

Diacronías

REVISTA DE DIVULGACIÓN HISTÓRICA

Año 12, número 20 enero 2019

Palabra
de Clío
historiadores mexicanos

“Divulguemos la Historia para mejorar la sociedad”

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

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

LESLIE MERCADO REVILLA
Presidente

OLIVIA DOMÍNGUEZ PRIETO
Vicepresidente

VIRIDIANA G. OLMOS
ÁUREA MAYA ALCÁNTARA
Secretaria

Diacronías, REVISTA DE DIVULGACIÓN HISTÓRICA

JOSÉ LUIS CHONG
Coordinador general

RAYMUNDO CASANOVA RAMÍREZ
Director

PATRICIA PÉREZ RAMÍREZ
Diseño

VÍCTOR CUCHÍ ESPADA
Estilo

© *Diacronías*. Revista de divulgación histórica, publicación cuatrimestral. Año 12, Número 20 publicada en el mes de enero de 2019. Editor Responsable: Raymundo Casanova Ramírez. Número de Certificado de Reserva otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 04-2015-061517260400-102. Número de Certificado de Licitud de Título 13936 y de Contenido 11509, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas. Domicilio de la Publicación: Insurgentes Sur # 1814-101, Col. Florida, C.P. 01030, Ciudad de México, Imprenta: Impresora y Litográfica Heva, S.A., Arteaga # 26, Col. Cuerrero, C.P. 06300, Ciudad de México, Distribución en la Ciudad de México: Marketing @ Promoción, Insurgentes Sur # 1810, Col. Florida, C.P. 01030, Ciudad de México, Número ISSN en trámite. Tiraje 100 ejemplares.

Fecha de expedición del permiso: julio 2016.

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

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

Hecho en México.

www.palabradeclio.com.mx

Índice

Editorial 5

ENSAYO

Hacia un proceso de independencia en Nueva España 1750-1800
Fernando Ricardo Navarrete Vega 13

ARTÍCULOS

Mujer y vendedora de pulque en la Ciudad de México
durante el siglo XVIII
Luis Fernando Tolentino Parrilla 37

Francisco Eduardo Xavier Tresguerras durante la transición
de Nueva España a México (1782-1821)
La conciencia histórica y su confrontación con el arte
José Ernesto Ramos Zacarías 55

Evocaciones musicales de Fanny Calderón de la Barca:
un recorrido por la vida musical en México a inicios de 1840
Áurea Maya Alcántara 73

Chupamirto para el amor
Viridiana Olmos 89

Diacronías
3

Repensando la etnicidad indígena en nuestros tiempos

Nayeli Esmeralda Estrada Hernández 101

1968: ¿el clavo que cerró el ataúd de la izquierda?

Raúl Domínguez Martínez 121

Los líderes del CNH a 50 años de distancia del
movimiento estudiantil de 1968

Carla Ríos Meza 135

Los “nacos” en México

Eli Jacob 149

La representación del mal en el acontecimiento
modernista de Hayden White

Javier Dávila 167

Editorial

En el México de hoy día, en que una serie de eventos que parten de los actos represivos del Estado hacia la sociedad encabezada por los movimientos estudiantiles en 1968 —hace cincuenta años— en la Plaza de las Tres Culturas, pasando por la sucesión presidencial mexicana, la consulta a la ciudadanía sobre la viabilidad del Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México, la firma de un nuevo tratado comercial con Canadá y Estados Unidos, marcarán al año de 2018 como de una gran trascendencia en la historia nacional e internacional.

Así las cosas, en su vigésimo número, *Diacronías* presenta una serie de trabajos de gran contenido histórico, social y filosófico. Fernando Navarrete brinda un panorama amplio pero conciso sobre algunas de las causas de la independencia de Nueva España que van desde la reducción en los puestos de gobierno a los criollos, tanto eclesiásticos como civiles y, en algunos casos, militares, hasta la influencia del pensamiento ilustrado y las llamadas Reformas Borbónicas (1750) por medio de las cuales el gobierno peninsular trató de centralizar el poder en sus propias manos. Al mismo tiempo, presenta breves semblanzas de los personajes que participaron en la etapa previa a la Independencia de Nueva España y la represión de que fue objeto la Compañía de Jesús para finalizar con la presentación de una cronología que abraza desde 1750 hasta llegar al año 1800.

Diacronías

5

Y en una semblanza de la vida de las mujeres expendedoras de pulque durante los siglos xvii y xviii, Fernando Tolentino trata este tema de una manera amena pero profunda; hace un recorrido por la historia del consumo y comercio del pulque desde la época prehispánica hasta el último tercio de 1700. Tolentino dice que en la sociedad mesoamericana el pulque era considerado una bebida religiosa y el maguey, además de producir el aguamiel, origen de la bebida en cuestión, era utilizado en su totalidad. Durante la Colonia la venta del pulque se reservó a los naturales y, en especial, a las mujeres de mayor edad. Sin embargo, con el paso del tiempo, las autoridades coloniales se percataron de los enormes beneficios económicos que podían obtener del comercio de esta bebida y elaboraron una serie de reglamentos para despojar a las mujeres de esta fuente de ingresos. Pese a ello, las mujeres continuaron con la venta de pulque de manera clandestina y con el temor de que su producto fuera confiscado y ellas sometidas a un proceso que podía llevarlas a la cárcel. En fin, el pulque ha sido y será parte de la historia mexicana.

José Ernesto Ramos lleva a cabo, a su vez, un análisis de la vida de Francisco Eduardo Xavier Tresguerras durante la etapa previa a la independencia de Nueva España hasta la consumación de la misma. La vida de este personaje transcurrió, según Ramos, entre el estudio eclesiástico en la Ciudad de México, al que renunció después de un año y se dedicó a lo que sería la pasión de su vida: el arte en general, en especial el dibujo, la pintura, e incursionó también en la literatura, pero su máxima obra se encuentra en la arquitectura, con el diseño y la construcción del Templo del Carmen en Celaya, Guanajuato.

Parte de la vida de Fanny Calderón de la Barca es estudiada por Áurea Maya Alcántara. En las primeras líneas de su interesante artículo describe de una manera clara la intensa actividad artística en México desde la independencia hasta el final del porfiriato. Para Maya, la más grande representación de la música, en ese periodo, se dio en el teatro y, al mismo tiempo, en los hogares que también desempeña-

ron un rol importante en la vida artística de la época. El trabajo de Fanny Calderón de la Barca consistió en 54 relatos epistolares dirigidos a su familia, en los cuales narró de forma minuciosa sus actividades y relaciones con la sociedad mexicana. El teatro fue la actividad artística más favorecida y esto conllevó al desarrollo del gusto por la zarzuela y la ópera. En lo que se refiere a las cartas escritas por Fanny Calderón éstas tratan sobre los diferentes espacios donde la música era interpretada y comprendían desde los civiles, los religiosos y los hogares. Asimismo, Calderón de la Barca describió detalladamente las voces de los cantantes de ópera y la interpretación de la orquesta, sin dejar de lado al público. Igualmente, da detalles sobre la música que se interpretaba en las iglesias, aunque criticó la deficiente afinación de los órganos de los recintos religiosos. En lo que se refiere a los espacios privados Calderón halaga las voces de las señoritas y su fina manera de tocar diferentes instrumentos musicales durante las tertulias.

Viridiana Olmos, en su texto titulado “Chupamirto para el amor”, realiza un análisis del pensamiento mágico en el siglo XVIII, en especial de los llamados “amarres de amor” que consiste en arrojar un hechizo hacia la persona de la que se desea su amor o alejar aquellas que tratan de impedirlo. Para Olmos las religiones monoteístas condenan esos actos por considerarlos como actos inspirados por el demonio o espíritus malignos. Por otra parte, en este trabajo la autora revisó documentos fechados entre 1703 y 1713 del Archivo General de la Nación donde se encontró con algunos de los siguientes conceptos: brujería, magia, superstición y hechicería. En estas acciones no es predominante la participación de las mujeres, los hombres también cometieron actos relacionados. Asimismo, entre 1703 y 1713 fueron registradas 1239 denuncias de las que 123 se relacionaban con lo que Olmos llama “el mundo de lo oculto”. Retomando el título del interesante texto de Olmos descubrió que durante la década en la que basa su investigación se encontró con sólo cinco casos denunciados sobre el “amarre de amor” relacionados con el chupamirto; de estos, tres poseen características similares y, tal vez, la principal de ellas es que fueron hechas exclusi-

vamente por mujeres. Para terminar su texto, Olmos brinda la referencia para realizar un “amarre de amor”. ¿Algún interesado?

Después de hacer un breve recorrido, y abordados diferentes temas por la historia de los siglos xvi al xix de México, Nayeli Esmeralda Estrada Hernández, en su artículo titulado “Repensando la etnicidad indígena en nuestros tiempos”, trata un tema de importante actualidad: el de los grupos indígenas, su pertenencia e identidad con una etnia. De esta manera, dichas comunidades se unen para defender su cultura ancestral y sus formas de autogobierno. Para Estrada, la identidad nacional tiene sus orígenes en los grupos criollos de los últimos años del siglo xviii e inicios del xix. En lo que se refiere a la etnicidad, la autora la define como las relaciones entre la cultura dominante y las que luchan por defender sus orígenes étnicos.

Ya en el siglo xx, Esmeralda Estrada presenta un esbozo de los movimientos armados en América Latina en los que participaron de manera activa diferentes grupos indígenas y así llega a la resistencia indígena mexicana de enero de 1994 representada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Posteriormente, en este artículo se encuentra información sobre la cultura y la tradición como conceptos que conforman una comunidad, pero estos están contenidos en un proceso de larga duración debido a que las acciones interétnicas no se pueden limitar a espacios temporales cortos y están constituidas por la “preservación de la memoria histórica”.

Para culminar su análisis, Estrada termina presentando la aparición de grupos en el siglo xxi, fundamentalmente, constituidos por comunidades indígenas que vigilan y luchan por su identidad étnica.

En la memoria de México del siglo xxi se mantiene fresco el triste recuerdo de los actos represivos de 1968 en la Plaza de las Tres Culturas. De estas acciones Carla Ríos y Raúl Domínguez realizan un análisis crítico y dan una nueva perspectiva de ellas. Domínguez traslada su texto hasta Francia y los levantamientos estudiantiles a los que se integró una gran cantidad de obreros. Al mismo tiempo, el autor refiere al año 1968 como asociada a la rebeldía y las movilizaciones, y

levanta la voz acerca del olvido en que han caído algunos de los personajes de esa época. Pero el 68 es también un parteaguas en la historia de la humanidad; es el tiempo en que la juventud cuestiona a sus padres y a la sociedad. Así, los jóvenes se convirtieron en los principales protagonistas de las acciones en contra de lo establecido y que se caracterizó, en gran parte, por la carencia de líderes, su espontaneidad y el no adherirse a ninguna organización política o social. Por otra parte, los movimientos de la época en cuestión fueron reprimidos para salvaguardar los intereses de las clases privilegiadas. Tampoco se puede dejar de lado que los movimientos juveniles tuvieron un aspecto global surgieron tanto en Europa como en América o África. En México los estudiantes habían experimentado una gran movilidad social gracias al acceso a mayores niveles de escolaridad lo que les proporcionó una mayor posibilidad de emitir un juicio crítico sobre las situaciones sociales. Así pues, el 68, tanto mexicano como global, abre las puertas a nuevas investigaciones históricas.

Bajo la misma temática, Carla Ríos presenta, a manera de introducción, las acciones a nivel global que caracterizaron a los jóvenes en 1968. En México, los movimientos estudiantiles tuvieron su origen en el ataque sufrido por los alumnos de dos escuelas rivales, los cuales se habían liado a golpes. Poco tiempo después, la represión gubernamental se hizo mayúscula hasta el grado de derribar la centenaria puerta de la escuela preparatoria de San Ildefonso por medio de un disparo de bazuca. Debido a esta acción, el movimiento estudiantil se ganó el apoyo popular y se elaboró un pliego petitorio de seis puntos básicos que solicitaban destitución de algunos jefes policiacos y la indemnización a los estudiantes heridos. Sin embargo, el Estado no cedió y, en un acto de cobardía, orquestó un ataque a las personas reunidas en un mitin en la Plaza de las Tres Culturas el 2 de octubre de 1968. Posteriormente, Ríos escribe sobre parte de la vida de algunos de los integrantes del Consejo Nacional de Huelga (CNH) y sus acciones durante y después del movimiento del 68, y termina su texto dando a conocer parte de los currículos de algunos personajes del CNH.

Mariel Alejandra Robles Valadez realiza una transcripción de la entrevista a una profesora estadounidense, cuya labor educativa abarca cuatro décadas. El título de su artículo es de una gran profundidad y para muestra basta un botón: “No hablas inglés, lo siento, no puedes asistir a esta escuela”. Robles se vio influida por un artículo que leyó titulado “La era Trump. Impactos para México y el mundo”, y a partir de esta lectura inicia su inquietud por descubrir la forma de pensar de una educadora inmersa en los sistemas de enseñanza estadounidense. Al avanzar en su trabajo, Robles destaca la poca o nula información escrita sobre la propuesta educativa del presidente Donald Trump, pero se encontró con información sobre el tema en los medios electrónicos, aunque no ofrecía fuentes veraces y, por tanto, constituían meras especulaciones. Por estas razones Robles contacta a Ellen Ferguson, quien ha ocupado diferentes cargos en el sistema educativo en distintos niveles. Robles lleva a cabo una entrevista consistente en siete preguntas sobre la problemática de la enseñanza en Estados Unidos. Ferguson admite que las reformas educativas implementadas durante el gobierno de Barack Obama han sido las de mayor trascendencia que ha vivido durante su labor educativa y en relación a la nueva secretaria de Educación en la era Trump, Betsy DeVos, declara que no ha tenido ningún contacto con la enseñanza, ni ha asistido a alguna escuela pública; al mismo tiempo, la secretaria tiende a reducir el presupuesto de las escuelas públicas lo que redundaría en una disminución de los servicios educativos. En lo referente a las propuestas educativas del Presidente, la entrevistada afirma que desde su campaña presidencial éstas no han existido; lo que sí está en sus planes es la propuesta para reducir el presupuesto para educación. Para finalizar la entrevista Robles cuestiona a Ferguson sobre el origen de los educandos migrantes, sus problemas de adaptación e integración y que les depara un futuro cercano.

Eli Jacob titula su artículo “Los ‘nacos’ en México” y parte de la discriminación y el racismo que existe en todo el mundo, argumentando que se debe a diferencias que van desde el color de piel hasta

los distintos niveles económicos, pasando por la pertenencia a una etnia. Realiza unos pequeños trazos sobre los grupos sociales prehispánicos y la constitución de su sociedad. Así, durante la colonia las diferencias entre los habitantes se vieron aumentadas, pues aparecieron otras etnias tanto de Asia como de África, y así surgieron las llamadas castas. Al independizarse Nueva España, y con el surgimiento de México como nación, aparece el “chinaco” que luchó al lado de Hidalgo, Morelos y Juárez. Este término proviene, según Jacob, de la palabra náhuatl *xinácatl* y significa “desnudo”; es de este término que deriva la palabra “naco”. Al trasladar su texto al siglo xx el “naco” como ente social aparece durante el llamado desarrollo estabilizador en la zona que comprende al desaparecido término de Distrito Federal. Son los migrantes de los estados más pobres que, al llegar a la ciudad, se hacen merecedores de ser “nacos”. La palabra es peyorativa y, de esta manera, son insultados por los residentes en la ahora Ciudad de México. El vocablo “naco” abre gran cantidad de puertas para discutir, estudiar, comprender y evitar el desprecio a quien no forma parte de un determinado grupo social.

“La representación del mal en el acontecimiento modernista de Hayden White” es el título que Javier Dávila da a su artículo. Lleva a la reflexión y análisis, desde que comienza con una cita en la que el origen del mal está en el hombre mismo y sus acciones. Líneas adelante recurre a la afirmación de White, quien decía que el siglo xx estuvo plagado de grandes guerras, hambrunas y epidemias que no hubieran sucedido en etapas anteriores y, en la actualidad, pasan sin que las colectividades humanas tengan siquiera un asomo de asombro. Dávila da un salto en el tiempo y descubre que en el siglo xvii el mal era de naturaleza humana y, por tanto, no puede desaparecer. De regreso a White, afirma que la historia posee un carácter un tanto moralizante que se debe evitar a toda costa, es decir, que la historia debe analizar lo hechos de una manera racional que tenga consecuencias lógicas y verdaderas. A manera de conclusión, Dávila dice que la noción de mal se refiere, en parte, al daño que sufre el mundo y la humanidad desde tiempos inmemoriales.

Así pues, en su vigésima presentación, *Diacronías* los invita a reflexionar sobre los temas tratados y se cree una inquietud por ampliar las investigaciones presentadas.

Feliz lectura.

Hacia un proceso de Independencia en la Nueva España 1750-1800

Fernando Ricardo Navarrete Vega

El contexto histórico, político, social y económico del siglo XVIII

Durante la primera mitad del siglo XVIII, las necesidades financieras de la Corona española propiciaron la venta de cargos a los criollos de manera que su presencia se vio incrementada en las audiencias. Sin embargo, el imperio desentendió su compromiso con los novohispanos y, a partir de 1750, comenzó a imponer su autoridad, reduciendo la participación de los criollos en diversas instancias, sobre todo en las eclesiásticas y administrativas, trastocando las relaciones pactadas entre las familias poderosas y los funcionarios.

Así, se terminó con la venta de cargos de la Audiencia, se redujo el número de puestos ocupados y, a partir de ese instante, esporádicamente se les otorgó un puesto de importancia en su lugar de origen y residencia.

A pesar de esta política de la Corona, aún se mantenía una relación estrecha entre las familias pudientes con el poder local y los funcionarios. Los Borbones, al favorecer a los peninsulares sobre los criollos, agudizaron las divisiones existentes e incrementaron el descontento entre los novohispanos propiciado por el nuevo imperialismo

A inicios del siglo XVIII, con el arribo de Felipe V al trono de la Corona española, se manifestó una serie de transformaciones ante la necesidad del monarca de retomar una autoridad debilitada a nivel territorial y entre los grupos que controlaban el poder: las denominadas Reformas Borbónicas.

Estas modernizaron el concepto de la administración pública que durante doscientos años había permeado mediante la dinastía de los Austrias. El origen, la formación y los allegados franceses que rodearon al monarca motivaron que se trasladaran a España formas de gobierno, pensamiento y cultura que transformaron la vida en la península.

Felipe V se ocupó personalmente de todos los asuntos concernientes al Estado acompañándose de un ministro que se encargaba de los asuntos administrativos vigilado, por supuesto, por el rey.

Durante casi todo el Siglo de las Luces la táctica utilizada por los borbones estuvo regulada por las ideas ilustradas, así, la Ilustración fue la forma de pensamiento que el monarca utilizó como herramienta racionalista en aspectos como la especialización administrativa, la obediencia de normas fijas, mayor control sobre las provincias y una autoridad déspota con el objeto de mudar las costumbres y tradiciones propias del pasado instituyendo la autoridad absoluta del rey.

La Ilustración, que tuvo especial relevancia en Francia, pronto se expandió por Europa y América.

Los conceptos ilustrados fueron atendidos por las cortes europeas. Los monarcas y sus ministros recibieron de buen grado la influencia de los filósofos de la época sin renunciar al absolutismo, y sembraron la modernización y la educación en sus reinos.

Entre los pensadores ilustrados españoles tres influyeron con sus preceptos en el pensamiento novohispano: el beneditino Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764), Pedro Rodríguez, conde de Campomanes (1723-1803), y Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811).

En la segunda mitad del siglo XVII la España borbónica buscó la forma de renovar su economía, sociedad e instituciones. Buscaba, sobre todo, reforzar las estructuras en vez de establecer nuevas. El mejora-

miento de la agricultura revestía mayor importancia que promover la industria lo que propició que perdiera la oportunidad de llevar a cabo una transformación fundamental.

Las nuevas oportunidades que se abrían en el rubro de la administración y comercio en América abrieron la oportunidad a numerosos españoles para trasladarse al Nuevo Mundo buscando empleo en la nueva burocracia establecida gracias a las reformas, mientras otros buscaron en el libre comercio generar riqueza. Estos inmigrantes lograron establecer una exitosa elite de empresarios, sobre todo mineros.

El México borbónico, si se nos permite designar así al periodo de 1763 a 1810, tuvo su origen en la exitosa colaboración de un gobierno despótico pero ilustrado, con un grupo valioso de comerciantes capitalistas y millonarios mineros. En gran medida, el éxito de las reformas económicas del gobierno dependió del espíritu de empresa y del capital de aquellos hombres de negocios.¹

La Corona desconfiaba de que los novohispanos ocuparan cargos que conllevaran responsabilidad política, de manera que los peninsulares fueron impuestos para ocupar los cargos de mayor responsabilidad y trascendencia. El crecimiento de la población generó una enorme presión sobre las tierras y el empleo. Los criollos se sentían víctimas de una especie de “nueva colonización” que los excluía de los cargos públicos y el comercio.

El equilibrio de poder entre los grupos de dominio, es decir, la administración, la elite local y la Iglesia le otorgaban cierta tranquilidad a España.

La administración exhibía la autoridad política. Sin embargo, el poder militar era insuficiente y sustentaba su autoridad en la soberanía de la Corona española y en la burocracia; con todo y eso constituía otro núcleo de mando y privilegios. España no podía mantener grandes guarniciones de tropas españolas en América debido a los constantes conflictos en los que se veía inmerso frecuentemente en

Europa, por lo que se apoyaba en milicias de americanos reforzadas por algunas unidades de peninsulares en puestos clave. Esta situación constituyó un arma de doble filo ya que, al poner la defensa del imperio en manos de criollos, ellos podrían volverse contra la monarquía.

La soberanía secular se encontraba fortalecida por la Iglesia, cuya misión se apuntalaba con el poder jurisdiccional y económico. Sin duda, el mayor dominio económico se encontraba en manos de los grupos de elite, propietarios rurales y urbanos que se conformaban por una minoría de peninsulares y una mayoría de criollos.

El absolutismo ilustrado robusteció al Estado a expensas de los mercaderes y los hacendados, y terminó por desarticular a la clase hegemónica local. Los Borbones examinaron minuciosamente el gobierno peninsular, centralizaron, controlaron y modernizaron la burocracia, crearon dos nuevos virreinos, el de Nueva Granada y el del Río de la Plata, así como otras unidades administrativas. Además, se designaron nuevos funcionarios, los intendentes, que dirigirían las tareas del gobierno interior en la región, conforme a las órdenes e instrucciones que impartía el monarca o su representante: el virrey. Se introdujeron nuevos métodos de gobierno.

La reforma administrativa, aun así, no funcionó como se esperaba. Los intereses coloniales, tanto de los peninsulares como los de los criollos, consideraron paralizante la nueva política y resintieron la inusitada intervención de la metrópoli. Una de las causas del descontento en los dominios españoles tuvo su origen en la real ordenanza de 1786 que intentaba uniformar el gobierno y la administración de los dominios americanos con los reinos de España, pues Carlos III resolvió establecer, en Nueva España, intendentes de ejército y provincia. En el siguiente documento se puede leer:

Real ordenanza para el establecimiento e instrucción de intendentes de ejército y provincia en el reino de la Nueva España. De orden de su majestad, Madrid, año de 1786.

El rey

Movido del paternal amor que me merecen todos mis vasallos, aun los más distantes, y del vivo deseo con que desde mi exaltación al trono he procurado uniformar el gobierno de los grandes Imperios que Dios me ha confiado, y poner en buen orden, felicidad y defensa mis dilatados dominios de las dos Américas, he resuelto, con mui fundados informes y maduro examen, establecer en el Reino de Nueva España intendentes de ejército y provincia para que, dotados de autoridad y sueldos competentes, gobiernen aquellos pueblos y habitantes en paz y justicia en la parte que se les confía y encarga por esta instrucción, cuiden de su policía, y recauden los intereses legítimos de mi Real Erario con la integridad, zelo y vigilancia que prefinen las sabias Leyes de Indias, y las dos reales ordenanzas que mi augusto padre y señor D. Felipe Quinto, y mi amado hermano D. Fernando Sexto publicaron en 4 de julio de 1718 y 13 de octubre de 1749, cuyas prudentes y justas reglas quiero se observen exactamente por los intendentes del expresado reino con las ampliaciones y restricciones que van explicadas en los artículos de esta ordenanza é instrucción.²

Los hechos y sus protagonistas

Diacronías

17

Miguel Hidalgo

El inicio de las Reformas Borbónicas se marca a partir de 1750. En ese mismo año los jesuitas obtuvieron la ratificación real del privilegio de sólo pagar una parte del diezmo de sus haciendas. Tres años más tarde, es decir, en 1753, nace en el rancho de San Vicente perteneciente a la hacienda de San Diego Corralejo, jurisdicción de Pénjamo, Guanajuato, el niño José Miguel Gregorio Antonio Ignacio Hidalgo Costilla y Gallaga Mandarte Villaseñor, quien encabezaré la lucha por la Independencia en el pueblo de Dolores 57 años más tarde. Se puede decir:

Dolores es un pueblo perteneciente al Estado de Guanajuato, situado en uno de esos fértiles valles de la cordillera con algunas casas aseadas y de buena arquitectura; pero tiene un tinte de melancolía indefinible. Un pueblo donde tuvo su origen la libertad, un pueblo donde tantos años vivió obscuro el grande hombre de nuestra Independencia, sin un monumento que lo adorne, sin una población que lo engrandezca, sin un porvenir que lo aliente, de un aspecto triste y desconsolador, que casi mueve á compasión.³

Carlos III

En 1759, después del fallecimiento de Fernando VI, Carlos III, que había gobernado Nápoles, asciende al trono de España como monarca. Sin lugar a dudas, Carlos III se convirtió en el monarca español más notable desde Carlos I y Felipe V, se encargó de llevar a España a la modernidad mediante el despotismo ilustrado al promover medidas sociales, económicas, políticas, legales y culturales que transformaron la vida en España y América: las denominadas Reformas Borbónicas, que trataron de actualizar e impulsar el desarrollo económico de la Península y los reinos americanos sometiéndolos a una explotación controlada. Esto sucedió:

núm. 20
enero de
2019

18

Después de una dilatada y penosa enfermedad murió Fernando VI el 10 de agosto de 1759 á las cuatro de la mañana, recayendo el gobierno en su hermano Carlos III, quedando de gobernadora la reina hasta la mayor edad del príncipe, según una cláusula del testamento de Fernando, otorgado ante el escribano Juan Francisco Gaona de Portocarrero.⁴

El virrey designado interinamente para gobernar Nueva España por algunos meses, fue Francisco Cajigal de la Vega, quien se ostentaba como Capitán General de Cuba. Una vez que cumplió con su interinato arribó el virrey Joaquín de Montserrat Ciurana, marqués de Cruillas, primer gobernante designado por el rey Carlos III.

El virrey intentó satisfacer las enormes demandas del monarca español en cuanto al envío de recursos para sostener la guerra contra Gran Bretaña a pesar de la poca productividad de la minería, el tabaco y el pulque. Por otro lado, Gran Bretaña se adueñó de la Habana impidiendo el tráfico de productos españoles

Ante una posible invasión inglesa a Nueva España el virrey solicitó a Carlos III el establecimiento de un ejército y fortificó las costas del Golfo de México.

Francisco Primo de Verdad y Ramos

El día 9 de junio de 1760 nace Francisco Primo Joseph Manuel de Piero Verdad Ramos, patrón en la hacienda de la Purísima Concepción en Ciénega de Mata, siendo sus padrinos el señor mayorazgo don Joseph Antonio Rincón Gallardo y su esposa doña Josepha de Calderón y Berrio.

El licenciado Verdad encabezará, como síndico del Ayuntamiento de la Ciudad de México, junto con los miembros de dicho cuerpo en el año de 1808, un movimiento autonomista ante el vacío de poder existente en la metrópoli debido a la invasión de Napoleón a España, la abdicación de Carlos IV al trono y la posterior captura de Fernando VII, buscando establecer el principio del retorno de la soberanía al pueblo ante la ausencia de autoridades legítimas, movimiento que fue sofocado por peninsulares miembros de la Audiencia, el clero, la milicia y el comercio novohispanos, después de orquestar un golpe de Estado destituyendo al virrey José de Iturrigaray. Y así:

Julio, martes 19. Histórica y memorable sesión del Cabildo de la ciudad de México en la cual se discutieron las noticias llegadas de la Península acerca de la crítica situación vivida en ésta por la invasión de las tropas napoleónicas y las consecuencias sufridas en la colonia de la Nueva España.⁵

José de Gálvez, visitador (1765)

El arribo de José de Gálvez como visitador de la Nueva España y las acciones que emprendió durante su permanencia significó el principio del fin del régimen de la autonomía novohispana criolla y el principio del restablecimiento del orden colonial.

Las acciones más terminantes realizadas por Gálvez fueron el combate a la autoridad del virrey, al que consideraba que no cumplía con las responsabilidades encomendadas; a las audiencias, integradas en su mayoría por criollos; a los alcaldes mayores y corregidores por su alto costo para el erario. También estableció el estanco del tabaco, promovió una expedición al norte para establecer la Intendencia de Arizpe y la más trascendente, la expulsión de los jesuitas.

A su vez José de Gálvez desplegó una abierta política que se caracterizó por su predilección hacia los peninsulares —en particular sus allegados y los oriundos de Málaga—, en detrimento de los criollos, quienes se encontraban sumamente molestos y resentidos de que se les excluyera de los cargos públicos conforme a las flamantes reformas. Lo que dio origen a que “Un funcionario peninsular anónimo llegó a manifestar de manera profética lo siguiente: “Gálvez ha destruido más que ha edificado [...], su mano destructora va a preparar la mayor revolución en el imperio americano”.⁶

La gran empresa realizada por don José de Gálvez como visitador del reino de Nueva España fue el establecimiento de las intendencias en estrecha colaboración con el virrey Carlos Francisco de Croix.

El marqués de Croix

Cómplice de Carlos III y del visitador José de Gálvez, el virrey Carlos Francisco de Croix se manifestó como el más enérgico y riguroso ejecutor de las Reformas Borbónicas que tendían a convertir en una auténtica colonia explotando intensivamente aplicándose a partir de 1767.

De tal forma, la administración se fortaleció mientras la Iglesia se debilitó mediante la expulsión de aproximadamente 400 jesuitas, en su mayoría americanos, ocurrida en 1767. Los padres de la Compañía de Jesús se habían caracterizado por su bonanza económica, su influencia educativa en los estudios superiores, su autonomía y fidelidad al papa, lo que provocaba conflictos al pugnar por mantener la independencia de la Iglesia frente al Estado.

Ante este hecho se dieron diversas revueltas populares por el territorio novohispano que fueron reprimidos. En *México a través de los siglos* se puede leer:

Sometimiento del vasallo

Con motivo de la expulsión de los jesuitas, el marqués de Croix mandó publicar un bando en el que declara, sin lugar a dudas, el papel que en la sociedad tienen los vasallos.

Don Carlos Francisco de Croix, marqués de Croix [...], virrey, gobernador, y capitán general del Reino de Nueva España [...]. Hago saber a todos los habitantes de este Imperio, que el rey, nuestro señor, por resultas de las ocurrencias pasadas, y para cumplir la primitiva obligación con que Dios le concedió la corona, de conservar ilesos los soberanos respetos de ella, y de mantener sus leales y amados pueblos en subordinación, tranquilidad y justicia, además de otras gravísimas causas que reserva su real ánimo; se ha dignado mandar a consulta de su Real Consejo, y por decreto expedido el veinte y siete de febrero último, se extrañen de todos sus dominios de España e Indias, islas Philipinas y demás adyacentes a los religiosos de la Compañía, así sacerdotes como coadjutores, o legos, que hayan hecho la primera profesión y a los novicios que quisieren seguirles, y que se ocupen todas sus temporalidades de la Compañía en sus dominios. Y habiendo S. M. para la ejecución uniforme de todos ellos, autorizado privativamente al excelentísimo señor conde de Aranda, presidente de Castilla y cometiéndome su cumplimiento en este reino con la misma plenitud de facultades, asigné

el día de hoy para la intimación de la suprema sentencia a los expulsos en sus colegios y casas de residencia de esta Nueva España y también para anunciarla a los pueblos de ella, con la prevención de que, estando estrechamente obligados todos los vasallos de cualquiera dignidad, clase y condición que sean a respetar y obedecer las siempre justas resoluciones de su soberano deben venerar, auxiliar y cumplir ésta con la mayor exactitud y fidelidad, porque S.M. declara incursos en su real indignación a los inobedientes o remisos en coadyuvar a su cumplimiento y me veré precisado a usar del último rigor o de ejecución militar contra los que en público o secreto hicieren con este motivo conversaciones, juntas, asambleas, corrillos o discursos de palabra o por escrito; pues de una vez para lo venidero deben saber los súbditos del gran monarca que ocupa el trono de España, que nacieron para callar y obedecer y no para discurrir ni opinar en los altos asuntos del gobierno.

México, veinte y cinco de junio
de mil setecientos sesenta y siete.
El marqués de Croix.⁷

núm. 20
enero de
2019

Expulsión de los jesuitas

22

Producto de desacuerdos entre el gobierno de Carlos III, entiéndase la Corona española, y la Compañía de Jesús, representante del Papa y sectores de la sociedad colonial, algunos se alegraron con su salida mientras otros se mostraron inconformes con la decisión de extrañamiento (expulsión).

Los motivos por los que Carlos III echó a los jesuitas de sus dominios fueron insuficientes y confusos. Una de sus posibles causas fue, en primera instancia, un conflicto entre la Iglesia y Estado; la expulsión, así, se debe ubicar en el contexto general de la política eclesiástica borbónica. De todas maneras, el extrañamiento significó una gran victoria del regalismo sobre Roma, pues la Compañía era percibida

como una decrepita y ciega milicia papal en defensa de los intereses y autoridad de la Iglesia; además, su carácter internacional se contraponía con la línea nacionalista del regalismo.

La respuesta del reformismo borbónico fue la expulsión de los jesuitas, la secularización de las doctrinas y la reforma de las órdenes para ubicarlas bajo el control del Estado, reducir sus fuentes de ingreso y terminar con su conducta relajada.

En segundo lugar, durante las pesquias de abril de 1766, Pedro Rodríguez de Campomanes intentó demostrar la complicidad o autoría de los jesuitas en los motines de marzo en Madrid. Algunos autores jesuitas, como Busembaum o Cienfuegos, consideraban moralmente razonable faltar a la obediencia y matar a un gobernante bajo determinadas circunstancias. La Compañía de Jesús sería, así, culpada de haber influido en atentados contra reyes, como José I de Portugal o Enrique IV de Francia. Se temía, además, la formación de reinos independientes en las misiones jesuitas de América y Filipinas. La desconfianza llegó al grado de sospechar conjuras en Nueva España y Paraguay para entregar California y la Tierra del Fuego a los ingleses.

En tercer lugar, los intereses económicos, pues Campomanes reveló la explotación de las tierras de misión, así como la posesión en las posesiones americanas de extensas haciendas por la Compañía de Jesús. Se decía que sus provincias de California, Sonora y Sinaloa en Nueva España contaban con una productividad sin límites, mientras los misioneros manifestaban que eran del todo estériles para encubrir sus abundantes caudales y alejar a los españoles. Además, los jesuitas fueron acusados de llevar a cabo una explotación clandestina de minas y pesca de perlas, así como de comerciar ilegalmente con Filipinas y ejercer el contrabando con Gran Bretaña y Holanda.

Por último, un conflicto ideológico terminó por enfrentar a la Compañía de Jesús con la Corona española. La Compañía conjugaba una serie de ideas reaccionarias pertenecientes al Antiguo Régimen. Una vez ejecutada la expulsión, los planes de enseñanza se modificaron para incluir historia eclesiástica, literatura patristica y demás materias

“modernas”, como la física experimental, las matemáticas, y el derecho natural. Las cátedras de la escuela jesuítica fueron excluidas y se regresó a la ortodoxia doctrinal, es decir, a las Sagradas Escrituras, a la Patrística y a los Concilios. Es notoria la vinculación entre la reforma universitaria y la expulsión. La reforma no se derivaba de los contenidos enseñados por los jesuitas sino por el anhelo de suplir su influencia en las élites coloniales, el clero y la administración. Los jesuitas se convirtieron en agentes de opinión que envilecían la religión, la sociedad, las costumbres, y la política.

En Nueva España, Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla y arzobispo de México, desempeñó otros altos cargos, como el de visitador general del reino, juez de residencia, virrey interino de junio a noviembre de 1642 y presidente de la Real Audiencia, aunque renunció a ese nombramiento, mantenía un pleito con la Compañía de Jesús al defender las prerrogativas del rey por encima de las de la Iglesia, esencialmente la negativa de aportar el diezmo por los jesuitas desde 1624. La obstinada resistencia de la Compañía significaba obstaculizar un derecho real del monarca, asunto grave desde la perspectiva del regalismo, además de que era un gran problema económico debido a las vastísimas extensiones de tierra que poseían los jesuitas.

La base material de la Compañía se conformaba de propiedades urbanas, capitales impuestos a censo y, sobre todo, de haciendas, pero la inversión en el campo sobresalió sobre los demás sectores.

Los colegios de la Orden se constituyeron como verdaderas empresas productivas y generadoras de un gran caudal de capital.

Como ninguna otra orden, los jesuitas supieron conjugar lo material y lo espiritual. No hubo oración, rosario, misa o rito que no les hubiera significado una excelente retribución en tierras, habitaciones, réditos y deudas a corto y largo plazo. Pese a que la ley prohibía a la Iglesia comprar bienes raíces, uno de los reproches más importantes a la Compañía fue la posesión de extensas y productivas propiedades agrícolas. Por estas razones:

El monarca español decidió expulsar de la península y de las colonias a los jesuitas, siguiendo el ejemplo de Portugal, en 1759, y de Francia, en 1764. Pese a las razones que adujo el monarca, el extrañamiento de los jesuitas produjo reacciones adversas a la Corona en la Nueva España.⁸

Antonio María Bucareli

Entre los innumerables obstáculos que tuvo que enfrentar el visitador Gálvez para consolidar su proyecto del establecimiento de las Intendencias estuvo el amplio retraso provocado por la extrema oposición del virrey Antonio María de Bucareli.

En 1772 Bucareli fue informado para enunciar un dictamen sobre el proyecto de Intendencias de Gálvez; dos años después, manifestó su terminante rechazo a la aplicación de dicho plan.

Antonio María Bucareli y Ursúa es considerado uno de los mejores gobernantes que tuvo Nueva España a lo largo del virreinato. A su llegada lo encontró en buenas condiciones, debido a la labor administrativa del marqués de Croix, su antecesor. Sin embargo, el nuevo virrey anticipó que la aplicación de las Reformas Borbónicas traería, a la larga, más daños que beneficios y esparcirían la inconformidad y el hartazgo de la población novohispana, cosa que finalmente sucedió y se manifestó con la búsqueda de la Independencia a principios del siglo XIX por los sectores criollos de la sociedad. Bajo estas circunstancias, Bucareli:

Fue un virrey popular, de los más destacados y honestos; durante los ocho años de gobierno el virreinato gozó de tranquilidad y progreso.

Impulsó las expediciones científicas; se reiniciaron las labores mineras en Pachuca y Mineral del Monte; fundó el tribunal de Minería; protegió el comercio en los puertos marítimos, constantemente asediados por los piratas; controló los fondos públicos, evitando su malversación y destinando una gran parte de ellos a las obras públicas; se inauguró en 1775 el Monte de Piedad instituido por

don Pedro Romero de Terreros, Conde de Regla; construyó el Hospicio de Pobres, la Casa de Cuna y el nuevo edificio de San Hipólito para enfermos mentales. Estas y otras muchas realizaciones le valieron el sobrenombre del “Padre del Pueblo”.⁹

Gracias a su excelente relación con Carlos III pudo detener, momentáneamente, la ejecución de las reformas y la consiguiente molestia de don José de Gálvez, para entonces Ministro de Indias, esperando la muerte de Bucareli, ante la negativa del rey de separarlo del cargo, hasta que, años más tarde, su hermano, Matías de Gálvez, fuera nombrado virrey de Nueva España y se acelerara la ejecución de las reformas.

Difícilmente habrían pronosticado los ancestros de la familia Gálvez el brillante futuro de diferentes miembros de esta estirpe en el transcurso del siglo XVIII: este linaje no había trascendido del ámbito rural en que se desarrolló, dedicado a labores agrícolas y ganaderas.¹⁰

Así, José de Gálvez obtuvo el nombramiento para su sobrino, Bernardo de Gálvez, como Capitán General de Cuba y Luisiana, y el de su otro sobrino, llamado Lucas, como Intendente de Yucatán.

