

Boletín Oficial del Instituto Nacional
de Antropología e Historia



AN
TRO
POLO
GÍA



NUEVA ÉPOCA
ABRIL-JUNIO DE 1998

HISTORIA

Julia Tuñón

La familia: ausencia y deseo
en *Los olvidados* de Luis Buñuel

Beatriz Barba de Piña Chán
Permanencia de la filosofía
indígena. El caso del Popol Vuh

Rosa Spada Suárez
Pedro Henríquez Ureña
y el Ateneo de la Juventud

ANTROPOLOGÍA

Ma. Sara Molinari e Íñigo Aguilar
Valores socioculturales
y expectativas sobre el futuro
de adolescentes urbanos

María Isabel Hernández G.
En búsqueda de una nueva
práctica católica. El Movimiento
de Renovación Carismática
en el Espíritu Santo

NOTAS

J. Arturo Motta
Jesús Monjarás-Ruiz
Cristina Lirón Pérez

50

ISSN 0188-462-X

ABRIL-JUNIO DE 1998

COLABORADORES

José Íñigo Aguilar Medina
Solange Alberro
Beatriz Braniff
Jürgen K. Brüggemann
Fernando Cámara Barbachano
María Gracia Castillo Ramírez
Beatriz Cervantes
Eduardo Corona Sánchez
Jaime Cortés
Fernando Cortés de Brasdefer
Roberto Escalante
Marisela Gallegos Deveze
Roberto García Moll
Carlos García Mora
Leticia González Arratia
Jorge René González M.
Eva Grosser Lerner
Ignacio Guzmán Betancourt
Paul Hersch Martínez
Irene Jiménez
Fernando López Aguilar
Gilberto López y Rivas
Rubén Manzanilla López
Alejandro Martínez Muriel

Eduardo Matos Moctezuma
Jesús Monjarás-Ruiz
J. Arturo Motta
Enrique Nalda
Margarita Nolasco
Eberto Novelo Maldonado
Julio César Olivé Negrete
Benjamín Pérez González
Gilberto Ramírez Acevedo
José Abel Ramos Soriano
Catalina Rodríguez Lazcano
Salvador Rueda Smithers
Antonio Saborit
Cristina Sánchez Bueno
Mari Carmen Serra Puche
Jorge Arturo Talavera González
Rafael Tena
Pablo Torres Soria
Julia Tuñón
Víctor Hugo Valencia Valera
Françoise Vatan
Samuel Villela
Marcus Winter

DIRECTORA GENERAL: **MARÍA TERESA FRANCO** ■ SECRETARIO TÉCNICO: **SERGIO RAÚL ARROYO**
SECRETARIO ADMINISTRATIVO: **JORGE CARLOS DÍAZ CUERVO** ■ COORDINADORA NACIONAL DE DIFUSIÓN: **ADRIANA KONZEVIK**
DIRECTOR DE PUBLICACIONES: **MARIO ACEVEDO** ■ EDICIÓN: **ANASTASIA RODRÍGUEZ, ÁNGEL MIQUEL Y CELIA RODRÍGUEZ**
DISEÑO DE PORTADA: **ÉRIKA MAGAÑA**

Correspondencia: Álvaro Obregón 151, tercer piso, Col. Roma, 06700, México, D.F. Tel. 207 4592, fax 207 4633.

Antropología es una publicación trimestral. Editor responsable: el titular de la Dirección de Publicaciones del INAH. Núms. de certificados de licitud, de título y de contenido en trámite. Núm. de reserva al título en derechos de autor en trámite. Impreso en los talleres gráficos del INAH, Av. Tláhuac 3428, Culhuacán, 09840 México, D.F. Distribuido por la Coordinación Nacional de Control y Promoción de Bienes y Servicios del INAH, Frontera 53, San Ángel, 01000 México, D.F.

Índice

HISTORIA

Julia Tuñón

La familia: ausencia y deseo
en *Los olvidados* de Luis Buñuel

3

Beatriz Barba de Piña Chán

Permanencia de la filosofía indígena.

El caso del Popol Vuh

21

Rosa Spada Suárez

Pedro Henríquez Ureña
y el Ateneo de la Juventud

39

ANTROPOLOGÍA

Ma. Sara Molinari Soriano e Íñigo Aguilar Medina

Valores socioculturales y expectativas
sobre el futuro de adolescentes urbanos

45

María Isabel Hernández G.

En búsqueda de una nueva práctica católica.

El Movimiento de Renovación Carismática
en el Espíritu Santo

52

NOTAS

J. Arturo Motta S.

Notas sobre el desarrollo de la investigación acerca
de la población actual afroamericana del país

65

Jesús Monjarás-Ruiz

A veinte años de la Dirección de Etnohistoria

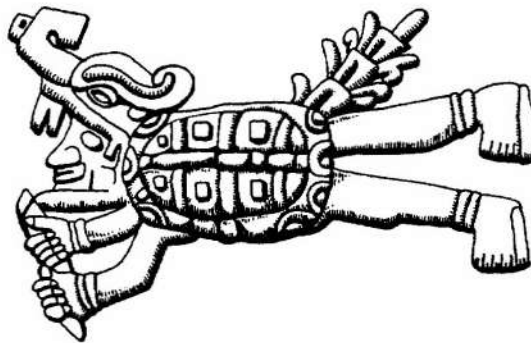
71

Cristina Lirón Pérez

Reseña del libro *La mujer en México.*

Una perspectiva antropológica

77



ESC. NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HIST.
BIBLIOTECA
PUBLICACIONES PERIÓDICAS



Alfonso Mejía en *Los olvidados*.

Julia Tuñón

La familia: ausencia y deseo en *Los olvidados* de Luis Buñuel

El mundo de Los olvidados está poblado por huérfanos, por solitarios que buscan la comunión y que para encontrarla no retroceden ante la sangre. La búsqueda del "otro", de nuestro semejante, es la otra cara de la ausencia de la madre. O la aceptación de su ausencia definitiva: el sabernos solos.

Octavio Paz

Toda sociedad es compleja. Cada uno de sus aspectos está atravesado por cuestiones de signo diverso y aún contradictorio, y la cultura no es una excepción. Las ideas, los símbolos y objetos que la configuran están en constante tensión, conformando un campo en el que a través de ajustes, arreglos y componendas entre las ideas y las prácticas de la vida, se construye un código que rige la necesidad de los seres humanos de producir y reproducirse, de entender el mundo y de incidir sobre él.

La cultura, entendida como la forma de vivir la vida,¹ es más que un depósito de información o de objetos (sin excluirlos): es el terreno de las ideas, los valores y conceptos. Este mundo cultural sería inaprehensible para las ciencias sociales sin las representaciones, que concretan las ideas que no pueden mantenerse eternamente en situación abstracta.² A través de ellas podemos comprender el imaginario de una sociedad.

Las imágenes del cine son también representaciones: dice Pierre Sorlin que "un film no es ni una historia ni una duplicación de la realidad fijada en celulosa, es una puesta en escena social".³ Ellas no ofrecen un reflejo fiel de la sociedad en la que se producen, sino

que se construyen, poniendo en escena a la cultura: los prejuicios, supuestos, creencias... pero también las aspiraciones y los deseos inculcados por la ideología dominante, que dan cuenta de como se "debe de ser" en cada momento, las impuestas por un grupo que se hace cargo del proyecto nacional.

Cualquier representación se apoya en el marco de ideas de lo que es obvio en su tiempo, de lo que en cada contexto se puede decir, mirar, nombrar, de lo que se considera de sentido común y no se cuestiona. Es decir, en el cine aparecen, en forma oblicua, las ideas de la mentalidad. Pero también las de la ideología dominante.⁴ En el cine de ficción mexicano se plantean de una manera obsesiva ciertos temas, aquellos en que se expresan los problemas que aquejan a sus productores y receptores. La familia es uno de ellos.

En el caso de las representaciones fílmicas es necesario, además, incorporar el concepto del cine de autor o, en su caso de cine de *film-makers*.⁵ En el caso de *Los olvidados* estamos ante un autor.

⁴ Ideología sería entendida aquí como el conjunto de ideas, valores y conceptos que permiten entender el mundo desde las necesidades y perspectiva de los grupos dominantes, pero debe mediar constantemente con aquellas ideas, creencias, emociones, valores, conceptos que no están sistematizados ni son conscientes y constituyen la mentalidad de una sociedad. Se trata de un espacio en el que campean ideas de diferente orden y negocian entre ellas.

⁵ Cine de autor es aquel que expresa las preocupaciones de un director fílmico cuyo estilo es reconocible, y cine de *film-makers* es cuando el peso del director se reduce ante la influencia de todos los que intervienen en la hechura de la película, pasando por los miembros del *staff*.

¹ "Se entiende en un sentido lato que incluye la vida cotidiana de la gente común, los objetos materiales de los que ésta se rodea y las diversas formas de percibir e imaginar su mundo". Peter Burke, "La nueva historia socio-cultural", en *Historia social*, Valencia, España, núm. 17, otoño de 1993, p. 106.

² Véase Roger Chartier, *El mundo como representación. Historia cultural: entre la práctica y la representación*, Barcelona, España, Gedisa, 1992.

³ Pierre Sorlin, *Sociología del cine. La apertura para la historia de mañana*, México, FCE, 1985, p. 170.

Las películas no son, entonces, un simple depósito de figuras más o menos entrañables, de historias que nos hacen ilusionar una vida posible y reconsiderar los esquemas de la propia, sino que expresan esa arena en que campean ideas, valores y conceptos de diverso carácter. Desde esta perspectiva, el tema a analizar sólo adquiere sentido en relación a su referente social.

Las películas se expresan en lenguaje fílmico.⁶ Los filmes representan con símbolos la cultura de quienes las hacen y quienes las reciben, pero lo hacen a su manera. Ni siquiera al cine documental se le puede exigir exactitud. Cualquier tema que pretenda ser analizado a través de las imágenes de celuloide tiene un límite preciso: remite al imaginario sobre él. Se trata de una representación en la que inciden las condiciones de realización y de exhibición y el código cultural vigente.

Hablar de la imagen de la familia en los filmes implica, entonces, atender todo eso pero, también, las características de esa institución tan abarcativa y plural. La familia es una institución compleja porque atañe a cada una de las áreas de la sociedad humana (la esfera política, social, económica, ideológica y psicológica) y porque vincula las áreas privadas con las públicas: a los individuos, con sus necesidades más íntimas, y a las sociedades y los proyectos públicos y políticos de los gobiernos. La familia es una construcción social y cultural y no una instancia natural y eterna. Deriva del carácter humano por antonomasia, eso que nos diferencia de los animales: la capacidad de hacer cultura, de interpretar y organizar al mundo más que del instinto reproductivo que nos da el también ser animales. Esta tensión entre ser parte de la naturaleza pero distinguirnos de ella es presentada siempre en la autoría fílmica de Luis Buñuel y estará presente en *Los olvidados*.

Si lo que hemos planteado hasta aquí es válido, las películas pueden ofrecernos un terreno para interpretar las ideas que configuran a la familia como una construcción simbólica. El tema atañe a aspectos tan importantes como la definición de los géneros sexuales, la relación entre ellos, el concepto de autoridad, la educación y los conflictos entre padres e hijos..., y también se representan los deseos: ha sido un tema recu-

rrente en el cine, especialmente en el mexicano. Pero para avanzar se impone definir la película o la serie fílmica que servirán de fuente.

El cine clásico mexicano⁷ tiene una serie de imágenes típicas que han penetrado en toda América Latina y en el sur de los Estados Unidos, y su manera de presentar a la familia es precisa. Además, sus imágenes han configurado las ideas, pues el cine las representa, pero también las construye. Sin embargo, algunas películas se salen de la norma. Es el caso del cine de Luis Buñuel, director español vecindado en México a raíz de la guerra civil española. La película *Los olvidados* es una de estas excepciones, pero en el caso de esta cinta, no por serlo queda ajena a los problemas de México.

Luis Buñuel filma *Los olvidados* en 1950. La película recibe fuertes críticas, no tanto por su tema cuanto por la manera de plantearlo. La cinta trata de los niños delincuentes de la calle, "los olvidados" por un proyecto estatal que promueve, explícitamente, el "progreso" y la "modernización" de México. Estamos en el sexenio de Miguel Alemán (1946-1952), "el cachorro de la Revolución", el presidente que se propondrá explícitamente hacer de México una nación moderna.

El filme produce una palpable irritación que tiene razones de índole diversa. Buñuel recuerda que durante la exhibición privada a un grupo selecto de intelectuales, previa al estreno, la esposa de Diego Rivera, Lupe Marín lo censuró acremente y la de León Felipe, Berta Gamboa, casi le saca los ojos con sus largas uñas,⁸ en cambio David Alfaro Siqueiros lo felicitó. La película se exhibió en noviembre de 1950 en el cine México y duró tres días en cartelera, pues el conflicto que creó fue mayúsculo.⁹ Sin embargo, en 1951, la película se exhibió en el festival de Cannes en donde obtuvo el Premio Especial de la Crítica Internacional a la mejor dirección. Octavio Paz ha escrito que Buñuel le habló para pedirle que presentara la cinta y él escribió enton-

⁷ Me refiero al de la llamada "edad de oro" que comprende grosso modo de mediados de los años treinta a mediados de los cincuenta, aunque en sentido estricto se refiera a los comprendidos entre 1940 y 1945.

⁸ Luis Buñuel, *Mi último suspiro* (Memorias), Barcelona, Seix Barral, 1982, p. 198. También en Max Aub, *Conversaciones con Buñuel seguidas de cuarenta y cinco entrevistas con familiares, amigos y colaboradores del cineasta aragonés*, Madrid, Aguilar, 1984, p. 119.

⁹ Sindicatos y asociaciones diversas pidieron la aplicación del artículo 33 constitucional que decreta la expulsión de los extranjeros indeseables. Buñuel estaba nacionalizado desde 1948. Buñuel, *op. cit.*, 195.

⁶ Un lenguaje constituido por imágenes en movimiento que se proyectan y se asocian al sonido, en una forma de construcción que implica la organización de las escenas a través de la edición y de los encuadres y planos. Las películas narran historias (*stories*).

ces “El poeta Buñuel”.¹⁰ El director aragonés participaba a título personal invitado por los organizadores franceses.¹¹ Con el aval europeo la cinta se exhibió durante seis semanas en el cine Prado. El filme obtuvo once de los dieciocho arieles que se repartieron en 1951.¹²

El español Luis Buñuel había llegado al país en 1946, procedente de los Estados Unidos y Francia. Durante el periodo mexicano realizó 20 películas del total de 32 que conforman su obra. Murió en 1983 en la ciudad de México. ¿Quién era Buñuel para poder realizar un filme como éste?

El director

Los antecedentes fílmicos de Luis Buñuel eran breves pero contundentes. *El perro andaluz* y *La edad de oro* (1929 y 1930 respectivamente) son filmes surrealistas. Establece en ellos elementos sin lógica ni coherencia, imágenes sin significado explícito que renuncian a organizarse en un discurso lógico, en una narración y buscan cuestionar toda certeza de las audiencias. En París participa con el grupo de élite intelectual que conforma este grupo que tiene como seña de identidad la poesía, pero también el énfasis en la moralidad y en la necesidad de una revolución que altere toda la hipocresía de la sociedad y libere la fuerza del deseo. Decía Buñuel:

Fue el surrealismo el que me reveló que en la vida existe un sentido moral que el hombre no puede olvidar. Gracias a él he descubierto por primera vez que el hombre no es libre. No creía en la libertad total del hombre, pero he encontrado en el surrealismo una disciplina a seguir. Ello ha sido una gran lección en mi vida y también un paso maravilloso y poético.¹³

A Elena Poniatowska le dice en 1977: “sólo conservo una leve influencia del surrealismo de mis tiempos

¹⁰ Octavio Paz, “*Los olvidados*. Cannes. 1951”, en *Buñuel, México y el surrealismo*, México, CNCA, 1996, p. 21.

¹¹ *Ibid.*, p. 22-23.

¹² Mejor película, dirección, fotografía, sonido, coactuación femenina (Stella Inda), actuación infantil (Alfonso Mejía), actuación juvenil (Roberto Cobo), argumento original, adaptación cinematográfica, escenografía y edición. Emilio García Riera, *Historia documental del cine mexicano*, México, 1993, vol. V, pp. 171-172.

¹³ Bazin, *op. cit.*, p. 208.



Los olvidados.

y nada más. He evolucionado con mi época y con el surrealismo”;¹⁴ sin embargo, es claro que siempre conservará el gusto por mostrar elementos que refieren a lo instintivo y lo irracional: “la imaginación es libre; el hombre, no”.¹⁵

Sólo aparentemente en sentido opuesto Buñuel filma, en Extremadura en 1932, *Las Hurdes*, un documental también llamado *Tierra sin pan* que trata sobre la pobreza extrema de esa región, en la que tampoco hay canciones ni ventanas en los cuartos. La película se limita a mostrar la difícil vida de esos españoles olvidados por el progreso. La cinta fue prohibida en su país durante la República y sólo se proyectó en Francia en 1937, durante la guerra civil española.¹⁶ El documental mira la resequead del paisaje y la inclemencia de las vidas en su ambiente y la música de fondo (la IV Sinfonía de Brahms) destaca la dureza de la imagen. Dice Octavio Paz que en ella “el poeta Buñuel se retira, calla, para que la realidad hable por sí sola [... el tema] es el triunfo embrutecedor de esa misma realidad”.¹⁷

Carlos Fuentes en una entrevista en Venecia, recoge la idea de que a los 75 años Buñuel sigue siendo como el joven de 27, pues mantiene la creencia de que:

el artista describe las relaciones sociales auténticas con el objeto de destruir las ideas convencionales de esas re-

¹⁴ Elena Poniatowska, “Luis Buñuel”, en *Todo México*, México, Diana, 1990, p. 79.

¹⁵ José de la Colina, *op. cit.*, p. 52.

¹⁶ Bazin, *op. cit.*, p. 199.

¹⁷ Paz, “El poeta...”, *op. cit.*, p. 62.

laciones, poner en crisis el optimismo del mundo burgués y obligar al público a dudar de la perennidad del orden establecido. El sentido final de mis películas es ese: decir una y otra vez, por si alguien lo olvida o cree lo contrario, que no vivimos en el mejor de los mundos. No sé si puedo hacer más.¹⁸

Los tres filmes primeros fueron los modelos de su cine posterior. La mayor parte de las obsesiones que le serían características aparecen en ellos y *Los olvidados* debe también a estos antecedentes parte de su resplandor.

La industria cinematográfica mexicana de la mitad del siglo sufre la pérdida de los beneficios que la habían reconfortado durante los años de la Segunda Guerra Mundial. A su llegada a México, en 1946, Luis Buñuel se enfrenta con la escasez de recursos para hacer cine, pese a lo cual puede realizar *Gran casino* (1946) y *El gran calavera* (1949). La posibilidad de dirigir una tercera película resulta buena para él: con esta filmación “volví a mí mismo”, declara,¹⁹ y dice también que después de tantos años sin filmar (en los Estados Unidos) fue importante ver que “algo vivía allí, la película vivía”.²⁰ Óscar Dancigers lo había invitado a venir a México, le propuso hacer una cinta sobre el tema de los niños delincuentes de la calle y Buñuel aceptó porque le gustaba *Sciuscia* (*El limpiabotas*), de De Sica, aunque su estilo es diferente del neorrealismo. Lo es básicamente porque este movimiento no intenta el misterio o la poesía y suele carecer de profundidad psicológica: gusta de presentar tipos buenos contra malos. Sin embargo el cine buñueliano coincide con elementos como el gusto por los actores no profesionales, las locaciones sin paisaje y la temática de índole social.

Buñuel dirigirá la que habría de llamarse *La manzana podrida*²¹ o *iSu huerfanito, jefe!*²² Para Buñuel “*Los olvidados* fue un film relativamente libre. Evidentemente Dancigers me pidió que quitase muchas cosas que quería poner en el film, pero me dejó cierta libertad”.²³ La película se rodó en 21 días.

