

Diacronías

REVISTA DE DIVULGACIÓN HISTÓRICA

Año 9, número 15 junio 2016

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
Presidentes honorarios

CLAUDIA ESPINO
Presidente

LESLIE MERCADO REVILLA
Vicepresidente

VIRIDIANA G. OLMOS
Secretaria

REYNA MARÍA QUIROZ MERCADO
Tesorera

Diacronías, REVISTA DE DIVULGACIÓN HISTÓRICA
Coordinador general
JOSÉ LUIS CHONG

Director
RAYMUNDO CASANOVA RAMÍREZ

Diseño
PATRICIA PÉREZ RAMÍREZ

Estilo
VÍCTOR CUCHÍ ESPADA

© *Diacronías. Revista de divulgación histórica*, publicación cuatrimestral. Año 9, Número 15 publicada en el mes de junio de 2016. 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, México, D.F. Imprenta: Impresora y Litográfica Heva, S.A., Arteaga # 26, Col. Cuerrero, C.P. 06300, México, D.F. Distribución en el Distrito Federal: Marketing @ Promotion, Insurgentes Sur # 1810, Col. Florida, C.P. 01030, México, D.F. Número ISSN en trámite. Tiraje 100 ejemplares.

Fecha de expedición del permiso: septiembre 2013.

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

Editorial 5

ENSAYO

Prolegómenos fundamentales al discurso de Carlos Marx
Flor de María Balboa 9

ARTÍCULOS

El colapso de las entidades políticas mayas en el Clásico
Pablo Alberto Mumary 23

Entre la vida y la muerte: un análisis iconográfico de
las expresiones de la muerte en la cerámica policroma maya
Mariana Mejía V. 33

La fragilidad de la vida novohispana
Raquel Navarro C. 45

Las artes del cirujano zahorí: el proceso inquisitorial
contra Pedro Vidales de Ledesma (1709)
María Elena Mandel 55

Luciana Baz: Directora de la casa de maternidad (1867-1870)
María Elena Crespo 67

La incorporación forzosa del Colegio San Ignacio
de Loyola al control de la junta de beneficencia privada
José Díaz 81

Anticatólicismo en la guerra entre México y Estados Unidos
de América (1847-1848). El caso de la invasión al valle
Eliud Santiago Aparicio 97

Cuauhtémoc en el siglo XIX: metáfora liberal del pueblo indígena,
de la patria mestiza y de la soberanía mexicana
Marisol Pardo C. 115

Algunas vías para rastrear la genealogía
de la conferencia de Asilomar de 1975
Estefanía Blancas García 127

Del debate a la integración: una mirada histórica a los
procesos de integración en América Latina
Gustavo Romero Gutiérrez 139

RESEÑA

La enseñanza de la paleografía
Daniela Méndez 129

Editorial

En este número de *Diacronías* el lector se encontrará con un viaje más a través del tiempo y de un estudio analítico sobre la forma más sencilla de empezar a comprender a Carlos Marx en el excelente ensayo que presenta Flor de María Balboa.

En la sección de artículos se iniciará un viaje a través del tiempo y el espacio partiendo con el texto que desarrolla Pablo Alberto Mumary sobre la cultura maya y su colapso en el periodo clásico para continuar con las líneas de María Mejía quien comparte un estudio iconográfico sobre las expresiones de la muerte en dos vasijas policromadas pertenecientes a la cultura citada.

La siguiente parte de este número lleva al lector al periodo novohispano en el que Raquel Navarro analiza lo frágil de la vida en este periodo en el que la muerte tiene diferentes factores que van desde la guerra, las enfermedades, el hambre y para aquella no existen las diferencias sociales o culturales. Del mismo periodo María Elena Mandel presenta un proceso judicial en contra de un cirujano zahorí: Pedro de Ledesma quien sufrió el embate de Inquisición.

María Elena Crespo trae a la memoria un estudio de caso y las vicisitudes que tuvo que enfrentar Luciana Baz quien fue directora de la Casa de Maternidad durante un corto periodo de tiempo comprendido entre 1867 a 1870; un caso más de instituciones lo presenta José Díaz relatando el caso del Colegio de San Ignacio de Loyola y su forzosa incorporación a la junta de beneficencia privada. De dos estudios mas del Siglo XIX se hacen cargo Marisol Pardo y Eliud Santiago la primera sobre la identificación con Cuauhtémoc y el segundo sobre la actitud anticatólica del ejército estadounidense durante los años de la invasión a México en 1847; En el texto de Gustavo Romero se encuentra planteado un tema de gran actualidad que trata sobre las

diferentes organizaciones creadas durante la posguerra y en las que los Estados Unidos fundamentaron su influencia en América Latina; por su parte, Estefanía Blancas conduce su investigación en la historia de la ciencia basándose en la Conferencia de Asilomar 1975, que se llevó a cabo a causa del temor de los Estados Unidos por la aparente amenaza de una guerra biológica y de salud pública; cierra este número de *Diacronías* la reseña de Marisol Pardo sobre el porqué de la enseñanza de la paleografía en las carreras humanísticas y sociales.

núm. 15
junio
de 2016

6

ENSAYO

Prolegómenos fundamentales al discurso de Carlos Marx



Prolegómenos fundamentales al discurso de Carlos Marx

Flor de María Balboa Reyna

Para estudiar a Marx es preciso seguir una serie de lineamientos fundamentales que nos alejen del equívoco, la confusión y los errores que comete quien intenta el conocimiento del tema a través de la extensa profusión de “autores marxistas”; o bien —en su defecto— quien procura investigar a Marx a partir de sus detractores.¹

1. El pensamiento de Carlos Marx creó una extensa y diversificada escuela; justamente por eso, conocer a Marx implica leerlo directamente.

La teoría marxista es el discurso más difundido en la historia de las ciencias sociales, pero justamente por ello es la teorización más distorsionada de los discursos disciplinarios. Es preciso distinguir entre Marx y el marxismo: el pensamiento marxista tiene una divulgación tan amplia a nivel planetario, y tan vigente, a lo largo del tiempo que —quizás por ello— ha sufrido un sinnúmero de deformaciones. Tantos intérpretes y exégetas, tantos estudiosos y analistas han conseguido crear una incomprensible y deforme “amalgama” del pensamiento de Carlos Marx. En medio de tantos autores que desean explicarlo, son quizá los peores aquellos que pretenden enseñar la concepción de Marx a partir de su simplificación. Precisamente porque el discurso es complejo, es necesario entenderlo, primero, en el plano de su formulación básica: a través del escrutinio de su aparato conceptual; posteriormente, en la dilucidación de su sistema categorial; a continuación, en la asimilación de su andamiaje teórico, para finalmente comprender la estructura esencial (metódica) de su discurso. Habría

—como dice Gramsci— que elevar la cultura de las masas, y no deformar la cultura para que éstas puedan comprenderla.

Por lo anteriormente señalado, conocer la filosofía de Marx, marxista o marxiana (algunos pensadores distinguen entre la concepción marxista como el pensamiento de sus seguidores, y marxiano como el pensamiento del propio Carlos Marx), conocer el pensamiento de Marx, significa acudir a la fuente de la que abrevan todas las escuelas y corrientes de pensamiento que —o bien lo continúan o lo deforman—, es preciso —como decían los antiguos— acudir a las fuentes, *Ad Fontes*. Para conocer el discurso de Carlos Marx es preciso acceder a la obra de Marx, intentar un diálogo directo con el autor, solicitar la explicación, insistir en el aprendizaje, exigirle su enseñanza, tener paciencia, perseverar y no tomar “atajos intelectuales”, caminos errados que a la postre pueden significar el desvío, no sólo de la heterodoxia sino de la falsedad. Es necesario quedarse con Marx y estudiarlo profundamente para entenderlo. Por ejemplo, es preciso asumir que no se puede comprender a Marx a través de Lenin, pues son dos autores diferentes con dos discursos distintos, en dos circunstancias históricas diversas.

2. *Es preciso discernir el discurso crítico de Marx acerca de la dinámica capitalista, del proyecto político del comunismo.*

Marx era un científico social y su discurso se encuentra fundamentalmente en su obra *El capital*. Es necesario deslindar claramente el análisis crítico que Marx lleva a cabo acerca del desarrollo capitalista, del proyecto sociopolítico del comunismo y, por supuesto, del dominio pragmático —algo que históricamente está absolutamente fuera del alcance, previsión y responsabilidad de Marx— del sistema establecido en la Unión Soviética después de la revolución bolchevique llamado “socialismo real” y que experimenta a mediados del siglo XX una enorme expansión, a partir de la imposición política y militar del socialismo en otras naciones. La integración de las cuales formó el “bloque socialista”.

Primero tenemos que conocer el estudio crítico en el cual Carlos Marx, a partir de una vasta y trascendente investigación —realizada desde una perspectiva científica—, define al modo de reproducción mercantil capitalista como un desarrollo social autodestructivo. Este modo de reproducción social no puede avanzar sin sacrificar sistemáticamente al sujeto social y depredar constantemente a la objetividad natural. Esta exposición la encontramos en los siguientes textos: *Elementos fundamentales de la crítica de la economía política*, y en la *Contribución a la crítica de la economía política* y en la *Historia crítica de la teo-*

ría de la plusvalía. Pero, de modo fundamental, la encontramos en su obra máxima, *El capital*. “Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre”.²

Ahora bien, el texto que Marx y Engels elaboran con el título de *Manifiesto Comunista* constituye un discurso político, en el cual se lleva a cabo una clara instigación a la subversión. De ahí se desprende el tono de arenga que se sostiene durante todo el escrito. Esta obra constituye una alocución, un manifiesto de partido: en él se afirma el fin del capitalismo a partir de la rebelión mundial de la clase obrera. En esta proclama, se prefigura el comunismo como un proyecto de reproducción social, como un programa de acción a considerar hacia una sociedad futura. Se trata de un nuevo modo de reproducción social desplegado a partir de la creación de nuevas condiciones de orden infraestructural en torno al incremento de las capacidades humanas, al avance de las fuerzas productivas, al desarrollo de la ciencia, al progreso tecnológico y a la opción, hasta ahora soslayada, de actualizar plenamente la racionalidad humana, para construir un nuevo sistema cuya finalidad sea la reproducción social, no la reproducción del capital. “... toda esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir como por encanto tan potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros...”³

Debemos discernir la naturaleza propia de ambos planteamientos: uno de ellos, a pesar de su conspicua estructura y prolijo desarrollo es un manifiesto de partido, un llamado a la revolución y, por tanto, un texto político. En cambio, los otros libros constituyen la exposición de una investigación sistemática elaborada a partir de profundo y prolongado examen del proceso histórico que dio lugar al capitalismo, y del escrupuloso y trascendente análisis de este modo de reproducción social. Debemos distinguir ambos discursos para evitar equívocos. El comunismo no es un sistema al que se arriba de un modo predeterminado. En contra de la crítica al “predeterminismo de Marx”, podemos probar que las mínimas alusiones al comunismo que aparecen en *El capital* (citas que no llenarían dos páginas entre las aproximadamente mil que constituyen al texto) son una prueba de que el interés científico de Marx era la verificación teórica de la depredación sistemática que significaba el sistema capitalista, no la insistencia obstinada en el arribo de “una nueva sociedad”. El comunismo es un proyecto, el plan idóneo a seguir por una sociedad de hombres libres, capaces de ejercer su racionalidad a partir de una infraestructura apropiada. El comunismo es el sueño de Marx.

3. *Por último, es preciso evitar la confusión entre el discurso crítico de Marx y la objetividad histórica del socialismo real.*

El proyecto de Marx está muy lejos de los acontecimientos históricos ocurridos de modo concreto en la Unión Soviética. A pesar de que Lenin hubiera asegurado insistentemente que su discurso era marxista-leninista, se requiere destacar la semejanza entre ambos autores y, por supuesto, dilucidar las significaciones de sus discursos. Quien lea a Marx se dará cuenta de que existen más diferencias que similitudes: Marx era fundamentalmente un filósofo, un investigador, un científico social, cuya fe en el hombre y en su racionalidad lo lleva a la convicción de la necesidad de la transformación social, lo cual lo convierte en revolucionario. Lenin era un líder nato, un teórico de la subversión, un paladín revolucionario. El “marxismo-leninismo” es la interpretación de Lenin acerca del discurso de Marx, pero es preciso leer a Marx para percatarse de que los sucesos que tuvieron lugar en la Unión Soviética y en el Bloque Socialista no se encuentran como premisa teórica ni como consecuencia lógica en los textos que conforman el discurso de Carlos Marx.

En primer lugar, la revolución que Marx y Engels esperaban era un estallido que sucedería en un país avanzado, porque se requería el cimiento técnico, productivo, científico y tecnológico de un capitalismo desarrollado.

...cuando el trabajo no sea solamente un medio de la vida, sino la primera necesidad vital; crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces... la sociedad podrá escribir en su bandera: De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades.⁴

La revolución bolchevique de Lenin ocurre en Rusia, que a principios de siglo se configura como un país semifeudal, por lo cual la industrialización en la Rusia socialista, después Unión Soviética, transcurre a marchas forzadas y a través de jornadas intensivas y extenuantes para la población trabajadora. En segundo lugar, la revolución que Marx y Engels promovían era una insubordinación de la clase obrera como clase que tiene la misión histórica de llevar a cabo la destrucción del sistema capitalista. “De todas las clases que hoy se enfrentan a la burguesía, sólo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria...”⁵ Esto tiene el sentido de que para Marx el proceso productivo es llevado a cabo por los trabajadores, que son los que tienen el conocimiento técnico básico de la producción, y, por otro lado, constituyen la clase que lleva en su propia cotidianeidad la contradicción de ser la creadora de la riqueza, aunque no sea su consumidora: la contradicción básica de esta sociedad

es que los productores no consumen y los consumidores no producen, en tanto que el ejército rojo de Lenin está formado fundamentalmente de campesinos.

Tercero, la revolución proletaria tendría lugar inicialmente de modo nacional, y luego se extendería por el mundo; de ahí la frase “¡Proletarios de todos los países uníos!” La revolución bolchevique de Lenin sucedió en un solo país, con la expectación de la comunidad internacional y con el acoso de los países capitalistas desarrollados. Lenin tuvo que cambiar por lo menos tres veces de política económica, y tomar la cruenta decisión de cerrar las fronteras, en parte debido a la fuga de cerebros y a la huída de la fuerza de trabajo de todos los niveles laborales. Habría que preguntarse si Marx y Engels hubiesen planeado nunca este atentado a la libertad.

Así como para Hegel, la libertad es la conciencia de la necesidad, para Marx y Engels, la libertad humana es la posibilidad de construir su propio mundo.

Marx y Engels sostienen en *La ideología alemana* que las premisas de la historia son los hombres produciendo en condiciones materiales de existencia:

La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes, El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza.⁶

Aquello que constituye la primigenia y elemental posibilidad de vida humana es un conjunto de seres humanos (tribus, clanes, sociedades) que llamaremos Sujeto Social, cuya cohesión se establece en una vida común, actualizada primitivamente como sobrevivencia y, posteriormente, como estilo de vida cotidiano. Refiriéndonos a “...la vida activa de los hombres, tan congénitamente inventores como rutinarios”.⁷

Los miembros del sujeto social comparten el esfuerzo de sobrevivir en condiciones de escasez, se enfrentan al peligro de una naturaleza hostil, una intemperie inhóspita y un medio animal salvaje; por otro lado, se encuentran en estado vulnerable con un conocimiento incipiente, un acervo cultural precario y una experiencia mínima o pedestre. Una de las ideas centrales del pensamiento marxista es que el hombre no nace en el mundo tal cual lo conocemos en la actualidad, sino que constituye el resultado de un devenir de autosuperación. El ser humano es un animal que, debido a su racionalidad, evoluciona continuamente transformando la naturaleza (conformando su entorno socio-cultural) y transformándose a sí mismo, autotransformándose, configurando

su propia forma de vivir y su propia identidad social.⁸ El sujeto social se crea a sí mismo, se autoconstruye como ser humano, a lo largo de la historia, de la que también es arquitecto, a partir de su relación con el medio natural, pero particularmente a partir de la interacción del hombre con el hombre, de su interrelación social. A diferencia de los animales, cuyo proceso de reproducción implica un proceso de transformación de orden intuitivo y, por tanto, secularmente repetitivo —con escasas modificaciones, pero esencialmente igual—, el sujeto social establece con la naturaleza una relación metabólica mediada y dirigida por la racionalidad. A partir de ella la transformación humana adquiere características específicas que lo convierten en trabajo. La actividad práctica del ser social está acotada y determinada por fines propuestos previamente. No sólo los objetivos constituyen una guía de acción sino también los planes de acción, los modelos propuestos como diseños intelectuales que dan lugar a actividades proyectivas. La diferencia —dice Marx— entre un panal geométricamente perfecto y la barda más deforme de un inepto albañil se debe a que transformación en este último fue previamente programada, configurada intelectualmente: “Mientras permanezca trabajando, además de esforzar los órganos que trabajan, el obrero ha de aportar esa voluntad consciente del fin al que llamamos atención.”⁹

De modo que el proceso de autotransformación es justamente un proceso de conocimiento. El sujeto social aprende de sí mismo, de sus propias fuerzas, de sus alcances y debilidades, de su energía y sus limitaciones; aprende de la naturaleza, de la resistencia del medio, de las dificultades para actualizar su proyecto; en fin, el sujeto aprende de su actividad, cobra experiencia, mejora y perfecciona su práctica. El productor aprende a mejorar y perfeccionar su producción.

Esta idea del trabajo humano constituye una visión ontológica desarrollada por Carlos Marx siguiendo la concepción de Aristóteles de que el hombre es un ser teleológico (es decir que procede por fines). Para el genio de Estagira, el hombre elige un fin, persigue un *telos* (en griego, significa fin), y trata de encontrar los medios para conseguir su objetivo. Según Marx este proceso —que es real en cada uno de los seres humanos— se convierte en un proceso de orden colectivo entre comunidades humanas.

De acuerdo con lo anterior, cada sociedad crea su quehacer específico en la naturaleza, su propio modo de producción, es decir, el sujeto social establece, mediante un acuerdo colectivo (tácito o explícito), la manera de enfrentarse a la objetividad natural para transformarla. Dicho acuerdo se configura como un proyecto de reproducción social. Justamente porque el tiempo de estas so-

ciudades iniciales está signado por la escasez, son capaces de ser determinantes en cuanto al qué, al cómo y al cuánto producir; al qué, al cómo y al cuánto distribuir, y finalmente al qué, al cómo y al cuánto consumir.

A través de un proyecto de reproducción social, se define la conciliación entre las capacidades productivas de la población con sus necesidades de consumo. Ello establece una práctica común, previamente elegida por la comunidad, que produce y reproduce su actuación de modo continuo y con ello se genera no solamente un modo de producción, sino también una definición de ser social, lo “...que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen”. Desde la perspectiva fundante del ámbito económico, lo esencial es el modo en que estas comunidades se reproducen, el modo en que establecen su manera de producir y consumir, así como la forma de distribución adoptada. “Nos encontramos, pues, con el hecho de que determinados individuos, que, como productores, actúan de un determinado modo, contraen entre sí éstas relaciones sociales y políticas determinadas”.¹⁰

El sedentarismo implica el establecimiento del sujeto social en un cierto territorio a partir de ciertas circunstancias naturales que permiten su supervivencia y reproducción. La tierra, como su *laboratorium natural*, diría Marx en los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política de 1859*, se convertirá en su objetividad natural, en un contexto físico-material que circunda y enfrenta en tanto objeto, a la sociedad en tanto que sujeto. Esta correlación orgánica que constituye la básica interrelación dialéctica —contradictoria pero operativa— entre el sujeto y el objeto en términos generales, y, en términos particulares, entre un sujeto social determinado y una objetividad natural determinada, son no solamente las premisas de la historia, sino la contradicción más importante para la dialéctica, como método y como filosofía.

El sujeto social es asimismo una objetividad natural porque, como todos los animales, es un organismo biológico, luego también es naturaleza, que comparte el destino de todo sistema vital de nacer, crecer, reproducirse y morir; pero al mismo es diferente de la objetividad natural, porque posee una racionalidad que lo distingue de todos los animales. La relación sujeto-objeto implica entonces una correlación, una interacción orgánica de recíproco condicionamiento. El sujeto social es a un tiempo igual y diferente a la objetividad natural que constituye su contexto.

El hecho de que la acción transformadora del sujeto social en la objetividad natural se configura como trabajo, tiene que ver también con el hecho de que el hombre es el único animal que emplea una mediación objetiva que for-

ma su posibilidad, necesidad, facilidad, comodidad entre él mismo y la naturaleza: nos referimos a la fabricación de instrumentos. Siguiendo a Benjamín Franklin, Marx dijo que el hombre es un *toolmaking animal*, un creador de herramientas. “El uso y la fabricación de medios de trabajo, aunque en germen se presenten ya en ciertas especies animales, caracteriza el proceso de trabajo específicamente humano”.¹¹ El instrumento como elemento funcional y elemento fundamental de la técnica, será factor de perfeccionamiento continuo, y la impronta de la tecnología. Las diferentes épocas históricas tienen que ver con las competencias técnicas del ser humano en el manejo de los diferentes materiales que utilizó en la configuración de su mundo material.

Para Marx el hombre no es sólo un ente racional, pues la racionalidad sólo es parte de sus potencialidades, una de las más importantes es la acción (también para Hegel y Kant la definición de sujeto tiene que ver con el concepto de actividad), pero, en ambos autores, la actividad se refiere a la acción de la inteligencia, a la actividad del pensamiento. Para Marx, la actividad tiene que ver directamente con la acción material, la acción artística, la acción social, la acción política, la acción científica, la acción investigativa, etcétera. Cada una de ellas presupone un proyecto, un diseño teórico. La acción transformadora surge de la actividad del pensamiento, las ideas inspiran las acciones, las provocan, las generan, las encauzan, vehiculan y dirigen. Al mismo tiempo —y dialécticamente, de ahí el concepto de praxis—, el pensamiento surge de su interacción con la objetividad material; es la actividad práctica la que despierta las ideas, la que acucia y aguza el pensamiento, el que da lugar a los proyectos, los programas, la planeación de objetivos y elección de fines.

El sujeto social constituye una comunidad conformada por miembros que interactúan entre sí, que se relacionan y enlazan en todos los niveles de la vida social: en el plano económico en el político y en el cultural. Esta correlación entre sujetos implica en principio un enlace para la actividad productiva que requirió el ejercicio del pensamiento y el fundamento de la comunicación. Si nos imaginamos el esfuerzo de la sobrevivencia como un concurso de fuerzas (*concours de forces*), tenemos que pensar en una comunidad fuertemente cohesionada. Se asume la existencia de una comunidad de intereses, con un proyecto común y con unos objetivos semejantes. Se sabe que el concepto de individuo surgió históricamente hasta la sociedad griega de los primeros filósofos de Atenas (siglo VII-VI a.C). Previamente no existía la idea de individuo, el ser humano primariamente, se autoconcibe como parte de la comunidad. El establecimiento de la diferencia constituye una nueva dialéctica entre el individuo y la sociedad; el primero es parte de la segunda, pero se diferencia de ella, en el momento

en que se autoconoce como distinto de la comunidad. En la comunidad, los hombres transforman y su transformación entraña e implica un pensamiento, pero el pensamiento tuvo que ser compartido. Recuérdese que el trabajo colectivo requería un proyecto común, que tuvo que ser transmitido, comprendido y aceptado por los colaboradores de la acción conjunta actualizadora del proyecto. Por tanto, el sujeto forjó un código comunicativo. Ahora bien, tener un lenguaje significa tener un sistema de conceptos o ideas; por otro lado, pensar implica enlazar ideas: si consideramos que lo fundamental en esta relación es la actividad comunicativa, tendremos una nueva tríada dialéctica: el hombre en tanto constructor (*homo faber*) es, al mismo tiempo, un hombre que diseña modelos de acción (*homo sapiens*) y, al mismo tiempo, un hombre que se comunica socialmente, es decir, un *homo loquens*. Estas facultades se fueron desarrollando de modo histórico por parte del ser humano y forman parte del progreso de la humanidad.

Por tanto, todo ello da lugar, de modo gradual, a ciertos hábitos y costumbres heredados; por otro lado, estas sociedades tienen en común ciertas características físicas de orden étnico que los identifica en cuanto comunidad y distingue de otras entidades. Todo ello coincide en la conformación de una figura de socialidad, dentro de la cual tiene cabida la dimensión cultural: un código comunicativo, una forma de pensamiento, una manera de interpretar la realidad, es decir, una concepción del mundo. “Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etcétera, de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc.”¹² (Marx afirma: el hombre transforma, luego existe, su pensamiento define su transformación, luego define su existencia. Su existencia está garantizada por su proceso productivo; pero la forma que éste adopta, la caracterización de tal acción, tiene que ver con su definición existencial. Cada hombre elige su existencia, su praxis, su actividad cotidiana en cuanto trabajo. A partir de una jerarquización estatutaria, puede elegir —o no— dedicarse a una actividad u otra. Puede elegir quizás una profesión o un *modus vivendi*. Elige sus relaciones, sus amistades; al cumplir cierta edad puede elegir abandonar a su familia o estrechar lazos fraternales o parentales.

Lo importante es que la cotidianidad de una sociedad se establece dentro de una objetividad natural que es continuamente modificada mediante una actividad transformadora consciente que persigue fines previamente seleccionados de acuerdo con su propia concepción del mundo: “La historia de los seres humanos sigue un camino y no otro como resultado de una sucesión de

actos de elección tomados en una serie de situaciones concretas en las que la dimensión cultural parece gravitar de manera determinante”.¹³ Asimismo, cada sociedad elige su figura de socialidad, su forma de ser social, de integrarse o fragmentarse, de producir, de distribuir y de consumir, su forma de pensar, de relacionarse, de seguir ciertos rituales y ciertas costumbres, de imponer ciertas reglas y obedecerlas o quebrantarlas, etcétera. Por eso, Marx afirma que el hombre, antes de ser un animal político, como afirma Aristóteles, es un animal social. De acuerdo con esta idea, el sujeto social crea su propia identidad de modo imperceptible, pero sistemático; la construye cotidianamente. El sujeto social elige colectivamente sus objetivos, selecciona comunitariamente los medios para conseguir sus fines, actualiza socialmente su proyecto, todo ello implica la realización de una actividad consciente, y, por lo mismo, significa el diseño de su propia identidad social, lo cual correlativamente también significa el ejercicio de su capacidad política, su posibilidad de autodotación de su forma social y por ello la elección, en cuanto *polis*, de un proyecto de reproducción social.

El sujeto social es el creador de su entorno social debido a que el hombre “humaniza” la naturaleza, el proceso de trabajo “...aparece como naturalización del hombre, que pasa a ser un ente natural cada vez más universal, y como humanización de la naturaleza”.¹⁴ Por tanto, su mundo social (material, económico, político y cultural), no le es de ningún modo ajeno, porque es el resultado de su praxis, de una actividad precedida de un proyecto (como *telos*) que se actualiza en una práctica que moldea la realidad y que significa la metamorfosis del propio sujeto.

En tanto que la socialidad, la politicidad, la economía y el pensamiento del sujeto social constituyen su propia creación; entonces “el sistema” no puede concebirse como esta entidad desconocida, ajena e inefable que lo domina. Si el capitalismo es producido y reproducido por el sujeto, luego podrá ser transformado y revolucionado por éste. La decisión voluntaria (como ejercicio de su libertad) del sujeto social, resultado de su capacidad deliberativa será el principio del cambio de un entorno agobiante y destructivo.

En la actualidad la sexta parte de la población mundial está condenada a morir de hambre, aproximadamente la mitad de la humanidad vive en la pobreza, y los augurios de los científicos, para el desarrollo sustentable del planeta, —de continuar la depredación ecológica— son catastróficos. Estos hechos determinan que la realidad debe ser vehiculada justamente hacia derroteros lejanos al actual modelo de producción económica. Para Carlos Marx, la comprensión profunda de la legalidad del desarrollo capitalista debe provocar la

creación de otro proyecto de reproducción social: el proyecto comunista, que no significaba la dogmática afirmación de una postulación apodíctica, sino la enorme confianza en la racionalidad humana y su inclinación a buscar un mundo mejor. Repetimos, el comunismo es el sueño de Marx, y la esperanza para sus seguidores.

Notas

- ¹ Hobsbawn, 1979.
- ² Marx, 1987, pp. 424, 130, 132.
- ³ Marx y Engels, 1973, tomo I, pp. 118-120.
- ⁴ Marx, 1973, tomo I, pp. 118-120.
- ⁵ Marx y Engels, 1973, tomo I, pp. 118-120.
- ⁶ Marx y Engels, 1978, p. 19.
- ⁷ Braudel, 2008, p. 14.
- ⁸ Echeverría, 1986.
- ⁹ Marx, 1987, p. 424.
- ¹⁰ Marx y Engels, 1978, p. 18.
- ¹¹ Marx, 1987, pp. 424.
- ¹² Marx y Engels, 1978, p. 25.
- ¹³ Echeverría, 2010, p. 21.
- ¹⁴ Màrkus, 1974, p. 19.

Bibliografía

- Braudel, Fernand, *La dinámica del capitalismo*, FCE, México, 2008.
- Echeverría, Bolívar, *Definición de cultura*, Itaca, México, 2010.
- , *El Discurso Crítico de Marx*, Era, México, 1986.
- Hobsbawn, Eric, *et al. Historia del Marxismo*, Bruguera, Barcelona, 1979, tomo I.
- Màrkus, György, *Marxismo y antropología*, Grijalbo, Barcelona, 1974.
- Marx, Carlos y Engels, Federico, *La ideología alemana*, ECP, México, 1978.
- , *Manifiesto del Partido Comunista*, en C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, Progreso, Moscú, 1973, tomo I.
- Marx, Carlos, *Crítica del Programa de Gotha*, en C. Marx, F. Engels, *Obras Escogidas*, Progreso de Moscú, 1973, tomo III.
- , *El capital*, FCE, México, 1987, tomo I.



ARTÍCULOS

El colapso de las entidades políticas mayas en el Clásico

Entre la vida y la muerte: un análisis iconográfico de las expresiones de la muerte en la cerámica policroma maya

La fragilidad de la vida novohispana

Las artes del cirujano zahorí: el proceso inquisitorial contra Pedro Vidales de Ledesma (1709)

Luciana Baz: Directora de la casa de maternidad (1867-1870)

La incorporación forzosa del Colegio San Ignacio de Loyola al control de la junta de beneficencia privada

Anticaticolicismo en la guerra entre México y Estados Unidos de América (1847-1848). El caso de la invasión al valle

Cuauhtémoc en el siglo XIX: metáfora liberal del pueblo indígena, de la patria mestiza y de la soberanía mexicana

Algunas vías para rastrear la genealogía de la conferencia de Asilomar de 1975

Del debate a la integración: una mirada histórica a los procesos de integración en América Latina



El “colapso” de las entidades políticas mayas del Clásico

Pablo Alberto Mumary Farto

Durante la primera mitad del siglo XX, a medida que la investigación sobre la civilización maya se volvía más sistemática y específica, los investigadores comenzaron a interrogarse sobre el fenómeno que tuvo lugar a finales del periodo Clásico: el abandono de las entidades políticas de las Tierras Bajas mayas. En 1947 Sylvanus Morley en su obra *La civilización maya*, apuntaba, entre otras razones, la posibilidad de causas de origen histórico.¹ Sin embargo, cuestiones de tipo climatológico, enfermedades endémicas, invasiones extranjeras, etcétera, tuvieron una mayor popularidad entre la colectividad, lo que provocó que, en algunos ámbitos, el conocido como “colapso maya” estuviera cargado de cierto misterio. Desde los años finales del siglo XX y, sobre todo, desde los inicios del XXI, los avances que se han conseguido en el campo epigráfico han promovido el debate académico en torno a los factores que pudieron haber desempeñado un papel primordial en el colapso. Asimismo, los trabajos centrados en los modelos de organización político-social en las Tierras Bajas mayas y su evolución durante el Clásico, han permitido a los investigadores proponer consideraciones sobre las causas y los efectos que influyeron en la sociedad maya de la época, desmarcándose de los posicionamientos meramente catastrofistas.

El periodo Clásico maya ha sido tradicionalmente ubicado en un marco cronológico que abarca entre 292 d.C., y 1000 d.C.; la razón reside en que durante mucho tiempo la Estela 29 de Tikal fue el monumento con inscripciones jeroglíficas de tipo calendárico (con el sistema de cuenta larga) más temprano conocido. Por ello, entre la comunidad académica se adoptó dicha fecha como marcador temporal inicial. Sin embargo, con el paso del tiempo los dife-

rentes proyectos arqueológicos han encontrado entre los hallazgos, registros calendáricos más tempranos que el tikaleño y por ello algunos investigadores redondean la temporalidad del periodo. A su vez, el Clásico puede ser dividido en tres fases: Temprano (292 d.C.-550 d.C.), Tardío (550 d.C.-909 d.C.) y Terminal o Epiclásico (909 d.C.-1000 d.C.); la fecha de 909 d.C. fue establecida por ser la última data calendárica (en cuenta larga) registrada en contexto arqueológico (conservada en el Monumento 101 de Toniná en Chiapas, y Estela 61 de Calakmul en Campeche), mientras que la temporalidad del Clásico Terminal o Epiclásico marca, concretamente, la transición hacia el Posclásico, es decir, el momento de abandono casi total de las entidades políticas de las Tierras Bajas del sur.²

Tras el establecimiento de las sociedades urbanas desarrolladas y la imposición de organizaciones sociopolíticas complejas, evidente a través de una marcada diferenciación social, los centros políticos empiezan a expandirse a lo largo del territorio. La consolidación de la escritura, el desarrollo arquitectónico, el crecimiento dimensional de las ciudades, etcétera, se ve ejemplificado en varias entidades políticas que si bien poseen un registro arqueológico anterior será, durante el Clásico Tardío, cuando alcancen su mayor auge; Palenque en Chiapas, Calakmul en Campeche y Tikal en Guatemala, son algunos de los centros que ejemplifican este proceso.

Características

núm. 15
junio
de 2016

24

Como indiqué, el esplendor del periodo Clásico tiene lugar durante su etapa tardía, momento en el que, desde el punto de vista sociopolítico, se alcanza una mayor complejidad. A diferencia de otras culturas, como la mexicana o la inca, al no formar un imperio, las entidades políticas mayas se organizaron de manera autónoma, aunque dependiente de una figura de poder que adquiere, a finales del Clásico Temprano, una enorme influencia. El *k'uhul ajaw*,³ el sagrado señor, quien se reviste de poder al ser la vía de comunicación directa entre lo mundano y lo divino es el representante de una autoridad que le ha sido concedida, normalmente, por sucesión directa de antecesores que establecen sus raíces dinásticas en tiempos remotos (sino míticos).

Con el descubrimiento del Glifo Emblema por Berlin en 1958⁴ y tras los estudios posteriores de Barthel,⁵ Marcus,⁶ Martin y Grube,⁷ entre otros, hoy día es factible pensar que los llamados glifos emblema, más que funcionar como marcadores toponímicos lo hacían como identificadores dinásticos. De esta

manera, las entidades políticas del Clásico se desarrollarán de una manera autónoma, pero serán dependientes de los *k'uhul ajaw'o'ob* dinásticos. En este sentido, el modelo de organización política interna de los centros de poder se vuelve más complejo de lo que se podría haber pensado durante los primeros trabajos de investigación del siglo XX, por lo que hoy día son muchos los modelos propuestos por los diferentes investigadores.⁸ Sin embargo, en mi opinión, es el modelo heterárquico,⁹ aplicado por Izquierdo y Bernal a los centros mayas, el que mejor se adapta a la realidad político-social de la época.

Durante la segunda mitad del periodo Clásico, la sociedad maya sufrió modificaciones a nivel organizativo; aunque el *k'uhul ajaw* se encontraba a la cabeza, cada vez será más frecuente la presencia de ciertas entidades corporativas, entendidas como grupos de poder que irán formando parte de la corte maya. A través de los restos iconográficos (como los murales de Bonampak en Chiapas), pero, sobre todo, gracias a los avances en el campo de la epigrafía, se ha podido identificar nuevos actores sociales, que develan una compleja organización interna de las entidades políticas mayas. A partir del Clásico Tardío, entidades corporativas, tanto con cargos sacerdotales como político-administrativos, aparecerán frecuentemente en las narrativas jeroglíficas; en este sentido, en Palenque se encuentran registros referentes a figuras con cargos sacerdotales, los *aj k'uhun*¹⁰ y *nahb'at*,¹¹ que a la vez que otros cargos, los *yajaw k'ahk'* (posiblemente de tipo militar), empiezan a desempeñar un papel importante en el desarrollo histórico de la ciudad. En las entidades políticas de las Tierras Noroccidentales destaca la presencia de un título que se difundirá por toda la región del Usumacinta, el conocido como *Sajal*. Identificado en 1985 por David Stuart,¹² estas figuras formaron parte de una élite cortesana en muchos centros dependientes de las grandes capitales donde se asentaba la dinastía gobernante. En el caso concreto de este grupo de poder, las referencias jeroglíficas muestran que su distribución, salvo contadas excepciones, se produjo sobre todo por la región del Usumacinta donde, poco a poco, empezaron a ser más frecuentes sus representaciones y los títulos asociados a ellos; esto nos permite intuir el papel preponderante que adquirieron en el panorama sociopolítico a partir del Clásico Tardío.

Cabe destacar que, en este sentido, durante mucho tiempo las investigaciones arqueológicas no arrojaban datos sobre la presencia de entidades corporativas, claramente diferenciadas, en los centros que ocupaban la región petenera de las Tierras Bajas mayas del sur, aunque recientes investigaciones empiezan a mostrar datos jeroglíficos¹³ que permiten plantear otros modelos de distribución de los grupos de poder.

Desde el punto de vista arquitectónico, el Clásico es el periodo en el que, en muchos centros, las estructuras aumentan de volumen; las ciudades se expanden lo que conlleva un crecimiento considerable de la población de la época. En el caso de la ciudad campechana de Calakmul, que tuvo una población aproximada de 45 mil habitantes durante su época de apogeo, este fenómeno puede observarse en la estructura más grande del sitio arqueológico, la Estructura II; con un contexto arqueológico que abarca desde el Preclásico hasta el Posclásico, dicha construcción alcanza sus mayores dimensiones durante el Clásico Tardío a través de remodelaciones y superposiciones de materiales hasta configurar el basamento piramidal que conocemos actualmente. Esta técnica arquitectónica permitió a los arqueólogos descubrir la llamada Subestructura II, en el interior de la gran construcción, fechada para el Preclásico.

Asimismo, durante este periodo se produce el gran desarrollo de la escritura jeroglífica. Los *k'uhul ajawo'ob*, conscientes en mi opinión de la importancia de este recurso, realizaron la confección de listados dinásticos con los que reforzarán su posición, revalorizando su estatus y su poder en contextos históricos determinados. En este sentido, destaca la dinastía del glifo emblema de la Cabeza de Serpiente, la dinastía *Kaan*, la cual tomó a Calakmul como capital donde sus gobernantes mandaron elaborar los llamados vasos dinásticos en los que establecieron su supuesta genealogía desde su fundador.¹⁴

El factor bélico

núm. 15
junio
de 2016

26

A la hora de estudiar el caso del llamado colapso maya del Clásico podemos llevar a cabo un estudio comparativo con otras civilizaciones que sufrieron procesos similares, con el fin de obtener respuestas (más allá de las climatológicas) sobre la causalidad de dicho fenómeno. Por ejemplo, el Imperio Inca se vio afectado por una crisis generalizada evidenciada en la guerra civil que estaba teniendo lugar entre Atahualpa y Huáscar; la llegada de los españoles dio lugar a un empeoramiento de la situación.¹⁵ En la isla de Pascua el conflicto entre clanes generó un enfrentamiento militar, que parece haber sido crucial en el rápido proceso de destrucción posterior. En estos ejemplos y en el de otras civilizaciones, el factor bélico está presente junto con otros problemas de tipo ecológico, económico, etcétera.

En el caso del Clásico, gracias a los descubrimientos arqueológicos y a las referencias jeroglíficas que se han preservado, se puede intuir el papel que la guerra jugó en los momentos finales del periodo. A comienzos del Clásico Tardío

la realidad geopolítica del Petén había variado; en la fase anterior la entidad política dominante era Tikal, y bajo su poder se encontraban ciudades tan importantes como Naranjo, Caracol o Uaxactún. Sin embargo, menos de un siglo después, Tikal perdió su autoridad y los centros que antes estaban en su órbita de poder se posicionaron como aliados de una dinastía que comenzó a actuar en el territorio de una manera agresiva, la dinastía *Kaan*. A partir del 562 d.C., los *k'uhul ajawo'ob* de *Kaan* se enfrentaron a otras entidades políticas, imponiendo nuevos gobernantes que estarán ligados al glifo emblema de la Cabeza de Serpiente configurando una red de entidades políticas aliadas que se mantuvo y dominó la realidad geopolítica de las Tierras Bajas mayas durante mucho tiempo.¹⁶

Igualmente, en las Tierras Noroccidentales se van a registrar un gran número de enfrentamientos entre diferentes dinastías. La conflictividad en la región del Usumacinta fue continua y los registros jeroglíficos indican una actividad bélica constante entre entidades mayores y menores: Yaxchilán, Toniná, Palenque, Piedras Negras, Tortuguero, La Mar, Santa Elena, etcétera, comprobaron cómo incluso los señores sagrados eran víctimas de la belicosidad del periodo y, por ello, fueron tomados como cautivos y representados en actitudes sumisas.