Como gobernador interino de Luisiana, Bernardo impulsó el comercio de la colonia con puertos franceses y españoles, fundó la ciudad de Galveston, donde recibió inmigrantes malagueños y canarios para reforzar el dominio español frente a la expansión inglesa:

Su nombramiento como virrey de México en 1785, cuando a la sazón era Gobernador de La Habana, tuvo muy favorable acogida, ya que este joven militar llegaba precedido de la aureola que le habían conferido sus victorias políticas y militares; a su llegada a Nueva España, el pueblo le tributó una entusiasta recepción, al ver en él la esperanza de un buen gobierno.¹¹

España apoyó la independencia de las Trece Colonias y Bernardo de Gálvez, en su faceta de militar, tomó las plazas de Mobila y Panzacola a los ingleses forzándolos a descuidar otros frentes favoreciendo la causa independentista facilitando la victoria de los futuros Estados Unidos y recuperando la Florida para España.

La familia Gálvez contaba con el favor del Rey, pero despertaba envidia en Nueva España, además se tenía la sospecha de que su objetivo era levantarse con el reino e independizarlo. Esta situación no tardó en generar conflictos con fatales desenlaces.

Don Matías de Gálvez sólo pudo gobernar año y medio ya que una misteriosa enfermedad provocó su muerte.

El sucesor fue su hijo, Bernardo de Gálvez, quien continuó las obras para levantar una fortaleza en Chapultepec, las cuales habían quedado inconclusas tras el fallecimiento de su padre, las que generaron rumores sobre la supuesta intención de independizar al reino de Nueva España.

Don Bernardo seguiría la misma suerte que su padre al morir en condiciones poco claras tras gobernar casi año y medio.

Revoluciones

Las revoluciones de las Trece Colonias y Francia llevaron la Ilustración a la vida política. Las ideas de los *philosophes*, la crítica a las instituciones religiosas, políticas y sociales y su concepto de la libertad no eran ajenas en España, aunque no contaban con gran aceptación, debido a que la mayor parte de la población mantenía fidelidad a la religión católica y a la monarquía absoluta.

El modelo revolucionario francés contó con pocos adeptos. A medida que la Revolución se volvía más radical y se entendían mejor sus consecuencias, atraía menos a la aristocracia criolla. La vieron como una amenaza de democracia extrema y anarquía, que si era adoptada en América acabaría con el cúmulo de privilegios que disfrutaban.

Las rebeldías expusieron la presencia de hondas tensiones sociales y raciales, conflictos e inestabilidad, que se habían mantenido adormecidas a lo largo del siglo XVIII y que explotaron de repente cuando la presión fiscal y otros agravios motivaron alianzas entre los distintos grupos sociales contra la administración brindando a los sectores más bajos la ocasión de sublevarse.

Después de haberse involucrado en una sencilla agitación anti-fiscal, ahora contemplaban el riesgo de una protesta más violenta desde abajo, encauzada no únicamente contra las autoridades administrativas sino también contra todos los opresores. Los criollos se sumaban a las fuerzas, la ley y el orden para aniquilar a los sediciosos. Vislumbraron la presencia de un naciente despertar regional y tomaron conciencia de que los intereses de América eran diferentes a los de la metrópoli.

El despotismo ilustrado, instaurado durante el reinado de Carlos III, se detuvo debido al estallido de la Revolución Francesa y la posible difusión de las ideas revolucionarias. Para evitar dicha propagación, José Moñino y Redondo, conde de Floridablanca, estableció una política de control en las fronteras y de censura a los libros. Las fricciones con Francia se volvieron más agudas a medida que la Revolución se radicalizaba. Pedro Pablo Abarca de Bolea y Ximénez de Urrea, conde de Aranda, sustituyó al conde Floridablanca en 1792. Consciente de la debilidad militar de España, y ante el riesgo de un enfrentamiento con Francia, optó por mantener una política conciliadora y establecer negociaciones. Sin embargo, el proceso a Luis XVI y su ejecución impidieron un acuerdo provocando la caída de Aranda.

Así arribó Manuel Godoy al poder, hombre de gran talento político e inmensa capacidad de trabajo. Fue pieza fundamental en la corte, favorito y ministro del rey Carlos IV. Era un guardia de *corps* que obtuvo el favor del rey y, en especial, de la reina María Luisa de Parma. Fue, tal vez, el último representante de la política del despotismo ilustrado.

Carlos IV

Este rey carecía de la disciplina suficiente para gobernar el reino. Mostraba escaso interés por los asuntos de gobierno. Hombre sin voluntad, manipulado por su esposa María Luisa de Parma y su ministro Godoy, por lo cual su benevolencia con el favorito comprometió a España para apoyar a Francia en su guerra frente a Gran Bretaña, con el consecuente fracaso de la Armada Española en Trafalgar al ser derrotada y humillada por los ingleses.

El conde de Aranda le propuso, (a Carlos III) al consumar la independencia los norte-americanos, que las colonias españolas formarían tres monarquías que serían ocupadas por príncipes de la sangre real de España; Carlos (III) había oído el consejo con docilidad y lo aceptó; pero dejó encomendada la ejecución a su hijo que nada hizo, lo que fue causa de tantos males que han agobiado a los pueblos hispano-americanos.¹²

*Juan Vicente de Güemes Pacheco y Padilla,
segundo conde de Revillagigedo*

Sin lugar a dudas, el mejor gobernante que tuvo Nueva España, fue un hombre visionario y con una enorme capacidad y pasión por el trabajo.

Nacido en la Habana, hijo del ex virrey Francisco de Güemes y Horcasitas, pasó su infancia y juventud en la sociedad virreinal de Nueva España en la corte de su padre entre fiestas y halagos.

Entre las numerosas acciones que llevó a cabo durante su gobierno, que abarcó de 1789 a 1794, para el mejoramiento de la ciudad, que se encontraba en condiciones deplorables de insalubridad, inseguridad y desorganización en todos los rubros a su llegada, se pueden contar las siguientes. En primera instancia, se preocupó por la introducción del desagüe, atarjeas y empedrado para todas las calles de la ciudad, así como el establecimiento del servicio de limpia y recolección de ba-

sura, además de la instalación del alumbrado público para iluminar las calles por las noches, organizando también el servicio de policía diurna y nocturna, que realizaban los denominados “serenos”. Su gobierno se caracterizó por la persecución, sin ningún miramiento de los criminales; asimismo, combatió sin descanso la corrupción que existía en los funcionarios.

Mandó hermosear los paseos, plazas y jardines, numeró las calles, introdujo los coches de alquiler para controlar el caos vial. Llevó a cabo un exhaustivo estudio sobre las rentas que producía el virreinato, ordenó la recopilación y clasificación de documentos para concentrarlos en un archivo y realizó el primer censo de población en el reino. Así, el segundo Conde de Revillagigedo:

...luego abrazó la inteligencia del virrey el cuadro de desgracias que reportaba la Nueva España y comprendió que los mayores males provenían de la indolencia y mala intención de los gobernantes, no pensando muchos sino en aglomerar riquezas para irse á España; con energía atacó los abusos sin arredrarse de los inconvenientes ni los obstáculos; no se detuvo en escuchar adulaciones ni recibir visitas, sino que desde que llegó a Veracruz se entregó al trabajo con actividad; no admitió las fiestas que era costumbre hacer á los virreyes en el tránsito de ese puerto á México y aun representó á la Corte contra tal conducta.¹³

Por otra parte, en 1791 la colonia francesa en el Caribe, Saint Dominique, se vio envuelta en una revuelta de esclavos de grandes dimensiones. Saint Dominique era la colonia más productiva del Nuevo Mundo, dedicada únicamente a exportar azúcar y café a la metrópoli. Por esta razón Francia tenía allí un destacamento militar y funcionarios, una economía de plantación y una fuerza de trabajo esclava que estaba controlada por la violencia. Saint Dominique era el microcosmos de la América colonial.

La Revolución de 1789 actuó de disolvente instantáneo. Produjo diferentes respuestas a la oportunidad de libertad e igualdad que se presentaba y liberó las tensiones sociales y raciales tanto tiempo reprimido. Al conocer que la raza dominante se hallaba dividida, los esclavos se rebelaron en agosto de 1791, atacaron las plantaciones y a sus propietarios y comenzaron una larga y feroz lucha por la abolición de la esclavitud y la independencia.

Al final, Francia tuvo que admitir su fracaso y el 1 de enero de 1804 los generales negros y mulatos proclamaron el nuevo estado de Haití, primera república negra de América. Haití constituyó un ejemplo y un aviso para la América española. Los criollos podían ver los resultados por la falta de unidad en la metrópoli, por la pérdida de energía por parte de las autoridades y por la pérdida del control por la clase dirigente colonial. Haití no sólo representaba la independencia sino la revolución, no solo la libertad sino la igualdad. Los hispanoamericanos pronto tendrían que enfrentarse a la crisis de la metrópoli y a la quiebra del control imperial.

Entonces tendrían que llenar el vacío político y valerse de la independencia, no para crear otro Haití sino para evitar que sucediera lo que allí sucedió. La crisis se produjo en 1808, como culminación de dos décadas de depresión y guerra. Las Reformas Borbónicas en España quedaron interrumpidas por el impacto de la Revolución Francesa. La alianza con Francia no salvó a España, pues en ese año Napoleón decide invadir la península. El gobierno borbónico se hallaba dividido y el país se encontraba sin defensa. Los visitantes de la América española se dieron cuenta de que los asuntos españoles no eran sus asuntos y así los criollos tenían que decidir cómo preservar su herencia y mantener su control. No podían seguir siendo una colonia si no tenían metrópoli, ni monarquía si no tenían rey.

Notas

- ¹ Brading, 1975, 1975, p. 53
- ² Velázquez, 2013, pp. 692-693.
- ³ Payno, 2008, 2008, tomo I, p. 1.
- ⁴ Rivera Cambas, 1989, tomo I, p. 436.
- ⁵ López Espinoza, 2008, p. 226.
- ⁶ Brading *op. cit.*, p. 64.
- ⁷ Tomo segundo, México/Barcelona, Balleescá y Compañía, s/f, en Velázquez, *op. cit.*, pp. 688-689.
- ⁸ *Ibidem*, p. 651.
- ⁹ Muñoz Altea, 2013, p. 140.
- ¹⁰ *Ibidem*, p. 145.
- ¹¹ *Ibidem*, p. 150.
- ¹² Rivera, tomo II, p. 42.
- ¹³ *Ibidem*, p. 49.

Cronología

núm. 20
enero de
2019

32

- 1750** Inicio de las Reformas Borbónicas.
Obtención por parte de la Compañía de Jesús de la ratificación real del privilegio de pagar sólo una parte de sus haciendas.
- 1753** Nace Miguel Hidalgo
- 1756** Inicio de la Guerra de los Siete Años que enfrenta Gran Bretaña y Prusia contra Francia, Austria, Rusia, Suecia y Polonia.
Ascende al trono Carlos III (1759-1788)
Expulsión de los jesuitas de Portugal.
- 1760** Jorge III se convierte en rey de Gran Bretaña.
Nace Francisco Primo Joseph Manuel de Pierio Verdad y Ramos Patrón.
Es nombrado virrey Francisco Cajigal de la Vega.
Es nombrado virrey Joaquín de Montserrat y Ciurana (1760-1766)

- 1761** Firma del Pacto de Familia —de la casa de Borbón— entre España, Francia, Nápoles y Parma.
Gran Bretaña declara la guerra a España.
- 1763** Tratado de París: conclusión de la Guerra de los Siete Años.
España cede Florida a Gran Bretaña y adquiere la Luisiana occidental.
Francia entrega el Canadá francés a Gran Bretaña.
- 1764** Supresión de los jesuitas en Francia.
- 1765** José de Gálvez es nombrado visitador de Nueva España.
Se da el primer intento de organización de un ejército novohispano.
Se decreta la prohibición a particulares para importar y producir pólvora.
- 1765-1768** Estatización de la renta de los naipes.
Carlos Francisco de Croix es designado virrey (1766-1771).
- 1767** Decreto de expulsión de los jesuitas de todo territorio puesto bajo la corona española (17 de marzo).
- 1767** Nacimiento del jurista Juan Francisco de Azcárate y Lezama.
- 1769** Nacimiento de Ignacio Allende.
Apertura de varios puestos de avanzada en la alta California impulsados por José de Gálvez.
- 1770** Estatización de papel sellado.
- 1771** José de Gálvez, es nombrado secretario del Consejo de Indias.
Se celebra el Cuarto Concilio Provincial.
Antonio María de Bucareli y Ursúa es designado virrey (1771-1779).
- 1773** Supresión de la Compañía de Jesús por el papa Clemente XIV.
Nacimiento de Josefa Ortiz de Domínguez.
- 1774** Pedro Rodríguez de Campomanes, conde de Campomanes.
- 1776** Adam Smith publica *La riqueza de las naciones*.
Las trece colonias en Norteamérica inician la revolución para independizarse de Gran Bretaña.
Creación del virreinato del Río de la Plata, de las Provincias internas de Nueva España y de la Intendencia de Caracas.
- 1778** Apertura de las colonias españolas, a excepción de México, al comercio internacional.
Martín de Mayorga es designado virrey (1779-1783).

- 1779** Guerra entre España e Gran Bretaña.
- 1781** Tratado de Versalles entre Gran Bretaña —a la que ceden las islas de la Providencia y Bahamas— Francia y España —que recupera Florida, Menorca, las costas de Nicaragua, Honduras y Campeche— con lo que se pone fin a la guerra de Independencia norteamericana. Es nombrado virrey Matías de Gálvez y Gallardo (1783-1784).
- 1783** Nacimiento de Vicente Guerrero y de Agustín de Iturbide. Bernardo de Gálvez y Ortega es designado virrey (1785-1786).
- 1786** Promulgación de la real Ordenanza de Intendentes que establece doce intendencias en el territorio de Nueva España y priva a las catedrales del control y administración de los diezmos. Es nombrado Alonso Núñez de Haro y Peralta, arzobispo de México, como virrey de Nueva España (1787).
- 1787** Promulgación de la Constitución de Estados Unidos
Virrey Manuel Antonio Flores Maldonado 1787-1789
- 1788** Muerte de Carlos III.
Carlos IV es coronado rey de España (1788-1808).
Convocatoria a los Estados Generales por Luis XVI y Necker en Francia.
- 1789** Revolución Francesa: toma de la Bastilla y Declaración de los derechos del hombre.
George Washington es electo primer presidente de Estados Unidos.
Nombramiento de Juan Vicente de Güemes Pacheco y Padilla, conde de Revillagigedo como virrey (1789-1794).
Aplicación del Reglamento de Libre Comercio en Nueva España.
Asamblea Legislativa en Francia. Intento de fuga y posterior prisión de Luis XVI.
- 1792** Manuel Godoy es primer ministro en España.
Proclamación de la República en Francia.
- 1793** Ejecución de Luis XVI y María Antonieta. Inicia la época del terror en Francia.
Inicia el gobierno del virrey Miguel de la Grúa Talamanca, marqués de Branciforte (1794-1798).

- 1794 Ejecuciones de Danton y Robespierre.
- 1795 Inicio del Directorio en Francia.
Creación de los consulados de Veracruz y Guadalajara.
- 1796 Napoleón en el Piamonte. Alianza entre Francia y España. Drástica caída de importaciones y exportaciones en Veracruz. La corona elimina restricciones gremiales que excluían a la población femenina. Es Miguel José de Azanza es nombrado virrey (1798-1800).
- 1798 Desamortización de las fincas pertenecientes a obras pías en España.
- 1799 Carta a los españoles americanos, con ideas independentistas, de Juan Pablo Viscardo Guzmán.
Fin del directorio francés.
Inicios de los viajes del Barón von Humboldt.
- 1800 Calos IV restituye la Luisiana a Francia (Tratado de San Ildefonso).
Inicia el gobierno del virrey Félix Berenguer de Marquina y Fitzgerald (1800-1803).

Bibliografía

- Brading, David. A, *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, 500p.
- Castañeda Iturbide, Jaime, *Gobernantes de la Nueva España (1696-1821)*, Vol. 2, México, Desarrollo Social Sociocultur, Colección Distrito Federal, 1986, 183p.
- De Valle-Arizpe, Artemio, *Virreyes y virreinas de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, “sepan cuantos” Núm. 717, 2000, 305p.
- Florescano, Enrique y Margarita Menegus, “La época de las Reformas Borbónicas y el crecimiento económico (1750-1808)” en *Historia General de México*, México, El Colegio de México, 2000, 1103p.
- López Espinoza, Rogelio, *El prócer olvidado, vida y obra del Licenciado Francisco Primo de Pierio Verdad y Ramos*, Gobierno de Jalisco, Secretaría General de Gobierno, Secretaría de Cultura, 2008, 389p.
- Muñoz Altea, Fernando, *Los virreyes de la Nueva España, Perfiles genealógico-biográficos*, Caracas Venezuela, Universidad Monteávila, 2013, 199p.

- Rodríguez Moya, Inmaculada, *La mirada del virrey, iconografía del poder en Nueva España*, Universitat Jaume-I, Castellón de la Plana, España, 2003, 229p.
- Payno, Manuel, *Episodios Históricos de la Guerra de Independencia*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones en México (INERHM), 2008, tomo I, 320p.
- Rivera Cambas, Manuel, *Los gobernantes de México, Galería de biografías y retratos de los Virreyes, emperadores, Presidentes y otros gobernantes que ha tenido México, desde don Hernando Cortés hasta el C. Benito Juárez*, reproducción facsimilar, México, Editorial del Valle de México, 1989, tomo I, 496 p.
- , *Los Gobernantes de México. Galería de biografías y retratos de los Virreyes, emperadores, Presidentes y otros gobernantes que ha tenido México, desde don Hernando Cortés hasta el C. Benito Juárez*, reproducción facsimilar, México, Editorial del Valle de México, 1989, tomo II, 490p.
- Rubio Mañé, José Ignacio, *El Virreinato I, Orígenes y jurisdicciones, y dinámica social de los virreyes*, México, FCE-UNAM, 2005, 310p.
- , *El Virreinato II, Expansión y defensa, primera parte*, México, FCE-UNAM, 2005, 340p.
- , *El Virreinato III, Expansión y defensa, segunda parte*, México, FCE-UNAM, 2005, 355p.
- , *El Virreinato IV, Obras públicas y educación universitaria*, México, FCE-UNAM, 2005, 494 p.
- Velázquez, María del Carmen, *El siglo XVIII en Historia documental de México I*, Miguel León-Portilla (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013, 788p.

Mujer y vendedora de pulque en la Ciudad de México durante los siglos XVII y XVIII. Una semblanza

Luis Fernando Tolentino Parrilla

En su obra *Historia natural y moral de las Indias*, el padre Joseph de Acosta definía al maguey como:

El árbol de las maravillas es el maguey, de que los nuevos o chape-tones (como en Indias lo llaman), suelen escribir milagros, de que da agua y vino, aceite y vinagre, y miel, y arrope e hilo, y aguja, y otras cien cosas. El es un árbol que en la Nueva España estiman muchos los indios, y de ordinario tienen en su habitación alguno o algunos de este género para ayuda a su vida, y en los campos se da y se cultiva.¹

Al leerlo nos percatamos de que el maguey era el eje central en la vida de las sociedades mesoamericanas. Además de producir una bebida religiosa, el maguey era y es aprovechable en su totalidad, pues de él se obtienen las puntas utilizadas en los sacrificios y en ceremonias religiosas; cortadas, sus hojas se utilizaban como techo, para la confección de textiles, sogas, entre otros productos; del aguamiel debidamente calentado se obtenía miel negra; sus pencas se utilizaban para el cocimiento de alimentos, y de la fermentación del aguamiel y de un proceso posterior se obtiene el pulque. Este “árbol de las maravillas” permitió a los indígenas subsistir y mantenerse durante toda la época colonial particularmente a través de la venta de pulque.

Diacronías

37

El consumo y venta de esta bebida era únicamente reservado para los indígenas —especialmente a mujeres indígenas de edad avanzada— pero las rentas que dejaba hicieron que paulatinamente el negocio indígena fuera acaparado por españoles. De ser el “árbol de las maravillas” del mundo indígena pasó a ser el producto más rentable de Nueva España.

En este artículo trataré brevemente el proceso que realizó la Corona española para eliminar a los indígenas — en específico a las mujeres— de la venta del pulque. Abordaré parte de los intereses que rodeaban su distribución, venta y consumo entre los distintos grupos que participaban en su venta: las autoridades civiles, los intereses de los asentistas y posteriormente de los hacendados, la enérgica oposición de las autoridades eclesiásticas y la gradual limitación a la que fue orillado el indígena para vender pulque.

La figura femenina y el pulque guardan una estrecha relación simbólica. El mito de Mayahuel es buen ejemplo del significado entre la fertilidad y la fecundidad.

Quetzalcóatl al ver que los hombres estaban tristes decide visitar a la virgen Mayahuel, y llevársela a la tierra. Su abuela, Cicimítl (Tzizimítl), iracunda, decide buscarlas junto con sus hermanas, las diosas Cicimime (Tzitzime), y castigarla por la ofensa. Tras una larga búsqueda encontraron a Quetzalcóatl y a Mayahuel convertidos en ramas; Quetzalcóatl era Quetzalhuexotl y Mayahuel Xochicuahuítl. Al reconocer a Mayahuel, su abuela la toma y la despedaza. Tras cometer el acto y regresar al cielo, Quetzalcóatl retorna a su primera y toma los huesos que quedaron de Mayahuel. Los enterró y de ahí nació el maguey.²

La pequeña descripción del mito aborda un tema importante: Quetzalcóatl busca un remedio para que los hombres no estén tristes y regocijarse para que adoren y celebren a los dioses. En toda celebración religiosa el pulque era un objeto esencial. Los indígenas celebraban

alrededor de la efigie del dios en cuestión, cantando o danzando. Cada uno bebiendo pulque:

También hacían fiestas a todos los dioses del vino, y poníanles una estatua en el *cu*, dabanles ofrenda, y bailaban y tañían flautas y delante de la estatua una tinaja hecha de piedra que se llamaba *ome-tochtecomatl*, lleno de vino, con unas cañas con que bebían el vino las que venían a la fiesta, y aquellos eran viejas y viejos, y hombres valientes y soldados y hombres de guerra bebían vino de aquella tinaja, por razón que algún día serían cautivos de los enemigos, o ellos están en lugar de la pelea, tomarían cautivos de los enemigos; y así andaban holgándose, bebiendo vino, y el vino que bebían nunca se acababa porque los taberneros cada rato echaba vino en la tinaja.³

Al ser una bebida sagrada, su consumo estaba determinado por las fechas o celebraciones relacionadas con las fiestas de las divinidades o los ciclos agrícolas. En el relato anterior hombres y mujeres de edad avanzada, hombres valientes y de guerra, podían ingerir la bebida, pero ¿qué sucedía con el resto de la población? ¿Se podía ingerir pulque a pesar de no haber alguna festividad o no ser parte de los guerreros o adultos mayores?

Varios autores, como Sonia Corcuera o William B. Taylor, nos podrían ayudar a responder, estas preguntas. El consumo de pulque, y por ende la embriaguez, estaba limitada a las fechas establecidas por el calendario ritual, los ciclos del calendario agrícola y a una restricción por parte de los estratos sociales superiores.

Por ejemplo, durante la festividad del dios Izquitécatl, una de las tantas divinidades relacionadas con el pulque o de los cuatrocientos espíritus borrachos: “Se bebía y festejaba. Las tinajas eran llenadas en su tonalidad por los taberneros. Esto se hacía porque era tal costumbre”,⁴ según fray Bernardino de Sahagún.

Durante estas festividades, su consumo y embriaguez estaba aceptado por tratarse de una festividad religiosa. Los guerreros podían

consumirlo porque tenían que partir a la guerra y las personas de edad para poder calentar su cuerpo. No podemos afirmar que el consumo permitido en estas festividades era indicio de una embriaguez aceptada. La embriaguez era castigada tanto para militares, gobernantes, sacerdotes y demás sectores de la sociedad. Embriagarse era signo de debilidad y pérdida del juicio. Un gobernante no podía caer ante los desórdenes que provocaba la bebida al ser ingerida. La caída de Tula y la caída del mismo dios gobernante Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl es un ejemplo de ello.

Engañado por el mismo Tezcatlipoca, Quetzalcóatl rompe con las reglas del ayuno y el autosacrificio y se entrega a beber y a cometer torpezas. Cuando despierta y reconoce su error, avergonzado y arrepentido, abandona Tula.

Para el mundo prehispánico, la embriaguez estaba relacionada con uno de los tantos *Centzon Totochtin* —cuatrocientos conejos—, quienes depositados en el cuerpo de la persona podían hacerle cambiar de estado de ánimo: risa, euforia, enojo, tristeza.⁵ Este cambio de ánimo afectaba en su apariencia física: “Y no puede dejar de beber vino, ni la puede olvidar ni un solo día puede estar sin emborracharse y anda cayéndose, lleno de polvo y bermedo, y todo espeluzado y descabellado”.⁶

En ocasiones, los disturbios o actitudes hacían que el borracho fuera mal visto por la sociedad y fuera considerado una persona inferior: Por esta causa todos lo menospreciaban por ser hombre infamado públicamente y todos le aborrecen.

Todo esto nos da un pequeño indicio sobre el significado del pulque y la embriaguez —su efecto inmediato— para los años posteriores a la Conquista. Un consumo grupal condicionado y fijado por las festividades religiosas, punto que siempre fue recordado por los frailes y las autoridades eclesiásticas para argumentar que el consumo de pulque es una idolatría reiterativa cometida por el indígena.⁷ Por tal motivo hay que eliminarla —insistirán los frailes—, pero ello se enfrenta a una oposición de la Corona, los asentistas y hacendados: el

valor que deja su venta, quienes deciden mejor reglamentarla. ¿Cómo prohibir el consumo del “árbol de las maravillas”?

La Conquista significó un cambio total en la estructura política y social de los indígenas, principalmente en las antiguas normas que regulaban la comida, entre ellas el pulque. Al no existir ya un noble o un sacerdote que pudiera castigar tales excesos, su consumo se desacralizó. Esto no quiere decir que perdió su función unificadora para todos los miembros de la sociedad: su consumo seguirá existiendo para celebrar cosechas o ceremonias relacionadas con la lluvia, en los nacimientos, matrimonios, en las ceremonias fúnebres o en las fiestas patronales.⁸

Al perder la característica de ser un objeto sagrado, el pulque se convierte en un artículo de comercio propio de los indígenas. Antes de la Conquista, existían poblaciones que eran tributarias de pulque para los mexicas. Pueblos como Cuautitlán —además de ser un pueblo pulquero para gran parte del periodo colonial— eran conocidos por manufacturar sus “tazones toltecas de pulque”.⁹

Para el siglo xvii la venta de pulque era común entre los indígenas, en especial para las mujeres. Ante la creciente solicitud de licencias, pleitos ocasionados sobre el abuso de justicias hacia mujeres que venden pulque y a la incesante voz de los religiosos para combatir y prohibir la venta y consumo de pulque, el virrey Luis de Velasco dicta, en 1608, a una serie de ordenanzas, en las cuales sobresale lo siguiente:

- La venta de este producto debe estar en manos de indias.
- Por cada cien indios, una india anciana de buena conciencia que les venda el dicho pulque blanco, y serán las pobres y de mejor opinión que hubiera [*sic*].
- La vendedora no podrá ser cría de españoles o tener compañía alguna con ellos en lo referente al pulque.
- Venta prohibida los días domingos y fiestas después del mediodía, y totalmente ciertos días de Cuaresma.
- No se permitiría el empeño de prendas u objetos como medios de pago.

- El cumplimiento de las ordenanzas será cargo de los justicias de cada jurisdicción y en la Ciudad, del corregidor.¹⁰

Esta serie de disposiciones nos hablan de un comercio que, poco a poco, se estaba estableciendo y una base económica propia del indígena. Posteriormente, otras ordenanzas, como las de 1653 y 1639, decretaron que para vender pulque, los solicitantes deberán vivir a una distancia no mayor de cinco leguas, esto para evitar que el pulque llegara en malas condiciones para su venta.¹¹ Inclusive se aumentó a dos mujeres indígenas las que tendrían permiso para vender pulque en cada uno de los cuatros barrio de las ciudad.¹²

Esta presencia y exclusividad para un comercio del pulque es evidente. Uno podría pensar que comerciar un producto, el cual atrae a hombres, y el que una mujer —para esa época— esté dentro de un espacio con una mayoría de hombres, daba lugar a sospechas de cualquier tipo. Sin embargo, la razón principal era que el pulque fuera una ayuda económica para que estas mujeres de avanzada edad o algunas viudas tuvieran ingresos para sostener a su familia, además de curioso, pero la mayoría de los documentos hablan de mujeres campesinas que transportaban el pulque familiar a la ciudad y lo vendían en los puestos instalados en las plazas públicas o ellas mismas ponían dichos sitios.¹³

Asimismo, la venta de pulque ha estado marcada por ser una actividad propiamente femenina en algunas comunidades pulqueras. Por ejemplo, en la comunidad de San Luis Temalacayucan —en el estado de Puebla— la mujer es quien *tlachica*, traslada y vende el pulque. No pone un puesto o un local en específico; simplemente abre de par en par las puertas de su casa, coloca una mesa y una cubeta o jarra con pulque. En otros casos, la comunidad sabe quién *tlachica* y sólo se acerca para preguntar si hay pulque.

Al tratarse de un producto para consumo del indígena, el pulque tenía una exención de impuesto. Sin embargo, los alcaldes mayores, quienes se encargaban de vigilar su comercio, vieron su importancia. Los alcaldes habían fijado un real por cada carga de pulque que en-

traba a la ciudad,¹⁴ el cual iba a parar a sus arcas y no a los de la Real Hacienda, pero no fueron los alcaldes mayores los únicos en ver que el cobrar por el producto dejaría un beneficio. En 1653, la Corona había observado la precaria situación del erario novohispano. La Real Audiencia consideró solicitar a los propietarios de las casas de la Ciudad que los gastos de obras públicas corrieran a su cargo. Ante esta solicitud, el Cabildo respondió de manera tajante que no.

Al ver la necesidad de recaudar dinero para las obras de la capital y eliminar el fraudulento cobro que hacían los alcaldes mayores, en 1663 se decide oficializar el cobro de un real por cada carga de pulque,¹⁵ con la única condición de que dicho impuesto se dirigiera a las cajas reales. El de por sí cobro ilegal había sido legalizado por la Real Audiencia y la Corona.

Si el cobro fraudulento fue uno de los primeros puntapiés a una economía indígena y de subsistencia, la conformación del estanco, en 1668, fue el segundo golpe. Durante la época colonial, la Corona española, al no tener la capacidad administrativa de regular y vender ciertos productos, dejaba en manos de un tercero la obligación y correcta administración de estos. A cambio de este permiso, la Corona fijaba una renta anual que debía ser cubierta por el asentista, a cambio tenía el privilegio de comerciar dicho producto en un espacio determinado y con un tiempo limitado.¹⁶

Antes de 1668, gentes cercanas al comercio del pulque habían propuesto la creación del estanco. Uno de ellos, Alonso de Narváez, quien posteriormente fue asentista, propone que se instaure el estanco y él mismo se ofrece con un pago anual de 36,000 pesos para el remate del asiento de la Ciudad de México y sus cinco leguas. Además, solicita una cuota de 10 reales por carga, la colocación de 150 pulquerías y dar licencias a 10 pesos por cada cuatro meses, y por último, un arrendamiento por seis años.¹⁷

La propuesta no estaba del todo mal, desde el punto económico, pero existía el temor o, mejor dicho, la desconfianza de que el asentista manejara a su antojo el comercio. Por tal razón, el virrey

Marqués de Mancera, en 1668, crea el asiento y pone una serie de regulaciones:

1. El costo por ingreso será de 12 reales por carga.
2. Libre venta sin necesidad de licencias.
3. Graves penas a los vendedores de pulque mezclado.
4. Una renta de 45,000 pesos, la cual seguirá aumentando según los beneficios proporcionados por el estanco.
5. Designación de un administrador, el cual se encargaría de recaudar los impuestos en cada una de las tres jurisdicciones, en las cuales se estableció el estanco: México, Puebla y Oaxaca.
6. Entrada de pulque únicamente por la garita de Guadalupe. La vigilancia será responsabilidad del corregidor.¹⁸

Al no existir un límite de licencias o pulquerías, el asentista tenía un gran margen de maniobra para la distribución y venta del producto. Esta limitante hará que poco a poco las voces de eclesiásticos, las cuales en todo el siglo xvi y parte del xvii denunciaban el consumo del pulque, hagan eco de estas disposiciones. Ante el temor creciente de que hombres y mujeres estuvieran juntos en el tan discutido “mezcla de géneros”, la Corona decide limitar el número de pulquerías. Uno de los asentistas, Alonso Flores de la Sierra, pide su derogación. Tal como afirma el conocido refrán popular: “*Si no puedes contra el enemigo, únete*”, ante tal escenario Flores de la Sierra acepta la proposición. Aceptar que se restrinja el número de pulquerías elimina la competencia contra las mujeres indígenas que vendían su propio pulque en las plazas públicas. De un solo tajo elimina una competencia o las obliga a incorporarse a su dinámica de comercio: las manda a vender pulque en alguna de sus pulquerías a cambio de que se le compre 30 o 40 cargas semanales o las presiona para comprar su cosecha según sus dinámicas o fijarles un precio: 2 reales por carga para introducir su pulque a la capital.¹⁹

Esta forma de actuar por parte del asentista nos habla de algo muy importante. El asentista no sólo se limitaba a cobrar un derecho por

la entrada de la mercancía, sino que es el actor principal en la compra, distribución y venta del pulque. Él será quien fije a qué precio se le comprará el pulque doméstico a las mujeres indígenas, decidirá si establece una pulquería o designe a cierta persona para atender dicha pulquería, se encargue y solicite a la justicia que arreste o embargue las personas que venden pulque sin su autorización, inclusive — a palabras de Hernández Palomo— comercializar y desarrollar sus propias plantaciones pulqueras.²⁰

El tumulto de 1692 rompe con la continuidad de los asientos. Uno de los tantos factores que influyeron en el motín fue el pulque. Por tal razón, la Corona deroga todo asiento y lo prohíbe en un periodo de cinco años. En 1697, por indicación de la Corona, se reactiva el estanco argumentado que:

1. El Protomedicato concluyó que el pulque es bueno para la salud del indígena.
2. Su absoluta prohibición había ocasionado que el consumo de otras bebidas —el chinguirito, mezcal, etcétera— aumentara.
3. Los prejuicios que acarreaba a su prohibición habían provocado miseria y pobreza en las comunidades que vivían de su comercio.
5. Pero la principal y más importante era: la pérdida de dinero que le ocasionaba a la Real Hacienda el no poder contar con tal flujo de recursos producto del pulque.²¹

Diacronías

45

Para el siglo XVIII, la situación no parecía haber cambiado tanto con la restricción y el gradual acaparamiento de los lugares y licencias para vender pulque. El asentista era el que determinaba toda la actividad. Sin embargo, la Ilustración, y con ella los deseos de reformar los espacios, vieron en las pulquerías lugares que había que reglamentarse.

A diferencia de lo que mucha gente piensa, la Ilustración en la Nueva España no fue un movimiento antirreligioso. Los ilustrados españoles y novohispanos buscan eliminar los excesos y la incredu-

lidad de la sociedad novohispana. Al eliminar los excesos en las festividades religiosas, las festividades se podrían desarrollar en estricto apego a las normas de la Iglesia y a sus normas.²²

Esta idea de Juan Pedro Viqueira corresponde a las diversas cédulas que buscaban reglamentar las pulquerías, sitio donde los desórdenes eran el pan de cada día. Como se ha visto, desaparecer el consumo no era una opción viable, así que el reglamentarlo era la mejor opción al momento. Los escándalos al interior de las pulquerías alarmaban a las autoridades virreinales. Para ellos, una pulquería era un centro de vicios, lleno de crimen, en donde el recato y la buena costumbre se habían perdido. Había robo, prostitución y “mezcla de géneros”. Un lugar así, tan propio de las clases populares”, debía ser reglamentado.²³

Para empezar con esta regulación había que comenzar con el lugar donde se expende el pulque. El informe sobre pulquerías y tabernas de 1784 nos da una idea general sobre cómo debía de ser una pulquería. Dicha explicación podemos tomarla como ejemplo y discernir sobre cómo era una pulquería:

Cada pulquería está reducida a una sola pieza de catorce varas de largo y nueve de ancho. Descubierta a los tres vientos y sin comunicación alguna con el interior, mas entrada ni salida que la de su puerta a la calle, cuyo hueco tampoco excediera de tres varas.²⁴

Al parecer, los asentistas no habían permitido una perfecta vigilancia de las pulquerías o habían permitido que estos establecimientos no tuvieran un modelo de construcción propio. En ocasiones, las pulquerías eran espacios cerrados, salvo aquellas que estaban abiertas a dos vientos o a uno. A veces, los asentistas permitían la venta en casa o la congregación de muchas personas.²⁵

No debía haber sillas, pero muchas de ellas tenían largas bancas para los clientes. No tener donde sentarse obedecía a una intención de que las pulquerías fueran lugares de paso, sitios donde se comprara, se

consumiera y se retiraran al momento. Pero, poco a poco, las pulquerías fueron integrando música, personas que entraran a vender comida —las tan conocidas almuerceras— o permitir juegos. Esto rompía con la idea de ser un espacio de paso.²⁶

La reglamentación no sólo abarcaba el interior de la pulquería sino el espacio a su alrededor. Para tal, había que eliminar todo aquel agente que provocara desorden al exterior de las pulquerías, y si era posible alejarlo. Las pocas mujeres que habían logrado sufrir los dos golpes a su negocio: el cobro injusto y el establecimiento de pulquerías con licencias, habían logrado sobrevivir a la dinámica del asentista. Por un lado, algunas aceptaron vender y ser arrendatarias de alguna pulquería, otras más vendían comida y pulque en las plazas públicas o —en el mejor de los casos— cerca de una pulquería. Para evitar la conglomeración de gente alrededor de las pulquerías, las autoridades virreinales fijaron castigos a quienes vendieran comida afuera de éstas: “Prohibida la venta de comida a dos cuadros de distancia de las pulquerías”,²⁷ restringiéndolo a las plazas públicas y no permitir la venta de comestibles de las distintas procesiones religiosas, sobre todo en Semana Santa.

Si estas indicaciones no servían, la Audiencia había determinado fijar una venta máxima por cada persona: prohibiéndoseles vender a nadie más de dos reales. Aquella persona que consumiera más de dos reales de pulque sin la previa licencia del juez mayor sería castigada. Si por medio real te servían dos cuartillos, el consumo rondara en ocho cuartillos de pulque.

La bebida debía ser servida en chacuales de guaje —hechos en Michoacán—, no con cajetes de barro.²⁸ Esta medida se había puesto en vigor porque usualmente el pulque era servido en cajetes de barro, los cuales en ocasiones eran tirados al suelo; al romperse podían ser usados como armas en los altercados que se suscitaban en las pulquerías.²⁹

Las reglas no sólo bastaban para cuidar el orden de las pulquerías. Había que establecer una vigilancia por parte de las justicias. La división de la ciudad en cuarteles en 1783 por el virrey Martín de Mayorga

trató de aminorar la carga de las justicias, quienes al vivir tan lejos de las pulquerías, no podían vigilarlas adecuadamente. Surge una duda ¿En realidad no podían llevar a cabo su empresa o simplemente hacía caso omiso de sus deberes? Algunos jueces y justicias, cuando realizaban su recorrido, al ver una pulquería y acercarse, todos los asistentes salían en estampida. Era común que, al ser sorprendidos, los demás pulqueros pasaran la voz para alarmar a otras pulquerías. A esto habría que sumarle que algunos alcaldes mayores no sólo eran justicias de su respectivo territorio sino comerciantes que preferían atender sus negocios.³⁰

Este recrudescimiento de las normas estaba inmerso en la paulatina incorporación que deseaba hacer la Corona española con el estanco del pulque. Si las ganancias en el primer asiento (1668) fueron de 12,580 pesos en su remate, para 1763 fueron de 264,315 pesos, 6 reales y 6 granos, esto en el año de la incorporación del estanco a la administración novohispana. Así, el asentista pronto fue desplazado por la máquina administrativa y burocrática. Un ejemplo de lo benéfico que fue este cambio se refleja en las cantidades recaudadas durante 1774 a 1776 (en reales):

Año	Cantidad
1774	\$285,606.00
1775	\$319,000.00
1776	\$344,941.00

Pero qué pasó durante este periodo con las mujeres que venden pulque. Al tener que soportar un cobro o haberse acoplado a las indicaciones de los asentistas, ¿qué pasó con su actividad durante la administración de la Corona?