En *Los olvidados*, Luis Buñuel desarrolla sus dos líneas previas. Lo hace desde el momento en que mostrar el sentimentalismo le parece deleznable y evita juz-

gar, tomar partido o referirse a categorías morales. El director plantea en el filme la realidad que observa durante unos seis meses previos a la filmación, en los que investiga en las notas rojas de los periódicos, en los informes del Tribunal para Menores, la cárcel de mujeres y en paseos cotidianos por el barrio de No-noalco, Romita y Tacubaya, paseos que realiza con Luis Alcoriza y con el escenógrafo Edward Fitzgerald. A veces iba solo, “algo disfrazado, vestido con mis ropas más viejas, miraba, escuchaba, hacía preguntas, entablaba amistad con la gente. Algunas de las cosas que vi pasaron directamente a la película”.²⁴ El argumento se lo inspira la lectura de una nota en la que se describe el hallazgo del cadáver de un niño de once años encontrado en un basurero. Con estos antecedentes, Buñuel realiza, según sus palabras:

un film de lucha social. Porque me creo simplemente honesto conmigo mismo yo tenía que hacer una obra de tipo social. Sé que voy en esa dirección. Aparte de eso, yo no he querido hacer de ninguna manera un film de tesis. He observado cosas que me han dejado atónito y he querido trasponerlas a la pantalla, pero siempre con esa especie de amor que tengo por lo instintivo y lo irracional que pueda aparecer en todo. Siempre me he sentido atraído por el aspecto desconocido o extraño, que me fascina sin saber por qué.²⁵

Los antecedentes surrealistas de Buñuel, no sólo en cuanto al gusto por las imágenes que rebasan la racionalidad sino también por cuanto al código ético que lo conformaba son claros en su cine. Decía Buñuel: “A mí me pueden acusar de cualquier cosa [...] menos de faltas a la moral [...] Falta a la moral quienquiera da en elogiar a la patria, a la religión o la familia”.²⁶

En ese sentido la cinta parece inscribirse en el lente sin concesiones ni retórica de *Las Hurdes*. André Bazin plantea que, aunque aparentemente Buñuel elige situaciones de horror, “la crueldad no es de Buñuel, él se limita a revelarla en el mundo [...] si la piedad es excluida de su sistema estético es que ella lo envuelve por todas partes”²⁷ y contrasta con *Las Hurdes* porque en

¹⁸ *Op. cit.*, p. 25-26.

¹⁹ Aub, *op. cit.*, p. 118.

²⁰ De la Colina, *op. cit.*, p. 97.

²¹ Buñuel no recordaba este posible nombre. *Ibid.*, p. 13.

²² Aub, *op. cit.*, p. 118 y De la Colina, *Ibid.*, p. 84.

²³ Luis Buñuel, “Testimonios”, en *Los olvidados*, *op. cit.*, p. 7.

²⁴ Buñuel, *Mi último...*, *op. cit.*, p. 195.

²⁵ Bazin, *op. cit.*, p. 203.

²⁶ Jaime García Terrés, “Escándalo y pudor de Luis Buñuel”, en Alba C. de Rojo, *Buñuel. Iconografía personal*, México, FCE-Universidad de Guadalajara, 1988, p. 91-92.

²⁷ *Ibid.*, p. 14.

ese documental había cierto cinismo o complacencia por la objetividad pero “*Los olvidados*, por el contrario, es una película de amor y que requiere amor [...] esta presencia de la belleza en lo atroz [...] convierte dialécticamente a la crueldad en un acto de amor y caridad”.²⁸

No se trata de un filme realista sin más. La película adquiere, además, el carácter de la picaresca española. Se ha destacado en ella la influencia de Valle Inclán y sus esperpentos; también dice Octavio Paz que se inscribe en la tradición de Quevedo, Goya y José Guadalupe Posada y que la pasión con la que describe la realidad pertenece al arte español.²⁹

Las limitaciones económicas de esos años obligaron a Buñuel a suspender algunas de las escenas que hubiera deseado incluir, que “se verían como en un parpadeo y sólo las advertiría un espectador entre cien, que además se quedaría dudando, pensando que podría ser una ilusión suya. Eran elementos de tipo irracional, para no seguir al pie de la letra una realidad ‘fotográfica’”.³⁰ Él quería instalar una orquesta de cien músicos tocando, pero sin que se escuchara su música, en un edificio en construcción, mientras se realiza un asesinato³¹ pero se hubiera desbordado el presupuesto y Buñuel era muy ordenado con estos requisitos.

Lo que sí puede incluir son símbolos que no tienen un significado universal y que introducen elementos perturbadores en la cinta: destacan los gallos y gallinas como una presencia constante y azarosa,³² la obsesión buñueliana por las piernas y los pies, la leche como un elemento simbólico. Buñuel no coloca estas imágenes con una conciencia precisa ni secunda las explicaciones que han provocado. Para Jean Franco la leche y los pollos son elementos pre-edípicos³³ y para Fernando Césarman algunos elementos de la trama son símbolos de la madre y otros son símbolos fálicos. Para Bazin “Buñuel nos ha dado la única prueba estética contemporánea del freudismo [...] nos restituye las situaciones psicoanalíticas en su verdad profunda e inobjetable”.³⁴

²⁸ *Ibid.*, p. 15.

²⁹ Paz, “El poeta...”, *op. cit.*, p. 62.

³⁰ De la Colina, *op. cit.*, p. 96.

³¹ *Ibid.*

³² Luis Alcoriza declara que las gallinas eran comunes en la vida de los pueblos y un elemento de valor económico, con lo que el signo adquiere otro valor.

³³ *Op. cit.*, p. 199.

³⁴ Bazin, *op. cit.*, p. 13.

Por su parte, Buñuel fue siempre reacio a explicar los símbolos: para él lo importante era que son elementos que hacen sentido en el filme. A Max Aub le habla respecto a la interpretación que se ha hecho de la navaja como un pene, cuando corta el ojo en *Un perro andaluz*: “Es una idiotez. Tal vez sí. Pero, si no lo sabemos, ¿qué más da?”.³⁵ Buñuel, en todo caso, no utiliza los símbolos en forma consciente para decir algo en forma metafórica. Son elementos que se filtran de su propio universo mental, lo que es una de las capacidades y prerrogativas de un autor filmico.

La película

*Los olvidados*³⁶ narra un episodio de la vida de los niños delincuentes de los barrios pobres de México: son los olvidados por la civilización, los marginados del progreso y del afecto. En ese terreno destacan los conflictos derivados del amor y de la lealtad³⁷ agudizados en el mundo lleno de carencias de los arrabales de la ciudad de México y la falta de protección familiar o de cualquier otro tipo. Julio Cortázar empieza a contar el filme así:

He aquí que todo va bien en el arrabal de la ciudad, es decir, que la pobreza y la promiscuidad no alteran el orden, y los ciegos pueden cantar y pedir limosna en las plazas, mientras los adolescentes juegan a los toros en un baldío reseco [...] El arrabal y los gendarmes de facción se miran casi en paz. Entonces entra *El Jaibo* [...] trae consigo la sabiduría de la cárcel, el deseo de venganza, la voluntad de poderío. *El Jaibo* se ha quitado la niñez de encima con un sacudón de hombros. Entra a su arrabal al modo del alba en la noche, para revelar la figura de las cosas, el color verdadero de los gatos, el tamaño exacto de los cuchillos en la fuerza

³⁵ *Op. cit.*, p. 69.

³⁶ Producción: 1950: Óscar Dancingers. Argumento: Luis Buñuel y Luis Alcoriza. Colaboración sin crédito de Juan Larrea, Max Aub y Pedro de Urdimalas. Fotografía: Gabriel Figueroa. Música: Rodolfo Halffter y Gustavo Pittaluga. Escenografía: Edward Fitzgerald. Edición: Carlos Savage. Reparto: Stella Inda, Miguel Inclán, Roberto Cobo, Alfonso Mejía, Alma Delia Fuentes (García Rivera, *op. cit.*).

³⁷ Para Jean Franco se trata de la tragedia de la fraternidad y la traición entre varones y la mujer tiene el papel de desatar los conflictos pero no actuarlos. *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México* (Versión actualizada), México, FCE-El Colegio de México, 1994.



Roberto Cobo y Stella Inda.

exacta de las manos. *El Jaibo* es un ángel: ante él ya nadie puede dejar de mostrarse como verdaderamente es [...] caen los disimulos y las letargias, el arrabal brinca en escena y juega el gran juego de la realidad.³⁸

El Jaibo (Roberto Cobo) es el líder de la pandilla por el prestigio indiscutido de sus excesos y experiencia. Su nombre es mencionado antes de que su figura aparezca en pantalla: los chiquillos que juegan en un baldío que sirve de plaza del barrio lo nombran y en la secuencia que sigue lo vemos deambular por la ciudad con movimientos libres y ágiles (era bailarín). Camina en la libertad del anonimato, pide una torta a un ven-

dedor y al ver a unos policías sale corriendo. La trama está apuntada: la capacidad y necesidad de moverse y actuar, el hambre y el miedo. *El Jaibo* ha escapado de la correccional y vuelve al barrio, donde promete a los chamacos que lo escuchan embelesados que nada les faltará si lo obedecen. El grupo inicia, entonces, una serie de desmanes que le procuran escasos logros, pero dan cuenta al espectador de la tesitura de su vida.

Pedro (Alfonso Mejía) es uno de los miembros del clan. Es más pequeño que *El Jaibo* e intenta infructuosamente obtener el cariño de su madre, en un tema caro a Buñuel que gusta de poner a sus personajes en una búsqueda constantemente insatisfecha. Marta es una mujer joven con varios hijos, está sola para mantenerlos y no quiere a Pedro. El guión la describe así: “Es una mujer de unos treinta años, pelo negro, aún bella. La habitación

³⁸ Julio Cortázar, “Luis Buñuel: *Los olvidados* (1951)”, en Jaime Alazraki (ed.), *Obra crítica*, Madrid, Alfaguara, 1994, p. 254.

alumbrada por un foco sin pantalla está limpia.” El papel lo interpreta magistralmente Stella Inda.

Pedro busca a Julián, supuesto delator de *El Jaibo* para que hablen sus diferencias y los acompaña a un descampado en las afueras, en donde *El Jaibo* asesina a Julián a palos y pedradas. Es sorprendente lo precario de las armas que usan estos muchachos.³⁹ El hecho sucede a los pies de la estructura arquitectónica en la que Buñuel quería colocar la orquesta con cien músicos. Este hecho vincula a los dos muchachos: *El Jaibo* le dice a Pedro: “Ahora estamos más unidos que nunca”. Desde ese momento hay un lazo de secreto y de sangre entre ellos y la tensión entre el destino y la fatalidad adquiere su dimensión precisa. Octavio Paz invita a no confundir en *Los olvidados* el azar con la suerte. Considera mejor nombrar el signo que rige la vida de estos chicos como en la tragedia griega: el destino. La fatalidad determina el curso de su vida, pero despojada de sus atributos sobrenaturales: aquí tiene un carácter social y psicológico, es una fatalidad histórica.⁴⁰ Sin embargo, agrega Paz, para que la catástrofe se produzca es necesario que coincida con la voluntad humana: sólo cuando, en el transcurso del filme, Pedro acepta y afronta la naturaleza sin límites encarnada en la figura de *El Jaibo*, su presencia ineludible se convierte en su destino: “El choque entre la conciencia humana y la fatalidad externa constituye la esencia del acto trágico [...] sin la complicidad humana el destino no se cumple y la tragedia es imposible. La fatalidad ostenta la máscara de la libertad; ésta la del futuro”.⁴¹

En la película aparecen otros personajes y anécdotas: Julián, el muchacho que trabaja y en las noches recoge al padre de las cantinas, que habrá de morir en manos de *El Jaibo*; don Carmelo, el músico ciego que canta en el mercado, añorante del orden porfirista, cuando “las mujeres se estaban en su casa, no como ahora que andan por ahí engañando a los maridos” y

que desea fervientemente vengarse de la paliza que le dieron los muchachos; Meche (Alma Delia Fuentes), la muchachita que vive con su abuelo, su hermano *El Cacarizo* (parte de la pandilla) y su madre enferma en una vivienda que tiene un establo, donde la burra, el cabrito y la cabra son elementos fundamentales; *El Ojitos* (Mario Ramírez), chamaco de Los Reyes, interpretado por un campesino de verdad, que ha sido abandonado por su padre en el barrio y se acomoda como lazarillo del ciego. Son figuras entrañables que iremos mencionando sobre la marcha. Cada uno de ellos muestra una faceta diferente de la familia... y de la soledad.

Pedro busca infructuosamente el cariño de la madre. Deseando obtener su afecto (deseando evadir su destino) encuentra trabajo en una afiladuría, pero *El Jaibo*, temeroso de ser delatado, lo busca, iniciando su rol de sombra del muchachito. En el taller roba un cuchillo, por lo que habrán de acusar a Pedro. Su madre, ansiosa por deshacerse de él, lo entrega a las autoridades que lo envían a una escuela-granja, en donde Pedro muestra su rabia matando a las gallinas, animales que apreciaba mucho e, incluso, avienta un huevo para que estalle en la cámara, es decir, a los ojos del espectador. En ese espacio intermedio entre el Estado y su vida real, recibe una prueba de confianza: el director le da cincuenta pesos para que salga a la calle a comprarle cigarrillos. Afuera lo espera *El Jaibo*, quien le quita el dinero.

Pedro debe volver al barrio para recuperarlo y ahí pelea con saña con *El Jaibo* cuando se entera que éste ha tenido relaciones sexuales con su madre. Pedro, sólo entonces, lo delata públicamente por la muerte de Julián: se ha roto la lealtad que los vinculaba. El asunto de la relación entre *El Jaibo* y Marta es interesante: el muchacho va a casa de Pedro a buscarlo cuando la mujer se lava los pies (Buñuel tiene entre sus obsesiones los pies y las piernas femeninas). Él la observa y le habla... Marta, que no se conmovía por su hijo, se encuentra turbada por *El Jaibo*. En otra visita que hace el muchacho se vinculan sexualmente. Buñuel es siempre discreto con estos temas: cuando pasan los perritos del circo a bailar a la plaza y todos los niños de Marta salen a verlos, *El Jaibo* cierra la puerta de la casa y la cámara afoca el espectáculo de los canes que regocija a todo el barrio. Pedro había entrevistado esta situación en la célebre escena onírica en la que sueña que debajo de su cama está Julián riendo y después su madre sonrío y le explica que está cansada y le muestra las manos.

³⁹ Buñuel gustaba evidentemente de la lectura de la nota roja y expresa su sorpresa ante la simpleza de gran parte de los crímenes en México, *op. cit.*, pp. 205-206.

⁴⁰ Carlos Fuentes dice que “Los muchachos de *Los olvidados* [...] no pueden modificar su situación con los medios filantrópicos y sentimentales que la sociedad, a sabiendas de su inutilidad pone a su alcance”. “Prólogo”, en Fernando Césarman, *El ojo de Buñuel. Psicoanálisis desde una butaca*, Barcelona, Anagrama, 1976, p. 15.

⁴¹ Octavio Paz, “El poeta Buñuel”, en Alba C. de Rojo, *op. cit.*, p. 63. El texto de “El poeta Buñuel” se publicó en *Las peras del olmo*, Barcelona, Seix-Barral, 1971.

Cuando él le reclama por qué no le da de comer ella le ofrece un pedazo de carne sangrante que le arrebató *El Jaibo* que acecha debajo de su cama.⁴² Buñuel quería mostrar lluvia y un rayo en la carne, pero sólo aparece el resplandor.⁴³ Volveremos sobre esta secuencia después.

En el próximo encuentro entre los muchachos *El Jaibo* matará a tubazos a Pedro, en el establo, y la policía, avisada por don Carmelo, liquida a balazos a *El Jaibo*, que trata de escapar.⁴⁴ En el momento de su muerte ve avanzar sobre él a un perro sarnoso, que se empalma con la imagen del muchacho agonizante. El cadáver de Pedro es tirado por Meche y su abuelo en un basurero, “donde rodará con todos nosotros en la última escena de la obra”.⁴⁵

Un segundo final más complaciente se filmó para la película. En él Pedro se libraba de *El Jaibo* y regresaba con el dinero a la escuela-granja, a reformarse, a encontrar otro posible destino, un final feliz... este segundo final quedó en el olvido.

Las anécdotas que hacen la historia dan cuenta de los problemas humanos básicos: el abandono, la lealtad, la necesidad de afecto, la dificultad del cambio y la imposición del destino. Octavio Paz ha dicho que muestra la orfandad de la condición humana.

La estructura de la película es clásica: consta de presentación o prólogo, desarrollo de la historia, clímax y desenlace. Para Paz, “la acción es precisa como un mecanismo, alucinante como un sueño, implacable como la marcha silenciosa de la lava”,⁴⁶ es así porque “la trama se despliega con la inevitabilidad de la tragedia griega”.⁴⁷ La narración es lineal y los movimientos de cámara son sencillos, salvo dos momentos en cámara lenta: la célebre escena onírica y la del perro sarnoso que aparece en el delirio agonizante de *El Jaibo*. La película tiene varios montajes por analogía, en los que las gallinas funcionan como bisagra.

⁴² Al respecto dice Bazin: “Buñuel logra el *tour de force* de reconstituir los sueños en la peor tradición del surrealismo freudo-hollywoodiano y dejarnos a pesar de ello jadeantes de horror y de piedad”. Entrevista a Luis Buñuel por André Bazin y Jacques Doniol-Valcroze, en André Bazin et al., *La política de los autores*, Madrid, Ayuso, 1974, pp. 12, 195-212.

⁴³ De la Colina, *op. cit.*, p. 88.

⁴⁴ Para Jean Franco *El Jaibo* debe morir para que la civilización y el orden prosperen frente a la naturaleza que representa, *op. cit.*

⁴⁵ Cortázar, *op. cit.*, p. 255.

⁴⁶ Paz, “El poeta...”, *op. cit.*, p. 62.

⁴⁷ Jean Franco, *op. cit.*, p. 195.

La cinta hace alarde de sobriedad: Gabriel Figueroa se molestó porque pensaba que para fotografiar así podría haberlo hecho cualquier operador de noticieros, pero Buñuel lo convenció de terminar la filmación.⁴⁸ Don Luis no lo dejó usar filtros, tomar nubes ni definir la composición, pues llegaba con todo preestablecido.⁴⁹ Gabriel Figueroa ya había ganado premios internacionales por su fotografía y con Emilio Fernández había encontrado un terreno adecuado para la exaltación de la plástica fílmica.

La música no pierde nunca su papel subsidiario de la imagen y en momentos su carácter contrasta con escenas de gran dramatismo, como cuando golpean al ciego que se escucha una música de circo. En este sentido Buñuel transgrede el código del melodrama que se apoya en este elemento para la exaltación sentimental. Él pensaba que hubiera sido mejor dejar sin fondos musicales el filme pero, por razones sindicales, era necesario incluir músicos.⁵⁰ Los diálogos son breves y efectivos, sumamente creíbles. *Pedro de Urdimalas* ayudó a incorporar el vocabulario y las expresiones populares. Su nombre no aparece en los créditos porque no quería ser asociado a un filme que denigrara a México.

El resultado de estos elementos es una película deslumbrante, muy diferente a los filmes usuales en México en esos años, pero que, paradójicamente, representa de manera precisa las obsesiones que se dan en el país. Octavio Paz escribió que *Los olvidados* es “un despiadado cuerpo a cuerpo con la realidad. Al abrazarla, la desuella”.⁵¹

Las razones del escándalo

La película trata de la delincuencia y la pobreza, de la soledad y el abandono. Es un tema común en el cine mexicano de esos años; sin embargo, se presenta en forma diferente y eso irrita sobremanera a las audiencias. Una de las cosas que más molestan es el hecho de que un extranjero mencione situaciones que los mexicanos han aprendido a ver como normales o han pre-

⁴⁸ *Ibid.*, p. 204.

⁴⁹ Entrevista con Luis Alcoriza, en María Oswelia García Toranzo Rosas Priego, “Breve análisis de la película *Los olvidados* de Luis Buñuel (1950)”, tesis, México, Universidad Iberoamericana, 1992, s.n.p.

⁵⁰ José de la Colina y Tomás Pérez Turrent, *Prohibido asomarse al interior*, México, Imcine-CNCA, 1996, p. 86.

⁵¹ Paz, “El poeta...”, *op. cit.*, p. 62.

tendido no ver. Cada contexto histórico configura un código de lo que puede decirse y lo que hay que ocultar: el problema de la pobreza y la marginación urbana se disimulaba en esos años que se pretendían de bonanza general. El melodrama clásico mexicano parece haber construido gran parte del imaginario de esos años con una imagen complaciente de esos temas.