Mientras tanto, en la región del Petexbatún se experimentó un proceso semejante; tras la fundación, durante el siglo VII d.C. de los sitios de Cancuén y Dos Pilas, la dinastía *Kaan* reforzó su presencia en el territorio al recaer, probablemente, sus intereses en el control de las rutas fluviales del Río Pasión y San Pedro. Las guerras endémicas que sufrirá la región, tras la caída de Dos Pilas, entre Aguateca, Tamarindito y Ceibal, son un ejemplo de la virulencia que alcanzó el factor bélico en el área, realzado por la construcción de elementos defensivos en las entidades políticas.¹⁷

A partir del siglo VIII d.C., cuando los enfrentamientos entre centros debieron alcanzar su mayor violencia, comienzan a sufrirse los primeros síntomas de crisis político-social. Muchas entidades políticas, de las áreas nombradas, fueron abandonadas y la población, muy probablemente, se desplazó hacia las regiones del norte siendo el momento de crecimiento de la zona Puuc.

Momentos finales del Clásico Tardío

La transición entre los siglos VIII-X d.C. supuso la formación de un nuevo orden político. En las Tierras Bajas del norte se desarrollaron entidades políticas, como Uxmal, que crecieron en tamaño e importancia y, en torno a ellas, se

dispusieron centros de igual o menor tamaño con las que se llevaron a cabo alianzas, pero también conflictos. En el Petexbatún, a pesar de la crisis anterior, hay centros, como Ceibal o Punta de Chimino, que lucharon por mantener su autonomía y organización política durante el siglo IX; sin embargo, fueron esfuerzos efímeros y poco tiempo después el abandono fue total.¹⁸ Este periodo, conocido también como Epiclásico, se caracteriza por una decadencia desde el punto de vista iconográfico; si anteriormente destacaba la manufactura, el tamaño y la decoración de los monumentos de piedra, ahora las estelas disminuyen sus dimensiones, como, por ejemplo, la Estela 61 de Calakmul fechada para 909 d.C., y sus representaciones suelen ser burdas comparadas con las de su etapa precedente; es lo que Tatiana Proskouriakoff denominó como “Fase decadente”.¹⁹

El desplazamiento poblacional pudo dirigirse, posiblemente, hacia los centros de las Tierras Bajas del norte entre los que destaca, hacia 1000 d.C., Chichén Itzá. Empero, hay que tener en cuenta que las entidades políticas del Petén, no fueron, durante algún tiempo, plenamente abandonadas; por ejemplo, en Tikal todavía se levantan monumentos registrando fines de *K'atunes* a finales del siglo IX. Asimismo, en Calakmul se ha registrado una secuencia ocupacional, aunque esporádica, de grupos humanos que va más allá de 1200 d.C., ya que se han encontrado restos de cerámicas asociadas a actividades rituales, incensarios antropomorfos y ofrendas dedicatorias de muy mala calidad en las principales estructuras del sitio arqueológico.

Desde el punto de vista de la organización política interna, durante este periodo se registran en los monumentos muchas referencias a nuevas entidades corporativas. Como expliqué anteriormente, en la región del Usumacinta la presencia de cargos de poder dependientes de los *k'uhul ajawo'ob* fue evidente desde el siglo VIII d.C. y se intensificó a lo largo del siglo VIII d.C. En este sentido, bajo estas circunstancias los nuevos grupos de poder comenzaron a mostrar tanto su importancia individual como familiar; tomando como ejemplo el caso de la ciudad de El Cayo en Chiapas, sitio posiblemente autónomo desde el punto de vista administrativo pero dependiente de Piedras Negras, comprobamos como durante el siglo VIII d.C., el cargo de *Sajal* recayó en el linaje de los *K'utim*.²⁰ Esta familia, siempre relacionada y dependiente de los *k'uhul ajawo'ob*, fue heredando el título y así lo mostró en los monumentos de piedra.

Asimismo, en Calakmul, el cambio que se produjo desde el punto de vista de la organización política también se observa gracias a los registros jeroglíficos de los monumentos de piedra. Calakmul, sitio arqueológico maya conocido con un mayor número de estelas, carece en su registro arqueológico de refe-

rencias a estas entidades corporativas, salvo la alusión al problemático grupo o entidad de los *Chatahn Winik* en la Estela 43 fechada para el Clásico Temprano. Sin embargo, en el siglo VIII d.C., durante los momentos de decadencia de los *Kaan ajawo'ob* asentados en la ciudad campechana, el gobernante en curso, Yuhkno'm Took' K'awiil, llevó a cabo un programa de levantamiento de estelas en la zona nuclear de la ciudad. Éstas se caracterizan por ser las de mejor calidad iconográfica y, sorprendentemente en ellas (Estela 51 y 89), junto a la representación del *k'uhul ajaw*, el artesano encargado de la obra dejó inciso su nombre ligado a una posible afiliación política, *Chatahn Winik*.

Conclusiones

Es evidente que la realidad sociopolítica de las Tierras Bajas mayas se vuelve más compleja durante el Clásico Tardío; las relaciones entre entidades políticas se intensifican surgiendo, desde el punto de vista económico, redes de intercambio comercial a nivel regional y suprarregional. Es un reflejo de lo que está ocurriendo en la organización política interna, donde los *k'uhul ajawo'ob* tendrán que ir dando forma a una élite cortesana que cada vez estará formada por más integrantes que acumularán más cargos, responsabilidades y poder. De esta manera, los factores políticos y económicos serán, en mi opinión, los detonantes del tercer factor fundamental en el proceso de desintegración de la realidad socio-política de los mayas clásicos, el factor bélico.

Teniendo en cuenta estos elementos, la propia sociedad maya Clásica fue la responsable de su colapso. En este sentido, me gustaría aclarar que empleo el término “colapso” entendido como un proceso político con consecuencias en varias áreas, como economía, arte, literatura y esfera sociopolítica, lo que provocó, tomando estas ideas de J. Tainter, una rápida pérdida de nivel de la complejidad sociopolítica establecida.²¹ Por esta razón debo señalar que, como mostré, el abandono de los centros clásicos no fue algo súbito, sino que respondió a varios procesos de cambio y se desarrolló de manera diferente según los centros y regiones. De hecho, el colapso clásico puede ser entendido como un proceso de cambio evidente en las regiones del área maya, cuyo resultado no fue la desaparición total de los grupos mayas, sino más bien la continuidad hacia una nueva realidad que conocemos como Posclásico y que se perpetuó en las Tierras Bajas del norte.

Teniendo en cuenta procesos de carácter natural que seguramente influyeron durante el contexto histórico analizado, como desastres naturales, ago-

tamiento del suelo, sequías, etcétera, tal como proponen autores como Gill,²² unidos a los cambios que se estaban produciendo en la organización política interna de las entidades políticas clásicas, se puede configurar un panorama de crisis arraigado fuertemente en la parte institucional. El surgimiento de las entidades corporativas que comienzan a reclamar un espacio en el escenario político-social, sobre todo a partir del siglo VII d.C., es una muestra de la “desconfiguración” que sufrió la organización de los *k'uhul ajawo'ob*, cuyo sistema de gobierno se desdibujó durante el Epiclásico y la transición hacia el Posclásico. Es a partir de estos momentos cuando muchos de los centros de las Tierras Bajas mayas perdieron la importancia de antaño y fueron progresivamente abandonados y ocupados por la vegetación de la selva.

Notas

¹ Sylvanus Morley, *La civilización maya*, Fondo de Cultura Económica, México, 1947, p. 84.

² Las temporalidades manejadas por los investigadores pueden variar, por lo tanto, son aproximadas.

³ Una de las primeras referencias que tenemos de un *ajaw* utilizando el título de *k'uhul* se encuentra en el monumento conocido como Hombre de Tikal en el que se registran hechos ocurridos en el siglo V d.C., relacionados con los gobernantes tempranos de la ciudad guatemalteca.

⁴ Heinrich Berlin, “El ‘glifo emblema’ de las inscripciones mayas”, *Journal de la Société des Américanistes*, tomo 47, 1958 pp. 111-119.

⁵ Thomas Barthel, “El complejo “emblema”, *Estudios de Cultura Maya*, Vol. VII, 1968, pp. 159-193.

⁶ Joyce Marcus, *Emblem and State in the Classic Maya Lowlands. A Epigraphic Approach to Territorial Organization*, Dumbarton Oaks, Washington DC, 1976.

⁷ Simon Martin y Nikolai Grube, “Evidencias de organización macropolítica entre los estados de las tierras bajas mayas del periodo Clásico”, Mesoweb, www.mesoweb.com/es/articulos/Martin-Grube/Martin-Grube-1994.pdf.

⁸ Silvia Trejo (ed.), *Modelos de entidades políticas mayas*. Primer Seminario de Mesas Redondas de Palenque, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1998.

⁹ Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva y Guillermo Bernal, “Los gobiernos heterárquicos de las capitales mayas del Clásico. El caso de Palenque”, en *El despliegue de poder entre los mayas. Nuevos estudios sobre la organización política*, Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva (ed.), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2011, pp. 151-193.

¹⁰ Sarah Jackson y David Stuart, “The aj k'uhun title. Deciphering a Classic Maya Term of Rank”, *Ancient Mesoamerica*, 12, 2001, pp. 217-228.

- ¹¹ Guillermo Bernal, *El tablero de K'an Tok. Una inscripción glífica maya del Grupo XVI de Palenque, Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009.
- ¹² Stuart, David, "New Epigraphic Evidence of Late Classic Maya Political Organization", Manuscrito inédito.
- ¹³ Como en el sitio arqueológico de El Palmar relacionado estrechamente durante el Clásico Tardío con la dinastía *Kaan*. Comunicación personal con Octavio Esparza, 2015.
- ¹⁴ Pablo Alberto Mumary Farto, "Reinterpretando la información de los vasos dinásticos de los *Kaan ajawo'ob*", *Estudios de Cultura Maya*, en prensa.
- ¹⁵ Terence D'altroy, *Los incas*, Ariel, Barcelona 2003, p. 376.
- ¹⁶ Pablo Alberto Mumary Farto, "Los aglutinadores de territorios. Los *Kaan*, una dinastía beligerante", *Arqueología*, en prensa.
- ¹⁷ Arthur Demarest, *Ancient Maya. The Rise and the Fall of a Rainforest Civilization*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 251.
- ¹⁸ *Ibidem*, p. 256.
- ¹⁹ Tatiana Proskouriakoff, *A Study of Classic Maya Sculpture*, Carnegie Institution of Washington, Washington DC, 1950, p. 6.
- ²⁰ Sarah Jackson, *Politics of the Maya Court. Hierarchy and Change in the Late Classic Period*, University of Oklahoma Press, Norman, 2013, p. 41.
- ²¹ Joseph Tainter, *The Collapse of Complex Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p. 4.
- ²² Richardson Gill, *Las grandes sequías mayas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008, p. 24.

Bibliografía

- Barthel, Thomas, "El complejo "emblema". *Estudios de Cultura Maya*, Vol. VII, 1968, pp. 159-193.
- Berlin, Heinrich, "El 'glifo emblema' de las inscripciones mayas", *Journal de la Société des Américanistes*, 1958, tomo 47, pp. 111-119.
- Bernal, Guillermo
El tablero de K'an Tok. Una inscripción glífica maya del Grupo XVI de Palenque, Chiapas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009.
- D'altroy, Terence, *Los incas*, Ariel, Barcelona, 2003.
- Demarest, Arthur, *Ancient Maya. The Rise and the Fall of a Rainforest Civilization*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Gill, Richardson, *Las grandes sequías mayas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.
- Izquierdo y de la Cueva, Ana Luisa, *El despliegue de poder entre los mayas. Nuevos estudios sobre la organización política*, Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva (ed.) Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2011.

- Jackson, Sarah, *Politics of the Maya Court. Hierarchy and Change in the Late Classic Period*, University of Oklahoma Press, Norman, 2013.
- Jackson, Sarah y David Stuart, "The Aj K'uhun Title. Deciphering a Classic Maya Term of Rank". *Ancient Mesoamerica*, 12, 2001, pp. 217-228.
- Marcus, Joyce, *Emblem and State in the Classic Maya Lowlands. A Epigraphic Approach to Territorial Organization*, Dumbarton Oaks, Washington DC, 1976.
- Martin, Simon y Nikolai Grube, "Evidencias de organización macropolítica entre los estados de las tierras bajas mayas del periodo Clásico", 1994, Mesoweb, www.mesoweb.com/es/articulos/Martin-Grube/Martin-Grube-1994.pdf
- Morley, Sylvanus, *La civilización maya*, Fondo de Cultura Económica, México, 1947.
- Mumary Farto, Pablo Alberto, "Reinterpretando la información de los vasos dinásticos de los Kaan ajawo'ob". *Estudios de Cultura Maya*, en prensa.
- "Los aglutinadores de territorios. Los Kaan, una dinastía beligerante", *Arqueología*, en prensa.
- Proskouriakoff, Tatiana, *A Study of Classic Maya Sculpture*, Carnegie Institution of Washington, Washington DC, 1950.
- Stuart, David, "New Epigraphic Evidence of Late Classic Maya Political Organization", Manuscrito inédito.
- Tainter, Joseph, *The Collapse of Complex Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- Trejo, Silvia (ed.), *Modelos de entidades políticas mayas*. Primer Seminario de Mesas Redondas de Palenque. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1998.

Entre la vida y la muerte: Un análisis iconográfico de las expresiones de la muerte en la cerámica policroma maya¹

Mariana Mejía Villagarcía

El destino del hombre después de la vida ha sido una interrogante para la humanidad desde tiempos inmemoriales. Los pueblos mesoamericanos, incluidos los mayas, realizaron cuestionamientos de esta naturaleza y formularon una base ideológica que les permitiera pensar y reflexionar sobre el proceso de defunción. Por tanto, el interés surge a partir del “mundo de los vivos”, poblado por quienes crearon un significado de la muerte y establecieron prácticas mortuorias antes, durante y después de la sepultura. Vale la pena señalar que en la construcción del concepto de muerte es posible distinguir tres parejas de factores indisociables: el alma y el difunto; el cadáver y el entierro; y los vivos y el duelo.²

Las representaciones de la muerte que se observan en algunas obras plásticas, como estelas, pintura mural, cerámica policroma y en algunas inscripciones corresponden a las formas en las que el hombre maya antiguo se acercó a la muerte durante el periodo Clásico.³ Para el presente trabajo se tomará como punto de partida la cerámica policroma del Clásico maya (figura 1), puesto que es ejemplo del desarrollo artístico e intelectual de los mayas por la técnica, minuciosidad y contenido de las imágenes.

Estudios arqueológicos, entre ellos el trabajo de Marta Foncerrada y Sonia Lombardo, han demostrado que existe una distinción importante en la cerámica encontrada en contextos mortuorios: una de ellas no tiene pintura en las paredes y otra está ricamente adornada con escenas pintadas y textos escritos. Además, entre las piezas con pintura se detectaron diferencias en la paleta pictórica y en la distribución de figuras en el espacio lo que se relaciona con el

lugar de origen de las piezas. En consecuencia, los estudios sobre cerámica pintada han establecido estilos pictóricos, los mayormente identificados son: estilo códice, Ik', Homul, Turkey Vulture, Chamá, Tikal Dancer Plates, Altun Ha y Naranjo.⁴



Figura 1. Vaso estilo Homul, Colección Michel Zabé, Archivo Fotográfico "Manuel Toussaint", Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM.

Los análisis químicos que Ronald L. Bishop llevó a cabo en algunas piezas cerámicas policromas⁵ señalan un uso utilitario para el consumo de alimentos y bebidas como tamales, atole, miel, pulque, bebidas espumosas y achocolatadas.⁶ Posteriormente, la cerámica pintada fue depositada junto a otros objetos⁷ como ofrenda en entierros reales; por tanto, es un objeto que se asocia a los gobernantes mayas. En otras palabras, estas piezas fueron usadas en vida por el gobernante para la ingesta de alimentos y a su muerte sirvió como ofrenda en su tumba.

Los temas representados en las escenas son muy variados y Reents Budet propone que se trata de fragmentos de la historia social y de la cosmogonía maya.⁸ Dichas escenas son una valiosa fuente de información debido a que han sido interpretadas como momentos de la vida al interior de los palacios, mitos de creación, secuencias dinásticas, pago de tributos, sacrificios, juego de pelota, danzas, ceremonias matrimoniales y representaciones de la muerte.

Actualmente, los vasos pintados por los mayas antiguos durante el periodo Clásico se encuentran en museos y colecciones privadas en Guatemala, México, Estados Unidos y algunos países europeos. Gracias a las tecnologías de la información, el acceso a las imágenes se ha facilitado. Justin Kerr ha digitalizado cerca de 1,400 vasos con la técnica de *rollouts*⁹ y elaborado un sitio web lo que permite su consulta en línea.¹⁰ La imagen digital fue catalogada e inicia con la letra K seguida por una clasificación numérica. Las escenas en las vasijas K688 (figura 2) y K1256 (figura 3) serán analizadas a continuación debido a que se relacionan con figuraciones de la muerte.

Identificación de elementos asociados a la muerte en las escenas de las vasijas K1256 y K688

Investigaciones sobre el pensamiento mesoamericano y la configuración del cosmos han detectado una división del mundo en tres planos, el celeste, terrestre e inframundano. El plano celeste es el lugar donde se encuentran los dioses, aunque ellos pueden manifestarse en cualquier nivel; el plano terrestre donde habita el hombre y; finalmente el inframundo o Xibalbá es el sitio donde se encuentran los muertos.¹¹ En las escenas que se describen a continuación, felinos, serpientes y huesos, todos estos elementos, resultan ser característicos del mundo de los muertos. Sin embargo, este imaginario se aleja de la idea occidental que indica la muerte como un momento de nula actividad tanto del cuerpo como de los hábitos vitales.

Conceptualizar el deceso humano resulta sumamente complejo. Para los mayas antiguos se trata de un proceso en el cual están involucrados diferentes elementos tanto sociales como individuales. Además, las representaciones del cuerpo humano muerto varían según la región geográfica. Pese a ello es posible identificar en las paredes exteriores de la cerámica policroma las etapas del proceso de descomposición del cuerpo humano, así como la entrada, salida o permanencia de los alientos vitales en el mismo. Erik Velásquez propone entender la muerte como la “disolución de todos los componentes del organismo, tanto los de materia pesada como los de sustancias etéreas.”¹²

Para el pensamiento maya del Clásico el cuerpo humano se componía de dos tipos de sustancias: las sólidas y las gaseosas.¹³ Las partes sólidas del cuerpo eran la carne y los huesos mientras que las gaseosas eran entidades y fuerzas anímicas.¹⁴ Estas últimas han sido interpretadas como “alientos vitales”, “conciencias independientes”, “cuerpos espirituosos” y “dioses envueltos por tejidos

o materia dura”, es decir, aquellos hálitos vitales que mantienen con vida al cuerpo humano como la respiración, la energía solar o el flujo sanguíneo.¹⁵

Las fuerzas anímicas identificadas hasta el momento por Velásquez García son *o'hlis*, *sak sik(?)*, *sak iik'aal*, *k'ihn* y *wahyis*, las tres últimas sólo fueron poseídas por los gobernantes mayas.¹⁶ La fuerza anímica *o'hlis* se asocia al dios del maíz y se mantiene disperso por todo el cuerpo. Por su parte, *sak sik(?)* se interpreta como las pepitas del monte sagrado, puede externarse del cuerpo humano de manera voluntaria o involuntaria y se disipaba del cuerpo tras la muerte. La fuerza *sak iik'aal* resulta, en cambio, ser el espíritu del dios del viento, por lo que se asocia con el proceso respiratorio. Por ello que las representaciones de este hálito de vida se encuentran cerca del pecho y la nariz. La fuerza *k'ihn* se ha interpretado en relación con el espíritu del dios solar y se alimenta del sol, está presente en la sangre y se exterioriza por diferentes partes del cuerpo. Finalmente, el concepto de *wahyis* ha sido interpretado de diferentes formas. Velásquez García propuso en 2015 que se trata de espíritus del inframundo que tienen ámbito de acción en el mundo onírico con voluntades propias. Las fuerzas anímicas fueron representadas a partir de líneas curvas, volutas y borlas en distintas partes del cuerpo, como la coronilla, boca, nariz, vientre y “cola”.¹⁷ Sin embargo, resulta necesario un estudio iconográfico que permita la correcta identificación de dichas fuerzas en el imaginario maya del Clásico debido a que se trata de las fuerzas que mantienen con vida al cuerpo humano.

Otros investigadores se dieron a la tarea de sistematizar los elementos figurativos que caracterizan al dios de la muerte o dios A. Entre ellos, Karl Taube identificó algunos de los elementos que podrían indicar que se trata de representaciones relacionadas con la muerte: apariencia de esqueleto, costillas, cráneo descarnado, vientre hinchado, puntos negros en el cuerpo que indican putrefacción, elementos globulares que son interpretados como “ojos muertos” y se encuentran presentes en cabeza, collares y en la vestimenta, el esfínter expuesto, signo de porcentaje y en algunas ocasiones un hueso en el tocado.¹⁸

Por las figuraciones pintadas en las paredes exteriores de las vasijas que aluden a la muerte, es posible hacer una clasificación para abordar su estudio y análisis. Los grupos que propongo permiten estudiar las representaciones de la muerte debido a que se relacionan con el proceso natural de descomposición del cuerpo humano y animal. Éstos son: 1) representación de la muerte sin elementos descarnados; 2) personajes que presentan algunos elementos descarnados; 3) personajes completamente descarnados; 4) elementos de

muerte asociados a otros personajes. A continuación, se identifican los elementos mortuorios de dos ejemplos, uno del grupo 1 y otro del grupo 3.

Grupo 1: Representación de la muerte sin elementos descarnados, Vasija K688

La escena plasmada en la vasija K688 (figura 2) fue elaborada en colores rojo, naranja, amarillo y crema sobre un fondo negro. La representación fue delimitada con una franja delgada roja en la parte superior y una crema en la parte inferior. Tanto la paleta de colores como la composición pictórica señalan que la vasija pertenece al estilo Ik'¹⁹ y posiblemente fue elaborada²⁰ en la región de San José de Motul.²¹ En la escena aparecen cinco figuras, dos de ellos han sido identificados como GI y GIII de la triada de dioses de Palenque.²²



Figura 2. Estilo Ik', K688, Dimensiones: 22.5 cm de altura y diámetro 12 cm. Fotografía de Justin Kerr, tomada del catálogo en línea: <http://research.mayavase.com/kermaya.html>.

En el extremo izquierdo, el primero de los personajes está sentado de perfil con las piernas flexionadas y se apoya atrás con el brazo derecho mientras su brazo izquierdo extendido al frente dirige los dedos al personaje central. GI porta brazaletes rojos en ambas muñecas, cinturón con colgante y un collar con un elemento en espiral. Las cuencas oculares de este personaje están vacías. Llama la atención la postura estilizada de las manos en los tres personajes

antropomorfos. Arriba de él, un ave blanca fue pintada en posición de caer. Del cráneo del ave sale una línea roja que lo mantiene unido al resto del cuerpo. Además, en la parte superior una voluta roja parece desprenderse del cráneo, se trata de la fuerza anímica *sak sik(?)* que se disipa del cuerpo humano o animal al morir.²³

Al centro de la escena se encuentra el personaje principal, un ser antropozoomorfo que ha sido identificado como GIII; está sentado sobre la trompa del monstruo Cauac con las piernas flexionadas mientras voltea la cabeza para mirar hacia atrás. Porta brazaletes en las muñecas y en el tobillo derecho, así como un tocado con cintas, todo ello en color blanco. Como parte de la parafernalia usa un collar de cuentas oscuras y un elemento rojo similar al que porta GI. Frente a su nariz se observa un círculo del que cuelgan dos tiras con color naranja hacia la punta inferior, elementos semejantes en la escena K1256. En la parte posterior se aprecia una cola de felino, posiblemente de jaguar, que se prolonga hasta terminar en una voluta roja que también podría corresponder a la fuerza anímica *sak sik(?)*, así como en la vasija K1256.

Mientras tanto, Cauac, con la cruz de San Andrés sobre el ojo, mantiene abiertas las fauces frente a GI. Detrás de su hocico y trompa pasa una cuerda con secciones entrelazadas, manteniendo unidos a todos los personajes de la escena. El ser antropomorfo en el extremo derecho de la imagen usa esta cuerda para sentarse mientras dirige su rostro y manos hacia GIII. Este ser luce aretes, decoración de jaguar sobre la oreja y un cinturón colgante, además de brazaletes blancos con puntos rojos en muñecas y tobillos. A la altura de la cadera fue pintado un elemento que podría relacionarse con los collares que portan GI y GIII. A los lados se distinguen pequeñas criaturas con las fauces abiertas que podría ser identificadas como serpientes. En la parte superior derecha de la imagen fue escrito un texto.

La escena en conjunto remite al inframundo con la participación de las deidades GI y GIII. Los personajes establecen relación directa con hábitos de vida. Sin embargo, el artista no recurrió a los huesos para indicar que se trata de un espacio relacionado con la muerte. En el caso del ave, se sabe que ésta ha muerto debido a que mantiene el ojo cerrado lo que permite observar el párpado. La fuerza anímica relacionada con el ave se disipa del cuerpo debido a que la voluta fue representada fuera del cráneo y del tabique nasal. Es posible que esta representación se haya basado en una observación del cuerpo animal en el momento inmediato de la muerte porque no ha iniciado el proceso de descomposición inherente a todo ser vivo.

Grupo 3: Personaje completamente descarnado, Vasija K1256

La escena en la pared exterior de la vasija K1256 (figura 3) fue pintada en colores rojo oscuro, rojo claro y negro sobre fondo crema. Dos bandas arriba y abajo en rojo oscuro delimitan la escena; debajo de la banda superior fue escrito un texto, es decir una banda de glifos. Tanto la paleta cromática como la distribución de las figuras en el espacio se refieren al estilo Códice.²⁴ Es posible que la manufactura de la pieza cerámica²⁵ corresponda al sitio arqueológico El Perú.²⁶ En la escena aparecen ocho personajes, cinco antropomorfos, dos zoomorfos y uno antropozoomorfo, que se relacionan directamente con el inframundo por las características que a continuación se describen.

Siguiendo la composición de izquierda a derecha, en la imagen de *rollout* se encuentra un personaje humano esquelético en posición de caminar acompañado por elementos circulares en rodillas, codos y cráneo que podrían ser interpretados como ojos de muerte. Sostiene con la palma de su mano derecha, a la altura de la frente, una cabeza humana con los ojos cerrados. Por lo tanto, se entiende que el personaje ha fallecido. Justo frente a la nariz del ser esquelético se encuentra una franja con puntos color rojo claro que podría referirse a tiras de papel con manchas de sangre. Sus huesos contienen líneas rojo claro en zigzag que podrían identificarse como fuerzas anímicas presentes en la sangre, ya sea *sak sik(?)*, *sak iik'aal* o *k'ihn*. Además, porta un cinturón con un colgante en la parte posterior y frente a él sostiene un objeto con la mano derecha. A la altura de la cadera emanan dos volutas en color rojo claro, debido a la forma que presenta, a su vez podría referirse a alguna fuerza anímica aún no identificada.

Diacronías

39



Figura 3. Vaso estilo Códice, K1256, Fotografía de Justin Kerr, Dimensiones: 27.5 cm de altura y diámetro 15.7 cm, tomado del catálogo en línea: <http://research.mayavase.com/kerrmaya.html>.

La siguiente figura, dentro de una línea ovalada en color negro, corresponde a una mujer sentada con las piernas flexionadas. Porta un gran tocado, brazaletes, aretes y unas cintas con círculos amarillos sobre fondo claro en el pecho y cintura. Está flanqueada por dos bandas verticales de glifos. Debajo de ella fue pintado un personaje antropozoomorfo con características de felino, arrodillado mientras extiende la pierna izquierda hacia atrás. En su cuello lleva una serpiente de cascabel con lengua bifurcada enrollada a la altura del pecho y pasa por detrás de los antebrazos del felino. Porta brazaletes en ambas muñecas con puntos en color rojo claro. De su cráneo emana una voluta que ha sido interpretada como la fuerza anímica *sak sik(?)* que se exterioriza sólo en actividades rituales, semejante a la voluta observada en la vasija K688.²⁷

Enseguida, una figura zoomorfa con características de ave con pico y el cuerpo de serpiente se mantiene enrollada en la parte central de la escena. Resaltan los elementos en color rojo claro en el pico, ojo y en las vértebras inferiores del animal. En su pico abierto se asoma una pequeña cabeza humana, que al igual que el ser esquelético en el extremo izquierdo de la escena, tiene justo frente a la nariz un círculo del cual cuelgan dos franjas con puntos rojo claro. En la cola de la serpiente se observa una voluta que igualmente podría corresponder a la fuerza anímica *sak sik(?)*. Debajo de esta figura se encuentra un ser antropomorfo recostado con la cabeza y hombros sobre el piso mientras que la espalda y piernas se proyectan en forma vertical hacia la parte superior de la escena. Lleva puestos brazaletes en los tobillos y en la muñeca izquierda, además de un cinturón con un colgante, aretes y un elaborado tocado. Esta imagen tiene como fondo un elemento con volutas en color rojo oscuro que simulan llamas. Del lado derecho fue pintado un texto glífico en escuadra.

Justo en el extremo derecho se encuentra un personaje humano con el cuerpo de frente y el rostro de perfil. Porta brazaletes en ambos tobillos, un cinturón con tiras colgantes y aretes, todos ellos con decoraciones de puntos rojo claro. Sobre su cuello lleva una serpiente esquelética bicéfala con una línea color rojo claro en las vértebras inferiores, así como en los hocicos y ojos. En el lado izquierdo, una banda de glifos podría relacionarse a dicha composición. Debajo, un personaje fue pintado de perfil, sentado con las piernas flexionadas, con la espalda hacia atrás y la cabeza ligeramente hacia arriba. Con la palma de su mano derecha sostiene una cabeza humana que tiene el ojo ligeramente abierto. A su alrededor fueron pintados dos elementos que no han sido identificados.

En conjunto, los personajes involucrados en la escena de la vasija K1256 se remiten al inframundo. Al menos tres de ellos tienen volutas que han sido

interpretadas como fuerzas anímicas. En esta escena en particular, es posible que dichas fuerzas estén entrando a un cuerpo como en el ser esquelético y en la serpiente con pico de ave, o bien saliendo del cuerpo como en el caso del felino. Esto debido a que, en el último ejemplo, la voluta fue pintada separada del cráneo del felino. Asimismo, es posible que la fuerza anímica haya sido representada dentro del cuerpo al estar presente en los huesos del ser esquelético.

Por otra parte, dos de las figuras fueron pintadas a partir de huesos, lo que remite al tema de la muerte: el personaje esquelético y la serpiente bicéfala. De ser cierta esta afirmación, la representación de la muerte no se refiere a un momento inerte sino todo lo contrario debido a que los personajes esqueléticos desempeñan actividades propias de “los vivos” y se asocian con hábitos de vida. Es necesario recalcar en que este imaginario relacionado con el inframundo, los muertos y las fuerzas anímicas fue construido en el “mundo de los vivos”. Posiblemente imágenes de esta naturaleza podrían obedecer a un canon legitimado por los gobernantes mayas respecto del mundo de los muertos.

Consideraciones finales

Tal como se señaló al inicio de este trabajo, algunos indicios del concepto de la muerte y las actividades que se generaron alrededor del deceso humano fueron plasmados en distintas obras plásticas, entre ellas la cerámica policroma producida durante el periodo Clásico. La muerte fue un concepto construido, tanto en las tierras altas como en las bajas. Cada asentamiento creó en el imaginario colectivo un significado de la muerte además de un destino de las fuerzas anímicas y de la materia dura. Si bien el pensamiento antiguo maya era cíclico debido a que la muerte era necesaria para la regeneración del cosmos, algunas de las fuerzas anímicas se disipaban del cuerpo al morir y se mantenían en montes o cuevas esperando un nuevo poseedor donde habitar.

Además, en las distintas regiones del área maya se establecieron rituales antes, durante y después de la muerte de un individuo. Pese a las diferencias regionales, se han identificado prácticas mortuorias en común realizadas por los señores y gobernantes mayas entre las que se pueden mencionar entierros, ofrendas de cerámica policroma y algunos rituales, por ejemplo, la reapertura de tumbas.

Ahora bien, sin importar la región donde fueron elaboradas y el estilo al que pertenecen, los vasos y platos policromos tuvieron un fin utilitario donde

destacó su uso para el consumo de bebidas y alimentos. En este sentido podemos asumir que las figuraciones en la cerámica estuvieron presentes en las actividades cotidianas de los gobernantes y elite maya, siendo la muerte uno de los temas más recurrentes. Por ello son objetos considerados sumamente interesantes debido a que fueron utilizados en vida y posteriormente ofrendados a los muertos en los entierros.

En lo que respecta al tema de la muerte es posible distinguir diversas formas de representarla en la cerámica pintada, todo ello con base en la observación del cuerpo durante el proceso de defunción. Éste inicia con la muerte inmediata del ave (tal como se observó en la vasija K688), la separación de las fuerzas anímicas (vasijas K1256 y K688), la descomposición del cuerpo (vasija K521), la reducción del organismo a huesos (vasija K1256) y finalmente el uso de huesos con diferentes fines (vasija K1183). Del mismo modo resulta interesante considerar que el cuerpo en descomposición se asocia a diferentes hábitos de vida. Esto marca una diferencia en la forma en la se piensa el concepto de muerte, se trata de cuerpos muertos rodeados o inmersos en fuerzas vitalicias lo que podría indicar que la defunción no es un momento de inactividad sino todo lo contrario.

De cualquier manera, la diversidad en las figuraciones con relación en la muerte podría hacer referencia a la variedad de costumbres y prácticas funerarias entre los mayas antiguos durante el periodo Clásico. Sin embargo, el proceso de defunción es algo común e inherente a todo ser vivo lo que permitió plasmar visualmente este concepto en diferentes regiones del área maya. En este sentido, las representaciones de la muerte permiten conocer el “mundo de los vivos” debido a que estos fueron los creadores de las creencias y por ende de las figuraciones plasmadas en la cerámica policroma.

Notas

¹ Agradezco a mi asesora de tesis Leticia Staines y a Ignacio Maldonado los comentarios y correcciones al texto, así como a Ricardo Alvarado por la edición de las imágenes.

² Markus Eberl, *Muerte entierro y ascensión, Ritos funerarios entre los antiguos mayas*, 2005, p. 23.

³ La periodización de la investigación se centrará en la producción de las vasijas policromadas, que, según datos arqueológicos, algunos estilos fueron creados durante el periodo Clásico que ha sido fechado entre el 250 y 900 d.C.

⁴ Reents Budet señala las características que distinguen a los estilos artísticos en su texto *Painting the Maya Universe*, 1994, p. 164-233.

- ⁵ Dorie Reents Budet apunta los resultados obtenidos durante los análisis químicos realizados por el Proyecto de Cerámica Policroma Maya (PCPM) en el Laboratorio Analítico de Conservación (LAC) de la Smithsonian Institution encabezado por Ronald L. Bishop.
- ⁶ Erik Velásquez, *Contexto histórico y cultural de los vasos de la tradición 'Ik': el caso del pintor Tub 'al' Ajaw*, 2007, p. 35.
- ⁷ Los objetos hallados en contextos arqueológicos mortuorios son herramientas, armas, cerámica, adornos de concha, obsidiana, pedernal, hueso, jade, instrumentos musicales, figurillas de deidades, esqueletos completos, y partes de animales, todos estos objetos simbolizan energías sagradas para fortalecer y proteger al espíritu.
- ⁸ Dorie Reents Budet, “La cerámica policroma del Clásico y las historias que cuentan”, 1999, p. 271.
- ⁹ Se trata de una fotografía periférica que permite observar la totalidad de la escena de los objetos cilíndricos.
- ¹⁰ El catálogo digital de Kerr se encuentra disponible en <http://research.mayavase.com/kerrmaya.html>.
- ¹¹ Mercedes de la Garza, “Ideas nahuas y mayas sobre la muerte” en *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, 1997, p. 24.
- ¹² Erik Velásquez, “Las entidades y las fuerzas anímicas en la cosmovisión maya Clásica”, en *Los mayas. Voces de Piedra*, 2015, p182.
- ¹³ *Íbidem*, p. 177.
- ¹⁴ *Íbidem*.
- ¹⁵ *Íbidem*, p. 178.
- ¹⁶ Para un estudio detallado de las entidades y fuerzas anímicas, véase Erik Velásquez, “Las entidades y las fuerzas anímicas en la cosmovisión maya Clásica”, en *Los mayas. Voces de Piedra*, 2015, pp. 177-198.
- ¹⁷ Entiéndase por “cola” aquella extremidad posterior del cuerpo y de la columna vertebral de algunos animales. Para ilustrar lo anterior véanse los personajes antropozoomorfos presentes en las vasijas K688 (figura 2) y K1256 (figura 3).
- ¹⁸ Karl Taube, *Major Gods of Ancient Yucatan*, 1992, pp. 11-16.
- ¹⁹ El estilo Ik' se caracteriza por la presencia del emblema Ik' en los glifos lo que indica una estrecha relación con entidades étnicas o políticas del entorno. Además, los glifos indican el evento representado en la escena, nombre de los participantes, tipo de evento y la fecha. En el caso de la vasija K1256 pertenece a la variante 4 debido a los glifos en color naranja que presenta.
- ²⁰ Velásquez, *op. cit.*, 2007, p. 18.
- ²¹ El sitio arqueológico San José de Motul se encuentra ubicado en la región del Petén en Guatemala.

²² Estudios iconográficos y epigráficos han detectado la presencia de los dioses GI, GII y GIII durante el periodo Clásico en los tableros del Grupo de la Cruz, Palenque, Chiapas. Estos dioses también son conocidos como la Triada de dioses de Palenque y se especula que podrían hacer referencia a los dioses fundadores de Palenque.

²³ Velásquez, *op. cit.*, 2015, p. 184.

²⁴ El estilo Códice se caracteriza por dibujos en líneas oscuras de diferentes grosores sobre fondo claro mientras que el espacio pictórico se delimita en los extremos por bandas rojas.

²⁵ Francis Robicsek, *The Maya Book of the Dead. The Ceramic Codex*, 1981, pp. 24, 25 y 33.

²⁶ El sitio arqueológico El Perú se encuentra ubicado en la región del Petén en Guatemala.

²⁷ Velásquez, *op. cit.*, 2015, p. 184.

Bibliografía

De la Garza Camino, Mercedes, “Ideas nahuas y mayas sobre la muerte” en Malvido, Elsa, Grégory Pereira y Vera Tiesler, *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Serie Antropología social, México, 1997, pp. 17-28.

Eberl, Markus, *Muerte entierro y ascensión. Ritos funerarios entre los antiguos mayas*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, México, 2005, 244 p., ils.

Reents-Budet, Dorie, “La cerámica policroma del Clásico y las historias que cuentan” en Schmidt, Peter, Mercedes de la Garza y Enrique Nalda, *Los Mayas*, 1999, p. 271-295.

_____, *Painting the Maya Universe: Royal Ceramics of the Classic Period*, Duke University Press, Durham, 1994, 382 p., ils.

Robicsek, Francis y Donald M. Hales, *The Maya Book of the Dead. The Ceramic Codex. The Corpus of Codex Style Ceramics of the Late Classic Period*, Michael Coe (pról.), University of North Carolina, Estados Unidos, 1981, 258 p., ils.

Taube, Karl A., *The Major Gods of Ancient Yucatan*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C., 1992, 160 p., ils.

Velásquez García, Erik, “Las entidades y fuerzas anímicas en la cosmovisión maya clásica” en Martínez de Velasco, Alejandra, y María Elena Vega (coords.), *Voces de piedra*, Ámbar Diseño, México, 2015, pp. 177-198.

Velásquez García, Erik, *Contexto histórico y cultural de los vasos de la tradición 'Ik': el caso del pintor Tub 'al' Ajaw*, tesis de Maestría en Historia del Arte, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007, 167p., ils.

La fragilidad de la vida novohispana

Raquel Navarro Castillo

Una de las características fundamentales que distingue al ser humano de las otras especies animales es, sin duda, su plena conciencia sobre la transitoriedad de su vida, es decir, sobre la inevitabilidad de la muerte. Proceso natural en todos los seres vivos, la muerte adquiere una dimensión particular para quienes, como es el caso de los seres humanos, han desarrollado tal capacidad de comprensión y creación del mundo vivido y, por lo tanto, de las circunstancias inherentes al mismo como lo es el carácter finito de la existencia humana.

Como todos los fenómenos que atañen al hombre, la dimensión de la muerte tiene un carácter histórico, es decir, lo único permanente a lo largo del devenir humano, ha sido la certeza que, en algún momento, por alguna causa, en una determinada circunstancia; dejará de existir la animosidad del cuerpo, de la persona, del ser, en fin, de lo que llamamos vida. Sin embargo, las causas y circunstancias que provocan que los individuos o incluso colectivos cesen de operar sus funciones vitales y, con ello, dejen de formar parte del espacio físico y social, son determinadas en el marco de los distintos contextos históricos en los que actúan, y en los que se combinan factores de orden natural y social, sean ellos de carácter extraordinario o totalmente cotidiano.

