupos étnicos de Sonora: territorios y condiciones actuales de vida y rezago”, en *Región y Sociedad*, Vol. 28, Núm. 65, Sonora, El Colegio de Sonora, 2016, pp. 11.

⁹ Ignacio Almada Bay, *Sonora: historia breve, apud*; José Luis Zárate, “Grupos étnicos de Sonora: territorios y condiciones actuales de vida y rezago”, 2016, pp. 14.

¹⁰ Ariane Baroni, *Tierra ¿para quién? Colonización del suelo y propiedad: los efectos del liberalismo en Ures, Sonora (1770-1910) apud*, Zárate, *op. cit.*, pp. 14.

¹¹ González Bonilla, *op. cit.*, 1941, pp. 94.

¹² Zárate, *op. cit.*, p. 16. En 1918 Roberto Thompson Encinas, sobrino de Pascual Encinas (el rancharo que había asesinado a más de la mitad de la población seri), estableció una sólida amistad con la etnia. Rodrigo Rentería, *Seris*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2007, pp. 16.

¹³ Zárate, *op. cit.*, pp. 11 y 17.

¹⁴ *Ib.*, pp. 18.

¹⁵ *Ib.*, pp. 20.

- ¹⁶ González, *op. cit.*, pp. 99-100.
- ¹⁷ Rentería, *op. cit.*, pp. 17-18.
- ¹⁸ *Ib.*, pp. 21-23.
- ¹⁹ Zárate, *op. cit.*, pp. 21-22.
- ²⁰ González, *op. cit.*, pp. 98.
- ²¹ Zárate, *op. cit.*, pp. 28.
- ²² González, *op. cit.*, pp. 101-102.
- ²³ *Ib.*, pp. 96.
- ²⁴ *Ib.*, pp. 101.
- ²⁵ *Ib.*, pp. 96-97.
- ²⁶ Rentería, *op. cit.*, pp. 20.
- ²⁷ Stephen A. Marlett, “La situación sociolingüística de la lengua seri en 2006”, en *Situaciones sociolingüísticas de lenguas amerindias*, Lima, SIL International y Universidad Ricardo Palma, 2006, pp. 1.
- ²⁸ *Cfr.* Lyle Campbell, *American Indian Languages*, Nueva York, Oxford University Press, 1997.
- ²⁹ Stephen A. Marlett, *The Structure of Seri*, 1981, tesis doctoral, San Diego, Universidad de California, 1981, p. XIII.
- ³⁰ Mary Beck Moser, y Stephen A. Marlett, *Diccionario seri-español-inglés*, Hermosillo, Universidad de Sonora, Plaza y Valdés, 2010, pp. 825.
- ³¹ *Ib.*, pp. 825-826.
- ³² *Ib.*, pp. 826-827.
- ³³ *Ib.*, pp. 829.
- ³⁴ *Ib.*, pp. 838-839.
- ³⁵ *Ib.*, pp. 840-841.
- ³⁶ s/a, *Los números en seri*, México, Instituto Lingüístico de Verano, Dirección General de Asuntos Indígenas de la SEP, 1968, pp. 1-13.
- ³⁷ Artículo compacto.
- ³⁸ Determinante medial, vertical.
- ³⁹ Para lo cual se puede consultar el *Diccionario seri-español-inglés*, al que se ha estado haciendo referencia, pues, además, trae un amplio compendio sobre gramática del seri.

Bibliografía

- Campbell, Lyle, *American Indian Languages*, Nueva York, Oxford University Press, 1997.
- López Austin, Alfredo, y López Luján, Leonardo, *El pasado indígena*, México, FCE, Colegio de México, 2002.
- Marlett, Stephen A., “La situación sociolingüística de la lengua seri en 2006” en *Situaciones sociolingüísticas de lenguas amerindias*, Lima, SIL International y Universidad Ricardo Palma, 2006, pp. 1-6.
- McGee, William J., *Los seris. Sonora, México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1980.
- Moser, Mary Beck y Stephen A. Marlett (comps.), *Diccionario seri-español-inglés*, Hermosillo, Universidad de Sonora, Plaza y Valdés, 2010.
- Rentería Valencia, Rodrigo Fernando, *Seris*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2007.
- s/a, *Lenguas indígenas en riesgo. Seris*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2005.
- s/a, *Los números en seri*, México, Instituto Lingüístico de Verano, Dirección General de Asuntos Indígenas de la sep, 1968.
- Zárate Valdez, José Luis, “Grupos étnicos de Sonora: territorios y condiciones actuales de vida y rezago”, en *Región y Sociedad*, Vol. 28, Núm. 65, Sonora, El Colegio de Sonora, 2016, pp. 5-44.

Tesis

- Marlett, Stephen A., *The Structure of Seri*, tesis doctoral, San Diego, Universidad de California, 1981.

Direcciones electrónicas

- González Bonilla Luis Arturo, “Los Seris” en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 3, núm.2, 1941, pp. 93–107, en www.jstor.org/stable/3537310, consulta: 27 de mayo 2019.
- s/a, *Atlas de los pueblos indígenas*, México, Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas/ Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, en http://atlas.cdi.gob.mx/?page_id=1926, consulta: 31 de mayo 2019.