Cierto que los problemas de la infancia habían sido abordados, pero no, ciertamente, a la manera del director aragonés. Como ejemplo diremos que en mayo de 1945 Gustavo Baz, al frente de la Secretaría de Salubridad y Asistencia inició una campaña contra la desnutrición infantil y organizó un Comité Pro Niños Desnutridos del Distrito Federal.⁵² En 1947 la Primera Dama del país inauguró los desayunos escolares,⁵³ pero ninguno de los chamacos de *Los olvidados* asistía a la escuela.

La familia era un tema constantemente tratado durante los años cuarenta y el Estado tomó medidas para fomentar el vínculo matrimonial: se prohibió a los ministros de cualquier culto religioso casar a las parejas que no presentaran su acta de matrimonio civil, se exentó a los casados de participar en la Segunda Guerra Mundial, se organizaron matrimonios colectivos y el Estado les dio, a veces, un regalo de dinero en efectivo.

El modelo ideal al que se aspira es la llamada "familia nuclear", que se precisa en Inglaterra durante la Revolución Industrial y se convierte en paradigma a seguir tanto para Occidente como para otras sociedades, como la mexicana de los años que atendemos. Se pretende, además, para demostrar su raigambre estatal, que el ritual que establece el matrimonio, sea laico.

México, a la mitad del siglo, ostenta un crecimiento espectacular y procura el tránsito de la vida centrada en la agricultura a otra organizada alrededor de la industria. El sector manufacturero había doblado su producción de 1910 a 1940 y lo vuelve a doblar en tan sólo los diez años que lo llevan a 1950.⁵⁴ Sin embargo todavía el campo es la fuente de vida para la mayoría de los mexicanos. Entre 1940 y 1950 la población nacional crece y la de la ciudad se duplica. Sin embargo, esto no implica un desarrollo social. Las diferencias se

mantienen polarizadas: las clases altas forman 1% de la población y las bajas 90%.⁵⁵

El país presenta cambios notables que propician, requieren de y se apoyan en un sistema de valores y de ideas, los que supuestamente expresan y demuestran los nuevos tiempos. Los nuevos sectores sociales de clase media y alta tienen las posibilidades para ejercer algunas prácticas, como la familia nuclear, que se convierte en uno de los símbolos de la modernidad y el progreso.

En México ha existido tradicionalmente poco apego al vínculo matrimonial, en particular en los sectores populares, y las parejas unidas por lazos de orden consensual han sido comunes. Durante el Porfiriato (1877-1910) el Estado logró incrementar los matrimonios legales pero, con el desorden implícito a la Revolución, resurgió la tónica tradicional,⁵⁶ aumentando la natalidad ilegítima.⁵⁷ Tanto el Código de Relaciones Familiares de 1917 como el Código Civil de 1928 (puesto en práctica hasta 1932) fomentan el respeto a los criterios estatales respecto al tema: se exalta el matrimonio civil y se establecen con exactitud los roles al interior de la sociedad conyugal.

Sin embargo, como suele suceder en los procesos sociales, las normas no se pueden imponer sin réplica o resistencia. En los sectores populares se mantienen en forma clara las costumbres e inercias de la mentalidad, justificadas por la difícil situación económica, la escasa habitación disponible y los magros apoyos del Estado. Así, en ellos es común la presencia de grupos familiares amplios, en que se acogen abuelos, arrimados y entenados, ahijados y parientes de paso y también observamos con frecuencia a mujeres solas que se hacen cargo de sus hijos. La presencia paterna suele ser débil cuando no nula.

⁵² Según datos de José Iturriaga y Arturo González de Cosío, en Lorenzo Meyer, "La encrucijada", en *Historia general de México*, México, El Colegio de México, 1976, 4 vols., vol. IV, pp. 273-274.

⁵⁶ Entre 1922 y 1929 se recuperó la nupcialidad al promedio de antes de la Revolución, o sea cinco matrimonios por cada mil habitantes, entre 1930 y 1939 subió a siete y en 1948 a 8.4. En 1938 se habla de 48% de uniones legales, porcentaje que crece para llegar en 1970 a 75%. Julieta Quilodrán, "Evolución de la nupcialidad en México, 1900-1970", en *Demografía y economía*, México, El Colegio de México, vol. VIII, núm. 1, 1994, p. 46.

⁵⁷ En 1895 la legítima era de 66% y bajó a 51.5% según datos de 1929. A partir de 1930 esta tendencia se invierte hasta alcanzar 75% en 1964. *Ibidem*, p. 118.

⁵² *El Universal*, 1 de mayo de 1945, p. 1.

⁵³ *Novedades*, 2 de agosto de 1947, p. 1.

⁵⁴ En el país en 1930 hay 16 y medio millones de habitantes, en 1940 hay 23 trescientos y fracción y para 1952, 27 millones. La ciudad de 1940 tenía 1 760 000 habitantes mientras que en 1953 se declaran 3 480 000.

HISTORIA



Alfonso Mejía, Roberto Cabo, Miguel Inclán y Jorge Pérez.



Alfonso Mejía, Roberto Cobo y otros.

La creciente urbanización problematiza aún más las cosas, pues las personas no pueden asumir con facilidad los nuevos usos y costumbres que se les imponen, pero tampoco conservar las redes de protección tradicionales en las zonas rurales. Se comparten con el agro muchos rasgos,⁵⁸ pero la crisis es palpable. El ideal de la familia nuclear no puede ejercerse en esos espacios reducidos y sin servicios.

Las imágenes de Buñuel presentan a sus protagonistas inmersos en una historia similar a las que se dan en la realidad y, al hacerlo, cuestionan el discurso oficial. El bienestar y la justicia que se quieren asociados a la modernidad y cobijados por la familia no se asoman en el mundo sin concesiones de estos niños: los padres, que debían ser la primera instancia de apoyo brillan por su ausencia. El cine clásico no pretende veracidad sino verosimilitud. Sin embargo, Buñuel inicia su película con una nota: "Esta película está basada íntegramente en hechos de la vida real y todos sus personajes son auténticos". Para iniciar una voz en *off* explica:

Las grandes ciudades modernas, Nueva York, París, Londres [vemos en pantalla Nueva York], esconden tras sus magníficos edificios hogares de miseria que albergan niños mal nutridos [vemos la torre Eiffel], sin higiene, sin escuela, semilleros de futuros delincuentes. La sociedad trata de corregir este mal pero el éxito es muy limitado [vemos Londres y el río Támesis]. Sólo en un futuro próximo podrán ser reivindicados los derechos del niño y del adolescente para que sean útiles a la sociedad [vemos México desde un avión]. México, la gran ciudad moderna, no es la excepción a esta regla universal [vemos el Zócalo con sus jardines], por eso esta película está basada en hechos reales. No es optimista y deja la solución del problema a las fuerzas progresistas de la sociedad.

Buñuel comete dos pecados en esta breve escena: 1) explica que se trata de un tema real y, 2) no es optimista y no se confía en las medidas gubernamentales. Buñuel realiza una película muy diferente de las que se veían en México en esos años, y eso seguramente rompe los esquemas de las audiencias.

⁵⁸ "Los medios populares de la ciudad de México y de los campos disponen de un fondo cultural común; pero éste perdura vivamente en el pueblo mientras que en la ciudad solamente se busca mantenerlo", en Claude Bataillon y Hélène Rivère d'Arc, *La ciudad de México*, México, SEP-Diana, 1979, p. 54.

Ir al cine durante los años que nos ocupan es una diversión, un medio para obtener información y conocimiento de un mundo diverso al propio, de adquirir o confirmar ideas determinadas; significa además la posibilidad de vivenciar emociones estéticas y/o éticas. Carlos Monsiváis ha dicho que "al cine se fue a aprender". El cine cumplirá, a su manera, con los requerimientos de la ideología dominante.

La pretensión del cine clásico es entretener y uno de los géneros más populares es el melodrama,⁵⁹ que resulta fundamental en el cine mexicano, al decir de Jesús Martín Barbero, "como si en ese género se encontrara el molde más ajustado para decir el modo de ver y de sentir de nuestras gentes".⁶⁰ El punto central del melodrama clásico mexicano son los accidentes que la familia sufre y el momento culminante es la reconstrucción del núcleo fundante. En México los exponentes de este género pueden ser de alta o nula calidad, pero su presencia ha sido constante, al grado de que se llega a asociar cine mexicano con melodrama.

Los olvidados es también un melodrama y toca los temas típicos del género: cuestiones generacionales, la relación entre los sexos y las formas dominantes de la autoridad. El azar, elemento clave del género está presente, aunque, siguiendo a Paz, lo nombraremos destino, así como el exceso narrativo: el melodrama es sinónimo de hipérbole visual y verbal, las emociones se desenvuelven en forma plena ante nuestros ojos y se dramatiza lo reprimido, pero en Buñuel es un exceso que recurre a recursos peculiares: ni la música ilustra y promueve el sentimentalismo, ni el plano cercano del detalle convoca al morbo; tampoco los protagonistas procuran obtener con sus lágrimas la identificación emotiva con el espectador ni acuden a argumentos que provoquen la piedad: el ciego usa el recurso para defenderse: "¡Piedad para un pobre ciego indefenso!", pero en su boca casi parece una broma.⁶¹ El melodrama de Buñuel se mantiene en el esquema argumental,

⁵⁹ Por género se entiende un conjunto de filmes que cuentan con un lenguaje, tema, símbolos y estereotipos comunes y que pueden entenderse como una unidad de análisis. La base del melodrama fílmico es el teatral, a su vez surgido de los folletones y la literatura en entregas.

⁶⁰ Jesús Martín Barbero, "Memoria narrativa e industria cultural", en *Comunicación y cultura*, núm. 10, agosto de 1983, pp. 68-69.

⁶¹ "Sobre música de circo, contrapicada de la estructura metálica de un edificio en construcción. Panorámica sesgada hacia abajo que hace aparecer al ciego caminando. Cuando el ciego se da cuenta cesa la música", en Luis Buñuel, *Los olvidados*, México, Era, 1980, p. 30.

pero el tono de documento del filme modera el exceso de la historia y las emociones no se desbordan, ni en los protagonistas ni en las audiencias.

En los melodramas clásicos del cine mexicano el sentimentalismo es parte integrante de la historia y la intención explícita es dar lecciones de la moral debida, primera distinción respecto al filme que nos ocupa. A diferencia de las convenciones del género, los personajes de *Los olvidados* son personas con matices y contradicciones, ni absolutamente buenos ni malos, no cumplen una función en la trama sino que ejercen las prerrogativas de una vida humana en un contexto adverso. La manera de enfrentar la pobreza es también diametralmente diferente.

En el melodrama mexicano la presencia del tema familiar es notable y la similitud entre los filmes enorme, especialmente los de peor calidad: dialogan entre sí, parten de los mismos supuestos. Es la repetición del esquema conocido lo que permite su reconocimiento y su aceptación por parte de las audiencias y lo que garantiza el éxito. Las convenciones del género llegan a convertirse en una regla para los juicios fílmicos, por eso el cine de Buñuel resulta desconcertante.

¿Cómo presentaba el tema de la familia este cine al que aludimos? En los melodramas mexicanos se parte del supuesto de la familia nuclear y los roles sexuales asignados en forma esquemática y es precisamente su posible ruptura la que provoca el sufrimiento y hace correr las lágrimas. La familia nuclear se representa como un universo cerrado y absoluto, de carácter patriarcal, que se basta a sí mismo por estar aislado del exterior. El espacio público y el privado aparecen definidos de una manera tajante.

La familia otorga la seguridad necesaria para el buen desarrollo de la prole y el afecto se prodiga sin límites. La familia implica intimidad y seguridad: es un espacio sagrado, pero laico.

En esta familia de celuloide la madre tiene un papel medular. En su imagen se caracteriza por su entrega a la prole y al talante nutricional. Tiene una sabiduría que rebasa el entendimiento y que tiene que ver más con el instinto que con la cultura. Ella es capaz del sacrificio absoluto por el amor a sus hijos. El apoyo que les brinda y la confianza en ellos carece de límites. Todo el concepto se asemeja a la faceta positiva del arquetipo junguiano de *Ánima*, pero deja de lado la faceta negativa que es la falta de límites, el caos por la ausencia de normas morales que la trocan con facilidad de

nutricia a devoradora. Para Jung el arquetipo masculino del *Ánimus* es el que equilibra las cosas al oponer el significado y la razón. Ciertamente que el inconsciente no se puede representar, y menos aún narrar, pero los síntomas que vemos en pantalla recuerdan ineludiblemente a estos conceptos junguianos.⁶²

Todo filme es polisémico: encierra discursos múltiples, a menudo de signo diverso o contrario. Es común que la historia (diégesis) muestre una cosa mientras el relato (mímesis) ofrece otros contenidos.⁶³ Así las cosas, los desfases y las incongruencias aparecen y permiten lecturas alternativas, que procuran la identificación del espectador que no siempre podía asemejar su vida a la del modelo de familia propuesto. En las historias el cine mexicano muestra en forma explícita la necesidad y la bondad de una familia ortodoxa pero, en el relato, permite filtrar los contenidos que dan cuenta de una práctica social diversa. Para hacerlo se apoya en una serie de mediaciones⁶⁴ por las cuales inunda a la familia de conflictos. La ferocidad de muchas tramas se disimula con las lágrimas y los discursos que remiten al modelo debido. Esto sucede en todos los temas que atañen a la familia.⁶⁵

El cine clásico mexicano es un cine *kitsch*, entendiendo, como lo hace Milan Kundera, que lo *kitsch* "elimina de su punto de vista todo lo que en la existencia humana es esencialmente inaceptable".⁶⁶ Las historias del cine clásico mexicano recurren a la estrategia del *kitsch* para organizar el mundo a partir de la moral social dominante, aunque deba mediar con una práctica de vida que es siempre más compleja que cualquier modelo y lo haga a través de sus ambigüedades y contradicciones.

Estos recursos permiten a las audiencias mediar entre la moral propuesta y su práctica de vida, entre su deseo

⁶² Carl Gustav Jung, "Los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre", en *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Paidós, 1994.

⁶³ La historia es la serie de anécdotas que se cuentan y conforman la trama del filme, transmitiendo una serie de mensajes explícitos, obvios. El relato remite a los contenidos implícitos y se expresa más por las imágenes que por el discurso. Las audiencias entienden la información que se transmite porque la comparten.

⁶⁴ O sea el conjunto de operaciones por medio de las cuales lo masivo recupera y se apoya en lo popular. Martín Barbero Mediar, *op. cit.*

⁶⁵ Véase Julia Tuñón, *Mujeres de luz y sombra en el cine mexicano. La construcción de una imagen. 1939-1952*, México, El Colegio de México-Imcine, 1998.

⁶⁶ Milan Kundera, *La insoportable levedad del ser*, México, Seix-Barral, 1986, p. 254.



Alma Delia Fuentes y Miguel Inclán.

de una familia establecida y sólida que procure seguridad y afecto y la conciencia de las dificultades de su posibilidad. Entre imágenes y en forma oblicua, se censura lo que aparentemente se exalta.

En *Los olvidados* este recurso ambiguo del cine clásico mexicano no existe: la historia coincide con el relato, *grosso modo*, los diálogos no regatean la dureza de las vidas que se nos cuentan. Buñuel rompe las convenciones del *kitsch*, del sentimentalismo; saca de los códigos conocidos a sus audiencias, acostumbradas a la complacencia en la pobreza.

La familia de Buñuel es una ausencia que hace evidente una necesidad y enciende un deseo, aunque no todos los protagonistas tengan los elementos para poderlo expresar. Esta ausencia es especialmente grave en un contexto en el que el Estado no soluciona los problemas efectivos ni afectivos de los niños. La familia, más bien el hueco de ella, su au-

sencia, se impone en el filme destacando la importancia de los aspectos emocionales que esta institución ha cubierto con mayor o menor éxito en la sociedad occidental.

La película no ofrece paradigmas, sino las paradojas de una vida cercada por el destino. *Los olvidados* regatea al espectador hasta del consuelo de la música. El cine de la edad de oro gusta demostrar bailes y canciones, lo que lo convierte en una especie de show filmado. El alemanismo es un tiempo de auge del radio y las canciones de Agustín Lara todavía se escuchan junto con las de *Cri Cri* o los ritmos tropicales en boga. Nada de esto aparece en *Los olvidados*. Sólo oímos la música del ciego en el mercado. Casi parece que no hay distracciones, salvo el juego de los niños que muestra la afición a los toros.

Sus imágenes no sólo irritan a los espectadores sino, incluso, al equipo de filmación. Buñuel recuerda que

un técnico le preguntaba: “¿por qué no hace usted una verdadera película mexicana, en lugar de una película miserable como esa?”, y la peluquera renunció, porque le parecía que la película deformaba el espíritu materno de las mexicanas. Buñuel recuerda que “unos días antes yo había leído en un periódico que una madre mexicana había tirado a su pequeño hijo por la portezuela de un tren”.⁶⁷

Así, esta película es muy diferente a las clásicas del cine mexicano y tiene otra relación con su referente social.

Las formas de la ausencia familiar

Evidentemente sin procurarlo en forma explícita, Luis Buñuel hace, encarnado en sus personajes y en los problemas de orden existencial que ellos viven, un inventario de familias, o de no-familias, en los arrabales mexicanos. Si, como vimos, el cine clásico mexicano respondía al esquema de exaltar en un nivel explícito a la familia nuclear pero, entre imágenes y de manera oblicua, negaba su bondad y/o necesidad, con Buñuel las cosas son directas: él dice en lenguaje fílmico, sin disimulos, lo que quiere decir, no toma partido (ni el debido ni el posible), sino que se limita a mostrar la dureza de la vida en los arrabales. Si acaso su cine tiene símbolos, no los utiliza como metáfora de algo que no nombra abiertamente, sino que los coloca ahí porque hacen sentido y calla ante las interpretaciones que de ellos se hacen.

Las familias que viven sus personajes son todas, cuando existen, disfuncionales. Ninguna de ellas responde a los proyectos familiares que el Estado propicia como trampolín para la modernidad, ninguna tiene en la familia nuclear y los roles asignados con exactitud en su interior un espejo. Supongo que la mayor parte de ellas pueden llamarse “familias”, aunque haya quien niegue la posibilidad de dar este nombre a los grupos humanos que no se insertan en la sociedad de acuerdo a los modelos propugnados.

Enunciemos brevemente estos estilos de ser “familia”: 1) la ausencia, 2) la madre soltera, 3) la unidad amplia, 4) el padre disfuncional y 5) la transición a la ciudad. En todas ellas la imagen fílmica dista del ideal

propugnado. Todas ellas tienen referentes sociales precisos, abundantes y constatables en los archivos de los tribunales, en las notas rojas de los periódicos, en las estadísticas y, también, en las existencias cotidianas de los hombres y mujeres de esos años. Lo único extraordinario con estas familias es que se hayan proyectado como protagonistas en una pantalla de cine.

1) *La ausencia*

“*El Jaibo* es un ángel”, ha dicho Julio Cortázar.⁶⁸ Don Carmelo es un demonio, podríamos comparar aquí. El muchacho es ágil de mente y cuerpo y el viejo está ciego y decrepito. Uno debería de tener tiempo para repetir su destino; al otro se le está acabando. Sin embargo, ambos personajes tienen algo en común: están totalmente solos, no tienen cobijo ni resguardo, no los apoya ni una familia, ni el Estado, ni la Iglesia. Ambos cuentan exclusivamente con sus recursos, suficientes tan sólo para sobrevivir. El muchacho duerme donde puede y escapa de la correccional porque “¡la calle es mejor!”; el viejo tiene una covacha miserable en donde acomoda al lazarillo, cuando lo hay. Si *El Jaibo* se descuida, su vejez podría ser como la de don Carmelo.

Roger Bartra analiza la construcción de los estereotipos que atañen al mexicano y hace notar que, en la idea del “pelado”, la agresividad y la falta de límites son algunas de las características asignadas.⁶⁹ *El Jaibo* es un “pelado”, de acuerdo al estereotipo que marca Bartra, pues sólo obedece a sus instintos: es un ejemplo nítido de la naturaleza que apabulla a la cultura, aunque su violencia rebasa al instinto, pues las más de las veces es innecesaria. Sin embargo, la mirada de Buñuel permite que su figura sea entrañable y no suscite el rechazo. En realidad, se trata de una víctima más. En esta película no hay personajes “buenos” o “malos”: son sólo seres humanos los que aparecen en pantalla.