Algunas mujeres se convirtieron en almuerceras, vendiendo —valga la redundancia— pequeños almuerzos. Por medio real daban a las personas un plato de comida, un pedazo de pan y un cuartillo de pulque; por lo regular éstas se ubicaban en accesorias cercanas a las plazas

públicas. A pesar de la disposición sobre la venta de pulque exclusiva a las pulquerías y el castigo para toda aquella persona que vendiera pulque sin tener pulquería, estas mujeres continuaban persistiendo. Sin embargo, para 1793 se mandaron cerrar completamente todas las accesorias donde se vendiera pulque y para el año de 1800 la prohibición seguía en pie.³¹

Esto no quiere decir que su venta dejó de existir, ahora bajo la “ilegalidad”, muchas de ellas seguían vendiendo pulque, pero con temor de ser descubiertas, arrestadas y su producto confiscado.

Al terminar el asiento algunas pulquerías fueron acaparadas por hacendados, los cuales, al ser dueños de haciendas pulqueras, querían también controlar la producción. En pocas palabras, únicamente cambiaron de jefe. Grandes personajes, como Pedro Romero de Terreros, conde de Regla, y Manuel Rodríguez Sáenz de Pedroso, conde de Jala, fueron dos de los personajes que participaron en el nuevo comercio. Además de ellos, el conde de Tepa, y la marquesa de la Sierra Nevada también se unieron a este lucrativo negocio.

Las escasas mujeres — indígenas o españolas, y en situación precaria— vendían su pulque doméstico a extramuros de la ciudad. Tal es el caso de María Guadalupe Valdez, india, viuda, y residente en Santa María Tlalpancaltitlan, dueña de una pulquería en la calzada de Nuestra Señora de Guadalupe, quien se quejó ante la Dirección General de Pulque por el hostigamiento por parte de los dueños de otras pulquerías de la zona, quienes incluso entraron e intimidaron a su yerno e hija para dejar de vender pulque.³²

No se podía prohibir la venta de pulque propio de las comunidades indígenas, pero sí cobrarles por el uso de tal planta. Para evitar fraudes por parte de estas comunidades, debido a que se alegaba y se introducía pulque diciendo que era pulque doméstico, primeros los asentistas y después la audiencia habían fijado en 2 reales al mes —esto en ocasiones— porque variaba según el lugar.

Los conflictos sobre el pago de esta contribución eran recurrentes. Por ejemplo, María Tomasa, india tributaria de Jilotepec, acusa al re-

ceptor de rentas de su población, Ignacio de Vega, por confiscarle un macho, el cual usa para trasladar el pulque para su manutención. El receptor indicaba que María Tomasa no había pagado los 2 reales por derecho de raspar cada maguey y mantenía hasta el momento una deuda de 3 pesos cuatro reales. María Tomasa pide que se le fije una cuota de 4 reales por mes y no dos reales por cada maguey que raspa dada su condición precaria.³³

Es curioso, pero en los expedientes sobresalen solicitudes para vender pulque blanco y poner música de bandolón. Una de dichas solicitudes es de Ana Gertrudis Rodríguez, quien al ser viuda y con dos doncellas por mantener, realiza este trámite.³⁴ La venta de pulque será en su propia casa y para la venta de dicho líquido tras la noche, prohibiendo que nadie se quede. Otra solicitud recibida por la dirección General de Alcabala, fue la de Josefa Ayllón, quien, al quedar viuda, pide licencia para establecer una pulquería:

...agregando dicho administrador la justicia el sitio en que el xacalon haya de situarse lo, cual no ha de ser con inmediación a templo y si en parage fácil de registro y el xacalon abierto a tres vientos sin que la justicia ni el administrador lleven derechos por las diligencias manda el expresado bando. Acordado entre la justicia el administrador de la puerta, el que en haya de ponerse el xacalon Doña Josefa en la licencia que por escrito dara el (ilegible) las prevenciones de que el pulque se han de vender sin mínima alguna únicamente de sol a sol, a dinero de contado y en ningún evento al fiado ni sobre prendas y que en el xacalon no ha de haber almuerzos, comidas.³⁵

Conclusión

El pulque siempre ha estado enlazado con una figura femenina, ya sea a través de una diosa o una mujer que vende pulque. Su venta es una actividad propia del mundo femenino, y que persiste en varias

comunidades, por ejemplo, San Luis Temalacayucan, en el Estado de Puebla.

Desde principios del siglo xvii su venta despertó intereses entre varios sectores de la sociedad, quienes buscaban apropiarse de ellos: asentistas, hacendados o la misma Corona. Podríamos decir asimismo que el pulque pagó por varias obras de la ciudad. A pesar de las normas y ordenanzas que prohibían su venta o restricciones, las mujeres, esencialmente, encontraron formas para seguir vendiendo dicho producto. Ya sea de manera clandestina — vendiendo pulque en accesorias— o con las formas que fijaron asentistas, hacendados y la Corona: siendo empleadas, arrendatarias junto con sus esposos o tramitando licencias, el pulque fue su principal aporte económico para sus familias.

Notas

¹ Acosta, 1962, p. 182.

² Montufar López, *et al*, 2014.

³ Sahagún, 2016, p. 222.

⁴ *Ibidem*, p. 222.

⁵ *Ibidem*, p. 221.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Taylor, 1987, p. 57.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, p.54

¹⁰ Hernández Palomo, 1979, pp. 35-36.

¹¹ Taylor, *op. cit.*, p. 61.

¹² *Ibidem*, p. 64.

¹³ *Ibidem*, p. 86.

¹⁴ Hernández, *op. cit.*, p. 37.

¹⁵ *Ibidem*, p. 41

¹⁶ *Vid. Diccionario de Autoridades*, el significado de la palabra estanco es: Se llama el asiento que se hace para acotar la venta de las mercancías y otros géneros ven-

dibles, poniendo tasa y precio a que fixamente se hayan de vender, y embarazando que otros puedan tratar y contratar en los géneros que uno toma por su cuenta, y por cuyos derechos y rentas hace escritura y obligación: como sucede en el tabaco, náipes, nieve y otras especies y géneros: y así se dice del que hace semejante postúra y asiento, que estanca, o hace estanco de tal o tal cosa, en <http://web.frl.es/DA.html>, consultado el 9 de noviembre de 2017.

¹⁷ *Ibidem*, p. 41.

¹⁸ Hernández, *op. cit.*, pp. 42 y 43.

¹⁹ *Ibidem*, p. 61.

²⁰ *Ibidem*, p. 105.

²¹ *Ibidem*, p. 80.

²² Viqueira Albán, 2001, p. 153.

²³ *Ibidem*, p. 172.

²⁴ “Informe sobre pulquerías y tabernas el año de 1784 en Boletín del Archivo General de la Nación”, tomo XVIII, número 2 y 3, p. 233.

²⁵ *Ibidem*, p. 208.

²⁶ Vázquez Meléndez, 2004, p. 81.

²⁷ Informe sobre las pulquerías, *op. cit.*, pp. 236.

²⁸ *Ibidem*, pp. 236.

²⁹ Kicza, 1986, p. 142.

³⁰ Informe sobre las pulquerías, *op. cit.* pp. 214-215.

³¹ Hernández, *op. cit.*, p. 213.

³² Archivo General de la Nación (AGN), Indiferente Virreinal, caja 2151, exp. 10, fs. 1r-1v.

³³ AGN, Indiferente Virreinal, caja 4141, exp. 8, fs. 1r- 4v.

³⁴ AGN, Indiferente Virreinal, caja 5718, exp. 45, f. 1r.

³⁵ AGN, Indiferente Virreinal, caja 4141, exp. 32, fs. 1r-1v.

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivo General de la Nación, Indiferente Virreinal, caja 2151, exp. 10, fs. 1r-1v.

Archivo General de la Nación, Indiferente Virreinal, caja 4141, exp. 8, fs. 1r-4v
 Archivo General de la Nación, Indiferente Virreinal, caja 5718, exp. 45, f. 1r.
 Archivo General de la Nación, Indiferente Virreinal, caja 4141, exp. 32, fs. 1r-1v.

Fuentes impresas

Acosta de, Joseph, *Historia Natural y moral de las Indias, libro*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, 445p.

“Informe sobre pulquerías y tabernas en el año de 1784” en *Boletín del Archivo General de la Nación*, Tomo XVIII, números 2 y 3, 1947, México, pp. 183-236.

Hernández, Palomo, José de Jesús, *La renta del pulque en la Nueva España, 1663-1810*, Sevilla, España, Escuela de Estudios Hispano americanos, 1979, 503p.

Kicza, John, *Empresarios coloniales y negocios en la Ciudad de México durante los Borbones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 285p.

Montufar López, Aurora, *et al.*, “El registro arqueológico e histórico del maguey” en *Arqueológica Mexicana*, México, Número 57, agosto, 2014.

Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 2016, 1061p.

Taylor, William B., *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones mexicanas, México*, Fondo de Cultura Económica, 1987, 296p.

Vázquez Meléndez, Miguel Ángel, “Las pulquerías en la vida diaria de los habitantes de la Ciudad de México”, en *Historia de la Vida Cotidiana*, vol. III, Pilar Gonzalbo (coord.), México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 71-95.

Viqueira, Albán, Juan Pedro, *Relajados o reprimidos. Diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, 302p.



Francisco Eduardo Xavier Tresguerras durante la transición de la Nueva España a México (1782-1821). La conciencia histórica y su confrontación con el arte

José Ernesto Ramos Zacarías

Francisco Eduardo Xavier Tresguerras nació el 13 de octubre de 1759 en la Villa de la Purísima Concepción de Celaya. Sus padres fueron Pedro Hernández Tresguerras y Francisca Martínez de Ibarra; su padre era originario de Santillana del Mar, su madre era nativa de Celaya.¹ La relación entre padres e hijo fue omitida por el mismo Tresguerras en sus cartas autobiográficas;² sus biógrafos brincan sin cuidado de su nacimiento a su trabajo como si fuese un paso sin importancia, pero este paso representa el sueño del niño y ahí brota la imaginación fecunda del artista.

Los abuelos maternos del niño Tresguerras fueron Joaquín Cuevas y María Antonieta Martínez de Ibarra. Su abuelo Joaquín Cuevas fue canónigo de Morelia, hombre de carácter fuerte y posiblemente pilar fundamental en la educación religiosa de Tresguerras.³ Los abuelos paternos fueron Pedro Hernández Tresguerras y Manuela de la Cuesta. Desde temprana edad el joven Tresguerras aprendió a rescatar la importancia de su linaje y apellido, así que amó la cercanía de su familia paterna con la Corona española. Para el joven Tresguerras la articulación entre la Villa de la Purísima Concepción de Celaya, la Nueva España y la monarquía era perfecta, armónica.

La escuela y los “estudios elementales” fueron obligatorios para Francisco Eduardo en su ciudad natal hasta 1774.⁴ La enseñanza tanto

Diacronías

55

privada como dentro de una institución a finales del siglo xviii requería de maestros y alumnos dedicados a la educación y al aprendizaje respectivamente. El maestro debía tener vocación para instruir y guiar al alumno, al tiempo que este último debía tener interés por las disciplinas y lecciones; pero en esta época, como apuntó Joaquín Fernández de Lizardi, ocurría con frecuencia que la vocación del maestro era casi nula y el interés del alumno estaba limitado por su miedo o imaginación.⁵ Por ello, “Periquillo”, su personaje literario, exclamaba:

Todo lo erraba, no por falta de aplicación, sino por sobra de miedo.
A mis yerros seguían los azotes, a los azotes, más miedo y a más
miedo más torpeza en mi mano y en mi lengua, la que me gran-
jeaba más castigo.⁶

Seguramente en el caso de Tresguerras las cosas fueron diferentes, pues es probable que aprendiera a escribir y leer impulsado por el ejemplo de su abuelo, el canónigo de Morelia. El niño debió verse fuertemente motivado por el sermón y el diálogo captados entre los muros de iglesias barrocas. A la edad de siete años penetró la doctrina de la religión católica en la mente del niño, quien por ocho años la estudió de forma regular.

núm. 20
enero de
2019

56

El constante aprendizaje de gramática, latín y teología,⁷ complementado con lectura y redacción, permitió al joven Tresguerras aventurarse a elegir una profesión y la carrera seleccionada fue la eclesiástica. Sin embargo, es probable que, desde tiempo atrás, Tresguerras soñara con trazos y líneas de rostros y cuerpos humanos, así como con las arquitecturas de los templos que sus padres o abuelo le habrían mostrado tiempo atrás, modificándolas y jugando con sus formas, volúmenes y plantas de rectangulares a cuadradas y luego a circulares. El joven había decidido convertirse en fraile y, como sea, llegó el día para emprender el viaje hacia la capital del virreinato de la Nueva España: 1774 era el año.

De suerte que tras un año de estudio en la Ciudad de México Tresguerras experimentó un cambio de tal magnitud que se sintió obligado

a descartar el camino que inicialmente se había trazado; había despertado en él un nuevo interés, un gusto que no había podido desarrollar en la Villa de la Purísima Concepción de Celaya: la pasión por el dibujo.⁸

Cumplí quince años, y mis estudios; quise ser fraile y Dios demasiado misericordioso lo frustró, por un viaje que hice a México, y donde a esfuerzos de mi inclinación abandoné las letras y me entregué al dibujo; estuve como un año absorto en tanta hermosa doctrina.⁹

Tras el abandono de la carrera eclesiástica por la seducción del pincel y la imaginación tuvo que regresar a su patria chica, Celaya. La tentación que provocó el dibujo en el joven Francisco Eduardo fue enorme y su abuelo, quien lo habría ayudado algunas veces en las cosas de la Iglesia para formar parte de ella, debió sufrir una gran decepción al recibir la noticia sobre el nuevo interés de su nieto.

El estudio autodidacta sobre arte al que se sometió le permitió aferrarse a sus sueños imaginando las formas que podría proyectar sobre hojas de papel. En un inicio estas formas eran humanas, luego experimentó por primera vez la sensación de manipular el pincel para retratarse a sí mismo y, después, inició el estudio de la arquitectura atrincherado en un cuarto particular. En esta disciplina uno de sus grandes “maestros” pertenecientes a la época clásica fue Vitruvio; de ahí nació ese buen gusto que se notará en su más famosa obra arquitectónica.¹⁰

Los años de 1776 y 1777 fueron de estudio particular, un bienio dedicado al aprendizaje del arte, principalmente dibujo. Llegó 1778 y el artista comenzó las pruebas más difíciles como dibujante, dejar de ser un aficionado para lanzarse al ruedo. Se encontraba en Querétaro, cuando en abril del mismo año copió los grabados de uno de los hermanos Klauber sobre “La letanía de la Virgen”.

El artista de Celaya se enamoró de María Guadalupe Ramírez, una joven de quince años, atractiva e inteligente, que se convirtió en inspi-

ración para él. Tras una serie de acercamientos, contrajeron matrimonio el 16 de enero de 1782.¹¹ Las siguientes ocupaciones a las que Tresguerras se dedicó fueron las de “carpintero y tallista”, labores que debieron mantener ocupada su inquieta mente y que le permitían proveer de sustento a su familia.¹²

En el año de 1787 Tresguerras pintó al oleo un retrato de su esposa, Guadalupe Ramírez, cuando ella tenía diecinueve años de edad,¹³ quien, al parecer, siempre apoyó las diversas ocupaciones de su marido. El retrato de su mujer, más que ser de gran altura, fue reflejo de la pasión que sintió por ella,¹⁴ y por más de que sabemos que los retratos “en la mayoría de los casos son creaciones informativas, testimonio plástico de la existencia de personas”,¹⁵ en este caso, el artista conjuntó dos de las pasiones de su vida, dejándonos la evidencia de su sincero sentimiento amoroso hacia ella.

Francisco Eduardo trabajó arduamente en diversas ramas artísticas y artesanales. Así, el pensamiento del artista se centró sobre dos tópicos precisos que habían germinado en él tácitamente: la religión y él mismo, porque, como suponemos, narrar algo acerca de su familia, era hablar de sí mismo. Con su mujer mantuvo cinco años de romance, y no desperdició tiempo para perpetuar su imagen.

Hacia 1789 volvió a Querétaro donde realizó una serie de lienzos de tono alegórico con motivo de la jura a Carlos IV. Poco sabemos de dichos lienzos, sólo que fueron hechas para adornar el efímero monumento levantado para tan importante celebración cívica, como comenta Francisco de la Maza.¹⁶ A partir de la última década del siglo XVIII, el viento sopló con nuevos rumbos para el artista. Al parecer entre ese año de 1789 y el siguiente inician sus acercamientos a la arquitectura; así lo expone uno de sus biógrafos: “se puede concluir que Tresguerras, como él mismo lo confiesa, se lanzó alrededor de 1790 por lo de arquitecto sin saber a dónde iba”.¹⁷ Él mismo escribiría:

Enfadado ya, quise juntar la música a mi ocupación; me disipaba y me exponía infinito, no convenía a mi educación; fui grabador

una temporada, carpintero y tallista otra, agrimensor algunas veces y, siempre vacilando, di de hocicos en lo de arquitecto, estimulado de ver que cualquiera lo es con sólo quererlo ser...¹⁸

De regreso a su natal Celaya, Tresguerras trabajó como arquitecto. El 18 de noviembre de 1791 levantó en ella una columna y estatua en honor a Carlos IV, rey de la monarquía española, además de dirigir el arco triunfal y el tablado.¹⁹ El artista de Celaya debió erigir y esculpir ambas obras totalmente convencido de la relación vigente y legítima entre la Iglesia y la Corona española hacia sus colonias, seguramente, porque, como hemos dicho, él consideraba que su sangre era totalmente hispana.

Gramática, Historia, Dibujo, Música, Geometría, Óptica, Aritmética y Filosofía eran las materias en que debía aleccionarse el estudiante con vistas a convertirse en arquitecto.²⁰ Tresguerras tenía cerca de treinta años de edad y había aprovechado los contactos que tenía dentro de la Iglesia para aprender todo lo que fuese posible sobre esas y otras materias; de algunas, poco pudo comprender y de la mayoría el conocimiento que alcanzó no logró transmitirlo nítidamente dentro de sus escritos.

En 1794 realizó su segundo viaje a la capital del virreinato, con el propósito de convertirse en académico de la Real Academia de las Tres Nobles Artes de San Carlos,²¹ pero no lo consiguió, porque la competencia dentro de esta institución era mayor y más imponente que la que vivió en Querétaro y en su propia villa. A pesar del fracaso en la Academia de San Carlos, Tresguerras regresó a Celaya donde continuó sus trabajos y reflexiones sobre el arte.²²

Nuevamente, el carácter fuerte del celayense ayudó a vitalizar su producción artística, ya que en el mismo año de 1794 realizó su primer autorretrato en el que se llama así mismo “grabador y profesor de las Tres Nobles Artes”.²³ No sería el único, pues Tresguerras plasmó “una serie de ocho autorretratos” a lo largo de su vida;²⁴ dos de estos fueron realizados al óleo y el resto se hallan entre grabados y dibujos, algunos de los cuales aparecen en los *Ocios literarios*.

A finales de 1795, viajó nuevamente a Querétaro para dirigir la construcción de la fuente de Neptuno. Tresguerras trabajó en la construcción de la fuente. El celayense “ejecutó la montea o dibujo y realizó la construcción de la fuente”,²⁵ la cual se inauguró al año siguiente.²⁶ En esta obra trabajó hombro a hombro con el escultor Juan Izguerra, quien realizó la figura del Neptuno, la cual fue confundida por Carlos María de Bustamante con la de Hércules; para hacer la escultura Izguerra tomó como base el grabado o estampa de un nazareno.

El artista de Celaya era conocido por su carácter iracundo, además de ser presuntuoso y poco discreto con respecto a su superioridad sobre otros, superioridad racial, según él. Lo que fue aprovechado por los queretanos que le agredieron en una ensaladilla cómica.²⁷ La respuesta de Tresguerras no se hizo esperar. A partir de 1796 empieza a escribir sus *Ocios literarios*; desde el comienzo de la obra no sólo manifestó la poca talla de sus rivales con respecto de su redacción y gusto, sino que criticó personalidades, gestos y características físicas. En su escrito insertó poemas en los que defendería su labor artística, pero sus reclamos y berrinches se hallan por todo el texto.

El autor presentó a los lectores mucho más que la respuesta a sus rivales: elementos biográficos e intelectuales, patrióticos y tradicionales, un rechazo a sus vecinos y una vía culta para seguir las formas de tradición hispánica a través de la sátira. En esta misma obra Tresguerras acepta la herencia hispánica que deviene en él a través de su familia nacida en la península y por las creencias de la época; el artista es un español americano y reconoce que forma parte de un organismo social mayor: la monarquía. La identidad mexicana que se desarrolla paulatinamente en Nueva España se encuentra sujeta a la herencia española.

Si el examen histórico —y de la historia del arte— ha venido a probar que, en el curso de los acontecimientos, son mucho más frecuentes las continuidades que las rupturas, en esta exposición habrá de observarse que los conceptos de patriotismo y pertenencia de la nación mexicana ya vivían en germen entre los criollos, durante los siglos

xvii y xviii, acentuándose en los últimos años del virreinato. Entre 1750 y 1860 con el paulatino fortalecimiento de la concepción social, se va construyendo, de modo irreversible, la identidad mexicana.²⁸

A finales del siglo xviii la “concepción social” empezó a tomar fuerza, al mismo tiempo que la imposición de una idea la cobijó: la identidad. La sociedad novohispana fue la suma de las diversas colectividades americanas, aunque la gran mayoría de éstas sufrió un proceso de hispanización, principalmente en los centros urbanos.

La religión católica para el artista de Celaya fue promotora de estudio y fuente de trabajo, además de motivo de reflexión. Como hemos visto, Tresguerras escribió varias obras a lo largo de su vida y las intenciones para hacerlo fueron diversas como una defensa, gusto por la poesía, además de sapiencia y dulzura por la fe. El *alter ego* que plasmó de sí mismo en sus escritos es pieza clave para la comprensión de su pensamiento, a partir de círculos de conocimiento particulares de cada actividad que realizó, círculos separados, pero incluyentes entre sí.

El paso de un siglo al otro llegó y encontró a Francisco Eduardo en Celaya junto a su familia. Los días pacíficos en la Villa de la Purísima Concepción de Celaya eran monótonos, pero, refugiado en su estudio, Tresguerras se deleitaba con el arte griego y romano. Los días de fiesta llegaron a la iglesia de Nuestra Señora del Carmen, la cual, pese a ser una modesta y vieja iglesia barroca, tenía gran importancia para los religiosos que la habitaban y sus feligreses. El monumento tenía un par de siglos de existencia y, lamentablemente, su vida casi llegaba a su fin. Pero la gota que derramó todo cayó en el año de 1802, cuando un incendio destruyó su estructura casi por completo. Los vecinos del lugar trataron de contener las llamas que escupía el monumento, pero fueron en vano las acciones.²⁹ El artista de Celaya escribió en su carta autobiográfica:

...y se me dio la obra del Carmen, y me he continuado, por el padre que ahora es obispo; a este santo religioso le caí en gracia; es viz-

caíno y me valió que lo fuese; no pudieron apearlo del juicio de mi tal cual habilidad...³⁰

Fray Antonio de San Fermín, que era el ministro provincial de la orden Carmelita, eligió a Tresguerras como arquitecto a cargo del levantamiento del nuevo templo del Carmen en Celaya.³¹ Suerte, linaje, personalidad, posición y gracia permitieron a Tresguerras construir la nueva iglesia. El artista aprovechó la fama que le dio la construcción en Querétaro de la fuente de Neptuno.

La construcción del templo inició el 4 de noviembre de 1802 y, en ese año, el artista cumplía doce años de experiencia como arquitecto, alimentado más en teoría que en la práctica: pocos años en verdad para hacerse con el cargo de maestro de tan importante obra.³² Sin embargo, el celayense trató de subsanar los huecos en su formación; pronto la imaginación regresó al artista, y la complementó con aquellas bases de conocimiento transmitidas por los grandes tratadistas Vitruvio, Serlio y Vignola.³³

El apogeo del artista detonó a partir del inicio de la construcción del templo. La iglesia del Carmen, una de las construcciones más hermosas de la colonia erigida a principios del siglo XIX, estaba llamada a convertirse en el principal signo de grandeza para el pueblo celayense. La imaginación de Francisco Eduardo concibió el interior y exterior del edificio colonial como un santuario único entre el resto de las iglesias del Bajío, ya que la obra en sí posee elementos y soluciones creativas que se evidencian en su torre y cúpula. De la misma manera como su pensamiento lo encamina hacia una clara división entre su figura y la sociedad, en el ámbito artístico buscó distinción y originalidad. Las soluciones arquitectónicas de Tresguerras no poseen entramados, tampoco exageración ornamental, sino moderación y sobriedad en la mayor parte del recinto.

La ubicación de su peculiar torre al centro de la fachada es una innovación en el contexto arquitectónico de la época, una solución neoclásica en la que hayamos concordancia con la arquitectura inglesa,

específicamente con las construcciones del arquitecto londinense Christopher Wren.³⁴ Lo que llama nuestra atención, pues no tenemos noticia alguna sobre la recepción de tratados ingleses de arquitectura que hayan llegado a manos de Tresguerras.

Amén de la enorme y singular torre al centro de la fachada, el templo posee una planta de cruz latina con una cúpula circular sostenida por columnas gemelas en serie;³⁵ presenta bóvedas de arista que se encuentran en la mayor parte del recinto, como la nave, el coro, presbiterio y en la capilla del Juicio o de los cofrades.³⁶ Estas características tienen un carácter armónico y simple que permiten sentir la majestuosidad del santuario carmelita.

En junio del siguiente año el virrey José de Iturrigaray permitió celebrar una corrida de toros con el fin de juntar fondos para realizar un puente sobre el río de la Laja, cerca de Celaya. El artista permanecía centrado en el trabajo de la iglesia, pero la gloria rodeaba su figura y el puente también le fue encomendado, cuya construcción inició en 1804.³⁷

Con todo el recorrido en el arte identificó las características propias de la península a través de la religión, siendo ésta la más fuerte y viva de todas; el ambiente religioso en que vivió y los clérigos españoles con quienes convivió, había influido al artista con cimientos propios de la cultura hispánica. Tresguerras mantuvo de forma consciente aquellos cimientos, pero su propio oficio, de la mano de sus estudios (más de quince años de forma autodidacta), agruparon en una columna las siguientes características: religión, *ego*, libertad, educación, comprensión y ocio. Todas las anteriores formaron la conciencia histórica del artista.³⁸

Los años de 1813 y 1814 trajeron consigo noticias del bando insurgente. El artista escuchó los estatutos políticos del ahora líder insurgente, Morelos. El celayense entendió la coherencia del documento insurgente, máxime que, entre las ideas de Morelos se hallaba una similitud con Tresguerras: el carácter religioso. Sin embargo, la firmeza de sus propias ideas y creencias a favor de la relación política con la monarquía hispana era mayor y por ello rechazó las ideas planteadas en el proyecto nacional de Morelos.³⁹

José María Morelos presentó en la apertura del Congreso de Chilpancingo, el 14 de septiembre de 1813, su proyecto nacional en 22 artículos con el título *Sentimientos de la nación*, en el que expresa:

1°. Que la América es libre e independiente de España y de toda otra nación, gobierno o monarquía, y que así se sancione dando al mundo las razones.

2°. Que la religión católica sea la única sin tolerancia de otra.

3°. Que todos sus ministros se sustenten de todos y sólo los diezmos y primicias, y el pueblo no tenga que pagar más obviaciones que las de su devoción y ofrenda. [...]

5°. Que la soberanía dimanara inmediatamente del pueblo, el que sólo quiere depositarla en el Supremo Congreso Nacional Americano compuesto de representantes de las provincias en igualdad de números. [...]

9°. Que los empleos sólo los americanos los obtengan.

10°. Que no se admitan extranjeros, si no son artesanos capaces de instruir y libres de toda sospecha.

19°. Que en la misma (legislación) se establezca por Ley Constitucional la celebración del 12 de diciembre en todos los pueblos, dedicado a la patrona de nuestra libertad, María Santísima de Guadalupe encargando a todos los pueblos la devoción...⁴⁰

núm. 20
enero de
2019

La religión que había sido un elemento clave para la existencia de la sociedad colonial aparece tanto en los escritos de Tresguerras como en los de Morelos, a pesar de su diferente calidad social, uno moreno y otro español americano. La educación clerical había vertido en ambos hombres ideas coherentes del mundo en que vivían y los había llevado a ser de una forma precisa, es decir, su actuar estaba justificado por el pensamiento religioso y, así, la dirección de sus acciones era objetiva, de acuerdo con las Leyes Divinas; en ambos, pues, arraigaron dentro de sí tradiciones hispánicas, pero al mismo tiempo en cada uno apuntaban a diferentes formas políticas.

Mientras Morelos declaró el fin de la relación política entre América y España, Tresguerras siguió apoyando a la monarquía española como veremos. Ambos hombres estaban de acuerdo con el control social de la religión y lo que suponían sus fines morales y éticos, pero en tanto Morelos pretendía terminar con las empresas religiosas y el control del comercio que la Iglesia como institución tenía sujeto, el artista de Celaya que había vivido de los recursos económicos que la misma le brindaba, no veía necesidad de cortar sus lazos con la Iglesia, lo que para él significaba terminar con su fuente de trabajo.

El 19 de junio de 1815 Tresguerras firmó una carta, junto a los otros políticos del Ayuntamiento de Celaya, en la que negaban haber mandado un representante que firmara la Constitución de Apatzingán.⁴¹ Las decisiones políticas que eligió Tresguerras llegaron a su clímax en 1821 al pronunciarse el nacimiento del Imperio Mexicano; las tradiciones de la monarquía hispánica estaban tan arraigadas en él que cambió su inclinación sin problematizar o preocuparse por las nuevas formas del gobierno novohispano. Dejó atrás las celebraciones por las derrotas insurgentes y continuó con sus actividades dentro del Ayuntamiento de Celaya, tratando, además, de plantearse nuevos problemas de arquitectura.

La política había dejado confundido a Tresguerras, la separación con la monarquía hispánica abría un futuro incierto para los mexicanos. El artista de Celaya se dio cuenta de aquel rechazo a la cultura hispánica y que el nacimiento del pueblo era una ilusión que tardaba en tomar forma. El hombre de carácter iracundo, representante y creyente de la iglesia, además de gran arquitecto, falleció a causa de cólera poco después de redactar su testamento en 1833.⁴² Sobre su entierro sabemos lo siguiente:

...al morir Tresguerras no fue enterrado en su tumba, sino bajo un árbol de la huerta de los agustinos y hasta un año después fue llevada su momia a su propia última morada, en la Capilla de Nuestra Señora de los Dolores.⁴³

Francisco Eduardo Tresguerras es uno de los hombres más reconocidos por la historia del arte, principalmente por su creación neoclásica la Iglesia del Carmen. Su memoria aún se mantiene viva: “Ningún arquitecto mexicano ha sido honrado con más escritos biográficos que Tresguerras”.⁴⁴

Conclusiones

Francisco Eduardo Xavier Tresguerras fue un hombre que siguió la tradición hispánica a través de sus estudios religiosos, que demostró fidelidad a la monarquía española; con base en su producción artística, dejó testimonios de su existencia y sus recuerdos para levantar su *ego* en las actividades que realiza a lo largo de su vida gracias al reconocimiento de su linaje y creencias que se encuentran en su alter *ego* visto a través de sus escritos como *Ocios literarios*, e incluso en la iglesia del Carmen de Celaya. La declaración abierta sobre su linaje español “puro” según él mismo, resulta ser clave para el entendimiento de sus obras.

El recorrido que hemos hecho a través de la vida de Tresguerras, evidenciando detalles de su infancia, madurez y vejez es fundamental para comprender a un personaje sumamente complejo; son estos detalles y los esbozos que nos dejó sobre su vida lo que nos acerca al entendimiento de nuestro sujeto de investigación, centrándonos en el hombre y su pensamiento.

Esta individualidad emana con mayor fuerza en sus *Ocios literarios* al evidenciar su claro enfrentamiento con el pueblo queretano al que califica de ignorante.⁴⁵ Francisco Eduardo Tresguerras se asume como un español puro, a pesar de conocer la totalidad de su genealogía y no duda en empuñar la pluma para escribir su defensa. Como él, más de un novohispano se asume como hispano, pero pocos logran delimitar su propio mundo histórico de tal forma que pueden participar de la historia.

La conciencia histórica de Tresguerras tiene su génesis tras una serie de experiencias y aprendizajes de diversa índole, tales como la religión y la moral, la pintura y escritura como reflejo del pensar y finalmente la serie de acciones que le llevaron a actuar de manera racional, por ejemplo en el rechazo a la autonomía americana y en la definición de su ser a través de la confrontación en el arte.

Francisco Eduardo fue gestando su propia conciencia histórica al confrontarse a través del arte, clara muestra de esto es su *alter ego* que se encuentra en la serie de autorretratos y escritos como un personaje definido. Esta búsqueda del ser en el arte también representa la reflexión a la que se somete el artista, pues debe satisfacer las dudas y preocupaciones a las que se enfrenta y que se ven reflejadas en sus innovaciones artísticas.

Al utilizar diferentes soluciones arquitectónicas en el Carmen de Celaya, como el estilo neoclásico, y resonancias de la arquitectura inglesa, sin dejar de recoger algunos detalles barrocos, Tresguerras se nos revela como un innovador en Nueva España. Sin embargo, no hay hombre que escape a su tiempo, sólo hombres que representan el espíritu de su época, porque, en primera instancia, se conocen a sí mismos, antes de comprender y definir su propio mundo.

La materialidad de sus producciones artísticas contiene su espíritu, su pensamiento. En las obras del celayense observamos al artista, complejo; hallamos al tallista, pintor, escritor, grabador y arquitecto. Francisco Eduardo crece intelectualmente por su propio esfuerzo y mérito, gracias a la educación que recibe y al orgullo hispano que le provoca su apellido.⁴⁶ Las creencias hispanas de Tresguerras lo conforman, pero él construye nuevos planteamientos artísticos a partir de sus dudas y hallazgos en su quehacer artístico.

Estas dudas del artista no sólo surgen por la necesidad de conocimiento, resuenan en Tresguerras después de reconocer sus propias creencias, y cuestionarse sobre su historia y su legado. Así, el sujeto con conciencia histórica está obligado a enfrentar las creencias y conocimientos que le han sido entregados a través de su familia, de su comunidad

y de su propia historia; la conciencia histórica exige la participación del individuo para acrecentar el conocimiento humano y participar en el devenir histórico.

Como se ha expuesto, el conocimiento humano no sólo puede ser alcanzado por la vía racional-científica, también por la artística-estética; en ambos casos debe primar la reflexión y estudio del hombre mismo. Tresguerras recurre a la segunda para convertirse, de forma contundente, en un artista total y hombre egregio. Además, el estudio artístico y estético le permite dialogar con otras facetas de sí mismo como son su orgullo hispánico, sus diversos sentimientos (envidia e ira), así como su devoción y fe.

El estudio religioso le fue de gran provecho e importancia, no sólo para engrandecer su espíritu. Esta línea de pensamiento le permitió crecer intelectualmente y reconocer las formas hispánicas que heredó como la escritura, el idioma y la religión vigentes en Nueva España, amén de que, claro está, dicha institución religiosa le brindó recursos económicos, y quizá le facilitó la consulta de los tratados de arte y obras literarias de las cuales rescató modelos de aprendizaje.

La figura del celayense sirve para proyectar la diversa configuración del mundo novohispano a finales del siglo XVIII y principios del XIX; así, muestra el proceso por la búsqueda de autonomía o independencia americana representa un retroceso del espíritu y una contradicción histórica. Tresguerras manifiesta su postura política y reconoce la tradición hispánica como propia, misma de la cual necesariamente habrá de nutrirse la identidad mexicana a pesar de la serie de contradicciones y desapego a la época colonial.

Máxime que la sociedad novohispana vivió de diversa forma la introducción de ideas hispanas, pues en los centros urbanos tuvieron mayor acercamiento a éstas que muchos pueblos rurales. Como escribe Felipe Castro, se puede entender que la vida durante la Colonia posee un desarrollo favorable y armónico, al mismo tiempo que parece crecer un constante resentimiento y odio en contra de los peninsulares;⁴⁷ es decir, que el novohispano vive en contradicción hasta que se separa de España

y al independizarse su resentimiento aflora impidiendo la comprensión de nuestra amplia historia. El caso particular del celayense nos permite comprender la recepción de ideas occidentales dentro del ser americano.

Notas

¹ *Vid.* Moreno, 1987, p. 1.

² *Cfr.* Tresguerras, 1846, pp. 220

³ Moreno, *op. cit.*, p. 1.

⁴ Tresguerras, *op.cit.* p. 203.

⁵ *Vid.* Fernández de Lizardi, 1993, Cap. II.

⁶ *Ibídem.*

⁷ Tresguerras, *op. cit.* pp. 35-81.

⁸ *Cfr.* Romero de Terreros, *op. cit.* pp. 154-155.

⁹ Tresguerras, *op. cit.* pp. 199.

¹⁰ *Cfr.* Villegas, 1964.

¹¹ Tresguerras, *op. cit.* pp. 203.

¹² *Vid.* Hernández Aguado (Comp.), 2006, p. 5.

¹³ *Vid.* Tresguerras, *op. cit.*, p. 10.

¹⁴ Villegas, *op. cit.*, p. 21.

¹⁵ *Cfr.* Vargas Lugo, sf, p. 1083.

¹⁶ *Ibídem.*

¹⁷ Villegas. *op. cit.*, p. 22.

¹⁸ De la Maza, *op. cit.*, p. 11 y 200.

¹⁹ Tresguerras, *op. cit.*, p. 203.

²⁰ Villegas, *op. cit.*, p. 22-23.

²¹ Tresguerras, *op. cit.*, p. 204.

²² Como ya vimos Francisco Eduardo Xavier Tresguerras decidió a la edad de quince años dedicar su vida al dibujo, pero después de otros quince años de estudio y reflexión sobre sus diversos intereses artísticos tendría una base sólida con las que comenzaría a edificar sus obras, esta base era religiosa, confrontada por su *ego*.

²³ De la Maza, *op. cit.*, p. 12.

²⁴ Cuadriello, 1998, p. 87.

²⁵ *Cfr.* Anaya Larios, 1998, p. 78.

²⁶ Tresguerras, *op. cit.* p. 204.

²⁷ “Residía yo en Querétaro, a tiempo que unos ociosos pedantes se determinaron a hacer una maldita ensaladilla por sólo el prurito de morder y fueron con bastante desgracia y estupidez”. *Vid.* Tresguerras, *op. cit.*, p. 40.

²⁸ INBA, 2000, p. 9.

²⁹ *Ibidem*, p. 19.

³⁰ Tresguerras, *op. cit.* p. 200.

³¹ De la Cruz Ornelas, 2009, p. 24.

³² *Ibidem*, pp. 7.

³³ “Vitruvio Polion, arquitecto y tratadista del siglo I a. C; escribió una obra inmortal sobre arquitectura, dedicada a Augusto, y compuesta por diez libros. Serlio que consideraba esta obra como Biblia intocable”; *Vid.* Villegas, *op. cit.*, p. 43.

³⁴ *Vid.* Villegas, 1964, p. 45.

³⁵ *Cfr.* Katzman, 1993, p. 105.

³⁶ *Cfr.* Katzman, 2002, p. 105.

³⁷ Tresguerras, *op. Cit.* p. 204.

³⁸ La conciencia histórica nace sólo a partir del conocimiento y experiencias que el sujeto histórico adquiere y que posteriormente utiliza. Las exigencias para poder escribir o hablar de tal deberán estar justificadas por la razón y la voluntad del mismo hombre egregio. Estas facultades intelectuales se desarrollan a lo largo de la vida, así debemos entender que participamos del conocimiento que nos antecede y que se deberá aportar al mismo nuevas ideas o planteamientos.

³⁹ Este rechazo ideológico hacia Morelos lo podemos notar el 19 de junio de 1815, el Ayuntamiento de Celaya firma una carta donde rechaza haber nombrado algún representante para firmar la Constitución de Apatzingán, escrito que recoge el pensamiento de los *Sentimientos de la nación*. *Vid.*, Tresguerras, *op. cit.*, p. 204.

⁴⁰ Senado de la República. *Independencia de México 1810-2010. Documentos, prensa, testimonios e historiografía... op. cit.* pp. 30.