En efecto, la muerte es parte de la condición biológica del ser humano y, por lo mismo, se produce inicialmente en el marco de su interacción con el mundo físico en el que se encuentra. Sin embargo, esa misma interacción es definida en función de la complejidad y naturaleza de las construcciones sociales, en las que la misma muerte está relacionada, con diversos aspectos o prácticas sociales que buscan prevenirla, aplazarla, provocarla, darle sentido o, simplemente, lamentarla.

Las relaciones humanas, y la forma en cómo se estructuran, fijan los parámetros de la mortandad de acuerdo con situaciones específicas, como la producción y distribución de los alimentos, la existencia o ausencia de ambientes higiénicos, los conflictos, las concepciones y tratamientos de enfermedades, la distribución de los servicios de salud, el cuidado de las personas, las prácticas de riesgo, entre otras.

A su vez, el comportamiento humano individual y social relacionado con la muerte lleva implícito una serie de concepciones y creencias al respecto. Dicha relación no es unívoca; todo lo contrario, se relacionan en ambos sentidos. Circunstancias materiales que determinan percepciones específicas sobre la muerte, y concepciones determinadas que promueven y dan sentido a ciertas prácticas y comportamientos sociales.

En este sentido, en este breve ensayo utilizamos la información proporcionada principalmente por trabajos pertenecientes a la vida cotidiana, para trazar algunas consideraciones de orden general sobre la muerte en el ámbito novohispano, teniendo en cuenta tanto las causas extraordinarias y cotidianas como las concepciones y prácticas sociales al respecto, sin pretender hacerlo de manera exhaustiva.

De igual forma, teniendo en cuenta lo heterogéneo que fue el mundo novohispano, presentamos una visión por demás parcial, más aún, a reserva de que los textos de los autores abordados se centran en el ámbito urbano o más específicamente en la población no india. El orden en que los apartados están presentados no responde a un criterio jerárquico de determinaciones, sino sólo a una comodidad organizativa. Dado lo cual no se pretende teorizar al respecto, sino sólo dar cuenta de manera general de la situación específica a través de la información e interpretaciones comprendidas en los textos en cuestión.

La idea central gira en torno a las condiciones que hacían de la Nueva España, una estructura precapitalista, con todo lo que ello implica en relación con las causalidades de la mortalidad de su población, que hacían la vida un tanto frágil.

Las causas de la muerte

El mundo novohispano significó en muchos sentidos una extensión del medieval europeo. Reconociendo las particularidades de la situación en América en cuanto a su composición demográfica, ambiental, cultural y de relación de subordinación con el mundo europeo, y precisamente en relación con esta úl-

tima consideración, la acción conquistadora de los españoles significó la traslación de las premisas culturales europeas a estos territorios y, con ello, de manera casi inherente, de diversas situaciones propias del Medioevo europeo occidental que marcaron la dinámica social durante los tres siglos de colonia, entre ellas, las relacionadas con el aspecto de la muerte.

La guerra

En cierto sentido, la llegada de los europeos a estas tierras estuvo signada por un proceso de conquista que, en el caso de los españoles, fue una especie de continuación del proceso de reconquista de la Península Ibérica de manos de los árabes. De esta forma, aunque la expansión europea respondía en términos generales a las inercias que marcaron el incremento del comercio, la búsqueda de abastecimiento de ciertas materias primas y productos, en el caso de España dominaba una mentalidad medieval.

Los señores de la guerra fueron protagonistas de sus mecanismos de expansión territorial, en este caso en ultramar. En consecuencia, el proceso de dominación de las poblaciones americanas se dio, en principio, a través de la guerra. Dado que el proceso de conquista fue gradual, conforme fueron avanzando sobre el territorio americano, particularmente en el caso de la conformación de la Nueva España, la guerra fue una constante tanto para dominar nuevos territorios como para contener las insurrecciones en los ya conquistados.

La muerte como producto de la acción humana, vía el enfrentamiento militar para someter a los pueblos mesoamericanos y del área de Aridoamérica, redujo gradualmente a la población indígena y la incorporó al esquema de sometimiento español. Aunque también tuvo efectos en los conquistadores, la diferencia de desarrollo tecnológico en cuanto a su aplicación bélica, entre otros factores, definió la desigualdad en cuanto a la mortandad entre los bandos, siendo menos desfavorable para los europeos. La acción combinada de la guerra, epidemias y esclavitud, provocó que, según autores como Cook y Simpson, la población indígena que, en 1519 se calculaba en 11 millones decreciera dramáticamente a 1,500,000 para 1650, por lo menos en lo que respecta al centro de México.¹

A la inicial conquista de México-Tenochtitlán y de los señoríos del centro, el proceso de conquista se extendió hacia el sur y posteriormente al norte, particularmente cuando el descubrimiento de las potencialidades mineras de los territorios de Guadalajara y Zacatecas principalmente, motivó aún más la ex-

pansión a esos territorios. Dado que lejos de las grandes concentraciones del centro del territorio, en estas regiones existían pueblos que conservaban un carácter seminómada, presentaron una mayor y constante resistencia a la dominación. De tal forma que, a pesar de la consolidación del avance español, esas tribus representaron focos de resistencia incluso hasta el siglo XIX.

Las periódicas rebeliones indígenas animadas por distintas motivaciones, fueron también motivo de la acción de las huestes de los conquistadores. Aunque ninguna significó realmente un peligro para el régimen de dominación español, requirieron de la intervención armada para su contención. En ese sentido, la guerra y, por ende, la acción de los cuerpos bélicos novohispanos fue, de alguna forma, constante hasta finales de la época colonial, la cual terminó precisamente en el marco de una guerra encabezada por los criollos para dar por terminada la sujeción a la corona española.

Enfermedad

Otro factor de mortalidad aparejado a la llegada de los españoles a América fueron las epidemias de distintos virus que tuvieron una incidencia dramática en la población nativa que no tenía mecanismos de defensa inmunológica contra ellos.

Uno de los factores que explican el lento crecimiento de Europa Occidental, durante el periodo medieval, fueron las constantes y devastadoras epidemias que diezaban cíclicamente a la población. La falta de ambientes suficientemente higiénicos, las guerras frecuentes, el hambre que era producto de las cíclicas crisis de producción, y los escasos adelantos en cuanto al campo de la medicina y del tratamiento de sus efectos, formaban un entramado que mantenía los índices de mortandad en niveles continuamente altos, con lo que, además, estos fenómenos, con un aparente carácter de extraordinario, se volvieron parte de la caracterización cotidiana del mundo europeo medieval.

Este escenario se trasladó a América, es decir, los europeos trajeron consigo una variedad de virus desconocidos y, por lo tanto, letales para una población que obviamente no tenía ninguna defensa inmunológica ante ellos. Los efectos fueron devastadores, siendo una de las principales causas de que la población indígena se viera gravemente diezmada en tan pocas décadas, de tal forma que, más allá de los efectos que tuvieron virus como el de la viruela en la población nativa, las condiciones que se establecieron, similares a las euro-

peas en cuanto a los puntos mencionados, tuvieron como consecuencia la acción cíclica de las epidemias, como en el caso de la Nueva España.

En este dominio español, la población sufrió varias epidemias, la más significativa por su magnitud fue la de tifo (*matlazáhuatl*) de 1736 que afectó a los principales centros de población novohispanos, como la misma Ciudad de México, Puebla, la región del Bajío, así como las poblaciones del occidente y norte de la Nueva España; se calcula que murieron aproximadamente 60 mil personas. Aparte, las epidemias de sarampión, viruela y enfermedades gastrointestinales eran frecuentes entre la población, ocasionando múltiples muertes.

Tal eran los efectos mortales de las epidemias que, aun cuando hubo diferencias entre el campo y las ciudades —teniendo mayor incidencia en estas últimas—, en realidad no respetaron condición social o étnica. Las condiciones de concentración de las ciudades con su carencia de higiene, las hacían más vulnerables a las epidemias que, en consecuencia, se presentaban cíclicamente, como fue el caso de la viruela que afectaba particularmente a los niños.

Además, otras enfermedades podían adquirir, si no el carácter de epidémicas, sí el de endémicas en el mismo contexto de insalubridad novohispano, en especial tomando en cuenta el entorno lacustre en el que se encontraba. El paludismo, los catarros, las fiebres, la disentería, diarreas, etcétera, eran parte del conjunto de enfermedades que frecuentemente podían desembocar en la muerte.²

Hambre

Propio de una sociedad precapitalista, la novohispana fundamentaba su alimentación en la agricultura y la dependencia de esta con respecto a las condiciones climáticas, por lo que no eran extrañas las crisis de escasez de alimentos a consecuencia de las periódicas sequías, inundaciones o heladas. Cuando esto sucedía, los precios de los alimentos subían y empezaban a escasear hasta generarse una situación grave de hambre, sobreviniendo muertes por tal efecto.

El hambre más desastrosa registrada en la Nueva España ocurrió en 1785, cuando el retraso de las lluvias estacionales por dos años seguidos, y la repentina aparición de heladas y granizadas afectaron las cosechas de maíz provocando su escasez y la consecuente alza de precios. El hambre tenía varios efectos mortales que variaba desde la muerte por inanición, el debilitamiento del cuerpo —haciéndolo presa fácil de otras enfermedades—, hasta la migración del campo a la ciudad, incrementando la mendicidad, el hacinamiento, la insalubridad y la desnutrición.

De esta forma, el hambre se conectaba con las epidemias, haciéndolas un binomio desastroso para la población novohispana.

Muerte infantil

Hija de su tiempo, la mortandad infantil campeaba en Europa y en América, si bien en la Nueva España las condiciones de vida y clima fueran más benévolas en este aspecto. Aun así, el crecimiento de la población novohispana era de 1% anual, explicable, entre otras causas, por la alta mortandad infantil que se verificaba en la época y afectaba a cualesquiera familias, independientemente de su circunstancia social o étnica.

Muchos niños morían al nacer o durante sus primeros años de vida, presas de gastroenteritis e infecciones pulmonares. Los infantes eran más vulnerables a los azotes de la población, como las epidemias y el hambre. Igualmente eran frecuentes las muertes de niños por caídas, golpes y accidentes que sufrían tanto en la calle como en el hogar. Las caídas de las azoteas por volar papalotes, los atropellamientos de carruajes y caballos, los combates callejeros, entre otros, en combinación con las deficientes atenciones médicas que recibían, ocasionaban la muerte prematura de muchos niños y jóvenes.

Todas estas situaciones en torno a la fragilidad de la vida de los infantes, explicaba que las familias perdieran varios hijos en esa etapa de la vida, sobreviviéndoles muchas veces sólo uno o dos.³

Las concepciones

Médicas

La medicina practicada en la Nueva España era heredera directa de la medieval, fuertemente influida por la escolástica, así como por diversas creencias avaladas por la Iglesia y por el manejo de plantas medicinales propias de la herbolaria mexicana. De igual forma, en sus concepciones los médicos de la época tenían una fuerte influencia astrológica.

Se concebía que el cuerpo está constituido por cuatro humores cuyo desequilibrio ocasionaba la enfermedad, o en su caso, la muerte. De tal forma que el restablecimiento del equilibrio implicaba atender según el humor que había sido alterado. Sin embargo, los remedios empleados en los enfermos iban de

lo inocuo, como el establecimiento de una determinada dieta basada en caldos, hasta las lavativas y sangrías que lejos de curar aceleraban la muerte.⁴

El atraso médico fuertemente influido por la religión, la astrología y prácticas obsoletas, se conjuntaban con la falta de higiene en general, pero también en los hospitales en particular, lo que hacía más ineficiente la atención médica.

Religiosas

Las concepciones predominantes sobre la muerte estaban determinadas por el catolicismo, particularmente por los señalamientos del Concilio de Trento (siglo XVI). De tal forma que más allá de la muerte del cuerpo físico, el cristianismo predicaba la pervivencia del alma gozando la gloria en el cielo o sufriendo el castigo en el infierno.

Pero en particular dos creencias animaban la conducta de la población: el purgatorio y la resurrección. La existencia de un tercer espacio etéreo, residencia de las almas en la cosmovisión cristiano católica, donde purgaban sus pecados pero con la posibilidad de salir de ahí en algún momento —por medio de las indulgencias que significaban una transferencia de santidad de quienes eran considerados como tales, a través a su vez de una concesión papal—, determinó que entre las prácticas cotidianas de la población estuvieran las de carácter religioso, tendientes a asegurar la acumulación de indulgencias necesarias para en un determinado momento, salvar a su alma.

La oración, la asistencia a misa, la caridad, el cumplimiento de los sacramentos, etcétera, eran uno de los ejes del comportamiento de la población novohispana, ya fuera de manera personal o en el marco de su participación en cofradías, que eran entidades cuyo objetivo era la prestación de ciertos servicios espirituales y materiales, a cambio de la obtención de indulgencias.

La promesa de la resurrección en el día del Juicio Final, tal como la propia resurrección de Cristo dejara constancia, tenía efectos en las prácticas de enterramiento. Era necesario un enterramiento digno y adecuado que asegurara que el cuerpo moraría en espera de la resurrección, por lo que este hecho tuvo una importante relevancia dentro de los rituales relacionados con la muerte. En este sentido, las mismas cofradías desempeñaban un papel central al ser una de sus tareas, asegurar un entierro adecuado para sus miembros.

Pero el ritual religioso relacionado con la muerte empezaba antes, desde el lecho de muerte. Era necesario saber morir, y lo era tanto que incluso se elaboraban compendios de autoridades, citas bíblicas, prácticas litúrgicas y tópicos

sobre la muerte, cuyo objetivo no era otro que el de ser un manual que ayudara a sobrellevar de manera digna el momento de la muerte y la muerte misma; eran llamados los *Ars moriendis*; ejemplos de ellos son el *Arte del buen morir* y el *Breve confesionario*, que databan del siglo XV.⁵

Estos compendios respondían a la necesidad de vencer las tentaciones que se presentaban en el lecho de muerte como la desesperación, la duda sobre la fe, la vanagloria, la impaciencia y la avaricia, haciendo un llamado a las fuerzas celestiales para que vencieran al Diablo. De igual forma, se realizaba la aplicación de los santos óleos y de la confesión para morir libres de pecado y en olor de santidad, y una vez sobrevenida la muerte, se arreglaba correctamente el cuerpo para darle sepultura eclesiástica y seguir los rituales de duelo, entierro y exequias.

Conscientes de lo azaroso de la vida, no sólo por la propia condición humana, sino por la realidad que vivían, en la que, como ya hemos descrito, la muerte era algo tan cotidiano en gran parte por las circunstancias de contexto que se vivían, los novohispanos se apresuraban a hacer acciones que aseguraran la salvación del alma. De tal modo, sus concepciones sobre la muerte orientaban una parte considerable de sus prácticas sociales.

Las representaciones de la muerte

La presencia cotidiana de la muerte era tal en el ámbito novohispano, que empezó a ganar presencia en las representaciones literarias e iconográficas en distintos tonos, desde lo sacro hasta lo irreverente y lo satírico. Textos ilustrados con grabados daban cuenta de la omnipresencia de la muerte, haciéndola no sólo cotidiana sino más tangible a lo mundano.

De igual forma, se realizaban decoraciones pictóricas en distintos espacios mortuorios como las piras funerarias, donde el motivo era la concepción religiosa de la muerte. Una de los exponentes de esto último es la *Pira funeraria* que se encuentra en el Museo de Arte de Toluca, obra anónima del siglo XVIII, propiedad de un convento carmelita, que tuvo carácter colectivo, ya que se montaba cada vez que moría un fraile. Se hacían exclusivamente para lamentar la muerte de alguna personalidad, como un virrey, y luego eran destruidas, de lo que por lo que es una fortuna contar con una muestra de este arte efímero. Es una construcción bellamente decorada por sus cuatro aristas, una de las cuales representa la fábula del amor y la muerte, que cuenta como Cupido y la Parca durmieron juntos en una posada. En aquella época ambos eran ciegos

y por ello, al levantarse al día siguiente, confundieron y trocaron sus armas, y desde entonces la Muerte, con las armas del Amor, mata a los jóvenes, mientras que Cupido estimula el enamoramiento de los ancianos cercanos a la muerte. En la pintura, *La muerte está en el lecho de los enamorados*, y *Amor descansa sobre una pira funeraria* son algunas de las obras que aluden a esta dicotomía de la vida, al *eros* y al *tanatos* inherentes a la existencia humana.

La representación de la muerte o de personas muertas en la pintura fue un rasgo significativo de la época colonial, explicable por ese profundo significado que adquirió en su sentido religioso y cotidiano. La síntesis más clara de ello la representan las pinturas de monjas coronadas, quienes eran retratadas al momento de su muerte, ricamente ataviadas, en lo que significaba, además, una de las ricas expresiones del barroco mexicano, así como de otros virreinos como el del Perú.

Así, la muerte adquiriría una presencia social, con todos sus significados y sentidos, dentro del marco religioso, médico y artístico del México colonial.

Notas

- ¹ Woodrow W. Borah, *El siglo de la depresión en Nueva España*, Secretaría de Educación Pública, México, 1975, 157p.
- ² María Concepción Lugo Olgún, “Enfermedad y muerte en la Nueva España” en Antonio Rubial García (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo II. La ciudad barroca*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, pp. 555-586.
- ³ Dorothy Tanck de Estrada, “Muerte precoz. Los niños en el siglo XVIII” en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo III. El siglo XVIII: entre tradición y cambio*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, pp. 213-245.
- ⁴ América Molina del Villar, “Remedios contra la enfermedad y el hambre” en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo III. El siglo XVIII: entre tradición y cambio*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 179-212.
- ⁵ *Arte del bien morir y breve confesionario*, Edición y estudio de Francisco Gago Jover, Medio Maravédí, España, 1999, 172p.

Bibliografía

Arte del bien morir y breve confesionario, Edición y estudio de Francisco Gago Jover, Medio Maravédí, España, 1999.

Borah, Woodrow W. *El siglo de la depresión en Nueva España*, Secretaría de Educación Pública, México, 1975, 157p.

Lugo Olgúin, María Concepción, “Enfermedad y muerte en la Nueva España” en Antonio Rubial García (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo II. La ciudad barroca*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

Molina, del Villar, América, “Remedios contra la enfermedad y el hambre” en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo III. El siglo XVIII: entre tradición y cambio*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

Tanck de Estrada, Dorothy, “Muerte precoz. Los niños en el siglo XVIII” en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.) *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo III. El siglo XVIII: entre tradición y cambio*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

Las artes del cirujano zahorí: el proceso inquisitorial contra Pedro Vidales de Ledesma (1709)

María Elena Mandel García

El cirujano es un personaje fascinante que figura en pocas ocasiones en la historia de la medicina como un actor esencial en la práctica médica de la capital novohispana. En términos generales, este oficio implica un vínculo más estrecho con el paciente, y se distinguía del médico, quien sólo diagnosticaba la enfermedad y prescribía el tratamiento.

Así pues, el enfoque que se le ha dado a la historia de la cirugía y de los cirujanos en la Nueva España es generalmente a partir el proceso de desarrollo y formalización de la ciencia médica, pero no se explica la relación y el lugar que desempeñó la sociedad en dicha configuración.

De esta manera, en el presente artículo se propone partir del análisis de un proceso inquisitorial como un ejercicio de acercamiento a cómo se llevaba a cabo la práctica cotidiana de la cirugía en la Nueva España, especialmente aquella que carecía de certificación real y se desarrollaba en los edificios conventuales, para ver hasta qué punto esta falta de certificación repercutió en la adjudicación o agravamiento de delitos por los inquisidores del Tribunal del Santo Oficio, además de en qué medida propició que algunos de estos cirujanos se dedicaran a prácticas adivinatorias para contrarrestar sus limitaciones sociales y económicas. Por otro lado, se trata de ejemplificar cómo el conocimiento quirúrgico estuvo muy ligado a la magia y la adivinación.

El proceso inquisitorial que aquí se aborda está situado en el panorama novohispano de principios del siglo XVIII, específicamente de 1709 a 1713. Antes de entrar propiamente a su análisis, resulta prudente describir brevemente las características de la medicina y de la cirugía vigentes hasta el periodo

en el cual se encuentra el caso inquisitorial, ya que ayudará a entender de una manera más integral su naturaleza y desarrollo.

Medicina y cirugía

La medicina novohispana se conformó a partir de la adopción de la tradición galénica que estuvo vigente en Europa durante toda la Alta Edad Media. Los postulados galénicos surgen de una reelaboración de las teorías hipocráticas que consideran a la enfermedad como un desequilibrio de los humores, ocasionado por el exceso o deficiencia de uno o varios de ellos, o bien, de los cambios en sus propiedades como frío, calor, humedad o sequedad.¹

Cabe resaltar que hacia finales del siglo XVIII la cirugía y la medicina eran dos cosas distintas. Los médicos eran quienes detectaban las enfermedades, ya fuera por la observación de la sangre, de la orina o mediante la confección de cartas astrológicas. Asimismo, decidían qué tratamiento era el más adecuado para que el paciente recuperara el equilibrio. El tratamiento se puede reducir a cuatro medidas o procedimientos: 1) las sangrías, 2) la dieta, 3) la purga y 4) la prescripción de ciertos medicamentos o hierbas. Por otro lado, los cirujanos estaban encargados de la terapéutica, esto es, realizar los procedimientos de curación indicados por los médicos; se dedicaban a curar heridas, sacar muelas, retirar tumores, etcétera.

Ahora bien, la formación de cirujanos y de médicos fue muy diferente, ya que antes de la formación del Real Consejo de Cirugía de la Nueva España, los cirujanos aprendían su oficio con un maestro de cirujano, mientras que los médicos estudiaban en la Facultad. Así, los médicos recibían una educación fundamentalmente teórica, aprendían latín y recibían lecciones sobre los principales tratados de medicina. Los cirujanos, que poseían un conocimiento teórico rudimentario y desconocían la escritura latina, cultivaban su oficio a partir de la práctica diaria, del ejercicio reforzado por errores y aciertos. Existían dos tipos o grupos de cirujanos: los cirujanos y los cirujanos-barberos. Los segundos, a diferencia de los primeros, “además de cortar el cabello vendían ungüentos, sacaban dientes, aplicaban ventosas, ponían enemas y hacían flebotomías. Los barberos aprendieron estas cosas en los monasterios, adonde acudían para la tonsura de los frailes”.²

El proceso de enseñanza por el cual debía pasar el aprendiz de cirugía era muy complejo y requería de un monto considerable de dinero. Además, era indispensable que el aspirante contara con un fuerte carácter para soportar

los múltiples años que demandaba concluir su formación. El aspirante tenía que pagarle a su maestro cierta cantidad de dinero para que le enseñara el oficio, así como cubrir los gastos generados por su alojamiento. Después del periodo de enseñanza, que duraba alrededor de dos a tres años, debía viajar a otra región para perfeccionar sus conocimientos; esta fase duraba de cinco a seis años. Finalmente, los aprendices debían regresar a la ciudad donde habían comenzado su formación a presentar el examen de maestría o de acreditación.³

Es necesario poner énfasis en la importancia de poseer o no esta certificación, pues, posiblemente, los cirujanos que recibían una educación más laxa o inconclusa a menudo se enfrentaban a limitaciones laborales y, quizás, socioculturales. Asimismo, esta certificación aseguraba hasta cierto punto la adecuada preparación del cirujano. La distinción entre cirujanos de bata larga y de bata corta a menudo agravó la atmósfera en la cual se llevaba a cabo la práctica quirúrgica, ya que los segundos siempre fueron vigilados por los primeros. Pedro Vidales, protagonista del caso inquisitorial, perteneció al grupo de cirujanos de bata corta. Iniciemos, pues, la exposición del caso inquisitorial.

Un caso inquisitorial sobre charlatanería y demás artes: Pedro Vidales “el Zahorí”

El proceso inquisitorial inició el 17 de junio de 1709 con la acusación del Comisario Joseph de Rivera Calderón conforme a los siguientes términos: Pedro Vidales es sospechoso de tener un “pacto implícito con el demonio, quiromántico planetario con uso del maleficio y hechicero, y por todo el aglomerado y cúmulo de embustes, manifestarse sospechoso de herejía y de quiromancia vedada con sabor a astrología judiciaria”.⁴ De esta forma se dio inicio a la investigación en contra de Pedro Vidales de Ledesma, conocido en la ciudad de México como el Zahorí.⁵ Nació en el pueblo de Indios de Azcapotzalco entre las décadas de 1630 y 1640. Hijo de españoles, “aprendió a leer y a escribir en el Colegio de San Gregorio de Nuestra Señora de Jesús, y aprendió los oficios de tirador de oro y cirujano”.⁶ Se describe como un hombre “de mucha edad, pequeño de cuerpo, calvo, blanca la cabeza, delgado de rostro que anda en traje de golilla”.⁷ Trabajó como cirujano en la Ciudad de México, específicamente en el Convento de religiosas de San Bernardo⁸ y en la ciudad de Manila.⁹ Al tiempo en que se llevaba a cabo su caso inquisitorial, vivía en el pueblo de Mexicalcingo, en la casa de su yerno.

Se le adjudicaron, pues, un gran número de cargos, todos concernientes a prácticas adivinatorias influidas por fuerzas demoniacas. Al respecto podríamos lanzar la siguiente pregunta: ¿por qué un cirujano de aproximadamente 80 años que trabajaba en una casa conventual había cometido aquellos delitos?

Para resolver esta interrogante es necesario aclarar primero en qué consistían cada una de estas artes adivinatorias y los ámbitos en los que tenía vigencia el conocimiento mágico.

Medicina, magia y algunas artes adivinatorias

En el ámbito judeocristiano la medicina y la magia estuvieron estrechamente vinculadas, por lo que es imposible distinguir claramente entre las influencias propias de la magia en la práctica médica, ya que “existían afinidades claras entre las prácticas mágicas y religiosas, sobre todo en el ámbito de la medicina”.¹⁰ Al mismo tiempo que se buscaba la curación del cuerpo con la aplicación de remedios propios de la medicina, la curación espiritual mantuvo una fuerte vigencia y se consideró como indispensable para que la curación corporal tuviera eficacia. En este sentido, no debe parecer extraño que Pedro Vidales haya realizado prácticas de carácter mágico-advinatorio, pues con suma facilidad logró encauzar las labores cotidianas de un cirujano y transformarlas en acciones hasta cierto punto lícitas, pero que estaban vinculadas con la adivinación; como veremos más adelante, no todos los delitos que se le adjudicaron están vinculados con la adivinación, sino que muchos de ellos se relacionan con los conflictos sociales en lo cotidiano que ésta generó.

Ahora, hablar de prácticas adivinatorias en Nueva España implica remontarnos al tiempo mismo del descubrimiento de América. Con el descubrimiento del nuevo continente y la llegada de pobladores provenientes de la península Ibérica, llegó a la Nueva España todo un *corpus* de magia y creencias populares que se fusionó con las creencias prehispánicas y que dependiendo de la circunstancia sociopolítica fueron adquirieron nuevos matices. Así, el conocimiento mágico en el Nuevo Mundo fue transmitido por “aquellos que creyeron en la realidad del fenómeno, la mayoría de ellos provenientes del norte de Portugal y España”.¹¹ De acuerdo con Gustav Henningsen, los agentes transportadores del conocimiento mágico se pueden dividir en tres grandes rubros: 1) la transmisión escrita; 2) la transmisión oral, que abarca las fórmulas mágicas, conjuros y oraciones; 3) los individuos que tienen un amplio conocimiento de las artes mágicas, considerados como “magos eruditos”, y aquellos

conocidos como “magos populares”, entre ellos astrólogos, nigromantes y quiromantes.

Líneas arriba se mencionaron los cargos que se le adjudicaron a Vidales, es decir, la quiromancia y la astrología judiciaria. La astrología puede ser definida como “un sistema de juicios elaborados de la observación de los astros, respecto a los efectos que se creía o cree que estos producen en los acontecimientos humanos y en las cosas terrestres en general”.¹² Asimismo, la astrología se dividió en dos grupos: la astrología natural, la cual se encarga de estudiar los aspectos planetarios en general, como eclipses, equinoccios, las estaciones del año o fenómenos climatológicos, así como el influjo de los planetas en la agricultura y en la medicina; y la astrología judiciaria, que se considera como el arte de adivinar hechos meramente humanos a partir de juicios elaborados mediante la observación de la posición aparente de los planetas.

Por otro lado, la quiromancia es otro método adivinatorio o *mancia* “que consiste no sólo en leer la mano del hombre y reconocer sus líneas, ramificaciones y rugosidades, sino que comprende también todas las hierbas, todas las maderas, el cuarzo y la grava, el reino mineral y todas las aguas y todo lo que tiene líneas, venas y arrugas”.¹³ Ambas prácticas de carácter adivinatorio parten de principios de semejanza y diferencia, es decir, la lógica que las guía plantea la noción de que la forma de comprender la naturaleza del cosmos y del hombre se puede lograr a partir del reconocimiento de las relaciones de semejanza y diferencia que los unen y disocian. Por ejemplo, “una mano representa el mundo pequeño del hombre y sus dimensiones con proporcionalidad al cuerpo humano [...] la mano es el espejo de la armonía macrocósmica”.¹⁴

Una vez aclarados estos puntos, presentaremos 4 de las 17 testificaciones que se presentaron a lo largo del proceso, ya que expresan de forma concreta los delitos que se le adjudicaron al reo; asimismo, servirán como hilo conductor del presente trabajo. La primera testificación, que se presentó posteriormente a la denuncia emitida por el comisario Antonio Palacio, fue el 3 de septiembre de 1709, casi dos meses después. Para ello se mandó a testificar a Salvador de Mendoza, quien era de calidad peninsular, de 51 años de edad y desempeñaba el oficio de maestro de guantero. Declaró que:

En los días pasados le oyó decir al Pedro Vidal, que una cosa que le había preguntado no la podía decir porque era muy difícil y tenía censura del Provisor de esta ciudad para no poder decir algunas cosas, aunque le dieran muchísimo dinero, dando a entender, le habían prohibido [de] algún modo decir algunas cosas que sabía por algún arte o modo.¹⁵

Intentemos imaginar las impresiones que esto causó a los inquisidores pues, ¿qué podría ser tan importante y secreto que por ningún motivo podía decirse? Más adelante agregó que, en alguna ocasión, sin referir fecha exacta, Vidales le leyó sus manos y pronosticó que su segunda mujer se iría o moriría. Si bien esta declaración no es de gran relevancia, nos deja ver el contenido de sus predicciones, la mayoría de ellas relacionadas a eventos cotidianos, el amor o la obtención de riqueza. Por otro lado, el declarante reconoció que las predicciones tuvieron un gran alcance en el lugar donde laboró Vidales; al respecto argumentó que “sólo en el convento del Bernardo [...] pueden dar más razón por ser más su asistencia y continuación y donde han hecho más fuerza sus dichos”.¹⁶ Esta cuestión será retomada más adelante.

El segundo declarante, Juan Antonio Mendoza González, matemático sevillano de 26 años, manifestó cierta inquietud al hablar sobre la eficacia de las predicciones, argumentó que “más notable es que no sólo pronostica los sucesos futuros, sino también los presentes y pretéritos con indicaciones particulares”¹⁷. Resulta peculiar la forma en que el declarante califica la aptitud predictiva de Vidales, pues, revela una cuestión muy importante: los criterios bajo los cuales la sociedad o el individuo adjetiva y legitima un suceso pronosticado como notable.

A pesar de que la adivinación era una actividad muy común en la sociedad novohispana, los individuos que la conformaron fueron conscientes de que, al recurrir a ella, cometían un delito prohibido expresamente por el tribunal inquisitorial.¹⁸ No obstante, cada hombre estableció la línea que separaba lo lícito de lo ilícito de acuerdo a factores muy circunstanciales. Esto se puede notar con la testificación de Francisca de Lara, vecina de la Ciudad de México de treinta años de edad, declaró que en 1707 aproximadamente, cuando había enfermado, mandó llamar a Pedro Vidales para que la curara, y después de mencionarle lo que le había pasado, éste le dijo que “no era cara la inhechizada”, lo cual la hizo exaltar a tal grado que le advirtió que lo llevaría a la Inquisición. A lo cual Vidales respondió con cierta exaltación: “¿por qué me quieres llevar al Santo Tribunal?, mas coge un jarro y échale veneno y dámelo a beber”.¹⁹

Otro delito que se le adjudicó está vinculado al escándalo público. Esto se puede observar en la última testificación; Casilda de Salazar nos muestra, en cierta medida, los efectos que provocaron las predicciones en los ánimos de las religiosas y demás personas que vivían en el Convento de San Bernardo. Declaro que, en una ocasión cuando estaba en el convento, vio entrar a un hombre viejo “con título de curandero”. Inmediatamente las monjas, “ninfas y mozas pidiéndole que por vía de chanza les viere sus signos, y él las cogía las

manos y se las miraba y hacia cruces [*sic*] en ellas y ponía el Rosario y luego miraba al sol, y las decía mil mentiras”.²⁰ Es curioso imaginar la forma en que las monjas rompían por un momento el orden del recinto conventual para acercarse a aquel viejo con fama de zahorí. Desconocemos si alguna de estas religiosas fue amonestada por las autoridades del convento, o si en algún momento se le prohibió la entrada a este personaje, pero lo que es evidente es que la presencia de Vidales transgredió por completo las normas conventuales.

Cuando se le preguntó sobre el modo en que hacía las predicciones añadió que:

...las hacía con seriedad, y con ánimo de que creyesen por cierto lo que les decía, aunque todas hacían burla de él y de sus adivinaciones, pero que ninguna le daba nada y que le llamaban el Zahorí, pero que oía decir que por acá fuera entraba en las casas y le pagaban por ello.²¹

Pareciera, entonces, que los móviles detrás de la actividad predictiva que desempeñó Vidales en el convento están encaminados a la obtención de dinero y prestigio social. Quizás trabajar en un convento le facilitaba conocer a un mayor número de gente que se convertiría en clientela potencial. Tal vez la adivinación le permitió adquirir cierta presencia social, aunque bastante conflictiva. Adoptar un oficio, llamémoslo alternativo, ayudó a que Vidales, hombre ya viejo, construyera todo un personaje más llamativo e interesante para que las personas de su alrededor lo reconocieran y lo tuvieran en alta consideración.

La investigación duró tres años hasta que en 1713 se decidió encarcelar a Vidales. Al hacer la lectura del juicio, se observa cómo los delitos se agravaron a raíz de lo que se encontró en la cala y cata, y tras examinar la actitud del reo. Primero, a los inquisidores les pareció extraño que “no siendo médico o habido aprehendido la facultad medicina, ni siendo boticario no parece pudo tener tan guardados semejantes ingredientes, ni usarlos en los casos que hacía con el otro que el de maleficar como viene referido”.²² Además, al encontrar tres cédulas con las palabras de la consagración, los inquisidores consideraron que no era de dudar que las hubiera menospreciado y ofrecido al demonio, como lo hizo con los rosarios y cruces que solía utilizar en sus predicciones.

El segundo factor corresponde a la forma:

...tan contraria como ha actuado, que perjuriándose temerariamente ha hecho y ha preguntado que se halla libre de toda culpa y fingiéndose más sordo de lo que es, ha pretendido no oído la preguntas y amonestaciones que se le han hecho,

siendo así que no sólo se perciba, sea ficción suya sino que consta el que después de saber, leer y escribir, poco antes de su prisión hablaba y allá lo que le preguntaban en mediana voz.²³

A raíz de esto, toda acción, todo comportamiento se percibió como empapado no sólo de superstición, sino de malicia desvergonzada. Juntas, la personalidad y la posición social fueron elementos que influyeron en la forma en que se concibió al reo; es decir, contribuyeron a que el reo fuera considerado desde un principio como hereje formal.

La negación a responder por “no oír ni ver” que prevaleció durante las primeras declaraciones del proceso, hasta que fue puesto a Cuestión de Tormento el 12 de julio de 1713. Después de un par de audiencias, hasta el 7 de agosto decidió hacer una declaración, en la cual mencionó:

... algunas personas de él decían a este reo que les mirase las manos, pero él no quería, ni tampoco lo consentía la abadesa de dicho convento y que también era cierto le llamaban el zahorí, pero que hay hombres y mujeres locos y se lo llamarían por su antojo, y después les miraba las palmas de las manos, y le solían dar un real o medio [...] y es falso todo lo demás que dicen los testigos, que deberían de ser indios y estar dejados de la mano de Dios, que se quieren condenar los que tal deponen contra él.²⁴

Al declarar lo anterior, todo lo que se consideró como posibilidad de que el reo manejara una especie de arte capaz de predecir eventos futuros y pasados, desapareció. Aquí se puede observar a un hombre harto de formalismos inquisitoriales, un hombre que prefirió declarar una parte de “su verdad” para hacer que, de alguna manera, los inquisidores creyeran sus argumentos y terminaran el proceso con una sentencia razonable.

Ahora bien, al leer esta declaración surgen varias preguntas: ¿Vidales efectuó las predicciones por iniciativa propia o la gente era la que lo incitó a hacer las predicciones? Mencionar que la gente era la que pedía que le leyera las manos, ¿era una estrategia para deslindarse de toda culpa? A partir de esta declaración el caso inquisitorial parece estar concluido, pues ¿qué más pudieron haber hecho los inquisidores ante esta revelación? A nuestro parecer, ya no podían hacer nada, pues, reanudar la investigación y llamar nuevamente a los testigos significaba aplazar la resolución de un juicio que parecía perseguir un delito poco grave y difícil de comprobar.

Ésta fue la última testificación antes de que se hiciera pública la sentencia. Después de cuatro años, el proceso llegó a su última fase. Los inquisidores, para actuar con cierta benevolencia, consideraron que la edad del reo y “los notorios accidentes que notoriamente padecía”, eran factores de suma relevancia para formular una sentencia adecuada. Los inquisidores concluyeron que “no era cierto ejecutase las cosas referidas, sino por su sencillez y el motivo que tenía declarado de ser por chanza y pasatiempo, y no para pronosticar”.²⁵ De esta forma, se negó rotundamente los cargos que al principio se le adjudicaron; ya no hubo duda que Vidales no mantenía algún pacto con el Diablo, ni siquiera que conoció las artes adivinatorias, después de todo sólo lo hizo por pasatiempo. Este pasatiempo quizás fue la consecuencia del nulo peso cultural que tenía en su sociedad; fue una alternativa que le daba múltiples beneficios, tanto económicos como sociales.

Pedro Vidales de Ledesma fue condenado a cumplir las siguientes penas: la primera consistía en escuchar la misa mayor que se presidía en el convento de Santo Domingo:

...estando en ella en forma de penitente, en cuerpo, con una vela que será encendida en las manos, y una sogá al pescuezo y una corona blanca con insignias de supersticioso y embustero, y con las varillas al cuello; en donde se le lea esta nuestra sentencia con méritos y no se humille salvo desde los *sanctus*, hasta haber consumido el santísimo sacramento y acabada la misa ofrezca la vela al sacerdote que la dijere y abjure de decir la sospecha que contra el resultado de lo que ha sido, testificado, acusado y tiene.²⁶

Al siguiente día debía ser sacado a vergüenza pública “desnudo de la cintura arriba con la dicha sogá, corona y varitas, por las calles acostumbradas de esta ciudad con voz de pregonero que publique su delito”.²⁷ Por último, se le desterraba por un periodo de ocho años de la Ciudad de México. Durante ese periodo debía prestar su servicio en el Hospital de los Betlemitas.

Sí bien las penas no fueron capitales, es posible imaginar lo que significaron para Vidales. La vergüenza pública, la desnudez y el destierro fueron, seguramente, los más graves castigos para un hombre que durante muchos años había buscado el reconocimiento de su persona. El castigo público fue un escarmiento para el mismo Vidales, pero, sobre todo, para la sociedad que creyó y fomentó sus predicciones; fue una advertencia para las religiosas que rompían el orden del convento para acercarse a Vidales a que les leyera las palmas

de las manos; para los hombres y mujeres que buscaban en las predicciones augurios de una vida más interesante.

La última noticia que se tiene de Vidales es en la que se anuncia su muerte, el 1 de agosto de 1716, tres años después de su destierro en el Hospital de los Betlemitas. Las causas referidas por el Prefecto de dicho hospital sobre la muerte son únicamente “la vejez y debilidad” Es en este punto cuando termina la historia de un cirujano “quiromante con sabor a astrología judiciaria” que traía alborotado al Convento de San Bernardo.

En suma, podemos concluir que para el estudio de la adivinación —o de cualquier actividad de carácter mágico— es necesario tomar en cuenta dos cuestiones: la primera, que la adivinación, lejos de ser pura abstracción, fue una actividad muy concreta que responde o busca satisfacer aspiraciones muy prácticas. Segundo, es de vital importancia contemplar al sujeto en relación con su entorno social, ya que ambos desempeñan un papel fundamental en la conformación de esta práctica.