El Jaibo tiene sus talentos: es un líder nato y su capacidad de seducción es intensa... si no, que lo diga Marta. Ella no parecía darse cuenta de la atracción del muchacho hacia sus piernas cuando se lavaba, ni

⁶⁸ *Op. cit.*

⁶⁹ Roger Bartra, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 1987 (Enlace), p. 128 y ss.

⁶⁷ *Op. cit.*

HISTORIA

de la rapidez de su cálculo, en otra ocasión, cuando le pregunta el tiempo que lleva de viuda: la mujer contesta que cinco años y *El Jaibo* observa a los niños menores: el más pequeño todavía no camina. La seducción se inicia en la primera visita, cuando *El Jaibo* le habla:

Jaibo: —¡Qué bueno debe ser tener su mamá de uno! Ahora que la veo a usted ¡le tengo una envidia a Pedro! Fíjese nomás que yo ni siquiera sé mi nombre. Mi padre, nunca supe quien fue. Mi mamá, creo que se murió cuando yo era un escuincle.

Marta: —¿Y usted no se acuerda de ella?

J.: —Pues, la mera verdad, no... sólo una vez hace mucho [...] vi la cara de una mujer, así muy cerca, me miraba muy bonito y como con mucha pena, y lloraba... por eso creo que era mi mamá.

M.: —¡Cómo se acuerda! [con ternura]

J.: —Será porque nadie me ha vuelto a mirar así [...] y a lo mejor todo eso lo soñé.

M.: —¿Y cómo era esa mujer?

J.: —¡Chula de verdad!, ¡parecía una virgen del altar!

La mujer sentirá hacia él una compasión que no tiene por su propio hijo y responderá, como mujer, a darle consuelo. Ya vimos las interpretaciones que se han hecho a esta secuencia.

En *El Jaibo* el deseo sólo se concreta cuando de conseguir algo se trata, en este caso la ternura de Marta. La conducta posible para él es la violencia sin trabas, que permite llenar de ruido los anhelos. Cuando muere, mientras el perro sarnoso se empalma con su imagen de agonizante, *El Jaibo* se dice a sí mismo: “Ya caigo en el agujero negro: estoy solo” y una voz en *off*, presumiblemente la de la madre ausente, lo consuela: “como siempre m’hijito, como siempre, ahora duérmase y no piense, duérmase m’hijito”.

2) La madre soltera

La familia de Pedro y el conflicto con su madre permite, cuando menos, atender dos situaciones. La primera de ellas es la más evidente si tomamos en cuenta el referente social: la abundancia de madres solteras que se hacen cargo de la prole sin ayuda ninguna es amplia en el México de esos años. Lo vimos antes al mencionar las estadísticas, sin embargo los datos censales no dan cuenta de los problemas de las personas reales. La

vida de Marta es desesperanzada y ese mal suele provocar, en los humanos, la carencia afectiva.

Lo anterior nos trae el segundo tema, el más turbador: la falta de cariño al hijo. Desde la perspectiva materna las cuentas están claras: cuando lo entrega a la escuela-granja el empleado le pregunta si se quiere despedir y ella dice que no, “yo, ¿pa’ qué?”, el hombre la reprende: “A veces deberían de castigarlos a ustedes por lo que hacen con sus hijos. No les dan cariño, ni calor y ellos lo buscan donde pueden”. Pero para Marta la cosa es clara “¿por qué lo voy a querer? No conocí a su padre, yo era una escuincla y ni me pude defender”. Sólo cuando Pedro le recrimina por qué lo llevó a las autoridades parece despertarse en ella algún aprecio.

Es el drama de Pedro: obtener el cariño de esa, su madre concreta. Es parte del de Marta: ella sólo se dará cuenta de su afecto cuando es demasiado tarde para que el muchacho lo sepa. Mucho se ha dicho que la violencia femenina, a diferencia de la varonil que encuentra en el exterior su objeto, se vierte contra ella misma o su prolongación: los hijos. Pero además de expresar este problema común en el ámbito de la pobreza, Buñuel apunta el tema arquetípico de la madre negativa.

En el cine mexicano la obsesión por la oralidad es muy marcada. La buena madre será nutricia hasta la exasperación y la mala mujer será devoradora. Se trata de extremos de la misma ansiedad: comer o ser devorado. La peluquera que renunció no entendía que una madre mexicana negara el alimento. Tenía razón: jamás lo había visto expuesto en una pantalla de cine. Habría que preguntar cuántas veces sucedía en el interior de las casas.

La situación era clara. El siguiente diálogo es preciso: se da cuando Pedro llega a su casa luego de una ausencia prolongada:

Marta: —¡Qué milagro, señor! ¿Por dónde salió el sol?

Pedro: —Por ahí, buscando trabajo.

M.: —Toda la noche, ¿verdad?

P.: —Mamá, tengo hambre.

M.: —Ya te dije que mientras andes de vago por las calles aquí no volvías a comer. Bastante tengo lavando pisos como bestia para darles de comer a mis hijos.

Pedro trata de agarrar una torta de las que la madre hace y ella le da un golpe.

P.: —¿Por qué me pega, porque tengo hambre? Usted no me quiere.

M.: —¿Por qué te voy a querer?, ¿por lo bien que te portas?

Pedro logra robarle una torta y sale corriendo, otra vez a la calle, a pasar la noche afuera.

Cuando Pedro sueña a su madre se asoma el deseo, el mismo de *El Jaibo* pero, en este caso, encarnado en la precisa figura de Marta. Pedro tiene muy claro cuál es su anhelo y además lo ha expresado verbalmente. En el sueño que mencionamos atrás la madre sonrío y le habla con afecto. Pedro le dice: “yo quisiera estar siempre con usted, pero usted no me quiere. —Es que estoy tan cansada, mira cómo tengo las manos de tanto lavar. —¿Por qué nunca me besa? [la madre lo abraza.] Mamá ahora sí voy a portarme bien: buscaré trabajo y usted podrá descansar”. Le pregunta: “¿Por qué no me dio pan la otra noche” y ella le ofrece la carne sangrante que le arrebató *El Jaibo*. Para Fernando Césarman la carne cruda es un símbolo de su vagina, por el deseo erótico que la madre siente hacia el hijo y que ejercerá transferencialmente con *El Jaibo*, con lo que se consuma una relación incestuosa y homosexual. Césarman observa que en la escena onírica las voces se escuchan sin que quienes las emiten muevan los labios, lo que remite a un estadio preverbal.⁷⁰ Octavio Paz ha dicho, respecto a esta escena onírica, que “Buñuel descubre en el sueño de sus héroes las imágenes arquetípicas del pueblo mexicano: Coatlicue y el sacrificio. El tema de la madre, que es una de las obsesiones mexicanas, está ligado inexorablemente al de la fraternidad, al de la amistad hasta la muerte. Ambos constituyen el fondo secreto de esta película”.⁷¹

El muchacho empezará a trabajar, pero cuando se lo anuncia a su madre y le quiere besar las manos ella tira los frijoles que limpiaba y se suscita un pleito entre ellos: Marta opta entonces por llevarlo a la escuela-granja.

En esta cinta no aparece una sola madre positiva. Y al decir “positiva” no me refiero a las clásicas madres del cine mexicano. Cuando *El Pelón* ha sido herido por el ciego, con un clavo del bastón, *El Bolas* le sugiere: “ve a que te la cure tu mamá. —¿Mi mamá? si voy me asegunda, ya me la tiene sentenciada”. También *El*

Bolas asegura: “mi mamá me tiene tirria”. En vista de lo cual, siguiendo el consejo de *El Jaibo*, opta por colocarse una telaraña para sanar su pierna. La madre de Meche y de *El Cacarizo* está enferma y postrada. No tiene función alguna en la trama: sólo se queja por la escasa atención que recibe.

3) La unidad amplia

La familia de Meche y *El Cacarizo* expresa este tipo de familia tan común en el México de estos años y que reúne en el mismo espacio a miembros de la familia extendida. Está conformada por el abuelo, la madre enferma y los dos hijos. Viven en un cuarto “redondo” donde todos duermen en grandes camas de latón⁷² que no dejan espacio para nada más. Así era también la vivienda de Pedro.

La madre está enferma y postrada en cama. Recibe la visita del ciego que le pasa una paloma blanca por la espalda para que absorba sus dolores y ella se queja de que los hijos siempre están fuera. “Para qué los quiere aquí, si ni caben...”, argumenta con lógica meridiana don Carmelo. Sí, el reducido espacio no los podría contener sino agobiar. Es palpable la promiscuidad que padecen.

En la vivienda de la familia sí hay un cuarto separado para los animales. En el establo hay una burra, una cabra y un cabrito, además de los gallos y gallinas. La leche de la burra permite pagar los servicios del ciego, en su faceta de curandero. Efectivamente, en esos ámbitos los servicios se pagaban a menudo por trueque.

Meche lava la ropa y probablemente se haga cargo de otros quehaceres del hogar. El abuelo es quien asume el orden, la Ley paterna: cuando Meche descubre que los animales andan sueltos por el patio le avisa y ambos van al establo donde descubren el cadáver de Pedro. Meche alega: “Yo sé quien fue!” y el abuelo responde: “¡Pues te lo callas, porque nos pueden echar la culpa a nosotros! ¡Nada de policía aquí!” Es él quien decide tirar el cadáver de Pedro en el basurero. Con sus actos demuestra el conocimiento del mundo en el que viven y su preocupación por procurar la seguridad de los suyos.

⁷⁰ Césarman, *op. cit.*, pp. 109-120.

⁷¹ “El poeta...”, *op. cit.*, p. 63.

⁷² Buñuel fue criticado por la presencia de camas de latón en el arrabal, pero tanto él como Alcoriza aseguraban que las habían visto a menudo en esas casas.

4) *El padre disfuncional*

Este aspecto tan común en la realidad mexicana de esos años se expresa, en los otros casos que hemos visto, con la ausencia. Una breve escena nos permite atender una situación común en los arrabales cuando el padre está presente. Julián, el muchacho que será asesinado por *El Jaibo*, trabaja en la chicharronería, pero todas las noches va a buscar al padre a la cantina:

Julián: —Ya véngase, 'apá, que está muy tomado.

Padre: —No me quiero ir.

J.: —¡Cálmese!, no haga escándalo, debería darle vergüenza.

P.: —¡Tú no debes juzgar a tu padre!

J.: —No lo juzgo, jefe, pero le puede pasar algo malo y la jefa lo está esperando.

P.: —Pues que espere.

J.: —No le da pena que lo tenga que cargar todas las noches pasado de borracho.

P.: —Tienes razón [llorando], tú te matas trabajando para que puédamos comer tú y yo. Te juro que no vuelvo a tomar.

J.: —Eso me jura a cada rato.

También debe defenderlo cuando los muchachos se burlan de él al verlo pasar. Cuando asesinen al hijo, el padre buscará en la oscuridad, envuelto en las brumas de su borrachera, al asesino, con la misma insistencia con la que el muchacho trataba de que el padre no se lastimara. En realidad era el joven quien fungía el papel de proveedor y de protector, tradicionalmente asignado a los padres. Este asunto de los roles invertidos es también de uso corriente en la vida mexicana.

5) *La transición a la ciudad*

Este asunto atraviesa toda la película. Es importante recordar que la mayor parte del crecimiento urbano de estos años se debía a las migraciones.

Para la tradición ilustrada, ciudad y civilización (palabras con la misma raíz etimológica) se equiparan al progreso, mientras que el agro equivale a la barbarie. Bartra lo ha llamado “el arquetipo de Jano” y ha hecho notar cómo en el México moderno el campo se ha asociado a retraso y depresión, a la lentitud y melancolía en

sus habitantes.⁷³ La ciudad perdida es la frontera que separa a los olvidados de la metrópoli y la modernidad, pero, en cambio, es un vínculo con el agro; por eso en el barrio domina el México tradicional. El proyecto alemanista aparece como un horizonte, en forma de estructuras de edificios en construcción, pero no penetra la vida de sus personajes: los edificios en construcción los protegen como harían en el campo las cuevas. La idea de Buñuel de instalar una orquesta en uno de ellos era brillante: mostraba el contraste entre el glamour de la alta cultura y la muerte sin concesiones de un muchacho. La tradición también se muestra en los usos sociales de las supersticiones y los amuletos: la paloma que habrá de absorber los dolores de la mujer enferma, el diente de muerto, robado del cementerio una noche de

⁷³ “La oposición entre un pasado que zozobra y un futuro que estalla es la que separa al mundo agrario del industrial. Los campesinos desde la perspectiva moderna, son pasivos, indiferentes al cambio, pesimistas, resignados, temerosos e indiferentes.” Bartra, *op. cit.*, p. 48.



Stella Inda, Alma Delia Fuentes y Mario Ramírez.

luna, que otorga suerte y que *El Ojitos* le regala a Meche, fortaleciendo la amistad entre ellos.

La ausencia de la familia en el ámbito del arrabal no es un rezago del campo, sino síntoma de una crisis común: *El Ojitos* ha sido abandonado por su padre en el mercado. Su primera noche en la ciudad, Pedro lo convida a dormir al establo y mientras él y *El Jaibo* tratan infructuosamente de ordeñar a la burra, *El Ojitos* se prende de la ubre de la cabra y satisface el hambre. En el ámbito rural, en forma de establo, sus recursos son infinitamente mayores que los de los niños urbanos, los olvidados de la ciudad, pero también los olvidados de las costumbres de sus abuelos. Para Bartra el estereotipo del pelado es una especie de campesino urbano que está asfixiado por la ciudad, “que ha perdido el edén rural y no ha encontrado la tierra prometida”.⁷⁴

La importancia del linaje se rompe cuando *El Ojitos* es abandonado a las puertas del mercado: “Me dijo mi papá que lo esperara aquí desde la mañana, y no ha regresado”. El ciego le dirá al día siguiente: “No regresará. Estas cosas pasan todos los días. Hay mucha miseria y las bocas estorban. Mira chamaco: yo necesito a alguien que me ayude. Vente conmigo, tendrás casa, comida [...] Si te preguntan los gendarmes dices que soy tu padrino”,⁷⁵ pero no lo es y *El Ojitos* iniciará su vida de explotado laboral. Si su cultura lo distingue de los niños urbanos, su situación existencial de abandonado lo equipara a los olvidados.

Los personajes de Buñuel se han quedado atrapados entre los dos mundos sin salida posible y habitan un universo centrípeta que absorbe y mezcla los proyectos y los deseos en lugar de organizarlos y permitirlos. La falta del afecto familiar agudiza ese caos social en grado superlativo.

La vida de los olvidados transcurre en el terreno de la sobrevivencia que se impone a las normas legales y al civismo que moderan las pasiones y han sido tradicionalmente dictadas por el Estado o en nombre de Dios. El recurso estatal de la correccional o la escuela-granja no parece redimir a nadie, tampoco hay una familia que organice la vida y posibilite los proyectos y la Iglesia no se interesa por este mundo.⁷⁶ Habremos de esperar a *Nazarín* (1958) para encontrar sacerdotes que quieran redimir a los desamparados.

Las estadísticas nos informan del número de migrantes, de sus condiciones de vida, de cuántas familias tenían radio o cuántos niños asistían a la escuela, pero *Los olvidados* nos da cuenta de mucho más: nos ofrece la tesitura de la vida privada y aún secreta de esos años, nos permite imaginar sus afanes y sufrir sus desventuras. Las historias del filme, las del ángel *Jaibo*, las de los otros niños que bandean entre la ferocidad y la ternura nos revelan, para decirlo con Octavio Paz “la naturaleza última del hombre, que quizá consista en una permanente y constante orfandad”.⁷⁷

⁷⁴ Bartra, *op. cit.*, p. 52.

⁷⁵ Buñuel, *Los olvidados*, *op. cit.*, p. 48.

⁷⁶ Hay una escena turbadora: cuando *El Jaibo* aparece en la afiladuría y sorprende a Pedro trabajando, la sombra de una cruz se proyecta en la pared.

⁷⁷ Paz, “El poeta...”, *op. cit.*, p. 93.

Beatriz Barba de Piña Chán

Permanencia de la filosofía indígena. El caso del Popol Vuh

I

Por naturaleza, todo hombre es filósofo. No vamos a entrar en el espinoso asunto de definir lo que es filosofía porque correríamos el riesgo de no dejar espacio para el tema que nos ocupa. Aceptemos, sin mayores honduras, que es la suma de reflexiones que el hombre se plantea a lo largo de su vida sobre sí mismo, la naturaleza que lo rodea, el cosmos, el origen, pasado y porvenir de todo ello y sus interrelaciones trascendentes. Las discusiones acerca de si todos los pueblos producen filosofía, a estas alturas son estériles, porque la antropología ha dejado claro que la especie humana, en todas sus subespecies, tiene amplias capacidades para ello.

En el choque entre España y Mesoamérica, en el siglo XVI, estas ideas estaban muy lejos de manejarse; los grupos descubiertos con sus culturas desconocidas eran solamente sometidos, y esgrimir la razón de su inferioridad, en su total amplitud, era un factor importante en la consolidación inmaterial de la Conquista. Los peninsulares estaban dispuestos a admirar las manifestaciones materiales: la planificación de las ciudades, la arquitectura y la tecnología lacustre, como recordamos de las descripciones de Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo. Para lograr su hegemonía necesitaron imponer al indio su propia ideología, lo que consiguieron sólo con el destierro de las costumbres y tradiciones nativas, y la obligatoriedad en el uso de la lengua castellana y las creencias de la religión católica.

El apuntalamiento económico fue el sistema de encomienda, que permitía un absoluto control psicológico por los hispanos, pero la explotación fue tan agotante, que pronto se tuvo que cambiar debido a la gran pérdida poblacional.

La idea de este trabajo es especular un poco acerca de cuánto consiguieron los nativos conservar su tradición religiosa, filosófica y científica, y la velocidad histórica con que la perdieron, cambiaron o sincretizaron por la presión de los intereses coloniales. Para responder esto contamos con pocos datos de la época, ya que o bien son actas inquisitoriales acusando a los indios de disfrazar sus idolatrías, o bien son informes parciales de religiosos, dirigidos a la Corona para informarle lo mucho que tenían que trabajar para reconocer las viejas supersticiones que se mantenían encubiertas, y que se debían eliminar para la salvación de las almas infieles.

Tenemos una interesante lista de autores dedicados a escribir tempranamente sobre la cultura de los grupos sometidos, entre los cuales mencionaremos sólo a algunos como Sahagún, Durán, Ixtlilxóchitl, Torquemada, Chimalpain, Tezozomoc y Muñoz Camargo, más los antes mencionados Cortés y Díaz del Castillo, no para sugerir que nos parecen los mejores, sino para identificar su trabajo, gracias al cual se rescataron gran cantidad de usos y tradiciones. Sin embargo, cada uno tuvo diferente propósito: los indios cultos y mestizos, enaltecer a sus antepasados; los hispanos civiles y militares, convencer a la Corona de la importancia de ga-

nar estas tierras para su honra, y los religiosos, dar a conocer con detalle sus costumbres para poder combatirlos sin dejar cabos para ataduras. En la lectura de esos autores, más la de la poesía prehispánica rescatada, la de traducción de códices, la de los escritores indígenas que mantuvieron su orgullo en esos dramáticos siglos, y los datos que nos da la arqueología, nosotros podemos constatar cuán interesante fue su filosofía.¹

Las autoridades coloniales persiguieron sin descanso todo cuanto les recordara su pasado a los americanos, en aras de una identificación obligatoria que alejara ideas independentistas, pero como dijimos antes, aduciendo la obligación espiritual de ejercer gran celo en el desarraigo de sus creencias para su salvación eterna.

Las relaciones geográficas, los múltiples inventarios de la riqueza natural de América, no siempre son una buena ayuda para penetrar en la ideología mesoamericana; en cambio hay documentos para informar a los reyes sobre el sostén de las idolatrías, que mencionaremos con más cuidado porque nos permiten observar, aunque sea con un punto de vista parcial, los esfuerzos de los nativos por continuar con su cómputo de tiempo, su tradición curandera, la forma de su familia y, en parte, sus tradiciones agrícolas, sociales y religiosas. Tales documentos se fechan a finales del siglo XVI y primera mitad del XVII, y en ellos encontramos algunos informantes que describen las formas disimuladas en que los indios mesoamericanos guardaban sus tradiciones. El Museo Nacional, a fines del siglo pasado, conjunta y publica estos trabajos que son muy útiles para nuestro propósito, ya que a través de sus letras descubrimos el enorme orgullo de los indios por lo suyo, los grandes peligros que corrían y que, no obstante, enfrentaban por conservar lo propio, perseguido ya inclementemente por diferentes bulas papales y ordenanzas reales.