⁴¹ Tresguerras, *op. cit.* p. 204.

⁴² *Ib.*

⁴³ De la Maza, 1951, p. 108.

⁴⁴ Hernández Aguado (Comp.), 2006, pp. 7.

⁴⁵ A lo largo del trabajo de investigación se manifiesta esta división entre lo individual y colectivo, sin embargo, es necesario aclarar que el pueblo como la sociedad tienen sus propias manifestaciones de cultura y por ende de pensamiento desarrollados a lo largo de la tradición. En este trabajo histórico estas formas de pensamiento no son objeto de estudio.

⁴⁶ “Llevados por encendido afán de gloria, los espíritus egregios en todas sus acciones acostumbraban someterse a cualquier fatiga, por grande que esta fuese, con tal de que sus obras alcanzasen la perfección que las tornarse estupendas y asombrosas para todo mundo”; *Vid.* Vasari, 1996, p. 29.

⁴⁷ Castro Gutiérrez, 1996, pp. 15-16.

Bibliografía

Brading, David A., *La Nueva España. Patria y religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, 311p.

———, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, SEP, 1973, 224p.

Burke, Peter, *La cultura popular en la Europa moderna*, Buenos Aires, Altaya, 1997, 446p.

Castro Gutiérrez, Felipe, *Nueva ley y nuevo rey: reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996, 289p.

Cuadriello, Jaime, “Tresguerras el sueño y la melancolía” en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Vol. xx. Núm. 73, 1998, pp. 87-124.

De la Cruz Ornelas, Lorena, *El templo del Carmen de Celaya: breve descripción de su historia, retablos y reliquias*, Celaya, Ayuntamiento Constitucional de Celaya, 2009.

Fernández, Justino, *El arte del siglo XIX en México*, UNAM, México, 1983, 256p.

Fernández de Lizardi, José Joaquín, *El periquillo Sarniento*, Cristina María González (introd.), México, Biblioteca Selecta Esfinge, 1993, pp. 652.

Flores García, Laura Gemma, “Vencer al demonio: iconografía y rasgos de comportamiento en la Novena de Santa Gertrudis” en María Isabel Terán Elizondo y Marcelino Cuesta (eds.), *Cultura novohispana. Estudios sobre arte, educación e historia*, México, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2006, pp. 61-86.

- González y González, Luis, “El optimismo nacionalista como factor de la Independencia de México” en Isabel Gutiérrez del Arroyo, *et al*, *Estudios de historiografía americana*, México, El Colegio de México, 1948, pp. 153-215.
- Hernández Aguado, Juan (comp.), *Francisco Eduardo Tresguerras “El Miguel Ángel mexicano”*, Celaya, UTEC Celaya, 2006, 22p.
- INBA, *De la patria criolla a la nación mexicana 1750-1860*, México, CONACULTA, INBA, UNAM, 2000, 313p.
- Katzman, Israel, *Arquitectura del siglo XIX en México*, México, Trillas, 1993, 397p.
- , *Arquitectura religiosa en México (1780-1830)*, México, UNAM, Fondo de Cultura Económica, 2002, 208p.
- Maza, Francisco de la, *Del neoclásico al art-nouveau y Primer viaje a Europa*, México, SEP, 1974, 192p.
- , *Arte colonial en San Luis Potosí*, Imprenta Universitaria, México, UNAM, 1985, 92p.
- , “La tumba de Tresguerras” en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Vol. V, Núm. 19, 1951, pp. 105-118.
- Ortega y Gasset, José, *Ideas y creencias y otros ensayos de filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1959, 190p.
- Toussaint, Manuel, *Arte colonial en México*, México, Imprenta Universitaria, 1962, 305p.
- Tresguerras, Francisco Eduardo Xavier, *Novena de María Santísima Dolorosa en la que se obsequian sus admirables virtudes y agudísimos dolores, se recuerdan sus grandezas y desagravian sus angustias y soledad, para bien de nuestras almas y para implorar el patrocinio de esta Señora, refugio de pecadores*, México, Imprenta de Luis Abadiano y Valdés, 1846, 51p.
- , *Ocios literarios*, Introducción y notas de Francisco de la Maza, México, Imprenta Universitaria, 1962.
- Vargas Lugo Rangel, Elisa, “La pintura de retrato” en *Historia del arte mexicano*, José Alberto Manrique (Coord.), México, SEP/SAVAL.
- Villegas, Víctor Manuel, *Tresguerras: Arquitecto de su tiempo*, México, Diana, 1964, 170p.
- Villoro, Luis, *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, México, UNAM, 1967, 254p.
- Zamarroni Arroyo, Rafael, *Narraciones y leyendas de Celaya y del Bajío*, México, Editora mexicana de periódicos, libros y revistas, 1959, 298p.

Evocaciones musicales de Fanny Calderón de la Barca: un recorrido por la vida musical en México a inicios de 1840

Áurea Maya Alcántara

Desde la consumación de la Independencia hasta fines del periodo de Porfirio Díaz, aconteció una intensa actividad artística —incluida la musical— en el México del siglo XIX. Si bien en el ámbito público la mayor expresión de la vida musical se dio en el teatro, la música también desempeñó un papel preponderante en la conformación de redes culturales que, con el paso del siglo, se ampliaron a toda la sociedad. Los diarios y narraciones de nacionales y extranjeros (de la mano de la literatura del periodo) son una fuente importante para observar el papel de la música en la vida cotidiana, en todos los estratos sociales. Un ejemplo de ello son las cartas de Fanny Calderón de la Barca (1804-1882), convertidas poco después en publicación impresa, fuente imprescindible para el estudio del México de inicios de 1840.

Diacronías

73

El objetivo de este trabajo es recuperar los momentos en los que Fanny, también esposa del primer ministro plenipotenciario de España en México —después de ser declarado país independiente—, incluyó a la música como parte de sus impresiones al vivir en nuestro país.

Evocaciones sonoras de Fanny

Frances Erskine Inglis, nació en Escocia y a la edad de 26 años, en 1830, tras la muerte de su padre, se estableció en Boston donde, junto

con su familia, abrió un colegio para señoritas. En 1838 conoció a Ángel Calderón de la Barca, político español con quien contrajo matrimonio. Llegó a nuestro país en diciembre de 1839, poco después del nombramiento de Calderón como ministro plenipotenciario, y permaneció hasta el 29 de abril de 1842. Durante su estancia —dos años y 21 días— escribió 54 cartas, dirigidas a su familia, donde relató de forma por demás minuciosa, sus actividades en el seno de la sociedad mexicana. Un año después, ya fuera del país, las publicó en forma de libro, tanto en Londres como en Boston.¹

Es común afirmar que los cambios políticos que sucedieron posteriores a la consumación de la Independencia, impidieron una estabilidad económica que contribuyera primero, al florecimiento y, luego, a la consolidación de diferentes actividades musicales en el país durante la primera mitad del siglo XIX; si bien existía un interés por las distintas artes, la más favorecida fue el teatro. Las representaciones escénicas confluyeron en un espacio en el cual distintas clases sociales pudieron asistir; hecho que favoreció la formación de un gusto por determinados géneros, sobre todo por la ópera y la zarzuela. El apoyo gubernamental fomentó la llegada de numerosas compañías extranjeras y, hacia mediados de siglo, contribuyó tanto en la edificación de nuevos teatros —que hasta la fecha son considerados un valioso patrimonio arquitectónico— como en la formación de un nutrido repertorio de composiciones en este tan apreciado y valorado género lírico.

Uno de nuestros más conocidos historiadores de la música mexicana, Otto Mayer-Serra afirmó:

Durante toda la primera mitad del siglo XIX, era indispensable la intervención de la señorita aficionada a la música y de personas *de gusto* en todas las manifestaciones públicas musicales. Éstas eran, desde luego, rarísimas, y se reducían generalmente a conciertos benéficos o patrióticos, inauguraciones solemnes de instituciones particulares y oficiales, y fiestas religiosas. Lo característico de esta vida musical pública, que apenas merece este nombre, es la mezcla y

multiplicidad de toda clase de piezas en el programa, entre las cuales predominan, a partir del tercer decenio del siglo, los arreglos de óperas italianas...²

Si bien es cierto que la música de este periodo estuvo influida por la ópera, una revisión a *La vida en México* muestra aspectos reveladores sobre estas prácticas. Primero, hagamos un resumen de las menciones que hace Fanny sobre la música; podemos agruparlas en tres grandes rubros, en:

- Los espacios públicos civiles que comprenden referencias de las funciones en los teatros (tanto de las representaciones de ópera y conciertos como de la organización de los bailes), en la plaza de toros, en las reuniones de las plazas públicas y en las calles.
- Los espacios públicos religiosos que comprenden la música que se interpretaba en la Catedral, las parroquias y los conventos de monjas.
- Los espacios privados, principalmente en las tertulias en las casas.

Sólo en dos cartas Fanny hace crónica de las representaciones operísticas.³ A la autora le interesa describir la calidad de las voces de los cantantes y de la orquesta, así como su afinación; asimismo, describe de manera detallada la manera en que fue arreglado el teatro, la vestimenta y manera de conducirse del público asistente.

La primera referencia, la más extensa, es sobre las funciones de *Lucia de Lammermoor* de Donizetti y *Romeo y Julieta* de Vaccai (carta XLII); la segunda, sobre *Belisario*, también de Donizetti (carta XLVII); ambas en el Antiguo Teatro de los Gallos (también conocido como Provisional) por la compañía italiana presidida por la soprano Anai-de Castellan de Giampietro.⁴ En esta compañía también trabajaba la soprano Adela Cesari, muy conocida en México por su trabajo en la compañía de Filippo Galli⁵ y el violinista irlandés William Vincent Wallace.⁶

Resultan muy importantes para la historiografía musical decimonónica, las reseñas de Fanny, pues los periódicos de estos meses (de julio-septiembre de 1841) no se han conservado completos en las hemerotecas de la Ciudad de México,⁷ siendo entonces de los escasos testimonios —junto con la *Reseña histórica del teatro en México* de Olavarría—, que se consideraba quedaban de estas funciones.⁸ Esto se observa de forma notable en *La música de México. Historia. Periodo de la Independencia a la Revolución (1810-1910)*⁹ donde la autora, para referirse a los hechos sucedidos durante el periodo de 1840 a 1850, menciona, primero citando a Olavarría: “A la escasez de espectáculos de los dos años precedentes sucedió una verdadera abundancia de ellos en 1841...”¹⁰, para luego señalar: “la temporada dio inicio con *Lucia* [...] y dejamos a la Marquesa Calderón de la Barca los pormenores de la inauguración”,¹¹ y transcribe casi la totalidad de la carta. Hoy, nuevas fuentes en archivos de la Ciudad de México, complementan la visión de los Calderón sobre este periodo.¹²

Volvamos a la Marquesa. Resulta peculiar la crónica que hace sobre la ópera *Belisario*, pues de los pocos periódicos que se conservan de la época,¹³ ninguno menciona el acontecimiento, ni siquiera como un anuncio de la función, que fue organizada, según Fanny, en honor del recién nombrado presidente Antonio López de Santa Anna (en octubre de 1841), en el mismo Teatro de los Gallos. Madame Calderón resulta ser la única referencia en su carta fechada el 4 de noviembre; como es habitual en ella, describe los adornos del teatro, la iluminación, el vestuario, la actuación de los cantantes y la orquesta —“la parte menos brillante de la representación”, señala—, pero sobre todo reseña la solemne entrada del Presidente y la fría recepción por el público, y expresa su posición política: “el Gobierno ahora no es otra cosa que una dictadura militar”, sostiene.¹⁴ Después de hacer una búsqueda hemerográfica en *El Siglo XIX*, que comprendió todo octubre y la primera semana de noviembre de ese año, resulta intrigante no encontrar ninguna referencia al hecho, excepto la siguiente nota:

...para que no se pierdan estos recuerdos patrióticos e interesantes [la celebración de la Independencia], la misma corporación ha dispuesto solemnizar [...] mañana 27 de octubre [...] El estado actual de los fondos destinados a este objeto, no permitirá, sin duda, celebrarse tan gloriosos acontecimientos con la pompa debida y que todos deseamos; pero a lo menos, se ha resuelto hacer lo que permiten las circunstancias y el corto tiempo de que se ha podido disponer. En consecuencia esta noche habrá serenata, y el de mañana, a la salida del sol, se anunciará con repiques y salvas de artillería. A una hora proporcionada, la junta patriótica y asistencia se reunirán en el Palacio nacional, a donde pronunciado el discurso [...] se dirigirá la comitiva a la Santa Iglesia Catedral a oír la misa de gracias y el *Te Deum*. Después se conducirá procesionalmente a la Alameda, en la que se pronunciará el otro discurso [...] En la tarde, se situarán músicas militares en la propia Alameda, y en el Paseo-Nuevo [...] y en la noche habrá iluminación general, fuegos artificiales y música en la plaza principal.¹⁵

Una posibilidad es que, como parte de esas celebraciones, se haya organizado la función de ópera o que se haya realizado ex profeso para Santa Anna (la situación política, sin duda, era tensa); sin embargo, queda la duda de cuándo fue realizada y, por tanto, la manera en que Fanny iba reseñando los acontecimientos: ¿escribía inmediatamente después de haber presenciado el evento? ¿Tomaba notas y luego escribía las cartas? ¿Podían pasar varias semanas para describir algún evento?¹⁶

Además de las referencias a las escenificaciones operísticas, tenemos las menciones sobre los bailes que se efectuaban también en el teatro, por lo general, a beneficio de los pobres. En este caso, la autora subraya las deplorables condiciones higiénicas en las que se encontraba el teatro y, sobre todo, los intentos por renovarlo.¹⁷ Igualmente, destaca la calidad interpretativa de la orquesta, pero no menciona en específico el repertorio.¹⁸

Sólo encontramos una breve referencia a la música en la plaza de toros —“Sonaron los clarines y tocó la música”¹⁹—, pero que resulta suficiente para contemplar el estudio de la música en este espacio público. Pero, sin duda, es relevante la manera como la música en la plazas públicas y las calles llamó la atención de la escritora escocesa incluso desde su llegada al Puerto de Veracruz donde fue recibida con una marcha²⁰ y una “memorable serenata” en la que vuelve a sorprenderse de las voces y el talento de los músicos aficionados que se congregaron; así como de la música que acompañaba a las procesiones religiosas y las caracteriza en dos vertientes: con tendencia italiana (con base en arreglos de óperas para banda, ante todo) en contraposición a la tendencia española (interpretada por los indios); pero también de corte popular como los pregones y los sones y jarabes.²¹

Las mayores referencias a la música que encontramos en *La vida en México* son sobre la música que se escuchó en los espacios religiosos, en la Catedral, algunas iglesias y sobre todo en los conventos de monjas.²² De nuevo, llama su atención la calidad de las voces de los cantantes, pero en varios de los casos, lamenta la desafinación de los órganos de Catedral —aunque nunca menciona que son dos— y lo “indisciplinada” de esa orquesta; de igual manera, menciona las obras —aun cuando sin sus autores— que fueron interpretadas como parte de las celebraciones religiosas: *Miserere*, *Veni creator spiritus*, *Te Deum laudamus*, *Gloria Patri*, *Ora pro nobis* y *Ancilla Christi sum*.

Caso interesante resulta el que describe en la carta xxx²³ con motivo de la celebración de la Navidad de 1840, en el Sagrario Metropolitano, y a la que fue invitada —a través de una invitación impresa a color y con letras doradas— por el legislador José Basilio Guerra. Madame Calderón nos dice:

¡Navidad! [...] En punto de las nueve todos estábamos reunidos en el coro... Todo salió a maravilla. Cuatro o cinco de las jóvenes, y varias de las señoras casadas, tienen voces soberbias; y la de las que cantaron en el coro ninguna es mala. La más hermosa que casi

haya yo oído nunca, es la de la Señorita Cosío. Si ella puede estudiar en Italia, me aventuro a predecir que ha de rivalizar con la Grisi. Tal profundidad, tanto volumen, extensión y dulzura, con tanta riqueza de tono en las notas altas, rara vez se dan juntos. Cantó un solo con tales matices, que creí que el público que se encontraba en la nave de la iglesia no resistiría la tentación de aplaudir [...] la orquesta estuvo, en verdad, a la altura de las circunstancias, y el músico que la dirigió, de primerísima categoría. Me complació que terminara mi parte, y poder para toda mi atención a los demás. La ceremonia duró cuatro horas, pero el predicador se alargó mucho. Recibiréis muy pronto un pormenor de toda la festividad, que ha de publicarse en el Anuario Mexicano, intitulado ‘La guía de las damas’.²⁴

Fanny Calderón participó activamente en la celebración religiosa, pero en su carta, no le da tanta importancia; se limita a decir: “me complació que terminara mi parte”, pero no se infiere en qué consistió su parte en específico; pudo leer una lectura, un salmo o acaso, ¿tocar algún instrumento?; asimismo, da una referencia más: “recibiréis muy pronto un pormenor [...] en *La guía de las damas* [sic]²⁵”, pero no encontramos ninguna publicación en México bajo ese título;²⁶ en realidad, se refiere al *Semanario de las señoritas mexicanas*,²⁷ que luego fue citado por Mayer-Serra para ejemplificar, a mi juicio de manera sesgada, el tipo de música que se interpretaba en la iglesia en la primera mitad del siglo XIX. Transcribo la parte del texto del historiador español para después hacer algunos comentarios:

Programa de un concierto religioso, que se celebró alrededor de 1840, en el Sagrario de la Catedral, para solemnizar la Nochebuena. Entre aficionados de “ambos sexos”, profesionales y refuerzos de músicos de la Compañía de óperas [sic], se llegó a reunir un coro y una orquesta de 52 instrumentistas. El programa constó de los siguientes números: Obertura de *Fausto*, de Donizetti; *Calenda* del

maestro Rossi; *Misa: Introitus* de B. Lombard; *Kyrie y gloria* de Rossini; *Gradual* de M. Espinosa de los Monteros; *Credo* y el resto, de Wallace; en el *Incarnatus*, la señora Calderón de la Barca tocó un obligado a arpa acompañado del señor Wallace, que ejecutó otro al violín.

Esta curiosa confusión —ahonda Mayer-Serra— entre los diferentes géneros musicales y el carácter de exhibición que revela el programa, típico de esta clase de conciertos, demuestran que la forma de concierto, con todas sus características, no llegó a imponerse como espectáculo instrumental representativo.²⁸

El *Semanario* correspondiente a esa época, en este momento, no puede ser consultado por lo que la cita de Mayer-Serra cobra mayor importancia. Nos revela que Fanny interpretó en el arpa —uno de sus instrumentos favoritos junto con el piano, a juzgar por el interés que muestra en sus cartas, como se verá más adelante—, la parte del obligado de una obra del violinista Wallace, seguramente de estreno en México y critica la mezcla de géneros musicales para ser interpretados en una misa, como ejemplo de la pérdida de cierta tradición de música religiosa, que alcanzó gran plenitud en Nueva España. Varios comentarios al respecto; es cierto que el gusto por la ópera italiana se arraigó en el público mexicano durante la primera mitad del XIX y que su influencia se extendió a otros espacios (entre ellos, la Iglesia); sin embargo, esto en lugar de considerarlo como motivo de desdén, podemos tomarlo como señal de avance y progreso, pues estábamos escuchando, prácticamente con muy poco tiempo de distancia, las óperas que eran representadas en los principales teatros europeos. Por ejemplo, *Lucia de Lammermoor* fue estrenada en Nápoles en 1835, en París en 1839 y en México, con apenas dos años de diferencia con respecto del estreno francés, en 1841 y a cargo de cantantes de la talla de Castellan. Por tanto, asistir a una misa de tal envergadura como es la de Nochebuena y escuchar una obertura de Donizetti, pero también combinada con música religiosa escrita precisamente para la misa

(como el *Introitus*, el *Gradual* y el *Credo*) e incluir la obra de Wallace es cómo si ahora asistiéramos a una celebración religiosa donde la música fuera de la autoría de Mario Lavista (por citar a un compositor mexicano contemporáneo) o incluso de Yo-Yo Ma, violonchelista connotado como lo era Wallace en su tiempo; probablemente, no lo veríamos como ejemplo de atraso sino tal vez, de apertura y de goce estético combinado con lo místico.

Recientes estudios están siendo publicados desmitificando la concepción que prevalecía con respecto de la caracterización del clasicismo en México como un “momento de paso” y revelan gratos descubrimientos.²⁹ Cabe citar a Miranda sobre el particular:

Stevenson no dudó en afirmar que ‘la música mexicana se encontraba en un estado de depresión al finalizar la época virreinal’, mientras que Otto Mayer-Serra también sugirió algo semejante. Para el distinguido musicólogo exiliado en México, la música de este país pudo seguir con prontitud los cambios de la música europea mientras la práctica musical fue dominada por la iglesia.³⁰

Con las nuevas fuentes descubiertas y con una revisión más aguda de lo ya existente, como es el caso de la obra de Calderón de la Barca, podremos reconstruir de manera más objetiva este periodo y realizar una valoración más justa sobre el periodo.

Por otra parte, y retomando la reseña de Fanny donde exalta la voz de “la señorita Cosío”, podemos decir que es un claro ejemplo del impacto de las cartas de Fanny en la historiografía de la música mexicana del siglo XIX. La escritora escocesa se refiere a María de Jesús Cepeda y Cosío, una de las primeras cantantes mexicanas de renombre; probablemente, gracias a los comentarios de la autora escocesa, cinco años después debutó, con gran éxito, en el teatro. El comentario de Fanny con respecto a la calidad vocal de la soprano mexicana es incluso citada por algunos historiadores de la música mexicana y que antecedió a la gloria que luego tuvo Ángela Peralta.³¹

Ahora bien, en el ámbito del espacio privado, la música también tuvo un lugar preponderante, sobre todo en las tertulias organizadas en las casas y haciendas de las familias acomodadas; el repertorio, considerado como música de salón,³² era combinado con piezas de corte popular o tradicional —como los sones y jarabes, que por las descripciones de Fanny antes señaladas, era común escucharlos en las calles—; pero no se limitaba al piano, también se acostumbraban otros instrumentos, principalmente el arpa y la guitarra, hecho que la sorprendió incluso desde su llegada:

...oímos a unas señoritas tocar el arpa, como llaman aquí a un instrumento pequeño, ligero y con la misma forma, pero sin pedales, y tan leve que se le puede levantar con una mano, y sin embargo, su sonido es sorprendente; [...]. Me imagino que debe de haber aquí un gran gusto musical, pero sin ser aprovechado. Hay pianos en casi todas las casas...³³

Asimismo, se asombra del ambiente que producen estas reuniones al darse la convivencia entre los dueños de las casas y el personal a su servicio:

núm. 20
enero de
2019

82

Por las noches, todo el mundo se reúne en una gran sala, y mientras la señora de Adalid toca el piano, toda la concurrencia, administradores, dependientes, mayordomos, cocheros, matadores, picadores y criadas, ejecutan los bailes del país; jarabes, aforrados, enanos, palomas, zapateros, etc., etc. Y no debe suponerse que esta aparente mezcla de clases entre amos y sirvientes ocasiona la menor falta de respeto por parte de los últimos; todo lo contrario lo están haciendo en cumplimiento de un deber: el de divertir a sus amos y a sus huéspedes...³⁴

Esta influencia de la música popular en las clases privilegiadas, nos hace entender, de manera más objetiva y no por deseos de lograr

mayor audiencia o de impresionar al espectador, por qué algunos músicos viajeros que se presentaron en México, como el pianista austriaco Henri Herz, incluyeran entre las obras interpretadas en sus conciertos, arreglos sobre estos temas musicales.³⁵

En términos generales, ésta es la visión que nos da Calderón de la Barca, de la intensa actividad musical que la rodeó durante su estancia en México, entre 1839 y 1842. Veintidós años después, la visión de otra mujer, Carlota, nos muestra la evolución de la vida musical en México.

Coda, aunque más bien parece obertura...

Por lo descrito antes, la vida musical del México del siglo XIX era intensa y prolija; no se limitó a imitar la ópera italiana; la aseveración de que la ópera invadió todos los espacios (el teatro, por supuesto, pero también la iglesia y la casa) es cierta pero no debe ser tomada al pie de la letra, por las confluencias no sólo con la música popular sino con las formas populares y la música de concierto interpretada por los músicos viajeros.

Otto Mayer-Serra comienza su *Panorama de la música mexicana* con el siguiente epígrafe: “*Music in this country is a sixth sense*”,³⁶ frase escrita por Madame Calderón de la Barca en una de sus cartas;³⁷ la interpretación que se le ha dado es fruto de varias interpretaciones más negativas que positivas; al emitir este juicio, la propia Fanny se maravilla de lo que está escuchando, mas no la desdeña ni la menosprecia, como varios de nuestros historiadores han dicho.

El cambio del clasicismo —tan poco estudiado— al romanticismo mexicano abarca, precisamente, el periodo en el que Fanny transitó por nuestras tierras. El estudio de las fuentes hemerográficas, literarias y epistolares en conjunción con las musicales mostrará, en poco tiempo, nuevos caminos.

Notas

¹ La primera edición fue publicada por Charles C. Little-James Brown, en Boston, en 1843, en dos volúmenes bajo el título *Life in Mexico during a Residence of Two Years in that Country*, firmada como Mme C. de la B.; pocos meses después apareció en Londres, editada por Chapman-Hall, bajo el mismo título pero firmada como Madame C de la B. En 1852 se publicó una versión abreviada en Londres firmada como Madame Calderón. En México se conocieron partes de la obra a través de la publicación de cartas aisladas tanto en *El siglo XIX* como en *El liceo mexicano* (ambas, en 1844). La obra en inglés fue conocida por algunos mexicanos, según las referencias que tenemos de Ignacio M. Altamirano. La obra completa fue publicada por primera vez en español, por la librería de la viuda de Ch. Bouret, en 1920, con el título de *La vida en México*, firmada por la Marquesa Calderón de la Barca (traducida por Enrique Martínez de Sobral con prólogo de Manuel Romero de Terreros); en 1944, la publicó la SEP bajo la colección Biblioteca Enciclopédica Popular, con un prólogo de Antonio Acevedo Escobedo; en 1945, se reeditó la versión de 1920, por la editorial Hispano-Mexicana y en 1959, se publicó la versión más conocida que tenemos, de la colección Sepan cuantos de la editorial Porrúa con traducción y prólogo de Felipe Teixidor. En 1966 se publicó una nueva edición en inglés, revisada y anotada, por Howard T. Fisher y Marion Hall Fisher (Nueva York, Doubleday & Company, Inc.), que es la versión más completa que existe de la obra.

² Mayer-Serra, 1996, p. 32.

³ En las cartas XLII y XLVII. Además narra la función de *Lucia de Lammermoor* de Donizetti en el Teatro Tacón de La Habana (carta II). La versión de Teixidor numera las cartas en romanos; la versión de Fisher, lo hace en arábigos. De aquí en adelante, aparecen el número de la carta en romanos pero se citan las páginas en ambas ediciones para facilitar su consulta.

⁴ La soprano italiana se presentó, en el Provisional en las temporadas de 1841-1843; debutó con *Lucia de Lammermoor* de Donizetti y presentó varias óperas del mismo autor, además de Bellini, Ricci, Nicolai, Pacini y por supuesto, Rossini; Carmona, 1984, pp. 34-35.

⁵ La labor de Galli en México fue determinante para la difusión de la ópera italiana. El cantante llegó a México en 1831, mediante un contrato financiado por el

gobierno mexicano. Se presentó de forma ininterrumpida desde 1831 hasta 1838, hecho inédito pues no se tiene noticia de alguna otra compañía que haya trabajado de manera estable en ningún otro país hispanoamericano. Las crónicas hablan de su gran calidad interpretativa y su amplio repertorio; presentó, en su idioma original (pues antes se cantaban en español) casi la producción completa de Rossini además de las principales obras de Mercadante, Paccini y Cimarosa. Podemos afirmar que Galli junto con Castellan de Giampietro son los pilares fundamentales para la consolidación de las óperas de Rossini y Donizetti, en la primera mitad del siglo XIX.

⁶ Que en un hecho sin precedentes, se presentó en conciertos individuales, algunas veces acompañado de la propia Cesari. La historia de la música mexicana lo señala como el primer concertista que visitó México; Carmona, *op. cit.*, p. 37.

⁷ Me refiero, en específico, a la Hemeroteca Nacional y a la Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada.

⁸ Cabe mencionar que en 2012, Miguel Soto Estrada editó el *Diario de Ángel Calderón de la Barca primer ministro de España en México* (México: Secretaría de Relaciones Exteriores-Southern Methodist University, 2012), que complementa *La vida en México*. El ministro, más escueto en cuanto a sus descripciones en torno a la vida musical, también nos ofrece información importante para este periodo.

⁹ Carmona, *op. cit.*, pp. 31-36.

¹⁰ *Ibidem*, p. 31.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Otras fuentes importantes son expedientes en archivos de la Ciudad de México como el Archivo General de la Nación, el Archivo Histórico de Notarías y el Archivo del Ayuntamiento de la Ciudad de México. Véase, Áurea Maya, “La producción de ópera italiana en México durante la primera mitad del siglo XIX”, tesis doctoral. Posgrado en Historia del Arte. Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 2018 (en proceso de obtención del grado).

¹³ En Hemeroteca Nacional, únicamente se encuentra *El Siglo XIX*, a partir de octubre de 1841.

¹⁴ Calderón de la Barca, *La vida en México*, pp. 389-390 y *Life in Mexico*, pp. 528-529.

¹⁵ *El Siglo XIX*, 26 de octubre de 1841, p. 4.

¹⁶ Cabe señalar que la edición anotada de los Fisher tampoco hace referencia a este punto.

¹⁷ El llamado Teatro Provisional era de madera con techo de lámina. Fue llamado de los Gallos porque se hizo sobre lo que fue una plaza de gallos y sustituyó en su momento al Coliseo (fines del siglo xviii). En 1825, su entonces propietario, Diego Ramón Somera lo reconstruyó de manera provisional (de ahí el nombre), pero no fue sustituido por ningún otro teatro hasta 1844 cuando se inauguró el Teatro Nacional construido por el arquitecto español Lorenzo de la Hidalga, bajo el patrocinio del propio Santa Anna.

¹⁸ “La música era muy buena” y “La música era excelente” fueron las frases exactas. Seguramente interpretaron cuadrillas, galopas, polkas y valsos, lo habitual en la música para baile; Calderón de la Barca, *La vida en México*, pp. 99 y 155 y *Life in Mexico*, pp. 177 y 247.

¹⁹ Calderón de la Barca, *La vida en México*, p. 69 y *Life in Mexico*, p. 128.

²⁰ No se han conservado datos sobre el autor o título de esta obra.

²¹ Véase carta xiv para el primer caso, la carta L, para el segundo y las cartas vii y xii para el tercero.

²² Véanse cartas viii (*La vida en México*, p. 65 y *Life in Mexico*, p. 124), xiv (*La vida en México*, pp. 120-121 y *Life in Mexico*, pp. 202-203), xv (*La vida en México*, pp. 123 y 126 y *Life in Mexico*, pp. 205-206), xviii (*La vida en México*, pp. 156-159 y *Life in Mexico*, pp. 248-251), xx (*La vida en México*, p. 170 y *Life in Mexico*, p. 263), xxvii (*La vida en México*, p. 239 y *Life in Mexico*, p. 346), xxix (*La vida en México*, p. 249 y *Life in Mexico*, p. 357), xxx (*La vida en México*, pp. 255-256 y *Life in Mexico*, pp. 364-365) y xxxix (*La vida en México*, p. 320 y *Life in Mexico*, p. 441).

²³ Carta xxx (*La vida en México*, pp. 255-256 y *Life in Mexico*, pp. 364-365).

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ En inglés: “*The Ladies’ Guide*”, *Life in Mexico*, p. 365.

²⁶ La edición anotada de los Fisher tampoco la consigna.

²⁷ La referencia aparece citada en Mayer-Serra, *op. cit.*, p. 33. El exiliado español refiere el volumen I, pp. 84-87 pero no se encontró en la Hemeroteca Nacional (se encuentra en restauración). Desconocemos si Mayer-Serra tomó la cita del original o de Olavarría, donde también aparece citada (pero sin las referencias de las páginas) o recurrió a alguna otra fuente.

²⁸ Mayer-Serra, *op. cit.*, pp. 32-33. Como se dijo en la nota anterior, la referencia también la toma Olavarría que a su vez la toma del *Semanario*; luego, también la retoma Carmona en su libro antes citado.

²⁹ Véanse “Nuevas fuentes musicales para danza, teatro y salón de la Nueva España” de John Koegel y “Reflexiones sobre el clasicismo en México (1770-1840)” de Ricardo Miranda, *Heterofonía*, núms. 116-117 (enero-diciembre, 1997), pp. 9-50.

³⁰ Miranda, 1997, pp. 39-40.

³¹ Me refiero a Gerónimo Baqueiro Foster y a Jesús C. Romero, principalmente.

³² La música de salón comprende principalmente dos tipos: canciones y música para piano. Dentro de la música para piano tenemos a su vez, dos clasificaciones: la música de danza o baile (cuadrillas, polkas, escocesas que eran interpretadas precisamente para ser bailadas) y la música para piano solo que a su vez, podemos dividirla en música original (que a pesar de encontrar formas bailables como el vals, la mazurka o la habanera, se convirtieron en piezas de alto nivel técnico y estético) y adaptaciones de otras obras (sobre todo del teatro como óperas y zarzuelas, a las que como se dijo antes, eran asiduos concurrentes) y que son conocidas con varios nombres: paráfrasis, fantasías, divertimentos, reminiscencias, caprichos o transcripciones.

³³ Carta iv (*La vida en México*, p. 27 y *Life in Mexico*, p. 60).

³⁴ Carta xvi (*La vida en México*, p. 136 y *Life in Mexico*, p. 221).

³⁵ Herz interpretó en 1849, casi nueve años después de las descripciones de Fanny, un arreglo para piano sobre los temas de un jarabe, en el Teatro Nacional, provocando el estallido jubiloso del público asistente. Véase, Carmona, *Op. cit.*, p. 49. Esta costumbre incluso fue antecedida, en tiempos de la propia Fanny, por el compositor mexicano José Antonio Gómez con sus *Variaciones sobre el tema del jarabe mexicano* (ca. 1841) y después en el Porfiriato con Ricardo Castro (*Aires Nacionales Mexicanos*), Julio Ituarte (*Ecos de México*), Rubén M. Campos (*Aires Nacionales*) y Miguel Ríos Toledano (*Aires Nacionales Mexicanos*), por citar algunos ejemplos. Todas las obras son para piano. Todas, excepto, las de Gómez y Ríos Toledano han sido grabadas en disco compacto por Silvia Navarrete y Cyprien Katsaris.

³⁶ Mayer-Serra, *op. cit.*, p. 13.

³⁷ Carta xxxix (*La vida en México*, p. 320 y *Life in Mexico*, p. 441).

Bibliografía

Calderón de la Barca, Fanny, *Life in Mexico During a Residence of Two Years in that Country*, Howard T. Fisher y Marion Hall Fisher (eds), Nueva York, Doubleday & Company, Inc., 1966.

———, *La vida en México durante una residencia de dos años en ese país*, Felipe Teixidor, traductor y prologuista, México, Editorial Porrúa, 1966, Colección Sepan Cuantos.

Carmona, Gloria, *La música de México. Historia. Periodo de la Independencia a la Revolución (1810-1910)*, México, UNAM, 1984.

Koegel, John, “Nuevas fuentes musicales para danza, teatro y salón de la Nueva España”, en *Heterofonía*, núms. 116-117 (enero-diciembre, 1997), pp. 9-38.

Mayer-Serra, Otto, *Panorama de la música mexicana. Desde la Independencia hasta la actualidad*. México, El Colegio de México, 1941. Reimpresión facsimilar: México, Cenidim, 1996.

Miranda, Ricardo, “Reflexiones sobre el clasicismo en México (1770-1840)”, *Heterofonía*, núms. 116-117 (enero-diciembre, 1997), pp. 39-50.

Hemerografía

El Siglo XIX, México, 26 de octubre de 1841.

Chupamirto¹ para el amor

Viridiana Olmos

El amarre de amor...

Un amarre de amor es un tipo de conjuro que, según algunas tradiciones mágicas y folclóricas, es capaz de generar en el sujeto recipiente del ritual sentimientos de amor hacia la persona que lo realiza. Los amarres son tradicionales en muchas culturas latinoamericanas y caribeñas, donde se mezclan con elementos de vudú y otras tradiciones mágicas locales. Cabe señalar que las grandes religiones monoteístas, como el cristianismo, el judaísmo y el islam, condenan su utilización, pues es relacionada con el Demonio y demás espíritus malignos.

Se dividen en muchas clases y también en muchas formas de uso, ya sea para alejar a esas personas que no dejan progresar en la relación amorosa, para sacar enemigos del camino o para que se consiga la felicidad eterna al lado de la persona que se ama. Pero su finalidad real y esencial es conseguir unir al ser amado haciendo uso del esoterismo y ciencias ocultas.

Por tanto, implica la promesa por parte de quien lo ejecuta, que una vez realizado este sortilegio mágico, nada ni nadie podrá separarlo de la persona deseada. Y nos referimos a promesa, puesto que existen innumerables testimonios de que no siempre un amarre es efectivo.

Diacronías

89

Pese a todo, en la mayoría de los casos se acude a los servicios de un especialista en esoterismo y ciencias ocultas. También a veces la persona que quiere conseguir el amarre decide ejecutarlo directamente con alguna guía de hechizos de amor gratis que halló en libros, revistas, páginas webs o simplemente la receta fue pasada por algún amigo.

Dentro de un amarre de amor, se puede distinguir básicamente el “lado bueno e inofensivo” de la magia blanca y el “lado oscuro” de la magia negra, en el que entran rituales y ofrendas a demonios o alabanzas del vudú del amor con sacrificios de animales.

Los conceptos...

Ahora bien, en búsqueda de amarres, en el Archivo General de la Nación se localizaron algunos documentos referentes a este tema, del periodo de 1703 a 1713, entre los cuales destacaron las denuncias de mujeres hacia otras mujeres. Echando un vistazo a los documentos salta a la vista la utilización de los siguientes conceptos:

- Brujería
- Hechicería
- Magia
- Superstición

De ellos, ¿hay alguna diferencia?, ¿cuál es el matiz correcto para llamar a algo bajo alguna definición? Para entender el contexto de la época, se consultó la obra de Sebastián de Covarrubias.²

Así, “brujería”, “brujear”, estará contenida en la definición de “bruxa”:

Bruxo, cierto genero de gente perdida, y endiablada, que perdió el temor a Dios, ofrecen sus cuerpos, y sus almas al Demonio, a trueco de una libertad viciosa, y libidinosa, y unas veces causando en

ellos un profundísimo sueño, les representa en la imaginación ir a partes ciertas, y hazer cosas particulares, que después de despiertos no se pueden persuadir, sino que realmente se hallaron en aquellos lugares, y hizieron lo que el Demonio pudo hazer sin tomarlos a ellos por instrumentos. [...] Hase de advertir, que aunque hombres han dado, y dan en este vicio, y maldad, son más ordinarias las mugeres, por ligereza, y fragilidad, por luxuria, y por el espíritu vengativo que en ellas suele reynar: y es más ordinario tratar esta materia debaxo del nombre de bruxa que de bruxo...³

En lo que toca a la “hechicería” y “hechicera”, estos términos se engloban en el concepto: “hechizar” y dice lo siguiente:

Cierto genero de encantación, con que ligan a la persona hechizada; demodo que le pervierten el juyzio, y le hacen querer lo que estando libre aborrecería. Esto se haze con pacto del demonio expreso, ô tacito: y otras vezes, ô juntamente aborrecer lo que quería bien con justa razón, y causa. Como ligar a un hombre, demanera que aborrezca a su mujer, y se vaya tras la que no es. Algunos dicen, que hichizar se dixo quasi fachizar, del falcinum, que vale hechizeria. Ciruelo⁴ en el libro que escrivio de reprobación de supersticiones, que como vulgarmente dezimos cosa hechizada la que se haze a nuestro propósito, y como nosotros la pedimos: assi se llamaron hechizos los daños que causan las hechizeras, porque el demonio las haze a medida de sus infernales peticiones. Este vicio de hazer hechizos, aunque es común à los hombres, y mugeres, mas de ordinario se halla entre las mugeres, porque el demonio las halla mas fáciles; ô porque ellas de su naturaleza son insidiosamente ventatuias; y tambien embidiosas unas de otras. Y en aquel lugar del Exodo, capitulo 22. numer. 18. *Maleficios non patieris viuere*, notan los Doctores, que el texto sagrado usô del término femenino en hebreo, aunque debaxo dêl comprehendiô ambos sexos; pero dà a entender ser vicio mas ordinario en las mugeres y dize *assi me*

*casefach lo te bhareb: maleficam non sines viuere, fen non viuificabis calaph, vale praestigiatrix, maléfica...*⁵

Hasta aquí, las descripciones nos indican que las mujeres eran inferiores y aptas para transgredir la razón fácilmente, por lo que se desconfiaba mucho de aquellas que se sospechaba se desviaban de las normas. Se penaban más los delitos femeninos porque tenían amplias posibilidades de alterar el orden público y eran consideradas seres muy peligrosos cuando sus faltas estaban vinculadas a la pasión sexual.⁶ En cuanto a la “magia”, es abrazada por el concepto de “mago”:

Esta palabra es Persica, y vale tanto como sabio, o filosofo. Los magos que vinieron guiados de la Estrella de àzia las partes Orientales a Belen a adorar al niño Dios Redèptor nuestro, en algunas partes se llaman Reyes, por quàto en aquellas Provincias lo eran los sabios: y assi estos no eran encantadores como en otras significacion se llaman magos a los que por arte de magia ayudados del Demonio, permitiéndolo Dios, hacen algunas cosas parece exceder lo ordinario de la naturaleza...⁷

núm. 20
enero de
2019

92

En lo que respecta a la superstición, Covarrubias indica que es: “... una falta Religión, y error necio que comúnmente suele caer en vegeçuelas embaucadoras, que hazen de las muy santas”.⁸

En general, las definiciones concuerdan en que cualquier cosa que quebrante las normas de la religión católica tendrá, por automático, relación con el Demonio. Sabiendo esto, y observando las denuncias, se decidió que, por el momento y para fines prácticos, englobaríamos bajo el término “mundo de lo oculto” a todos los casos donde la magia, la hechicería, la brujería, la superstición y demás fetiches utilizados en la jerga mística intervengan.