Por último, casos como el de Pedro Vidales permiten conocer cómo la sociedad novohispana, a pesar de vivir bajo un fuerte régimen eclesial y regio, no estaba del todo reprimida en su cotidianidad. Más aún, en múltiples ocasiones, la misma sociedad establecía los límites entre lo permitido y lo prohibido. Por tanto, algunas manifestaciones ilícitas, como la adivinación, lograron tener cabida en la sociedad, siempre y cuando estas no irrumpieran por completo con el orden establecido.

Notas

¹ Véase Carlos García Gual, “El cuerpo humano y su descripción en los tratados hipocráticos”, Universidad Complutense, Madrid, pp. 63-78.

² Ruy Pérez Tamayo, “La medicina en la Edad Media (siglos IV al XV)” en *De la magia primitiva a la medicina moderna*, p. 38, disponible en <http://bidi.unam.mx/english/>, consultado el 30 de mayo de 2013.

³ En la Nueva España la práctica médica y quirúrgica sin previa licencia del protomedicato se hace obligatoria hacia 1528; María Luisa Rodríguez Sala, “*El colegio de cirujanos*”, p. 18.

⁴ AGN, *Inquisición*, *ibidem*, f.1.

⁵ “Los zahoríes, quienes poseían el don de ver a través de la materia, por lo que eran requeridos para buscar tesoros ocultos” Gustav Henningsen, “La evangelización negra”, p. 12.

- ⁶ Relación de Causa del proceso inquisitorial contra de Pedro Vidales, 1713, Archivo General de la Nación (AGN), México, *Inquisición*, Vol. 1205, exp. 19, f.91r.
- ⁷ AGN, *Inquisición*, Vol.1205, exp. 19, f.9.
- ⁸ El convento de Nuestra Señora de Guadalupe y San Bernardo se inauguró el 30 de marzo de 1636, perteneció a la Orden Concepcionista. Actualmente se encuentra en el Centro Histórico de la Ciudad de México en la calle Venustiano Carranza, esquina con 20 de Noviembre. Véase Rodríguez Sala, *op. cit*, p. 120.
- ⁹ Además, se agrega “y estuvo en dichas Filipinas como cuatro años en tiempo en que gobernaba esta Nueva España el Marqués de Mancera”; AGN, *Inquisición*, vol. 1205, exp.19, f.91v.
- ¹⁰ Lindermann, *op. cit*, p. 236.
- ¹¹ Henningsen, *op. cit*, p. 15.
- ¹² Caro Baroja, *Vidas mágicas e inquisición*, 2 vol., 1992, p. 159.
- ¹³ Alexander Roob, *El museo hermético. Alquimia y mística*, p. 469.
- ¹⁴ *Ibidem*, p. 468.
- ¹⁵ AGN, *Inquisición*, f.3v.
- ¹⁶ AGN, *Inquisición*, *idem*.
- ¹⁷ AGN, *Inquisición*, *ibídem*, f.5v.
- ¹⁸ Como, por ejemplo, el edicto de 1616 en el cual se pide a la población de la capital novohispana que denuncien cualquier actividad relacionada con la adivinación. Véase Edicto Real, 1616, AGN, *Inquisición*, Vol.1, f.2-5.
- ¹⁹ AGN, *Inquisición*, *ibídem*, f.15r.
- ²⁰ AGN, *Inquisición*, *ibídem*, f.15v.
- ²¹ AGN, *Inquisición*, *ibídem*, f.15v.
- ²² AGN, *Inquisición*, f.62v.
- ²³ AGN, *Inquisición*, *ibídem*, f.63v.
- ²⁴ AGN, *Inquisición*, *ibídem*, f.92v.
- ²⁵ AGN, *Inquisición*, *ibídem*, f.93r.
- ²⁶ AGN, *Inquisición*, *ibídem*, f.93v.
- ²⁷ AGN, *Inquisición*, *ibídem*, f.94v.

Bibliografía

- Carmona, Juan Ignacio, *Enfermedad y sociedad en los primeros tiempos modernos*, Universidad de Sevilla, España, 2005.
- Caro Baroja, Julio, *Vidas mágicas e inquisición*, Vol. 2, Ediciones ITSMO, Colección Fundamentos 122, Madrid, 1992.
- Gramjel, Luis, *Historia de la medicina española*, Syma, Barcelona, 1962, 205p.

- Henningsen, Gustav, “La evangelización Negra: difusión de la magia europea por la América Colonial”, en *Revista de la Inquisición*, núm. 3, 1994, pp. 11-28
- Lindermann, Mary, *Medicina y sociedad en la época moderna (1500-1800)*, Siglo XXI, Madrid, 2001.
- Manson, Stephen, *Historia de la ciencia: II- La revolución científica de los siglos XVI-XVIII*, Alianza, México, 1988.
- Rodríguez-Sala, María Luisa, *Los cirujanos en los conventos de la Ciudad de México (siglos XVI-XIX)*, UNAM-IIS, México, 2008.
- “Los conventos de la Nueva España y sus cirujanos” en *Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, núm. 8, 2007, pp. 57-68.
- “La cofradía-gremio durante la baja Edad Media y siglos XVI-XVII, el caso de la Cofradía de barberos, cirujanos, flebotomianos en la España y la Nueva España” en *Revista Castellano-Manchego de Ciencias sociales*, núm. 10, 2009, pp. 149-163.
- Roob, Alexander, *El museo hermético. Alquimia y mística*, Taschen, China, 2006.

Luciana Baz: directora de la Casa de Maternidad, 1867-1870

María Elena Crespo Orozco

Este texto es una versión resumida de mi tesis de licenciatura. El tema de ese trabajo es la actividad de Luciana A. de Baz en la Casa de Maternidad entre 1867 y 1870. Sin embargo, ya que, durante el régimen republicano de 1861, así como durante el Imperio de Maximiliano se fomentó la creación de una institución de beneficencia dedicada a la población materna e infantil de la Ciudad de México, en este trabajo retomo estos proyectos, porque permiten explicar en un contexto más amplio el papel de Luciana A. de Baz en la Casa de Maternidad.

Las mujeres y su participación en la beneficencia pública en el siglo XIX

Diacronías

67

La participación de mujeres laicas en la asistencia pública en la Ciudad de México a lo largo del siglo XIX fue esporádica y titubeante. En su obra *Las mujeres de la Ciudad de México*, Silvia Marina Arrom sólo pudo documentar tres juntas de caridad integradas por mujeres en la capital mexicana entre 1830 y 1840, además de que señaló que no encontró indicios de alguna asociación femenina para finales de la década de 1850.¹ A partir de 1874 con la expulsión de las Hermanas de la Caridad —comunidad de religiosas encargadas desde 1844 de diversas instituciones de asistencia en la Ciudad de México y otros lugares del país—, la participación de mujeres laicas y religiosas se desdibujó de la beneficencia pública. Cuando las mujeres fueron desplazadas de este

ámbito, sus lugares fueron ocupados primordialmente por médicos de renombre, así como por algunos funcionarios del régimen “...la presencia de los médicos en este ramo público [la beneficencia] explica el desplazamiento paulatino, no solo de las religiosas, sino de las mujeres en general. Mientras en algunos países la asistencia pública se feminizaba, en México, por el contrario, mediante ciertos profesionales, se masculinizaba”.²

Si bien este trabajo está centrado en la actividad de Luciana A. de Baz entre 1867 y 1870 en la Casa de Maternidad: es un estudio de caso, este texto puede aportar elementos sobre el desplazamiento de la mujer mexicana de la beneficencia pública durante la segunda mitad del siglo XIX.

Durante la década de 1860 en la primera Casa de Maternidad de la Ciudad de México confluyeron las necesidades de atención de la maternidad con la participación de las mujeres de élite. Desde un punto de vista cultural, el desarrollo de estas actividades fue visto como una expresión a nivel social de las cualidades bondadosas y maternales de estas féminas.³ Aun cuando a lo largo del siglo XIX la participación de las mujeres fue limitada en ciertas áreas de la vida pública, durante la administración juarista, así como durante el régimen de Maximiliano, fueron movilizadas mujeres pertenecientes a las élites, para implementar políticas y programas dirigidos a los sectores desprotegidos de la Ciudad de México, particularmente a la población materno-infantil:

Desde la perspectiva de género, la formación del Estado liberal se cimentó en el principio de la fragilidad de la mujer y potenció ideológicamente su capacidad para procrear hijos para la nación. En este sentido, las mujeres fueron objeto de reflexión por su función procreadora y por su capacidad de reproducir un orden nacional donde el género se convirtió en un determinante de la conducta estatal al dejar en manos de un sector definido de mujeres —notables y religiosas— la tarea de asumir el cuidado de los sectores considerados menos favorecidos.⁴

El establecimiento de la primera Casa de Maternidad en la Ciudad de México fue impulsado por diversos intereses y preocupaciones, pero por cuestiones de espacio sólo destacaré un par de ellas. En la construcción cultural del género femenino de esta época,⁵ se realzó la capacidad reproductiva de la mujer, de ahí que la maternidad se convirtiera en la virtud cívica femenina por excelencia.⁶ En la medida en la que la figura materna fue adquiriendo mayor importancia en la sociedad mexicana, garantizar la vida y salud de las mujeres e infantes se convirtió en una de las preocupaciones de autoridades y médicos.⁷ Desde la perspectiva del gremio de médicos de la Ciudad de México, para

lograr ese propósito era menester actualizar la enseñanza y práctica de la obstetricia; los galenos consideraron que esto debía realizarse a través del establecimiento de la Casa de Maternidad, motivo por el cual fueron un grupo impulsor de este proyecto.

Proyecto del Hospital Materno Infantil de 1861-1862

A partir de 1806 el Departamento de Partos Ocultos del Hospicio de Pobres de la Ciudad de México ofreció refugio a aquellas mujeres criollas y españolas que requirieron dar a luz en secreto, usualmente porque habían concebido un hijo ilegítimo.⁸ Sin embargo, esta área fue “una parte marginal del Hospicio porque la demanda de sus servicios era limitada y esporádica”.⁹ Por otra parte, a mediados de esa centuria ningún hospital ofrecía asistencia a la población infantil de la Ciudad de México.¹⁰

Con la expedición de la ley de 2 de febrero de 1861 que secularizó los hospitales y demás establecimientos de beneficencia, y con la creación de la Dirección General de Beneficencia el 2 de marzo de 1861,¹¹ la administración de Juárez estableció el marco jurídico mediante el cual el Estado mexicano desplazó a la Iglesia Católica en las tareas de asistencia y protección a los sectores más desfavorecidos de la sociedad mexicana.

En ese mismo periodo se inició el proyecto para la primera fundación de la Beneficencia Pública: un hospital materno-infantil. El 25 de marzo de 1861, Francisco Zarco, como ministro de Gobernación, comisionó a los médicos Gabino F. Bustamante y Juan N. Navarro para que dictaminaran la posibilidad de establecer un hospital de maternidad e infancia. Posteriormente, atendiendo a las recomendaciones de la comisión, el 9 de noviembre de 1861 se emitió el decreto del Congreso de la Unión que estableció un Hospital de Maternidad e Infancia en el edificio del Hospital de Terceros. Sin embargo, en enero de 1862 el gobierno vendió este inmueble,¹² y la nueva institución de la beneficencia pública no llegó a concretarse.¹³

Establecimiento de la Casa de Maternidad durante el Imperio de Maximiliano

La política de beneficencia imperial intentaba fortalecer el sistema de asistencia social, así como promover la especialización de los establecimientos de

beneficencia. El 10 de abril de 1865 se creó el Consejo General de Beneficencia, instancia centralizada y encargada de vigilar y procurar recursos para las instituciones de beneficencia del país. Esta junta estuvo integrada por diez miembros y presidida por la emperatriz Carlota.¹⁴

El 7 de junio de 1865, en el marco por las celebraciones del cumpleaños de la emperatriz, Maximiliano emitió un decreto para establecer una casa de maternidad. La nueva fundación se establecería en el Departamento de Partos Ocultos del Hospicio de Pobres.¹⁵ Con esta medida, la pareja imperial atendió las sugerencias de Joaquín García Icazbalceta para reformar ese departamento,¹⁶ aunque también implícitamente, Maximiliano y Carlota retomaron el proyecto inconcluso del hospital materno infantil de la administración anterior.

La inauguración de la Casa de Maternidad aconteció el 7 de junio de 1866. Este hecho fue posible porque Carlota consiguió el apoyo del empresario Antonio Escandón, quien aportó las sumas necesarias para concluir la remodelación del local, así como al trabajo voluntario de damas, como Concepción Lizardi del Valle, Catalina Barron y Carlota Escandón, quienes promovieron una función en el Teatro Imperial en favor de la nueva fundación.¹⁷ Para llevar a la práctica la modernización de los servicios obstétricos, Carlota solicitó a los médicos Manuel Soriano y Lino Ramírez que elaboraran el decreto y reglamento de la institución; a pesar de que estos galenos no eran afectos al Imperio, aceptaron la comisión, ya que ésta les permitiría establecer “las clínicas de obstetricia de nuestra Escuela [de Medicina], lo que antes no se había hecho prácticamente”.¹⁸

La Casa de Maternidad contaba con dos salas para las pacientes, así como una sección de partos ocultos para quien lo requiriera, también había un anfiteatro, un botiquín, cuartos de baño, habitaciones para el director y dependientes del establecimiento, un jardín para el recreo de las enfermas y un guardarropa.¹⁹ La institución admitía a las interesadas en sus servicios a los ocho meses de embarazo y las pacientes serían dadas de alta a los treinta días del alumbramiento. Según el reglamento propuesto por Soriano, el catedrático de la clínica de obstetricia de la Facultad de Medicina debía asumir el cargo de director de la Casa de Maternidad; en junio de ese año se abrió un concurso de oposición, cuyo ganador fue Aniceto Ortega, quien se desempeñó poco tiempo en este cargo, y fue remplazado por el médico José Ferrer Espejo, además la partera de la institución fue Adelaida Zuleta.²⁰

Debido a que la situación económica y política del Imperio de Maximiliano comenzó a complicarse, la emperatriz tuvo que abandonar el país en julio

de 1866. Cuando esto ocurrió y conforme fue agravándose la situación política del Imperio, la existencia de la Casa de Maternidad se tornó incierta. Sin embargo, como se ha visto, la asistencia a la población materno-infantil de la Ciudad de México también era una cuestión importante para los liberales mexicanos, y por este motivo la Casa de Maternidad no fue clausurada durante la República Restaurada.

Luciana Baz asume la dirección de la Casa de Maternidad, 1867-1870

A diferencia del periodo imperial en el que la Casa de Maternidad estuvo sujeta a la emperatriz y al Consejo General de Beneficencia, durante la República Restaurada esta institución estuvo a cargo del Ayuntamiento de México.²¹ En junio de 1867, José Ferrer Espejo fue cesado como director de la Casa de Maternidad, entonces el gobernador del Distrito Federal, el político liberal Juan José Baz, nombró a su sobrino, el médico Ramón Pacheco, director de esta institución.²² Mientras que el 27 de junio de 1867 el Ayuntamiento de México nombró a Luciana Arrázola de Baz directora de la Casa de Maternidad.²³ Esta fémina estuvo al frente de esta institución entre 1867 y 1870, periodo que coincidió con la gestión de su esposo como gobernador del Distrito Federal por cuarta ocasión.²⁴ Durante esta época, Luciana Baz también brindó auxilios al Hospicio de Pobres y al Hospital de San Hipólito.²⁵ Además, fue reconocida por sus contemporáneos por ser una partidaria de la causa liberal. Durante la Guerra de Reforma y hasta la caída del Imperio de Maximiliano, Luciana Baz mantuvo “continuas relaciones con su esposo y con muchos otros liberales a quienes enviaba útiles noticias, y ayudaba con todo el empeño desde la capital”.²⁶

Durante los primeros meses al frente de la Casa de Maternidad, Ramón Pacheco y Luciana Baz sumaron esfuerzos para concluir algunas obras que habían quedado pendientes durante el Imperio, de manera que el servicio pudo restablecerse a partir de enero de 1868, pues diversos periódicos de la capital señalaron que la institución admitía a “todas las mujeres que lo soliciten y lleven ocho meses de embarazo”.²⁷

A inicios de 1868, la institución contaba solamente con 24 camas separadas por un ladrillo “de lienzo”, distribuidas en dos salas unidas; no había distinción, entre las mujeres próximas al parto y las que ya habían dado a luz. El doctor Pacheco consideró que la disposición del inmueble no era adecuada para garantizar la salud de las pacientes, puesto que si se presentaba un caso

de fiebre puerperal se extendería rápidamente. Por este motivo, era menester “extender el local, haciendo de cada dos alcobas una sola de cuatro varas de ancho”).²⁸

Ante las necesidades expuestas por los médicos y los higienistas así como para mantener el edificio que albergaba el servicio, Luciana Baz, como esposa del gobernador y directora de la Maternidad, logró conjugar los intereses de políticos o empresarios para que donaran recursos para esta institución; el carisma, el prestigio, el estatus y las relaciones políticas y sociales fueron significativas en esta tarea.²⁹ Para resolver la problemática planteada por el doctor Pacheco, Luciana Baz solicitó el apoyo del ministro de Gobernación, Sebastián Lerdo de Tejada: esta dama requirió la cesión del Asilo de San Carlos, edificio contiguo a la Casa de Maternidad y dependiente del Ayuntamiento de México. Lerdo de Tejada accedió a la solicitud de Luciana Baz, e inclusive el ministro concedió 3,000 pesos para la remodelación del local.³⁰

Gracias a este donativo Ramón Pacheco realizó diversas reformas en la institución. Se crearon dos secciones: para las mujeres embarazadas estaban disponibles las camas ubicadas en las salas comunes, mientras que para las féminas que hubieran dado a luz se construyeron siete habitaciones individuales. Desde la perspectiva de Pacheco, con estas medidas se logró evitar una epidemia de fiebre puerperal, pues en septiembre de ese año, cuando se presentaron los signos de tal padecimiento, “felizmente se cortó su propagación, pues estaban al terminarse las reformas... y sólo murió una enferma”.³¹ Además, este galeno mandó que se construyera una habitación destinada exclusivamente para los alumbramientos, pues anteriormente el comedor era usado como sala de partos. Asimismo, para evitar que la proximidad entre las madres y los infantes alojados en las nuevas habitaciones produjera “graves males a ambos, porque sería muy difícil obtener el aseo”,³² Pacheco consiguió que Luciana Baz, secundada por las autoridades municipales, dotaran a la Casa de Maternidad, con seis cunitas “en donde los niños quedan libres del terrible mal que les amenazaba”.³³ Las diversas medidas promovidas por Pacheco también pueden interpretarse como parte de un discurso legitimador del ejercicio de su profesión: los médicos garantizaban la vida y la salud de los pacientes al seguir los preceptos de la higiene y de la medicina moderna.

Casa de Maternidad y Hospital de Infantes

Ramón Pacheco fungió como regidor del Ayuntamiento de México durante 1869.³⁴ Este cargo le permitió gestionar directamente en el cabildo diversas

cuestiones sobre la Casa de Maternidad. Así, el 12 de enero de 1869, Pacheco propuso agregar a esta institución un departamento de infantes, para lo cual solicitó trasladar la sala de niños, que recién se había establecido en el Hospital de San Andrés, a la Casa de Maternidad. El 2 de febrero de 1869 la Comisión de Hospitales aprobó la propuesta de Pacheco. Con esta medida la Casa de Maternidad cambió su nombre por el de Hospital de Maternidad e Infancia. La ceremonia de inauguración, en la que se trasladaron los niños asilados en el Hospital de San Andrés al nuevo nosocomio, se llevó acabo el sábado 2 de abril de 1869 a las diez de la mañana. El doctor Eduardo Liceaga asumió el cargo de subdirector de la nueva sección de Infantes, quedando así bajo las ordenes de su antiguo compañero en la Escuela de Medicina, Ramón Pacheco.³⁵

El Hospital de Infantes contaba con tres enfermerías, cada una dotada con diez camas o cunas, además el local tenía baños de tinas, así como un jardín, cocina, comedor, despensa y ropería.³⁶ Cuando el hospital comenzó a ofrecer sus servicios, albergó a algunos niños enfermos de sarampión y de viruela. Sin embargo, durante la remodelación del edificio no se instalaron habitaciones independientes para alojar a los niños con afecciones contagiosas, cuestión que preocupó a Liceaga. Entonces, el médico Manuel Alfaro, quien era el regidor encargado de la institución, buscó junto con Luciana Baz resolver este inconveniente, y así evitar una epidemia en el nuevo nosocomio.³⁷

Ante la emergencia de la situación, Luciana Baz prestó de su peculio personal la suma de 989 pesos para sufragar algunos *gastos extraordinarios* realizados en el Hospital de Maternidad con motivo del establecimiento de la sección de infantes.³⁸ Además, Luciana Baz y Margarita Maza de Juárez consiguieron que la exitosa y reconocida Compañía de Zarzuela de Joaquín Gaztambide cediera en favor del hospital infantil los productos de la función del 29 de abril de 1869 en el Teatro Nacional.³⁹ Gracias a esto, se establecieron cuatro piezas individuales, cumpliendo así con las disposiciones de Liceaga.

La clínica de partos en la Casa de Maternidad

Al establecerse la Casa de Maternidad durante el Segundo Imperio, se determinó que ahí se impartirían las clases de clínica de obstetricia de la Escuela de Medicina. Sumado a esto, con la Ley de Instrucción Pública de 2 de diciembre de 1867 se garantizó la enseñanza clínica en dicha facultad.⁴⁰

A inicios de 1868, Aniceto Ortega estableció la clínica de obstetricia para los alumnos de la Escuela de Medicina en la Casa de Maternidad. Sin embargo, en marzo de ese año Ortega comenzó a ausentarse de la Ciudad de Méxi-

co. Entonces, Pacheco, en calidad de director de la Casa de Maternidad, y sin consultar con los facultativos de la Escuela de Medicina, comenzó a impartir dicha clínica. Esta situación fue desaprobada por los médicos de la Escuela de Medicina, por lo que el 5 de diciembre de 1868 abrieron un concurso de oposición para cubrir la plaza de adjunto a la cátedra de clínica obstetricia. Se presentaron tres candidatas: Juan María Rodríguez, Ramón Pacheco y Francisco Menocal. Las pruebas se efectuaron en febrero de 1869: Rodríguez resultó ganador.⁴¹

En abril de 1869, el director de la Escuela de Medicina solicitó a Ramón Pacheco que se les permitiera a los alumnos de medicina cursar la clínica de obstetricia en el Hospital de Maternidad. Pacheco contestó al doctor José María Vértiz que sería imposible atender su solicitud, puesto que el gobernador Baz consideró que para mantener “el prestigio del establecimiento de este Gobierno”⁴² debía suspenderse la enseñanza clínica, ya que con las exploraciones médicas se atentaba contra “el pudor natural” de las beneficiarias de la institución.⁴³

Sin embargo, la clínica de partos fue clausurada sólo cuando los catedráticos de la Escuela de Medicina quitaron a Ramón Pacheco —empleado de confianza del gobernador— la posibilidad de impartir dicha materia.⁴⁴ De manera que puede interpretarse, que al gobernador Baz le incomodó que el gremio de médicos, y no el Ayuntamiento de México, determinara sobre esta particular. Cabe mencionar que la clínica de partos fue reinstalada en el Hospital de Maternidad e Infancia en 1870.⁴⁵

En las elecciones para diputados de julio de 1869, Juan J. Baz resultó electo por dos distritos electorales de la Ciudad de México. Por este motivo, este político liberal abandonó su cargo como gobernador del Distrito Federal en septiembre de 1869.⁴⁶

La gestión de Baz como gobernador del Distrito Federal permitió a Luciana Baz desempeñarse como directora de la Casa de Maternidad. Cuando Baz renunció al puesto, ella no tardó en secundarlo, pues la mancuerna política que habían establecido se rompió. El 5 de octubre de 1869 Luciana Baz presentó al Ayuntamiento su renuncia como directora del Hospital de Maternidad e Infancia. Sin embargo, el cabildo no la admitió; en cambio, reconoció su labor gratuita y voluntaria en torno a esta institución; aun así, ella volvió a presentar su renuncia el 5 de enero de 1870. Sin su esposo en el cargo de gobernador, ella había perdido parte de su capacidad para conseguir recursos en favor de la institución,⁴⁷ por lo cual el cabildo aceptó su dimisión, y en ese momento la corporación también destituyó a Ramón Pacheco como director del Hospital

de Maternidad e Infancia. A partir de ese momento, dicho cargo quedó en manos de Aniceto Ortega, quién había concursado por dicha plaza en 1866.⁴⁸

Conclusiones

Entre 1861 y 1866 existieron dos proyectos para fundar una institución de asistencia moderna dirigida a la población materna e infantil de la Ciudad de México: uno republicano y otro imperial. La propuesta imperial fue la que llegó a concretarse. En la búsqueda de legitimidad por parte de Maximiliano y Carlota, fue un acto político interesante fundar una institución que la administración anterior había dejado inconclusa. Esto fue posible gracias a la actividad de Carlota, así como a su capacidad de aglutinar los intereses de médicos, empresarios y mujeres de élite en torno a este proyecto.

Aun cuando la participación de las mujeres laicas en la beneficencia pública fue limitada durante todo el siglo XIX, durante la República Restaurada Luciana Baz desempeñó un papel fundamental en el rescate y fomento de la Casa de Maternidad. Su desempeño como directora estuvo supeditado al cargo de su esposo Juan J. Baz como gobernador del Distrito Federal: situación que le permitió promover influencias y recursos de diversa índole en favor de este establecimiento. Esta cuestión, en última instancia, repercutió en favor del prestigio del Ayuntamiento y del gobernador Baz. No obstante, cuando ella renunció al cargo de directora en el Hospital de Maternidad e Infancia, el Ayuntamiento de México sufrió una pérdida, pues fue imposible encontrar a otra dama que brindara tantos auxilios a este establecimiento de forma voluntaria y gratuita.

Aun cuando el doctor Ramón Pacheco, secundado por Luciana Baz, fomentó que el servicio de la Casa de Maternidad respondiera a las prescripciones de la medicina moderna, la centralización que el Ayuntamiento de México y el gobernador Baz ejercieron durante este periodo en la institución, imposibilitó el establecimiento de la enseñanza clínica de la obstetricia en este hospital. Cuando Luciana Baz y Ramón Pacheco abandonaron la dirección del Hospital de Maternidad e Infancia en 1870, los médicos de la Escuela de Medicina ganaron espacios en esta institución, inaugurando con este evento otra etapa en la historia de la institución.

Notas

- ¹ Arrom, 1988, pp. 58-62.
- ² Lorenzo, 2011, p. 110.
- ³ Guadarrama, 1999, pp. 127.
- ⁴ García y Dalla-Corte, 2005, p. 564.
- ⁵ Joan W. Scott señala que las construcciones socioculturales de género no son únicas y universales, sino que tienen historicidad “Necesitamos rechazar la calidad fija y permanente de la oposición binaria [hombre/mujer], lograr una historicidad y una deconstrucción genuina de los términos de la diferencia sexual”; Scott, 1996, p. 286.
- ⁶ Estos cambios comenzaron a cristalizarse a finales del periodo colonial, de ahí que las autoridades borbónicas fomentaran la educación entre las niñas de la Ciudad de México puesto que “las madres sólo podían cumplir con sus responsabilidades si ante todo eran ilustradas ellas”; Arrom, 1988, p. 30.
- ⁷ Staples, 2008, p. 202.
- ⁸ Arrom, 2010, pp. 185-186, 192-193.
- ⁹ *Ibidem*, p. 192.
- ¹⁰ En el siglo XVI se estableció en el Hospital de Nuestra Señora de los Desamparados una cofradía encargada de recoger a los niños enfermos y desamparados. Al parecer la institución no sobrevivió hasta el siglo XIX. Aun cuando el Hospital de San Andrés era el hospital general de la Ciudad de México, para 1864 no contaba con un área de infantes; Peza, 1881, p. 20; García, 1907, pp. 41-47.
- ¹¹ Dublán y Lozano, 1878, tomo IX, pp. 32-33, 101-103.
- ¹² Gutiérrez, 1870, pp. 389-392, 612-613, 618.
- ¹³ León, 1910, p. 306.
- ¹⁴ Arrom, 2010, pp. 332-334.
- ¹⁵ León, *op. cit.*, pp. 308-309.
- ¹⁶ García Icazbalceta señaló que era necesario trasladar temporalmente el Departamento de Partos Ocultos al Hospital de San Juan de Dios. Asimismo, era menester establecer dos áreas: una pequeña para los partos secretos, y otra más grande dedicada a los partos normales; García, *op. cit.*, pp. 17-19, 119, 150-151.
- ¹⁷ *Diario del Imperio*, 15 de mayo de 1866, p. 477.
- ¹⁸ Soriano, 1913, p. 82.
- ¹⁹ Pacheco, 1868, pp. 21-22.
- ²⁰ Proyecto del decreto para su establecimiento, y del de su reglamento interior, 2012, pp. 119-123; León, *op. cit.*, pp. 317, 322.
- ²¹ La Dirección General de Beneficencia fue suprimida el 30 de agosto de 1862, de manera que los establecimientos de beneficencia de la ciudad de México quedaron a cargo del Ayunta-

- miento de México; Dublán y Lozano, *op. cit.*, tomo XI, pp. 525, 543-544. Ariel Rodríguez Kuri señala que a lo largo del siglo XIX el ayuntamiento de México no fue una instancia autónoma, pues todas las deliberaciones de la corporación debían ser aprobadas por el gobernador del Distrito Federal; Rodríguez, 1996.
- ²² Pacheco, *op. cit.*, p. 23; León, *op. cit.*, p. 315.
- ²³ AHDF, Ayuntamiento y Gob. del D. F., Empleados, hospitales, vol. 919, exp. 57.
- ²⁴ Para una cronología sobre Juan J. Baz como gobernador, *vid.* Lozada, 2000, pp. 136-138.
- ²⁵ Arrom, 2010, p. 367; *El Monitor Republicano*, 12 de marzo de 1868, p. 3.
- ²⁶ Ríos, 1961, p. 118.
- ²⁷ *La Iberia*, 25 de enero de 1868, p. 3
- ²⁸ Pacheco, *op. cit.*, p. 23.
- ²⁹ En este sentido, rescato los señalamientos de Gloria Guadarrama Sánchez sobre el papel de las primeras damas en la historia de la asistencia social en México: "...es conveniente tener presente que la posición desde la cual ejercieron su función permitía que las instituciones y acciones bajo su control manejaran considerables recursos públicos, encontrándose también en una situación privilegiada para concertar, en torno a sus objetivos particulares, los esfuerzos oficiales y privados"; Guadarrama, *op. cit.*, p. 131.
- ³⁰ Juan de Dios Peza es quién menciona el donativo de 3,000 pesos. Sin embargo, no encontré referencias sobre esta suma en el AHDF; Peza, *op. cit.*, p. 23.
- ³¹ *Ibidem*, p. 23.
- ³² *Ibidem*.
- ³³ *Ibidem*, p. 25.
- ³⁴ AHDF, Ayuntamiento y Gob. del D. F., Ayuntamiento, vol. 398, exp. 425.
- ³⁵ AHDF, Ayuntamiento y Gob. del D. F., Hospitales, Casa de Maternidad, vol. 2308, exp. 12.
- ³⁶ *La Iberia*, 1 de abril de 1869, p. 2.
- ³⁷ Alfaro, 1869, pp. 96-97.
- ³⁸ AHDF, Ayuntamiento y Gob. del DF, Hospitales, Casa de Maternidad, vol. 2308, exp. 10.
- ³⁹ *La Iberia*, 24 de abril de 1869, p. 3.
- ⁴⁰ Proyecto del decreto para su establecimiento, y del de su reglamento interior, 2012, p. 123; Dublán y Lozano, *op. cit.*, tomo X, p. 195.
- ⁴¹ Pacheco, *op. cit.*: 26; León, *op. cit.*: 317; AHFM-UNAM, FEMyA, leg. 136, exp. 2.
- ⁴² AHFM-UNAM, FEMyA, leg. 136, exp. 18. f. 3v.
- ⁴³ *Ibidem*.
- ⁴⁴ Ramón Pacheco escribió un reglamento del Hospital de Maternidad e Infancia, el cual quedó inédito. En éste se incluía una sección sobre la clínica de partos en la institución; León, *op. cit.*, p. 353.
- ⁴⁵ AHFM-UNAM, leg. 137, exp. 21.

⁴⁶ *La Iberia*, 13 de julio de 1869: 3; AHDF, Ayuntamiento y Gob. del D.F., Gobierno del Distrito, asuntos varios, vol. 1301, exp. 66.

⁴⁷ AHFM, Ayuntamiento y Gob. del D.F., Empleados, hospitales, vol. 919, exp. 88 y 135.

⁴⁸ AHFM, Ayuntamiento y Gob. del D. F., Empleados, hospitales, vol. 919, exp. 125 y 126.

Bibliografía

AHFM Archivo Histórico del Distrito Federal.

AHFM-UNAM Archivo Histórico de la Facultad de Medicina-UNAM.

Alfaro, Manuel, “Comisión de la Casa de Maternidad e Infancia”, en *Memoria que el Ayuntamiento Popular de 1869, presenta a sus comitentes*, Tipografía del Comercio, México, 1870, pp. 92-98.

Arrom, Silvia Marina, *Las mujeres de la Ciudad de México, 1790-1857*, Siglo XXI, México, 1988.

———, *Para contener al pueblo: El Hospicio de Pobres de la Ciudad de México (1774-1871)*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2010.

“Casa de Maternidad. Proyecto del decreto para su establecimiento, y el de su reglamento interior, pasados en revisión a esta Escuela, por orden de Su Majestad la Emperatriz, 1866”, en Martha Eugenia Rodríguez Pérez y Jorge Zacarías Prieto, *El Hospital de Maternidad e Infancia en la Ciudad de México, 1865-1905. Caridad, moralidad e instrucción*, UNAM, Facultad de Medicina, Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, México, 2012, pp. 65-129.

Dublán, Manuel y José María Lozano, *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República Mexicana*, México, Imprenta del Gobierno, 1876-1912, 58 Vols.

García Icazbalceta, Joaquín, *Informe sobre los establecimientos de beneficencia y corrección de esta capital. Su estado actual, noticia de sus fondos: reformas que desde luego necesitan y plan general de su arreglo. Presentado por José María Andrade. Escrito póstumo de Don Joaquín García Icazbalceta*, Moderna Librería Religiosa, de J. L. Vallejo, México, 1907, consultado a través del portal Web Archive: <https://archive.org/details/informesobrelose00garc>, el 25 de mayo de 2015.

García Jordán, Pilar y Gabriela Dalla-Corte Caballero, “Mujeres y sociabilidad política en la construcción de los Estados Nacionales”, en *Historia de las mujeres en España y América Latina. Del siglo XIX a los umbrales del XX*, Madrid, Cátedra, 2005, v. III, pp. 559-583.

Guadarrama Sánchez, Gloria, “Presencia de la mujer en la asistencia social en México” en *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. II, núm. 5, enero-junio, 1999, pp. 117-147, disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11100504>, consultado el 15 de agosto de 2015.

- Gutiérrez, Blas José, *Leyes de Reforma. Colección de las disposiciones que se conocen con este nombre, publicadas desde el año de: 1855 al de 1868*, Miguel Zornoza, Impresor, México, 1870, Tomo II-Parte II, consultado a través de la Biblioteca Digital de la Universidad Autónoma de Nuevo León: http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080078055_C/1080075753_T2/1080075753_T2.html, el 25 de mayo de 2015.
- León, Nicolás, *La obstetricia en México. Notas bibliográficas, étnicas, históricas, documentarias y críticas de los orígenes históricos hasta el año 1910*, Tipografía de la Vda. de F. Díaz de León, México, 1910, consultado a través del portal Web Archive: <https://ia601201.us.archive.org/20/items/laobstetriciaenm00lenn/laobstetriciaenm00lenn.pdf>, el 25 de mayo de 2015.
- Lorenzo Río, María Dolores, *El Estado como benefactor: los pobres y la asistencia pública en la Ciudad de México, 1877-1905*, Colegio Mexiquense, Zinacantepec, México, 2011.
- Lozada León, Guadalupe, *La Ciudad: sus gobernantes*, Gobierno del Distrito Federal, El Municipal Editores, México, 2000.
- Pacheco, Ramón, "Casa de Maternidad" en *Memoria que el Ayuntamiento Constitucional del año de 1868 presenta para conocimiento de sus comitentes*, Imprenta de Ignacio Cumplido, México, 1868, pp. 19-31.
- Peza, Juan de Dios, *La beneficencia en México*, Imprenta de Francisco Díaz de León, México, 1881, consultado a través de la Biblioteca Digital de la Universidad de la Universidad Autónoma de Nuevo León: <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080029166/1080029166.html>, el 25 de mayo de 2015.
- Ríos, Enrique M. de los, *Liberales ilustres mexicanos de la Reforma y la Intervención*. Talleres Gráficos de la Nación, México, 1961.
- Rodríguez Kuri, Ariel, *La experiencia olvidada. El Ayuntamiento de México: política y gobierno, 1876-1912*, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México, 1996.
- Scott, Joan W, "El género: una categoría útil para el análisis histórico" en Martha Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género, Miguel Ángel Porrúa, México, 1996, pp. 265-302.
- Soriano, Manuel, "Historia de la Medicina en México. Origen de la Casa de Maternidad" en *Gaceta médica de México. Periódico Nacional de Medicina de México*, México, Tomo VIII, núm. 4, abril de 1913, pp. 81-92.
- Staples, Anne, "El cuerpo femenino, embarazos, partos y parteras: del conocimiento empírico al estudio médico" en Julia Tuñón (comp.), *Enjaular los cuerpos: normativas decimonónicas y feminidad en México*, El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, México, 2008, pp. 185-226.

María Elena Crespo Orozco

Periódicos

El Diario del Imperio, México, 1866.

El Monitor Republicano, México, 1868.

La Iberia, México, 1868-1869.

núm. 15
junio
de 2016

80

La incorporación forzosa del colegio San Ignacio de Loyola al control de la Junta de Beneficencia Privada

José Díaz García

*A todos los vascos que con profunda solidaridad
infundieron especial cariño a la tierra que los vio nacer
y gratitud a la que los acogió.*

La conquista española en el continente americano requirió de una gran movilidad de personas a fin de atender no sólo las necesidades primarias, sino las tareas especializadas para la explotación de las minas, el azúcar, el tabaco o transformación de productos. España, con su geografía tan variada, clima extremo y esquema social estratificado, presentó diversas oportunidades para los emprendedores, aventureros y desheredados en el Nuevo Mundo. Ante las expectativas de mejora, no fueron ajenos diversos grupos del Señorío de Vizcaya, de la Provincias de Guipúzcoa, Alaba y del Reino de Navarra, que migraron para dedicarse especialmente a la minería y al comercio.

Algunos de estos vascos amasaron enormes fortunas, participando de los beneficios del comercio ultramarino, llegando a Filipinas, China y Japón, intercambiando productos con márgenes de utilidad elevados, lo cual les permitió tener presencia y representación ante la corona española, así como las instituciones sociales y económicas. Su cohesión era producto de un perfil cultural único, que se distinguía por su espíritu de empresa, con metas y organización extraordinaria, que fijaba las reglas con precisión y exigencia en el cumplimiento de compromisos; de ahí que no sea raro advertir en el acervo archivístico y bibliotecario del Colegio de San Ignacio de Loyola, constancias que dan tes-

Diacronías

81

timonio de ello y de las acciones emprendidas, desde el origen de la cofradía de Aránzazu, su evolución histórica y económica.

La costumbre de los vascos para organizarse resultaba incuestionable. Ya lo habían llevado a cabo inicialmente formando hermandades en Lima, Perú, y Sevilla, España. La experiencia se repitió en México, y llegó más allá de la hermandad, recorriendo diversas etapas: iniciando con dicha hermandad, producto de una reunión en el convento de San Francisco en México en 1681; para más adelante, cuando era rector el conde de Miravalle, Alonso Dávalos de Bracamonte, se determinó conformar la cofradía en 1696, cuyos ramales y contactos en 1730 se extendieron a Veracruz, Puebla, Valladolid (Michoacán), el Bajío, Zacatecas, Durango, Chihuahua, y Antequera (Oaxaca); y, después de un periodo de maduración, generar las promociones de la “Bascongada”, cuyo inicio data de 1772 y cuya función era mantener la estima a la historia e importancia de las raíces ancestrales, procurando al necesitado e incentivando la unidad.¹

Dichas formas de organizarse tenían en común la identidad territorial, pero era también fortísimo el vínculo en función a la fe; es decir, alrededor de la Virgen de Aránzazu, la cual, de alguna forma, era la representante de la unidad, pues, en los términos que se dio su aparición. La circunstancia que le da nombre a la advocación fue que Aránzazu significa “vos entre espinas”, y ésa es la forma en que, se dice, se presentó en tierras limítrofes a las regiones Oñate y Mondragón, cuyos pobladores estuvieron distanciados entre sí por conflictos, pero que ante la aparición de la Virgen restablecieron la concordia.²

Más adelante, los vascos incorporaron como parte de esa identidad regional, cultural y espiritual a la Virgen de Begoña, a san Ignacio de Loyola, san Fermín, san Prudencio y san Francisco Xavier, a quienes se les celebraban sus fiestas con solemnes liturgias, música, fuegos artificiales, clarineros y tambores.³ Adoptaron en 1731 también la devoción típicamente novohispana de la Virgen de Guadalupe, la cual se ejerció hasta el final de la cofradía en 1860, pues, por la aplicación de las Leyes de Reforma, disminuyó su actividad y formalmente se desvinculó al Colegio de San Ignacio de Loyola, que para ese tiempo se había construido, de dicha organización y prácticas religiosas.⁴

El principal ingreso económico de la cofradía de Aránzazu eran las aportaciones de los propios miembros, quienes contribuían de conformidad al cargo que desempeñaban dentro de la misma; de ahí que los directivos eran personas de la élite vasco-navarra, con gran capacidad pecuniaria y de decisión, trascendiendo su influencia hasta la Corte en España, debido a la importante actividad y beneficios económicos reportados a la propia corona.