El bachiller Gonzalo de Balsalobre,² fray Pedro de Fera,³ el doctor Jacinto de la Serna,⁴ el padre Marcos de Yrala,⁵ el beneficiado Pedro Ponce,⁶ el cura Hernando Ruiz de Alarcón,⁷ y el doctor Pedro Sánchez de

Aguilar,⁸ están reunidos en la obra antes citada,⁹ relatando en diferentes lugares y tiempos el porqué debe la Iglesia organizarse y combatir en forma severa la continuidad de las creencias religiosas, filosóficas y científicas de los novohispanos, que mencionan como idolatrías y supersticiones. A cada momento recuerdan que es en honras de la salvación del alma de los propios indios. Piensan que el verdadero enemigo es el mismo demonio, que aconseja y confunde, obligándolos a mantener sus costumbres. Muchos latinajos se atraviesan para probar, en boca de anteriores teóricos católicos, la necesidad de imponer las enseñanzas del dios cristiano. Nada vieron que fuera bueno; todo cuanto la cultura nativa exhibía era miserable, corrupto, mentiroso, embaucador, disparatado, vil, bárbaro, pactado con el demonio, supersticioso, idolátrico, sortilego, agorero, satánico y torpe. Algunos, como Sánchez de Aguilar, hacen una larga argumentación para probar que la Iglesia debe tomar papeles más activos en la represión de las manifestaciones nativas y no sólo en inquirir y trasladar a los culpables a jueces civiles para su castigo. Cabe hacer notar que todo el mundo era autoridad y estaba capacitado para castigar: la administración virreinal, la religiosa, los encomenderos, cualquier español que descubriera idolatrías, los propios nativos conversos; en fin, el indígena vivía en un ambiente puramente hostil y explotador. Los rebeldes que decidían continuar sus tradiciones y costumbres eran severamente castigados con azotes, rapado de pelo, exhibiciones en cepos en los mercados y cárcel cuando persistían en su delito siempre que fueran cristianos recientes,¹⁰ porque si habían sido bautizados hacía mucho tiempo, se pasaban las condenas a la Inquisición o al Santo Oficio.

Envueltos en tan terrible ambiente, no les quedó más remedio que ocultar sus conocimientos y creencias en calidad de secretos. La medicina era uno de los aspectos más conservadores de la cultura indígena y la que más trabajo le dio a la Iglesia desterrar. Nosotros creemos que la herbolaria mexicana, enaltecida por algunos españoles al grado de que Hernández compiló toda la sabiduría nativa que pudo para el conocimiento de

¹ Estos temas han sido tratados por Miguel León Portilla y Ángel María Garibay, entre otros.

² Gonzalo de Balsalobre, vol. II, pp. 337-390.

³ Pedro de Fera, vol. I, pp. 381-392.

⁴ Jacinto de la Serna, vol. I, pp. 51-368.

⁵ Marcos de Yrala, vol. I, pp. 41-50.

⁶ Pedro Ponce, vol. I, pp. 369-380.

⁷ Hernando Ruiz de Alarcón, vol. II, pp. 17-180.

⁸ Pedro Sánchez de Aguilar, vol. II, pp. 181-329.

⁹ *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, 1953, 2 vols.

¹⁰ Véase anexo 1.

los reyes en una inmortal obra,¹¹ era superior a la herbolaria española y por lo tanto poco tenían que ofrecer a cambio de suprimir la manera de curarse. Desde luego que los tratamientos iban acompañados de súplicas a los dioses para que intervinieran en favor del enfermo, además de amenazar a las enfermedades con la ira de animales maravillosos o de los mismos dioses para que se alejaran del paciente; esto es lo que los religiosos registran como necesario de erradicar y exigen cambiar las oraciones a entes igualmente maravillosos, pero dentro del panteón católico.

Las enfermedades no eran consideradas problemas naturales de todo organismo biológico, siempre se le daba un carácter mágico, y se creía que eran provocadas por los malos deseos o las envidias de la gente, y acudían al curandero, al que se consideraba capacitado para adivinar quién había provocado la enfermedad. Curiosamente esta mentalidad prevalece hasta nuestros días en las comunidades rurales y en número considerable de ciudadanos; pero no hay que olvidar que la figura de la bruja europea era acusada de lo mismo, idea que trajeron los peninsulares y que permitió que los americanos pudieran mantener sus propios complejos brujeriles.

El shamanismo mesoamericano utilizaba tabaco —llamado *piciete*—, estafiate, ololihqui, peyote y algunos hongos para conseguir estados alucinantes y penetrar en mundos donde vivían los espíritus de las deidades de esas plantas, las que les comunicaban la manera de curar y el nombre de las malas personas que provocaban enfermedades o robaban. Los médicos-sacerdotes y las parteras que curaban y adivinaban eran personajes odiados por los españoles, los cuales los acosaban en forma obsesiva. Actualmente continúan las actividades de curanderos adivinos por toda la República, y la Secretaría de Salubridad, desde hace unos sexenios a la fecha, ha concluido que es preferible reeducarlos y utilizarlos para que apliquen terapias modernas y no sean un enemigo del médico que llega a atender a las comunidades indígenas, sino su complemento, el apoyo psicológico del campesino para conseguir la salud. Tal política indica que nunca fueron suficientes los esfuerzos de los hispanos, ni los gobiernos surgidos de la Independencia, la Reforma y la Revolución, por eliminar estas figuras y creencias; y que, no sólo en siglos tan cercanos a la época prehispánica sino

en nuestros días, son legiones de personas que prefieren tratarse con ellos que con la fría, impersonal y un tanto indiferente ciencia moderna. No lo apruebo, sólo lo registro. Habrá que averiguar las causas.

Preservaron también, con obcecado secreto, los cultos a los dioses lares que guardaban en petaquillas o tecomates con ofrendas ingenuas como copal, pequeños trapos, plantas sagradas, pedazos de jade y cera que a veces enterraban en los patios o ponían en puntos escondidos de la casa. Esta situación cambió relativamente, ya que en la actualidad se atesoran recuerdos de familiares muertos junto con imágenes de santos cristianos y cabellos de antepasados en arconillos, muy a la mano, lo cual ya no se penaliza, pero es el mismo complejo psicológico. Los españoles les enseñaron a adorar pedazos del cuerpo de los beatos y santos en reliquias de cristal y metales finos, lo que iba muy bien con sus gustos por los sacrificios de sangre, al igual que los Cristos flagelados o crucificados.

El calendario, profundamente religioso, lo mantuvieron mucho tiempo, quizá hasta el siglo XIX, y de manera disimulada festejaban a los dioses antiguos, sobre todo a los relacionados con el agua, los cerros, las estrellas y el maíz. Huitzilopochtli, Quetzalcóatl, Tezcatlipoca y las diosas de la reproducción también eran muy mencionados en sus oraciones, pero nunca transformaron sus ceremonias en forma definitiva, las sincretizaron con el panteón católico cambiando dioses prehispánicos por santos cristianos y el sacrificio humano por el de gallinas y codornices. Es de notarse que abundaron los nombres calendáricos entre los indígenas del siglo XVII, y las actas levantadas en contra de idólatras no siempre tienen nombres cristianos, sino también los hay con numerales y animales. Los apellidos o nombres de familia les fueron cambiados por el del encomendero que les tocaba, y los que mantuvieron el propio fue por marginalidad, rebeldía o permisos de la Corona a servicios prestados. También mencionemos que las supersticiones de tiempos malos y tiempos buenos para el nacimiento de los niños continuaron hasta mediados del siglo XVII en forma notable, pero fueron disminuyendo, y en la actualidad esos cómputos han desaparecido por completo y se ponen los nombres católicos del día que corresponda al santoral.

Pensamientos y costumbres que se veían con normalidad entrado el siglo XVII serían: la forma de las fiestas en las bodas; la utilización de alcahuetas para formar parejas; los bautizos de fuego a los niños de

¹¹ Francisco Hernández, *De Antiquitatibus Novae Hispaniae*, México, Códice de la Real Academia de la Historia de Madrid, México, Ed. facs., 1926.

cuatro días de nacidos; los entierros con ofrendas para el viaje al otro mundo; la construcción de adoratorios en los cruces de caminos; el uso de alucinógenos para buscar objetos y personas perdidas; supersticiones como los agujeros relacionados con los animales y la creencia en la capacidad de ciertas personas de convertirse en animales de rapiña llamados nahuales; las ofrendas con velas, copal, comida y trapos o papel, a diferentes deidades de la naturaleza, como el agua de los ríos, árboles que se van a cortar, grandes piedras, o los mismos cerros donde pensaban que vivían los Tlaloques; la técnica adivinatoria de medir con la mano el antebrazo del enfermo, del codo y hasta la punta del dedo medio varias veces para saber si viviría o moriría, la causa de su malestar, y las personas que lo afectaban o lo robaban; el uso del maíz, también para la adivinación, echado en vasijas con agua o en el suelo sobre telas o petates, interpretando la suerte a través de la forma en que caía y usando números mágicos como el cuatro, el trece y el veinte para el total de las semillas; la educación de los sacerdotes de las viejas religiones desde pequeños, para que tuvieran tiempo de memorizar y recitar sin error oraciones y conocimientos; la llamada del alma o tonal para curar, sobre todo a los hombres y a los niños; el uso del fuego, del soplado y de la punta de la ropa para exorcizar las enfermedades y limpiar a los enfermos; el uso de frases metafóricas para invocar espíritus o dioses; el mantenimiento de mitos que se convierten ahora en cuentos morales; la preparación de ritos para los momentos fundamentales de la vida, o sea las iniciaciones; la elaboración de panes que representaban dioses; el uso de oraciones que conjuraban granizo, rayos y otras calamidades; la idea de que los adivinos y curanderos murieron en una ocasión, no los recibieron en el otro mundo y regresaron; las ceremonias especiales a Tláloc, dios de las lluvias; el culto a las tres piedras del fogón que representaban al fuego; y las supersticiones de fantasmas nocturnos, los cuales continúan hasta nuestros días, frecuentemente mezclados con mitos de fantasmas hispanos. Debo aclarar que la mayoría de estos rasgos se encuentran comúnmente en las regiones indígenas del México de fines del siglo XX.

Sin embargo, todo eso pudo retenerse hasta ahora porque constituía la sabiduría popular, los manejos de la ciencia común, lo práctico, lo esotérico, lo mágico, lo que permitía que la sociedad operara; pero la filosofía profunda, empleada por pequeños círculos de sa-

cerdotes-maestros se extinguió porque éstos fueron perseguidos y dispersados. Se perdieron las ideas más abstractas, la semiótica de sus palabras disimuladas y de su arte tremendista; la explicación de la creación por la palabra de los dioses o su lucha dinámica; los cuatro intentos por hacer al hombre perfecto; las divisiones del cielo y del inframundo; los diferentes caminos de las almas de los muertos; los árboles de los orígenes que permitían la relación con los antepasados; los caracteres de los dioses y sus exigencias; los conceptos duales materia-inmateria, vida-muerte, varón-hembra, luz-oscuridad, sol-luna, rojo-negro, y cien más que se nos escapan; el concepto del movimiento constante generador del tiempo y de la vida; la escritura esotérica; la ciencia aritmética, geométrica y astronómica, que contenía sus conceptos de espacio-tiempo; la moral desprendida de la íntima relación con la naturaleza; los valores éticos de una sociedad que va a la cima... y mil teorías que encuentro difícil de enumerar aquí. Eso ya no lo conoceremos, ni podremos calcular la cronología de su destrucción, ya no se encuentran más que restos incoherentes en mitos dispersos, lejos de su núcleo original, y sólo los adivinamos en frases de cantos, poesías y relatos escasamente rescatados.

Las culturas mesoamericanas desarrollaron sus creencias regionalizadas; sin embargo, sus relaciones fueron tan estrechas y constantes que hicieron que su ciencia-filosofía-religión se mestizara. Cada pueblo prestaba y tomaba lo más conveniente a su propio campo de conocimientos, y a lo largo de cuatro mil años se interrelacionaron y sincretizaron sin eliminarse. En 1521 empezó una serie de fenómenos desconocidos, como la imposición de la lengua y la religión de los conquistadores en forma tiránica y el fin de su vida social, religiosa y económica; el español destruyó las culturas indígenas sin conocerlas, devastó sin entender lo que acababa; desintegró sin más justicia que la fuerza, sin más razón que la de suponer que su dios era el verdadero y su rey el más conveniente; aplicó extrema severidad para imponer lo propio aduciendo una moralidad egoísta, pensando que lo que demolía no era moral, ni justo, ni bueno. El mismo Carlos V, sorprendido por tanto abuso y genocidio, a pocos años de la Conquista exigió que se mantuviera libre al indio como estaba antes, sin sujeción ni cadenas, y que sólo se le pidiera tributo, como lo daban a sus propios gobernadores y caciques,¹² lo cual

¹² Véase anexo 2 (Real Cédula de Carlos V de 1523), más adelante.

entró en la legislación cortesiana de “ordénesse y no se cumpla”.

Mencionaré ahora la costumbre de hacer libros con sus conocimientos y sus historias. Los indios que sabían escribir lo hacían registrando sus ciencias para que no se perdiesen, y transmitían a sus descendientes para que los guardasen en secreto y los enseñasen a sus sucesores. Aquellos que no sabían escribir y que heredaban alguna tradición, la memorizaban y la enseñaban a los niños señalados por la sociedad para continuar con esas tradiciones. Debo subrayar aquí que en la zona maya se continuó el registro escrito y prueba de ello es la cita del español Pedro Sánchez de Aguilar¹³ que dice:

sería muy vtil que huiesse libros impresos en la lengua destes Indios, que tratassen del Genesis, y creación del mundo; porque tienen fabulas, o historias muy perjudiciales, y algunos las han hecho escriuir, y las guardan, y leen en sus juntas. E yo huue un cartapacio destes que quite a un Maestro de Capilla, llamado Cuytun del pueblo de Zucop, el qual se me huyo, y nunca le pude auer para saber el origen deste su Genesis; y que se les imprimiessen vidas de Santos, y exemplos en su misma lengua, pues la letura es lengua que habla al alma, y por estar faltos de libros, viuen sin luz, y seruira al Cura que no predica para leerseles en las Festiuidades de los Santos.

Este autor era del Obispado de Yucatán y nos legaba sus ideas en el año de 1639, y de aquí parto para hablar sobre un tema que por importante ha perdido su particularidad y sirve de ejemplo de supervivencia religiosa: el *Popol Vuh*.

II

Escrito por un indio culto versado en la religión católica y en caracteres latinos, algunos especialistas piensan que el *Popol Vuh* es la recitación de un verdadero código que existió en épocas prehispánicas;¹⁴ se llamó Manuscrito de Chichicastenango y el que lo redactó aclara que lo hace porque “existía el libro original escrito antiguamente, pero su vista está oculta al investigador y el pensador”.¹⁵ El padre Francisco Ximénez lo

encontró en su parroquia de Chichicastenango, Guatemala, a principios del siglo XVIII, lo tradujo con interés para conocer mejor las creencias de los mayas (que conservaban aún sus libros sagrados con mucho celo sin dejar que nadie los viera), utilizó abundantes términos bíblicos porque era ministro católico, lo que causó que por mucho tiempo se considerara un remedo de la Biblia; pero no fue así, cada párrafo y cada idea tenía muchos siglos de repetirse, como veremos más adelante. El autor dice que era el libro de las profecías y el oráculo de los reyes y señores, por el cual sabían si se haría la guerra, si habría mortandad, hambre o pleitos, lo que nos conduce a pensar que se trata de un Tonalpohualli fundamentalmente adivinatorio, pero como las últimas partes de esa obra son el relato histórico pormenorizado de las casas reinantes y de la suerte que corrieron los nobles quiché, en realidad resulta un libro compuesto, mitológico, adivinatorio e histórico.

Esta corta introducción al *Popol Vuh* es porque necesito dejar bien claro que su contenido es indiscutiblemente indígena e históricamente va más allá de los quiché, encontrándose la descripción de la creación en los bajorrelieves de Izapa (sitio olmeca-maya que podemos localizar cronológicamente entre 300 a.C. y 200 d.C.), de manera que si esa obra de arte —como se piensa— es de las más antiguas del sitio, podremos manejar la idea de que el texto de la creación maya se tenía ya desde el siglo II a.C. y que atravesó tiempo y culturas hasta quedar plasmado en el escrito que nos ocupa y en algunas otras obras como el Memorial de Sololá, con variantes regionales, en el siglo XVIII.

Todo esto deja claro el increíble amor del indígena por sus mitos y sus tradiciones, las cuales prestaba y sincretizaba, pero nunca abandonó, y a la llegada del cristianismo conservó quizá cambiando frases pero nunca el contenido general, el cual quedó para siempre testificado desde que se talló la estela 5 de la ciudad arqueológica que ahora denominamos Izapa por el río que corre a sus bordes.

Se parece a la Biblia pero sólo en sus descripciones del Génesis, lo que quizá obedece a que el autor del manuscrito fue educado por frailes y quiso darle el sabor del libro sagrado por excelencia en el siglo XVIII: el Nuevo Testamento. Sin embargo, como mencioné, cada palabra, cada frase, cada idea, se encuentra en el bajorrelieve, y si no se recitaba como establece el manuscrito, debió ser simplemente problema de orden. Va-

¹³ Sánchez de Aguilar, vol. II, p. 325.

¹⁴ Recinos, introducción a *Popol Vuh*, 1953, p. 24.

¹⁵ *Op. cit.*, pp. 83-84.

mos a tratar de comprobarlo para confirmar que en Mesoamérica se había logrado una ciencia-filosofía-religión muy elevada, comparable a la del Viejo Mundo; que tenía unidad cultural; que era un área donde aún no se diferenciaba lo sagrado de lo profano, lo científico de lo esotérico, ni existía una lógica racional para su vida civil y otra lógica religiosa para la vida oculta; que exhibía una sola sabiduría absolutamente identificada con la naturaleza, en la cual se ubicaba al hombre sin ser imagen de las deidades, sino simplemente como un ser más, de manera que participaba de los acontecimientos naturales como cualquier otra cosa o animal, y su superioridad consistía en poder loar a los seres supremos, alabarlos y honrarlos.¹⁶

Para redondear estas ideas y dejar comprobada la antigüedad de la filosofía religiosa del indígena mesoamericano, analicemos el bajorrelieve de la estela 5, que es la que se refiere a la creación del hombre, y la que mejor describe la profundidad del pensamiento prehispánico. Leamos al mismo tiempo el Popol Vuh.¹⁷

Primera parte

Capítulo I. Esta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo (1).

Esta es la primera relación, el primer discurso. No había todavía un hombre, ni un animal, pájaros, peces, cangrejos, árboles, piedras, cuevas, barrancas, hierbas ni bosques: sólo el cielo existía (1).

No se manifestaba la faz de la tierra. Sólo estaban el mar en calma y el cielo en toda su extensión (2).

No había nada junto, que hiciera ruido, ni cosa alguna que se moviera, ni se agitara, ni hiciera ruido en el cielo (2).

No había nada que estuviera en pie; sólo el agua en reposo, el mar apacible, solo y tranquilo. No había nada dotado de existencia (2).

Solamente había inmovilidad y silencio en la obscuridad, en la noche. Sólo el Creador, el Formador, Tepeu (3), Gucumatz (4), los Progenitores, estaban en el agua rodeados de claridad. Estaban ocultos bajo plumas verdes y azules, por eso se les llama Gucumatz. De grandes sabios, de grandes pensadores es su naturaleza. De esta manera existía el cielo y también el Corazón del Cielo, que éste es el nombre de Dios y así es como se llama.

¹⁶ *Op. cit.*, pp. 176-179.

¹⁷ *Op. cit.*, pp. 85-98.

Llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos Tepeu y Gucumatz, en la obscuridad, en la noche, y hablaron entre sí Tepeu y Gucumatz. Hablaron, pues, consultando entre sí y meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y su pensamiento (3 y 4).

Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre. Entonces dispusieron la creación y crecimiento de los árboles y los bejucos y el nacimiento de la vida y la creación del hombre. Se dispuso así en las tinieblas y en la noche por el Corazón del Cielo, que se llama Huracán (5).

El primero se llama Caculhá Huracán. El segundo es Chipi-Caculhá. El tercero es Raxa-Caculhá. Y estos tres son el Corazón del Cielo (6, 7 y 8).