Los documentos...

Entre 1703 y 1713 hubo un total de 1,239 denuncias ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición; de ellas el 10% (103) de los casos se relaciona con el “mundo de lo oculto”. Tal y como se advierte en el siguiente cuadro.

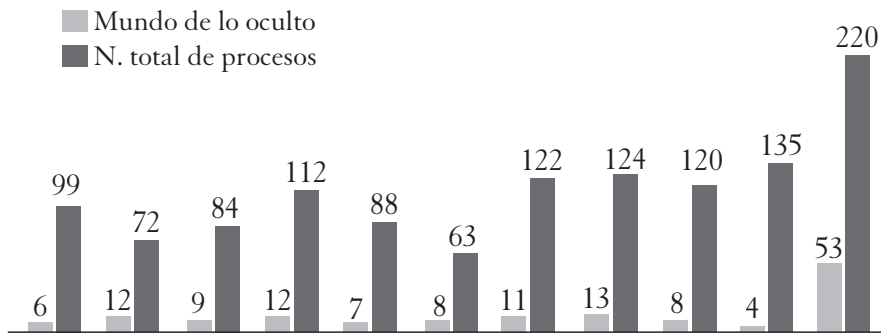
Cuadro 1. Denuncias del Tribunal del Santo Oficio⁹

Año	N. total de procesos	“Mundo de lo oculto”
1703	99	6
1704	72	12
1705	84	9
1706	112	12
1707	88	7
1708	63	8
1709	122	11
1710	124	13
1711	120	8
1712	135	4
1713	220	53

Como puede observarse, los procesos en los que interfiere el “mundo de lo oculto” no son notables; empero, se muestra una permanencia constante, que se evidencia en la siguiente gráfica.

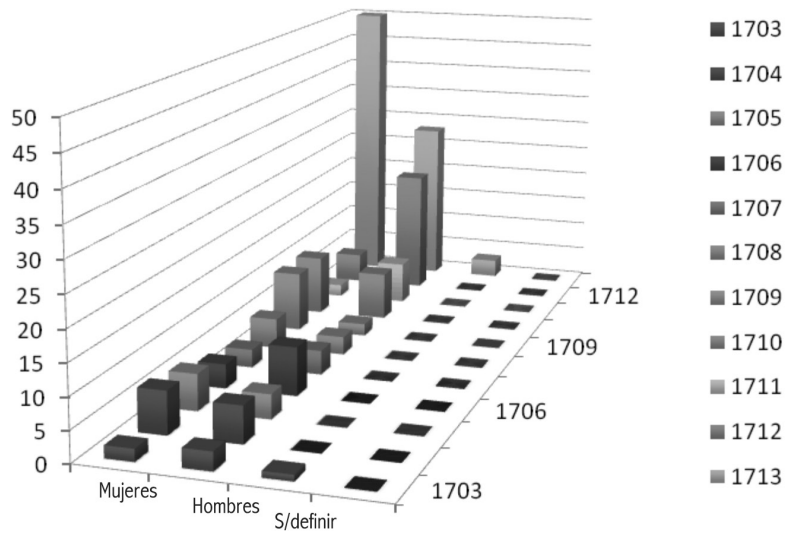
Diacronías

Gráfica 1. Denuncias del Tribunal del Santo Oficio



Ahora bien, al concentrarse dicha información, llama la atención que de los 143 cargos se involucra a 202 individuos de los cuales 104 pertenecen al género femenino, 94 al masculino y 4 están sin definir. La siguiente gráfica ejemplifica lo dicho.

Gráfica 2. El género de las denuncias¹⁰



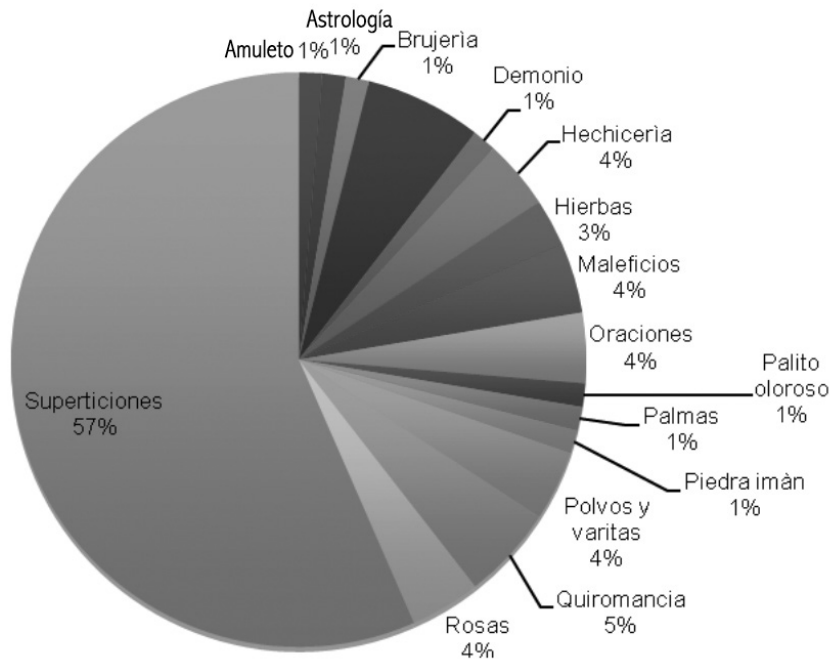
Hasta aquí, cada una de las prácticas, reales o imaginarias, del mundo de lo oculto estuvo presente en ambos géneros, así que pese a las definiciones planteadas por Covarrubias se comprueba que no fue exclusiva de las mujeres.

Debe señalarse que en toda la década estudiada hubo cinco casos donde se involucraba al Chupamirto, y las cinco corresponden al año de 1713.¹¹ En ese mismo año, hay un despunte de dichas actividades, en comparación con los años anteriores. Observando esto, se analizó nuevamente los 220 expedientes, del año antes citado, para dar una idea más definida sobre el contexto de la época.

Así, se encontró que del total de las declaraciones, el 24% (53) pertenecen al mundo de lo oculto. Dicho porcentaje se refiere a diversos

tipos de casos que tienen que ver con la utilización de diversos rituales en los que interviene: la astrología, la brujería, la hechicería, el demonio, los maleficios, la quiromancia, las supersticiones, las oraciones, los amuletos, los polvos, las varitas, las rosas, las palmas, las hierbas, el palito oloroso, la piedra imán, y por supuesto, los chupamirtos. La gráfica 3, que se presenta, da una idea más clara de los casos que se denunciaban:

Gráfica 3. Tipos de casos¹²



De estos cargos, el 62% tiene que ver con mujeres, el 34% con hombres y el 4% están por definirse. Nuestra ave ocupaba el 7%, lo que significa que, según la base de datos del AGN, estaba entre los fetiches más utilizados. Pero, ¿quiénes recurrían al chupamirto?, ¿por qué lo utilizaban?, ¿cómo lo utilizaban? Para responder estas preguntas se revisaron las denuncias que se presentaron a causa de este pajarito.¹³

Las denuncias...

Las tres denuncias, que a continuación se exponen, tienen una línea en común para este estudio:

- Fueron presentadas ante el Santo Oficio de la Inquisición de la Ciudad de México.
- Intervienen mujeres en las denuncias.
- Las acusaciones versan sobre asuntos que sucedieron hace por lo menos tres años.
- El chupamirto es un ave que aparece como medio para conseguir el amor de un hombre, pero no es el único medio.¹⁴

Así que, en la primera declaración del 29 de marzo de 1713, en la Ciudad de México, por Juana Teresa Ruiz, que expresó ser: natural, vecina de México, doncella, que vive con su madre y de aproximadamente veinte nueve años de edad; hacia una mulata llamada Petrona, porque hacía como trece años atrás anduvo promoviendo con las mujeres, la utilización de unos pajaritos que llaman chupamirtos, diciendo que eran buenos para que las quisiesen los hombres.¹⁵

La segunda acusación se hizo el 31 de marzo de 1713, en la Ciudad de México, por Juana Palacios, natural, vecina de México, casada, de treinta años de edad; que pidió Audiencia para autodenunciarse, ya que siete u ocho años atrás tuvo en su poder, por un período de ocho días, a un chupamirto para atraer a los hombres.¹⁶

Finalmente, la última denuncia se presentó el 31 de marzo de 1713 en la Ciudad de México, por Antonia Leonel, que dijo ser: natural, vecina de México, casada, de aproximadamente veinte años de edad; declaró que una mulata llamada Athara le dijo, hacía tres años, que si traía consigo un chupamirto, amarrado por medio de un listón y relleno con diversas piedras como las de mar, perlas, corales y demás, éste le podía servir para que la amasen los hombres.¹⁷

Ante estas denuncias es posible responder los cuestionamientos planteados. Entonces, ahora sabemos que en la década de 1703 al 1713 las mujeres recurrían a los chupamirtos para atraer a los hombres. Estas aves eran utilizadas y para tener efecto se debían preparar “según la receta”.

La propensión de la gente a atribuir, ya sea por ignorancia, temor o desesperanza, un carácter o fuerza sobrenatural a objetos inanimados o animados, en este caso al chupamirto, no fue exclusiva de las mujeres, ya que, como se muestra en la década estudiada, también los hombres buscaban el poder controlar la salud, la fortuna y los sentimientos del otro, mediante diversos fetiches.

De igual forma, los escritos exhiben un tipo de mujer, que deseaba poseer a un hombre a través de un sentimiento (llámese afecto, cariño o amor), al igual que muestra el miedo a ser abandonadas por el objeto de su deseo.

Conclusión

A lo largo de este artículo es posible echar un vistazo a la mentalidad que envuelve al “mundo de lo oculto”. Éste corre paralelamente con el desarrollo de los pueblos, si bien ha sido vista como parte de un mundo lleno de supersticiones. La sustancia de las creencias está formada en este caso por las palabras que leemos, el relato en sí que comentamos, el misterio a revelar que ellas mismas ofrecen; en una palabra, el texto en su esencia significativa.

Aprehendemos, pues, las creencias a través de cualidades sensibles caracterizadas por la fluidez, la vaguedad; lo difuso y lo etéreo. Esta naturaleza maleable da lugar a que los sujetos que comparten la creencia puedan entenderse entre sí, a la vez que sea posible para nosotros entender el conjunto de un sistema creencial, como la utilización del chupamirto para atraer al ser amado. Por otro lado, este carácter adaptable origina que la creencia y la práctica de las mismas presente ras-

gos multidimensionales de uso heterogéneo; igualmente, que pueda ser humanamente creíble y, por último, que no se pueda refutar.

Posdata

Para el lector que quiera refutar si es o no efectiva la magia vertida en los amarres de amor donde intervenga el chupamirto. Se le invita a comprobarla después de, claro, obtener un colibrí en el tradicional *Merca-*
do de Sonora de la Ciudad de México, y debe leerse la siguiente oración:

Para la suerte de la atracción del amor...

El poder de la chupamirto: Divina chuparrosa, tú que por el Poder divino endulzas y alegras las cosas quiero que endulces mi vida y alegres mi corazón ya que por tu divina intersección he de atraer a mi amado, el que me corresponde por derecho divino y de manera perfecta, en armonía para todo mundo, bajo la gracia Divina, te pido que así como chupas la miel de las flores, chupa y llévate lejos de mí, la mala suerte que hasta ahora he tenido en el amor, y así en todo vencer, novenario te he de hacer, para que no me olvides y me traigas al ser amado fiel y lleno de amor que el destino tiene para mí.

Se rezan tres Padres Nuestros y tres Aves Marías.

núm. 20
enero de
2019

98

Nótese el sincretismo religioso...

Notas

¹ También llamado colibrí o chuparrosa.

² *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua*, 6 Vols., Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro, viuda y herederos, 1726-1739.

³ *Ib.*, Vol.1. p. 106 v.-107 f.

⁴ Pedro Ciruelo, inquisidor español famoso por su ortodoxia, escribió un “Tratado de las Supersticiones” en donde especificaba este tipo de faltas y las relacionaba siempre con la intervención del Demonio.

⁵ *Diccionario de la lengua...*, Vol. 2., 50 v.

⁶ Wade, 1986, pp. 247-248.

⁷ *Diccionario de la lengua...*, Vol. 2., 98 f.

⁸ *Diccionario de la lengua...*, Vol. 2., 180 v.

⁹ Cabe señalar que los casos son independientes al número de individuos que intervienen en cada proceso. Por ello, es necesario cotejar la información obtenida de la web del AGN con los documentos reales.

¹⁰ AGN, Instituciones Coloniales, Inquisición (61); *cfr.* los años de 1703 a 1713.

¹¹ En la base de datos del AGN, aparecen cinco casos en el que interviene el chupamirto, tres de ellos fueron hechos en la Ciudad de México, uno en Toluca y el otro está sin determinar.

¹² AGN, Instituciones Coloniales, Inquisición (61), vol. 1122.

¹³ Para fines prácticos solo se estudiaran tres de las denuncias que se presentaron en la Ciudad de México. Las otras dos denuncias, no pudieron revisarse por completo, debido a que los expedientes sobrepasaban las 350 fojas y por cuestiones de tiempo para esta investigación. AGN, Instituciones Coloniales, Inquisición (61), vol. 1122, exp. 8, fojas 135f.-162v.

¹⁴ Cabe aclarar que por desgracia sólo fue posible localizar las denuncias y no el desarrollo y conclusión de las mismas; empero, la información presentada servirá para los fines de este estudio.

¹⁵ AGN, Instituciones Coloniales, Inquisición (61), vol. 1122, exp. 8, fojas 135 f.-136 f.

¹⁶ *Ibidem*, fojas 146 f.-146 v.

¹⁷ *Ibidem.*, fojas 147 f.-148 f

Bibliografía

Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

- Alberro, Solange, *La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España 1571-1700*, México, INAH, 1981.
- Anderson, Bonnie, y Judith Zinsser, *Historia de las mujeres: una historia propia*, Barcelona, Editorial Crítica, 1991, Vol. 1.
- Armengol, Anna, *Realidades de la brujería en el siglo XVII: En Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico*, España, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Bloch, Raymond, *La adivinación en la Antigüedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Brown, Peter, *La antigüedad tardía. Historia de la vida privada*. Madrid, Taurus, 1999.
- Burton Russell, Jeffrey, *Satanás, Ithaca, Cornell*, 1986.
- Caro Baroja, Julio, *Vidas mágicas e inquisición I y II* Madrid, Istmo, Colección Fundamentos, 1992.
- Ciruelo, Perdo, *Tratado de las supersticiones*. México, Universidad Autónoma de Puebla, 1986.
- Eliade, Mircea, *Ocultismo, brujería y modas culturales*. Buenos Aires, Ediciones Marymar, 1997.
- Fernández Álvarez, Manuel, *Casadas, Monjas, Rameras y Brujas. La olvidada historia de la mujer española en el Renacimiento. Ensayo y pensamiento*, Madrid, Espasa, 2002.
- Levi, Giovanni, *Sobre microhistoria*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Biblos, 1993.
- Quezada, Noemí, *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, México, UNAM, 1984.
- (coord.), *Inquisición novohispana*. México, UNAM, 1986.
- Rodríguez, Pablo, “La magia amorosa en Brasil y México coloniales. Cartas de tocar y colibríes encantadores” en *Biblioteca virtual del Banco de la República*, 13 de mayo de 2005, mayo 2010.
- Wade, Margaret, *La mujer en la Edad Media*. Madrid, Nerea, 1986.

Repensando la etnicidad indígena en nuestros tiempos

Nayeli Esmeralda Estrada Hernández

A finales del siglo xx encontramos organizaciones indígenas que comienzan a ser “visibles” ante un panorama mundial, en pro de la defensa de su identidad étnica y de su autonomía, que tienen como una de sus consignas principales la defensa del territorio considerado sagrado, donde se han desenvuelto generacionalmente y del que son herederos originarios. Su historicidad nos remite al siglo xvi, con la imposición de la cultura occidental o dominante sobre las culturas originarias, que marca el inicio de un proceso de resistencias étnicas, entendido como un conflicto, que en términos braudelianos, es de larga duración.

Resulta interesante analizar algunos ejemplos de etnicidad que se desenvuelven a finales del siglo xx y durante el siglo xxi, ya que nos hablan de los cambios y continuidades de las etnias indígenas desenvueltas en el tiempo, hasta llegar a nuestros días en un contexto neoliberal caracterizado por el poder de las transnacionales.

Aunque, primeramente, tenemos que comprender el problema de la etnicidad, que sería impensable sin elaborar un cuestionamiento sobre el concepto de “identidad”.

Diacronías

101

Etnicidad e identidad

Para Roberto Cardoso de Oliveira, la identidad resulta el componente central del análisis étnico, ya que esta se construye a través de una diferenciación con la otredad.

La identidad contrastante parece construir la esencia de la identidad étnica, es decir la base sobre la cual esta se define, lo cual implica la afirmación de nosotros frente a los otros. Cuando un grupo social o una persona se definen como tales, lo hacen como medio de diferenciación en relación con algún grupo o persona a la cual se enfrentan. Es una identidad que surge por oposición; que no se puede afirmar en aislamiento.¹

En este sentido, las comunidades indígenas al reafirmar su identidad étnica demuestran una gran capacidad para defender su patrimonio cultural, asumiendo su derecho para la toma de decisiones acerca de los recursos naturales, revitalizando sus formas de organización social, por medio del autogobierno y las jerarquías comunitarias y, ciertamente, transmitiendo sus conocimientos ancestrales, sistemas simbólicos, motivaciones, etcétera.²

De acuerdo con Federico Navarrete, en su libro *Las relaciones interétnicas en México*:

Cuando una identidad colectiva sirve para definir una comunidad política, se le llama “identidad étnica [...] Para nuestro análisis podemos decir que la “identidad étnica” es una forma particularmente fuerte de la “identidad” que es llevada al terreno de lo político.³

Nos referimos entonces como etnicidad a la capacidad de las etnias, como rasgo generalizable, de llevar una organización propia, de asumir una postura crítica respecto de la toma de decisiones en su presente y devenir histórico. Por lo cual dicha capacidad estará insertada en la

dimensión política y por lo tanto a un sistema global vinculado a la dinámica de lo que Wallerstein dio a conocer como “sistema-mundo capitalista”,⁴ el cual inicia en este “largo siglo xvi” con la configuración del nuevo orden colonial, tras de lo que Edmundo O’Gorman denominó como “la invención de América”.⁵

En este sentido, inician en América Latina varios procesos de configuración identitaria, esencialmente marcados por la cuestión del mestizaje, en el que las poblaciones originarias o indígenas tuvieron que adoptar códigos culturales ajenos e insertarlos progresivamente en su cultura para sobrevivir, por lo cual no podemos comprender a la etnicidad indígena desde una perspectiva criolla, de asumir al indígena como un ser puro, cuya gloria corresponde al pasado.

Cabe mencionar que esta perspectiva criolla surge en el siglo xix a raíz de la necesidad del criollo de construirse una identidad nacional, apropiándose, por una parte, de un pasado glorioso que correspondió a los indígenas de las grandes civilizaciones antiguas y, por otra parte, estaba el “problema indígena” a resolver por la vía del mestizaje y la homogeneización de sus culturas con la “identidad nacional”. Esto se inspiró en las ideas liberales de la Revolución Francesa que tenía como lema a la “igualdad”, que se retomó en América Latina como sustento ideológico para la construcción de los Estados nacionales y en esto se basó la política indigenista de Estado, en una pretensión de homogeneización cultural, que, en muchos casos, se entendió como la erradicación de las etnias indígenas en pro de intereses ajenos a las poblaciones originarias.

No obstante, las etnias indígenas sobrevivieron a este proceso que inició con el orden colonial, sin embargo, hay muchos aspectos étnicos que deben ser repensados, tomando en cuenta lo que, al respecto explica Navarrete:

Ningún grupo practica una cultura auténtica libre de la influencia de los demás, buscar la “verdadera” o “auténtica” cultura o identidad de un grupo es imposible e inútil. [...] Las identidades étnicas,

y las categorías étnicas, deben ser comprendidas en su presente, en función de la sociedad en que existen y son utilizadas.⁶

A partir de lo anterior, podemos hacer un análisis del presente, de las identidades étnicas en cuanto formas de etnicidad, cuya interacción a partir de las relaciones interétnicas ha creado alteridades, comprendidas a partir del mestizaje y gestadas a través de un conflictivo proceso de larga duración, en relación con la cultura dominante, la cual, adueñándose del discurso, se autoafirma como la única. A esta tensión entre la cultura dominante y las culturas, por defender su identidad étnica, podemos llamarle etnicidad.

Lo anterior representa el objeto central de este escrito; es decir, cómo la etnicidad se puede entender a través de la visión ambivalente acerca de la tierra, por parte de la cultura dominante, representada por el capitalismo, opuesta a la visión de las alteridades indígenas; donde, para la primera interesa el mero sentido comercial, mientras que, para las segundas la tierra es sustento de cosmovisión. Donde las alteridades indígenas, al reafirmar su identidad contrastante han creado resistencias étnicas en defensa de lo sagrado, cuyo sustento ideológico se ha constituido desde sus raíces prehispánicas, anteriores al encuentro-choque de dos mundos con la instauración del sistema-mundo capitalista en América Latina.

núm. 20
enero de
2019

104

Lo anterior alude a lo que alguna vez expresó el peruano González Prada: la cuestión del indígena más que filantrópica y cultural es, fundamentalmente, económica y agraria, cuyo problema es sencillamente el de la tierra y que ellos mismos deberán realizar su liberación social para un cambio congruente a las condiciones que han enfrentado y enfrentan.⁷

Esta liberación social por parte de los indígenas finalmente termina por emprender el proceso de etnicidad en el siglo xx a finales de los años sesenta. Es un proceso de resistencias étnicas, el cual se desenvuelve dentro de la historia mundial y emerge, junto con otros movimientos sociales entendidos como anti-sistémicos, definidos por

Carlos Antonio Aguirre Rojas como “aquellos que se plantean de manera consciente y explícita transformar de manera radical el propio capitalismo”⁸ y esto en sí representa una tensión con la cultura dominante, pues ambas defienden su derecho a ser y en sus propios términos. No obstante, reafirmamos, las culturas no se pueden entender como puras y, por tanto, se han transformado unas a otras.

Las resistencias étnicas en el siglo XX

La etnicidad latinoamericana es producto de diversos movimientos, en los cuales emergen y participan diferentes actores sociales. En el siglo xx podemos visualizar diferentes ejemplos de manifestaciones étnicas, cuyo contexto se desarrolló en plena “Guerra Fría”, existiendo claramente la influencia del replanteamiento de las ideas marxistas y maoístas, así como de la emergencia de los movimientos de liberación nacional en todo el mundo, teniendo como características el estar en contra del colonialismo europeo, el *apartheid* y el racismo, para el caso de África, y, de manera general, incluyendo Asia y América Latina, se caracterizan por ser movimientos radicalmente nacionalistas y antiimperialistas.

Para ilustrar este contexto podemos enunciar algunos movimientos significativos que acontecieron en América Latina: la Revolución Sandinista y la resistencia de los miskitos en Nicaragua; el Frente Farabundo Martí en El Salvador; las guerrillas en Guatemala con sus Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR) y el Ejército Guerrillero de los Pobres; Sendero Luminoso en Perú, basado en un marxismo de corte maoísta e influidos por el enfoque indigenista y socialista de José Carlos Mariátegui, o las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) también de inspiración maoísta; el papel de los tupamaros en Uruguay; sin olvidar a México, en la zona de Guerrero, con el Partido de los Pobres con Lucio Cabañas, etcétera; son todos ejemplos y antecedentes de movilización étnica anterior a la insurgencia neozapatista.

Sin duda, uno de esos actores sociales que emergen en este contexto es el indígena como sujeto activo de su propia historia, haciendo frente a la práctica del “colonialismo interno”, cuyo aporte del sociólogo Pablo González Casanova, que hablaba del neocolonialismo practicado por los Estados nacionales que emergieron tras las independencias coloniales, para el caso de América Latina, África y Asia, consideradas periferias en relación con las potencias del centro de la cultura dominante. De manera general, el “colonialismo interno” refiere a la sustitución de los antiguos explotadores coloniales por el de los nacionales, quienes han mantenido a las etnias indígenas en condiciones de miseria.

El caso de la insurrección neozapatista es ilustrativa al respecto, pues vino a confirmar el hecho de que la formación de los Estados nacionales se dio sin tomar en cuenta las formas identitarias de las etnias indígenas y, por lo tanto, sin una inclusión verdadera de ellas. Para finales de siglo dicha emergencia “coincide con la crisis por la cual atraviesa actualmente el modelo decimonónico del Estado en que vivimos, concebido como un poder formado por una sola nación y sobre una población culturalmente homogénea”.⁹

El caso del neozapatismo trae consigo la cuestión del problema indígena, en un contexto neoliberal y en respuesta a las condiciones impuestas, entendidas precisamente en este marco del “colonialismo interno”, cuyas circunstancias giraban en torno a una situación de crisis de la hacienda tradicional, a la opresión interna de finqueros, ganaderos y ladinos en complicidad con autoridades mayores para justificar el despojo, la explotación y la discriminación a las diversas etnias indígenas, aunado a la construcción de presas y carreteras vinculada a la producción del Estado en relación a la industria petrolera y eléctrica, entre otras causas.¹⁰

Así, para el 1 de enero de 1994, las resistencias étnicas indígenas mexicanas tienen su momento coyuntural con la insurrección del EZLN, paralela a la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio con América del Norte (TLCAN) con el gobierno de Salinas de Gortari, lo

cual, haciendo énfasis, evidenció la continuidad del “problema indígena” con la práctica del colonialismo interno, pero ahora en un contexto neoliberal.

De acuerdo con Echeverría, en esta etapa el papel del Estado viene a ser la continuación del proyecto de Conquista emprendido en América desde el siglo xvi, cuya tendencia ha sido eliminar al otro, donde “la tarea de estos nuevos Estados sigue siendo la misma: destruir las formas de vida indígenas, sólo que ahora pretenden hacerlo provocando su “implosión”.¹¹

En este sentido, la otredad ha consistido, en su historicidad, una amenaza constante al discurso totalizador y universalista, pero, al mismo tiempo, excluyente de la cultura dominante, donde, por otra parte, las alteridades indígenas han demostrado su capacidad de transformación en respuesta a lo externo, regenerándose a sí mismas como forma de sobrevivir a un mundo que pretende y ha pretendido absorberles.

En este panorama las configuraciones de identidad contrastante son determinantes para la continuidad histórica de las etnias indígenas; por ejemplo, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) adoptó diversos códigos de lucha que se sumaron a una herencia de “rebelión mayense”, pongo por caso el cómo reivindican la figura de Zapata, ya que su identificación con él sería el reconocimiento de una lucha histórica por la tierra emprendida anteriormente por personajes, ignorados por la historia oficial, los cuales, en ciertos casos, vienen a conformar parte de la cosmogonía del mundo de los tzeltales, tzotziles, zoques, lacandones, tojolabales, choles, etcétera, el cual corresponde al sureste mexicano en los Altos de Chiapas.

Aunado a lo anterior, podemos decir que la conformación del movimiento neozapatista es la suma de códigos culturales desde la “dimensión de la cosmovisión maya” hasta las luchas con carácter antisistémico del siglo xx, como la Revolución Mexicana, la Revolución Cubana y el movimiento del 68, principalmente, hasta llegar a nuestros días, inspirando a su vez a otros movimientos. Inclusive podemos

decir que, a partir de la etnicidad neozapatista, se abre un capítulo en la historia de resistencias indígenas contemporáneas, entendidas dentro del marco de movimientos anti sistémicos en América Latina y el mundo.

Por eso decimos que finalmente la etnicidad que surge en América Latina debe ser entendida como un conjunto de movimientos de carácter antisistémico que responden a una época, en la que el indígena, a la par de otros actores sociales, tales como los estudiantes, la lucha feminista, etcétera, retoma y suma elementos o códigos para afianzar su lucha en el presente y continuar frenando el proyecto de conquista emprendido desde el siglo xvi por la cultura dominante, además de desplegar su propuesta política y dialéctica en torno a un núcleo duro susceptible a la transformación en relación a la construcción de su propio proceso ideológico desarrollado a partir de su propia interpretación en respuesta al fenómeno moderno capitalista de la cultura dominante.

El núcleo duro y la tierra como sustento de cosmovisión

núm. 20
enero de
2019

108

Analizar el concepto de núcleo duro de López Austin es adentrarse a entender las transformaciones y continuidades de las etnias indígenas respecto de su identidad diferenciada, es adentrarse en su explicación del cosmos, es repensar a la tradición y sobre todo entender porque la tierra es sustento de identidad, de cosmovisión en cuanto a las relaciones interétnicas establecidas desde tiempos prehispánicos. En este sentido, se analizará al “núcleo duro” como soporte de etnicidad indígena para repensar a las resistencias indígenas del presente en su lucha por la defensa de la tierra.

Menciona López Austin, junto con López Lujan, que para entender lo que es el núcleo duro primeramente debemos de tener la noción del concepto de tradición, refiriéndose a esta como la capacidad

de respuesta intelectual de los miembros de una determinada sociedad ante alguna determinada circunstancia, que presente un problema a resolver, ya sea por medio de un acervo cultural creado, compartido, transmitido y modificado socialmente, compuesto por representaciones y formas de acción, en el cual se desarrollan ideas y pautas de conducta.¹²

A partir de la construcción de un *ethos*, que se refiere al modo de ser de una cultura, podemos hablar de la tradición, siendo ésta compartida entre diferentes miembros de la comunidad étnica. Contrario a lo que muchos piensan, la tradición representa una clase de asimilación con el mundo, que indudablemente tiene un carácter histórico y mutable susceptible a la transformación.

La idea de transformación es muy importante para entender cómo se va gestando la etnicidad indígena y cómo ésta finalmente deviene de un proceso de larga duración inserta en los cambios y continuidades que van de generación en generación, existiendo generaciones que representan eslabones culturales de un árbol transgeneracional ancestral que tiene su raíz en el pasado mesoamericano, donde “[las] concepciones básicas de los mesoamericanos se mantuvieron, milenariamente, ligadas a la suerte de las milpas, a la veleidad de los dioses de la lluvia, a la maduración producida por los rayos del sol”.¹³

De tal forma, la cosmovisión adquiere un sentido esencial, ya que finalmente consolida la estructura de una civilización material de la tradición mesoamericana, donde las etnias indígenas coexistían en un sistema dinámico común, de creencias, agricultor, de gobierno, de intercambio, de instituciones, etcétera, lo cual fue creando relaciones interétnicas en la vida cotidiana de dichas sociedades, paralelo a la construcción de un “núcleo duro” forjado entre la diversidad étnica de las etnias mesoamericanas, las cuales convivían en una paradójica coexistencia entre similitudes y diferencias.

Para simplificar la idea del núcleo duro, visualicemos una esfera, la cual está compuesta por diversas capas, hasta llegar al centro donde se encuentra precisamente el núcleo duro. De tal manera, los elementos periféricos de la esfera son considerados como un colchón que prote-

ge su núcleo, lo esencial, donde los elementos periféricos difícilmente sobrevivieron a los cambios drásticos del sistema mayor de la cultura dominante impuesta desde el siglo xvi. Así, la función del núcleo duro ha sido asimilar los nuevos elementos culturales, reafirmando esa capacidad intelectual de adaptarse para sobrevivir, que, como ya vimos, corresponde a la tradición.

Las siguientes palabras de Bolívar Echeverría son ilustrativas, al respecto:

En la historia concreta, sin embargo, la vida de las culturas ha constituido siempre en procesos de intrincación, de entrecruzamientos, de intercambio de elementos de los distintos subcódigos que marcan sus diferentes identidades. [...] Paradójicamente, solo en la medida en que una cultura se pone en juego, y su “identidad” se pone en peligro y entra en cuestión sacando a la luz su contradicción interna, solo en esta medida defiende sus posibilidades de darle forma al mundo, solo en esta medida despliega adecuadamente su propuesta de inteligibilidad.¹⁴

Lo anterior alude a la interacción de las culturas, cuyo dinamismo viene a confirmar el fenómeno de transformación, en el que se hallan inmersas las relaciones interétnicas, entre las culturas y la cultura dominante, por lo que sólo al interactuar entre ellas es que podemos hablar de su validez para desplegar su propuesta de inteligibilidad y que, al reivindicar su identidad diferenciada, por medio de la defensa del territorio, demuestran sus posibilidades de darle forma al mundo. En este sentido, entender la relación entre la etnicidad y el núcleo duro es fundamental, ya que este último “es semejante a la memoria en el uso que se le da a esta en la vida cotidiana: no es tan importante el volumen de las representaciones acumuladas ni la capacidad de evocarlas, sino la posibilidad de interrelacionarlas productivamente para imaginar respuestas a nuevas situaciones”.¹⁵ Por tanto, la función de preservar la memoria histórica es genuina y primordial para la cuestión étnica.

En este mismo escenario debemos tomar en cuenta al mito y el ritual, considerados vehículos privilegiados de expresión, los cuales tienen un alcance abstracto y general que opera con estética en el nivel de la metáfora y pueden ser considerados como medios operativos de múltiple aplicación concreta capaces de transmitir y evocar representaciones alegóricas y ancestrales.

Para Johanna Broda:

El ritual es el medio a través del cual la sociedad toma posesión del paisaje simbólico y trata de incidir sobre los ciclos de la naturaleza. El ritual establece el vínculo entre los conceptos abstractos de la “cosmovisión” y los actores humanos. Es el proceso concreto por medio del cual el mito es transformado en realidad social.¹⁶

Dicha realidad social, al tomar posesión del paisaje simbólico, ejerce sobre él un derecho ancestral, sobre el cual, se forma el sentido de etnicidad ligado a la resistencia étnica, a través de las relaciones interétnicas, entre las culturas y la cultura dominante, donde las primeras utilizan los elementos del núcleo duro, como lo es el mito y el ritual para la defensa de la tierra a modo de respuesta, por medio de la tradición, a las pretensiones de la cultura dominante, representada en este tiempo, por el poder de las transnacionales con sus megaproyectos apoyados por los gobiernos en la faceta neoliberal del capitalismo, donde las concesiones de territorio a empresas extranjeras han sido factor de movilización étnica.

Diacronías

111

Algunos ejemplos de etnicidad en México del siglo XXI

El surgimiento del EZLN es fundamental para hablar de la etnicidad indígena durante el presente siglo, tomando en cuenta la creación del Consejo Nacional Indígena en 1996 como uno de sus logros que nos permitirán comprender a las organizaciones indígenas que surgen a

posteriori. Por lo que los movimientos que le siguen no serán de menor importancia, pues hablan precisamente de la capacidad de organización de las diversas etnias indígenas para conseguir sus objetivos, los cuales, reiteramos lo que dijo González Prada giran en torno a la tierra ligado a lo económico, político y social.

Aunado a lo anterior, resulta prudente mencionar a manera de reflexión que la defensa de la identidad étnica, por los movimientos indígenas, tiene su razón de semejanza el estar inmersas en un escenario de crisis civilizatoria que requiere, en buena medida, de una visión alterna de la tierra, representada en gran parte por las etnias indígenas.

Adentrados en este siglo muchos son los ejemplos de etnicidad indígena desenvueltos y distribuidos en mapas étnicos del presente que nos permiten comprender precisamente las diversas configuraciones identitarias en México que tienen su origen en un pasado prehispánico. No obstante, nos referiremos de manera general, y a manera de síntesis, al conflicto de San Salvador Atenco, la defensa de Wirikuta y la creación del municipio autónomo de Cherán K'eri en Michoacán, como casos ilustrativos, aunque hay más, de la etnicidad en México del siglo XXI.

El caso de San Salvador Atenco es considerado un ejemplo de etnicidad, en el cual se puede percibir la faceta violenta de las resistencias étnicas en tensión con los intereses económicos capitalistas, ya que en defensa de sus tierras, ante la amenaza que implicaba e implica actualmente la construcción del “nuevo aeropuerto” fue que se creó en 2001 el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (FPDT), al cual, a través de la sexta declaración de la Selva Lacandona, en 2005, el EXLN expresó su apoyo con “la otra campaña”, cuyo objetivo consistió en unificar los movimientos sociales de resistencia. En este contexto es que en 2006 fueron brutalmente reprimidos por el Estado, para reanudar el megaproyecto, el cual había sido frenado gracias a la organización del pueblo.¹⁷

Resulta prudente mencionar, a manera de análisis, que los pueblos que conformaron el FPDT no se asumen como indígenas, sino como campesinos. Sin embargo, el territorio en que habitan rodea lo que

alguna vez fue el lago de Texcoco, puesto que desgraciadamente ha sido desecado por dicho megaproyecto. En este sentido, aunque sean denominados campesinos, su geografía representa una memoria de identidad con el pasado precolombino, lugar al que todavía se remiten algunas etnias del norte, como los huicholes para hacer sus peregrinaciones en reproducción del mito fundacional de México Tenochtitlan. No obstante, los del FPDT reivindican su identidad con relación a la tierra, cuya defensa se ha convertido en un verdadero ejemplo de etnicidad y de resistencia étnica.

Más tarde, en 2011 se crea el Frente de Defensa de Wirikuta a raíz de las concesiones mineras a canadienses durante el gobierno de Felipe Calderón, dando continuidad a la política entreguista de Salinas de Gortari, sustentada en el Tratado de Libre Comercio de América del Norte. Estas concesiones afectaban culturalmente a la cosmogonía huichol y ecológicamente a la región de Wirikuta, en San Luis Potosí, lo cual terminó por desatar el movimiento étnico liderado por los propios huicholes con ayuda de la sociedad civil, logrando frenar los megaproyectos, principalmente los de las empresas canadienses First Majestic Silver Corp., Revolution Resources Corp., y West Timmins, las cuales, con el Proyecto Universo, pretendían abarcar casi el 50% del desierto de Wirikuta con fines de explotación extractiva de los recursos naturales, utilizando métodos sumamente agresivos contra la naturaleza.

Lo anterior nos habla, sin duda, del neocolonialismo en una etapa que Iracema Gavilán¹⁸ denomina “extractivista” y de “neoliberalización del espacio” a implementar en un lugar como Wirikuta, el cual, cabe añadir, desde 1998 forma parte de la Red Mundial de Sitios Sagrados Naturales de la UNESCO. Otro aspecto importante, en este contexto internacional, es el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que habla del derecho de los pueblos indígenas y tribales de practicar su cultura, implicando el respeto a sus “usos y costumbres” y todo lo que implique practicar su identidad contrastante, siendo el espacio de relevancia para ello, por lo que, amparándose de

ese derecho, los huicholes justificaron “legalmente” la defensa de Wirikuta, “el lugar donde nace el sol”.