Desde un inicio la cofradía solicitó que se le otorgara independencia de gestión, para lo cual recurrió directamente a la corte de Madrid y obtuvo la protección del Rey el 6 de noviembre de 1729, evitando con ello la intromisión de autoridades civiles. Por su parte, el arzobispo de México, Manuel Rubio y Salinas, amparado en el Concilio de Trento, pretendió ejercer el derecho canónico a fin de supervisar el funcionamiento y gestión de los bienes de la cofradía. El conflicto duró muchos años, y fue dirimido por el papa Clemente XIII, quien accedió también a lo solicitado por los vascos-mexicanos, mediante la Bula Pontificia del 17 de julio de 1766.

Dicha bula, según lo sostenido por el vocal de la Junta Directiva del Colegio, licenciado Agustín Rodríguez, en la solicitud ante la Secretaría de Instrucción y Bellas Artes, le otorgó al colegio una mayor autonomía, pues admitía el carácter laico y, por ello, se libraba de los tribunales eclesiásticos, dejando la administración y “gobierno universal económico perpetuamente corresponda a la Mesa, Rector y Diputados” de la congregación de Nuestra Señora de Aránzazu, atributos que más adelante pretendió hacer valer ante la Junta de Beneficencia.

Los términos en que se redactó la Constitución autorizada por el Rey establecían, aparte de una independencia operativa y organizacional, que, entre las condiciones para ser beneficiaria de los servicios de la cofradía, debían ser “Doncellas o viudas de buena vida y costumbres...” y no eran admitidas en ningún caso las casadas, “ni por motivos de piedad”.⁵

La cofradía proyectó originalmente el establecimiento de una Casa de asilo y educación para doncellas y “Viudas Españolas Limpias y pobres”. Es en 1772 cuando determinan la erección del colegio que popularmente se conoció como el de las Vizcaínas, obra social que estaba especialmente dedicada a las mujeres, en 1793 abrió sus puertas poniendo un aviso el 18 de junio del mismo año, que decía textualmente:

La nueva escuela de niñas establecida con aprobación Superior del Excelentísimo Señor Virey, Conde RevillaGigedo, en el Real Colegio de San Ignacio de esta Ciudad, se abrirá el 21 de este mes de junio. En ella se admitirán sin distinción a cuantas niñas ocurran de cualquiera clase o condición, y se les enseñará la Doctrina Cristiana, a leer, escribir, contar, coser, bordar, texido de aguja y labor de diferentes clases de flores.

Esta enseñanza será del todo graciosa sin que se permita a las discípulas el menor obsequio a las maestras; y ni aun con pretexto de piedad o deboción podrán llebar a la Escuela belas, flores, etc.

A las niñas que por su suma pobreza o horfandad les faltare cartilla, Libros, seda, aguja, almohadilla, etc., se les ministrará en la Escuela todo lo que necesitan para aprender en ella.⁶

Los fundadores del Colegio San Ignacio de Loyola fueron, entre otros, Manuel Aldaco, Ambrosio Meave, Bachiller Juan Roldán de Aranguiz, Francisco de Echeveste, José Antonio Dávalos y Espinosa, José Ignacio Guraya, Francisco Marcelo Pablo Fernández, Pablo de Martiarena, Francisco Diez de Sollano, Manuel de Llantuda Ibarra, Francisco Antonio del Campo, Joseph de Oyegueri y Joseph Fernández, todos ellos residentes en la Ciudad de México en el siglo XVIII, pero nacidos en Arizaleta; en el Señorío de Vizcaya, en las provincias de Guipúzcoa, Álava, y del Reino de Navarra. La denominación original ha cambiado por el de Colegio de las Vizcaínas y Colegio de la Paz.

El objeto original de la fundación fue el de

...instruir y alimentar doncellas pobres y viudas desvalidas, de origen vascongado, preferentemente a las hijas y nietas y descendientes de ulteriores grados de los originarios, naturales y habitantes de los reynos de España y de Indias, sin que persona alguna tuviera arbitrio para convertir el Colegio en Monasterio de Religiosas.⁷

Con el propósito de lograr cierta autosuficiencia económica se optó por imponer en censos diversas fincas urbanas, las cuales fueron adquiridas con el producto de operaciones comerciales en Filipinas y la administración de legados y donaciones.

La labor emprendida, aparte de beneficiar a los nativos de la Península Ibérica, incorporó a los criollos y luego a los nacionales mexicanos, pues la original asociación y cofradía fueron robusteciendo con el transcurso del tiempo una cultura que hacía patente la solidaridad entre paisanos y el compromiso de perpetuar a través de las generaciones venideras el cariño por la tierra, esfuerzo y costumbres de sus ancestros.

Lograda la independendencia de México, el Colegio de las Vizcaínas padeció, al igual que otras instituciones fundadas en la colonia o virreinato, periodos de riesgo y estilos gubernamentales, que, a su vez, visualizaron la tarea del Colegio desde concepciones políticas diversas, siendo víctima no sólo del abuso de la Corona, pues no se escapó el Colegio de que el Gobierno Federal le pidiera prestados recursos, que al igual que el Rey jamás fueron devueltos.

Ante la nacionalización de los bienes del clero, aplicada mediante ley del 12 de junio de 1859, el Colegio estuvo en peligro, pues inicialmente se consi-

deró que era propiedad de la Iglesia Católica, siendo que, mediante Suprema Orden del 6 de enero de 1861, se le reconoció el carácter de seglar, pero se obligó a “cesar de existir la Cofradía de Aránzazu”, debiendo tomar una Junta Directiva las atribuciones que tenía el Patronato de la cofradía, para hacerse cargo del Colegio.

Por gestiones de su tesorero José María Lafragua, el Colegio libró la aplicación de la ley del 9 de diciembre de 1872, en el que se facultó al poder ejecutivo a enajenar los capitales de instrucción pública y luego pudo salvarse de la aplicación de la Circular del 18 de abril de 1884, en la que se revocó la determinación que establecía que los bienes del Colegio no estaban sujetos a la Ley de Enajenación de Capitales de Instrucción Pública, lo cual de nueva cuenta ponía en riesgo a la institución, motivo por el cual la Junta Directiva recurrió a gestionar lo necesario, logrando que el 15 de mayo de 1884 el Presidente de la República suspendiera los efectos de la circular y ordenara un estudio pormenorizado, el cual, llevó a cabo el licenciado Luis G. Labastida, Jefe de Sección de la Secretaría de Hacienda, el 16 de enero de 1885, opinando que era procedente derogar la circular de 18 de agosto de 1884, que determinó la redención de los bienes del Colegio. En ese tenor, el secretario de Hacienda revocó la resolución por la cual se declararon redimibles los bienes del Colegio.

Para 1914 se impone educación laica, sujeta a los programas de la Dirección de Educación de la Secretaría de Educación. El patrimonio lo constituía, aparte del capital impuesto en hipotecas —que ascendía a la suma aproximada de 390,000 pesos—, el edificio donde estaba establecido y que en la actualidad se considera como una obra importantísima de la arquitectónica colonial.

No obstante el carácter que mantuvo durante cerca de 125 años, el 20 de febrero de 1918, los inspectores gubernamentales Luis Rivas Iruz y Luis Meza Gutiérrez, elaboraron un informe para los miembros de la Junta de Beneficencia Privada del Distrito Federal, referente al estado que guardaba el Colegio de las Vizcaínas, también conocido como de La Paz. En dicho documento indicaron que el presidente de la Junta Directiva era el doctor Eduardo Liceaga; que la institución contaba con once profesoras para impartir cuatro años de instrucción primaria, dos de primaria superior, así como cursos de taquigrafía, escritura en máquina, bordado, modas, idiomas español e inglés, y que dichas maestras no tenían fijado un sueldo, pero recibían asistencia y habitación que les proporciona el establecimiento.

Asimismo, se asentó que el Colegio no pertenecía a orden religiosa alguna, que la educación era laica e impartida a doscientas alumnas externas, contando

con cinco alumnas internas que recibían instrucción y lo necesario para su subsistencia. Que las alumnas tenían servicio médico, botica y enfermería. La versión gubernamental indicaba que desde junio de 1916 se clausuró el internado por la precaria situación económica.

El 17 de julio de 1919 mediante informe se hizo constar, aparte de la situación imperante, que se turnó comunicación al doctor Eduardo Liceaga, el cual contestó el 6 de marzo de 1918, indicando que por sus peculiaridades el Colegio no estaba considerado como las instituciones comprendidas en la Ley de Beneficencia Privada, invocando para el efecto:

- La Real Cédula del 17 de julio de 1766 que aprobó la constitución del Colegio;
- La orden del 6 de enero de 1861 dictada por el presidente Benito Juárez y refrendada por el ministro de Gobernación Melchor Ocampo, en el que declaró que los capitales pertenecientes al Colegio, no estaban comprendidos en la Ley de Enajenación de Capitales de Instrucción Pública, expedida el 12 de diciembre de 1872. La administración original estaba confiada al Patronato de la Congregación de Nuestra Señora de Aránzazu, hasta el 5 de enero de 1861 en que fue disuelta por las Leyes de Reforma, integrándose una Junta Directiva nombrada por el presidente Juárez, recayendo dichos cargos en Ignacio Jainaga, Presidente, José María Lacunza, C. Juan B. Echave, C. Antonio Vértiz y Francisco Guati, como vocales, y Francisco Madariaga, secretario;
- Acuerdo de la Secretaría de Hacienda de 15 de mayo de 1884, en el cual se ordena suspender cualquier acción en contra del Colegio hasta en tanto no se resuelva el estado del mismo;
- La determinación de la Secretaría de Hacienda del 6 de abril de 1885, mediante la cual se revocó la resolución de 18 de abril de 1884 en la que se declaraban redimidos los bienes pertenecientes al Colegio, no existiendo fundamento en las Leyes de Reforma que permitiera declarar nacionalizados los bienes, pues la institución “no ha estado bajo la administración del Clero”.
- El acuerdo del presidente Francisco I. Madero del 28 de febrero de 1912, refrendado por el secretario de Estado de Instrucción Pública y Bellas Artes, licenciado Miguel Díaz Lombardo, el cual reconoce que el Colegio La Paz —creado por Suprema Orden de 6 de enero de 1861, encomendado a la Cofradía de Aránzazu, pero con la independencia de ésta— fue permanentemente integrada, nombrándose como vocales a

José G. Escandón, Carlos Marcasuza, Enrique Zavala y Juan Irigoyen, creándose nueve vocalías, que se nombrarían con absoluta independencia del gobierno.

- El salvoconducto del 12 de agosto de 1916 de Venustiano Carranza, el cual prevenía a favor del Colegio de San Ignacio de Loyola, que las autoridades civiles y militares debían otorgar al mencionado plantel toda clase de garantías.⁸

Con lo anterior, los representantes del Colegio pretendían demostrar que era una institución privada de beneficencia, educación y enseñanza, enteramente seglar; independiente de las autoridades civiles y eclesiásticas en su gobierno interior y administración de sus caudales; así como del gobierno para la renovación de su Junta Directiva; y que las únicas restricciones eran las establecidas por las resoluciones de la Secretaría de Instrucción Pública, existiendo inclusive un Acuerdo publicado el 19 de agosto de 1913, en el que la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes, resolvió que el colegio como Institución privada, no estaba sujeta en su dirección técnica, a la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes. Asimismo, se resolvió que, como toda institución particular, quedaba comprendido en la resolución de la Secretaría señalada, de fecha del 29 de mayo de 1909, relativa a las acciones que debían efectuarse a la entrega de obras en instalaciones escolares, por el arquitecto al director del colegio, debiendo hacerse ante el inspector sanitario y del escolar.⁹

La Junta de Beneficencia Privada turnó el asunto al abogado consultor a fin de que emitiera un dictamen, que fue elaborado hasta el 17 de julio de 1919, es decir, un año cinco meses de efectuarse la inspección. Se pronunció la Junta indicando que el Colegio es independiente de las autoridades civiles y eclesiásticas en cuanto a su gobierno interior y la administración de sus caudales, pero no estaba de acuerdo, pues la independencia absoluta “no puede existir nunca, ni podría ser porque significaría el absurdo de que tendría vida legal sin ser legal su institución o sin estar sujeta a la ley de su creación”, indicando que las disposiciones legales invocadas no servían para justificar independencia alguna.¹⁰

La Junta de Beneficencia sostuvo que, al igual que otras instituciones de Beneficencia Privada, el Colegio no tenía más restricción o cortapisa que la vigilancia que “la Junta de Beneficencia Privada, en nombre del Ejecutivo de la Unión ejerce sobre ella con el objeto de impedir la distracción o dilapidación de los fondos, los fraudes de los administradores o patronos o la inejecución de la voluntad de los fundadores”, por lo que, con esas atribuciones la

Junta de Beneficencia dictaminó que era necesario que el Colegio proporcionara la información relativa a su estado, objeto, capital, disposiciones testamentarias o causa o razón de su fundación, así como los demás aspectos vinculados con su funcionamiento. El dictamen fue ratificado por la Secretaría de Gobernación. Con ello fue requerido el patrono doctor Eduardo Liceaga, mediante comunicado del 4 de agosto de 1919, para que proporcionara la información señalada. El 25 de septiembre de 1919 la Junta se comunicó al respecto y el doctor Liceaga replicó, con cierta actitud evasiva, que la enfermedad de algunos de los miembros de la Junta Directiva ha impedido la celebración de sesión y, por consiguiente, que se haya contestado la nota de la Junta.

Fue necesario que el 6 de mayo de 1920 se le enviara el dictamen, ahora a Gabriel Mancera en su carácter de presidente de la Junta Directiva del Colegio, el cual acusó recibo indicando que el Colegio no estaba sujeto a la Ley de Beneficencia Privada y que, más adelante, harían llegar los motivos que fundaban su conclusión.¹¹

Para el 7 de abril de 1921, no se había comunicado a la Junta de Beneficencia los aludidos motivos por parte de Gabriel Mancera, ni se había acogido a la Ley de Beneficencia Privada el Colegio. Por ello, al considerar el abogado de la Junta que no estaba en duda la naturaleza jurídica de la institución, se le previno al Consejo Directivo del Colegio para que, en el término de treinta días, a partir del 30 de julio de 1921, para que proporcionara la información requerida. Así, el 25 de agosto de 1921 Gabriel Mancera se pronunció en el mismo sentido de que el Colegio no estaba sujeto a lo señalado en la Ley de Beneficencia Privada, reiterando los fundamentos legales originales y estimando que la sujeción a la Junta de Beneficencia convertía a las instituciones en “Beneficencia Pública”.

Para justificar la independencia del Colegio recurrió a lo establecido en la Real Cédula de Carlos III del 1 de septiembre de 1753 que dio origen a la institución, y a las disposiciones legales y gubernamentales que apoyaron el estado peculiar del Colegio.

En cuanto a los recursos económicos Mancera mencionó los préstamos solicitados por el rey español y por el gobierno mexicano, indicando que éste le debía al colegio 415,913 pesos, sin considerar los intereses.

Al finalizar el siglo XVIII, el capital de la fundación sufrió graves quebrantos, por cuanto el rey Carlos IV de España había propuesto rehacerse de las pérdidas sufridas en su tesoro a consecuencia de la guerra que declaró Francia, y la que sostuvo con Portugal e Inglaterra, para lo cual creó la Caja llamada de “Consolidación de Vales Reales”, que tenía por objeto recoger todos los capi-

tales pertenecientes al clero o a fundaciones piadosas, y reconocer su valor para pagarlo a largos plazos. Entre las instituciones que fueron afectadas por tales ordenamientos, se encontró el entonces “Colegio de las Vizcaínas”, cuyo patronato se vio obligado a entregar a la “Caja de Consolidación” la suma de 503,099 pesos, que nunca recuperó.¹²

Más tarde sufrió, por otros motivos, pérdidas cuantiosas, ya que otorgó “préstamos al gobierno” durante el periodo de 1821 a 1862 por 105,461 pesos.

Durante su larga gestión administrativa, el general Díaz le otorgó diversas cantidades hasta que el Colegio disfrutó de una subvención anual de 50,000 pesos. A esta cantidad debe agregarse la de 20,000 pesos que Justino Fernández, como ministro de Justicia e Instrucción Pública; 21,600 pesos de la señora Pombo; las aportaciones de Gabriel Mancera, quien también fue presidente de la Junta Directiva, y el apoyo de senador Sebastián Camacho, dinero que servía para aumentar su servicio asistencial educativo.

Igualmente aludió a que el gobierno de Porfirio Díaz le asignaba un subsidio de 50,000 pesos anuales que empleaba libremente sin dar cuenta a nadie. Consideró que la Ley de Beneficencia Privada de 23 de agosto de 1904, “está concebida para regir el futuro, y no las fundaciones anteriores a ella”, es decir, pretendió que se aplicara el principio de irretroactividad de la ley, lo que legalmente favorecía al Colegio. De la misma forma, estimó que la ley de 7 de noviembre de 1899 fue una ley permisiva: tampoco obligaba a las instituciones existentes en la fecha de su promulgación, al indicar que las constituidas “que quieran adquirir existencia legal, solicitaran la declaración respectiva”. Afirmación que, sin duda alguna, en caso de haberse aplicado un criterio estrictamente apegado a la legalidad por parte de la autoridad, hubiese servido para dejar en paz al Colegio.

Aunado a lo anterior, Mancera cuestionó la competencia de los poderes ejecutivo y legislativo para modificar la organización del Colegio y estimó que la Ley de Beneficencia no podía quitarle los atributos jurídicos otorgados por disposiciones legales que, en otras épocas, fueron concedidos por el rey, presidentes y autoridades administrativas. En cuanto a la apreciación de Mancera, por lo que hace a los atributos otorgados, la misma resulta inocente o errónea, pues dejó de considerar que el Rey y los gobiernos invocados habían concluido su función por la independencia, las Leyes de Reforma o la Revolución Mexicana de 1910, y que ahora trataba con un perfil posrevolucionario que aparte de radical y antirreligioso, establecía sus criterios anárquicamente.

El 3 de octubre de 1921 la Junta se pronunció en el sentido de confirmar su dictamen, sosteniendo para ello diversas disposiciones que le otorgaban al

Gobierno la posibilidad de supervisar las fundaciones de beneficencia desde años anteriores a la ley de 1899. Concediendo treinta días, a partir del 25 de octubre de 1921, a la Junta Directiva del Colegio para atender el requerimiento de información. Fue hasta el 8 de septiembre de 1922, cuando el presidente y vocales de la Junta Directiva, Gabriel Mancera, José G. Escandón, Lorenzo Astivia, Pedro Lascuráin, Juan Irigoyen, Manuel M. de Chavero, Vicente Vértiz y Rafael Silva, no sin antes objetar el acuerdo de la Junta y aludir a que lamentaban que el Poder Judicial de la Federación no haya entrado al fondo del estudio del asunto, pues el amparo que presentaron fue desechado, comparecieron para manifestar que con intención de cumplimentar el acuerdo del 22 de julio de 1919, exteriorizar su voluntad de guardar la más perfecta armonía con la Junta, solicitando que se llevara a cabo la declaración en el sentido de considerar Institución de Beneficencia Privada al Colegio en los términos del artículo 1 transitorio de la Ley de 23 de agosto de 1904. El anterior trámite de la Junta Directiva del Colegio se hizo más bien para no generar un perjuicio mayor, pues el gobierno bajo el esquema posrevolucionario, tenían una fuerte predisposición para controlar y estar al pendiente de cualquier movimiento de toda organización que tuviese visos de religiosa, por lo que el Colegio, no sólo llevaba el nombre de un santo, sino que contaba con instalaciones propias para officiar misa, llegando el gobierno a denominar para los efectos de registro a la institución como Colegio de la Paz, soslayando el de san Ignacio de Loyola.

Para lograr el reconocimiento, los representantes del Colegio adjuntaron diversa información consistente en que contaba con 52 censatarios con capitales reconocidos por la cantidad de 387,350 pesos, garantizados con 52 fincas hipotecadas, cuyos réditos anuales oscilaban entre el 5 al 12 por ciento.

Acompañaron la relación de honorarios del profesorado y empleados del Colegio, arrojando la cantidad de 1,385 pesos mensuales repartida entre profesores de primaria elemental y superior, clases especiales, instrucción comercial, prefectas, empleadas, personal directivo y administración, o sea, un total 48 personas, para atender a 16 internas pensionistas, 6 internas con lugar de gracia, 2 medio pensionistas, 410 externas de primaria elemental, 98 externas de primaria superior, 87 externas de clases especiales (costura, dibujo, gimnasia, canto, música, bordado, caligrafía, labores manuales, mecanografía, taquigrafía y moda y confección) y 14 de clases de química industrial, cifras éstas que distaban mucho de las primeramente proporcionadas. En agosto de 1922 la caja del colegio contaba con 19,653.12 pesos para gastos.

El 12 de septiembre de 1922, Gabriel Mancera informó la Junta de Beneficencia que desde 1885 el Colegio ha ejercido el patronato, por designación

del Ayuntamiento de la Ciudad de México, de la Escuela José María Rico, la cual fue establecida por disposición testamentaria del 4 de abril de 1837, el cual la dotó con 50,000 pesos, quedando establecida el 18 de agosto de 1843, con dos instalaciones, una para niños en la calle de la Amargura número 2, y la de niñas en Uruguay número 9. Asimismo, se refirió a que contaba en caja con 1,229.54 pesos y que dichos recursos se obtenían de once censos con intereses del 6 al 12 por ciento, que importaban a la cantidad total de 59,300 pesos, garantizados con igual número de propiedades. Esta institución escolar también fue integrada bajo el control de la Junta de Beneficencia.

Al emitirse el 26 de octubre de 1922 el dictamen de los abogados consultores de la Secretaría de Gobernación, relativo al Colegio de la Paz, se indicó, bajo un esquema legaloide y lleno de trabas, que la petición era ilegal, por lo que se exigía cumplir el capítulo III de la Ley de Beneficencia de 1904, con el fin de “readquirir su personalidad jurídica”, lo cual se convirtió en un desgastante tema de discusión en la Junta de Beneficencia. Los abogados de Gobernación sostuvieron que, al no haberse emitido la declaración con base en el 1^{er} artículo transitorio de la ley de 1904, el 1 de enero de 1905 el Colegio perdió su personalidad, lo cual, desde mi punto de vista, resultaba desmesurado y carente de sustento legal alguno, pues es ilógica la conclusión del dictamen, al no ser posible que, por un lado, se diga que no tiene personalidad jurídica, cuando con diversas disposiciones legales se otorgó al Colegio un *status* legal y fáctico que le permitió llevar a cabo operaciones administrativas, comerciales y labor benéfica y, por el otro, que se hable de “readquirir” dicha personalidad, cuando quedó demostrado que existía el colegio sin interrupción alguna y sin que existiese motivo para considerar que la había perdido.

El 31 de julio de 1923 la Junta Directiva del Colegio hizo valer sus argumentos ante la Junta de Beneficencia Privada, indicando que la Ley en ningún lado se refería a la pérdida de derechos, que a la Junta no le tocaba interpretar la Ley; y que no podía aplicar criterios por analogía o igualdad de razón. Inclusive los comparecientes hicieron valer un criterio jurisdiccional de la Corte Suprema de Justicia de Estados Unidos de América. Aunado a lo anterior, hicieron del conocimiento, sin considerar que el gobierno de Porfirio Díaz había caído, que después de 1904 eran vocales de la institución Justino Fernández, quien había sido secretario de Justicia e Instrucción Pública, y el doctor Eduardo Liceaga, ex-jefe del Consejo Superior de Salubridad.

Los temas tratados resultaron tan incómodos que los miembros de la Junta Directiva del Colegio concluyeron:

No, la H. Junta de Beneficencia compuesta de hombres honorables que saben que significa el cumplimiento del deber, podrán por error privar al Colegio de un derecho, pero no pueden obligar a la Junta Directiva del Colegio a violar su conciencia y a infringir sus deberes.¹³

No obstante que el 21 de septiembre de 1923 los abogados consultores José Martínez Sotomayor y Manuel L. Acosta sostuvieron su criterio inicial, como resultado de una reunión sostenida entre los representantes del Colegio con el secretario de Gobernación, con fecha del 21 de junio de 1924, el secretario Enrique Colunga reconsideró el acuerdo del 14 de junio de 1923 y reconoció el carácter de institución de beneficencia privada al Colegio de las Vizcaínas. Sin embargo, los trámites a seguir no fueron sencillos, ya que se dedicaron muchas gestiones, observaciones y precisiones de ambas partes a discutir la naturaleza del Colegio; la interpretación de las Leyes de Beneficencia; así como la forma de aplicarla a una institución que databa del siglo XVIII.

De especial relevancia fueron las apreciaciones de Agustín Aragón del 7 de julio de 1926 y las de Pedro Lascuráin del 19 de julio de 1926, en sus calidades de presidentes de la Junta Directiva, las cuales fueron desechadas por la Junta de Beneficencia el 24 de noviembre de 1926, ya que los abogados consultores del gobierno sostenían que el reglamento y estatutos del Colegio merecían diversas modificaciones para ajustarlos a la Ley de Beneficencia Privada, puesto que los representantes de la institución asumían como parte fundamental el respeto a la organización, que, no obstante el anacrónico establecimiento de reglas, era en esencia la identidad que históricamente unía a los vascos.

Es importante recordar que para 1926 la comunidad vasca contaba con 194 años, durante los cuales sembró el arraigo a una cultura alrededor de la Cofradía de Nuestra Señora de Aránzazu, que desde el 1 de noviembre de 1732 determinó plantear la fundación de la casa y colegio de niñas y matronas viudas, hijas y descendientes de familias vascongadas, y que en ello el rey Carlos III de España y los ya lejanos ascendientes del Junta Directiva del Colegio desempeñaron un papel importante. Lo señalado en el acta de colocación de la primera piedra del Colegio, el nuevo gobierno no podía borrar caprichosamente, ya que establecía:

A Mayor Gloria de Dios. Ocupando el Supremo Trono de la Universal Iglesia nuestro Santísimo Padre Clemente XII. Reinando en las España Nuestro Católico Rey y señor Felipe V, el animoso. Gobernando en esta Nueva España el Excmo.

Ilmo. Sr. don Juan Antonio Vizarrón y Eguiarreta, Arzobispo de la Insigne Imperial Ciudad de México, del Consejo de su Magestad su Virrey Gobernador, Capitán General y Presidente de la Real Audiencia. Se bendijo y puso la primera piedra de este Colegio de la Piedad de los Vascongados, fábrica a sus expensas para niñas, doncellas y viudas. Con la advocación de San Ignacio de Loyola. Y pone al cuidado de su ilustre Cofradía de Nuestra Señora de Aránzazu, cuyo es el Patronato siendo Rector el Dr. Don Juan de Eguia y Eguren.¹⁴

Es de mencionar que entre las alumnas que en aquellos años del siglo XVIII recibieron casa, educación, ilustración y demás servicios del Colegio, se encontraba Josefa Ortiz de Domínguez.¹⁵ Más de cien años después, ante el riesgo de que las alumnas fueran atacadas debido a los conflictos generados por la Revolución Mexicana, se determinó suspender el servicio de internado, que antiguamente era de gran prestigio.

En la fundación se acogió a las antiguas empleadas y a las profesoras ancianas, personas a las que se les jubiló disponiendo de habitación, alimento, medicinas dentro del edificio, así como de una pequeña pensión mensual.

En diciembre de 1926 la institución contaba con un patrimonio declarado de 1'087,354.76 pesos¹⁶; para 1937, fue reducido en 920,955.31 pesos; y para el año 1948 su capital total ascendía a 1'065,323.62 pesos, contando con 28 niñas internas, 560 externas. Su Presidente era Pedro Lascuráin y su tesorero Luciano Arechederra.¹⁷

Resulta curioso que en el caso de esta institución no aparece el decreto presidencial, ni la publicación en el *Diario Oficial*. Sin embargo, para el 10 de junio de 1949 el presidente de la Junta de Asistencia Privada, dependiente de la Secretaría de Salubridad y Asistencia, doctor Fernando Meléndez Uzueta, junto con el secretario de Actas de dicha Junta, Pedro Lascuráin —en otro tiempo vocal y presidente del Colegio—, emitieron la certificación de que la Fundación “Colegio de la Paz” era una Institución de Asistencia Privada.

Cabe hacer referencia al acervo Fondos del Archivo Histórico del Colegio de Vizcaínas: educación y amparo de la mujer en la historia de la humanidad, guardado en la Biblioteca de las Vizcaínas, cuya importancia ha merecido que la Unesco le concediera la denominación “Memoria del Mundo de México” en 2007 y “Memoria de América Latina” en 2010, “por ser una fuente rica y significativa que permite conocer los comportamientos y pensamientos acerca de la mujer, particularmente su educación y amparo, durante más de trescientos años de evolución histórica, abarcando la política, la economía, la religión o el arte”; de ahí que el legado histórico sea de inestimable valor.¹⁸

Notas

- ¹ Elisa Luque Alcaide, *La Cofradía*, pp. 64 a 66.
- ² Elisa Luque Alcaide, *Coyuntura*, pp. 91 a 108.
- ³ José Ignacio Tellechea Idígoras, *La Cofradía*, p. 48.
- ⁴ Elisa Luque Alcaide, *Coyuntura*, pp. 101 y 103.
- ⁵ *Diario Oficial de los Estados Unidos Mexicanos* del 19 de agosto de 1913, p. 498.
- ⁶ *Ibidem*, p. 499.
- ⁷ Archivo de la Junta de Beneficencia, pp. 113 a 116.
- ⁸ *Ibidem*, pp. 1 a 10.
- ⁹ *Diario Oficial de los Estados Unidos Mexicanos* del 19 de agosto de 1913, pp. 497-502.
- ¹⁰ Archivo de la Junta de Beneficencia, pp. 12 a 17.
- ¹¹ *Ibidem*, pp. 26 a 29.
- ¹² Junta de Asistencia Privada del Distrito Federal, *La Asistencia Privada*, pp. 55 y 56.
- ¹³ Archivo de la Junta de Beneficencia, pp. 99 a 102.
- ¹⁴ Archivo de la Junta de Beneficencia, p. 168.
- ¹⁵ Junta de Asistencia Privada del Distrito Federal. *La Asistencia Privada*, pp. 58 y 59.
- ¹⁶ APEC. Gav. 9, Beneficencia Pública, leg1/3. Inv. 593, exp. 40, foja 2.
- ¹⁷ Junta de Asistencia Privada del Distrito Federal, *La Asistencia Privada*, pp. 61 y 62.
- ¹⁸ <http://www.unesco.org/new/es/communication-and-information/flagship-project-activities/memory-of-the-world/register/full-list-of-registered-heritage/registered-heritage-page-6/old-fonds-of-the-historical-archive-at-colegio-de-vizcainas-womens-education-and-support-in-the-history-of-the-world/>, consultado el 24 de septiembre de 2015.

Bibliografía

- Junta de Asistencia Privada del Distrito Federal. *La Asistencia Privada*, Temas mexicanos, Editorial Ruta, México, 1950.
- Luque Alcaide, Elisa, *La Cofradía de Aránzazu de México (1681-1799)*, Eunate, Pamplona, 1995.
- Tellechea Idígoras, José Ignacio, *La Cofradía de Nuestra Señora de Aránzazu en la Ciudad de México (1681-1794)*, consultado en <http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/lankidetzan/28/28043054.pdf>, el 1 de junio de 2016.

Archivos

- Archivo de la Junta de Beneficencia Privada del Distrito Federal. Expediente 095/021, relativo a la constitución del Colegio de San Ignacio de Loyola (Vizcainas).

Archivo Plutarco Elías Calles y Fernando Torreblanca. Gav. 9, Beneficencia Pública, leg1/3.

Inv. 593, exp. 40, foja 2.

Diario Oficial de los Estados Unidos Mexicanos, 19 de agosto de 1913.

Fuentes electrónicas

Luque Alcaide, Elisa, *Coyuntura social y cofradía. Cofradías de Aránzazu de Lima y México*, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998, publicado en línea el 12 de marzo de 2015, en <http://www:historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cofradias/capellanas.html>, consultada el 26 de septiembre de 2015.

<http://www.unesco.org/new/es/communication-and-information/flagship-project-activities/memory-of-the-world/register/full-list-of-registered-heritage/registered-heritage-page-6/old-fonds-of-the-historical-archive-at-colegio-de-vizcainas-womens-education-and-support-in-the-history-of-the-world/>, consultado el 24 de septiembre de 2015.



Anticatolicismo en la guerra entre México y Estados Unidos de América (1847-1848). El caso de la invasión al valle

Eliud Santiago Aparicio

El presente artículo tiene por objetivo analizar cómo y por qué se expresó el anticatolicismo estadounidense durante la guerra contra México. En este sentido, se abordarán las blasfemias y profanaciones que representan los prejuicios de intolerancia religiosa en el conflicto.

I

Como se sabe, la guerra entre México y Estados Unidos concluyó con la pérdida de más de la mitad del territorio nacional, con la consiguiente crisis de conciencia de la joven nación, entre otras cuestiones. Pero también este conflicto internacional significó el primer contacto masivo entre protestantes y católicos de todo el continente americano.¹

El conflicto inició cuando el general Zachary Taylor se enfrentó, el 8 y 9 de mayo de 1846, a las tropas del general Mariano Arista en el norte de México, en las batallas de Palo Alto y Resaca de Guerrero, respectivamente. En marzo de 1847, Winfield Scott invadió el centro del país, imitando la antigua ruta que trescientos años antes siguió Hernán Cortés, por Veracruz, Tlaxcala, Puebla y la Ciudad de México.

El presente artículo pretende demostrar que la guerra trajo consigo profanación, blasfemia y riquezas en la vieja ruta de Cortés a costa de la Iglesia Católica. El sacrilegio fue, entonces, resultado de antiguas ideas y prácticas

gestadas en suelo estadounidense y México, por ser un país sustancialmente católico, fue un lugar ideal para expresar su anticatolicismo.

Para tal efecto, se ha dividido el estudio en tres partes. La primera hace referencia al anticatolicismo y cómo se manifestaba en Estados Unidos, la segunda a cómo esta aversión fue concebida por las tropas estadounidenses en México durante la Guerra del 47.

II

Durante la primera mitad del siglo XIX, las ciudades estadounidenses fueron testigos de múltiples ataques religionarios contra católicos, ya fuera en pequeña escala y aislados o comprendieran a un número considerable de personas. Esto resultaba de la total incomprensión hacia el otro y del miedo que suscitaba el contacto cotidiano con las prácticas de ambas religiones. Como señala Natalie Zemon Davies, el objetivo de la violencia entre católicos y protestantes era “librar a la comunidad de una contaminación que inspira temor”.²

Algunos ejemplos de la intolerancia religiosa son los siguientes. En 1823 en Boston, un yanqui se internó en un vecindario irlandés y arrojó piedras a las ventanas de las casas. Seis años más tarde, en el mismo lugar, un grupo de protestantes, después de escuchar un electrizante discurso religioso, apedreó varias casas durante tres días. Cuatro años después, ahora en las calles de Charlestown, Massachusetts, un puñado de irlandeses ebrios golpeó a un ciudadano estadounidense. A la noche siguiente, quinientos nativistas buscaron venganza, pero sólo lograron saquear y quemar algunas casas, pues el ejército les cortó el paso. En Maine, a un miembro del clero católico le untaron alquitrán en el cuerpo y lo cubrieron con plumas, como a un pollo.³

En otros casos, la religión fue más importante que la nacionalidad compartida. En Filadelfia (1831) medio millar de irlandeses protestantes salió a las calles a celebrar la batalla de Boyne y festejar así el establecimiento del protestantismo en el norte de Irlanda. De acuerdo con reportes judiciales, iban armados y preparados para golpear a los irlandeses católicos que encontraran a su paso, como efectivamente sucedió. En Boston (1837) una comitiva funeraria irlandesa se cruzó con dos compañías de bomberos voluntarios y el encuentro terminó en un enfrentamiento callejero. En ese mismo lugar y año, varios bomberos se enfrascaron en una pelea contra católicos y más de setecientos protestantes se unieron a la lucha destruyendo casi todas las casas irlandesas de la calle Broad. En muchos de estos combates, la mayoría de los

amotinados eran jóvenes cuyas edades oscilaba entre los 16 y los 20 años,⁴ lo cual nos lleva a suponer, insisto, tan sólo a suponer, que algunos pudieron alistarse en las compañías voluntarias cuando estalló la guerra contra México, pues estaban en edad militar.

Por otro lado, en ocasiones las agresiones a católicos implicaron transportar a lo cotidiano las acusaciones hechas por Maria Monk y Rebecca Reed. En Kentucky (1836), un capellán católico fue acusado de abusar sexualmente de una joven, dando lugar a un proceso legal en su contra. Seis años más tarde, en Indiana, se incoó un proceso judicial contra un sacerdote acusado de raptar a una joven protestante. En 1835, decenas de irlandeses intentaron romper un *meeting* anticatólico celebrado en las calles de Nueva York. Sin embargo, en 1840 sucedió uno de los ataques más violentos contra el protestantismo cuando un sacerdote quemó una Biblia religionaria en las cercanías del mismo lugar.⁵

Hechos como éstos podrían ser tratados ampliamente, pero me concentraré en los acontecimientos más representativos de la violencia entre ambas religiones durante 1830 y 1840: el incendio de un convento en Charlestown y la destrucción de tres edificios religiosos en Filadelfia.

Como señaló Davies, la violencia “por cruel que sea, no es fortuita e ilimitada, sino que va dirigida contra blancos definidos y es seleccionada de entre un repertorio de castigos y formas de destrucción tradicionales”.⁶ El *arson*, pues, fue uno de los métodos preferidos para destruir iglesias católicas o quemar a sus feligreses. Por otro lado, debemos considerar posible que en la mente de algunos estadounidenses del siglo XIX, como en la de los protestantes del siglo XVI, se considerara al fuego “como un medio sagrado de purificación” establecido por el propio Deuteronomio.⁷

III

En México, la opulencia de las iglesias y la pompa de las procesiones encabezadas por sacerdotes, contrastaban con la pobreza circundante. La imaginación del invasor vinculaba estas escenas con la Edad Media, cuando el clero católico gozaba de gran importancia y poder entre las personas.⁸

Si bien los anglosajones tendían a mostrar una actitud moderna, propia de la sociedad de su tiempo, y a resaltar sus raíces protestantes, por su mentalidad puritana y a veces hermética, atacaron las costumbres mexicanas.⁹ En efecto, para ellos la religión católica era retrógrada, depravada y sinónimo del enriquecimiento escandaloso de un puñado de clérigos, mientras los feligre-

ses se vestían con harapos y deambulaban por las calles en búsqueda de asilo y pan.