Entonces vinieron juntos Tepeu y Gucumatz; entonces conferenciaron sobre la vida y la claridad, cómo se hará para que aclare y amanezca, quién será el que produzca el alimento y el sustento.

—¡Hágase así! ¡Que se llene el vacío! ¡Que esta agua se retire y desocupe (el espacio), que surja la tierra y que se afirme! Así dijeron. ¡Que aclare, que amanezca en el cielo y en la tierra! No habrá gloria ni grandeza en nuestra creación y formación hasta que exista la criatura humana, el hombre formado. Así dijeron (9).

Luego la tierra fué creada por ellos. Así fué en verdad como se hizo la creación de la tierra: —¡Tierra!, dijeron, y al instante fué hecha (9).

Como la neblina, como la nube y como una polvareda fué la creación, cuando surgieron del agua las montañas, y al instante crecieron las montañas (10).

Solamente por un prodigio, sólo por arte mágica se realizó la formación de las montañas y los valles; y al instante brotaron juntos los cipresales y pinares en la superficie (11).

Y así se llenó de alegría Gucumatz, diciendo: —¡Buena ha sido tu venida, Corazón del Cielo; tú, Huracán, y tú, Chipi-Caculhá, Raxa-Caculhá!

—Nuestra obra, nuestra creación será terminada, contestaron.

Primero se formaron la tierra, las montañas y los valles; se dividieron las corrientes de agua, los arroyos se fueron corriendo libremente entre los cerros, y las aguas quedaron separadas cuando aparecieron las altas montañas.

Así fué la creación de la tierra, cuando fué tomada por el Corazón del Cielo, el Corazón de la Tierra, que así son llamados los que primero la fecundaron, cuando el cielo estaba en suspenso y la tierra se hallaba sumergida dentro del agua.

Así fué como se perfeccionó la obra, cuando la ejecutaron después de pensar y meditar sobre su feliz terminación.

Capítulo II. Luego hicieron a los animales pequeños del monte, los guardianes de todos los bosques (12), los genios de la montaña (12), los venados, los pájaros (13), leones (14), tigres (14), serpientes, culebras, cantiles (víboras), guardianes de los bejucos (15).

Y dijeron los Progenitores: —¿Sólo silencio e inmovilidad habrá bajo los árboles y los bejucos? Conviene que en lo sucesivo haya quien los guarde.

Así dijeron cuando meditaron y hablaron en seguida. Al punto fueron creados los venados y las aves (16). En seguida les repartieron sus moradas a los venados y a las aves. —Tú, venado, dormirás en la vega de los ríos y en los barrancos. Aquí estarás entre la maleza, entre las hierbas; en el bosque os multiplicaréis, en cuatro pies andaréis y os sostendréis. Y así como se dijo, así se hizo.

Luego designaron también su morada a los pájaros pequeños y a las aves mayores: —Vosotros, pájaros, habitaréis sobre los árboles (17) y los bejucos, allí haréis vuestros nidos, allí os multiplicaréis, allí os sacudiréis en las ramas de los árboles y de los bejucos. Así les fué dicho a los venados y a los pájaros para que hicieran lo que debían hacer, y todos tomaron sus habitaciones y sus nidos.

De esta manera los Progenitores les dieron sus habitaciones a los animales de la tierra.

Y estando terminada la creación de todos los cuadrúpedos y las aves, les fué dicho a los cuadrúpedos y pájaros por el Creador y el Formador y los Progenitores: —Hablad, gritad, gorjead, llamad, hablad cada uno según vuestra especie, según la variedad de cada uno. Así les fué dicho a los venados, los pájaros, leones, tigres y serpientes.

—Decid, pues, nuestros nombres, alabadnos a nosotros, vuestra madre, vuestro padre. ¡Invocad, pues, a Huracán, Chipi-Caculhá, Raxa-Caculhá, el Corazón del Cielo, el Corazón de la Tierra, el Creador, el Formador, los Progenitores; hablad, invocadnos, adoradnos!, les dijeron.

Pero no se pudo conseguir que hablaran como los hombres; sólo chillaban, cacareaban y graznaban; no se manifestó la forma de su lenguaje, y cada uno gritaba de manera diferente.

Cuando el Creador y el Formador vieron que no era posible que hablaran, se dijeron entre sí: —No ha sido posible que ellos digan nuestro nombre, el de nosotros, sus creadores y formadores. Esto no está bien, dijeron entre sí los Progenitores.

Entonces se les dijo: —Seréis cambiados porque no se ha conseguido que habléis. Hemos cambiado de parecer: vuestro alimento, vuestra pastura, vuestra habita-

ción y vuestros nidos los tendréis, serán los barrancos y los bosques, porque no se ha podido lograr que nos adoréis ni nos invoquéis. Todavía hay quienes nos adoren, haremos otros (seres) que sean obedientes. Vosotros, aceptad vuestro destino: vuestras carnes serán trituradas. Así será. Esta será vuestra suerte. Así dijeron cuando hicieron saber su voluntad a los animales pequeños y grandes que hay sobre la faz de la tierra.

Luego quisieron probar suerte nuevamente, quisieron hacer otra tentativa y quisieron probar de nuevo a que los adoraran.

Pero no pudieron entender su lenguaje entre ellos mismos, nada pudieron conseguir y nada pudieron hacer. Por esta razón fueron inmoladas sus carnes y fueron condenados a ser comidos y matados los animales que existen sobre la faz de la tierra.

Así, pues, hubo que hacer una nueva tentativa de crear y formar al hombre por el Creador, el Formador y los Progenitores.

—¡A probar otra vez! Ya se acercan el amanecer y la aurora, hagamos al que nos sustentará y alimentará! ¿Cómo haremos para ser invocados, para ser recordados sobre la tierra? Ya hemos probado con nuestras primeras obras, nuestras primeras criaturas; pero no se pudo lograr que fuésemos alabados y venerados por ellos. Así, pues, probemos a hacer unos seres obedientes, respetuosos, que nos sustenten y alimenten. Así dijeron.

Entonces fué la creación y la formación. De tierra, de lodo hicieron la carne (del hombre). Pero vieron que no estaba bien, porque se deshacía, estaba blando, no tenía movimiento, no tenía fuerza, se caía, estaba aguado, no movía la cabeza, la cara se le iba para un lado, tenía velada la vista, no podía ver hacia atrás. Al principio hablaba, pero no tenía entendimiento. Rápidamente se humedeció dentro del agua y no se pudo sostener (18-A).

Y dijeron el Creador y el Formador. Bien se ve que no podía andar ni multiplicarse. Que se haga una consulta acerca de esto, dijeron.

Entonces desbarataron y deshicieron su obra y su creación. Y en seguida dijeron: —¿Cómo haremos para perfeccionar, para que salgan bien nuestros adoradores, nuestros invocadores?

Así dijeron cuando de nuevo consultaron entre sí: —Digámosles a Ixpiyacoc, Ixmucané, Hunahpú-Vuch, Hunahpú-Utiú: ¡Probad suerte otra vez! ¡Probad a hacer la creación! Así dijeron entre sí el Creador y el Formador, cuando hablaron a Ixpiyacoc (19) e Ixmucané (20).

En seguida les hablaron a aquellos adivinos, la abuela del día, la abuela del alba, que así eran llamados por el Creador y el Formador, y cuyos nombres eran Ixpiyacoc e Ixmucané (19 y 20).

Y dijeron Huracán, Tepeu y Gucumatz cuando le hablaron al agorero, al formador, que son los adivinos: — Hay que reunirse y encontrar los medios para que el hombre que formemos, el hombre que vamos a crear nos sostenga y alimente, nos invoque y se acuerde de nosotros.

—Entrad, pues, en consulta, abuela, abuelo, nuestra abuela, nuestro abuelo, Ixpiyacoc, Ixmucané, haced que aclare, que amanezca, que seamos invocados, que seamos adorados, que seamos recordados por el hombre creado, por el hombre formado, por el hombre mortal, haced que así se haga (19 y 20).

—Dad a conocer vuestra naturaleza, Hunahpú-Vuch, Hunahpú-Utiú, dos veces madre, dos veces pa-

dre, Nim-Ac, Nimá-Tziís, el Señor de la esmeralda (18), el joyero, el escultor (18-b), el tallador, el Señor de los hermosos platos, el Señor de la verde jícara, el maestro de la resina, el maestro Toltecatl (21), la abuela del sol, la abuela del alba, que así seréis llamados por nuestras obras y nuestras criaturas.

—Echad la suerte con vuestros granos de maíz (19c) y de tzité (19b). Hágase así y se sabrá y resultará si labraremos o tallaremos su boca y sus ojos en madera. Así les fué dicho a los adivinos.

A continuación vino la adivinación, la echada de la suerte con el maíz y el tzité. —¡Suerte! ¡Criatura!, les dijeron entonces una vieja y un viejo. Y este viejo era el de las suertes del tzité, el llamado Ixpiyacoc. Y la vieja era la adivina, la formadora, que se llamaba Chiracán Ixmucané.

Y comenzando la adivinación, dijeron así: —¡Juntáos, acoplaos! ¡Hablad, que os oigamos, decid, declarad si conviene que se junte la madera y que sea labrada por el Creador y el Formador, y si éste (el hombre de madera) es el que nos ha de sustentar y alimentar cuando aclare, cuando amanezca!

Tú, maíz; tú, tzité; tú, suerte; tú, criatura: ¡uníos, ayuntaos! les dijeron al maíz, al tzité, a la suerte, a la criatura. ¡Ven a sacrificar aquí, Corazón del Cielo; no castigues a Tepeu y Gucumatz!

Entonces hablaron y dijeron la verdad: —Buenos saldrán vuestros muñecos hechos de madera; hablarán y conversarán sobre la faz de la tierra.

—¡Así sea!, contestaron, cuando hablaron.

Y al instante fueron hechos los muñecos labrados en madera. Se parecían al hombre, hablaban como el hombre y poblaron la superficie de la tierra (22).

Existieron y se multiplicaron; tuvieron hijas, tuvieron hijos los muñecos de palo; pero no tenían alma, ni entendimiento, no se acordaban de su Creador, de su Formador; caminaban sin rumbo y andaban a gatas.

Ya no se acordaban del Corazón del Cielo y por eso cayeron en desgracia. Fué solamente un ensayo, un intento de hacer hombres. Hablaban al principio, pero su cara estaba enjuta; sus pies y sus manos no tenían consistencia; no tenían sangre, ni substancia, ni humedad, ni gordura; sus mejillas estaban secas, secos sus pies y sus manos, y amarillas sus carnes.

Por esta razón ya no pensaban en el Creador ni el Formador, en los que les daban el ser y cuidaban de ellos.

Estos fueron los primeros hombres que en gran número existieron sobre la faz de la tierra.

Capítulo III. En seguida fueron aniquilados, destruidos y deshechos los muñecos de palo, y recibieron la muerte...



Estela 6 de Izapa (Norman, 1973). Se ve una danta o tapir con lengua bífida de serpiente, cuya cabeza funge de cola. Son los dos animales que según los Anales de los Cakchiqueles dan su sangre para amasar y formar al hombre verdadero.

Así fué la ruina de los hombres que habían sido creados y formados, de los hombres hechos para ser destruídos y aniquilados: a todos les fueron destrozadas las bocas y las caras.

Y dicen que la descendencia de aquéllos son los monos que existen ahora en los bosques; éstos son la muestra de aquéllos, porque sólo de palo fué hecha su carne por el Creador y el Formador.

Y por esta razón el mono se parece al hombre, es la muestra de una generación de hombres creados, de hombres formados que eran solamente muñecos y hechos solamente de madera.

Hemos visto hasta ahora que el Popol Vuh presenta la siguiente sucesión de creaciones:

Primera creación: Cielo, mar, tierra, vegetales y animales.

Segunda creación: El hombre de lodo.

Tercera creación: El hombre de madera.

Nos extraña que justo en el momento de la creación definitiva, se interrumpa la literatura sagrada para meter unos capítulos intrusivos que nada tienen que ver con el génesis, porque describen las aventuras de unos gemelos que no son otra cosa que el individuo y su alma, el hombre y su nahual, materializan la conducta social adecuada, pasan por todos los momentos de la vida del hombre quiché y van cambiando sus nombres igual que él; son a la vez agricultores, sacerdotes, adivinos, curanderos, deidades del maíz y transformistas, que derrotan a los dioses del mal (léase enfermedades, calamidades y todos los pueblos enemigos), y suben al cielo convertidos en sol y luna después de haberse arrojado al fuego y demostrado su valor en el juego de pelota. Es obvio que constituye el conjunto de valores sociales de los quiché y su libro educativo por excelencia, porque debe haberse repetido para que los jóvenes supieran a lo que debían aspirar. Es claro que la recitación del mito original se sincretizó posteriormente con otros como los de los Anales de los Cakchiqueles¹⁸ que requieren del tapir y de la serpiente para que su sangre se amase con el maíz y se forme la carne y la sangre del hombre perfecto. La estela 6 de Izapa es precisamente una hermosa danta sentada sobre su cola que es la cabeza de una culebra. Necesariamente la estela 5, que debe contener todas las ideas creacionistas de la épo-

ca, soluciona también la cuarta creación, la definitiva, y creemos que la figura señalada con el número 23 es el hombre verdadero que sale del tronco del árbol roto como en tantos mitos mesoamericanos de gran antigüedad; porta un tocado de dignatario militar o jugador de pelota con grandes orejeras de jade y lleva en sus brazos a una criatura, como se aprecia en varios altares olmecas, que imitando las fauces abiertas de un tigre (deidad de la tierra), de sus profundidades y de sus cavernas, permiten que salga de adentro un jefe civil o religioso con un niño acunado, en acción de presentarlo a la sociedad como jefe natural.

Si estuviéramos en lo cierto éste sería un mito perdido en el Popol Vuh pero no en Izapa y se completaría la cuarta creación que resultaría típicamente olmeca: los antepasados, con sus huesos, como señala el mito de Quetzalcóatl del altiplano, forman a los nuevos hombres. Esto no se compagina con ningún mito maya y los sacerdotes debieron cambiarlo.

Procedamos a explicar cada uno de los personajes, vegetales, animales y objetos de la estela 5, pormenorizando sus simbolismos, detalles e interpretación. Vayamos número por número según se lee en el Popol Vuh y se localiza en el bajorrelieve. Para mayores detalles y otros puntos de vista, consultar a Norman (1976).

(1) Toda la extensión del *cielo*. La parte superior, dividida en bandas celestes en número de nueve, con símbolos que probablemente identifiquen a algunas deidades.

(2) El *mar* en calma en toda su extensión. Una franja inferior, con grandes olas encrespadas que no se ve muy en calma, pero sí envuelve la escena.

(3) *Tepeu*. Es el mascarón parlante de la derecha, con nariz y dentición de tigre, por lo que se relacionaría con Tepeyolohtli, pantera corazón de la tierra de la mitología del altiplano. Lleva en su tocado un cuchillo de sacrificios (3a) con ornamentos ostentosos que podrían ser chorros de sangre, y hacia atrás plumones y largas plumas finas. Quizá nos está hablando de que los cultos a la tierra requerían sacrificios de sangre.

(4) *Gucumatz*. Es el mascarón también parlante que está a la izquierda, en forma de cabeza de serpiente; su nariz es un caracol cortado (4a) que lo conecta con Ehécatl —dios del viento—, quedando clara la figura maya de Kukulcán como el Quetzalcóatl-Ehécatl del altiplano. No tiene colmillos y su dentición parece ser de herbívoro, en cuyo caso pudiera ser un tapir con su

¹⁸ Anales de los Cakchiqueles, 1950.

trompa enroscada, con cejas serpentina; es decir, sería un sincretismo de los dos animales. Los dos mascarones enmarcan la escena como si todo saliera de sus bocas y sus palabras, como reza el mito.

(5) Creación y crecimiento de los árboles y los bejucos. En el bajorrelieve parece ser un ramón, según la fruta (5a) y la forma de sus hojas. Algunos autores opinan que es una ceiba, ya que hasta la fecha ese gran vegetal preside el centro de las plazas principales de los pueblos del sur; bajo su sombra toman el cargo las nuevas autoridades y se realizan ceremonias iniciáticas y de purificación. Norman¹⁹ hace un estudio para probar que es un ramón, pero Recinos ya lo había propuesto. Nosotros lo aceptamos por la importancia de sus frutos, que en épocas de hambre se muelen y dan una harina pobre pero parecida al maíz. Todo el árbol es utilizado, su madera es muy dura y se hacen con ella muebles y cabañas; la savia es un remedio para afecciones pulmonares y sus hojas se dan frecuentemente como forraje. En la estela sus ramas son ocho, número calendárico del dios del maíz, principal alimento de la zona maya; y finalmente, vemos que sus raíces afectan la cara fantástica de las raíces de muchos otros árboles sagrados representados en diferentes documentos de la región. Al haber puesto un ramón y no una ceiba, quizá nos señala que de su madera se hicieron las esculturas humanas a las cuales les dieron vida los dioses en la tercera creación.

(6) Hay tres figuras en la estela 5 relacionadas con el viento suave o huracanado. Representan aves y se refieren al sonido del aire en un caracol, o bien, a una gran máscara de boca animalesca que nos hace pensar en Ehécatl. La señalada por nosotros con el 6 tiene figura femenina con disfraz de ave, de pico corto y con máscara; parece cantar porque se notan tres volutas de la palabra (6a), y es la que oye el caracol, al parecer la voz del dios del viento (6b). Podría entenderse como Huracán, o una deidad semejante de épocas tan tempranas como las que da Izapa.

(7) Es otra ave que puede ser parte de la trilogía del Corazón del Cielo. Es masculina, de pico largo como colibrí y lo llevan amarrado para que no cante: contrasta con su compañera, que es la que lleva la voz; sus alas parecen ser también de esa pequeña e importante avecilla, que en los grupos chichimecas del norte simbolizó a su principal dios, el de la guerra, el sol mismo, Huitzilopochtli.

¹⁹ Norman, 1976, pp. 195 y 196; Recinos, 1956, p. 81 nota al calce.

(8) Gran máscara con hocico largo, semejando la trompa de un tapir o la máscara bucal de Ehécatl. Nos inclinamos más por interpretarla como una deidad de la lluvia, Chaac o uno de los Chaaces; la tercera persona de la trinidad de Corazón del Cielo (el Rayo, la Lluvia, y el Viento), que pueden ser benéficos o destructivos.

(9) Tepeu y Gucumatz crean la tierra por obra de magia. En sus propios nombres llevan los conceptos de tierra-monte y tierra-aguas preciosas. La acción de crear es por la palabra. En la estela, la tierra está representada por un doble rectángulo.

(10) Las montañas surgen del agua también por órdenes mágicas de Tepeu y Gucumatz. Son figuras triangulares con su corazón dentado, como fauces de tigre.

(11) Los valles, los cipresales, pinares y ríos, brotaron al mismo tiempo. En la estela es un espacio geográfico vacío, en medio de montañas.

(12) Los guardianes de todos los bosques y los genios de la montaña están representados por dos figuras: un enano jorobado con barba rígida que recuerda los perfiles persas y lleva un gorro tubular fuera de toda usanza en Mesoamérica; y un ser más pequeño sobre la joroba del primero, que lleva también un gorro poco usual, y se amarra al cuerpo del barbado con largas cintas.

(13) Los pájaros están figurados en dos partes. Una pareja picotea las fauces de Gucumatz (Kukulcán o Quetzalcóatl) y un pelícano se asienta sobre el ornamento de la cabeza de Tepeu (los primeros están en actitud de anidar).