Con respecto a lo anterior, en la defensa de Wirikuta podemos ver un ejemplo de como funciona el núcleo duro, relacionando el pasado con el presente, es decir, la importancia de Wirikuta para los wixárika (entre ellos) o huicholes (para nosotros los mestizos) tiene que ver directamente con su cosmogonía, o su manera particular de entender el origen del cosmos, lo cual es sustento de su identidad étnica peculiar.

En este panorama es que podemos entender la importancia de la peregrinación a Wirikuta, puesto que ellos son originarios de la región del Gran Nayar (Jalisco, Nayarit, Durango y Zacatecas en la Sierra Madre Occidental), ya que representa el camino de la oscuridad al “nacimiento del sol” en Wirikuta, el cual es el cuarto de los 5 rumbos del universo, como 5 son los colores del maíz: azul, blanco, morado, amarillo y pinto, así como 5 son sus lugares sagrados: Kapawiyemeta, Hauxamana, Haramaratsie, Wirikuta y Tee’kata (el centro del mundo).

Lo anterior forma parte de un proceso ritual esencial para los huicholes ligado al ciclo agrícola y al consumo del peyote, personificando, dentro del mito, al venado *Tamautz Kauyumari* (nuestro hermano mayor), quien se dejó sacrificar para el nacimiento del sol. En este pensamiento la etnia cree necesaria la práctica “del costumbre”; de lo contrario, el universo volvería a su origen caótico e incierto. Por ello la práctica del mito y el ritual permite justificar, por medio de la tradición, la defensa de lo sagrado ante un panorama de resistencia étnica en tensión con la praxis de la cultura dominante en afinidad con los gobiernos neoliberales de América Latina.

Ahora hablemos del caso de la creación del municipio autónomo de Cherán K’eri en Michoacán, resultado de la organización de los purépechas, que, al igual que los huicholes, recibieron ayuda de la sociedad civil, ante la incursión del crimen organizado en 2008 para saquear sus recursos maderables de los bosques de Cherán reduciéndolo de 27,000 hectáreas de bosque a 7,000 hectáreas, lo cual fue factor de mo-

vilización étnica para los purépechas, quienes respondieron por medio de su tradición ancestral, avivando el sentido de comunidad en torno a las fogatas (*parhangua*) como extensión de la cocina, empleando la tradición oral ante un enemigo común compuesto por el crimen organizado y las corruptelas políticas que permitían el saqueo. Así que el pueblo de Cherán expulsó no sólo a los saqueadores, sino a los partidos políticos, debido a que no vieron solución por las autoridades municipales a su conflicto, lo que finalmente se adentró a un objetivo mayor de los purépechas para ser reconocidos como municipio autónomo regido por sus “usos y costumbres” adentrándose con ello a una lucha legal sustentada en el Convenio 169 de la OIT, mencionado anteriormente, y en la propia constitución mexicana.

Lo anterior es muestra de cómo el orgullo por un territorio, basado en una memoria colectiva que deviene desde las raíces prehispánicas, resulta el componente central de unidad y organización étnica de los diferentes casos expuestos, los cuales componen los mapas étnicos de México en relación con una identidad ligada fuertemente a la tierra como sustento de la cosmovisión. Este panorama se ha confrontado con la visión capitalista de la tierra, cuya praxis ha consistido, en gran parte, en la explotación no sustentable de los recursos naturales en pro del poder económico, en complicidad con el político, a pesar de los convenios internacionales, como el 169 de la OIT, que exigen el respeto a los usos, costumbres y lugares sagrados de los pueblos originarios. Esto en sí resulta una ambivalencia difícil de disociar, a la cual ha respondido la etnicidad indígena, dejando atrás esa idea del “indito agachón” del pasado colonial.

Finalmente, reafirmamos, a través de los casos mencionados, que las resistencias étnicas deben de ser comprendidas en su presente como resultado de configuraciones de identidad de las relaciones interétnicas a lo largo del tiempo, a través del fenómeno de transformación por un núcleo duro, que termina por sustentar históricamente la defensa, por parte de las etnias indígenas o campesinas, de la tierra como sustento de una identidad forjada desde tiempos prehispánicos, don-

de sin la memoria colectiva no podríamos comprender el proceso de etnicidad que reafirma el vínculo entre identidad, espacio y colectividad, cuyos medios de expresión de la cosmovisión son el mito y el ritual, representantes de la tradición como respuesta al fenómeno moderno-capitalista.

Lo anterior representa el fenómeno de la etnicidad como la tensión entre las etnias por defender su identidad (dentro de la cual entran los usos y costumbres y la tierra como sustento de cosmovisión) y la praxis de la cultura dominante por intentar absorberlas a lo largo del tiempo y así dar continuidad a un proyecto de conquista que ha querido eliminar a la otredad, pues, al defender lo sagrado, ésta ha obstruido, en más de una ocasión, sus planes de “modernidad y progreso”. Respecto de una idea ambivalente de la tierra, donde ésta sólo importa en la medida en que puede brindar beneficio económico, ha llegado incluso a destruir ecológicamente lugares y, con ello, las posibilidades de sustento social de las poblaciones que allí habitan. Por tanto, la modernidad capitalista ha llegado a alcances tan poco ecológicos; incluso, podemos hablar de una crisis civilizatoria sobre la cual es preciso crear una modernidad alternativa a la capitalista, donde la visión indígena de la tierra sea tomada en cuenta y repensar la etnicidad sea motivo de transformación global, donde las identidades étnicas contribuyan a una modernidad alternativa a la capitalista.

Consideraciones finales

Los ejemplos citados son ilustrativos de la etnicidad latinoamericana, la cual se ha creado en un proceso de larga duración a raíz del comienzo del sistema-mundo capitalista en el siglo XVI, por lo cual las etnias indígenas tuvieron que adoptar lo ajeno y hacerlo propio para sobrevivir al tiempo, a la vez que desplegado sus propuestas de inteligibilidad a partir de la construcción de un proceso ideológico, el cual tiene su punto clave con el movimiento neozapatista.

A su vez, el núcleo duro es el mecanismo que permite la continuidad de las formas indígenas ancestrales, dando herramientas a la formación de la etnicidad, de identidad contrastante generalizada en la cosmovisión mesoamericana, para el caso de México.

La etnicidad se vincula a los factores y las condiciones económicas, políticas y sociales en que se desenvuelven determinadas sociedades en conflicto, como las etnias indígenas y campesinas, por lo que su problema sigue siendo el de la tierra vinculado con los procesos modernizadores impuestos por la cultura dominante a lo largo del tiempo y en diferentes etapas históricas (la colonia, el Estado nación, el neoliberalismo, etcétera).

El vínculo entre etnicidad y núcleo duro permite entender a la tradición como la capacidad de respuesta de las etnias, principalmente indígenas, sustentadas en una cosmovisión que deviene desde tiempos prehispánicos y que nos permite entender a las relaciones interétnicas y sus procesos identitarios, así como adentrarnos en la lógica de lo sagrado con la práctica del mito y el ritual.

El movimiento neozapatista, el conflicto de San Salvador Atenco, la defensa de Wirikuta y la creación del municipio autónomo de Cherán K'eri, son casos de resistencia étnica, cuyo carácter de etnicidad demuestra la tensión entre la cultura dominante y las alteridades o etnias indígenas en lucha por no ser absorbidas por la primera, donde el núcleo duro permite la expresión de su identidad, reafirmando y al mismo tiempo abriéndose a otros códigos culturales para permitir su propia continuidad histórica, por lo que hablamos de configuraciones identitarias inmersas en un sistema mayor u holístico.

Notas

¹ Cardoso de Oliveira, 1992, p. 23

² Bonfil Batalla, 2005, p. 43.

³ Navarrete, 2004, p. 25.

- ⁴ Wallerstein, 2010, p. 5.
- ⁵ O’Gorman, 1958.
- ⁶ Navarrete, *op. cit.*, p. 28.
- ⁷ Bobbio y Mautteucci (coords.), 1981, vol. 1, p.56.
- ⁸ Aguirre Rojas, 2008, p. 71.
- ⁹ López Bárcenas, 2002, p. 14.
- ¹⁰ González Casanova, 1995, pp. 83-94.
- ¹¹ Echeverría, 2006, p. 251.
- ¹² López Austin, 2001, pp. 47-65.
- ¹³ López Austin, 2001, p. 60.
- ¹⁴ Echeverría, 2000, p.81.
- ¹⁵ López Austin, *op. cit.*, pp. 61-62.
- ¹⁶ Broda, 2001, pp. 226-227.
- ¹⁷ Retomado del documental “Romper el cerco” publicado el 20 de abril del 2012 en youtube por Unidad Cívica Cuitzeo: <https://www.youtube.com/watch?v=BNfMxfGWmJE&t=145s> (consultado el 5 de mayo del 2018).
- ¹⁸ Gavilán, 2016.

Bibliografía

núm. 20
enero de
2019

118

- Álvarez Fabela, Martín, “La cosmovisión maya y el modo de ser-ver neozapatista”, México, ERA, 2012.
- Bautista Rojas, Enrique, “La recuperación de la tradición indígena en la lucha del pueblo de Cherán”, en: Memoria electrónica IV Coloquio de Investigación Educativa México, 2012.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo: una civilización negada*, México, De bolsillo, 2005.
- Cardoso de Oliveira, Roberto, *Etnicidad y estructura social*, México, CIESAS, 1992.
- Carlos Antonio Aguirre Rojas, “Raíces, orígenes e inicios del neozapatismo mexicano”, México, ERA, 2013.
- , “Planeta Tierra: Los movimientos antisistémicos hoy”, México, ERA, 2008.
- Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, ERA, 1998.

- _____, “Cuatro apuntes”, México, ERA, 2006.
- González Casanova, Pablo, “Causas de la rebelión en Chiapas”, México, UNAM, 1995.
- _____, *De la sociología del poder a la sociología de la explotación*, México, CLACSO, Siglo XXI editores, 2015.
- Gutiérrez, Arturo, *La peregrinación a Wirikuta*, México, INAH, Universidad de Guadalajara, 2002.
- Gavilán, Iracema, “Neoliberalización y extractivismo minero en el área natural y cultural de Wirikuta en S.L.P.” presentación expuesta en Filosofía y Letras de Ciudad Universitaria durante el coloquio intitulado *Altiplano Wirikuta, desierto agredido. Salvemos Wirikuta*, 2016.
- López Austin, Alfredo, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, México, FCE, 2001.
- Navarrete, Federico, *Las relaciones interétnicas en México*, México, UNAM, 2004.
- Bobbio, Norberto, y Nicola Mautteucci (coords.), *Diccionario de Política*, México, Siglo XXI editores, vol. 1, 1981.
- O’ Gorman, Edmundo, *La invención de América*, México, FCE, 1958.
- S/A, *Romper el cerco* (documental), Unidad Cívica Cuitzeo, México, 2012.
- Wallerstein, Immanuel, *El moderno sistema mundial: III. La segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista 1730-1850*, España, Siglo XXI, 2ª ed. 2010.



1968: ¿el clavo que cerró el ataúd de la izquierda?

Raúl Domínguez Martínez

El 22 de marzo de 1968 un nutrido grupo de estudiantes de la Universidad de Nanterre ocupó la torre central del plantel. Unas semanas más tarde, todas las fábricas de Francia estaban ocupadas, los estudiantes convirtieron sus universidades en trincheras y los colegios enfrentaban con piedras a la policía. Años más tarde, en Francia se anunció una serie de eventos sindicales que incluyen huelgas ferroviarias y protestas de jubilados. El régimen de Emmanuel Macron parece aproximarse a una ola de protestas que de forma obligada rememoran el mayo francés. Nada tienen que ver, sin embargo, unos acontecimientos con otros, como no sea el inspirarse en una fecha emblemática.

En efecto, el 68, en calidad de hito histórico, se asocia en automático a conceptos como rebeldía, insubordinación, movilización, etcétera. Las protestas que afectan a Macron, a pesar de los besos que obsequió al señor Trump, se inspiran y toman aliento en las jornadas del mayo francés. Se trata de una bandera de rebelión que se asocia, no por coincidencia, con otras figuras de la época, como Ho Chi Minh, Malcolm X, Patrice Lumumba, Martin Luther King y otros, hoy sumidos en un olvido generacional, tal vez con la excepción del Che Guevara, perpetuado en forma de cartel gracias al talento del fotógrafo Korda. La aparición de fenómenos culturales y sociales —como el Rock y la vida desenfadada de los *hippies*— son también arquetipos

Diacronías

121

de la época, pero han adquirido acta de naturalización para formar parte de la sociedad actual.

Se trata, sin duda, de una referencia obligada para los actos de protesta, de rebeldía y, de alguna medida, necesariamente imprecisa, aparece el 68 como el acta fundacional de las gestas progresistas que ocurren desde entonces en los países occidentales. En buena medida, constituye una visión idílica de la Historia.

Desde luego, y sin ningún asomo de duda, el 68 fue el vértice de una jornada histórica de enorme dinamismo y de transformaciones profundas en el accionar colectivo. Pocas coyunturas en el acontecer de la civilización occidental guardan paralelismo con esa época. Parece también como un parteaguas que define un antes y un después. “Un punto de inflexión, afirma el periodista norteamericano Kurlansky, que marca el abandono de la modernidad y el comienzo de un mundo posmoderno regido por los medios de comunicación”.¹ Una especie de bisagra que une y articula dos realidades sociales distintas.

Sí, fue un año en el que se trastocaron muchos valores, actitudes, formas y maneras de entender la vida, catapultándose tales cambios en expresiones de inconformidad. “La juventud quería pedirle cuentas a sus padres”, explica la historiadora francesa Dreyfus-Armand.² La atmósfera que se respiraba entre la juventud de entonces era de inconformidad. *I can't get no satisfaction*, se quejaban los *Rolling Stones* en 1965. La inconformidad, en efecto, emergió como sello distintivo de la época y fue el ariete que sacudió el anquilosamiento que afectaba la vida cotidiana, mostrando repudio por cuestiones que abarcan desde la Guerra de Vietnam, el modelo de familia convencional y hasta el delito de Disolución Social, que en nuestro México pareció renacer casi cincuenta años después con la Ley de Seguridad Interior. ¿Las fuentes de inspiración? La Revolución Cubana y la heroica gesta del Vietcong, por mencionar algunas de las muchas.

El carácter contestatario de la época alcanzó, incluso, esferas que por regla general han permanecido inamovibles e intocables, como la Iglesia Católica, que vio con los aterrados ojos de su jerarquía, el sur-

gimiento de la Teología de la Liberación, suscrita por obispos latinoamericanos precisamente en octubre de 1968,³ el mismo año en que el sacerdote suizo Hans Küng redactó una *Declaración por la libertad de la Teología*, que fue firmada por más de mil teólogos del mundo entero.

De forma invariable y por encima de las peculiaridades de cada circunstancia, el agente perturbador de dicha época fue la juventud, que emergió en el contexto mundial como actor de primer plano. Es interesante —y significativo— que la sacudida no involucró a los protagonistas tradicionales de las transformaciones sociales, sino a un sector cuyo perfil resulta inevitablemente temporal. Así, con un muy elevado grado de espontaneidad, carente de liderazgos formales, con una clara actitud contestataria y sin aparecer articulada a organizaciones políticas o sociales, la juventud del 68 puso en jaque a lo que entonces se denominaba de manera común el *statu quo*. El mismo Sartre, reconocido entonces como un filósofo rebelde y que rechazó el premio Nobel que, casi cincuenta años más tarde, fue entregado al cantante Bob Dylan, dialogaba con la juventud en términos elocuentes:

Hay algo que ha surgido de ustedes que asombra, que trastorna, que reniega de todo lo que ha hecho de nuestra sociedad lo que ella es. Se trata de lo que yo llamaría la expansión del campo de lo posible. No renuncien a eso.⁴

Diacronías

123

En efecto, la juventud se erigió como protagonista de los acontecimientos que dieron un golpe de timón al transcurrir de la civilización occidental. Se constituyó en un fermento de ruptura, la catapulta del cambio, asumiendo un papel revolucionario. De esa manera, fue caracterizada en el célebre discurso que pronunció el doctor Salvador Allende en la Universidad de Guadalajara el 2 de diciembre de 1972: “...ser joven y no ser revolucionario es una contradicción hasta biológica”.⁵ Claro, la impresión que provocan las generaciones recientes no alimenta la noción de una identidad revolucionaria; los *millennials*

evidencian un gran potencial de adaptación al cambio, pero al cambio en los patrones de consumo.

Desde luego, la respuesta del sistema ante la protesta fue la represión, compartiendo en este sentido el carácter de simultaneidad, dado que fue la misma reacción en todos aquellos lugares donde se escenificó ese gran movimiento telúrico. Lo espontáneo y lo simultáneo de los diversos movimientos del 68 en el mundo constituyen realidades que apuntalan la idea de un reacomodo global que trascendía el acontecer de la insurgencia estudiantil y que, de hecho, la explican. No así el fenómeno de la represión por medio de la violencia, porque es esa la respuesta natural de los guardianes del privilegio.

Ahora bien, cabe interrogar acerca del porqué la juventud fue el detonante. Eso, en mi opinión, requiere de mayor investigación especializada, que en todo caso deberá atender a los vasos comunicantes entre generación y contexto. “Lo que caracteriza a la juventud —dice uno de los estudios clásicos acerca de este tema— no es el rechazo definitivo al sistema existente, sino la tensión ambivalente entre la relación individuo-sociedad.”⁶ La generación del 68 se mostraba proclive a la insurgencia; no cabe duda:

núm. 20
enero de
2019

124

Este equilibrio entre orden y resistencia es, empero, menos precario de lo que aparenta —comenta otro analista— precisamente por su carácter retórico antes que sustantivo. No en vano, la transgresión necesita de la norma para ser ella misma, para constituirse como desviación: la revolución permanente representa, en nuestro orden burgués, antes una circularidad expresiva que un horizonte de acción.⁷

Tampoco cabe duda de que no fue un movimiento orquestado. Y evidentemente no es lo mismo un programa planificado de perspectiva amplia que la súbita manifestación en coyunturas específicas. Uno de los más reconocidos profetas del movimiento *hippie* hizo el siguiente comentario, que parece aplicarse bien a lo ocurrido en esa época:

Pese a convertir el marxismo en una ciencia natural, los socialistas y el Partido Comunista no acaban de entender que no es el lenguaje el que radicaliza a la gente: lo que cambia a la gente es la implicación emocional de la acción.⁸

No está de más mencionar que este personaje acabó siendo uno de los inversionistas de la firma *Apple*.

Sujetándose a dicha óptica, el 68 bien se podría definir como un “ciclo revolucionario”. Sin embargo, con la sana distancia de cincuenta años y sometido a un mayor rigor crítico, el 68 sugiere otras y distintas posibilidades interpretativas. Es evidente que la ventaja de la perspectiva temporal hace posible lo que resulta imposible en el plano de lo inmediato: el estudio de las consecuencias. ¿Un ciclo revolucionario con efectos conservadores?

Así, considerado como objeto de estudio, y despojándolo de sus connotaciones míticas, el 68 muestra una buena cantidad de posibilidades analíticas que, sin duda, guardan potencial como para ampliar el horizonte historiográfico contemporáneo. A mí me parece, por ejemplo, que uno de los aspectos que reclaman atención y que, de forma por demás paradójica, ha sido soslayado a pesar de lo evidente, es precisamente el carácter de simultaneidad de la insurrección estudiantil. Lugares tan disímbolos como Dakar y Praga comparten fuertes paralelismos que por encima de sus diferencias específicas, apuntan hacia una dinámica global. Rebeldía y represión aparecen como los factores comunes de la fecha emblemática, la cual cuenta con ese otro común denominador del que ya nos hemos ocupado: el protagonismo juvenil. En efecto, la protesta y la movilización, en uno y en otro caso —cada uno con sus peculiaridades— fueron sofocadas por conducto de los aparatos represivos del Estado, desde la protesta por la cancelación de becas escolares ordenada por el presidente Leopold Sedar Senghor en Senegal, hasta las iniciativas libertarias del primer ministro Alexander Dubcek en Checoslovaquia. En Francia el presidente Charles De Gaulle procuró el apoyo de las tropas francesas que estaban de

guarnición en Alemania y en México fue necesario echar mano del ejército para no opacar la primera transmisión de Juegos Olímpicos en televisión a color.

Otros ciclos revolucionarios han tenido lugar en la historia mundial, todos ellos asociados al proceso expansivo del capitalismo: 1821 y la independencia de los países latinoamericanos; las revoluciones europeas de 1830 y 1848, por citar algunos ejemplos. No se trata, de ninguna forma, de “coincidencias.” Y, dicho categóricamente, no guardan tales aparentes coincidencias ningún parentesco con la realización del espíritu absoluto de estilo hegeliano. Se trata de reacomodos o ajustes dentro de un sistema articulado, lo que en palabras de Wallerstein conforma la economía-mundo.⁹ José de San Martín no tenía comunicación con el cura Morelos y Pavón, pero ambos fueron protagonistas de un proceso en el cual la España imperial perdía capacidad para ceder su lugar en Latinoamérica a las hegemonías locales. Los líderes del CNH del 68 mexicano no mantenían comunicación con Daniel Cohn-Bendit ni con Rudi Dutschke, pero en esos momentos todos ellos viajaban en el mismo tren. O sea, hablamos de procesos globales que muestran características particulares, pero que tienden en la misma dirección común, y que, desde luego, trascienden a los actores que participan en el fenómeno.

Visto de esta manera, el 68 puede interpretarse como un reacomodo general del sistema capitalista, encapsulado en nichos de mercado y en formas de convivencia social que permanecían rígidos desde el periodo de la posguerra. *Prohibido prohibir* rezaba una de las afamadas proclamas del mayo francés, significando la tendencia a la ruptura de límites. La forma de quebrar esas autolimitaciones, impuestas por el propio sistema a consecuencia de los efectos de la conflagración bélica y de la dinámica de la llamada “Guerra Fría”, fue la de exacerbar los postulados liberales implícitos en el liberalismo burgués. Las prerrogativas de diversificación de estilos de vida y de consumo parecen ser el trasfondo general del espíritu contestatario del 68, no por las demandas de tipo inmediato, sino por las consecuencias a mediano y largo plazo.

La minifalda diseñada por Mary Quant fue un símbolo de la emancipación femenina, pero también un fantástico negocio. En su autobiografía, la afamada modista —cuya creación apareció en una edición especial de sellos británicos de 2009 dedicada a los símbolos nacionales— anota esta lúcida reflexión: “La moda no influye en el clima de opinión. Refleja lo que está en el ambiente. Refleja lo que la sociedad está leyendo, lo que escucha y lo que piensa”.¹⁰ Claro, en los años sesenta Inglaterra y los Estados Unidos —los dos puntales del desarrollo capitalista— presentaban un caldo de cultivo con los ingredientes idóneos para la emergencia de nuevos horizontes culturales, sociales y económicos. Las nuevas generaciones, que sólo habían tenido conocimiento de la conflagración mundial y de la rivalidad este-oeste por las secuelas autoritarias de dichos fenómenos, se mostraron propensas a una distensión de los ideales conservadores. La noción de “éxito” fue reconsiderada y sustituida por una nueva noción comprometida más con la libertad irrestricta que con la noción del “deber ser” heredada por las generaciones anteriores. La píldora anticonceptiva, autorizada para su manejo comercial en Estados Unidos en 1960, dejó lista la posibilidad del disfrute sexual, liberándolo de la carga de la posibilidad de embarazo.

De manera obvia, el actor social que protagonizó esa efervescencia fue la juventud. La posibilidad de dinamismo que le es característica, por no encontrarse aún inserta en la compleja red de compromisos propia de la vida laboral de las generaciones que la anteceden, abría la posibilidad del desafío. Los patrones impuestos desde el autoritarismo entraron en flagrante contradicción con las expectativas que generaba el propio sistema. Los actores y grupos sociales que habían mostrado una participación marginal (jóvenes, mujeres, sectores medios, minorías étnicas, sindicatos etcétera) irrumpieron en el escenario del mundo occidental para elevar su voz y hacer ostensible su presencia. En esa tónica, dos atletas afroamericanos del equipo de Estados Unidos que habían ganado la carrera de 200 metros durante la Olimpiada —el primero de ellos estableciendo récord mundial—¹¹ se pre-

sentaron a la ceremonia de premiación con guantes negros y agachando la cabeza al sonar las notas del himno nacional; el señor Avery Brundage, entonces presidente del Comité Olímpico Internacional, ordenó la inmediata suspensión de ambos corredores del equipo olímpico de ese país. El mismo Brundage, quien fungía, en 1936, como presidente del Comité Olímpico de Estados Unidos, no presentó ninguna objeción al saludo nazi durante los juegos olímpicos de Berlín.

La juventud, con la agilidad y la audacia que le son propias, asumió muchas de estas voces y las incorporó dentro de sus propias demandas y dentro de su acción. “Aires de libertad” dice la célebre balada *La Puerta de Alcalá*. Y, sí, fueron aires de libertad que rompieron con muchos usos y costumbres acartonados, con actitudes anquilosadas. Y que exigían más.

También de manera obvia, la respuesta del poder establecido fue la represión. La función del Estado, como salvaguarda de los intereses inmediatos de los grupos hegemónicos, no permitía esperar otra cosa. Inconformidad y represión fue el binomio que tipifica al 68. ¿Hay contradicción en ello?; es decir, ¿guarda coherencia el hecho de que el propio sistema tienda a la apertura de horizontes más amplios y, al mismo tiempo, se aplique en sofocar las corrientes que apuntan en tal dirección? No; no, si tomamos en cuenta que la contradicción entre intereses a corto plazo frente a los intereses de largo plazo no se resuelve de manera fluida. Desde luego, semejante dinámica requiere, como en el ajedrez, la participación de un peón de sacrificio.

Es evidente que esa mancuerna inconformidad-represión mostró particularidades en cada caso. En Estados Unidos fue determinante el rechazo al reclutamiento forzoso para ir a asesinar gente a un país cuya ubicación en el globo terrestre ignoraba la mayoría de la población. En Praga, por el contrario, la insurgencia deseaba prebendas de mercado. ¿Son ambas expresiones propias de una sociedad de consumo? Yo creo que sí. El lema de la República Francesa, *Libertad, Igualdad, Fraternidad*, acuñado por otros insubordinados en 1789, muestra evidencias de privilegiar hoy día el concepto de Libertad, eje fundamental del

individualismo burgués, muy por encima de los otros dos. El “Hombre nuevo” proclamado por el Che Guevara,¹² tuvo menor impacto y trascendencia que el “Hombre huevo” de unos *Beatles* que acaban de recibir —los dos que quedan y precisamente en mayo— el título de “Acompañantes de Honor” de la reina Isabel II.

Es claro que se trata de un proceso histórico que no está personalizado. Los personajes que en él intervinieron, de un lado y del otro, estaban sobrepasados por situaciones cuyas raíces y dimensiones no llegaban a comprender, que los sobredeterminaban. La protesta y la movilización, con fuertes ingredientes lúdicos, tenía que correr a cargo de grupos sociales con menor anclaje dentro del sistema, y la represión tenía que provenir de los dispositivos institucionalizados diseñados *ex officio* para ello. Pero el resultante, como la suma de vectores, sería precisamente el afianzamiento del sistema, dilatado hacia horizontes más amplios y con una mayor capacidad de neutralización del conflicto. Triste paradoja: aquellos que desafiaron al sistema acabaron fortaleciéndolo.

¿Y en México? El movimiento del 68 mexicano comparte con los otros el repudio al autoritarismo. Pero, además, la juventud mexicana de esa época estaba presenciando el agotamiento de un modelo de desarrollo que había posibilitado un periodo corto de movilidad social efectiva y la vigencia, con todas sus implicaciones, de una clase media urbana, a la cual pertenecían ya la mayoría de ellos. Los nuevos actores tendieron a ocupar el hueco dejado por actores tradicionales que, en el seno de una sociedad mediatizada, no mostraban aptitud para impulsar el cambio.

Los factores que incidieron en la actitud contestataria de los jóvenes mexicanos de la época son complejos y como objeto de estudio histórico aún aguardan de explicaciones más convincentes.¹³ Hay que destacar, ciertamente, que la inmensa mayoría eran personas instruidas con niveles de escolaridad que en términos cuantitativos no existían antes en el país. Eran también producto del “Milagro Mexicano” y buena parte de ellos habían atestiguado escalamientos sociales de la

generación precedente. Tenían, en consecuencia, una conciencia crítica más desarrollada como grupo, que la que presentaban los segmentos generacionales anteriores.¹⁴ También tenían expectativas; y estaban integrados a los nuevos fenómenos culturales y a los acontecimientos aparecidos en el orbe, merced a un potencial informativo al que tampoco tuvieron acceso sus precursores.

Existen, desde luego, visiones muy sugerentes acerca de la participación estudiantil, como es el caso del texto que Luis González de Alba tituló *La fiesta y la tragedia*.¹⁵ Este autor fue protagonista destacado del 68 y a él se deben reflexiones muy lúcidas sobre el acontecimiento.

El motor que sacó de su comodidad a los privilegiados —señala el también autor de *Los días y los años*— no fue la indignación por una situación política que sólo unos cuantos, en los grupos de izquierda, consideraban intolerable. Fue el desafío contra normas sociales que no estaban ni siquiera implícitamente señaladas en nuestras seis demandas.¹⁶

Pero hace falta abrir el abanico temático propio de la Historia, y elaborar nuevas preguntas. También hay que reconsiderar la cuestión de las consecuencias. ¿Fueron las luchas del 68 un aliento revolucionario de largo alcance o una de las maneras en la que el sistema gestionó nuevas formas de cimentación? ¿Fue el 68 el “clavo que cerró el ataúd” de la izquierda, como reza el proverbio alemán?

Es un lugar común, en efecto, asociar causalmente el 68 al advenimiento de las guerrillas a principios de los setenta, que llegaron a formarse hasta 29 grupos antes de 1980.¹⁷ Nuevas organizaciones— como la Liga Comunista 23 de septiembre, o bien el fortalecimiento de grupos integrados poco antes, como el Partido de los Pobres, cuyo brazo armado, la Brigada Campesina de Ajusticiamiento, comenzó a configurarse en 68— evocaron el levantamiento estudiantil y el —supuesto— repudio general por la represión de octubre. Pero esas tentativas fueron sofocadas con la *guerra sucia* y después no aparecieron ni líderes, ni militantes que tomaran la estafeta.

También es lugar común asociar el 68 al advenimiento de la democracia en México. Tal supuesto se me antoja esencialmente erróneo,

empezando por la muy cuestionable existencia de la democracia a cincuenta años de distancia. La legalización oficial del Partido Comunista Mexicano, en 1977, por virtud de la Ley Federal de Organizaciones Políticas y Procedimientos Electorales (LOPPE), la cual ordenaba la estructura de un colegio electoral y otorgaba el registro a más de una organización que permanecía en la clandestinidad, parece más bien resultado de la vergüenza de celebrar elecciones con un único candidato, y las organizaciones “rojas” que pudieron incorporarse de forma abierta a la vida pública de México, hoy día no alcanzan ni siquiera el tinte de rosa. Lo concreto es que en México se le propinó la estocada final al de por sí debilucho Estado de bienestar social, incorporándonos de lleno al concierto internacional donde reina con total potestad el capital. Por cierto, justamente el pasado 23 de mayo fue subastado uno de los manuscritos londinenses de Marx por la suma de más de medio millón de dólares. ¿Serán acaso las nuevas maneras de revalorización de la izquierda?

Es evidente que el aparato educativo de nivel superior fue impactado por el 68. Por principio de cuentas, fue abandonado un ambicioso proyecto, inspirado en las teorías entonces de moda del “capital humano,” que el gobierno del infame Díaz Ordaz impulsaba con derroche de candor, a la espera de conservar el ritmo de crecimiento logrado por la sustitución de importaciones.¹⁸ La educación fue descentralizada, y aparecieron nuevas instituciones como la UAM, Colegio de Bachilleres y los CCH. La cobertura de ese nivel se amplió y la protesta estudiantil fue neutralizada, aunque todavía hubo un coletazo el jueves de *Corpus* de 1971. Poco más tarde ocurrieron tentativas de privatización de la enseñanza pública, ya en el marco de la apoteosis neoliberal.

¿Podemos decir que el 68 fue traicionado por quienes participaron en los acontecimientos? se pregunta Hermann Bellinghausen en un artículo periodístico reciente, donde cita a José Emilio Pacheco: ¿Ya somos aquello contra lo que luchamos a los veinte años?” Por su parte, Joel Ortega dice “el 2 de octubre no se olvida es una cortina de

humo, que oculta al movimiento al conmemorarlo sin recordarlo.” Desde luego, los protagonistas de la efeméride fueron agentes de un proceso con tal capacidad determinativa, que los exime de la responsabilidad histórica relativa a las consecuencias. Más aún, cabe preguntar si los acontecimientos del 68 fueron causa o efecto. En todo caso, se trata de una fecha excepcional que invita al análisis histórico porque, justamente, por su carácter excepcional, contiene muchos elementos por revelar.

Voy a ceder ahora la palabra a una joven y brillante historiadora que aún no había nacido en 1968 y que adoptó este tema de estudio con un enfoque más fresco, participando en la apertura de nuevas vertientes historiográficas, que sin duda, nos darán más luz para mejor entender esa fecha de innegable trascendencia.

Posdata

Representantes de los tres poderes de la Unión participaron en la ceremonia cívica por los 50 años de los hechos de Tlatelolco, por lo cual la bandera fue izada a media asta en el Zócalo capitalino. La guardia fue encabezada por el secretario de Gobernación, con banda de guerra de la Defensa Nacional. Posteriormente, en una sesión solemne, se develó en letras de oro la leyenda “Al movimiento estudiantil de 1968”, en el Muro de Honor de la Cámara de Diputados. En igual sentido, el jefe de Gobierno de la Ciudad de México dio la orden de retirar las placas conmemorativas de seis estaciones del Metro y de la Sala de Armas de la Magdalena Mixhuca donde aparecía en nombre de Díaz Ordaz. La televisión comercial y la prensa difundieron con amplitud la conmemoración de la matanza.

El Poder se apropió del movimiento contra el Poder.

Notas

¹ Kurlansky, 2005.

² <https://jeas.wordpress.com/page/22/>.

³ Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1971.

⁴ <https://www.nouvelobs.com/politique/le-congres-du-ps/20081023.OBS7477/1-imagination-au-pouvoir-une-interview-de-daniel-cohn-bendit-par-jean-paul-sartre-1968.html>.

⁵ <http://www.abacq.net/imaginaria/discur5.htm>.

⁶ Keniston, 2008, pp. 249-269.

⁷ Arias Maldonado, 2018.

⁸ Rubin, 2018, p. 265.

⁹ Wallerstein, 2006, 153p.

¹⁰ https://elpais.com/elpais/2015/01/15/estilo/1421324931_466725.html.

¹¹ Tommie Smith ganó la carrera de los 200 metros con un récord del mundo de 19.83 segundos y John Carlos en el tercer sitio.

¹² Guevara, 1978.

¹³ Existen trabajos bien realizados que dan noticia de tales hechos. Un ejemplo es el inteligente texto de Agustín, 1998, 274p.

¹⁴ *Cfr.* Careaga, 2006.

¹⁵ González de Alba, 1993, pp. 23-32.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 26.

¹⁷ Algunos estudios han evidenciado que la existencia de la guerrilla en México es anterior a 1968. Véase, por ejemplo: Glockner, 2008.

¹⁸ Comisión Nacional de Planeamiento Integral de la Educación, 1968, estencil.

Bibliografía

Kurlansky, Mark, *1968: el año que conmocionó al mundo*, trad. de Patricia Antón, Barcelona, Ed. Destino, 2005.

Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, “II. Conclusiones”, México, La Ilustración, 1971.

- Kenneth Keniston, “Juventud, una nueva etapa de la vida.” en José Antonio Pérez Islas, Mónica Valdez González y María Herlinda Suárez Zozaya (Coords.), *Teorías sobre la juventud. Las miradas de los clásicos*, México, UNAM-Miguel Ángel Porrúa, 2008.
- Arias, Maldonado Manuel, “El sesenta y ocho ante la historia” en *Revista de Libros*, 2º Época, agosto de 2018.
- Rubin, Jerry, *¡Hazlo! Escenarios de la revolución del 68*, trad. de Pablo Álvarez Ellacuría, Barcelona, BlackieBooks, 2018.
- Wallerstein, Immanuel, *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, México, Siglo XXI, 2006.
- Guevara, “Che” Ernesto, “*El hombre nuevo*”, en *Latinoamérica, Cuadernos de cultura latinoamericana*, UNAM-Coordinación de Humanidades-Centro de Estudios Latinoamericanos-Unión de Universidades de América Latina, noviembre de 1978.
- Agustín, José. *Tragicomedia mexicana I. La vida en México de 1940 a 1970*, 2ª Ed. México, Editorial Planeta, 1998.
- Careaga, Gabriel, *Mitos y fantasías de la clase media en México*, México, Cal y Arena, 2006.
- González de Alba, Luis, “1968: la fiesta y la tragedia”, en *Nexos*, Núm. 189, septiembre 1993.
- Glockner, Fritz, *Memoria roja. Historia de la guerrilla en México (1943-1968)*, México, Ediciones B, 2008.
- Comisión Nacional de Planeamiento Integral de la Educación, *Información estadística*, México, 1968. Esténcil.

núm. 20
enero de
2019

134

Fuentes electrónicas.

- <https://jeas.wordpress.com/page/22/>.
- https://elpais.com/elpais/2015/01/15/estilo/1421324931_466725.html.
- <https://www.nouvelobs.com/politique/le-congres-du-ps/20081023.OBS7477/l-imagination-au-pouvoir-une-interview-de-daniel-cohn-bendit-par-jean-paul-sartre-1968.html>.
- <http://www.abacq.net/imaginaria/discur5.htm>.

Los líderes del Consejo Nacional de Huelga (CNH) a 50 años de distancia del movimiento estudiantil de 1968

Carla Ríos Meza

Introducción

El año de 1968 es considerado como año de movilizaciones estudiantiles en todo el mundo. Aunque con muy variadas demandas y fines, estas movilizaciones se caracterizaron por tener un trasfondo en común: cuestionaban la cultura dominante, la familia, la educación tradicional y los modelos económicos predominantes. El necesario reacomodo del sistema produjo un contexto donde se expresó una clara ruptura generacional, que se reflejó en las demandas y fines de los movimientos de la época.

En México los estudiantes de diversas instituciones educativas del país reaccionaron ante un ataque de fuerza descomunal por parte del Estado, que, en un inicio, quería controlar un pleito entre alumnos de las escuelas Isaac Ochoterena y las Vocacionales 2 y 5. A partir de este suceso siguió un uso desmesurado de la violencia por parte del gobierno mexicano, como el bazucazo a la puerta de la Preparatoria de San Ildefonso. Pero el movimiento logró aglutinarse en torno al pliego petitorio de seis puntos, que básicamente exigía demandas políticas de carácter democrático, además del cese y castigo de la represión sufrida en los primeros días del movimiento. Este movimiento consiguió un gran apoyo popular, que se demostró en diversas marchas multi-

Diacronías

135

tudinarias y, si bien algunos de los logros del 68 se han desdibujado con el paso de los años, este movimiento también mostró diferentes formas de organización, disidencia y autogestión política.

El movimiento estudiantil de 1968 fue un parteaguas histórico que criticó un sistema autoritario a partir de una disidencia crítica y organizada. Se trató de un proceso donde se sintetizaron múltiples expresiones de la época y una coyuntura espontánea que favorecía la disidencia ante los modelos políticos, económicos e ideológicos que se establecían globalmente.

El trágico desenlace del movimiento estudiantil de 1968 con la matanza del 2 de octubre en la Plaza de las Tres Culturas fue deplorable e impidió por mucho tiempo la historización del movimiento, ya que conllevó a una historiografía apologética del mismo. Ahora que existe la posibilidad de estudiar este proceso histórico, me parece pertinente plantear nuevas rutas de interpretación y de investigación que nos ayuden a vislumbrar de una manera más clara, tanto los orígenes del movimiento, como el movimiento con sus distintos matices y también las consecuencias que trajo para el país y para la sociedad en general durante los últimos cincuenta años.

La participación de otros actores y sus experiencias particulares hacen más complejo el movimiento, algunos de estos líderes estudiantiles que conformaron el CNH fueron encarcelados después del movimiento; posteriormente pasaron al exilio, mientras que otros salieron becados a Europa y América Latina. Algunos de estos líderes consiguieron puestos en secretarías del Estado, otros fueron o son diputados, senadores, delegados u obtuvieron altos cargos en alguna dependencia del gobierno. Todos estos datos pueden obtenerse mediante los *curriculum* de cada uno de los líderes, que conforman un entramado de experiencias sobre las diversas formas de hacer política en el México actual.