Así pues, para los soldados, el atraso económico, político, social y cultural de México se debía, entre otros elementos, a que la religión católica mantenía estúpidas a las personas. El capitán Francis Collins, del 4° Regimiento de Artillería regular, apuntó en su diario que el “romanismo” convertía a los mexicanos en:

Brutos pero muy felices. Nunca comprenderé como en una sociedad el catolicismo puede tener tanta influencia sobre los ricos y pobres a través de sus sacerdotes. Es incomprensible ver a una institución, dignificada con el nombre de religión, tan impía, tiránica y corrupta como lo es la Iglesia Católica en este miserable país.¹⁰

Robert Johannsen y Richard Winders han señalado que los soldados llevaron consigo sus convicciones de igualdad política y económica y se impresionaron al descubrir que éstas no prevalecían en una nación que profesaba ser una república. Encontraron incomprensible el poder que el Estado y la Iglesia ejercían sobre el pueblo, desconcertándose aún más con la indiferencia de las personas al aceptar dicha repartición de poderes. En suma, la actitud de los mexicanos, según la percepción del invasor, era incongruente en una época de progreso y libertad.¹¹

A juicio de los soldados protestantes, un punto clave para entender la relación entre la Iglesia y el retroceso de la sociedad mexicana era la ausencia de libertad. Así, para un voluntario, las personas estaban degradadas a un estado lastimoso de progreso, ya que donde el catolicismo mandaba, el país no florecía, porque, según él, “la Iglesia es opuesta a otras religiones y suprime todas las libertades”.¹² Si en Estados Unidos el anticatolicismo se centró en la supuesta injerencia del Papa en los asuntos de la política nacional, en México, este elemento cobró mayor fuerza ante la mirada invasora, ya que el Anticristo, o sea el Papa, reinaba sobre las tierras de Moctezuma y los sacerdotes a menudo “abofeteaban al país con revoluciones”.¹³

Los antiguos edificios de la Inquisición atestiguaban las consecuencias nefastas de otorgar poder al “papismo”. En la capital muchos soldados pisaron por primera vez un lugar dedicado a la tortura y reflexionaron cuán peligrosa podía ser la Iglesia si administraba justicia.¹⁴ Otro soldado recordaba la masacre de San Bartolomé en Francia (1572) y pensaba que “cientos de vidas inocentes han sido perdidas y muchas más se perderán si no se destierra al

catolicismo de este país”. Él mismo apuntaba que gracias a interminables atrocidades y matanzas, el imperio del Papa había logrado expandirse hasta alcanzar hegemonía en naciones como México.¹⁵

Antes de arribar a Veracruz, muchos soldados habían leído al historiador William Prescott, de modo que sintieron como si volvieran los días de don Hernán Cortés y se viviera otra vez el “largo” y “tiránico” gobierno de los españoles, aunque también renacía su “crueldad” por éstos que se hacían llamar cristianos.¹⁶ La historia de la conquista española se convirtió en fuente de inspiración para los invasores e hizo recordar las antiguas matanzas de indígenas en nombre de Dios y del rey.¹⁷

Según John Blout Robertson, del 1° Regimiento de Voluntarios de Tennessee, el pueblo mexicano era el más oprimido del mundo por el Papa. Para Robertson, la religión católica demostraba en México sus peores características, tales como el fanatismo, la adoración de imágenes y la degradación de las personas a un estado de servilismo:

El catolicismo ha degenerado al pueblo a su nivel más bajo con su idolatría. México nunca podrá ser libre hasta que se sacuda el yugo opresor de la Iglesia y las personas se quiten los grilletos de la superstición. Una religión de imágenes y ceremonias no es la religión para un pueblo que ha sido, por centurias, arrastrado hacia el paganismo y la idolatría [de sus dioses prehispánicos]. Si bien en todas las casas se puede ver el símbolo del catolicismo, es fácil ver que los ignorantes mexicanos, aunque repitan sus Aves Marías, sus Padrenuestros y sus Rosarios, son incapaces de mirar más allá de lo que sus ojos perciben.¹⁸

Incluso para algunos soldados regulares católicos, la corrupción y la escasa moralidad de la Iglesia habían determinado la caída de las ciudades ante el paso del ejército enemigo. En efecto, un invasor pensaba que una mano divina había dirigido las operaciones militares,¹⁹ es decir, Dios favorecía a los estadounidenses mientras castigaba a los mexicanos por sus pecados e idolatrías.

La educación también fue criticada. Un voluntario del 2° Regimiento de Ohio señaló que, siendo la ignorancia una herramienta importante para subyugar al pueblo, en las escuelas, además del mediocre nivel de enseñanza, los niños aprendían sobre sus deberes con los sacerdotes y el Papa, haciendo a un lado la verdadera educación.²⁰ Según un ciudadano-soldado de Tennessee, los niños aprendían todos los santos del calendario con sus respectivos milagros y sólo repetían como pericos el Credo, el Ave María y el Padre Nuestro. Asimismo, conocían las ceremonias religiosas, como el *Corpus Christi*, pero

ignoraban si San Petersburgo estaba en Asia o Europa. A estas criaturas se les había enseñado que México era la nación más grande del mundo y España la siguiente.²¹ Ambas, desde la concepción del invasor, naciones católicas y retrógradas.

A diferencia de otros países del mundo que habían logrado sacudirse del yugo espiritual del catolicismo, para los invasores, México era la prueba de las ambiciones del Papa. Si una nación determinaba abrir sus puertas al “romanismo”, debería ser, como en efecto lo hacía Estados Unidos, delimitando sus funciones sólo a los intereses religiosos y no permitiendo la intromisión en la vida política del país.

El anticatolicismo estadounidense, entonces, debe entenderse como un elemento que, en la concepción protestante, dislocaba las democracias del mundo y perturbaba el libre ejercicio de libertades políticas e individuales. La imagen del Papa se convertía así en la de un tirano que sometía a naciones enteras, no con las armas, como antaño lo hizo en las Cruzadas, sino con las creencias religiosas. Era, pues, una conquista espiritual que sólo podía detenerse si los mexicanos conseguían verdadera libertad política y religiosa.

Por otro lado, los jóvenes invasores tuvieron que acostumbrarse a la estancia en edificios religiosos, lo cual provocó deseos de riqueza y, por consiguiente, sacrilegio. La aspiración de profanar una casa de oración era alimentada desde Estados Unidos a través de los reclutadores del ejército. Fue el caso de los *Yorkers*:

A los soldados se les prometió carne asada y dos dólares por día, whiskey en abundancia, *golden Jesuses* [crucifijos de oro], mexicanas guapas y jóvenes, uniformes nuevos, un rápido retorno a casa y todas las cosas exóticas que pudieran desear e imaginar.²²

núm. 15
junio
de 2016

102

Durante el alistamiento de los voluntarios de Carolina del Sur se prometieron también crucifijos de oro como complemento a su paga, mientras que los de Massachusetts fueron invitados a saquear las iglesias por los periódicos locales. La prensa nacional hizo lo propio con los demás regimientos del país.²³ Cuando se supo del nombramiento de sacerdotes en el ejército, algunos nativistas de Tennessee formaron una compañía con 92 hombres denominada “Protestantes invencibles”. A cada recluta se le prometió *golden Jesuses* como parte de la remuneración a su participación, aunque el estado de Tennessee rechazó sus servicios porque se negaron a aceptar capellanes católicos en su unidad.²⁴

¿Qué pasaba con los demás ciudadanos-soldados? Es probable que desearan el oro de las iglesias antes de pisar suelo mexicano. Escritores estadouni-

denses como el ministro Waddy Thompson, el secretario de legación Brantz Mayer o el popular historiador William H. Prescott, así como los primeros conquistadores españoles, como Bernal Díaz del Castillo o el explorador Alexander von Humboldt,²⁵ habían señalado la riqueza de los templos y la abundancia de oro y plata en las tierras descubiertas, según fuera el caso de cada escritor.²⁶ Si los soldados no eran aficionados a la literatura y a la historia cabía la posibilidad de que viajeros y comerciantes alimentaran su imaginación con ideas de que México era “la tierra de los tesoros de oro y plata”.²⁷

Algunos soldados pensaban que a su regreso a casa, sus seres amados querían ver las cuantiosas riquezas que habían adquirido como compensación por los sufrimientos de la guerra. Fue el caso del soldado raso B. Sawin, voluntario del Regimiento de Massachusetts, quien en una carta escrita a sus familiares dijo: “Supongo que piensan que volveré con cargamentos repletos de imágenes de oro conseguidos con el saqueo”,²⁸ mientras que George McCormic, de un regimiento de Kentucky, ofreció a su prometida oro y crucifijos cuando retornara de los campos de batalla.²⁹

El historiador Brian M. McGowan afirma que, al arribar las tropas a Louisiana, de donde partirían a Veracruz, y pese a ser éste uno de los estados más católicos de Estados Unidos, reservaron todo su anticatolicismo para México, aunque nunca explica las causas.³⁰ Por lo demás, una vez en las tierras de Moctezuma, los soldados deambulaban a menudo por las calles esperando encontrar una distracción para matar el terrible fastidio del acantonamiento: “Después de nuestro arribo concluimos ir a la iglesia, la cual encontramos casi repleta de soldados, quienes, como nosotros, fueron para ver qué podía ser visto”.³¹ Sabemos que gracias al contacto visual con las riquezas la idea de la profanación creció, ya que muchos oficiales voluntarios manifestaron preocupación por “el vandalismo que prevalece en el ejército”.³²

En efecto, es claro que en Estados Unidos existían iglesias, pero los mismos soldados católicos resaltaron la riqueza de las casas de culto en México y muchos voluntarios reflexionaron sobre cuánto valía la decoración religiosa de una casa de oración.³³ Otros más echaron a andar su imaginación al ver las riquezas de la catedral de México: “¿Qué pasará cuando las inmensas cantidades de piedras preciosas de esta catedral sean saqueadas?”.³⁴ Un voluntario de Pennsylvania, por su parte, hizo sesudas reflexiones de cuánto costaría una imagen de la virgen de la Concepción.³⁵ Así pues, una de las causas del porqué los invasores respetaron las iglesias católicas de Nueva Orleans, es que éstas eran hermosas por fuera pero austeras por dentro, como la catedral de San Louis, a diferencia de las mexicanas que por todas partes rebosaba lujo y riqueza.

IV

De tal modo, para muchos protestantes la Iglesia Católica representaba una fuente inagotable de riquezas. El oro y la plata de los ornamentos alimentaban su ambición y, como “cazadores de fortuna”, entraban a las casas de Dios con la intención de robar aquello que, a sus ojos, valía algo, monetariamente hablando, claro está:

Tengo el sentimiento de decir a V. S. I. que desde aquella fecha [16 de septiembre] casi no ha habido día de algún nuevo atentado; consumando por último, la semana pasada el más escandaloso y sacrílego robo de las iglesias y sacristías del Tercer Orden y capilla de la Espiración, horadando paredes, forzando puertas, ventanas, alacenas, nichos de iglesia y hasta levantando tapas de sepulcros y rompiendo cojines de sillas y confesionarios, con el objeto de buscar alhajas o dinero... Desnudas todas las imágenes, vacías enteramente las cajas, cajones y alacenas de ornamentos de los templos y demás adornos, faltando también alfombras y cuanto encontraron de algún valor.³⁶

Los camposantos fueron empleados por los invasores para comer y celebrar reuniones donde se consumía alcohol. De ahí que, al finalizar la guerra, se pudieran observar en ellos cabezas de carneros revueltos con huesos humanos y cadáveres exhumados y dispersos en diversas direcciones. Las tumbas sufrían profanaciones porque los soldados buscaban alhajas, anillos, *golden Jesuses* o dientes de oro que portaban los cadáveres.³⁷

Cabe señalar que en el periodo de la ocupación estadounidense hubo casos de plagio a sitios religiosos y cuyos ladrones no fueron identificados. En la Capilla de La Pastora en Veracruz desapareció la Virgen Patrona y en la villa de San Andrés, Xalapa, la iglesia supuestamente fue saqueada por un teniente.³⁸ Asimismo, no cabe duda de que entre los mexicanos no faltaba quienes robaran templos, como en Tepellamalco, Veracruz,³⁹ sin importarles el rechazo de la sociedad, el arresto, la excomunión o la persecución, como sucedió en este ejemplo tardío. Pero si comparamos el alto índice de hurtos durante “la segunda conquista de México”, es probable que los ladrones desconocidos fueran los invasores.

Durante la guerra los robos fueron cotidianos, por lo que los mexicanos buscaban la manera de parar las profanaciones. En Puebla, por ejemplo, después de haber sido mancillado un convento, se tocaban las campanas de las iglesias para pedir auxilio a los creyentes y encontrar al ladrón.⁴⁰

La salida de las tropas estadounidenses hacia Estados Unidos comenzó a mediados de 1848 y en general se llevó a cabo en buen orden, salvo algunas excepciones pues, antes de salir de sus cuarteles, no faltó quienes de nuevo buscaran oro. Por ejemplo, en la Ciudad de México, cuando los voluntarios desocuparon el convento de la Merced “fracturaron la puerta del Sagrario y robaron el sol de la custodia”.⁴¹ Cabe la posibilidad que los profanadores intentarán vender estos objetos para su propia subsistencia o para salir de un apuro económico, ya que los periódicos católicos estadounidenses denunciaron su comercialización en su país.⁴²

Por supuesto, el oro no fue el único objetivo. Durante el saqueo al convento de Balvanera, los soldados usaron las casullas, capas pluviales y sobrepellices para mofarse del culto católico. En La Profesa, relató Bustamante:

Hasta esta pobre iglesia ha participado de las rapaces uñas de los infames yankees que hospeda, pues se robaron la mitad de la cortina del altar mayor que forma el teatro del Calvario... Ya salieron de La Profesa estos pícaros porque se iban a asfixiar a causa de la mucha mierda de que estaban rodeados... Acaban estos infames de romper el gran nicho del Camarín de Nuestra Señora de los Dolores de la Capilla de la Casa Profesa, y el gran vidrio... solo por dañar el culto.⁴³

¿Qué cantidad de dinero podía proporcionar una cortina? ¿Qué ganaban con romper un nicho o un vidrio? Con la cortina quizá conseguirían unas cuantas monedas o la emplearían como una cobija, pero un vidrio o, mejor todavía, un nicho —que es una cavidad en la pared para contener imágenes de santos—, no proporcionaba ningún beneficio económico. Lo único que les daba esta acción era el placer de destrozar las cosas que representaban o formaban parte de una religión que abominaban. Igualmente agredían objetos molestos o incómodos. Tal fue el caso de las campanas de las iglesias que eran retiradas de las torres y destrozadas,⁴⁴ porque desquiciaban a los soldados con su irritante sonido.

A menudo, los jóvenes invasores se dispersaban en búsqueda de diversiones y entretenimientos colectivos en las ciudades ocupadas. Ir al teatro o cortejar a las margaritas eran actos frecuentes, aunque beber “whiskey mexicano” (aguardiente de caña de azúcar) o pulque resultaba aún más común y a menudo los metía en problemas. El vandalismo en las calles afectaba a muchos ciudadanos, entre ellos a los curas. Así pues, los voluntarios trataban a los “monstruos” con indiferencia y desprecio, aunque también podían considerarlos como minas caminantes de oro. John O’Brien, miembro de la pandilla callejera de los *Killers*, de la compañía D del 1° Regimiento de Pennsylvania, fue acusado de

robar una pesada cadena y un espléndido reloj a un sacerdote de Xalapa, ambos objetos de oro.⁴⁵

Cuando los sacerdotes se dirigían a suministrar el viático a los moribundos eran despojados de sus pertenencias. Sabemos que esto se dio en la Ciudad de México y en Toluca. En este último lugar sus “desacatos e irreverencias” causaron tal indignación entre los clérigos que se quejaron amargamente con el Arzobispado de México. Cabe señalar que los soldados acuartelados allí pertenecían al 4º, 6º y 8º Regimiento de infantería regular y a los *voltigeurs* (infantería ligera). Éste fue uno de los pocos casos registrados donde participaron soldados del ejército profesional.⁴⁶

V

Como consideraciones finales, cabe señalar que los invasores protestantes fueron proclives a profanar las iglesias. En su búsqueda y deseos de obtener riquezas, destruyeron imágenes, robaron ornamentos de oro y plata y destrozaron altares. El anticatolicismo de años pasados cobró factura en un país que presumía estar bajo la protección del Papa.

Los diarios, cartas y memorias de los soldados protestantes reflejaron el profundo anticatolicismo. Esto lo expresaron de múltiples maneras, como moñándose del culto, los ritos y las imágenes. La situación de reliquias sagradas tuvo un fin similar. Los invasores se limitaron a manifestar lo que, por décadas, incluso siglos si consideramos la intolerancia religiosa de la época colonial, habían aprendido en su entorno.

Notas

¹ Por supuesto, existían contactos previos entre ambos creyentes como el ocasionado por el choque de argentinos e ingleses en 1806 y 1807. Ahora bien, el ejército estadounidense estaba compuesto por soldados profesionales (regulares) y voluntarios (civiles reclutados para la guerra). Muchos eran católicos, pero también había protestantes. Paul Foos, *A Short, Offhand, Killing Affair: Soldiers and Social Conflict During the Mexican-American War*, University of North Carolina Press, Chapel Hill y Londres, 2002, pp. 20-23.

² Natalie Zemon Davies, *Sociedad y cultura en la Francia moderna*, Crítica, Barcelona, 1993, p. 154.

³ Michael S. Hindus, “A City of Mobocrats and Tyrants”: Mob Violence in Boston, 1747-1863”, en *Issues in Criminology*, vol. 6, núm. 2 (verano, 1971), pp. 66 y 70; Guillemin, “Conversation with

- Mr. Guillemín, French Consul at New Orleans (1st January 1932)", en Alexis de Tocqueville, *Journey to America*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1959, p. 105 y Vincent P. Lannie, "Alienation in America: The Immigrant Catholic and Public Education in Pre-Civil War America", en *The Review of Politics*, vol. 32, núm. 4, oct., 1970, pp. 506 y 512,
- ⁴ *A Full and Accurate Report of the Trial for Riot Before the Mayor's Court of Philadelphia, on the 13th of October, 1831, Arising Out of a Protestant Procession on the 12th of July, and in which the Contending Parties were Protestants and Roman Catholics. Including the Indictments, Examinations of Witnesses, Speeches of Counsel, Recorder's Charge, Verdict and Sentences*, Jespera Harding, Philadelphia, 1831, p. 4, Francis W. Hoerber, "Drama in the Courtroom, Theater in the Streets: Philadelphia's Irish Riots of 1831", en *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, vol. 123, núm. 3 (Julio, 2003) y John Dowling, *The History of Romanism: from Earliest Corruptions of Christianity to the Present Time*, Edward Walke, Nueva York, 1845, p. 191. La batalla de Broad fue un enfrentamiento en 1690 donde se vieron envueltos los ejércitos de Guillermo III (protestante) y Jacobo II (católico) en el oeste de Irlanda. Los protestantes vencieron.
- ⁵ C. Walker Gollar, "Early Protestant-Catholic Relations in Southern Indiana and the 1842 Case of Roman Weinzaepfel", en *Indiana Magazine of History*, vol. 95, núm. 3 (septiembre, 1999), p. 233, David Montgomery, "The Sutrle and the Cross: Weavers and Artisans in the Kensington Riots of 1844", en *Journal of Social History*, vol. 5, núm. 4, verano, 1972, p. 425 y 612-613 y Carl E. Prince, "The Great 'Riot Year': Jacksonian Democracy and Patterns of Violence in 1834", en *Journal of the Early Republic*, vol. 5, núm. 1 (Primavera, 1985), p. 19.
- ⁶ Davies, *op. cit.*, p. 151.
- ⁷ *Ibidem* p. 177.
- ⁸ Robert W. Johannsen, *To the Halls of the Moctezumas*, Oxford University Press, Oxford, 1985, pp. 79 y 93 y Richard Coulter (comp.), "The Westmoreland Guards in the War with Mexico, 1846-1848", en *Western Pennsylvania Historical Magazine*, vol. 24, núm. 2 (1941), p. 118.
- ⁹ Rodolfo Ramírez Rodríguez, "Una mirada cautivada. La nación mexicana vista por los viajeros extranjeros, 1824-1874", Tesis de Maestría en Historia, UNAM, México, 2010, p. 75.
- ¹⁰ Maria Clinton Collins (ed.), "Journal of Francis Collins. An Artillery Officer in the Mexican War", en *Quarterly Publication of the Historical and Philosophical Society of Ohio*, vol. 10, núm. 2 y 3 (abril-julio, 1915), p. 88.
- ¹¹ Johannsen, *op. cit.*, p. 167 y Richard Bruce Winders, *Mr. Polk's Army. The American Military Experience in the Mexican War*, Texas A. M. University Press, Texas, 1997, p. 13.
- ¹² Jacob Oswaldel, *Notes of the Mexican War 1846-47-48. Comprising Incidents Adventures and Everyday Proceedings and Letters while with the United States Army in the Mexican War; also Extracts from Ancients Histories of Mexico, Giving an Accurate Account of the First and Original Settlers of Mexico, Etc.; also the Names and Numbers of the Different Rulers of Mexico; also Influence of the Church*, Sin Editorial, Filadelfia, 1885, p. 226. Véase también a Milton Ja-

- mieson, *Journal and Notes of a Campaign in Mexico: Containing a History of Company C. of the Second Regiment of Ohio Volunteers; With a Cursory Description of the Country, Climate, Cities, Waters, Roads and Forts Along the Southern Line of the American Army in Mexico. Also of the Manners and Customs, Agriculture, &C. of the Mexican People*, Sin editorial, Cincinnati, 1849, p pp. 49-50.
- ¹³ Richard M'Sherry, *El Puchero: or a Mixed Dish from Mexico, Embracing General Scott's Campaign, with Sketches of Military Life, in Field and Camp, of the Character of the Country, Manners and Ways of the People, etc.*, Lippincott, Grambo & Co., Filadelfia, 1850, p. 153.
- ¹⁴ Nathaniel Cheairs Hughes y Timothy D. Johnson (eds.), *A Fighter from Way Back: The Mexican War Diary of Lt. Daniel Harvey Hill, 4th Artillery, USA*, Kent State University Press, Boston, 2002, p. 150.
- ¹⁵ Oswandel, *op. cit.*, p. 174 y 402.
- ¹⁶ Thomas D. Tennerly, *Diario de la guerra contra México*, CONACULTA, México, 2007, p. 100.
- ¹⁷ Johannsen, *op. cit.*, p. 30.
- ¹⁸ John Blout Robertson], *Reminiscences of a Campaign in Mexico; by a Member of "The Bloody-First"*, John York & Co. Publishers, Nashville, 1849, p. 272.
- ¹⁹ Foos, *op. cit.*, p. 129, F. Kurutz (ed.), *Recollections of the War with Mexico. Major John Corey Henshaw*, University of Missouri Press, Columbia y Londres, 2008, p. 175.
- ²⁰ John Hammond Moore (ed.), "Private Johnson Fights the Mexicans, 1847-1848", en *The South Carolina Historical Magazine*, vol. 47, núm. 4(oct., 1966), p. 214, Moore, *op. cit.*, p. 50, Oswandel, *op. cit.*, p. 220 y Frederick Zeh, *An Immigrant Soldier in the Mexican War*, Texas University Press, Texas, 1995, p. 52.
- ²¹ George C. Furber, *The Twelve Months Volunteer; or Journal of a Private in the Tennessee Cavalry in the Campaign, in Mexico, 1846-47*, J. A. & U. P. James, Cincinnati, 1848, pp. 610-611. Parte de la aversión hacia la Iglesia se debe, entre otras cosas, al bagaje anticatólico de la cultura de los soldados de Estados Unidos, pero no debemos descartar que muchas de estas interpretaciones negativas fueron el resultado del poco entendimiento del "papismo" o, al menos, al desconocimiento de los ritos católicos. Así, un voluntario del 2° Regimiento de Pennsylvania, al observar una procesión, dijo literalmente "no entiendo"; John William Larnier (ed.), *op. cit.*, Parte II, p. 406.
- ²² Benjamin Ward, *The "High Private": With a Full and Exciting History of the New York Volunteers, Illustrated with Facts, Incidents, Anecdotes, Engravings, &C., &C., Including the Mysteries and Miseries of the Mexican War: In Three Parts-Part First*, Publicado por el autor, Nueva York, 1848, p. 8.
- ²³ Paul Foos, *op. cit.*, p. 54 y 67 y John Christopher Pinheiro, "Crusade and Conquest: Anti-Catholicism, Manifest Destiny, and the U.S.-Mexican War of 1846-1848", Tesis de Doctorado, Universidad de Tennessee, Tennessee, 2001, p. 141.
- ²⁴ Pinheiro, "Crusade...", *op. cit.*, pp. 138-139.

- ²⁵ Eran leídos, al menos, por: M'Sherry, *op. cit.*, p. 196, John Sedgwick, *Correspondence of John Sedgwick Major General*, vol. 1, Carl & Ellen Battelle Stoeckel, 1902, p. 96 y Jamieson, *op. cit.*, p. 61. Véase también Johannsen, *op. cit.*, pp. 149-150, Pinheiro, "Crusade...", *op. cit.*, p. 38 y Peter Guardino, "In the Name of Civilization and with a Bible in their Hands: Religion and the Mexican American War 1846-48", en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 30, núm. 2(verano, 2014) p. 349.
- ²⁶ Entre múltiples ejemplos, Waddy Thompson señala la riqueza de la Catedral de la Ciudad de México: "El primer objeto que puede observarse en el interior de la catedral es el Altar, que está decorado con reliquias pulidas en plata y ornamentos cubiertos de oro puro". Waddy Thompson, *Recollections of Mexico. Late Envoy Extraordinary and Minister Plenipotentiary of United States at Mexico*, Wiley and Putnam, Nueva York y Londres, 1846, p. 39. También menciona que varios edificios tenían acabados de oro; *ibidem*, p. 40. El historiador William Prescott, por su parte, en su obra proyectó la imagen de un México prehispánico rico en metales preciosos, jade y plumas exóticas; William H. Prescott, *The Conquest of Mexico*, vol. I, Chatto & Windus, Londres, 1922, pp. 21, 25, 28, 31, 79, 80.
- ²⁷ Everhard Welter, *Forty Two Years of Eventual Life in Two Wars, in the Great Wild West and Washington D. C., of a Veteran of Mexican War, Now Almost Blind, with an Appendix*, Sin Editorial, Washington D. C., 1888, p. 12.
- ²⁸ B. Sawin, "No. VIII. A Second Letter from B. Sawin, esq", en James Russell Lowell (comp.), *The Biglow Papers*, Trubner & Co., Londres, 1859, p. 90.
- ²⁹ Guardino, *op. cit.*, p. 349.
- ³⁰ Brian M. McGowan, "The Second Battle of New Orleans: The Crescent City and the Anglo 'Invasion' of 1846", en *Louisiana History: The Journal of the Louisiana Historical Association*, Vol. 51, núm. 1 (invierno, 2010), p. 39.
- ³¹ Oswaldel, *op. cit.*, p. 104.
- ³² Pinheiro, "Crusade...", *op. cit.*, p. 179 y 193.
- ³³ Véase en especial a Larner (ed.), *op. cit.*, p. 231.
- ³⁴ Jamieson, *op. cit.*, p. 88.
- ³⁵ Oswaldel, *op. cit.*, p. 470.
- ³⁶ *Comunicaciones entre el Illmo. Sr. Vicario Capítular del Arzobispado de México y los señores gefes del ejército norte-americano publicadas por la causal que se expresa en las mismas*, Imprenta de Vicente García Torres, México, 1848, p. 2.
- ³⁷ Tennery, *op. cit.*, p. 70. Los mexicanos también profanaron los cementerios protestantes. En efecto, cuando un anglosajón moría se le podía enterrar más allá de la garita de San Cosme: "en un lamentable camposanto que de mala manera y casi a regañadientes se les había concedido a los 'cochinos herejes' para sepultar a sus muertos"; Juan A. Ortega y Medina, *México en la conciencia anglosajona*, Antigua Librería Robledo, México, 1955, p. 105. Dos décadas atrás, cuando pasaba una procesión frente al negocio de Hayden, un protestante yanqui, quien

no se incorporó al ritual, pero sí se hincó porque respetaba las ceremonias católicas, sufrió la furia de un oficial mexicano. Éste le preguntó, desenvainando la espada, por qué no seguía la comitiva. Hayden intentó huir, pero el militar le atravesó su arma por la espalda y le destrozó el corazón. El representante estadounidense, Mr. Black, llevó el cuerpo de Hayden a su camposanto. No tardó en difundirse la noticia entre los mexicanos de que el cadáver había sido enterrado con dinero y alcohol para su viaje al otro mundo. Al día siguiente la tumba fue encontrada abierta, el cadáver desnudo y arrojado de mala gana al suelo. El caso se encuentra detallado en Brantz Mayer, *Mexico, as It Was as It Is*, G. B. Zieber & Company, Philadelphia, 1847, pp. 140-141.

³⁸ Miguel Lerdo de Tejada, *Apuntes históricos de la heroica ciudad de Veracruz, precedidos de una noticia de los descubrimientos hechos en las islas y el continente americano, y de las providencias dictadas por los reyes de España para el gobierno de sus nuevas posesiones, desde el primer viage de Don Cristóbal Colon, hasta que se emprendió la conquista de México*, tomo III, Imprenta de Vicente García Torres, México, 1857-1858, p. 33 y Kenly, *op. cit.*, p. 379.

³⁹ Archivo Histórico Municipal de Perote “Mtro. Rafael Arriola Medina”, Juzgado Municipal 1846-1864, “Cuaderno de filiaciones de reos prófugos”, año 1857, sin número de foja.

⁴⁰ *El Monitor Republicano*, “De una carta de Puebla, del 11 de este mes”, 15 de octubre de 1847.

⁴¹ Niceto de Zamaçois, *Historia de México desde sus tiempos más remotos hasta nuestros días, escrita en vista de todo lo que de irrecusable han dado a la luz los más caracterizados historiadores y en virtud de documentos auténticos, no publicados todavía, tomados del Archivo Nacional de Méjico, de las bibliotecas públicas y de los preciosos manuscritos que hasta hace poco existían en las de los conventos de aquel país*, tomo XIII, J. F. Parres y Compañía, Barcelona-México, 1888, pp. 167-168.

⁴² Pinheiro, *op. cit.*, p. 211.

⁴³ “9 de abril de 1848,” en Carlos María de Bustamante, *Diario Histórico de México*, CD 2, Josefina Zoraida Vázquez y Héctor Cuauhtémoc Hernández Silva (eds.), El Colegio de México, México, 2003.

⁴⁴ Pinheiro, *op. cit.*, p. 214.

⁴⁵ Oswaldel, *op. cit.*, p. 155.

⁴⁶ Archivo Histórico del Arzobispado de México, Juzgado eclesiástico de Toluca, Sección Licenciado Juan Antonio, Serie correspondencia, año 1848, caja 115, exp. 36, fs. 2.

Bibliografía

Archivos

Archivo Histórico Municipal de Perote “Mtro. Rafael Arriola Medina”
Juzgado Municipal

Archivo Histórico del Arzobispado de México
Juzgado Eclesiástico de Toluca

Hemerografía

El Monitor Republicano, 1847

A Full And Accurate Report Of The Trial For Riot Before The Mayor's Court Of Philadelphia, on the 13th Of October, 1831, Arising Out of a Protestant Procession on The 12th of July, and in which the Contending Parties were Protestants and Roman Catholics. including the Indictments, Examinations of Witnesses, Speeches of Counsel, Recorder's Charge, Verdict and Sentences, Jespera Harding, Philadelphia, 1831.

[Blout Robertson, John], *Reminiscences of a Campaign in Mexico; By a Member of "The Bloody-First"*, John York & Co., Publishers, Nashville, 1849.

Bustamante, Carlos María de, *Diario Histórico de México*, CD 2, Josefina Zoraida Vázquez y Héctor Cuauhtémoc Hernández Silva (eds.), El Colegio de México, México, 2003.

Bruce Winders, Richard, *Mr. Polk's Army: The American Military Experience in the Mexican War*, Texas A. M. University Press, Texas, 1997.

Comunicaciones entre el Illmo. Sr. Vicario Capitular del Arzobispado de México y los señores gefes del ejército norte-americano publicadas por la causal que se expresa en las mismas, Imprenta de Vicente García Torres, México, 1848.

Clinton Collins, Maria (ed.), "Journal of Francis Collins. An Artillery Officer in the Mexican War", en *Quarterly Publication of the Historical and Philosophical Society of Ohio*, vol. 10, núm. 2 y 3, abril-julio, 1915.

Cheairs, Nathaniel Hughes y Timothy D. Johnson (eds.), *A Fighter from Way Back: The Mexican War Diary of Lt. Daniel Harvey Hill, 4th Artillery, USA*, Kent State University Press, Boston, 2002.

Coulter, Richard (comp.), "The Westmoreland Guards in the War with Mexico, 1846-1848", en *Western Pennsylvania Historical Magazine*, vol. 24, núm. 2, 1941.

Dowling, John, *The History of Romanism: From Earliest Corruptions of Christianity To The Present Time*, Edward Walke, Nueva York, 1845.

Foos, Paul, *A Short, Offhand, Killing Affair: Soldiers and Social Conflict During the Mexican-American War*, Chapel Hill y Londres, University of North Carolina Press, 2002.

Furber, George C., *The Twelve Months Volunteer; or Journal a Private in the Tennessee Cavalry in the Campaign, in Mexico, 1846-47*, J. A. & U. P. James, Cincinnati, 1848.

Guardino, Peter, "In the Name of Civilization and with a Bible in Their Hands: Religion and the Mexican American War 1846-48", en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 30, núm. 2(verano, 2014).

Hammond Moore, John (ed.), "Private Johnson Fights the Mexicans, 1847-1848", en *The South Carolina Historical Magazine*, vol. 47, núm. 4, octubre, 1966.

- Hoerber, Francis W., "Drama in the Courtroom, Theater in the Streets: Philadelphia's Irish Riots of 1831", en *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, vol. 123, núm. 3, julio, 2003.
- Jamieson, Milton, *Journal and Notes of a Campaign in Mexico: Containing a History of Company C of the Second Regiment of Ohio Volunteers; With a Cursory Description of The Country, Climate, Cities, Waters, Roads and Forts Along the Southern Line of the American Army in Mexico. Also of the Manners and Customs, Agriculture, &C. of the Mexican People*, Sin editorial, Cincinnati, 1849.
- Johannsen, Robert W., *To the Halls of the Moctezumas*, Oxford University Press, Oxford, 1985.
- Kurutz, F. (ed.), *Recollections of the War with Mexico. Major John Corey Henshaw*, University of Missouri Press, Columbia y Londres, 2008.
- Lannie, Vincent P., "Alienation in America: The Immigrant Catholic and Public Education in Pre-Civil War America", en *The Review of Politics*, vol. 32, núm. 4, oct., 1970.
- Lerdo de Tejada, Miguel, *Apuntes históricos de la heroica ciudad de Veracruz, precedidos de una noticia de los descubrimientos hechos en las islas y el continente americano, y de las providencias dictadas por los reyes de España para el gobierno de sus nuevas posesiones, desde el primer viage de Don Cristóbal Colon, hasta que se emprendió la conquista de México*, tomo III, Imprenta de Vicente García Torres, México, 1857-1858.
- Tennery, Thomas D., *Diario de la guerra contra México*, CONACULTA, México, 2007.
- Tocqueville, Alexis de, *Journey to America*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1959.
- Mayer, Brantz, *Mexico, as It Was as It Is*, G. B. Zieber & Company, Philadelphia, 1847.
- McGowan, Brian M., "The Second Battle of New Orleans: The Crescent City and the Anglo 'Invasion' of 1846", en *Louisiana History: The Journal of the Louisiana Historical Association*, Vol. 51, No. 1, invierno, 2010.
- M'Sherry, Richard, *El Puchero: or a mixed dish from Mexico, Embracing General Scott's Campaign, with Sketches of Military Life, in Field and Camp, of the Character of the Country, Manners and Ways of the People, etc.*, Filadelfia, Lippincott, Grambo & CO., 1850.
- Montgomery, David, "The Sutrlle and the Cross: Weavers and Artisans in the Kensington Riots of 1844", en *Journal of Social History*, vol. 5, núm. 4, verano, 1972.
- Pinheiro, John Christopher, "Crusade and Conquest: Anti-Catholicism, Manifest Destiny, and the U.S.-Mexican War of 1846-1848", Tennessee, Universidad de Tennessee, Tesis de Doctorado, 2001.
- Prince, Carl E., "The Great 'Riot Year': Jacksonian Democracy and Patterns of Violence in 1834", en *Journal of the Early Republic*, vol. 5, núm. 1, Primavera) 1985.
- Oswandel, Jacob, *Notes of the Mexican War 1846-47-48. Comprising Incidents Adventures and Everyday Proceedings and Letters while with the United States Army in the Mexican War; also Extracts from Ancients Histories of Mexico, Giving an Accurate Account of the First and Original Settlers of Mexico, Etc.; also the Names and Numbers of the Different Rulers of*

- Mexico; also Influence of the Church*, Sin Editorial, Filadelfia, 1885.
- Ramírez Rodríguez, Rodolfo, “Una mirada cautivada. La nación mexicana vista por los viajeros extranjeros, 1824-1874”, Tesis de Maestría en Historia, UNAM, México, 2010.
- Russell Lowell, James (comp.), *The Biglow Papers*, Londres, Trubner & Co., 1859.
- Sedgwick, John, *Correspondence of John Sedgwick Major General*, vol. 1, Carl & Ellen Battelle Stoeckel, 1902.
- Thompson, Waddy, *Recollections of Mexico. Late Envoy Extraordinary and Minister Plenipotentiary of United States at Mexico*, Wiley and Putnam, Nueva York y Londres, 1846.
- Walker Gollar, C., “Early Protestant-Catholic Relations in Southern Indiana and the 1842 Case of Roman Weinzaepfel”, en *Indiana Magazine of History*, vol. 95, núm. 3, septiembre, 1999.
- Ward, Benjamin, *The “High Private”: with a Full and Exciting History of the New York Volunteers, Illustrated with Facts, Incidents, Anecdotes, Engravings, &C., &C., Including the Mysteries and Miseries of the Mexican War: In Three Parts-Part First*, Publicado por el autor, Nueva York, 1848.
- Welter, Everhard, *Forty Two Years of Eventual Life in Two Wars, in the Great Wild West and Washington D. C., of a Veteran of Mexican War, Now Almost Blind, with an Appendix*, Sin Editorial, Washington D. C., 1888.
- Zamaçois, Niceto de, *Historia de México desde sus tiempos más remotos hasta nuestros días, escrita en vista de todo lo que de irrecusable han dado a la luz los más caracterizados historiadores y en virtud de documentos auténticos, no publicados todavía, tomados del Archivo Nacional de Méjico, de las bibliotecas públicas y de los preciosos manuscritos que hasta hace poco existían en las de los conventos de aquel país*, tomo XIII, J. F. Parres y Compañía, Barcelona-México, 1888.
- Zeh, Frederick, *An Immigrant Soldier in the Mexican War*, Texas University Press, Texas, 1995.
- Zemon Davies, Natalie, *Sociedad y cultura en la Francia moderna*, Crítica, Barcelona, 1993.



Cuauhtémoc en el siglo XIX: metáfora liberal del pueblo indígena, de la patria mestiza y de la soberanía mexicana

Marisol Pardo Cué

En la laxa urdimbre tejida durante el siglo XIX para reconstruir la “historia nacional”, una vez conseguida la independencia de España y alcanzado el estatus de nación independiente, se fueron creando figuras fundamentales: las de los héroes. Su importancia radica no sólo en su constitución como referentes de pertenencia, actores fundacionales, sino como integrantes de las nuevas hagiografías que proporcionarían a los ciudadanos un renovado catecismo donde buscar valores y pautas de conducta cívica. Estos “santos laicos” confiscaron a los antiguos mártires muchas de sus pretendidas cualidades para su mayor culto y veneración.¹

Así lo expresó Vicente Riva Palacio en la alocución que, cual sermón, realizó como orador oficial en las conmemoraciones de la Independencia en el emblemático año de 1867, cuando fue restaurada la República:

...la libertad necesita mártires: su sangre debe caer como rocío benéfico sobre la tierra, y de su sepulcro deben brotar los laureles, a cuya sombra los pueblos emancipados o redimidos escriban tranquilamente sus instituciones...²

En ellos, pronto se concretó y humanizó la relación de los ciudadanos con su “patria” o “nación” de origen, convalidando los sistemas jurídicos y de gobierno. Como apuntó Jaime Cuadriello:

Pese a la condición subjetiva de cada personalidad y a que la heroicidad es un valor asignado desde el discurso, también es verdad que por un impulso emocio-

nal no hallamos otros hombres —tan comprometidos y consecuentes— a quienes atribuir la paternidad de tradiciones, reformas y sistemas.³

Así, no obstante su condición es mudable y acomodaticia en relación a quien los use para transmitir sus propios mensajes, resultan necesarios, pues en su figura “se catalizan las autoproyecciones sociales y políticas, de clase o raza, de género o edad, de todos aquellos que se dicen sus herederos”.⁴ Su figura resultó imprescindible para la conformación de los imaginarios nacionales, pues possibilitaban la transferencia de un sentimiento religioso a uno cívico y secular en tanto que se convirtieron en el vínculo entre el presente y un pasado glorioso y mitificado.

Si durante todo el siglo XIX, las situaciones críticas de intervencionismo y despojo extranjero y la inestabilidad política y económica imperante hicieron necesaria la inyección de cierta dosis de patriotismo en los ciudadanos acrecentando su veneración por los héroes en pro de la unidad nacional, durante el Porfiriato esta situación no mermó, pues fue entonces cuando, conseguida una relativa paz nacional, se hizo urgente vincular al presidente con los antiguos defensores de la patria en aras de validar la continuación de su mandato. Como ejemplo de lo anterior, tenemos el inusitado furor que se dio, sobre todo a finales de siglo, por localizar los restos y pertenencias de los próceres nacionales para su exhibición en público como reliquia y su traslado a otros lugares más dignos de su honra.⁵

A pesar de que la figura de Cuauhtémoc fue un tanto olvidada en los primeros años del México independiente, tras la guerra con los Estados Unidos en 1846 tomó una nueva dimensión. Su memoria se instaló en los debates acerca de la cuestión indígena y el futuro de la nación. Eminentes intelectuales conservadores, como Lucas Alamán y Joaquín García Icazbalceta, o el historiador extranjero William Prescott, enaltecieron en sus escritos la figura de Hernán Cortés y sus aportaciones al entonces territorio mexicano mientras demeritaban la legalidad de los tlatoanis aztecas. En sus escritos, a pesar de la estimación por Cuauhtémoc como líder valiente y de su comparación con eminentes figuras de la historia universal, como Catón (Alamán) o Aníbal (Prescott), se consideraba a la Conquista como el gran acontecimiento originario del “Nuevo Mundo”. Por otro lado, algunos liberales, como Lorenzo Zavala, José María Luis Mora, Manuel Orozco y Berra o Ignacio Manuel Altamirano, estimaban al último tlatoani como el implacable guardián del México prehispánico, el “defensor de la patria antigua” y comprendían su tortura y muerte como la máxima expresión de los abusos del sistema colonial.⁶⁶ De este modo, mientras que los

conservadores daban forma a su propio panteón de héroes nacionales, con Cortés e Iturbide a la cabeza, los liberales hacían lo propio enaltecendo a Cauhtémoc, a Hidalgo y a Morelos como los nuevos mártires laicos.