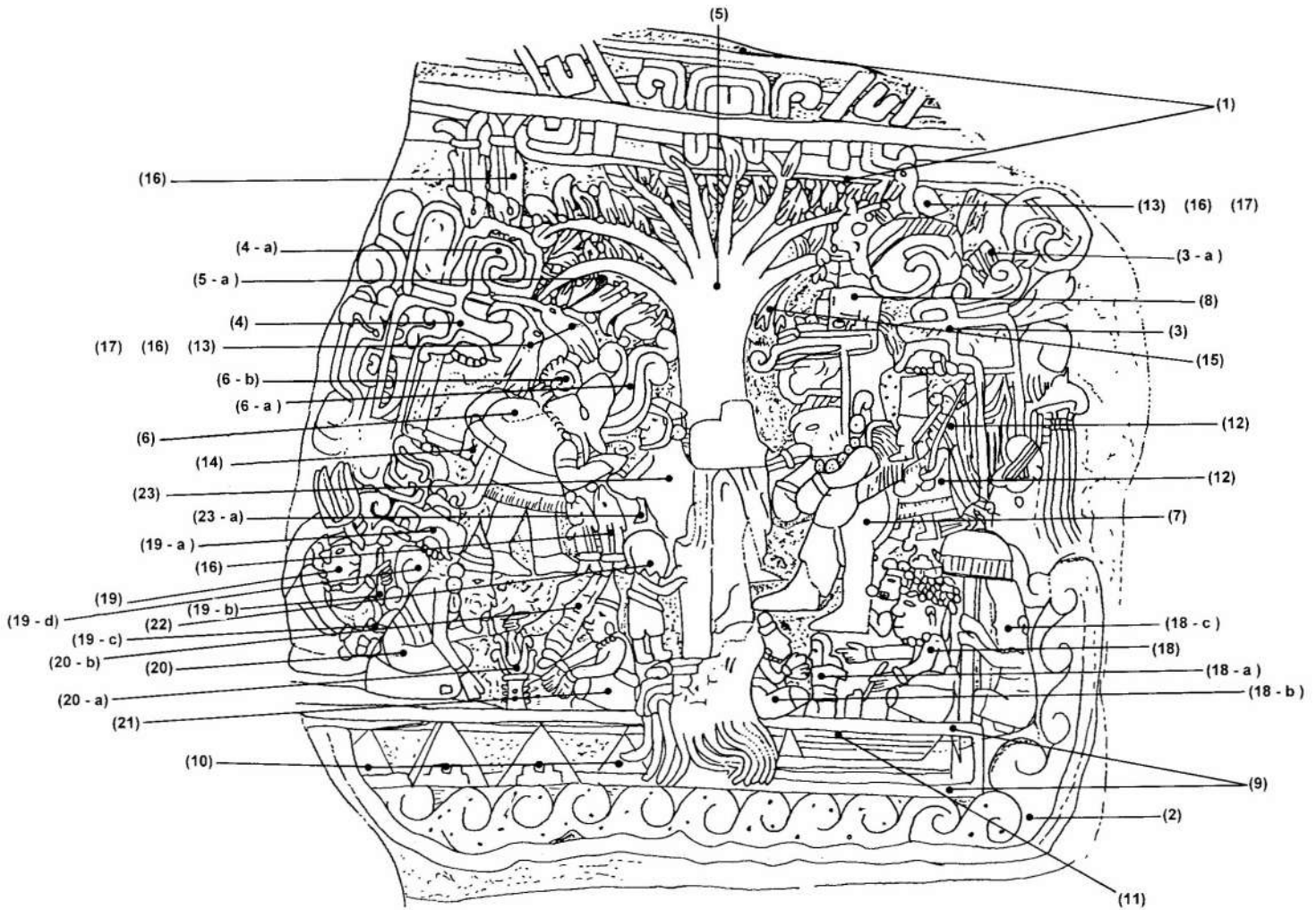
(14) Los leones y tigres están conjugados en una figura de piel de felino que porta el ave número 6 en su espalda.

(15) Serpientes, culebras, cantiles y víboras. Guardianes de los bejucos; se notan presentes colgando de la rama derecha más baja del árbol de los orígenes.

(16) Venados y aves no están puestos en especial, sólo los pájaros antes mencionados (número 13). Los peces tampoco se nombran y los hemos incluido en este inciso, en forma arbitraria, porque parecen buscar sus moradas y su comida al grado de que dos de ellos mordisquean frutas del ramón.

(17) Señalamiento de la morada de los pájaros sobre los árboles y los bejucos.

(18) Es la escena de la creación del hombre de tierra (18a). En su manufactura están trabajando dos personajes. Uno lleva un tocado precioso con el nombre calendárico de "1 Muerte", quizá su propio nombre



Estela 5 de Izapa (Norman, 1973). Tiene las líneas que considera verdaderas repasadas a tinta.

oficio y pensamos que el Popol Vuh se refiere a él como el *Señor de la Esmeralda* (18) (una de las deidades creadoras de párrafos más adelante que no crean con la palabra, sino con las manos). El otro individuo que entra en este momento se recarga en el árbol de los orígenes y es *el escultor, el tallador* (18b), también mencionado posteriormente en la obra. El hombre creado aquí se nota deficiente y se sostiene apenas porque no es más que una vasija, aún no tiene extremidades. Un cuarto personaje, atrás del tallador, está borrado y parece servir sólo para sostener un parasol con la cabeza degollada de un tigre (18c). Estos tres elementos no se localizan en la literatura sagrada y deben ser más significativos que ornamentales.

(19) *Ixmucané*. Parte femenina de una de las parejas de deidades más antiguas de Mesoamérica —la parte masculina es Ixpiyacoc. Ella preside las suertes adivinatorias, de las cuales es inventora junto con su marido, así como del calendario y de la escritura. En el altiplano se llaman Cipactónal y Oxomoco y a veces se les cambia el sexo (abarcen los mismos valores). Para convencernos de ello, la envuelve un *ofidio* que en otras partes es un monstruo marino o un cocodrilo llamado Cipactli (19a) —primer día del calendario que ellos dieron a los hombres y que lleva ese nombre en honor de la diosa. En su mano derecha porta una *planta de maíz* (19b), semilla usada para los augurios; en la izquierda un árbol, el otro elemen-

to de adivinación (19c), que en el Popol Vuh llaman *tzité*, el colorín. Un elemento frente a ella en forma de *xonecuilli* (19d), tampoco tiene sentido a menos que se relacione con un bastón de órdenes divinas que en el mito servirían para darle imperio a la palabra creadora.

(20) *Ixpiyacoc*. La pareja de Ixmucané, aquí se representa viejo, barbado, un tanto jorobado por la edad, con el gorro cónico de los sacerdotes, controlando el fuego purificador (20a), donde se quema copal para



Versión de la estela 5 de Izapa, de Ramiro Jiménez Pozo. Se ve con claridad que el viejo dios de la esquina inferior izquierda tiene delante de sí un libro adivinatorio, y que el hombre de madera se integra con los brazos al tronco del árbol roto.

realizar *la adivinación* en el (20b) libro adivinatorio, el cual tiene enfrente para predecir el destino de su creación: el hombre.

(21) *El maestro Toltecat*, el escribano, ayudante de Ixpiyacoc y recipiendario de sus secretos sobre cómo escribir y cómo interpretar las respuestas del libro que en el centro se llamaba Tonalpohualli (el sacerdote era el tonalpouhque). Aquí se ve sosteniendo el libro de los augurios.

(22) Los incisos 19, 20 y 21 forman la escena de la adivinación para *la tercera creación, la del hombre de*

madera, el cual aparece en la estela agarrando el tronco del árbol de los orígenes, como si fuera del mismo material. El Popol Vuh menciona que tenía figura de mono, con la piel enjuta y las mejillas secas; pero en el bajorrelieve es un hombre bien señalado, sólo que sin cara, con la cabeza cubierta con un tapado extraño a manera de máscara sin facciones.

(23) Ya se trató la figura que sale del centro de la tierra, por el hueco del tronco roto del árbol de los orígenes, y que, pareceme, que podría ser *el verdadero hombre, la cuarta creación*; rodeado por todas las deidades con capacidades creadoras. Carga a un niño dormido en sus brazos (23a) del cual sólo se ve su pie, y que semejaría las escenas que describen algunos altares olmecas con presentaciones de infantes. Este mito, como quedó señalado, no se registra en el Popol Vuh, y repetiremos que es posible, por ser olmeca, que lo hayan cambiado los mayas por otro relato del génesis, como el de los Anales de los Cakchiqueles. De este modo entenderíamos la estela 6 de Izapa, que muestra a los dos animales que dan su sangre para amasarla con el maíz y hacer la carne del hombre. Esto también explicaría la interrupción del relato del libro sagrado quiché, que sólo se continúa hasta la tercera parte; aquí, los primeros hombres sólo se hacen de maíz, aunque se necesita de algunos animales que lo localicen, y lo hacen en Paxil y Cayalá,²⁰ leámoslo:

Capítulo Primero. He aquí, pues, el principio de cuando se dispuso hacer al hombre, y cuando se buscó lo que debía entrar en la carne del hombre.

Y dijeron los Progenitores, los Creadores y Formadores, que se llaman Tepeu y Gucumatz: "Ha llegado el tiempo del amanecer, de que se termine la obra y que aparezcan los que nos han de sustentar y nutrir, los hijos esclarecidos, los vasallos civilizados; que aparezca el hombre, la humanidad, sobre la superficie de la tierra". Así dijeron.

Se juntaron, llegaron y celebraron consejo en la obscuridad y en la noche; luego buscaron y discutieron, y aquí reflexionaron y pensaron. De esta manera salieron a luz claramente sus decisiones y encontraron y descubrieron lo que debía entrar en la carne del hombre.

Poco faltaba para que el sol, la luna y las estrellas aparecieran sobre los Creadores y Formadores.

De Paxil, de Cayalá, así llamados, vinieron las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas.

²⁰ Popol Vuh, tercera parte, 1953, pp. 174-176.

Estos son los nombres de los animales que trajeron la comida: Yac (el gato de monte), Utiú (el coyote), Quel (una cotorra vulgarmente llamada chocoyo) y Hoh (el cuervo). Estos cuatro animales les dieron la noticia de las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, les dijeron que fueran a Paxil y les enseñaron el camino de Paxil.

Y así encontraron la comida y ésta fué la que entró en la carne del hombre creado, del hombre formado; ésta fué su sangre, de ésta se hizo la sangre del hombre. Así entró el maíz (en la formación del hombre) por obra de los Progenitores.

Y de esta manera se llenaron de alegría, porque habían descubierto una hermosa tierra, llena de deleites, abundante en mazorcas amarillas y mazorcas blancas y abundante también en pataxte y cacao, y en innumerables zapotes, anonas, jocotes, nances, matasanos y miel. Abundancia de sabrosos alimentos había en aquel pueblo llamado de Paxil y Cayalá.

Haba alimentos de todas clases, alimentos pequeños y grandes, plantas pequeñas y plantas grandes. Los animales enseñaron el camino. Y moliendo entonces las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, hizo Ixmucané nueve bebidas, y de este alimento provinieron la fuerza y la gordura y con él crearon los músculos y el vigor del hombre. Esto hicieron los Progenitores, Tepeu y Gucumatz, así llamados.

A continuación entraron en pláticas acerca de la creación y la formación de nuestra primera madre y padre. De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados.

Queda por aclarar que en otra obra²¹ propusimos cinco creaciones dividiendo la génesis de lo geológico de la de los seres vivos. Las dos interpretaciones nos siguen pareciendo buenas y será motivo de mayor reflexión decidir cuál se apega más a las palabras de los dioses quiché. La primera nos colocaría en el Quinto Sol, igual que la mitología del centro, pero la segunda también tiene razón de ser con respecto a la literatura sagrada.

Con los planteamientos anteriores, tenemos la esperanza de haber podido presentar, aunque sea someramente, algunos aspectos de la ciencia-religión-filosofía prehistóricas de México, que la colocan con dignidad a la

²¹ Barba, "La Biblia llegó 16 siglos después", en prensa.



Versión de la estela 5 de Izapa, aceptada por Norman. Este dibujo no hay un libro sino un par de columnas de humo que no resuelven nada mítico, y el hombre de madera apenas toca el tronco; sin embargo, logra en el resto de las imágenes mayor nitidez que el dibujo de Ramiro Jiménez Pozo.

altura de cualquier civilización con el mismo grado de desarrollo económico y tecnológico. Hemos dado idea de los rasgos que se perdieron rápidamente por la persecución ideológica hispana y dejamos asentados otros que perduraron un poco, pero se eclipsaron al fin con el tiempo, y unos más que llegan hasta nuestros días con fuerte arraigo. Sugerimos la tesis de que lo elitista se esfumó con las élites sometidas, pero los conocimientos populares sobrevivieron con la población que los maneja hasta ahora. Consideramos necesario poner un pequeño ejemplo de filosofía religiosa que a pesar de la Conquista se mantuvo en la clandestinidad hasta que el padre Ximénez la rescató a principios del siglo XVIII, y resultó ser una tradición de por lo menos dos mil años de antigüedad y una rica síntesis de mitos creacionistas.

Con esto, queremos aportar un grano de arena en la reivindicación del pensamiento de los sabios sojuzgados, que durante siglos sufrieron toda clase de hostigamientos, castigos y desprestigio.

Anexo 1

CÓDIGO PENAL U ORDENANZA PARA EL GOBIERNO DE LOS INDIOS. Don Carlos, por la Divina Clemencia Emperador Semper Augusto, Rey de Alemania, doña Juana su madre, y el mismo don Carlos, por la misma Gracia reyes de Castilla, de León, de Aragón, de las dos Sicilias, de Jerusalén, de Navarra, de Granada, de Toledo, de Valencia, de Galicia, de Mayorcas, de Sevilla, de Cerdeña, de Córdoba, de Córcega, de Murcia, de Jaén, de los Algarbes, de Algecira, de Gibraltar, de las islas de Canarias, de las Indias, islas y tierra firme del mar Océano, Conde de Flandes y de Tirol, etc.

Primeramente ordenamos y mandamos que a los indios naturales de esta Nueva España, así los que están en nuestra Real cabeza como encomendados en personas particulares, se les dé a entender digan y hagan saber que han de creer y adorar en un solo Dios verdadero, y dejar y olvidar los ídolos que tenían por sus dioses, y adoraciones que hacían a piedras, Sol y Luna y papel e a otra cualquier criatura, y que no hagan ningunos sacrificios ni ofrecimientos a ellos, con apercibimiento que el que lo contrario hiciere, si fuere cristiano, averiguando ser verdad o alguna cosa de ello, mandamos que por la primera vez, le sean dados luego cien azotes públicamente, y le sean cortados los cabellos.

Y por la segunda vez sean traídos ante los dichos nuestro Presidente e oidores, con la inforación que contra él hubiere, para que se proceda contra él conforme a justicia; y si no fuere cristiano, sea preso y luego azotado y llevado ante el guardián o prior, o iglesia más cercana, donde haya persona eclesiástica, para que por él sea exhortado e informado de lo que conviniere saber para conocer a Dios Nuestro Señor y su Santa Fe Católica, y se salven, y de lo contenido en este capítulo los dichos gobernadores, alcaldes, y alguaciles, tengan muy gran diligencia y cuidado, informándose si algún indio o india de tal lugar donde así fueren gobernadores, alcaldes, alguaciles, van o pasan contra el tenor de él.

Item: si alguno no quisiere ser cristiano, que no le admitan ni reciban a oficio alguno ni dignidad en el tal pueblo, ni en otro, y si dejare de serlo por tenerlo en poco, dando mal ejemplo a los que lo son o quisieren ser, que le azoten y tresquilen, y si contra nuestra religión cristiana algo dijere o publicare, sea traído preso ante nos, con la información, para que sea gravemente castigado.

Que el que una vez fuere bautizado, que no se bautice otra, porque es muy grave pecado, y si lo hiciere, con la información sea traído a la Cárcel Real de esta Corte.

Item: que el indio o india que después de ser bautizado idolatrare o llamare a los demonios ofreciéndoles copal o papel o otras cosas, por la primera vez sea preso, y luego le azoten y tresquilen públicamente, y por la segunda sea traído ante nos, con la información que contra él hubiere.

Item: que el indio o india cristiano que no se quisiere confesar cuando lo manda la Santa Madre Iglesia, que sea preso y azotado públicamente, y si dos años estuviere sin querer confesar, sea traído ante nos para que se haga en el caso justicia.

Que el que después de ser bautizado estuviere amancebado con una o muchas mujeres, que sea exhortado primero que las deje, y si no las dejare, que sea preso y luego azotado públicamente.

Que el indio que siendo casado a ley y bendición, tuviere manceba, sea exhortado que la deje, y no las dejando sea azotado públicamente después de preso; y si fuere la india casada e tuviere acceso carnal con otro hombre, el marido lo denuncie si quisiere, y si diere información de ello, sean ambos presos y traídos ante nos, con la información que el tal marido tuviere, para que sean puestos en la Cárcel de esta Corte, y se haga justicia al marido.

Otrosí: que el indio o india que siendo casado a ley y bendición, estuvieren amancebados, sean presos y luego azotados públicamente, si se casare otra vez, y herrados con un hierro caliente a manera de (aquí una cruz) en la frente, y pierda la mitad de sus bienes para la nuestra Cámara, y se entregue a la primera mujer o marido. Y para que esto se ejecute conforme a justicia, sean traídos a la Cárcel de esta Corte, a buen recaudo, con la información que contra él hubiere.

Que el día de domingo o fiestas de guardar no viniere a la doctrina e misa y sermón, si lo hobiere, por la primera vez esté dos días en la Cárcel, y por segunda sea azotado, no teniendo justo impedimento.

Que los que encubrieren la afinidad o consanguinidad al tiempo que se hace el examen para los desposar o casar, sean azotados públicamente, y si ambos lo supieren, y si no el que lo supiere, y el casamiento se deshaga, y para ello traigan a los tales casados o desposados ante el Obispo del Obispado do fuere, para que sabida la verdad, provea en ello lo que sea justicia.

Item: que el que se emborrachare con vino de Castilla o de la tierra, o de cualquier calidad que sea, lo prendan y sean azotados públicamente, por la primera vez, y por la segunda, lo azoten y tresquilen, y si más veces lo hiciere, sea traído ante nos.

El indio o india que hiciere alguna hechicería, echando suertes o mieses o en otra cualquiera manera, sea preso y azotado públicamente, y sea atado a un palo en el tiangués, do esté dos o tres horas con una corozca en la cabeza y la misma pena se dé a los alcahuetes y alcahuetas.

Que el padre o madre que diere a su hija a alguno para que la tenga por manceba, que sea preso y con la información, lo traigan a la Cárcel de esta Corte. Y mandamos que ningún cacique, gobernador indio ni otro principal alguno, sea obligado a recibir la tal hija, ni tener ni criar para el dicho efecto ni para echarse con ellas, ningunas indias, so pena que sea privado, y por la presente le privamos del tal oficio que así tuviere, y desterrado de esta Nueva España perpetuamente, y en los primeros navíos que fueren de estas partes para los reinos de Castilla sea llevado preso y entregado a los nuestros oficiales de la Casa de la Contratación de las Indias de Sevilla, para que nos seamos avisados de ello, y en la ejecución de este capítulo se tenga especial cuidado y diligencia.

El que matare a otro en cualquiera manera o comiere carne humana, sea preso, y con la información, le traigan a la Cárcel de esta Corte, y lo mismo hagan al que corrompiere alguna moza virgen y al que pecare en el pecado nefando contra natura, y de lo contenido en este capítulo se tenga gran cuidado y diligencia en prender los culpados.

La india que tomare patel para echar lo que tuviere en el vientre, o la persona que se lo diere o aconsejare, sean presos, y con la información, traídos a la Cárcel de esta Corte.

Que los indios o indias que no estuvieren enfermos, no se bañen en baños calientes, so pena de cien azotes y que esté dos horas atado en el tiangués, y si se lavaren en agua públicamente delante de muchas personas, descubriendo las partes vergonzosas, sean reprendidos para que no lo hagan más.

El marido o la mujer que no hiciera vida maridable de consuno, que sean compelidos a ello que no lo hagan, y queriéndolo hacer, sean sueltos.

Que los indios cristianos que fallecieren sean enterrados en sagrado, y los lleven en andas con la cruz

delante, y los que con él fueren vayan en procesión, rezando por su ánima, y se procure, estando malos, que se confiesen, haciéndolo saber al religioso más cercano.

Que el indio o india que tañiendo el Ave María no se hincare de rodillas, que sea reprendido, y lo mismo se haga si pasando por delante de la cruz u otra imagen, e no hicieren acatamiento por sí, por menosprecio dejare de hacer las dichas cosas, que sea azotado públicamente.

Que ninguno hurte ni tome lo ajeno, y si lo hiciere, le den azotes públicamente por la primera vez, y por la segunda, sea traído a la Cárcel Real de esta Corte, con la información.

Item: que ninguno haga a otro, esclavo de nuevo, por manera alguna, y si lo hiciere, con la información sea traído preso a la Cárcel de esta Corte.

Que ninguno juegue al patol ni al batey, so pena de cien azotes, y para se los dar sea preso, y si fuere principal, que esté quince días en la Cárcel.

E otrosí: que ninguno sea osado de contrahacer cacao, ni echar agua en la miel, so pena que por la primera vez sea azotado y tresquilado, y por la segunda, sea traído preso a la Cárcel de esta Corte, con la información; y asimismo sea traído preso si falsare moneda.