Para esta investigación se analizaron diferentes archivos, bases de datos y redes sociales, para realizar los *curriculum* de los líderes del CNH.¹ Parte central de la metodología fue la elaboración de un cues-

tionario para realizar entrevistas personales a los líderes, lo que nutrió y dio diferentes matices a la investigación.

Este artículo presenta algunas de las trayectorias de los líderes que conformaron el Consejo Nacional de Huelga (CNH) para descubrir tanto las formas de disidencia de algunos de estos representantes a través de los años, como los métodos que utilizó el Estado mexicano para cooptar y/o reprimir líderes estudiantiles. La primera línea de investigación nos llevaría a comprender cómo se organizaron las diversas luchas y proyectos sociales de la izquierda en México de 1968 a la actualidad, mientras que la segunda línea nos conduce a explicar cómo están articulados los mecanismos de cooptación y represión del Estado mexicano con un sector en específico.

Los líderes del Consejo Nacional de Huelga

El año de 1968, con las diversas manifestaciones juveniles, señala un proceso de reacomodo del sistema de varios sectores. Los líderes del movimiento estudiantil mexicano representaban posiciones muy diferenciadas y heterogéneas dentro de esta necesaria reconfiguración del sistema. Algunos de ellos tenían antecedentes políticos en los congresos estudiantiles, en las sociedades de alumnos, en los cuadros políticos del Partido Comunista Mexicano y de la Juventud Comunista, pero la mayoría de ellos se formó políticamente durante la dinámica del conflicto. Después de la represión del 2 de octubre, la trayectoria de los líderes del 68 fue impactada por el evento y se perfilaron en direcciones totalmente distintas.

A cincuenta años de distancia del movimiento estudiantil, el perfil de estos líderes evidencia fuertes contrastes. Sus trayectorias políticas, ideológicas y sociales muestran los efectos de un sistema que aplica métodos de represión y censura para legitimarse desde el discurso histórico, mediante la cooptación de intelectuales o exdirigentes sociales, hasta involucrarlos dentro de las aberraciones que realiza,

como las reformas educativas, políticas, financieras y sociales que han hecho que México se encuentre en un estado de crisis permanente.

Para comenzar esta síntesis, me gustaría apuntar que el movimiento estudiantil de 1968 fue un movimiento espontáneo, que, como ya mencioné, se aglutinó por una represión violenta por el Estado. Pero lo que no fue espontáneo es la organización del movimiento, ya que estudiando la trayectoria de los líderes antes del 68 nos podemos dar cuenta que muchos de ellos hacían política dentro y fuera de la Universidad antes del movimiento estudiantil de 1968.

En los años sesenta existía una movilización estudiantil en aumento, que se organizaba por medio de las sociedades de alumnos, los congresos de estudiantes, las elecciones para consejeros universitarios e inclusive las asociaciones católicas. Un claro ejemplo de ello es la Conferencia de Morelia en 1963, la cual congregó a líderes de todo el país en contra de los atropellos contra las instituciones educativas de carácter popular. En esta conferencia firmaron varios representantes estudiantiles, entre ellos Raúl Álvarez Garín, uno de los principales dirigentes del 68.

Sin embargo, un antecedente más importante, por su característica asociativa y que casi nunca se ha planteado, es la fundación de la Prepa Popular, ya que fue en esta experiencia donde se encontraron estudiantes de diversas facultades, como Economía, Ciencias Políticas y Filosofía, que se organizaron para crear un espacio de apertura a quien no tenía acceso a la educación media superior, en un espacio de crítica, pero también de autogestión entre los estudiantes, un espacio horizontal de diálogo, lo que pedirían reiteradamente durante el movimiento del 68.

Sobre la creación de la Prepa Popular, Héctor Ibarra menciona que a inicios de 1968 se crea el grupo “Miguel Hernández” en la Facultad de Filosofía y Letras, que es uno de los principales grupos, que comienzan a promover la preparatoria popular. Y se integran a este proyecto los espartaquistas, los trotskistas, los marxistas-leninistas y otros más.

Entonces existe un conjunto de grupos que se plantean un cambio en la universidad por la vía revolucionaria, y además existía una serie de condiciones a nivel nacional que posibilitaban que este experimento se concretara y se reprodujera y extendiera hacia otros estados del país.²

Como anécdota del surgimiento de la Prepa Popular, Héctor Ibarra entrevistó a Arturo Robles, miembro fundador de la Preparatoria Popular “Mártires de Tlatelolco” por parte de la sociedad de alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, de la que fue director:

Héctor: —¿Cómo fue se creó la preparatoria popular?

Arturo Robles: Esto fue a iniciativa de un grupo de egresados de la Facultad de Filosofía y Letras, porque nos dimos cuenta de que había una demanda de más de 12 mil rechazados de las prepas oficiales, y entonces nos dimos a la tarea de convocar a esos rechazados en el Auditorio “Justo Sierra”, y en una asamblea se decide darle salida a este problema fundando una escuela en las propias aulas de la facultad.

Héctor: Según sé, fue una iniciativa del Grupo “Miguel Hernández”.

Arturo Robles: Lo que sucedió es que en esos días la sociedad de alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras estaba constituida principalmente por dos grupos estudiantiles: el Miguel Hernández y el José Carlos Mariátegui. Sólo que el Mariátegui se dedicaba más a la organización de actividades culturales, y el Miguel Hernández se enfocaba más en las cuestiones políticas. Entonces se convocó a una asamblea de rechazados con todos y los padres de familia y ahí se decidió formar la preparatoria popular.³

Algunos de los líderes del 68 también formaron parte del pc y de la JCM, como Raúl Álvarez Garín, Gilberto Guevara Niebla, Pablo Gómez, Eduardo Valle “El Búho” y Joel Ortega. Otros más pertenecían

a organizaciones como la Liga Obrera Marxista o la Asociación Revolucionaria Espartaco. Esto no quiere decir que todos los líderes pertenecían o se afiliaban a una tendencia política, pero nos muestra que muchos de los Consejeros del CNH tenían una amplia formación teórica y política, que los llevó a formar una organización coordinada, capaz de tomar decisiones y aglutinante, desde los primeros días del movimiento.

Como ya lo hemos mencionado, los líderes del CNH tienen diversas experiencias políticas y, por supuesto, múltiples experiencias personales; muchos de ellos son hijos de obreros, campesinos, exiliados políticos, maestros que participaron activamente en el movimiento del magisterio, así como hijos de militares, como Graco Ramírez, hijo de uno de los pilotos del Escuadrón 201. Este panorama hace muy complejo entender a esta nueva pequeña burguesía, que expone las contradicciones de la estructura del Estado mexicano, al poner en entredicho el desarrollo de la sociedad moderna y el rezago del sistema político mexicano.

Pero ¿qué pasó con estos líderes que expresaron la necesidad de cambio de toda una generación? Después del 2 de octubre muchos estuvieron en la cárcel de Lecumberri hasta 1971, y después el gobierno los exilió a Chile; sufrieron una segunda represión con el “Halconazo”, en 1971, y finalmente decidieron inmiscuirse en diversas luchas políticas, económicas, sociales y culturales.

A continuación presentó una semblanza curricular de algunos de estos líderes para ejemplificar este punto:

Joel Ortega Juárez. Escuela Nacional de Economía. Miembro del Comité Central del PCM y del PSUM. Fundador y dirigente del SPAUNAM y STUNAM. Articulista en *Excélsior*, *La Jornada*, *El País* (editado en Madrid), *La Crónica* y *Milenio Diario* (de 2000 a la fecha). Fue profesor de historia en el Colegio de Ciencias y Humanidades plantel Sur de la UNAM. Estudió su Maestría en Periodismo en la Escuela Nacional de Periodismo Carlos Septién García. Está

comprometido con una militancia crítica, que se refleja en sus libros entre los que destacamos: *10 de junio de 1971: ganamos la calle y La izquierda mexicana en el siglo XX*.

Marcelino Perelló Valls. Facultad de Ciencias UNAM. Después del 2 de octubre, se exilió en Europa, donde estuvo 16 años en Francia, Rumania y España. Se graduó como matemático en 1975 por la Universidad de Bucarest, y después obtuvo una Maestría en Ciencias por esta misma institución en 1977. En la UNAM fue profesor, secretario de Asuntos de los Estudiantes de la Facultad de Ciencias, secretario del Museo del Chopo y creador de cineclubes. Columnista del diario *Excélsior*, conducía su programa *Sentido Común*, en *Radio UNAM*, hasta 2014 cuando sus polémicos comentarios sobre una violación causaron la cancelación de su programa.

Miguel Eduardo Valle Espinoza “El Búho”. Escuela Nacional de Economía. Fue recluido en la penitenciaría de Lecumberri, donde estuvo preso hasta 1971, y luego exiliado en Chile y posteriormente en Perú (1971). Fundó, junto a Heberto Castillo, el Partido Mexicano de los Trabajadores (PMT), del que fue dirigente de 1975 a 1987. Además, participó en la fundación de los PMS y en el Partido de la Revolución Democrática (PRD). En 1994, a invitación del entonces procurador general de la República, Jorge Carpizo MacGregor, fue asesor en esa dependencia, donde investigó a las mafias del narcotráfico mexicano-colombianas, en particular el cartel del Golfo dirigido entonces por Juan García Ábrego y el asesinato del candidato del PRI a la Presidencia, Luis Donaldo Colosio.

Rufino Perdomo Gallardo. Facultad de Filosofía y Letras. Fue maestro de carrera del CCH Sur de la UNAM durante una década, pero antes fue de asignatura porque no se había titulado. Se titula en 2003 con una tesis intitulada *El pensamiento político-filosófico del Che*. Consejero técnico y universitario por el profesorado del Colegio de Ciencias y Humanidades de la UNAM, fue también profesor de Historia universal, Historia de México y Teoría de la Historia en el plantel Sur del Colegio de Ciencias y Humanidades de la UNAM.

Es recordado con gran afecto y admiración por muchas de sus generaciones, a las cuales formó durante sus 42 años de labor en el CCH Sur.

Oscar Guillermo Levín Coppel. Escuela Nacional de Economía. Investigador en la Siderúrgica Lázaro Cárdenas-Las Truchas (1972). Asesor, coordinador y jefe de Departamento de la Compañía Nacional de Subsistencias Populares (CONASUPO). Fue a du vez asesor y secretario particular del Director General de Nacional Financiera, (NAFINSA), delegado de la Delegación Álvaro Obregón (1989-1992) y de la Gustavo A. Madero (1992-1993). Actualmente trabaja como vocal de la Junta de Gobierno en el Instituto para la Protección del Ahorro Bancario (IPAB) desde 2013 ratificado por el presidente Enrique Peña Nieto y de la junta de Gobierno del IPAB para el período 2016-2019.

Luis González de Alba. Facultad de Filosofía y Letras. Escribió en la cárcel de Lecumberri su primera novela, *Los días y los años*. Tras su liberación se exilió en Chile, Argentina y Brasil. Participó en la fundación de partidos políticos, como el Socialista Unificado de México (PSUM) en 1981, del PMS (1987) y el PRD. En 1972 participó en la creación de la revista *Punto Crítico*. Escribió junto con Nancy Cárdenas y Carlos Monsiváis el primer manifiesto en defensa de la homosexualidad en la revista *Siempre!* Perteneció al grupo de fundadores de *La Jornada*. Fue colaborador semanal de *Milenio* hasta su muerte el 2 de octubre de 2016.

María Eugenia Espinosa Carbajal. Facultad de Filosofía y Letras. Fundadora de la Prepa Popular de Liverpool. Maestra fundadora del CCH en la UNAM. Profesora investigadora de la Dirección General de Educación Normal y Actualización del Magisterio en la Ciudad de México. Fundadora de la Sociedad Mexicana de Historia de la Educación. Ha sido profesora en la Universidad Autónoma de Baja California, la Escuela de Antropología de la Universidad Veracruzana; en la licenciatura para profesores de educación secundaria por televisión y en capacitación de maestros de educación básica bilingües y no bilingües.

Jorge Alfonso Calderón Salazar. Escuela Nacional de Economía. Profesor de posgrado de Economía, ha dedicado muchos de sus libros al estudio de la Reforma agraria y el TLCAN, (19 libros y coautor de 57 libros sobre este tema). Sus primeros trabajos fueron en la Secretaría de Recursos Hidráulicos, ha trabajado para la ONU, la FAO y la CEPAL. Fue diputado y senador por el PRD, multipremiado por diversas instituciones de educación superior del país, entre ellas el Premio de Ciencias Sociales, por la Universidad Autónoma Chapingo, Premio de Investigación en Economía Agrícola, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, la Medalla al Mérito Universitario de la Universidad Autónoma Metropolitana en 2014.

Carlos Sevilla González. Facultad de Filosofía y Letras. Permaneció preso en Lecumberri tres años después del movimiento estudiantil de septiembre de 1968 a julio de 1971. Licenciatura en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Maestría y doctorado en “Política y Gobierno” por la Universidad de Essex, Inglaterra. Fue, además, director de Área en la Subsecretaría de Comercio Interior en la Secretaría de Comercio y Fomento Industrial, y profesor en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM (1972-1998). Uno de los analistas más destacados de su época, lo cual nos permite admirar su obra en periódicos en los que colaboraba, como *El Universal*, *Excélsior*, y *Unomásuno*, además de algunos programas de radio y entrevistas que concedió antes de su muerte.

René Villanueva. Facultad de Filosofía y Letras. Ingeniero químico de profesión, estudió historia del arte en la UNAM y pintura en La Esmeralda y en la Academia de San Carlos. Dirigió la serie de discos Fonoteca del INAH, que se conformó por 26 discos LP con música tradicional de diferentes etnias y comunidades de México. Militó en el Partido Comunista, en el PSUM y en el PMS, además de que desde el alzamiento zapatista se apegó a su causa y el propio EZLN reconoció en varias ocasiones sus esfuerzos. Continuó pintando hasta sus últimos días y haciendo registros para su serie *Música de campo*; este archivo particular conserva unas 20 mil grabaciones

con canciones y danzas tradicionales de México y otros países del continente americano.

Ignacio Osorio Romero. Facultad de Filosofía y Letras. Investigador del Instituto de Investigaciones Filológicas (Centro de Estudios Clásicos), asesor académico del Proyecto Rescate de Textos Literarios Novohispanos del Ramo Inquisición del Archivo General de la Nación, desempeñado durante 1984 y 1985, director del Instituto de Investigaciones Bibliográficas y la Biblioteca Nacional (1990-1991) donde se dedicó a la reorganización del fondo de origen. Fue además director de la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial (UNAM) desde donde organizó el proyecto de los 450 años de la imprenta en México, a través de la edición de más de veinte libros de lo que fue la imprenta en México a lo largo de tres siglos. El trabajo de investigación de Osorio Romero se centró en el rescate bibliográfico de documentos del México colonial y el estudio de la filosofía y literatura novohispanas.

Enrique Dan Leff Zimmerman. Facultad de Química UNAM. Coordinador de la Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe en el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), ha promovido procesos político-educativos y fundado espacios como el Centro de Saberes y Cuidados Socioambientales de la Cuenca del Plata, así como la Unión de Científicos con Compromiso Social y la Maestría en Educación Ambiental en México. Enrique Leff ha sido un autor pionero en los campos del ecomarxismo, la epistemología ambiental y la ecología política, además de que ha impulsado importantes procesos institucionales y movimientos sociales en favor de la sustentabilidad y de la educación ambiental.

Adriana Corona Vargas. Escuela Nacional Preparatoria No. 6. Investigadora de tiempo completo de la Universidad Pedagógica Nacional, México, asesora y coordinadora del programa *Estoy contigo*, el cual busca prevenir el abuso sexual de niños en escuelas. Ha sido directora de la Unidad de Atención y Maltrato y Abuso

Sexual Infantil de la Subsecretaría de Servicios Educativos para el Distrito Federal de la SEP.

Graco Ramírez Garrido Abreu. Escuela Nacional Preparatoria 6. En 1978 fue uno de los fundadores del Partido Socialista de los Trabajadores (PST). También fue miembro fundador del PMS y del PRD. En 2004 fue nombrado secretario de Acción Electoral del CEN del PRD, cargo que concluye en 2006 para ser electo senador de la República por el estado de Morelos (2006-2012). Fue designado candidato del Movimiento Ciudadano al Gobierno del Estado de Morelos, para ser electo Gobernador Electo del periodo 2012-2018.

Conclusiones

El movimiento estudiantil de 1968 parecía un punto ideal para regresar cada que se estipulaba una lucha social o democrática. Sin embargo, estas conexiones no son causales, pues conllevan múltiples procesos y experiencias que hemos tratado de explicar y ejemplificar en este artículo.

Los miembros del Consejo Nacional de Huelga de 1968 fueron protagonistas de un proceso que cimbró la vida política y social del país. Sus experiencias son vitales para comprender este suceso histórico, así como para entender las diversas formas de política de las siguientes décadas. Como se ha visto, muchos se integraron a la política gubernamental; en los años setenta se vincularon con programas que podríamos denominar de tipo asistencialista, para, después, pasar a cargos más importantes dentro de la jerarquía del PRI. Algunos otros se inmiscuyeron en la política no gubernamental y crearon diferentes partidos políticos para participar en la apertura democrática de fines de los setenta. Además, participaron activamente en los combates sindicales de los trabajadores y en diferentes luchas sociales, como el “Campamento 2 de octubre”. La línea de investigación que nos queda por desarrollar, y que tendría que ampliarse, es la conexión entre los estudiantes del 68 y los movimientos armados de los setenta.

Por otro lado, las luchas que emprendieron estos líderes, no sólo se quedó en el terreno de la política. Muchos de ellos dedicaron muchos años a la creación, estructuración y consolidación de nuevos modelos educativos, como los Colegios de Ciencias y Humanidades de la UNAM, la Universidad Autónoma Metropolitana, el Sistema de Universidad Abierta y la creación de diversos espacios donde se pudiera desarrollar el programa de escuela activa.

La última línea temática que desglosamos aquí es la creación de nuevos medios de información. En esta línea se desarrollaron diversos personajes, como Raúl Álvarez Garín con *Punto Crítico*, Carlos Marín con *Milenio* y múltiples columnistas de *La Jornada*, *Unomásuno* y *Proceso* también pertenecieron a la generación del 68.

Para finalizar, realizábamos una última pregunta a nuestros entrevistados; les pedíamos una reflexión acerca de los principales problemas en México hoy día. Con los actuales índices de violencia generalizada, miseria, desempleo, rezago educativo, crecimiento demográfico e inseguridad en el país, les preguntábamos: ¿Encuentra usted alguna solución para que la situación de México mejore? Y con su gran experiencia apuntaban casi en todos los casos a hacer un llamado a la organización, a la reestructuración del tejido social, para consolidar proyectos o mostrar apoyos críticos, que den solución a las demandas políticas, económicas y sociales del país, teniendo como pilar fundamental el combate a la corrupción y un cambio de la política económica para recuperar un crecimiento económico con justicia social.

Notas

¹ Se realizó una exhaustiva búsqueda de textos relacionados con el movimiento estudiantil de 1968 en diferentes bases de datos como: JSTOR, CLASE, DIALNET, HAPI y SCIELO. Además de localizar estos artículos, se procedió a la búsqueda de textos relacionados con el tema en las revistas de la UNAM y de la UAM, así como a tesis del tema en estas universidades.

² Ibarra Chávez, 2012, pp. 69-70.

³ *Ibidem*, p. 70.

Bibliografía

- Bellinghausen, Hermann, *Pensar el 68*, México, Cal y Arena, 1988.
- Domínguez, Cuauhtémoc, *1968: la escuela y los estudiantes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- González Marín, Silvia (coord.), *Diálogos sobre el 68*, México, UNAM, IIB, DGAPA, Seminario de Movimientos Estudiantiles Mexicanos, 2003.
- Guevara Niebla, Gilberto, *1968: largo camino a la democracia*, México, Ediciones Cal y Arena, 2008.
- Ibarra Chávez, Héctor, *Juventud rebelde e insurgencia estudiantil. Las otras voces del movimiento político-social mexicano en los años setenta*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2012.
- Revueltas, José, *México 68: juventud y revolución*, México, Ediciones Era, 1978.
- Sevilla, Renata, *Tlatelolco: ocho años después*. México, Posada, 1970.
- Valle, Eduardo, *El año de la rebelión por la democracia*, México, Océano, 2008.
- Los procesos de México 68. La criminalización de las víctimas*. México, Comité 68 Pro Libertades Democráticas A.C., 2008.
- 1968 un archivo inédito*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, *El Universal*, 2008.
- 1968: México y el mundo*, México, Delegación Cuauhtémoc, 2008.

Diacronías

147

Tesis

- Jiménez Guzmán, Héctor, “El 68 y sus rutas de interpretación: una crítica historiográfica”, tesis para obtener la Maestría en Historiografía de México, México, UAM-Azcapotzalco, 2011.



Los “nacos” en México

Eli Jacob

Si lo mexicano es naco y lo mexicano es chido
entonces verdad de Dios... Todo lo naco es chido.
Botellita de Jerez

En México, como en otros países del mundo, existen los prejuicios, el racismo y la discriminación. Esto, en buena parte, es debido a las diferencias entre los habitantes, diferencias de todo tipo, económicas, culturales, étnicas, de color de piel, etcétera.

Reconocer estas diferencias y colocar una línea divisoria entre ellas no es algo nuevo, de hace un par de años o que apareció en esta parte del continente con la llegada de los españoles; es algo que existe en los seres humanos, innato a ellos. Por eso, en lo que Paul Kirchhoff llamó Mesoamérica existían dos clases de indios: los nobles (*pipiltin*), los cuales detentaban los cargos políticos importantes, tenían acceso a la educación, a la tierra, y otros privilegios, y los indios del común (macehuales), que eran la masa trabajadora.¹

Así, en este territorio, las diferencias entre españoles e indígenas no fueron nuevas y, por tanto, no les costó trabajo a los indígenas asimilarlas y entender que eran diferentes a quienes los habían conquistado.

De este encuentro entre dos culturas muy diferentes nació el Virreinato de Nueva España. Las divergencias entre los pobladores con-

tinuaron y en momentos se acentuaron con reglamentos que las afirmaban en el plano político. Sin embargo, éstas no sólo abarcaban a indios y españoles, pues la conquista y la colonización provocaron que llegaran esclavos de África y la mezcla entre naturales, españoles y negros dio origen a un sistema de castas.

De entre todos estos nuevos personajes, la diferenciación comenzó entre los que detentaban los principales cargos (españoles o peninsulares) y los subordinados (criollos, indios, negros, mulatos, mestizos y demás castas).

Con la independencia y el surgimiento de la nación mexicana, la diferenciación incluyó de nuevo a los que ocupan los cargos públicos y los que no participan en el gobierno, pero también a los ricos y pobres, “blanquitos” y “morenitos”, los que se comportan más apegados a las normas occidentales y los que se salen de los cánones establecidos. Aparece el *chinaco*. Este personaje es el desarrapado, que en la época corresponde al campesino y al indígena;² al que luchó al lado de Hidalgo y Morelos y en la guerra de Reforma bajo la presidencia de Juárez, así como durante la Intervención Francesa. El *chinaco* constituye una categoría específica: son campesinos e indígenas alzados en armas no uniformados, es el que usa harapos, el andrajoso; de ahí el nombre, chinaco deriva de *xinácatl* o *chinácatl* que en lengua náhuatl significa “desnudo”.

Es importante señalar lo anterior porque “chinaco” corresponde a una de las primeras manifestaciones de la sociedad mexicana de englobar en un concepto a aquel personaje, o aquellos personajes, que no seguían normas y no eran del gusto de la clase que dirigía al país. Constituye una aféresis y origen, al igual que totonaco, de *naco* y, para el gusto de algunos autores, es el origen de la palabra.³

El indio pasa a ser considerado posteriormente como lo que impide a la nación desarrollarse a la manera de las nuevas naciones en Europa y al norte del continente. El indio, sus costumbres, tradiciones, lengua y creencias, significan un estado retrógrado ante los ojos de los que comienzan a llamarse mexicanos. Los que no son españoles, ni mucho menos indios, sino una mezcla entre lo mejor de cada cultura.⁴

Al lado de esta diferenciación surgen los prejuicios. En el imaginario mexicano el indio se convierte en atraso, holganza, falta de razonamiento, la parte que fuimos y ya no queremos ser; el primer eslabón en la escala evolutiva del mexicano, parte del inicio de la historia de México; es el que no quiere cambiar, que no habla español y cuando lo hace lo hace mal, el ignorante y corriente, el tímido, apenado, mal educado, gustoso del ocio, del pulque y las pachangas.

Según Gordon W. Allport, en su trabajo sobre el prejuicio, existen cinco grados en la acción negativa del prejuicio, que van de lo menos a lo más enérgico. En lo que refiere a los indígenas en México se ha alcanzado el tercer grado, el que corresponde a la discriminación:

...la persona con prejuicios lleva a la práctica de modo activo una distinción hecha en detrimento de algún grupo. Emprende la tarea de excluir a todos los miembros del grupo en cuestión de ciertos tipos de empleo, de una zona de residencia, de iglesias u hospitales, o de privarlos de sus derechos políticos o educacionales, o de algún otro tipo de privilegios sociales...⁵

A lo largo de la historia de este país —que comprende menos de dos siglos⁶—, los prejuicios hacia los indígenas han tomado una forma fluctuante; en ciertos periodos han sido mayores, en ocasiones menores, pero no han desaparecido. A partir de las décadas de los años sesenta y setenta del siglo xx estos han cobrado una nueva forma. El prejuicio y rechazo a una parte de la sociedad mexicana por parte de la clase dirigente —o por la que cree saber cómo debe ser el ciudadano ejemplar— ya no es hacia el indio, como en los siglos xvi al xviii; al chinaco y al pelado⁷ como en el xix y principios del xx, a partir de la segunda mitad del siglo xx ha sido hacia un personaje al que se le ha denominado *naco*.

El *naco* tiene su origen en el llamado Desarrollo Estabilizador y, según algunos autores, en la Ciudad de México. Durante este periodo, entre 1940 a 1970, la capital de la República pasó de 1.5 millones

a 8.5 millones de habitantes. Por su parte, la zona metropolitana de la Ciudad de México, si para 1940 no alcanzaba los 2 millones, hacia 1995 sobrepasaba los 16 millones de habitantes.

Millones emigraron a la ciudad en busca de mejores condiciones de vida, principalmente de Guanajuato, Guerrero, Hidalgo, Michoacán, México, Oaxaca, Puebla y Veracruz. La población que emigra a la capital proviene de los estados con más pobreza y menor índice educativo.⁸ Los habitantes de la Ciudad de México quedan, por lo mismo, horrorizados ante estas continuas oleadas migratorias de personas del campo que vienen a la capital porque allí hay trabajo y un precario bienestar social.⁹

El término, como era de esperarse, no surge entre los recién llegados, sino entre la población que en la ciudad goza de una posición económica mejor a la de estos. La expresión es un insulto, una manera de clasificarlos, de caracterizarlos y de exteriorizar los prejuicios, en otras palabras, del peculiar racismo mexicano.

La persistencia del racismo es una de las señas de la sociedad mexicana. Crear zonas de aislamiento y de condena es recurso típico del criollismo y del mestizaje pretencioso que lo siguió. Y un método histórico del racismo es la construcción de personajes a modo de tiro al blanco, vertederos del odio o el desprecio. Nada más cómodo que inventar seres a los que adjudicarles, como destino inescapable, una fisonomía, una psicología y una conducta fijas para siempre.¹⁰

Son nacos los que han llegado a la Ciudad de México, los nuevos indios, chinacos y pelados. Así:

...desde los años setenta, al naco se le considera un símbolo que alarma y apena. El racismo se solaza con el descubrimiento: el naco es referencia inmejorable, y no hay palabra más apta para describir a las masas cobrizas que, nunca más invisibles, pueblan las ciudades. El naco, genuina “mancha urbana”, según la elite, engendra la gran

certeza: ante el afán reproductivo de las clases populares poco se puede hacer excepto catalogarlas chistosamente. Para la sociedad que no se pretende criolla sino desarrollista, el naco es un filón de las conversaciones: el término es insulto y es referencia humorística, es descripción de fauna citadina y síntesis facial y vocal de los peligros de la calle.¹¹

El término "naco" tiene varias etimologías. No es mi intención discutir cada una de ellas. Sólo he de señalar que las que más se acercan al significado que le ha dado la sociedad mexicana actual son, por una parte, la que señala el *Diccionario de la Real Academia Española* y que lo define como indígena, quizá como derivación de totonaco y la que en lengua ópata tiene el municipio que lleva por nombre Naco en el estado de Sonora y que es nopal.¹²

Como fue advertido, naco es lo que engloba lo indeseable y se relaciona con lo indígena en cuanto a que es algo que algunos quisieran que no existiera y que fuera eliminado. Qué mejor manera de señalar o definir eso que utilizando un nombre que tenga una raíz que tenga que ver con los indios, con lo nefasto y detestable; qué mejor nombre que totonaco o que "naco", que significa nopal. En México nopal no es solamente una planta, nopal es una asociación al país, a sus raíces y a lo indígena, de cierta manera alguien que es nopal es un indio.¹³

El término "naco" fue la manera que encontró la clase media y alta citadina para llamar a estos recién llegados, que no son indios pero que tampoco son como ellos. El naco no es un indio, aunque el término derive de la palabra totonaco más que de chinaco, ni tampoco es una manera de clasificar o subclasificar a un indio. No es el indio, porque el indio ya tiene un nombre y es precisamente ese: indio, mientras el nuevo habitante no lo tiene.

Naco adquiere dos significados y dos usos dependiendo del modo que se emplee. El primero es para llamar a un sujeto y el segundo para denominar a un comportamiento. Es sustantivo y predicado. Es una palabra que los mexicanos hemos aprendido y reconocemos su signi-

ficado en un medio que no es el académico, sino en la calle, por la televisión, la radio, la casa, entre otros medios. En ocasiones, el término es conocido por una forma que no tiene que ver con nosotros, es decir, sabemos qué es ser naco o que somos nacos porque alguna persona que conoce o tiene nociones sobre el significado, en alguna circunstancia habla y dice: “eres un naco”, “no seas naco”, “te tenía que salir lo naco” y es como entendemos que esas actitudes son de una persona naca o de nacos, o porque en otra ocasión observamos que, en actitudes similares, somos señalados de la misma manera, u otra persona es tachada por comportarse así. De igual forma, aprendemos el otro significado cuando la persona se viste mal —a esto me refiero a no vestirse de una manera formal o vestirse fuera de lo común—, cuando pertenece a un estrato social bajo, su educación y forma de expresar no son las adecuadas, o se sale de las formas de comportamiento establecidas y es catalogado de naco o naca, y así es como sabemos qué es un naco.

El término se convierte en peyorativo, ofensivo y en insulto porque la estética social que existe en este país, y en otros, así lo marca, ya que el mal vestido, ignorante, feo y “morenito”, es lo indeseable

La palabra, de innegable contenido peyorativo, discriminatorio y racista, se aplica preferentemente al habitante urbano desindianizado, al que se atribuyen gustos y actitudes que serían una grotesca imitación del comportamiento cosmopolita al que aspiran las elites, deformado hasta la caricatura por la incapacidad y la “falta de cultura” de la naquiza. Lo naco, sin embargo, designa también a todo lo indio: cualquier rasgo que recuerde la estirpe original de la sociedad y la cultura mexicana, cualquier dato que ponga en evidencia el mundo indio presente en las ciudades, queda conju- rado con el simple calificativo de naco.¹⁴

Así, se equivocan los que señalan que en México no hay racismo o no hay prejuicios: sí los hay y los hay para los indios, que en el medio urbano son los nacos.

Tal vez para algunos o para muchos, el que una persona de clase media o alta le diga a una persona pobre, o hasta de su mismo nivel económico, naco o naca, no sea algo de que alarmarse y que merezca erradicarse. Se puede vivir con ese tipo de prejuicio; no es tan grave (dirían algunos), y hasta podría ser cierto. En México, desde la etapa precolombina han existido los prejuicios, pero la categoría debe ser tomada en cuenta, porque en el fondo se oculta algo más que un insulto; en el caso del *naco* se oculta un rechazo hacia el indio.

Las definiciones que a continuación presento, son realizadas con base en las respuestas que revelan cien cibernautas en el portal de *Yahoo! México Respuestas*¹⁵ a las preguntas de qué es un naco y qué es un "fresa". Fueron tomadas de cincuenta personas para cada uno de los casos. Considero de suma importancia la fuente que he tomado para tener el concepto actual de "fresa" y "naco" porque las respuestas son hechas por habitantes mexicanos de diferentes edades y porque es una manera sencilla de conocer el significado actual que existe sobre los conceptos de naco y fresa en el país.

Un naco según los cibernautas es el corriente, ignorante, inculto, vulgar, pobre, mal vestido y que no sigue normas o no tiene modales.

El "fresa", por su parte, es el bien vestido —o que está a la moda—, de buena posición económica, amargado, aburrido o antipático, presumido, superficial, que habla raro y utiliza en su vocabulario palabras de origen estadounidense.

Es importante mencionar que para los cibernautas ambos (fresa y naco) pueden ser cualquier persona. A pesar de considerar que el naco es el que tiene una posición económica inferior y el "fresa" tiene una posición económica superior, naco y fresa puede ser cualquiera; sólo falta comportarse dentro de su medio, de alguna de las formas que implica la categoría para ser tachado por fresa o por naco.

La definición permite observar que el naco es el indio urbano; es decir, la definición concuerda con lo que significa el indio en México. Para ser más claro, si trasladamos a un indígena de cualquier parte del país a la capital mexicana, lo vestimos como lo hacen las clases más

desposeídas y puede comunicarse en español, este indígena pasará a denominársele naco.

En contraposición al naco existe el “fresa”. Algunos cibernautas mencionan que fresa es lo contrario a naco. Sin embargo, el concepto fresa es muy estricto: sólo pocos individuos en la sociedad mexicana podrían encajar en el concepto, por lo que si la sociedad mexicana estuviera marcada únicamente por la dicotomía naco-fresa, gran parte de la población mexicana sería naca, ya que, según la definición, el naco es el ciudadano de bajo nivel económico y cultural; en otras palabras, el pobre y el que no sabe leer o sólo llegó hasta la primaria o secundaria.

La población en el país es, según el Censo de Población y Vivienda de 2010, de 112.4 millones; de esa cantidad 30 millones no concluyeron o no comenzaron la educación primaria, dentro de los cuales se incluyen a 6 millones, que no saben leer ni escribir.¹⁶

Por otra parte, la cantidad de pobres se ha incrementado de 50.6 millones (según cifras oficiales de 2008) a 54.8 millones en 2009, de los cuales 40 millones viven con menos de 4.5 dólares, mientras que 14 millones viven con menos de 2.5 dólares, lo que significa que el 51.02% del total de la población son pobres y el 27.93% no terminó la primaria.

Tendríamos entonces que más de la mitad de la población en el país es naca, porque es pobre y no tiene el nivel educativo que permite dejar de serlo. Por otra parte, los “fresas” no serían la población restante, el casi 49%, porque las cifras, como bien señalan, representan a la población que vive con menos de 4.5 dólares. En la actualidad, la población que no vive con eso, no lo hace con 50 dólares o más al día. Un gran porcentaje de la población percibe de entre 3 a 5 salarios mínimos y ellos no son pobres; son menos pobres que los pobres pero siguen siéndolo, pero no son parte de las estadísticas anteriores; si lo fueran, el porcentaje se incrementaría hasta un 80% quedando el restante 20%, en un 19% de población mexicana que pertenece a la clase media porque sus ingresos están por encima del común y el 1% restante que correspondería a los ricos.

En conclusión, el 80% de la población estaría a punto de caer en la condición de naco, si no fuera que para serlo es importante el nivel educativo. Es esta condición lo que rescataría a este porcentaje tan elevado de población, y dejaría al casi 28% de personas que no posee la educación primaria y son pobres, como los nacos. Pero, restando el 9% de la población indígena, el porcentaje de nacos se reduciría a 19%, lo que significa que 20.40 millones de personas en el país son nacos, sin duda alguna porque son las que por su nivel económico y cultural se comportan de una manera que no es bien vista por el restante 81%.

Los "fresas" representan, si nos apegamos a las estadísticas nacionales actuales, el 20% de la población excluyendo al 80% que contiene un 19% de población netamente naca. El porcentaje de la población que resulta de restar el 80% de la población que no es rica con la población que pertenece a la clase media y muy alta, con el total de nacos (19%), arroja como resultado el 61% de población que no es completamente naca ni "fresa" porque no tiene la capacidad económica para serlo.¹⁷

Ese 61% de la población mexicana es el que discute en *Yahoo! México Respuestas* qué es *naco* y qué es "fresa"; es la población que en dicho medio se atreve a decir cómo es un naco,¹⁸ es a la que le gusta ver al *Pirurris* o a la *Nacasia* y la *Nacaranda*, el que manda cadenas por Internet sobre los nacos, al que le gusta reírse de ellos y se esfuerza por no caer en alguno de los dos lados, pero que se cuida más de no caer en el de los nacos que en el de los "fresas", porque lo cierto es que "fresa" es menos indeseable que naco, e incluso podría ser más aceptado, si cambiara las actitudes que lo vuelven alguien hostil hacia los ojos de los habitantes.

Pasará mucho tiempo para que el concepto de naco desaparezca o sea sustituido por otro. Mientras tanto, sirve para ofender a alguien y tiene, en ocasiones, el mismo efecto que utilizar una grosería. Nadie sabe a ciencia cierta qué significa o qué es ser naco; de hecho, esta investigación es resultado de querer saber el significado. Empero, la mayoría de los que habitamos en este país sabemos que es un insulto y tenemos una vaga idea de lo que significa.

Es sorprendente el significado que puede adquirir la palabra y lo que puede provocar. Si libremente y sin ningún impedimento, alzamos la voz y un día en alguna calle de cualquier ciudad de México a alguien sin conocerle le llamamos “naco”, la palabra no tendrá el mismo efecto que produciría llamarle a alguien guapo, adinerado, trabajador o cualquier otro sustantivo con carácter positivo. Naco es un insulto, porque es el incivilizado, el mal vestido, el chinaco y lépero de otras etapas históricas; es decir, el indeseable y el peor:

Llamar a una persona “indio” cuando no lo es, expresa el interés por señalarla con características culturales y condiciones sociales indeseables, precisamente las que corresponden a la condición del indígena. Se explica entonces que la palabra “naco” sea uno de los adjetivos más temidos y rechazados por el mexicano común.¹⁹

En las ciencias sociales, en algunos círculos académicos y en los estudios sobre la identidad del mexicano, ha sucedido lo mismo para el estudio sobre el naco o sobre lo naco que en la sociedad con el naco. José del Val expresa:

núm. 20
enero de
2019

158

...una de las constantes “sintomáticas” de los estudios sobre la identidad del mexicano es la reiterada elusión y rechazo a estudiar el término *naco* que han mostrado nuestros sabuesos-investigadores de la identidad; tampoco los ensayistas se han decidido a abordarlo, [...] la obvia incomodidad que el uso del término naco produce en nosotros; ya sea por la duda existencial de serlo por parte del que lo aborde, o tal vez más comúnmente por la vergüenza de aparecer como racista o clasista al utilizar el término [provoca que] simplemente se le elude y se le ubica en el terreno de las malas palabras, de los insultos, como si fuera la *peor de las chingaderas*.²⁰

No obstante, lo mismo sucede con al que la sociedad ha llamado “fresa”. Al “fresa”, quizá por su posición de habitante privilegiado en el

país, no se siente que se le excluye de los análisis; por el momento no he encontrado apologías del tipo José del Val para con los nacos, para el análisis de los "fresas". La razón, quiero creer, es que discriminar al naco es más ofensivo que con el "fresa", porque el naco es el "pobrecito", lo que lo pone en una situación de bueno, mientras que el "fresa" por ser el rico, se le pone en la categoría del malo, en la concepción que se tiene de la gente rica para la mayoría de la población de este país que es pobre, es decir del que no tiene sentimientos, cruel y materialista.

Conclusiones

Mi propósito al comenzar a escribir este trabajo fue dejar en claro qué es un naco en la actualidad y, creo haberlo hecho, porque el concepto que he mencionado es relativamente actual y su fuente es la Internet. Son varias las respuestas que dieron los cibernautas a la pregunta ¿Qué es un naco? o ¿qué es un "fresa"? en el sitio de *Yahoo! México Respuestas*.