Citlalli Salazar explica cómo los liberales fueron modelando la figura de Cauhtémoc con la forma de un profeta o un mártir ejemplar, lo cual podría aplicarse, también, a todos los héroes independentistas exaltados por ellos:

Cauhtémoc ejemplifica el deber hacer de un hombre honorable anta la amenaza de la esclavitud, él encarna las virtudes éticas ideales de la sociedad decimonónica; es predicador de un orden supremo: la libertad, y denuncia al detractor de ella, que es Moctezuma; llama a la participación y a la alianza; sabe que la victoria es difícil (si no imposible) pero la virtud está en ser capaz de actuar correctamente...⁷

El primer monumento público en honor a Cauhtémoc, obra del escultor Manuel Islas, se erigió pocos años después del triunfo sobre los franceses y la reinstauración de la República, el 13 de agosto de 1869, justo en el aniversario de la caída de Tenochtitlan. Fue inaugurado por el entonces presidente Benito Juárez, quien desde joven se identificó con el tlatoani,⁸ en el Paseo de la Viga, la principal arteria de la ciudad que conectaba la zona sur con el corazón y que con sus chinampas evocaba el México prehispánico. La importancia otorgada a esta obra pública pudo constatarse en su fastuosa inauguración a la cual asistieron, además del presidente, todo el gabinete, el gobernador del Distrito Federal, y los miembros del ayuntamiento. En los costados de la base del busto podía leerse, en español y náhuatl: *Al último monarca azteca, a Guauhtimoczin, heroico en la defensa de la Patria, sublime en el martirio*. Este monumento, en el que se mitificaba y santificaba al héroe, invitaba al patriotismo, a la unidad nacional y a la defensa a ultranza del país, a la vez que servía como homenaje a los soldados caídos durante las guerras contra franceses y norteamericanos.⁹ El mensaje bilingüe pretendía validar al gobierno republicano y liberal como heredero político del antiguo régimen prehispánico y el unificador de los intereses de la población.

La exaltación del tlatoani pronto fue interiorizada por aquellos a quienes apelaba más directamente. En el periodo de posguerra, una gran movilización de campesinos indígenas comenzó la reivindicación de sus prístinos ancestros. Hombres como Xicoténcatl o Cauhtémoc fueron elogiados por sus virtudes “republicanas” y patrióticas” y por la defensa de sus territorios. Así, en 1847, con la intención de revertir lo que ellos consideraban despojo de sus tierras

comunales, los indígenas de Santiago Tlaltelolco apelaron a su condición de descendientes y herederos materiales del heroico ancestro:

¿Quiénes han defendido mejor a su país y su capital? Los indígenas. ¿Quiénes como otro Cuatimoc y otro Chimalpopoca han afrontado los peligros, las hogueras y la muerte misma por defender su patria y su independencia? ¿Qué general de nuestros tiempos ha dicho al conquistador lo que aquél dijo a Cortés: ¿Qué aguardas valeroso capitán que no me atraviesas el pecho con ese puñal que traes al lado? Muera yo a tus manos ya que no tuve la dicha de morir por mi patria...¹⁰

La figura del último tlatoani mexica resultó de lo más conveniente entonces para representar tanto a la soberanía como el sacrificio del pueblo mexicano para obtenerla, por lo cual su culto fue respaldado por el grueso de los liberales, quienes tendieron a contrastar su persona con la de Moctezuma, a quien comenzó a responsabilizarse de la Conquista a causa de su superstición y cobardía, defectos que, desde un ámbito pseudocientífico, se imputaban a su condición racial.¹¹

De este modo, su imagen y alterado recuerdo fue propagándose en múltiples soportes, tal como sucedió en las biografías que Manuel Payno o Eduardo Gallo le hicieran, respectivamente, para *El libro rojo* de 1871 u *Hombres ilustres mexicanos* publicado entre 1873 y 1875; ambos nutridos en biografías que los republicanos deseaban enaltecer.¹² En las ilustraciones relativas al tlatoani se difundía su protagonismo en la lucha y el martirio en las escenas de batalla y el tormento. Además, fue Cuauhtémoc llevado al pedestal de los héroes como el primer mártir defensor de la soberanía y, como tal, su figura antecede a todas las que en el régimen porfirista se levantaron en el Paseo de la Reforma, el gran mausoleo histórico programado para celebrar la memoria de aquellos que con su vida habían defendido a la “patria” de la ambición extranjera.¹³

El monumento a Cuauhtémoc, cuya escultura fue realizada por Miguel Noreña, es el resultado de un concurso convocado en 1877 por las autoridades mexicanas encabezadas por Porfirio Díaz y Vicente Riva Palacio que tenían pensado hacer de la avenida Reforma una gran galería de próceres que aportaran los referentes visuales de la gran gesta nacional. Para ciertos puntos del trayecto se proyectó colocar esculturas que servirían como monumento a los héroes emblemáticos de cada batalla y como altares conmemorativos a la patria. Como principal personaje representativo de la época prehispánica, aquel que después del reciclado Colón abría el recorrido, se eligió a Cuauhtémoc

por las virtudes de valentía, constancia, nobleza y estoicismo necesarias para su ardua defensa del “México antiguo”.¹⁴

No es mi intención analizar aquí los pormenores y resultados del concurso ni hacer un análisis iconográfico del monumento, pero sí destacar que su inauguración se fijó para el 21 de agosto de 1887, fecha ominosa que pretendía recordar su tormento, cuya escena, junto con la de la presentación a Cortés, se plasmó en los paneles del pedestal, ello a pesar de la crítica de algunos que, como Francisco Sosa, acusaron esto como un contrasentido: hacer una apología del martirio. De hecho, ese día fue declarado conmemorativo para Cuauhtémoc y cada año se preparaban actividades en su honor. El ensalzar el carácter sacrificial del héroe puede ser interpretado como una convocatoria a la unidad nacional por parte de las autoridades y una exigencia a los ciudadanos para reforzar su compromiso y lealtad con la nación hasta llegar al sufrimiento y la muerte. La obra en su conjunto, al oponer la valentía del vencido a la avaricia e indecencia del vencedor, en los relieves de la base, también apelaba a las virtudes de virilidad y honorabilidad exigidas al ciudadano del caótico siglo XIX.¹⁵

Además, durante los festejos de inauguración el presidente Díaz consolidó su identificación simbólica con Cuauhtémoc. Presidiendo la ceremonia en un trono o *icpalli*, que recordaba al de los antiguos tlatoanis, escuchaba los poemas y discursos en náhuatl y castellano que alababan al tlatoani y sus aliados y en los que se ligaba su defensa de la patria a acontecimientos más recientes como la batalla de Cuautla de 1812, la de Chapultepec en 1847, la del 5 de mayo de 1862 o la que puso fin al interregno francés en México en 1867. Las arengas apelaban a la unidad nacional en torno a la figura del heroico presidente recordando los funestos acontecimientos que habían arrojado a la antigua “patria” a los puños del invasor extranjero.¹⁶ En su discurso Alfredo Chavero recordaba emocionado:

Solamente [Cuauhtémoc] comprendía que había una patria común para todos y que todos debían perder; y al verse abandonado se resolvía, ya que triunfar no era posible, a sucumbir por esa patria ideal... Señor presidente, ha más de tres y media centurias que el gran Cuauhtemotzin caía en la ciudad de México en poder de Hernando Cortés, capitán del emperador austriaco Carlos V; y hace veinte años que, tras cruenta lucha con uno de los descendientes del mismo Carlos V, recobrabais para la patria la ciudad de México, y se os entregaban presos en el palacio nacional los soldados austriacos. Vos le habéis dado la revancha a Cuauhtémoc; de derecho os toca descubrir su estatua.¹⁷

La retórica enarbolaba a Díaz como el vengador de Cuauhtémoc y el redentor de la “antigua patria” mexicana. En la ceremonia, que pretendía reactivar la mítica resistencia, se proponía otorgar al entonces presidente una herencia ancestral cuasi divina, justo en el año en que se enmendó la constitución de 1857 para permitirle instalarse nuevamente en el poder, proclamándose, de este modo, el programa de un régimen autocrático.

La imagen del último tlatoani viajó, ya fuera en pintura o como copia de esta efigie, a diversas exposiciones universales (París en 1889, Chicago en 1893 y Río de Janeiro en 1922) convirtiéndose, por un lado, en embajador distinguido del valor y honorabilidad del pueblo mexicano y, por otro, en el emblema de una patria singular, orgullosa de su heroico pasado comparable al de la cultura grecolatina. Así lo expresó Chavero en el primer tomo de *México a través de los siglos*, la obra monumental de historia patria del Porfiriato:

...nuestra historia antigua es más digna de fe que la de la mayor parte de los pueblos primitivos del viejo mundo... no es exageración decir que en esto es superior nuestra historia de la misma historia de Grecia.¹⁸

Esta simbiosis se reflejó incluso en la morfología del Cuauhtémoc de Reforma quien, tal y como ya se ha señalado, asemeja al dios latino de la guerra, Marte, lo que se evidencia en su postura clásica policletiana, su vestimenta en la que el *copilli* asemeja una capa romana y en sus armas: el casco sobre el que se yergue el penacho y la lanza que reemplazó la macana o el carcaj asociado con el salvajismo.¹⁹ Y así, aunque Cuauhtémoc, en oposición a Cortés, representaba la independencia y peculiaridad mexicana con respecto a occidente —ambos considerados como personificaciones de sus culturas— la relación que se estableció entre el pasado indígena y el europeo, y entre Cuauhtémoc y los dioses y héroes grecolatinos, servía para integrar nuestra historia a la del concierto de las naciones europeas.

Los liberales porfirianos, influidos por las ideas pseudocientíficas de corte racista imperantes en el momento,²⁰ vieron en Cuauhtémoc el símbolo viable y dicotómico del pasado indígena y del presente mestizo. Por ello muchas de sus representaciones iconográficas y literarias prefirieron poner el énfasis en su blancura. En la biografía, arriba mencionada, que a él dedicara Manuel Payno en el *Libro rojo* —cuya descripción del tlatoani retoma algunas características que a él atribuyó Bernal Díaz del Castillo— se le delinea “gallardo, bien proporcionado” con una piel “aterciopelada y más blanca que morena” y una “cabellera negra como el ébano”, que hacían de él “el tipo perfecto y aca-

bado de la raza noble del Nuevo Mundo”;²¹ mientras que Noreña en su escultura para el Paseo de la Reforma o Joaquín Ramírez para el lienzo que ejecutó sobre la rendición de Cuauhtémoc con motivo de la exposición de Chicago (cuadro que actualmente se encuentra en el Palacio Nacional), imprimieron en su faz rasgos más bien mestizos,²² lo que lo hacía funcionar como el ancestro mítico del presidente Díaz quien, por cierto, también fue mostrando una creciente blancura en sus retratos.

De este modo, su polivalente significado incluía no sólo el de ser emblema del pasado prehispánico sino también de la cultura y el pueblo mexicano, del “orgullo” de los orígenes de la raza mestiza²³ y del derecho a la autonomía.

Tal fue el manoseo que sufrió la figura del tlatoani que en 1890 fue usado como patrono de una de las principales trasnacionales mexicanas: la cervecería Cuauhtémoc. Su etiqueta, con la efigie del Paseo de la Reforma, fue elaborada en 1893 y una de las estrategias de mercadotecnia fue enviar una reducción del monumento a la feria de celebración de 400 aniversario de la colonización de América en Chicago, la cual recibía al visitante. Paradójicamente Cuauhtémoc se tornó en un símbolo nacional proyectado internacionalmente cuya sintaxis se incorporó al lenguaje universal colonialista para expresar, a nivel semántico, la resistencia y negación de esa misma condición.²⁴

Sin duda, la figura del último tlatoani mexicana fue usada como bandera de identidad y legitimación y los liberales tendieron a trazar una línea continua entre él, Hidalgo, Juárez y el propio Díaz por su identificación con la patria y por su defensa a ultranza de los intereses nacionales en continua amenaza ante la codicia extranjera.²⁵

Notas

¹ Con esto no pretendo decir que el reemplazo fuese total o enteramente exitoso. Lo que sí ocurrió fue la convivencia del santoral religioso y cívico, lo que, incluso, reforzaba el carácter sagrado de este último pues en los espacios públicos y privados lo político y lo religioso se fusionaban no solamente en imágenes sino en ritos y ceremonias híbridos.

² Versión del discurso publicado en *El Monitor Republicano*, el 20 de septiembre de 1867. Tal como lo señala Ortiz Monasterio: “Esta visto que las instituciones republicanas que Riva defiende con tanto ardimiento no pueden prescindir del lenguaje teológico y la historia de México viene a ser a fin de cuentas otra historia de ‘redención’, que encaja perfectamente con la idea del mundo de sus oyentes, netamente religiosa”; Ortiz Monasterio, 2004, pp. 132 y 143.

³ Cuadriello, 2010, p. 39.

⁴ *Ibidem*, p. 41.

⁵ García Quintana, 1977, pp. 13-15.

⁶ Iduarte, 1984, pp. 268-280.

⁷ Salazar, 2010, pp. 408-409.

⁸ Desde 1867, para justificar su decisión de ejecutar a Maximiliano, alegó la reivindicación del Anáhuac, considerándose él mismo como el legítimo heredero de “mi progenitor Cuatimocztin” declarando: “heredamos la nacionalidad aboriginal de los aztecas, y con pleno goce de ella, no reconocemos ni soberanos, ni jueces, ni árbitros extraños”; Florescano, 1996, p. 382.

⁹ Esta lectura trágica y heroica de Cuauhtémoc sigue imponiéndose hasta hoy pues tal como lo apunta José Ortiz Monasterio: “Cuauhtémoc es un héroe trágico, que heredó el trono cuando ya todo estaba virtualmente perdido, pero aun así se dispuso a defender a su pueblo, a su familia, a su mujer, de los terribles invasores; la grandeza de Cuauhtémoc consiste en que peleó de lado de los débiles y esta postura ética nos afecta hasta la fecha”; Ortiz Monasterio, 2004, p. 85.

¹⁰ Lira, 1995, pp. 142-143.

¹¹ Uno de los primeros en denunciar la credulidad y debilidad de Moctezuma fue Manuel Orozco y Berra en su *Historia antigua y de la conquista de México*. Fausto Ramírez da cuenta de cómo en la Academia, los cuadros finiseculares sobre el tlatoani aludían a esta condición; Ramírez, 2003, pp. 125-128.

¹² Acevedo y Ramírez, 2003, p. 23.

¹³ Mientras que el monumento a Colón fue reciclado y la escultura ecuestre de Carlos IV respetada —encontrándose en la confluencia de Bucareli y lo que después sería Reforma desde 1852—, los demás se realizaron a iniciativa del régimen de Díaz y constaban de las estatuas de Itzcóatl y Ahuitzótl, el monumento a Cuauhtémoc, la columna de la independencia y otro altar dedicado a los héroes de la Guerra de Reforma y de Intervención, considerada entonces como “la Segunda Independencia” (entre ellos, encabezados por Zaragoza, figuraba el propio Díaz, quién así se integraría al panteón de los héroes patrios). Aunque este último no se llevó a cabo, a lo largo de la avenida fueron incluidas esculturas de héroes de la Independencia y la Reforma procedentes de los estados de la República; Martínez Assad, 2005; Velásquez Guadarrama, 1994; Pérez Walters, 1994.

¹⁴ Aquí cabe resaltar que su devoción se encuentra estrechamente ligada a la masonería. Durante la década del veinte del siglo XIX, los masones yorkinos, en franca oposición con los escoceses, fomentaron una iconografía sectaria alrededor de las imágenes y símbolos aztecas, incluyendo a la figura del tlatoani, y hacia el final de la centuria incluso empezaron a nombrar a sus hijos Cuauhtémoc incorporando a este personaje dentro de su calendario festivo. Muchos líderes del movimiento de Reforma estuvieron activos en la orden incluyendo a Juárez, Ramírez y Altamirano, al tiempo que Díaz fue un devoto líder masón; Fulton, 2008, pp. 15, 16, 37.

¹⁵ Salazar, *op. cit.*, pp. 416, 419.

¹⁶ Salazar, 2010, pp. 12-20.

¹⁷ Chavero, 1887: 17-19, 39.

¹⁸ Ortiz Monasterio, *op. cit.*, p. 228.

¹⁹ Salazar, 2006, pp. 123-124.

²⁰ Pardo Cué, 2011

²¹ Payno, 2006, p. 44.

²² En una descripción del monumento hecha por Vicente Reyes para los *Anales de la Asociación de Ingenieros y Arquitectos* en 1887 expresó: Escasos y malos elementos tenía el artista para hacer la reconstrucción de la cabeza del modelo: los retratos del héroe que corren impresos en las obras de los historiadores... tienen un aspecto repugnante que mal se compadece con el espíritu superior de Cauhtémoc; y razón sobrada asistió al escultor Noreña para hacer algo más ideal, dando a la cabeza de su estatua los caracteres fisonómicos de la raza azteca, embellecidos por el vigor de la juventud, ennoblecidos por el arte y realzados por el sello de la energía, del valor y del patriotismo..."; Schavelzon, 1988, p. 124. Me parece que fue precisamente el realismo fisonómico y corporal que Alejandro Casarín otorgó a Izcóatl y Ahuizotl (llamados indios verdes) el que provocó la amplia crítica, "refinada" y racista de la época y el que, tan solo once años después de su erección en Reforma (1902) los hizo emigrar al Paseo de la Viga, mucho menos afrancesado y más popular.

²³ No sólo por su fisonomía. Vicente Riva Palacio, en su novela *Martín Garatuza*, proclamaba a Cauhtémoc como el padre del primer mestizo al procrear con la hija de un conquistador. Así, era la mezcla de hombre indígena y mujer española (y no al revés, como sucedía con Cortés y la Malinche) la que otorgaba a la nueva raza las virtudes heroicas necesarias para su legitimación.

²⁴ Una prueba más de su paradójica utilización fue el que en 1889 el vapor usado para la represión de los mayas de Yucatán fuera bautizado con el nombre de *Cauhtémoc* en un intento de validar la tiránica misión; García Quintana, 1977, pp. 27.

²⁵ Evidentemente, su polisémico significado dio origen a las más acaloradas polémicas. Mientras que por un lado los católicos denunciaban este culto como producto de un interés masón, "secta del demonio", en honor y remembranza de la antigua adoración al maligno, los hispanofílicos solían relacionar al último tlatoani mexica con la barbarie. Y así, mientras Altamirano, en un artículo de *La patria de México* de septiembre de 1894, hizo una apología de Cauhtémoc: "al héroe por su valor y por su honor, al héroe sin mancilla", Francisco G. Cosmes en "¿Quién es el padre de nuestra nacionalidad?" publicado en *El Partido Liberal* un mes después, apuntó: "si Cauhtémoc no fue hijo de la nación mexicana propiamente dicha, si no fue mexicano, sino azteca, si ningún servicio prestó a la sociedad de que formamos parte los ciudadanos de esta República, no se explica cómo es llamado héroe de nuestra patria, mientras que el que dio el ser a esta patria [Cortés] se le consagra odio eterno; Granados, 2010, pp. 237-238, 245-247.

Bibliografía

- Acevedo, Esther y Fausto Ramírez, “Preámbulo”, en *Los pinceles de la historia. La fabricación del Estado, 1864-1910*, Museo Nacional de Arte, Banco Nacional de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2003.
- Chavero, Alfredo, *et al*, *Memorando acerca de la solemne inauguración del monumento erigido en honor a Cuauhtémoc en la calzada de la Reforma de la ciudad de México*, Imprenta de J. F. Jens, México, 1887.
- Cuadriello, Jaime, “Introducción”, en *El éxodo mexicano. Los héroes en la mira del arte*, Museo Nacional de Arte, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010.
- Florescano, Enrique, *Etnia, estado y nación*, Taurus, México, 1996.
- Fulton, Christopher, “Cuauhtémoc awakened”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, núm. 35, enero-junio 2008.
- García Quintana, Josefina, *Cuauhtémoc en el siglo XIX*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1977.
- Granados, Aimer, *Debates sobre España. El hispanoamericanismo en México a finales del siglo XIX*, El Colegio de México, Universidad Autónoma Metropolitana Cuajimalpa, colección Ambas Orillas, México, 2010.
- Iduarte, Andrés, “Cortés y Cuauhtémoc: hispanismo, indigenismo” en *El ensayo mexicano moderno*, José Luis Martínez (ed.), Fondo de Cultura Económica, México, 1984, tomo 2.
- Lira, Andrés, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México. Tenochtitlan y Tlaltelolco, sus pueblos y sus barrios*, El Colegio de México, México, 1995.
- Martínez Assad, Carlos, *La patria en el paseo de la Reforma*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.
- Ortiz Monasterio, José, *México eternamente. Vicente Riva Palacio ante la escritura de la historia*, Fondo de Cultura Económica, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 2004.
- Pardo Cué, Marisol, “Pintando la nación: memoria y raza en la construcción del nacionalismo mexicano en el siglo XIX” en *Diacronías*, México, Palabra de Clío, año 6, núm. 9, octubre de 2013.
- Payno, Manuel, “Cuauhtémoc” en *El Libro Rojo*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2006.
- Pérez Walters, Patricia, “La historia en bronce del Paseo de la Reforma” en *Historia del Paseo de la Reforma*, Instituto Nacional de Bellas Artes, México, 1994.
- Ramírez, Fausto, “México a través de los siglos (1881-1910): la pintura de historia durante el Porfiriato” en *Los pinceles de la historia. La fabricación del Estado, 1864-1910*, Museo

Nacional de Arte, Banco Nacional de México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2003.

Reyes, Vicente, “El monumento a Cauhtémoc” en Daniel Schavelzon (comp.), *La polémica del arte nacional en México, 1850-1910*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

Salazar, Citlalli, *El héroe vencido. El monumento a Cauhtémoc (1877-1913)*, tesis de licenciatura en ciencias políticas y sociales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006.

———, “Cauhtémoc. Raza, resistencia y territorio” en *El éxodo mexicano. Los héroes en la mira del arte*, Museo Nacional de Arte, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010.

Velásquez Guadarrama, Angélica, “La Historia patria en el paseo de la Reforma. La propuesta de Francisco Sosa y la Consolidación del Estado en el Porfiriato” en *Arte, historia e identidad en América. Visiones comparativas*, Universidad Nacional Autónoma de México, XVII Coloquio Internacional de Historia del Arte, México, 1994, tomo II.



Algunas vías para rastrear la genealogía de la conferencia de Asilomar de 1975

Estefanía Blancas García

De acuerdo con Thomas Söderqvist, más del 90 por ciento de la ciencia en la historia se ha producido en la segunda mitad del siglo XX.¹ Esto no quiere decir que el 90 por ciento de las contribuciones conceptuales y técnicas relevantes para las ciencias se haya desarrollado a partir de 1945. Quiere decir que en términos cuantitativos, durante la segunda mitad del XX se ha invertido más dinero en ciencia que en cualquier otro momento de la historia y ello ha implicado una proliferación de científicos, instituciones y publicaciones científicas. Prácticamente toda esa exorbitante cantidad de publicaciones está escrita en inglés. En *Scientific Babel*, Michael Gordin sostiene que históricamente no hay otra esfera de actividad cultural humana que se lleve a cabo en un conjunto tan limitado de lenguas como las ciencias y ninguna otra lengua en la historia tuvo la hegemonía de la cual goza hoy el inglés;² durante gran parte del siglo XX y lo que va del XXI, la comunicación de las ciencias naturales se ha efectuado casi exclusivamente en este idioma.

El dominante monolingüismo en las publicaciones de ciencias naturales también prevalece en la historiografía de las ciencias contemporáneas. Ello impone una brecha que margina a los historiadores que no leen ni escriben en inglés y los aísla de la discusión académica que se entabla en *journals* arbitrados, denominados de alto impacto. El predominio del inglés como *lingua franca* tanto para transacciones comerciales como para el intercambio de ideas es un efecto del orden mundial que colocó a Estados Unidos a la vanguardia de la producción científica al término de la Segunda Guerra Mundial. La conferencia de Asilomar de 1975 es asimismo un producto del cambio de régimen

acontecido durante la Guerra Fría.³ Esta reunión internacional contó con la asistencia de alrededor de 140 científicos, en su mayoría de Estados Unidos, quienes se congregaron en una capilla en la costa de California para deliberar los riesgos para la salud implicados en el uso de una tecnología basada en herramientas de biología molecular, meses después del exhorto a una moratoria voluntaria global. Este procedimiento, denominado “tecnología de ADN recombinante”, fue aplicado exitosamente por primera vez en 1971 en el Departamento de Bioquímica de la Universidad de Stanford. Poco después, fue popularizado como “ingeniería genética” y “biotecnología”.

En ese mismo año, un grupo de estudiantes de la Universidad de Stanford representó la síntesis de proteínas en células procariontes en un jardín del *campus*, a petición del Departamento de Química. La síntesis de proteínas es, de manera simplificada, el proceso mediante el cual el ADN se convierte en proteínas y es dinámico como todo proceso biológico, por lo cual se consideró apropiado representarlo con cuerpos en movimiento en vez de sólo dibujarlo en un pizarrón. Esta representación sirve como un indicador de la ciencia practicada como una actividad de vanguardia, además de que revela el contexto de la vida universitaria en Stanford durante el primer año de la década del setenta, en el cual confluyen la poesía, la música, la danza y la ciencia de manera inesperada; fue grabada y editada para un video educativo titulado “Protein Synthesis: An Epic on the Cellular Level”. El bioquímico Paul Berg estuvo a cargo de la introducción del video, *A Protein Primer*, en la cual explicó la síntesis de proteínas de manera esquemática. Dos años más tarde, Berg presidió el comité organizador de la conferencia de Asilomar para atender a las preocupaciones generadas por la revelación de que en los laboratorios de Stanford se estaban usando bacterias para experimentar con genes de mamíferos.

La historia de la biología molecular es una vía por la cual puede develarse la genealogía de la conferencia de Asilomar, mas no es la única. Dado que Asilomar es un episodio paradigmático en la historia del riesgo sanitario implicado en el uso de tecnologías, bien puede descubrirse su genealogía en la historia de la regulación de armas biológicas, de los efectos nocivos de la Revolución Verde y los efectos en la salud provocados por la exposición a la radiación ionizante en dosis altas. No es fortuito que en la actualidad referirse a Asilomar baste para evocar conceptos propios del análisis de riesgos, tales como “principio de precaución” y “mitigación del riesgo”, así como para aludir a la “ciencia socialmente responsable” que brotó entre los académicos que hicieron activismo en contra de la proliferación de armas nucleares y la guerra de Vietnam a lo largo de la década del sesenta. Son abundantes los artículos

sociológicos, las notas periodísticas y las columnas de opinión en las cuales se aborda la conferencia como un precepto para la administración de riesgos y se retoma lo acontecido “después de Asilomar” o “post Asilomar” para encontrar “lecciones”, así como se habla de un “momento Asilomar” para hacer referencia a alguna nueva discusión en torno a la regulación de una tecnología.⁴ Esta perspectiva normativa de Asilomar se refleja en la abundante historiografía sobre el debate del ADN recombinante, la cual se ocupa de las repercusiones de la conferencia, mas no de sus causas.⁵ Quien desee ir en busca de la historia de la conferencia de Asilomar de 1975 encontrará en línea una gran cantidad de fuentes primarias digitalizadas y de dominio público sobre el evento: correspondencia entre los organizadores, notas periodísticas en revistas especializadas, un reportaje *gonzo*,⁶ los borradores de los equipos de trabajo preliminares a la conferencia y, por supuesto, los documentos definitivos derivados de la reunión. Igualmente descubrirá que la conferencia no tiene una historiografía, puesto que no existen aún estudios históricos que problematicen este acontecimiento a partir de las fuentes primarias.

De manera amplia, el desarrollo de la tecnología de ADN recombinante puede explicarse a partir de la demarcación de la vida como objeto de estudio de la biología y la voluntad de manipularla durante el siglo XIX, así como una estrategia para enfrentar un problema ético postulado desde *Frankenstein*, hecho realidad en la Universidad de Stanford: el del científico que “juega a ser Dios”. Se trata de una preocupación que se puede rastrear en la demarcación de “vivo” en oposición a lo “no vivo” dentro del ámbito que antes fue lo “natural”.⁷ Durante el siglo XIX la vida, junto con todos los valores que se le atribuyen, cayó en la jurisdicción de expertos denominados “biólogos”. El afán decimonónico por comprender qué es la vida, cómo se origina, cómo cambia en el tiempo, formó parte del proyecto que dio origen a la biología molecular. Ese proyecto fue social y tuvo en sus bases un esfuerzo por encontrar nuevas maneras de satisfacer viejas necesidades como la alimentación y el tratamiento de enfermedades.

La “ingeniería genética” también puede explicarse a partir de la oposición de dos formas de participación del Estado en la administración de las ciencias. La biotecnología se inventó en Estados Unidos durante la posguerra de la Segunda Guerra Mundial, cuando la planificación de la ciencia y los modos de hacerla tomaron cauces divergentes que dependieron del resultado del conflicto. La historia de la biotecnología hecha en Estados Unidos, usada coloquialmente como sinónimo de ingeniería genética a partir de la década del setenta, es testimonio del abandono de una utopía socialista que permeó en

el proyecto de la biología molecular en los treinta y que fue impulsada en el periodo de entreguerras por científicos como John Desmond Bernal y Joseph Needham. Bernal, una de las figuras más importantes en el ámbito de las políticas científicas, además de haber realizado contribuciones en el campo de la cristalografía de rayos X, propuso en textos como *La función social de la ciencia* una visión totalizante, anclada en una concepción amplia de la historia, de las posibilidades que la ciencia ofrecía para mejorar la vida de las sociedades. Sin embargo, durante la Guerra Fría este tipo de enfoques fueron desplazados en Estados Unidos. La ciencia despojada de su vocación socializante derivó en el establecimiento de una “ciencia normal”, liberal y neutral en apariencia, opuesta a una ciencia soviética que, tras la controversia del lisenkoísmo, se asumió era una “pseudociencia” viciada por la ideología.

La conferencia de Asilomar fue una estrategia puesta en marcha por agencias federales que aplicaron la política de intervención estatal de Estados Unidos a una amenaza a la seguridad nacional en los ámbitos de la salud pública y la guerra biológica. El debate del ADN recombinante fue una oportunidad para hacer patente el poder de intervención del Estado, en correspondencia con el poder de intervención de la nueva biología. Este programa de intervención fue echado a andar simultáneamente en el ámbito político y en el epistemológico. La crisis epistemológica que atravesó la biología molecular en la década de los sesenta, cuando el anhelo de estudiar a organismos con más genes que las bacterias menoscabó la viabilidad de los modelos de regulación genética, pudo ser encubierta mientras el campo de investigación aportara lo que le correspondía para la marcha de la modernización, entendida como industrialización acelerada.⁸ En el programa de modernización de Estados Unidos también estuvieron contemplados los instrumentos administrativos desplegados por el Estado, que en el caso de Asilomar cobraron la forma de la comisión especial de la Academia Nacional de Ciencias y de los Institutos Nacionales de la Salud, la cual ulteriormente tuvo la capacidad de decretar que el riesgo había sido evaluado y que existía el consenso requerido para levantar la moratoria de 1974.

Asilomar puede también interpretarse como un efecto secundario del desarrollo tecnológico propio de la Segunda Guerra Mundial, particularmente de la construcción de infraestructura que posteriormente sería utilizada con fines cívicos en tiempos de paz, así como asimismo fue una consecuencia indirecta de la migración de científicos formados en Alemania y Reino Unido que se trasladaron a Estados Unidos y ocuparon puestos en sus universidades al término de la guerra. La conferencia fue, por otra parte, el resultado indirecto de

la publicación deliberada de información confidencial obtenida durante la investigación encubierta y el desarrollo de programas secretos, particularmente el Proyecto Manhattan, después de 1945. El esfuerzo por hacer públicos los hallazgos de la investigación intensiva realizada durante la guerra estuvo acompañado de la puesta en marcha de un programa de financiamiento de la investigación científica que permitiría conservar el mismo paso acelerado que se había sostenido a lo largo del conflicto. En Asilomar se manifestaron las presiones de activistas en Estados Unidos, cuyos epicentros fueron con frecuencia *campus* universitarios. Las protestas exigieron el fin de la Guerra de Vietnam, el desarme nuclear, la protección del ambiente y de la salud pública. Algunas figuras clave de la biología molecular estuvieron involucradas en estas muestras de inconformidad. Linus Pauling advirtió públicamente sobre los daños a la salud ocasionados por la contaminación radiactiva que deja una explosión nuclear, así como envió una carta en 1965 para notificar a Salvador Luria que tomaría su consejo y renunciaría a la Academia Nacional de Ciencias de Estados Unidos en protesta por la Guerra de Vietnam. Luria, por su parte, publicó incansablemente cartas que exhortaban a terminar la guerra, que mostraban su repudio a la violencia en las protestas estudiantiles y su oposición al uso de armas nucleares. Noam Chomsky, Jon Beckwith y Howard Zinn aparecieron como firmantes en algunas de las largas listas de académicos activistas que Luria anexaba a las cartas abiertas que publicaba en periódicos, como *The New York Times*. Beckwith y otros académicos, como Jeremy Rifkin, se desempeñaron como defensores de la ciencia socialmente responsable durante el debate del ADN recombinante.

Al término de la Segunda Guerra Mundial, el nuevo programa de la Comisión de Energía Atómica contempló aplicaciones en el ámbito de la biomedicina, tema en el cual ha profundizado Angela Creager en su libro *Life Atomic*.⁹ La “guerra contra el cáncer” fue uno de los productos de esta iniciativa gubernamental y se vinculó directamente con la Sociedad Contra el Cáncer y los financiamientos que se otorgaron a biólogos moleculares para trabajar en investigación básica, la cual, si bien no derivó en la cura para el cáncer, sí aventajó el desarrollo de la tecnología de ADN recombinante. Doogab Yi escribió recientemente una historia de este desarrollo a partir de la experimentación con virus oncogénicos en células eucariontes empleados como modelos similares a los virus de bacterias en procariontes, los cuales eran bien conocidos en la biología molecular.¹⁰ La posibilidad de propagar virus oncogénicos en bacterias fue un prospecto para comprender mejor la carcinogénesis, pero con este experimento surgió el temor de que una falla en los procedimientos de

seguridad dentro de los laboratorios ocasionara el esparcimiento de un patógeno epidémico. Pronto la tecnología de ADN recombinante fue asociada con sustancias potencialmente nocivas, como el radio y la dieldrina, las cuales evocaban los momentos más oscuros de la guerra y de la Revolución Verde. Otras objeciones a estos experimentos resultaban de la desconfianza en que los Institutos Nacionales de la Salud cumplieran simultáneamente la función de inversionistas y de reguladores. Entre algunos científicos, como Joshua Lederberg y James Watson, prevaleció la sensación de que existía un riesgo más plausible que un holocausto biológico: la potencial pérdida de la libertad de investigación ocasionada por la regulación estatal del trabajo científico. Sin embargo, los límites que separan la investigación básica de la investigación orientada a productos son difíciles de determinar, especialmente en Estados Unidos después de 1945, cuando el Estado generó estrategias para asegurar el financiamiento y la administración de instituciones para la investigación científica con el propósito explícito de impactar positivamente en la vida de la sociedad que paga por esa investigación. La responsabilidad de administrar las contingencias se ejecutó en concordancia con la protección de los recursos que fueron invertidos en investigación básica.

La dificultad de enfrentarse a un proceso contemporáneo que aún hoy impacta en la percepción pública de la biotecnología y en la identidad de quienes trabajan en los entrecruzamientos de la bioquímica, la informática, la física, la medicina, la genética y la ingeniería, radica en procurar discernir lo que es necesario de lo que es incidental. El problema del riesgo es ineludible cuando se estudia la conferencia de Asilomar de 1975 porque los documentos explicitan una agenda enfocada en la evaluación de riesgos. Sin embargo, como los sociólogos de la ciencia han propuesto previamente, el riesgo no es objetivamente real y siempre se determina en relación con lo que un grupo social valora.¹¹ Simultáneamente, con relación a enfoques como el de Javier Echeverría, que es peligroso reducir el análisis a los cambios en los valores que se asociaron a las ciencias en el pasado sin atender a los procesos de cambio en la epistemología de las ciencias, pues se corre el riesgo de idealizar un pasado en el cual existía la ciencia pura y que fue corrompido por la irrupción de programas gubernamentales y fundaciones filantrópicas.

Como se buscó demostrar a lo largo de este artículo, para sortear el sesgo puede ser útil atender a la sinergia de instrumentos e ideas que derivaron en el establecimiento de disciplinas. En el caso de la biología molecular, de manera similar a la biología sintética en la actualidad, no predominó una rígida jurisdicción sobre las biomoléculas, sino una manera de pensar la vida que aglutinó

a determinados investigadores provenientes de disciplinas consolidadas como la bioquímica y la física; tal concepción de lo que es la vida dictó un programa que fue efectivo para generar representaciones de mecanismos biológicos y que prefiguró lo que hoy es canónico en nuestras ideas sobre la herencia, pero la biología molecular agotó sus modelos al cabo de unas décadas y se abrió paso un periodo de aplicación intensiva de herramientas informáticas y generación masiva de datos. La paradoja es que la conferencia de Asilomar se celebró durante un momento de crisis epistemológica que aún hoy no se ha superado, pero la promesa de la tecnología de ADN recombinante para manipular los procesos biológicos a nivel subcelular contribuyó significativamente para publicitar el triunfo de la biotecnología de manufactura estadounidense.

Notas

¹ Thomas Söderqvist (ed.), *The Historiography of Contemporary Science and Technology*, Amsterdam, Harwood Academic Publishers, 1997, p. 2.

² Michael D. Gordin, *Scientific Babel: How Science Was Done Before and After Global English*, The University of Chicago Press, Chicago, 2015, 424p.

³ Este cambio en las formas de hacer ciencia a mediados del XX ha sido descrito por numerosos académicos como el surgimiento de la tecnociencia. Según una investigación de Dominique Raynaud, “tecnociencia” es un término que parece haberse derivado del adjetivo *technoscientific*, utilizado originalmente por el teórico de la comunicación masiva Harold D. Lasswell en 1946, quien describió a la sociedad moderna como *technoscientific civilization*. La palabra se popularizó en la década del ochenta en el área de los estudios sociales de la ciencia gracias a Bruno Latour y su origen se suele atribuir, erróneamente, a Gilbert Hottois. La palabra tiene popularidad en comunidades académicas restringidas y entre los historiadores franceses. A finales de 2015 se publicó en Francia una colección en tres tomos de historia de las ciencias y los saberes, coordinada por Dominique Pestre. El último de los tomos, correspondiente a las ciencias del siglo XX, lleva por título *Le siècle des technosciences*.

Otro ejemplo del uso de “tecnociencia” se encuentra en el libro *La revolución tecnocientífica* de Javier Echeverría, quien afirma que tal revolución fue praxiológica y producto de un cambio en la “práctica científico-tecnológica” debido a la irrupción de los valores de la “macrociencia” en la “ciencia normal” que describió Thomas Kuhn. Dominique Raynaud sostiene, no obstante, que el término no describe un fenómeno particular del siglo XX, pese a que se asume que es lo que vino “después de la ciencia”; aunado a ello, “tecnociencia” es una palabra que tiene un contenido emocional adquirido desde su acuñación durante la Guerra Fría y es utilizada para expresar preocupación por los peligros de las tecnologías. He optado por asumir

la misma postura que Raynaud y sostengo que la tecnociencia puede estudiarse desde la historia de las disciplinas, mas no tiene las características necesarias para usarse como una categoría de análisis de la historiografía de las ciencias del XX; *vid.* Dominique Raynaud, “Note critique sur le mot ‘technoscience’”, *Carnet Zilsel*, publicado en línea el 25 de abril de 2015.

⁴ Marcia Barinaga, “Asilomar Revisited: Lessons for Today?”, *Science*, órgano de la Asociación Norteamericana para el Avance de la Ciencia (AAAS), Washington, vol. 287, núm. 5458, 2000, p. 1,584; Paul Berg, “Meetings that Changed the World: Asilomar 1975: DNA Modification Secured”, *Nature*, Nature Publishing Group, Reino Unido, vol. 455, núm. 7211, 2008, pp. 290-291; Dorothy Nelkin, “Beyond Risk: Reporting About Genetics in the Post-Asilomar Press”, *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 44, núm. 2, pp. 199-207; Renie Schapiro y Alexander Morgan Capron, “Remember Asilomar? Reexamining Science’s Ethical and Social Responsibility”, *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 44, núm. 2, 2001, pp. 162-169; Maxine Singer, “Commentary: What Did the Asilomar Exercise Accomplish, What Did It Leave Undone?”, *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 44, núm. 2, 2001, 186-91; Richard Hindmarsh y Herbert Gottweis, “Recombinant Regulation: The Asilomar Legacy 30 Years On”, *Science as Culture*, vol. 14, núm. 4, 2005, pp. 299-307.

⁵ *Vid.* Donald Fredrickson, *The Recombinant DNA Controversy: A Memoir. Science, Politics and the Public Interest*, Sociedad Norteamericana de Microbiología, Washington, 2001, 388p; Sheldon Krimsky, “From Asilomar to Industrial Biotechnology: Risks, Reductionism and Regulation”, *Science as Culture*, Londres, vol. 14, núm. 4, diciembre de 2005, pp. 309-323; Sally Smith Hughes, “Making Dollars out of DNA: The First Major Patent in Biotechnology and the Commercialization of Molecular Biology, 1974-1980”, *Isis*, órgano de la Sociedad de Historia de la Ciencia, Chicago, vol. 92, núm. 3, The University of Chicago Press, Chicago, septiembre de 2001, pp. 541-575; Susan Wright, “Molecular Politics in a Global Economy”, *Politics and the Life Sciences*, vol. 15, núm. 2, septiembre de 1996, pp. 249-63; “Recombinant DNA Technology and Its Social Transformation: 1972-1982”, *Osiris*, órgano de la Sociedad de Historia de la Ciencia, vol. 2, The University of Chicago Press, Chicago, 1986, pp. 303-360; “The Production of Scientific Consensus on the Hazards of Recombinant DNA Technology”, *Social Studies of Science*, California, vol. 16, núm. 4, noviembre de 1986, pp. 593-620; “The Social Warp of Science: Writing the History of Genetic Engineering Policy”, *Science, Technology & Human Values*, órgano de la Sociedad para Estudios Sociales de la Ciencia (4S), California, vol. 18, núm. 1, invierno de 1993, pp. 79-101; *Molecular Politics: Developing American and British Regulatory Policy for Genetic Engineering*, Chicago, University of Chicago Press, 1994; Doogab Yi, “Who Owns What? Private Ownership and the Public Interest in Recombinant DNA Technology in the 1970s”, *Isis*, órgano de la Sociedad de Historia de la Ciencia, vol. 102, núm. 3, The University of Chicago Press, Chicago, septiembre 2011, pp. 446-474.

⁶ El incisivo reportaje *gonzo* “The Pandora’s Box Congress” de Michael Rogers, corresponsal de la revista *Rolling Stone* en Asilomar, es un documento *sui generis* para la historia de esta con-

ferencia. El reportaje de Rogers ofrece un testimonio irreverente de Asilomar, evento que usualmente se aborda con deferencia. El periodismo *gonzo* se popularizó en la década del setenta en Estados Unidos y bien puede considerarse un distintivo del estilo de los reporteros de la revista *Rolling Stone*, desde el reportaje sobre la comunidad chicana en Estados Unidos titulado “Strange Rumbblings in Aztlan” de Hunter S. Thompson en 1971, que derivó en la novela *Fear and Loathing in Las Vegas*, hasta el reportaje “El Chapo Speaks” de Sean Penn publicado en 2016. El *gonzo* se caracteriza por romper con el modelo de periodismo objetivo y permitir que la experiencia del autor oriente la narrativa; *vid.* Marianne DeKoven, *Utopia Limited: The Sixties and the Emergence of the Postmodern*, Duke University Press, Durham, 2004, p. 95.

⁷ “En la cosmología antigua y medieval las ideas de materia, vida y espíritu se hallaban tan interpenetradas que era difícil distinguirlas; el mundo, *qua* extenso, era considerado como materia; *qua* moviente, como vivo; *qua* ordenado, como inteligente. El pensamiento de los siglos XVI y XVII expelió el alma del mundo y creó la física moderna al concebir los movimientos ordenados de la materia como movimientos muertos. En esta concepción tenemos ya implícito el contraste con los movimientos vivos, pero la biología moderna no había nacido todavía y Descartes trata deliberadamente de pensar los animales como autómatas, es decir, de explicar los hechos biológicos en términos de la nueva física”; R. G. Collingwood, *Idea de la naturaleza*, Eugenio Ímaz (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 187.

⁸ Herbert Gottweis, “Genetic Engineering, Democracy and the Politics of Identity”, *Social Text*, núm. 42, primavera de 1995, pp. 127-152.

⁹ Angela Creager, *Life Atomic: A History of Radioisotopes in Science and Medicine*, University of Chicago Press, Chicago, 2013, 489p.

¹⁰ Doogab Yi, “Cancer, Viruses and Mass Migration: Paul Berg’s Venture into Eukaryotic Biology and the Advent of Recombinant DNA Technology”, *Journal of the History of Biology*, núm. 41, 2008, pp. 589-636.

¹¹ Rosemary Robins, “The Realness of Risk: Gene Technology in Germany”, *Social Studies of Science*, vol. 32, núm. 1, febrero de 2002, pp. 7-35.

Bibliografía

- Barinaga, Marcia, “Asilomar Revisited: Lessons for Today?”, *Science*, órgano de la Asociación Norteamericana para el Avance de la Ciencia (AAAS), Washington, vol. 287, núm. 5458, 2000, p. 1,584.
- Berg, Paul, “Meetings that Changed the World: Asilomar 1975: DNA Modification Secured”, *Nature*, Nature Publishing Group, Reino Unido, vol. 455, núm. 7211, 2008, pp. 290-291.

- Collingwood, R.G., *Idea de la naturaleza*, Eugenio Ímaz (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 2006, 243p.
- Creager, Angela, *Life Atomic: A History of Radioisotopes in Science and Medicine*, University of Chicago Press, Chicago, 2013, 489p.
- DeKoven, Marianne, *Utopia Limited: The Sixties and the Emergence of the Postmodern*, Duke University Press, Durham, 2004, 384p.
- Fredrickson, Donald, *The Recombinant DNA Controversy: A Memoir. Science, Politics and the Public Interest*, Sociedad Norteamericana de Microbiología, Washington, 2001, 388p.
- Gordin, Michael D., *Scientific Babel: How Science Was Done Before and After Global English*, The University of Chicago Press, Chicago, 2015, 424p.
- Gottweis, Herbert, "Genetic Engineering, Democracy and the Politics of Identity", *Social Text*, núm. 42, primavera de 1995, pp. 127-152.
- Hindmarsh, Richard y Herbert Gottweis, "Recombinant Regulation: The Asilomar Legacy 30 Years On", *Science as Culture*, vol. 14, núm. 4, 2005, pp. 299-307.
- Krimsky, Sheldon, "From Asilomar to Industrial Biotechnology: Risks, Reductionism and Regulation", *Science as Culture*, Londres, vol. 14, núm. 4, diciembre de 2005, pp. 309-323.
- Nelkin, Dorothy, "Beyond Risk: Reporting About Genetics in the Post-Asilomar Press", *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 44, núm. 2, pp. 199-207.
- Raynaud, Dominique, "Note critique sur le mot 'technoscience'", *Carnet Zilsel*, publicado en línea el 25 de abril de 2015.
- Robins, Rosemary, "The Realness of Risk: Gene Technology in Germany", *Social Studies of Science*, vol. 32, núm.1, febrero de 2002, pp. 7-35.
- Schapiro, Renie y Alexander Morgan Capron, "Remember Asilomar? Reexamining Science's Ethical and Social Responsibility", *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 44, núm. 2, 2001, pp. 162-169.
- Singer, Maxine, "Commentary: What Did the Asilomar Exercise Accomplish, What Did It Leave Undone?", *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 44, núm. 2, 2001, pp. 186-191.
- Smith Hughes, Sally, "Making Dollars out of DNA: The First Major Patent in Biotechnology and the Commercialization of Molecular Biology, 1974-1980", *Isis*, órgano de la Sociedad de Historia de la Ciencia, vol. 92, núm. 3, The University of Chicago Press, Chicago, septiembre de 2001, pp. 541-575.
- Söderqvist, Thomas (ed.), *The Historiography of Contemporary Science and Technology*, Harwood Academic Publishers, Amsterdam, 1997, 276p.
- Wright, Susan, *Molecular Politics: Developing American and British Regulatory Policy for Genetic Engineering*, University of Chicago Press, Chicago, 1994, 616p.
- , "Molecular Politics in a Global Economy", *Politics and the Life Sciences*, vol. 15, núm. 2, septiembre de 1996, pp. 249-263.

- _____, “Recombinant DNA Technology and Its Social Transformation: 1972-1982”, *Osiris*, órgano de la Sociedad de Historia de la Ciencia, vol. 2, The University of Chicago Press, Chicago, 1986, pp. 303-360.
- _____, “The Production of Scientific Consensus on the Hazards of Recombinant DNA Technology”, *Social Studies of Science*, California, vol. 16, núm. 4, noviembre de 1986, pp. 593-620.
- _____, “The Social Warp of Science: Writing the History of Genetic Engineering Policy”, *Science, Technology & Human Values*, órgano de la Sociedad para Estudios Sociales de la Ciencia (4S), California, vol. 18, núm. 1, invierno de 1993, pp. 79-101.
- Yi, Doogab, “Cancer, Viruses and Mass Migration: Paul Berg’s Venture into Eukaryotic Biology and the Advent of Recombinant DNA Technology”, *Journal of the History of Biology*, núm. 41, 2008, pp. 589-636.
- _____, “Who Owns What? Private Ownership and the Public Interest in Recombinant DNA Technology in the 1970s”, *Isis*, órgano de la Sociedad de Historia de la Ciencia, vol. 102, núm. 3, The University of Chicago Press, Chicago, septiembre 2011, pp. 446-474.



Del debate a la integración: una mirada histórica a los procesos de integración en América Latina

Gustavo Romero Gutiérrez

En la historia contemporánea de América Latina, los proyectos para la integración regional, desde diversas corrientes ideológicas, formativas y políticas, han establecido una serie de propuestas y modelos teóricos. A fin de sustentar dicho cometido, en el periodo de la Segunda Guerra Mundial y en su contexto se evidenció la necesidad de crear acuerdos, organismos e instituciones. En el presente artículo se esboza algunos de los principales acontecimientos históricos que dieron origen a los proyectos de integración en la región, rescatando los debates que se gestaron en la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), la propuesta del Debate Dependentista y las corrientes del viejo y nuevo regionalismo.

El discurso angular de la CEPAL fue la industrialización por sustitución de importaciones bajo la dirección del Estado. Su tesis central se centraba sobre el *deterioro de los términos del intercambio y la tesis estructuralista de la inflación*,¹ rompiendo con el modelo clásico del desarrollo económico ricardiano en función de que el subdesarrollo no es un *continuum* o etapa previa al desarrollo. Su principal aporte radicó en plantear que tanto el desarrollo como el subdesarrollo formaban parte de un único proceso y que las desigualdades entre el centro y la periferia se reproducían a través del comercio internacional.

En el transcurso de los años cincuenta esta corriente de pensamiento reunió a algunos de los especialistas en economía más prestigiosos de la región: Raúl Prebisch, Celso Furtado, Aníbal Pinto, Osvaldo Sunkel, quienes denominaron a este patrón de desarrollo en la periferia “modelo exportador primario” o de “desarrollo hacia afuera”. La implementación de una política de industria-

Diacronías

139

lización programada suponía la necesidad de fortalecer la capacidad de intervención y regulación del Estado. En el proyecto cepalino, el Estado era el sujeto histórico del desarrollo, el representante directo del interés nacional y agente clave al que le correspondía ejecución de un plan de desarrollo.

Sin embargo, conviene apuntar que el pensamiento teórico de la CEPAL congenió con la visión original estadounidense sobre el crecimiento y desarrollo, los cuales se se entremezclan para esta perspectiva. La modernización es un proceso homogenizado, progresivo e irreversible, que genera una tendencia hacia la convergencia entre sociedades, que tienen que atravesar diversas fases. Se parte de la concepción de que Europa y Estados Unidos poseen una prosperidad económica y estabilidad política imitables por los demás países y se confía en el impulso evolutivo arrollador del proceso modernizador mundial. Sin embargo, los resultados de la teoría cepalina fueron cuestionados cuando se estableció una alianza de la burguesía latinoamericana y extranjera que generando mayor desigualdad y pobreza en la región, aparte de a una inflación incontrolable para finales de la década de los años sesenta.² Cuando el modelo de sustitución de importaciones por industrialización había recorrido un camino significativo en América Latina —y no se habían logrado los objetivos propuestos por la CEPAL sobre el crecimiento y desarrollo de la región, con base en un capital autónomo que generase estabilidad, sino todo lo contrario—, la aparición de nuevos problemas como la marginalidad en los centros urbanos y el abandono del campo generaron los punto de reflexión crítica sobre la realidad latinoamericana.

Entre las dificultades suscitadas se hallan *a*) la rápida constitución de grupos monopólicos —resultado de la alianza entre capitales locales y extranjeros—, fenómeno que amplió las brechas sociales, al generar nuevas ramas industriales que han dirigido su producción al consumo de las capas con mayor nivel de ingreso, y *b*) la aparición de círculos de pobreza en torno a las grandes ciudades. Este proceso de crítica abierta permitió que el tema de las particularidades del capitalismo periférico o dependiente se convirtiera en un punto central del debate. La teoría dependientista, gestada a mediados de los años sesenta en el seno del Instituto Latinoamericano y del Caribe de Planificación Económica y Social (ILPES), la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y otras instituciones afines, asociadas al ámbito universitario en Santiago de Chile como el Centro de Estudios Socioeconómicos (CESO) y el Centro de Estudios de la Realidad Económica Nacional (CEREN), puso de manifiesto la posibilidad de alcanzar el desarrollo e integración de América Latina bajo parámetros capitalistas para las sociedades latinoamericanas.³

Esta reflexión en torno a la dependencia se observó en diferentes momentos de su desarrollo teórico, a lo largo de casi dos décadas de existencia —relacionados con hechos históricos que, en un primer momento, partieron de la Revolución Cubana, la bipolaridad del mundo en tiempo de la Guerra Fría, los golpes militares en el Cono Sur— y que, en comparación con la teoría de la CEPAL, la teoría de la dependencia buscó explicarlos. En el segundo plano la historia del concepto de dependencia se encuentra y desencuentra con las formas de teorizar el desarrollo del capitalismo: la crítica marxista del capital, que incluía los textos originales de Carlos Marx, así como algunas de sus interpretaciones en torno al imperialismo, pasando por autores clásicos de principios del siglo XX hasta algunos teóricos de la posguerra y, por último, la crítica al desarrollismo cepalino y anglosajón, que prevaleció en los años sesenta.⁴

La estructura y dependencia de dominación de los países hegemónicos hacia las economías de América Latina permitió el desarrollo de las economías centrales y el subdesarrollo de los países menos industrializados. Gracias a la formación de esta estructura trascendental en la medida en que se determinó la incorporación de las economías latinoamericanas al sistema capitalista internacional definiendo la estructura económica interna y limitando su desarrollo potencial, las instituciones públicas originaron las pautas de consumo que, a su vez, permitieron establecer una alianza entre el capital nacional y el extranjero partiendo de intereses en común.

Otro factor a considerar son las relaciones de poder al interior de las naciones subdesarrolladas, ya que convirtieron a las economías de la región en economías de enclave, encaminadas hacia las metrópolis periféricas respecto de las regiones o provincias menos industrializadas. Así pues, se desarrolló un enfoque holístico, que concebía a la economía capitalista como un sistema de alcance mundial, una totalidad en la que países desarrollados y subdesarrollados establecen relaciones económicas y políticas desiguales, y dirigen el desarrollo económico como un solo proceso de dos caras.

El teórico más importante de la dependencia es sin duda Ruy Mauro Marini. En su obra *Dialéctica de la dependencia* enumeró y explicó el conjunto de procesos que constituyeron las particularidades del capitalismo dependiente, entre los que destaca la ruptura del ciclo del capital, haciendo referencia al desfase entre la esfera de la producción y la esfera de la realización, sea en mercados exteriores o en la esfera alta de consumo local; el predominio de los trabajadores como productores y su irrelevancia como consumidores; el peso de la plusvalía extraordinaria y la dificultad de trasladar la acumulación al campo de la plusvalía relativa; la transferencia de valor a las economías imperia-

listas por el intercambio desigual; la forma aguda que asumen los procesos de concentración y centralización de capitales; finalmente, pero no menos relevante, una organización productiva sustentada en la superexplotación.⁵

Por otra parte, el regionalismo en la economía política internacional es un proceso encaminado al establecimiento de un acuerdo legal para regular el comercio, las inversiones y la cooperación entre dos o más naciones que comparten fronteras o espacios geográficos. Con base en lo anterior podemos establecer que en América Latina existieron dos tipos regionalismo: el viejo y el nuevo regionalismo; el primero, respondió al modelo de sustitución de importaciones y, el segundo, a la entrada del neoliberalismo. En el ámbito teórico, el regionalismo constituyó una rama de estudio derivada del análisis de los procesos de integración económica para explicar los acuerdos multilaterales e unilaterales que dieron origen al regionalismo.

El viejo regionalismo estudia los casos de regionalización, cuyo desarrollo se pensaba compatible con los acuerdos multilaterales del comercio. Son arreglos que no conducen necesariamente a la formación de uniones aduanales ni crean instituciones comunes sobresalientes. Bajo esta modalidad de regionalización se pretende evitar bloques regionales comerciales cerrados. Por otra parte, el nuevo regionalismo estudia la generación de acuerdos comerciales firmados a finales de la década de los noventa y principios del siglo XXI, subrayando los elementos que no habían sido analizados en el viejo regionalismo, por ejemplo, los actores no estatales y la influencia de la globalización neoliberal.

El viejo regionalismo se concentraba estrictamente en el estudio de los cambios que ocurrían en el bienestar, como consecuencia de la interacción de la economía y de los ajustes en las políticas económicas que los gobiernos trazaban y ponían en marcha para alcanzar los beneficios de las economías hegemónicas. En la primera década después de la Guerra Fría, las tensiones se acrecentaron y se manifestaron en dos actitudes: por una parte, en la evidente ayuda económica y política estadounidense para abordar colectivamente los problemas mundiales y, por otra parte, la tendencia de Washington a retirarse de las obligaciones internacionales y buscar políticas basadas en la formulación de sus intereses nacionales a corto plazo.

Ambos procesos se consolidaron en el marco de las instituciones y normas multilaterales que a nivel mundial crean nuevos sistemas de regulación de los mercados, en el escenario económico emergente la movilidad internacional del capital, así como los conocimientos patentables y, por lo tanto, transables requieren una adecuación de los esquemas regulatorios y las políticas internas. Ejemplo de ello es la creación de la Organización Mundial del Comercio

(OMC), que complementó y reforzó las funciones orientadoras y fiscalizadas de otros organismos, como el Fondo Monetario Internacional (FMI) en el ámbito de los procesos de ajuste y de estabilización, o el Banco Mundial (BM) en las reformas estructurales.⁶

El regionalismo engloba las iniciativas y políticas de representantes gubernamentales para estrechar la cooperación política y económica entre los estados y actores que forman parte de una misma región. Por regionalización se puede entender el conjunto de procesos de integración que se da de forma efectiva en el interior de uno o varios ámbitos geográficos regionales. Este fenómeno alude a la intensificación de las relaciones entre actores estatales y no estatales que forman parte de una misma región, pero, a diferencia del regionalismo, el carácter político es el referente institucional de estos procesos. La intensidad de las interacciones sociales y especialmente de las interacciones económicas permiten hablar de la regionalización en los cuales subyacen intereses económicos y elementos ideológico-culturales.

La relación que vincula el regionalismo y la regionalización es dialéctica, aunque cada caso tiende a predominar un fenómeno u otro: en ocasiones, ha surgido primero el proyecto antes que el proceso. Asimismo, el concepto de regionalismo puede referirse a la suscripción de acuerdos o convenios gubernamentales que pueden dar lugar a preferencias unilaterales recíprocas entre las partes que los suscriben.

La integración latinoamericana de los años noventa del siglo XX, si se analiza desde el proceso de globalización neoliberal, se tornó más intangible, partiendo de que el regionalismo de los años setenta se concibió en sus inicios, como un mecanismo para la promoción del desarrollo basado en las economías de escala y especialización que se enfrentaban en un marco reducido en los países de la región. El nuevo regionalismo cobró fuerza por debatirse en un momento en que las economías a nivel internacional emergían de la caída de la Unión Soviética, favoreciendo en materia económica y comercial una serie de negociaciones que buscaron desgravar gradualmente los productos de mayor consumo hacia una liberación de mercado en igualdad de condiciones.

Completado el ciclo de ajuste estructural y de reformas estatales de corte neoliberal en función del mercado, en la América latina de los años noventa comenzó una nueva etapa. En el contexto de la globalización, problemas clásicos como el desarrollo, la dependencia y el papel del Estado nacional volvieron a tener vigencia teórica y práctica. Partiendo del reconocimiento de que el proceso de globalización capitalista del último cuarto del siglo pasado supuso un cambio significativo en el proceso productivo mundial, que impactó

sobre las formas de ejercicio de soberanía estatal en cuestiones tan básicas como la reproducción material sustantiva del desarrollo económico.

Sin embargo, tal articulación al mercado mundial no es un dato novedoso: la emergencia del capitalismo como sistema mundial en el que cada parte se integra en forma diferenciada, supone una tensión originaria y constitutiva entre el aspecto general del modo de producción capitalista dominante —que comprende a cada una de las partes de un todo complejo—, y el específico de las economías de los Estados nación, formaciones económico sociales insertas en el mercado mundial.⁷ Las contradicciones constitutivas que diferencian la forma en que cada economía establecida en un espacio territorial determinado se integra en la economía mundial, se despliegan al interior de los Estados adquiriendo formas diversas.

DE tal modo, inició la suscripción del Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA), durante la primera cumbre de las Américas en Miami, Estados Unidos, en diciembre de 1994.⁸ Los intereses estadounidenses estuvieron ligados a la diplomacia y las investigaciones de las mesas de trabajo. La aprobación de préstamos para financiar la deuda externa fue un factor atractivo para que los países de la región vieran este acercamiento como la oportunidad de crecimiento y desarrollo económico. Sin embargo, al iniciar las negociaciones para la liberación de mercados y la creación del ALCA, las normas a seguir expusieron la realidad de la iniciativa, puesto que muchos de los países se volvieron aún más dependientes de la economía, la tecnología y las políticas en el mercado mundial que dictaba Estados Unidos.⁹

El ALCA, a su vez, estuvo acompañado por una política multilateral que generó otros procesos de regionalización económica. En este contexto, el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) perseguía intereses comunes con la vigilancia del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), el Fondo Monetario Internacional (FMI) y la CEPAL para su inserción en la economía mundial. En la historia de la integración de América Latina se puede afirmar que fue el laboratorio que difundió la nueva política económica estadounidense en la región. A casi veintiséis años de la puesta en vigor del Tratado, en la agenda diplomática se han quedado temas de vital importancia, como la migración, el flujo de capitales, el apoyo de cooperación para la seguridad, y la liberación de zonas fronterizas. Estos temas quedaron pendientes desde los ataques a Nueva York el 11 de septiembre del 2001 y la falta de instituciones que conciliaran las necesidades del bloque económico.

Para entender la lógica del ALCA y el TLCAN se deben considerar la liberación de los mercados internos y las fronteras económicas, que reorientó la

propuesta de integración en América Latina, comparado con el discurso de los años ochenta que priorizaba la política proteccionista de los mercados internos ante la creciente globalización y crisis económicas de la región en el modelo de Sustitución de Importaciones.

Como explica Jaime Estay y Germán de la Reza, la regionalización económica conduce a la configuración de un sistema *Hub and Spoke*, es decir, la formación de nudos o áreas de influencia y radios, que son las regiones económicas periféricas no totalmente integradas que pueden considerarse áreas de disputa entre los centros de influencia. Entre estas áreas se encuentran las ex repúblicas socialistas, el sur de China (Taiwán y Hong Kong), el Medio Oriente, África, América Latina y el Caribe.¹⁰

En este marco, la integración económica, como proceso histórico, debe relacionarse con el aprovechamiento de oportunidades, de incrementos de la productividad y eficiencia por efectos de economías de especialización que pueden prevenir efectos a escala en las economías externas. Como se observa, de los procesos asimétricos de tipo A no existen evidencias que muestren cambios positivos en las estructuras productivas para los países menos adelantados. Por lo tanto, para un esquema de este tipo será necesario definir su grado de regionalización.

La segunda vía, en torno a la integración económica en América Latina se puede rastrear en el Mercado Común del Sur MERCOSUR y La Alternativa Bolivariana para América Latina y el Caribe (ALBA), que reformularon la lógica neoliberal, pero a su vez rescataron cuestiones histórico-culturales y políticas rompiendo con los paradigmas establecidos con el regionalismo.

El concepto de integración del MERCOSUR está basado en el realismo y en el institucionalismo liberal, teorías que guardan grandes diferencias con respecto del neofuncionalismo de la Unión Europea (UE). El concepto realismo surge al término de la Segunda Guerra Mundial ante la inquietud estadounidense de las relaciones internacionales, donde la anarquía era el Estado natural de la sociedad internacional y que los Estados eran la unidad de base para analizarlo, pues su objetivo prioritario era aumentar su seguridad nacional por medio de su aparato militar, su autonomía, su influencia y su prestigio.

Por otra parte, encontramos a la propuesta de la Alternativa Bolivariana para América Latina y el Caribe (ALBA) que nace como una mera idea en el discurso del presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Hugo Chávez Frías, en 2001, durante la cumbre de mandatarios en la isla Margarita, Venezuela. Desde entonces, la idea se ha ido transformando y evolucionando hacia un modelo político y estratégico del Estado venezolano para la integración y

desarrollo regional, como lo demuestran la firma de múltiples declaraciones, acuerdos, tratados y convenios acordados bajo la figura del ALBA.

El proyecto se concentró en el avance a niveles de crecimiento y bienestar colectivo, aunque fuera de la influencia de los organismos internacionales. Comenzó entonces a delinearse una agenda latinoamericana de unidad propia, genuina, endógena que recogía el sentir de la región ante la lucha por liberarse de las ataduras impuestas por potencias extranjeras.

En 2004, luego del triunfo de Chávez en el referendo revocatorio, el ALBA se cristalizó con la Declaración de La Habana en diciembre de 2004. Cuba y Venezuela, en una declaración conjunta, moldearon los principios rectores del ALBA, con base en la filosofía e historia de América Latina: los pueblos resumen el significado del origen del ALBA “Así nació nuestro proyecto, abierto a todos nuestros pueblos”.

Desde su nacimiento, el ALBA se transformó en acuerdos y tratados que dieron prioridad a los aspectos descuidados en el proceso de apertura de mercados, como la materia social, cultural, ambiental, derechos humanos, democracia, género, salud, educación, entre otros, y ha tomado como foco de estrategia el tema energético como elemento primordial para avanzar en el desarrollo económico, priorizando los valores y principios de solidaridad, cooperación y complementariedad entre las partes, y los temas a considerar. La propuesta, en efecto, trascendía y trastocaba las iniciativas integracionistas presentes en la región y se destacaba por la construcción de su cuerpo teórico sobre la práctica.

En lo histórico, se asienta en la filosofía y teología de la liberación latinoamericana del pensamiento de Simón Bolívar y Francisco de Miranda, enriqueciéndose con el ideario de San Martín y muchos otros próceres, como Sucre, O’Higgins, Hidalgo, Artigas, Moreno, Monteagudo, Simón Rodríguez, Cecilio del Valle, Alfaro, Martí, Zamora, Varela y Sandino. En lo sociocultural, el ALBA germina de las múltiples propuestas que, desde 1997 al presente, se vienen elaborando por grupos de organizaciones populares ante la necesidad de alcanzar la unidad de América Latina y el Caribe cimentada en los principios de Bolívar sobre soberanía, igualdad, y justicia social.¹¹

En lo económico, el ALBA se exhibe como un mecanismo de protesta en contra de las políticas neoliberales y sus efectos en la política comercial poco ventajosas para la región, las cuales se han limitado a fortalecer las medidas de reducción arancelaria, eliminación de trabas comerciales y favorecer la inversión del capital transnacional, a fin de consolidar a los países con más altos índices de desarrollo e industrialización. El ALBA persigue luchar contra la

pobreza y la exclusión social en América Latina, resultante de las políticas económicas y modelo de desarrollo impuesto en el área.

Ésta sostiene la construcción de acuerdos de integración centrados en las ventajas y potencialidades de la región en materia de recursos energéticos y minerales, reservas de agua, riqueza en biodiversidad cultural e histórica, mediante la aplicación de un modelo de desarrollo endógeno. Para compensar las asimetrías presentes en la región, el ALBA plantea profundizar el desarrollo, crecimiento e integración mediante mecanismos de complementación, cooperación, solidaridad y respeto a las soberanías, abriendo nuevos espacios de interés común para la construcción de alianzas estratégicas y nuevos liderazgos en la región, considerando el petróleo y el gas como centro de la política comercial.

En lo político, el ALBA ha sido una respuesta a los avances del proyecto expansionista y de geopolítica hemisférica de Estados Unidos a través del ALCA. Persigue la unidad de América Latina, anti-imperialista, pues es la reaparición de nacionalismos progresistas que habían perdido influencia ante la sumisión que ha imperado en el área como resultado de las políticas económicas aplicadas. El establecimiento de gobiernos nacionalistas elegidos democráticamente en América Latina, de corte socialista, orientados a favorecer las necesidades básicas de la mayoría popular, introducen un nuevo desafío radical de socializar el capitalismo contemporáneo alentando los mecanismos de complementación, cooperación y solidaridad entre pueblos.

Conclusiones

En este breve recorrido de la historia de la integración contemporánea de América Latina, se pueden identificar las problemáticas que ha enfrentado la región para pauperizar la pobreza y el déficit económico. Las profundas huellas económicas, sociales y políticas que el neoliberalismo dejó en América latina han vuelto actuales algunos de los debates que protagonizaron desarrollistas y dependentistas en los años sesenta. Esta recuperación en el discurso del ALBA develó una alternativa que hoy día permanece en construcción. En ambos enfoques, como se observa, se asignaba al Estado un lugar destacado en la conducción del proceso social. Mientras para el desarrollismo se trataba de impulsar la industrialización sustitutiva de importaciones, para el dependentismo la opción pasaba por liberar las fuerzas productivas a partir de un cambio de orden social.

La caída del socialismo real y el auge de la globalización como eje estructurador de la economía mundial parecieron diluir por completo las opciones nacionales, en cualquiera de sus variantes. Sin embargo, la realidad de la existencia de una articulación en el mercado mundial y la preeminencia de los núcleos de poder supraestatales no ha aniquilado las funciones, capacidades ni eventuales posibilidades de acción de los espacios estatales nacionales como instancias o nudos de concertación de fuerzas sociales y de desarrollo relativamente autónomo. En el análisis final de, los cuatro bloques regionales se pueden concluir que los procesos de integración en América Latina, en ambos casos, requieren una mayor profundización para la plena integración y el desarrollo económico de América Latina; las propuestas del MERCOSUR y ALBA, necesitarán de un proceso continuo de diálogo para lograr sus objetivos.

Glosario

ALBA: Alternativa Bolivariana para América Latina y el Caribe
ALCA: Área de Libre Comercio de las Américas
BID: Banco Interamericano de Desarrollo
CEPAL: Comisión Económica para América Latina y el Caribe
CEREN: Centro de Estudios de la Realidad Económica Nacional
CESO: Centro de Estudios Socioeconómicos
FMI: Fondo Monetario Internacional
ILPES: Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social

núm. 15
junio
de 2016

148

Notas

- ¹ Raúl Prebisch, *Introducción a Keynes*, pp. 32, 33, 34 y 35.
- ² Raúl Prebisch, *El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas*, en <http://www.cepal.org/publicaciones/search.asp?desDoc=Publicaciones+%3E+Informes+anuales&functioninput=dependencia%E7&cat=&tipDoc=14&pais=&idioma=&agno=>, consultado el 2 de junio de 2016.
- ³ Ruy Mauro Marini y Margara Millán, *La teoría social latinoamericana*, vol. II, pp. 115, 116, 117 y 11.
- ⁴ *Ibidem*, p. 182.
- ⁵ Ruy Mauro Marini, *Dialéctica de la dependencia*, pp. 51 y 52.
- ⁶ Aida Lerman Alperstein, *Multilateralismo y regionalismo en América Latina*, pp. 20, y 21.

- ⁷ Jaime Estay, Germán de la Reza, *El ALCA y sus privilegios para América Latina*, p. 221.
- ⁸ Alfredo, Guerra Borges, *Panorama actual de la integración*, pp. 54, 55 y 56.
- ⁹ Cristian Buchrucker, *El nuevo orden mundial y nosotros: América Latina en el umbral del siglo XXI*, p. 174.
- ¹⁰ Jaime Estay y Germán de la Reza, *El ALCA y sus privilegios para América Latina*, p. 242.
- ¹¹ Rosa Linares, *ALBA en el contexto de la integración latinoamericana*, p. 134.

Bibliografía

Libros

- Buchrucker, Cristian, *El nuevo orden mundial y nosotros: América Latina en el umbral del siglo XXI*, FLACSO, CEILA, Buenos Aires, 1993.
- Estay Jaime, y Germán Sánchez (coords.) *El ALCA y sus privilegios para América Latina*, CLASCO, Buenos Aires, 2005.
- Guerra. Alfredo, *Panorama actual de la integración latinoamericana y caribeña*, UNAM, México, 2012.
- Lerman, Aida, *Multilateralismo y regionalismo en América Latina*, UAM, México, 2012.
- Marini, Ruy Mauro, y Millán Mágina (coords.), *La teoría social latinoamericana subdesarrollo y dependencia*, UNAM-ediciones El Caballito, México, 1994, tomo II.
- , *Dialéctica de la dependencia*, Era, México, 1986.
- Prebisch, Raúl, *Transformación y desarrollo, la gran tarea de América Latina*, México, FCE, 1972.

Hemerografía

- Linares, Rosa, “La iniciativa ALBA en la integración regional” en *Geoenseñanza*, Venezuela, Centro de Estudios de Fronteras e Integración, vol. 12, julio-diciembre 2006.

Sitios Web

- Comisión para el Desarrollo de América Latina y el Caribe
<http://www.cepal.org/publicaciones/search.asp?desDoc=Publicaciones+%3E+Informes+anuales&functioninput=dependencia%E7&cat=&tipDoc=14&pais=&idioma=&agno=>



RESEÑA

La enseñanza de la paleografía



La enseñanza de la paleografía

Daniela Méndez Cano

Muchos dirán o se preguntarán ¿para qué aprender paleografía y diplomática?; pero en realidad debería ser ¿por qué la necesidad de aprender paleografía? Desde la Edad Media se ha necesitado la paleografía para distinguir la veracidad o falsedad de documentos. Actualmente sigue en práctica esta forma en los juicios de tierra sobre las mercedes que el rey de España condonó a conquistadores o a los descendientes de Moctezuma, por ejemplo. Pero no solamente es su único fin; en los documentos encontramos una infinidad de temas de una necesidad invaluable, porque dirigen las investigaciones, y no sólo a historiadores.

De ahí se desprende la necesidad y urgencia de establecer diversas formas para enseñar y aprender el arte de estudiar la “ciencia de la escritura antigua”, según la definición de Jorge Garcés.¹

La materia de Paleografía se imparte de forma optativa, en el caso de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en el Colegio de Historia, pero no debería ser una herramienta auxiliar para el estudio de la Historia. Muchos historiadores obtienen el grado de licenciatura sin tener noción alguna de escritura antigua. Los historiadores vivimos del pasado en cierta manera; por ello las bases para algunas investigaciones se encuentran en expedientes del siglo XV al XVIII, que son indiscutiblemente fuentes de consulta obligatoria, nuestras fuentes primarias.

De aquí nació la inquietud de crear un diccionario que pueda consultar cualquier persona interesada en ahondar y aprender paleografía, sin llegar a una especialización exclusiva para investigadores de esta disciplina, así como

para aquellos que comienzan su recorrido por ella; “no se puede acercarse a las fuentes primarias de la historia del investigador y que no ha aprendido métodos y técnicas para transcribir manuscritos del periodo novohispano”.² El diccionario puede consultarse en cualquier momento sin la necesidad de cargar kilos de hojas, sino con sólo conectarse a internet; porque no siempre es posible asistir a un curso de paleografía, ya sea por horarios o costos. Por eso debería ser una materia obligatoria en varias carreras de las humanidades, como material tanto de apoyo y autodidacta, en el diccionario se podrán consultar más de 3 mil abreviaturas, 96 expedientes (procedentes de diferentes archivos nacionales y extranjeros), un glosario de términos, índices onomástico y topónimo, una breve investigación sobre los tipos de escritura; y próximamente se realizará una segunda edición del diccionario, porque la paleografía es extensa en contenido. Por ello la tecnología nos ha permitido una ampliación sin la necesidad de comprar otro libro.

El diccionario titulado *Ak'ab Ts'ib. Diccionario de abreviaturas novohispanas* tuvo como primer objetivo centrar los expedientes exclusivamente en el Área Maya. Pero como cada integrante tenía intereses diferentes en cuanto a temas de investigación, ampliamos la delimitación geográfica. Por ello se decidió llamarlo *novohispanas*, haciendo referencia al periodo Colonial. En esto es donde recae la riqueza del diccionario. Existe una amplia selección de expedientes que cualquier investigador podrá consultar de forma digital, ya sean temas de inquisición, tierras, patronatos, etcétera, sin olvidar los expedientes escritos en latín. Éstos presentan una gran innovación en la creación de un material didáctico, porque la paleografía en latín sólo se imparte en el Colegio de Letras, y aquí lo incluimos, porque en los expedientes existen frases que olvidamos traducirlas o simplemente paleografiarlas.

El diccionario presenta, además, la traducción de las propias abreviaturas. Las abreviaturas castellanas cuentan con corrección de ortografía, con lo cual podemos darnos cuenta de la evolución de la lengua española.

Conclusión

El diccionario es la herramienta para aprender paleografía y hacer paleografías, pero para ello es necesario que también se establezcan lineamientos universales.

Existen varias formas para desarrollar una paleografía, transcripción literal (tal como está en el documento), literal modernizada (corrección de gramáti-

ca) y modernizada (transcripción según criterios del paleógrafo). Y los autores varían de una manera desorbitante, pues no hay reglas o criterios que se deban de seguir de manera permanente, y esto crea confusión, al crear uno mismo las paleografías o leerlas. ¿Hasta dónde están los límites de una transcripción? Se incluye las escrituras que contienen los sellos, cómo colocamos las abreviaturas, con la ortografía de la época o corregimos, y como estas preguntas, hay más inquietudes para lograr una buena paleografía. Ante esta problemática debería existir un consenso que remita a parámetros que todos los paleógrafos deberían seguir. La transcripción paleográfica es difícil, pero es fascinante y representa un reto.³

El diccionario pretende ser una herramienta primaria para el estudio de los expedientes y la realización de paleografía, desatando abreviaturas, unos de los grandes escollos de la paleografía. El desciframiento de las abreviaturas suele ser confuso, ya que cada escribano elaboraba las abreviaturas según su forma de escribir y las creaba conforme escribía. Para comprender la abreviatura necesitamos mucha paciencia, y para comprender el contexto de documentos y no se pierda el hilo conductor de la escritura, además de que puede el escribano haber desatado la abreviatura posteriormente; si no fuera el caso, la familiarización con el nos permite comprender su letra y contenido, por lo que intuimos y logramos desenlazar abreviaturas y lograr una paleografía fidedigna. En el caso del diccionario se respetó la ortografía que la abreviatura muestra y se añadieron las letras gramaticalmente correctas para no confundir, ya que extrajimos las abreviaturas de los expedientes.

Finalmente, la enseñanza de la paleografía todavía carece de materiales didácticos. Es relativamente una materia nueva, y necesita parámetros universales para su mejor comprensión y desarrollo como una ciencia de la escritura, y que en todas las áreas de las humanidades se establezca como materia fija y no se menosprecie su importancia.

Varios paleógrafos aprendieron de forma empírica, pero es hora de que se la reivindique como una especialidad, y al mismo tiempo se respete esta labor y sea remunerada de la misma forma, ya que a veces quienes encargan paleografías suelen pensar en que son fáciles de elaborar y el precio de éstas suele ser muy bajo. Por ello todos aquellos que sabemos la labor titánica de estudiar paleografía debemos plantearnos proyectos para desarrollar materiales y consensos para su enseñanza.

Notas

¹ *Paleografía diplomática española y sus peculiaridades en América*: 1960.

² Mina Ramírez, 2012: 11.

³ Delia Pezzat, 2011: 5.

Bibliografía

Garcés G., Jorge A., *Paleografía diplomática española y sus peculiaridades en América*, Quito, Academia Nacional de Historia de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1960, Vol. XXV.

Pezzat Arzave, Delia, *Aprendizaje de paleografía para documentos novohispanos*, México, Quivira, 2011, 133p.

Ramírez Montes, Mina, *Manuscritos novohispanos. Ejercicios de lectura*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2012, 197p.





Revista *Diacronías*,
se terminó de imprimir en el mes de junio de 2016
en Impresora litográfica Heva, S.A.
Se tiraron 100 ejemplares.
Tipografía y formación de Patricia Pérez Ramírez.
Palabra de Clío, A.C.
Asociación de historiadores mexicanos