Espero que el trabajo sirva al menos para tener los conceptos actuales que existen en México de "naco" y "fresa" y motive para realizar otros estudios que profundicen algo que para muchos no es importante, pero que tiene consecuencias y manifestaciones en las relaciones sociales que vivimos como mexicanos a diario. Por lo que tengo entendido en las escuelas de nivel primaria, secundaria, bachillerato e incluso profesional, el término es utilizado por los alumnos para ofender. A personas vestidas de acuerdo a la concepción que existe de naco y con el vocabulario, forma de expresarse que tienen, no les son otorgados ciertos empleos.

El tema, no obstante, sigue teniendo una importancia exigua. Hemos aprendido a vivir así, lo naco y "fresa" ¡Qué va! ¡Ese tema no es importante! Diría algún mexicano que aun sufriendo, ha aprendido a vivir así, al "aquí me tocó vivir" y "estamos en México".

Hace un par de meses, una pariente mía, en casa, en la sobremesa, le dijo a su hermana que escuchar música duranguense era de na-

cos. Escuchar eso fue determinante para comenzar a escribir este trabajo, porque mi pariente de apenas once años estaba utilizando ese término y porque al preguntarle por qué llamaba a su hermana de esta manera por preferir ese tipo de música, no supo qué contestarme, quizás por no saber exactamente qué es naco; de hecho, yo tampoco lo sabía; la única diferencia que existía entre ella y yo, es que yo en ese momento tenía una idea más clara de qué era un naco y mi sobrina sólo tenía en su mente lo más importante del concepto: que sirve para ofender. A lo largo de mi vida —me atrevo a contar esto porque este trabajo permite contar experiencias personales, porque sólo así podrá entenderse completamente el concepto—, he sido testigo de discriminaciones y actitudes negativas hacia la gente humilde, que no se viste bien y que es ignorante, por parte de personas que tienen una mejor posición económica; he escuchado la palabra naco para ofenderlas y he visto como algunas personas de condición humilde en su afán por no ser tachadas de nacas hablan y tratan de aparentar que son lo contrario, es decir “fresas”.

¿Pero, por qué nadie quiere ser naco? Este trabajo me permitió entender que detrás del concepto de “naco”, está el indio. Ahora bien, el indio, aunque sea nuestro origen, es lo que no queremos ser y negamos, es del que sólo en algunos momentos nos sentimos orgullosos de haber sido, cuando, por ejemplo, hablamos del Imperio Mexicano o de los grandes avances en la civilización maya, pero fuera de eso nadie quiere ser indio. El indio es nuestro lado oscuro, y por eso los aislamos y son pocos los que se preocupan por ellos y por lo que representan. Ese indio, el nuevo, aunque sea el descendiente directo del natural de la tierra que habitamos los mexicanos, nos avergüenza por “incivilizado”, por “ignorante” y, por todo aquello que señalé al principio, que se tiene dentro del imaginario mexicano; por eso, porque detrás del naco está el indio, es por lo que el término se hace ofensivo, porque naco se convierte en un sinónimo de la palabra indio.

Espero que el tema salga del sótano de las investigaciones, del baúl en que está escondido y comience a tomarse en cuenta para desapare-

cer ese prejuicio negativo, por las consecuencias que ha traído para la mayoría de la población mexicana.

Notas

¹ En el siglo xiv, dos siglos antes de la llegada de los españoles, dominó buena parte de Mesoamérica un grupo de recién llegados a la zona centro del país, guiado por un mandato de un Dios de nombre Huitzilopochtli, quien les había prometido convertirlos en los *pipiltin* de muchos macehuales en toda la tierra. Los aztecas o mexicas, como se le conoce a este grupo, crearon un imperio muy grande (el Imperio Tenochca o Mexica). Los *pipiltin* mexicas creían que ellos debían mandar puesto que eran los escogidos por Huitzilopochtli y porque habían logrado establecer redes con la nobleza tolteca. Es ilustrativo el siguiente fragmento del Códice Florentino en que un padre dice a su hijo: "Mira a tus parientes y a tus afines, que no tienen ser ninguno en la república [...] Y aunque tú seas noble y generoso y de claro linaje, conviene que tengas delante tus ojos como has de vivir. Nota, hijo, que la humildad y el abraxamiento de cuerpo y del alma, y el lloro y las lagrimas, y el suspira. Esta es la nobleza y el valer y la honra". Otra anécdota es esta referente al consejo a una noble: "Nota hija mía, quierote declarar lo que digo: sabete que eres noble y generosa [...] mira que no avergüences y afrendes a nuestros antepasados, señores y senadores; mira que no hagas una vileza, mira que no te hagas persona vil, pues que eres noble y generosa" y esta última: "Conviene que hables con mucho asosiego; ni hables apresoradamente ni con desasosiego, ni alces la voz, porque no se diga de ti que eres vocinclero y desentonado, o bobo o alocado o rústico" Bethell (ed.), 1998, pp. 11-30.

² En esta época indígena y campesino corresponden casi a lo mismo, podría decirse que de cierta manera son sinónimos.

³ Shaffhauser, 2003, pp. 60-66.

⁴ Knight, 1990, pp. 14-5.

⁵ Allport, 1960, pp. 17-30

⁶ Si tomamos en cuenta que la consumación de la Independencia del país se logra hasta septiembre de 1821.

⁷ A propósito del pelado, este personaje es el indio urbano de la segunda mitad del siglo XIX; es el naco de la época, el campesino primitivo que vive en un contexto que le es extraño, al medio rural mexicano o en palabras de Roger Bartra al edén subvertido. Bartra define a este personaje de la siguiente manera: “el pelado o el pachuco son otras tantas formas que adquiere el tráfuga del edén subvertido que logra insertarse en el universo industrial urbano dominado por el capitalismo moderno. El resultado de la metamorfosis es visto de muy diferentes maneras, pero casi todas coinciden en señalar un aspecto peculiar del hombre nuevo: su carácter violento. Por esta razón la mayor parte de los comentaristas busca en los estratos más bajos de la sociedad al prototipo del ser nacional”; Bartra, 2005, p. 51.

⁸ Véase INEGI, *Censo Nacional de Población y Vivienda*, 1970, 1980, 1990, 2000.

⁹ Loeza (coord.), 2001, pp. 181-200, 221-240.

¹⁰ Monsiváis, 2001, p. 218.

¹¹ *Ibidem*, p. 219.

¹² Véase Real Academia Española, http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=naco, consultada: 12 de enero de 2010, y Sonora Turismo, <http://www.sonoraturismo.gob.mx/naco-sonora.htm>, consultada: 12 de enero de 2010, para las dos definiciones.

¹³ Recordemos que el nopal es parte del escudo nacional mexicano; que pencas de nopal conforman el escudo de armas del Distrito Federal (capital de la República mexicana); y que la capital del Imperio mexicano, antes de la conquista, tenía por nombre “Tenochtitlan” que significa: lugar de tunas silvestres. El término nopal tiene más relación a lo nacional y a lo indígena, que a lo “baboso”, “tonto y torpe” que Schaffhauser menciona en su estudio sobre la naquez. Véase Schaffhauser, *op.cit.*, p. 71.

¹⁴ *Ib.*, p.89.

¹⁵ Véase para las respuestas de qué es naco: *Yahoo! México Respuestas*, http://mx.answers.yahoo.com/search/search_result;_ylt=Aj_G40HcgiBrd6YHYHFEwjT39At;_ylv=3?p=%C2%BFque+es+naco%3F, consultada: 16 de noviembre de 2009; para fresa, *Yahoo! México Respuestas*, http://mx.answers.yahoo.com/search/search_result;_ylt=AggBYRRxgRa4C2q28Uc1DrbB8gt;_ylv=3?p=%C2%BFque+significa+fresa%3F, consultada: 16 de noviembre de 2009.

¹⁶ Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos, <http://www>.

oecd.org/pages/0,3417,es_36288966_36288128_1_1_1_1_1,00.html, revisada: 30 de diciembre de 2009. Según el Censo de Población y Vivienda realizado por el INEGI en 2010. La población total de México es de 112, 322, 757 habitantes.

¹⁷ Véase BBC Mundo, http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/business/newsid_7881000/7881924.stm, consultada: 30 de diciembre de 2009; "Existen en México 54.8 millones de pobres, 51% de la población", en *La Jornada*, <http://www.jornada.unam.mx/2009/08/20/index.php?section=economia&article=024n1eco>, [consultada: 30 de diciembre de 2009], Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, <http://www.coneval.gob.mx/coneval2/>, consultada: 30 de diciembre de 2009.

¹⁸ En una de las respuestas consultadas, una persona, caracterizó a los nacos de la siguiente manera: "1. Generalmente es gente morena con rasgos indígenas (no siempre). 2. Su capacidad económica no le permite disfrutar de los privilegios de la gente adinerada, por ejemplo, ellos van al balneario en lugar de vacacionar en el extranjero. 3. Usan palabras como "eda" en lugar de verdad "chale" como signo de preocupación "baro" en lugar de peso, entre otras cosas. 4. Su vestimenta aparenta de una persona sin dinero, o se ve que trata de aparentar ser una persona de dinero, pero no puede. 5. Las clases altas las ven como gente ignorante, que son fácilmente manipulables por ejemplo: partidos políticos, la televisión (aunque las clases altas a veces también tienen estas características y no lo reconocen). 6. No están a la moda. 7. Es gente generalmente enajenada a algo, por ejemplo se enajenan mucho al futbol, las telenovelas, la religión entre otras cosas. 8.- Se les ve como personas con baja capacidad crítica"; http://mx.answers.yahoo.com/search/search_result;_ylt=Aj_G40HcgiBrd6YHYHFEwjT39At.;_ylv=3?p=%C2%BFque+es+naco%3F.

¹⁹ *Tomado de las reflexiones leídas por Félix Báez Jorge en la 48ª reunión anual de Southeastern Council of Latin American Studies, 2-3 de marzo, Veracruz, Ver., 2001.

²⁰ Val, 2004, pp. 26-28.

Bibliografía

Allport, Gordon, *La naturaleza del prejuicio*, Buenos Aires, Eudeba, 1960.
Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía*, México, DeBolsillo, 2005.

- Bethell, Leslie (ed.), *Historia de América Latina. 1. América Latina colonial: la América precolombina y la conquista*, España, Crítica, 1998.
- Bonfil, Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo, 1990.
- INEGI, *Censo Nacional de Población y Vivienda*, 1970, 1980, 1990, 2000 y 2010.
- Knigh, Alan, "Racismo, Revolución e Indigenismo: México, 1910-1940", en Richard Graham, (ed.) *La Idea de Raza en Latinoamérica, 1870-1940*, Austin, Texas, University of Texas Press, Institute of Latin American Studies, 1990.
- Loaeza, Soledad (coord.), *Gran Historia de México Ilustrada*, México, Planeta, CONACULTA, INAH, 2001.
- Monsiváis, Carlos, "Léperos, catrines, nacos y yupies" en Enrique Florescano (coord.), *Mitos mexicanos*, México, Taurus, 2001.
- Reflexiones leídas por Félix Báez Jorge en la 48ª reunión anual de Southeastern Council of Latin American Studies, 2-3 de marzo, Veracruz, Ver., 2001.
- Shaffhauser, Philippe, *La naquez: estudio de una categoría cultural mexicana*, Perpignan, Centre de Reserches Ibériques et Latino Américaines, Université de Perpignan, 2003.
- Val, José del, "El balcón vacío. Notas sobre la identidad nacional a fines de siglo" en *México, identidad y nación*, México, UNAM, 2004.

Fuentes electrónicas

- BBC Mundo, http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/business/newsid_7881000/7881924.stm, consultada: 30 de diciembre de 2009.
- "Existen en México 54.8 millones de pobres, 51% de la población", en *La jornada* <http://www.jornada.unam.mx/2009/08/20/index.php?section=economia&article=024n1eco>, consultada: 30 de diciembre de 2009.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, <http://www.coneval.gob.mx/coneval2/>, consultada: 30 de diciembre de 2009.
- Yahoo! México Respuestas, http://mx.answers.yahoo.com/search/search_result;_ylt=Aj_G40HcgiBrd6YHYHFEwjT39At.;_ylv=3?p=%C2%BFque+es+naco%3F, consultada: 16 de noviembre de 2009, y http://mx.answers.yahoo.com/search/search_result;_ylt=AggBYRRxgRa4C2q28Uc1DrbB8gt.;_ylv=3?p=%C2%BFque+significa+fresa%3F, consultada: 16 de noviembre de 2009.

Real Academia Española, http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=naco, consultada: 12 de enero de 2010.

Sonora Turismo, <http://www.sonoraturismo.gob.mx/naco-sonora.htm>, consultada: 12 de enero de 2010.

Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos, http://www.oecd.org/pages/0,3417,es_36288966_36288128_1_1_1_1_1,00.html, revisada: 30 de diciembre de 2009.



La representación del mal en el acontecimiento modernista de Hayden White

Javier Dávila

El hombre es —y ha sido— también lo que se ha designado como una figuración negativa, que circunscribe las formas del mal y de la malignidad como la historia las ha engendrado. A través del tiempo, el lado oscuro del hombre ha recibido diferentes nombres y ha marcado la historia de las formas que han sobrevivido a su tiempo. Producidas por la acción humana, estas figuras del mal y de la malignidad han sido —y siguen siendo— figuras posibles del hombre.

Denis L. Rosenfield¹

Noticia:

Este 5 de marzo de 2018 murió, en Berkeley, Hayden White. Después de varios años iniciales como medievalista, se interesó por la teoría de la historia y, con ello, se convirtió en una de las figuras más polémicas de la historiografía de la segunda mitad del siglo xx. White señaló que la forma en que se escribe la historia le impone una expresión que no está propiamente en los hechos, sino que es una adición externa y de carácter narrativo. Esta tesis tuvo graves repercusiones para la historiografía, pero también para otras disciplinas, como la antropología, la etnología o la historia del arte. White estuvo varias veces en México y en diversas ocasiones se

Diacronías

167

reunió con grupos de historiadores mexicanos. Algunos de esos encuentros fueron propiciados por Álvaro Matute, también fallecido recientemente. Debates aparte, el legado de White será su insistencia en la índole moral de toda consideración histórica y su convicción de que el pasado no está fijo y superado, sino que guarda una relación viva y cambiante con nosotros, en el presente. El “acontecimiento modernista” es uno de sus conceptos más fructíferos y que más reflexiones han estimulado, y por eso es oportuno revisarlo aquí.

UNO

Hayden White piensa que la tendencia modernista a disolver la estructuración en acontecimientos, personajes y tramas y, por consiguiente, a desenvolver la escritura en un plano ontológico único, tiene implicaciones en la constitución de las relaciones entre historia y literatura en el Occidente contemporáneo.² Estas implicaciones rebasan lo puramente escritural, pues, al suspender la noción de objetividad, al rechazar el polo de lo real como uno de los elementos extremos del ser, acarrea sus secuelas a los ámbitos moral y epistemológico. En particular, la disolución del acontecimiento, como sucedido concreto en lo real, atenta contra la distinción básica entre verdad y ficción. La objetividad, que ontológicamente es el lado de lo real, queda fragmentada o suprimida en la subjetividad, en el lado del yo.

Igualmente, piensa White que estos temas “se suscitan dentro del contexto de la experiencia, la memoria o la noción de [...] acontecimientos que no sólo no podrían haber ocurrido antes del siglo xx, sino cuya naturaleza, alcance e implicaciones no podrían ni tan siquiera haber sido imaginados con anterioridad”.³ Se refiere White a las dos guerras mundiales, el Holocausto y otros genocidios modernos, la epidemias y hambrunas de dimensiones inauditas y que, además, se desenvuelven frente a nuestros propios ojos. Estos “acontecimientos

modernistas” poseen características que los distinguen de *todos* los acontecimientos históricos anteriores:

1. Su carácter inabarcable.
2. Su asiento en la conciencia de determinadas colectividades, asimilable al funcionamiento de los traumas infantiles de los neuróticos.⁴
3. La elusividad esencial de su significado. Para los afectados, el significado de estos acontecimientos permanece ambiguo;⁵ y las sociedades inmediatamente posteriores no consiguen acordar categorías semióticas por las que pasen las explicaciones de los acontecimientos.⁶
4. Que no se dejan someter a las herramientas de análisis y representación tradicionales.⁷
5. Que carecen de agentes, en el sentido de actuantes humanos conscientes y responsables.⁸

Lo inabarcable de los acontecimientos modernistas no se debe exclusivamente a su magnitud ingente. No es una pura diferencia de grado entre unos acontecimientos “menos modernistas”, anteriores al siglo xx, y unos acontecimientos “más modernistas”, contemporáneos, aunque ya su propia desmesura los haga difíciles de captar. “Tiene que ver con el hecho de que el número de personas que han muerto con violencia, que han sido ejecutadas por su propio gobierno, pasa de noventa millones en este siglo (refiriéndose al siglo xx)”.⁹ “Nada hay inconmensurable, salvo lo inconmensurable del mal”, decía Kierkegaard.¹⁰ La inmensidad de un acontecimiento modernista, aunada, como veremos, a su falta de agentes, da por resultado su banalidad, esa banalidad que pasmaba a Hanna Arendt y que sumió a los testigos del siglo en la perplejidad.

Con esta definición estricta, lo que les confiere una unidad epistemológica a los elementos que conforman un acontecimiento modernista es lo que tienen de malo: el mal humano, el mal radical kantiano, y

sus líneas generales se apartan de pensadores contemporáneos que han abordado el problema del mal, como Baudrillard, Becker o Ricoeur.

Ahora bien, a pesar de toda la novedad del acontecimiento modernista, de que por definición es un fenómeno contemporáneo. Cabe, sin embargo, trazar un arco que lo vincula directamente con la representación del mal en el mundo hecha por los pensadores racionalistas del siglo xvii, como Descartes, Spinoza o Leibniz. El silencio en que cayeron las representaciones del mal en casi todo el siglo apenas comenzó a romperse hacia la década de los ochenta. Así, cabe trazar un arco extenso que vaya de las teodiceas del siglo xvii a estos nuevos intentos por abrirse paso en lo que signifique la operación del mal en la historia. La representación moderna del mal en el mundo, realista y racional, ha sufrido un desmoronamiento centenario, del que el acontecimiento modernista es la última fase.

DOS

En las reflexiones sobre el mal del siglo xvii resaltan dos ideas, la de control y la de distanciamiento. Ahora bien, en esa época, el distanciamiento del mal fue mental: un cambio de mentalidad y no, todavía, un cambio tecnológico, por mucho que dos de sus fuentes hayan sido la revolución científica y los adelantos de la medicina. Las ideas sobre el mal del siglo xvii son fundamentalmente diferentes de las ideas anteriores. La convicción directa en la inteligibilidad del mundo dejó de apuntar a la certeza de la existencia de Dios para centrarse en el conocimiento de la Naturaleza. La nueva idea de la inteligibilidad del mundo abrió la posibilidad teórica de controlarlo, y esta idea de control se extendió al mal, aunque entonces sin ver que el control del mal no sólo significa anularlo o superarlo, sino también causarlo. La idea del control del mal es ominosa y exige un alejamiento mayor del que es característico del siglo xvii. Sin embargo, en el distanciamiento del mal y el anonimato del individuo, que comienzan a asomar en la

época, se encuentran las raíces de la banalidad del mal en el acontecimiento modernista.

En ese siglo xvii, se pensaba que, para controlar el mal, era indispensable que fuese el resultado de situaciones remediables, como los yerros o las insuficiencias. Aunque el mal es intrínseco y, por consiguiente, no puede desaparecer del mundo, tendría que ser posible evitar enfermedades, dolores, pecados. Veamos cómo se articula esta idea.

Una distinción de la época es la que separa el “lado” del hombre del “lado” de Dios.¹¹ En los actos del hombre, el mal se explica como una falla. Aquí se produce una tensión entre el lado del hombre y el lado de Dios. Si Dios está separado del mal, que es parte del hombre, también tendría que estar distanciado de esa parte humana. Sólo Pascal se acercó a la pasión de Cristo como espacio de comunicación entre Dios y el hombre. ¿Se puede tener un Dios personal? ¿Qué clase de amor puede sentir por los seres humanos un Dios desapegado?

Otra idea distintiva del pensamiento del xvii es que el mal deja de ser un elemento ordinario de la vida y pasa a ser, en cambio, algo que podría evitarse. Con esto, la representación del mal se desplaza de la pregunta por su origen a la pregunta por sus razones. ¿Qué justifica que haya dolores injustos, males gratuitos? Los racionalistas del xvii trataron de contestar esa pregunta, cuya novedad radica en que la plantearon escépticos y ateos. Una diferencia crucial con respecto del pensamiento previo es que, con la llegada del escepticismo moderno en la segunda mitad del siglo xvi, la opción del ateísmo dejó de ser una extravagancia y se convirtió en una posibilidad seria y convincente, que había que refutar. Los racionalistas se dieron a la tarea de eximir a Dios por el mal del mundo, y fracasaron.

La Ilustración canceló, por la vía del sarcasmo, la explicación racional del mal en el mundo.¹² Hay que notar que una secuela del fracaso de las teodiceas del xvii es que las catástrofes quedaron fuera del ámbito de lo racional. Los “actos de Dios” —como todavía se llaman en algunas culturas— son el equivalente dieciochesco del “acontecimiento modernista” contemporáneo de White. La estrategia ilustrada

tenía que aceptar lo irracional, que, sin embargo, no estaba en los hombres. La estrategia consistió en recalcar la racionalidad esencial de los hombres, una racionalidad de la que cayeron por obra de dos condiciones de insuficiencia, una interna (la ignorancia) y otra externa (la escasez material).¹³

Entonces, el proceso histórico no es como una floración de lo racional a partir de lo irracional, sino la expansión de la razón propia de los seres humanos sobre aspectos de la realidad hasta entonces ocupados por disvalores. No se trataba de una transición, sino de una progresión a expensas, precisamente, del pasado. No podía ser de otro modo, si concebimos la explicación del mundo en estos términos mecanicistas, causales e ideales.

Esta estrategia metonímica del XVIII, pues tuvo que aceptar la imposibilidad de prescindir de lo irracional y de abrazar la objetividad completa como condición de la verdad. Las pruebas que aportaba la realidad no confirmaban una postura dicotómica entre ámbitos separados de razón y falta de razón, de verdad y ficción. La modalidad metonímica fue perdiendo terreno ante la irónica. Si la historia es una sucesión de causas, si todo es un efecto de algo, la realidad de todo es contingente por lo menos en alguna medida y, en esta medida, tiene que ser irracional. Lo irracional no es una falla del pasado que se supere progresivamente, sino una característica de la realidad. White¹⁴ ata los hilos de su imagen de la historiografía dieciochesca.

1. El tránsito del paradigma metonímico original al modo irónico es como el paso de las explicaciones nomológicas (o sea, regidas por leyes) a las tipológicas (tipos caracterizados por determinaciones positivas, como la razón, o negativas, como la falta de razón).
2. El modo de representación partió de una prefiguración épica, en la que la contienda entre lo racional y lo irracional se decidiría a favor de lo primero.
3. El desenlace del discurrir del tiempo se encontraba no en el campo histórico, sino en el futuro, y, por eso, adoptaba la forma

de un ideal. Pero entonces, una representación en modo de comedia de ese campo histórico tenía por fuerza que ser dogmático, puesto que le faltan las bases empíricas.

4. Si el pensamiento no podía ser épico ni cómico, tenía que ser trágico. Las derrotas, que en el modo épico se considerarían producto de virtudes exacerbadas, en el modo trágico eran producto de vicios, fallas, insuficiencias. La operación de lo irracional en el mundo generaba ambigüedades abrazables únicamente como ironías. En el modo irónico de concebir la realidad, las verdades son inciertas, así que su género expresivo es el satírico, que es la forma de ficción de la ironía.
5. Con Kant se hace consciente el talante irónico de la época. Kant postulaba tres concepciones de la historia y no les asignaba valores de verdad, puesto que no eran sino formas de coherencia impuestas a lo histórico. La elección de una u otra era estética y sus implicaciones, morales. La historia, como tal, no enseña nada sobre la naturaleza humana.
6. Esta conciencia irónica (para lo cual White se apoya en Nietzsche) es la conciencia de los límites externos que fija la naturaleza a los actos humanos y los límites internos que las propias finitudes humanas marcan a los esfuerzos por comprender el mundo.

Diacronías

173

TRES

Ahora bien, la representación histórica de suyo —y no únicamente la representación del mal— resulta problemática para White por su relación con el discurso, por la constatación de que la narrativa no es neutra, sino que comprende posibilidades de ser y conocer con implicaciones prácticas y, en el extremo, es la “materia misma de una concepción mítica de la realidad, un mecanismo que confiere una unidad ilusoria a los hechos y una significación que estos no tienen de por sí. Tal es el *contenido de la forma*”.¹⁵

Lo anterior explica también el interés de los grupos dominantes por controlar estos contenidos y afianzar la convicción de que la realidad social se vive y comprende como un relato. Esta correspondencia entre lo real y lo narrado es la base y la justificación de los mitos de las sociedades y de sus ideologías. Cuando la correspondencia se pierde, se pierde a su vez la condición que posibilita esa convicción en esa situación.

White quiere indagar cuál es el valor de la narrativa en la representación de la realidad. Como el impulso de narrar es natural, puede postularse a la narración como la solución al problema de convertir conocimientos en relatos, es decir, de cómo asimilar la experiencia humana a estructuras de significado que sean universales, y no productos particulares de una cultura. Por eso, la narrativa es un metacódigo que ocupa un lugar entre la experiencia del mundo y el esfuerzo por explicar esta experiencia.

Los acontecimientos, como es obvio, no se suceden como relatos. La difícil “puesta en narración” opera no sólo por la necesidad de relatar acontecimientos ni por seguir un orden cronológico, sino porque al volverse narración, cobran un sentido y una estructura que no tenían como mero suceder. Algo, entonces, tiene que aportar la estructura narrativa que no está dado por la sucesión simple de los acontecimientos.

Lo que aporta es la coherencia formal de que están dotados los relatos.

núm. 20
enero de
2019

174

La narrativa histórica [...] nos revela un mundo supuestamente ‘finito’, acabado, concluso, pero aún no disuelto [en el que] la realidad lleva la máscara de un significado cuya integridad y plenitud solo podemos imaginar, no experimentar.¹⁶

Exactamente aquí está el valor que tiene la narrativa: la “puesta en narración” del discurso historiográfico, aunque pertenece a la esfera del discurso de lo real y fija en la realidad su autoridad, y si bien no se inscribe en el ámbito de lo imaginario ni en el ámbito del deseo, “surge del deseo de que los acontecimientos reales revelen la coherencia,

integridad, plenitud y cierre de una imagen de la vida que es y solo puede ser imaginaria”.

Lo real es lo verdadero; pero esta referencia a lo real se constituye en la operación narrativizante, y se constituye en el espacio que proporciona un sistema social particular, el cual establece como su forma de legalidad una moral. De esta moral es de la que trata, a fin de cuentas, la narración histórica, tanto en lo que expresa como en lo que calla. Dice White: “parece posible llegar a la conclusión de que toda narrativa histórica tiene como finalidad latente o manifiesta el deseo de moralizar sobre los acontecimientos de que trata”.¹⁷

Tenemos, así, los dos siguientes momentos, el inicial y el final:

1. Un impulso por narrar, por el que se impone una estructura universal a la experiencia.
2. Un impulso por “moralizar” la realidad, entendida esta moralización como el encuadre de lo real en un sistema social, lo que implica tanto decir, como callar.

Pero debe notarse que:

- 1A. La estructura narrativa que se impone a la experiencia se plantea, historiográficamente, como una trama que se devela a partir de los hechos.
- 2A. El impulso por “moralizar” no es doctrinal, sino valorativo. La trama que se nos devela en la historia es una trama moral.

Como dijimos, la narrativa no es neutra, sino que comprende posibilidades de ser y conocer. Por eso, a las categorías de White de moralidad (legalidad) y narratividad cabría emparejarles los dos conceptos operativos de voluntad y deseo; por ejemplo, la voluntad de conocer y el deseo de ser. O mejor: la voluntad de narrar y el deseo de imaginar, cuya articulación confluye no en la verdad, sino en la realidad que perseguimos tenazmente.

CUATRO

El que la voluntad de narrar y el deseo de imaginar no confluyan en la verdad, sino en la realidad, que es lo dado, emparenta el pensamiento de White con el de Ricoeur. Sin embargo, también presentan grandes diferencias. Para Ricoeur, la coherencia formal de un texto historiográfico no es completamente externa. La coherencia narrativa se basa en el concepto de Dilthey de “cohesión de una vida”¹⁸ y es finalista en el sentido teleológico; es decir, se dirige a un punto en el tiempo. Entre el momento inicial y el momento final, esta coherencia se define por ser una “síntesis de lo heterogéneo”¹⁹ (hechos, intenciones, causas, casualidades) en un sentido unitario. Tal coherencia se expresa en la forma de una intriga, una sucesión compleja y verosímil de un hecho inicial a uno final.

La coherencia narrativa de Ricoeur tiene asimismo dos consecuencias. En primer lugar, el suceso se define narrativamente: un “suceso” es lo que hace avanzar el relato. En segundo, en el entramado de lo narrativo y lo historiográfico, los personajes históricos operan en la narración. Para Ricoeur, la narración no sólo confiere una integridad y un sentido a los hechos, sino que abraza también la estructura general en la que se producen los hechos y que es su marco de posibilidad. En este marco posibilitante se insertan las representaciones del mal y sus categorías de pecado y culpabilidad. La obra del mal en el mundo, como todo lo dado, se convierte en una referencia real en cuya dirección cruza la trama en el acto de representar.

El acontecimiento modernista de White escapa por los dos extremos a las categorías del mal de Ricoeur. Por un lado, se niega a la categoría de pecado, que Ricoeur asigna a la humanidad como colectivo único. Por el otro, tampoco acepta la categoría de culpabilidad, en la que se reconoce el individuo humano en su acto.²⁰ Más aún, hace desaparecer la distinción entre el mal como trasgresión y el mal como voluntad, una distinción que únicamente puede articularse en la noción de voluntad del mal. En efecto, el acontecimiento modernista no responde fácilmente a la pregunta por la deliberación del mal. Becker

llega a postular una “expansión heroica” de dos raíces del mal humano (la negación de la muerte y el ensalce de uno mismo)²¹ que da lugar a la representación paradójica del mal como ejercicio legítimo para vencer al mal.²²

CINCO

En el acontecimiento modernista, la superación de la ironía en la representación histórica llega por el propio peso de los hechos, que generan un vaciamiento retórico que no hace más que ahondarse. Además, en tanto que discurso, proviene del desgaste de la noción del relato.²³ Se forma un relato al *narrar* los datos históricos, es decir, al representar los enunciados fácticos mediante elementos poéticos y retóricos.²⁴ La ironía no se sustituye con otra figuración, porque —dice White siguiendo a Lang—²⁵ el lenguaje figurativo en sí agrega tres extraños a la representación de su objeto; así, la figuración: 1) se añade a sí misma, 2) establece una perspectiva sobre el referente, y 3) cuando transforma una crónica en relato, *humaniza* a los agentes. El uso del lenguaje figurativo distorsiona, pues, los hechos y eso lo hace inapropiado para la representación de un acontecimiento modernista.

¿Por qué en particular de un acontecimiento modernista? Porque —siempre siguiendo a Lang—²⁶ generamos una disonancia inevitable al hacer dos operaciones ilegítimas. En primer lugar, personalizamos algo que es general, colectivo; y, en segundo, porque acotamos un espacio que había empezado precisamente por negar todo límite.

De lo anterior no ha de desprenderse que el acontecimiento modernista sea irrepresentable. Lo que se pone de relieve es la insuficiencia de una “concepción del discurso que le debe demasiado a un realismo que es inadecuado para representar acontecimientos [...] que son modernistas por naturaleza”.²⁷ Y, más adelante: “El modernismo todavía está preocupado por representar la realidad de manera realista y todavía identifica realidad e historia”.²⁸

La representación del acontecimiento modernista tiene que abandonar, pues, las formas tradicionales de narrativa, en el sentido de organizar los fenómenos en una línea diacrónica y sugerir, mediante esta organización, un significado.²⁹ Falta por ver qué queda luego de esta supresión de la narrativa tradicional. White enumera: un discurso en voz media,³⁰ un abordamiento oblicuo,³¹ un recuento literal.³² Pero, a poco que se vea, se hace patente que estas formas propuestas son también insuficientes, y es que si la inadecuación está en las formas de representar, la dificultad no está ahí, sino en la esencia de los acontecimientos modernistas, “acontecimientos que parecen resistirse al esfuerzo del historiador por el tipo de empatía que nos permitiría verlos, por decirlo de algún modo, desde dentro, en este caso, desde la perspectiva de los perpetradores”.³³

En una entrevista,³⁴ se le preguntó a White si cree que una escritura modernista es “apropiada para representar experiencias históricas traumáticas, acontecimientos ‘anómalos’”. White contestó:

Así lo creo. Si tomamos una novela realista tradicional, Balzac o Dickens, los problemas de los que tratan pueden ser dolorosos y despertar nuestra simpatía, y nos identificamos con los personajes. Pero a mí me resulta muy difícil, prácticamente imposible, identificarme, por ejemplo, con los pilotos que volaban a quince mil pies sobre Kosovo para lanzar bombas electrónicas; me parecen alienígenas. Los de la CIA me parecen monstruos. No puedo identificarlos con el espía tradicional del siglo XIX o comienzos del XX ni con James Bond o alguien así. Parecen tan inhumanos, ajenos. Ocurre lo mismo con gente como Stalin o Mao. Hitler. Estas personas no caben en las categorías que reconozco como definitorias de lo humano.

[...]

El arte modernista puede abordar la monstruosidad de lo normal. [...] La gente más banal produce males tremendos [...] ¿Cómo se enfrenta eso? Virginia Wolf puede hacerlo y mostrar, entre otras cosas, qué inadecuado es el lenguaje cotidiano ordinario para re-

presentar a esas personas, esos sucesos. Creo que lo que suele tomarse como escritura experimental consiste en experimentos para encontrar las modalidades de expresión con las que el lenguaje fije nuestra atención en fenómenos completamente nuevos.

La pérdida de la trama

Según White, al faltar el agente, falta la trama. Por eso el arte modernista (no sólo la literatura) está en mejor posición que la narrativa tradicional para reaccionar a los acontecimientos modernistas. El primer paso para “operacionalizar” estas ideas consistiría en descargarlas de un sentido de falta y pérdida, a modo de que se sustenten por sus propios méritos. El historiador tendría que recurrir al arsenal de la representación moderna para hacer historia. Pero en este arsenal faltará la trama. Es imprescindible perder la trama: la trama en el sentido whiteano de operaciones topológicas con las que se representan los hechos de un campo histórico, y, con seguridad, en el sentido más amplio que le da Ricoeur, cuando propone retomar un concepto de intriga como síntesis de lo heterogéneo.³⁵

La correspondencia entre lo real y lo narrado justifica los mitos de las sociedades y de sus ideologías.³⁶ Sin esa correspondencia, falta la base de esa justificación. Como dijimos, de ahí proviene el interés de las clases en el poder por controlar los contenidos y convencer de que la realidad social opera como un relato. La trama tiene también implicaciones políticas.

Así, la “puesta en narración” confiere a los acontecimientos más que un orden cronológico: les impone un sentido y una estructura que no tenían como sucesos del pasado.

La referencia a lo real como lo verdadero se establece en el acto de narrar y en el contexto de un sistema social que lo dota de una legalidad en un acto de “moralización”. Repitamos aquí la idea de White: “parece posible llegar a la conclusión de que toda narrativa histórica tiene como finalidad latente o manifiesta el deseo de moralizar sobre

los acontecimientos de que trata”.³⁷ “Moralizar”, en este sentido político de fundar y justificar una ideología.

Por eso, es tan problemática la representación del mal en el acontecimiento modernista, porque escapa a todas estas condicionantes y, sin embargo, exige alguna forma de explicación.

SEIS

¿Puede causar extrañeza que los intentos de tramar narrativamente los acontecimientos modernistas generen reacciones tan vivas? Pero la noción del mal es anterior al acontecimiento modernista, anterior al siglo XVII, anterior a Occidente. La noción del mal se remonta, en última instancia, al sentimiento ominoso y agobiante de que algo en el mundo fractura el sentido del mundo.

Notas

¹ *Del mal*, 1993, p. 209.

² White, 2003, p. 217.

³ *Ibidem*, p. 223.

⁴ *Ibidem*, p. 224.

⁵ *Loc. cit.*

⁶ *Ibidem*, p. 225.

⁷ *Ibidem*, p. 226; “Todos estos son los que llamo ‘acontecimientos modernistas’ porque no se prestan a análisis ni explicaciones por las convenciones heredadas de la narrativización.” “The Ironic Poetics of Late Modernity”, entrevista con Angela Koufou y Margarita Miliori, *Historiein*, 2, 2000.

⁸ “El acontecimiento modernista”, p. 227.

⁹ “The Ironic Poetics of Late Modernity”.

¹⁰ *Diario de un seductor*, introducción.

¹¹ La gente del XVII habría dicho: “a la humana” y “a la divina”.

¹² Encarnado fácilmente en el “Prologue” de Voltaire, a su “Poème sur le désastre de Lisbonne ou examen de cet axiome: ‘Tout est bien’”. Véase también la polémica epistolar de Voltaire y Rousseau: Jean-Jacques Rousseau, *Correspondence*. Para una historia del terremoto de Lisboa y sus consecuencias intelectuales, véase “El desastre de Lisboa: Una meditación il-lustrada sobre el mal”, en Torralba *et al.*, 2004, pp. 119ss.

¹³ White, 2005, pp. 69-70.

¹⁴ Esta lista es un esquema de las ideas en *op. cit.*, pp. 71ss.

¹⁵ *El contenido de la forma*, p. 11.

¹⁶ *Ibidem*, p. 35.

¹⁷ *Ibidem*, p. 29

¹⁸ Ricoeur, 2000, p. 312.

¹⁹ *Ibidem*, p. 313.

²⁰ Estas ideas fundamentales de Paul Ricoeur se encuentran en diversos lugares. Para un ejemplo, véase, *Finitude et culpabilité*, 1960, vol. II, pp. 105 y 301. Para la noción del pecado en la concepción moderna del mundo, véase Cassirer, 1972, pp. 164ss.

²¹ Becker, 1977, pp. 197ss.

²² Que es una de las tesis de otra obra de Becker, 1983, pp. 183.

²³ White, “El acontecimiento modernista”, p. 229.

²⁴ White, 2003, p. 191.

²⁵ *Ibidem*, p. 202. Lang habla en particular del Holocausto, pero extendemos las ideas al acontecimiento modernista.

²⁶ *Ibidem*, p. 203.

²⁷ *Ibidem*, pp. 210-211.

²⁸ *Ibidem.*, p. 213.

²⁹ “The Ironic Poetics of Late Modernity”.

³⁰ “La trama histórica”, p. 204.

³¹ *Ibidem*, p. 206. Para el caso, véase Baudrillard, 1990; Midgley, 1984.

³² *Ibidem*, p. 204.

³³ “El acontecimiento modernista”, p. 244.

³⁴ “The Ironic Poetics of Late Modernity”.

³⁵ Ricoeur, *op. cit.*, p. 312.

³⁶ *El contenido de la forma*, pp. 11-13.

³⁷ *Ibidem*, p. 29.

Bibliografía

- Baudrillard, Jean, *La transparencia del mal, Ensayo sobre los fenomenos extremos*, tr. de Joaquín Jorda, Barcelona, Anagrama, 1990.
- Becker, Ernst, *La estructura del mal*, trad. de Carlos Valdés, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- , *La lucha contra el mal*, trad. de Carlos Valdés, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Cassirer, Ernst, *La filosofía de la ilustración*, trad. de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 3a. ed., 1972.
- Kierkegaard, Sören, *Diario de un seductor*, trad. de Carlos Liacho, México, Tomo, 2002.
- Midgley, Mary, *Wickedness*, Londres, Routledge, 1984.
- Ricoeur, Paul, *Finitude et culpabilité*, París, Montaigne, 1960.
- , *La memoire, l'histoire, l'oubli*, París, Editions du Seuil, 2000.
- Rosenfield, Denis L, *Del mal*, trad. de Hugo Martínez Moctezuma, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Torralba, F. et al., *El mal*, Barcelona, La Busca, 2004.
- White, Hayden, *El contenido de la forma*, Barcelona, Paidós.
- , *El texto histórico como artefacto literario*, trad. de Verónica Tozzi, Barcelona, Paidós, 2003.
- , *Metahistoria*, trad. de Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- , “The Ironic Poetics of Late Modernity”, entrevista con Angela Koufou y Margarita Miliore, *Historiein*, 2, 2000.