Que ningún indio ande en hábito de india ni india en hábito de indio, y si se tomaren en estos hábitos, que sean presos y luego azotados públicamente, y tresquilados, y los tengan en el tiangués atados a un palo con aquellos hábitos.

Que ninguna india sea osada de echarse sobre otra como varón, y si lo hiciere, le den de azotes, y la tresquilen públicamente, por la primera vez, y por la segunda, sean traídas presas a la Cárcel de esta Corte.

Que ninguno tenga detenido o encerrado a otro por causa alguna, contra su voluntad, porque tiene gran pena, y si lo hiciere, sea traído a la Cárcel de esta Corte, con la información.

Item: que ninguno sea osado de se echar carnalmente con madre o hija o hermana ni cuñada, ni con otra parienta, porque es muy grave pecado, y si lo hiciere, sea preso, y con la información, le traigan preso a la Cárcel de esta Corte para que se haga justicia.

Otrosí: que ninguno quite ni ponga mojones, porque es muy grave delito, y si alguno lo hiciere, con la información sea traído.

Item: que ninguno, por su autoridad, (tome) tierra, casa o heredad que otro posea, sino que lo pida ante la

justicia, y si lo hiciere, sea preso y le den azotes, y le manden que deje lo que así tomó, o la persona que así lo tomó, para que así sea suyo.

Que ninguno debe no matar (*sic*) a otro, porque aunque no muera, es gran delito, y si alguno lo hiciere, sea preso, y con la información, traído para que se haga justicia.

Que ningún cacique, gobernador ni principal, ni otra persona alguna sea obligado de tomar al tameme que se alquila, de lo que le dan para su trabajo, y si alguno lo hiciere, que le quiten el oficio que tuviere, y torne lo que tomare al tameme, y si no tuviese oficio, le azoten.

Que los dichos gobernadores, alcaldes, alguaciles, provean cómo en los pueblos de indios, se dé el mantenimiento necesario al español que por él pasare, a los cuales mandamos lo paguen, sin les hacer maltrato, so pena de diez pesos para la nuestra Cámara por cada vez que lo hiciere, con apercibimiento que le hacemos, que a su costa enviaremos un alguacil de esta Corte, para que lo traiga preso a la Cárcel de ella; y mandamos a los dichos gobernadores, alcaldes y alguaciles, que muestren este capítulo al tal español, para que lo guarde y cumpla, y estando sano el tal español, no esté de dos días arriba en el tal pueblo, so la dicha pena.

Otrosí: que los naturales de esta Nueva España no hagan areitos de noche, y que los que hicieren de día no sea estando en misa, la cual han de ir a oír todos los indios del tal pueblo, estantes y habitantes en él, ni ellos traigan insignias ni divisas que representen sus cosas pasadas, ni canten los cantores que solían y acostumbraban en sus tiempos de cantar, sino los que le son o fueron enseñados por los religiosos, y otros no sean deshonestos, so pena de cien azotes por cada vez que fueren o pasaren contra el tenor de lo susodicho, o contra cualquier cosa o parte de ello.

Item: que los dichos naturales no pongan a sus hijos, nombres, divisas ni señales en los vestidos ni cabezas, por donde se representen que los ofrecen y encomiendan a los demonios, so pena que sean presos, y luego sean dados cien azotes, y les sean quitadas las dichas insignias y divisas.

Lo cual todo lo que dicho es han de dar a entender en su lengua, y ejecutar los dichos alguaciles en los pueblos que estuvieren por nos nombrados, o por el nuestro Visorrey en nuestro nombre, gobernadores, alcaldes, porque habiendo éstos, ellos son los que lo han de hacer, y por su mandado los dichos alguaciles, a los cuales todos mandamos y a cada uno de ellos, que

den a entender a los maceguales y naturales de sus pueblos; y si algún español, cacique o principal, o otra cualquier persona, daño o maltrato les hiciere, o tributos de más de los que están tasados les llevare, se vengan a quejar ante el nuestro Visorrey, que por él serán oídos y les guardará justicia, porque sepan que son nuestros vasallos y les queremos mucho y deseamos su salvación y conservación; y encargamos y mandamos al dicho nuestro Visorrey, que así lo haga y cumpla, y ansimismo les digan que han de tener mucha reverencia y acatamiento a los obispos, que son sus perlados, y a los religiosos, porque son ministros de Dios y les enseñan la doctrina cristiana para que vengan a su conocimiento, que es el mayor bien que les pueden hacer.

Y para que lo susodicho venga a noticia de todos y ninguno pueda pretender ignorancia, mandamos que tres veces en el año se junte la gente de tal pueblo y sujetos, les den a entender esto por buenas lenguas.

Dada en la ciudad de México, a treinta días del mes de junio de mil e quinientos y cuarenta y seis años.- Don Antonio de Mendoza, el licenciado Tejada, el licenciado Santillán. Yo, Antonio de Turcios, Escribano Mayor de la Audiencia y Chancillería Real de la Nueva España y Gobernación de ella, por su Majestad, la fice escribir por su mandado, con acuerdo de su Presidente e oidores.- Registrada.- Diego Agúndez.- Agustín Guerrero, por Chanciller. (Boletín del Archivo General de la Nación, tomo XI-2)

Anexo 2

La Real Cédula de Carlos V (1523) relativa a las encomiendas proclama:

Por cuanto por larga experiencia habemos visto que de haberse hecho repartimientos de indios en la Isla Española y en las otras islas que hasta aquí están pobladas y haberse encomendado y tenido los españoles que las han ido a poblar, han venido en grandísima disminución por el mal tratamiento y demasiado trabajo que les han dado... pues Dios nuestro señor crió los dichos indios libres e no sujetos, no podemos mandarlos encomendar ni hacer repartimiento de ellos a los cristianos, e así es nuestra voluntad que se cumpla, por ende yo vos mando que en esa dicha tierra no hagáis ni consentáis hacer repartimiento, ni depósito de los indios

de ella, sino que los dejéis vivir libremente, como nuestros vasallos viven en estos nuestros reinos de Castilla, e si cuando ésta llegase tuviéredes hecho algún repartimiento o encomendado algunos indios a algunos cristianos, luego que la recibiéredes revocad cualquier repartimiento e encomienda de indios que hayáis hecho en esta tierra...

Y porque es cosa justa e razonable que los dichos indios naturales de la dicha tierra nos sirvan e den tributo en reconocimiento del señorío y servicio que como nuestros súbditos y vasallos nos deben, y somos informados que ellos entre sí tenían costumbre de dar a sus tecles e señores principales cierto tributo ordinario, yo vos mando... de asentar con los dichos indios que nos den y paguen en cada un año otro tanto derecho y tributo como daban y pagaban hasta ahora (en *Enciclopedia de México*, t. III, 1968, pp. 431 y 432).

Bibliografía

- Anónimo, *Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles*, 1a. ed., trad. Dionisio J. Chonay, Introducción y notas de Adrián Recinos, México-Buenos Aires, FCE, 1950.
- , *Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché*, 2a. ed., traducción, introducción y notas de Adrián Recinos, México-Buenos Aires, FCE, 1953.
- Barba de Piña Chán, Beatriz, "Ambiente social y mentalidad mágica, las bases del pensamiento mágico en el México precortesiano", tesis doctoral, UNAM, 1984, 476 p.
- , "Popol Vuh", en: *Enciclopedia de México*, t. 11, México, Editor Rogelio Álvarez y SEP, 1988, pp. 6544-6545.
- , "Sobre los cuatro nombres de los mayas", en *La época clásica: nuevos hallazgos, nuevas ideas*, México, INAH-SEP, 1990, pp. 431-446.
- , "Buscando raíces de mitos mayas en Izapa", en *Historia de la religión en mesoamérica y áreas afines*, II Coloquio, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1990, pp. 9-58.
- , "Las almas y sus guías en el México Prehispánico", en *Dimensión Antropológica*, México, INAH, año 1, vol. 2, sept.-dic., 1994, pp. 21-42.
- , "Mitos que se hallan en el Popol Vuh y en el Altiplano", en *Centro de estudios mayas*, México, UNAM, en imprenta.
- , "Escritura a manera de arte en Mesoamérica prehispánica", en *Primer Congreso Mexicano de Historia de la Ciencia y la Tecnología*, México, UNAM, en imprenta.
- , "El valor del nombre en la prevención o cura de las enfermedades en el México antiguo. El Popol Vuh", en *Congreso sobre salud-enfermedad*, México, DEAS-INAH, en imprenta.
- , *Los destinos del alma en Izapa*, México, Simposio sobre Arqueología de Chiapas, en imprenta.
- , "La Biblia llegó 16 siglos después", en *V Centenario del primer viaje de Cristóbal Colón*, Villahermosa, Tabasco, Casa de la Cultura, en imprenta.
- , "Un mito de transformación y otro de eterno retorno en el Popol Vuh y en las ruinas de Izapa, Chis.", en *II Simposium Internacional de Mitos*, XXX Congreso Nacional de Psicoanalistas. Mitos de ayer, de hoy, de mañana, Mitos Mexicanos, Oaxaca, Oax., en imprenta.
- Boturini Benaduci, Lorenzo, *Historia general de la América septentrional*, 2a. ed., México, UNAM, 1990.
- Caso, Alfonso, *La religión de los Aztecas*, México, Enciclopedia Ilustrada Mexicana, 1936.
- , *El pueblo del sol*, México, FCE, 1953.
- Código Penal, "Código penal u ordenanza para el Gobierno de los indios", en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, t. I, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, pp. 409-415.
- Cortés, Hernán, *Cartas de relación de la conquista de México*, 5a. ed., España, Espasa-Calpe, Austral núm. 547, 1970.
- Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, Domingo, *Diferentes historias originales de los reynos de Culhuacan y México, y de otras provincias. Manuscrit Mexicain N° 74*, Edición facsimilar y estudio de Ernst Mengin, en *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi*, vol. III, partes 1-3, Havniae, 1949.
- De Balsalobre, Gonzalo, "Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca", en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, t. II, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, pp. 337-390.
- De Feria, Pedro, "Relación que hace el obispo de Chiapa sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de aquél País después de treinta años de cristianos" en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, t. II, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, pp. 381-392.
- De la Serna, Jacinto, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas", en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, t. II, México, Ediciones Fuente Cultural, pp. 39-368.
- De Olmos, Andrés, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, 1a. ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Facsímiles de Lingüística y Filología Nahuas: 5, 1990.

HISTORIA

- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 3 vols., México, Robredo, 1939.
- Durán, Fray Diego, *Historia de las indias de nueva España y islas de tierra firma*, 2 vols. y Atlas, México, publicado por José F. Ramírez, 1867-1880.
- Enciclopedia de México, "La real cédula de Carlos V (1523)", en *Enciclopedia de México*, t. II, México, Editor Rogelio Álvarez, 1968, pp. 431 y 432.
- Gamio, Manuel, *Forjando patria (pro-nacionalismo)*, México, Librería de Porrúa, 1916.
- Garibay K., Ángel Ma., *Llave del náhuatl*, Otumba, 1940, Colección de Trozos Clásicos con Gramática y Vocabulario, para utilidad de los Principiantes.
- , *Poesía indígena de la altiplanicie*, 2a. ed., México, Biblioteca del Estudiante Universitario, núm. 11, 1952.
- , "Huehuetlatolli, Documento A", en *Tlalocan*, vol. I, México, 1940, pp. 31-53 y 81-107.
- , *Épica náhuatl*, México, Biblioteca del Estudiante Universitario, núm. 51, 1945.
- , *Veinte himnos sacros de los nahuas*, México, Informantes de Sahagún 2, Seminario de Cultura Náhuatl, Instituto de Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 1958.
- , *Poesía náhuatl I (Romances de los señores de la nueva España)*, México, UNAM, Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl, Instituto de Investigaciones Históricas, 1963.
- Hernández, Francisco, *De antiquitatibus novae hispaniae*, México, Códice de la Real Academia de la Historia de Madrid, ed. facs., 1926. Hay traducción castellana de L. García Pimentel, Editorial Robredo, México, 1945.
- Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva, *Obras históricas*, 2 vols., México, 1891-1892.
- León Portilla, Miguel, *Siete ensayos sobre cultura náhuatl*, México, UNAM (Colección Facultad de Filosofía y Letras 31), 1958.
- , *Los antiguos mexicanos, a través de sus crónicas y cantares*, México, FCE, 1961.
- , *Las literaturas precolombinas de México*, México, Editorial Pormaca, 1964.
- , *La filosofía náhuatl*, 4a. ed., México, UNAM, 1974, Serie de Cultura Náhuatl, Monografías: 10.
- Lowe, Gareth, W., Thomas A. Lee Jr. y Eduardo Martínez Espinosa, *Izapa: An Introduction to the Ruins and Monuments*, Provo, Utah, New World Archaeological Foundation, Brigham Young University, 1982.
- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, México, Ed. Chavero, 1892.
- Nacar Fuster, Eloíno y Alberto Colunga, O.P., *Sagrada Biblia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, S.A. 1958, 8a. ed., Sección I, Sagradas Escrituras, pp. 10-14.
- Norman, Garth, *Izapa Sculpture. Part 1: Album*, Provo, Utah, New World Archaeological Foundation, Number Thirty, Brigham Young University, 1973.
- , *Izapa Sculpture. Part 2: Text*, Provo, Utah, New World Archaeological Foundation, Number Thirty, Brigham Young University, 1976.
- Pike, E. Royston, *Diccionario de religiones*, 1a. reimposición, México, FCE, 1978.
- Ponce, Pedro, "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad (del partido de Tzumpahuacan)", en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, t. I, México, Ediciones Fuente Cultural, pp. 369-380.
- Ramos, Samuel, *Historia de la filosofía en México*, México, Imprenta Universitaria, 1943.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta nueva España", en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, t. II, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, pp. 17-180.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 4 vols., México, Edición Porrúa, preparada por el doctor Garibay, 1956.
- Sánchez de Aguilar, Pedro, "Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán", en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, t. II, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, pp. 181-336.
- Sejourné, Laurette, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, 1a. ed., México-Buenos Aires, FCE, 1957, Breviarios 128.
- Tezozómoc, F. Alvarado, *Crónica mexicana*, México, Ed. de Vigil, 1944.
- Torquemada, fray Juan de, *Los 21 libros rituales y monarquía indiana*, 3 vols., Madrid, 1723, fotocopia de la 2a. ed.

Rosa Spada Suárez

Pedro Henríquez Ureña y el Ateneo de la Juventud

En este trabajo deseo rescatar las primeras visiones y versiones que tuvo de nuestro país el joven dominicano Pedro Henríquez Ureña, el recuento de su vida y la trayectoria intelectual que dejó honda huella en sus contemporáneos. Empezaré con sus orígenes: Pedro Henríquez Ureña fue hijo de Francisco Henríquez y Carvajal y Salomé Ureña. Su padre fue un hombre de extensa ilustración: doctor en Medicina por la Universidad de la Sorbona, además de escritor y político, llegó a ser ministro de Relaciones Exteriores y presidente de República Dominicana. Su madre, poetisa, considerada como una de las fundadoras de la poesía dominicana, dejó traslucir en sus versos su amor por la patria y América.

El 29 de junio de 1884 nació en Santo Domingo, Pedro Nicolás Federico, que fue el segundo hijo del matrimonio Henríquez. Cuando el niño cumplió seis años su madre le escribió un poema:¹

Mi Pedro no es soldado; no ambiciona
de César ni Alejandro los laureles;
si a sus sienes aguarda una corona,
la hallará del estudio en los vergeles.

¡Si lo vieras jugar! Tienen sus juegos
algo de serio que a pensar inclina.

¹ Salomé Ureña de Henríquez, "Mi Pedro", en *Páginas íntimas, Poesía completa*, Ciudad Trujillo, Imprenta Dominicana, 1950, pp. 105-107. Citado por Alfonso García Morales, *El Ateneo de México (1906-1914)*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-americanos de Sevilla, 1992, pp. 17-18.

Nunca la guerra le inspiró sus fuegos:
la fuerza del progreso lo domina.

Hijo del siglo, para el bien creado,
la fiebre de la vida lo sacude;
busca la luz, como el insecto alado,
y en sus fulgores a inundarse acude.

Amante de la Patria, y entusiasta,
el escudo conoce, en él se huelga,
y de una caña que transforma en asta
el cruzado pendón trémulo cuelga.

En 1901 su padre viajó a los Estados Unidos comisionado por el gobierno dominicano y llevó con él a sus hijos Francisco, Pedro y Max. Viven en Nueva York e inician estudios en la Universidad de Columbia. Durante su estancia en los Estados Unidos, los jóvenes perfeccionan el latín, aprenden un poco de griego y practican el inglés y el italiano.

En 1904 Pedro, junto con sus hermanos, decide instalarse en La Habana. En esa ciudad ve aparecer en 1905 su primer libro, al que tituló *Ensayos críticos* (La Habana, Cuba: Imprenta Esteban Fernández), con artículos y pequeños ensayos que habían aparecido, en su mayor parte, en la revista *Cuba Literaria*.² Ésta era

² Apenas llegó Max Henríquez Ureña a Santiago, fundó una revista con el nombre de *Cuba Literaria*. "La revista era semanaria, de pocas páginas, no muy bien impresa, y sí mal ilustrada; la colaboración sería no abundada tanto como era de desear, pero la insistencia

codirigida por Max en Santiago de Cuba. Los temas que abordó eran “modernos” y variados; entre ellos destacan: la música nueva (Richard Wagner, Richard Strauss y la ópera italiana), los sistemas sociológicos de Hostos y de Enrique Lluria, la poesía de D’Annunzio, el teatro de Oscar Wilde y de Bernard Shaw. Asimismo hay tres estudios sobre la nueva literatura hispanoamericana: “El modernismo en la poesía cubana”, “Rubén Darío” y “Ariel”, en los que definió su postura ante el movimiento modernista: están sentadas allí las bases de objetividad y síntesis, herramientas imprescindibles para los análisis críticos en los que años después se perfilaría como un sólido intelectual.

Su espíritu de búsqueda y de encontrar eco a sus inquietudes en horizontes más vastos, le hizo salir con su libro bajo el brazo y utilizarlo como pasaporte intelectual en las nuevas tierras. Guiado por los consejos de su amigo cubano Arturo R. de Carricarte emprendió la gran aventura. Dejémosle describir qué sentía al tener 22 años y tomar tal determinación:

Al fin, vino a decidirme a salir de Cuba el ejemplo de Carricarte, el cual se había ido a instalar a Veracruz como periodista, y nos había escrito pintándonos una brillante situación. Creí en su dicho y me alisté a partir, sin avisarle a mi padre, quien sabía yo que se opondría [...] el día 4 de enero me embarqué para Veracruz.

Ese mismo día había escrito a mi padre comunicándole mi resolución, a fin de que la carta le llegara cuando me encontrara yo en alta mar. Así sucedió en efecto, pero mi padre hizo un último esfuerzo telegrafando a mis hermanos para que impidieran mi viaje si aún no me había embarcado.³

Dejaron huella contradictoria sus primeras impresiones en Veracruz:

Llegué a Veracruz el 7 de enero de 1906... y me arriesgué á emprender una idea de Carricarte: la publicación de una *Revista Crítica*.⁴ La idea tenía mucho de

fantástica, en una ciudad como Veracruz y para un público tan poco crítico como el hispano-americano; pero Carricarte había calculado un costo mínimo [...] apenas estuvo listo el primer número, en la imprenta de *El Dictamen*, emprendió (y me hizo emprender) una extensa labor de correspondencia: primero, á los periódicos de México, todos los cuales (excepto *El Imparcial*) dieron cuenta de la Revista en términos elogiosos; luego, á una multitud de personajes tanto de México como de América y aun de Europa. Nuestro atrevimiento llegó hasta nombrar corresponsales, sin previo aviso, y escribirles en seguida rogándoles aceptaran y enviándoles el primer número: algunos como Fitzmaurice Kelly, no contestaron; pero la mayoría aceptó: por ejemplo, Johann Fastenrath, en Colonia; y no se diga de los de Hispano América [...] contestaron elogiosamente, en México, Porfirio Díaz como presidente y Justo Sierra como Ministro de Instrucción.⁵

Al ver que los proyectos en Veracruz no se concretaban ni coincidían como sus expectativas intelectuales decidió probar suerte en la ciudad de México; escribió una crónica detallada de sus impresiones:

Llegué a México en la noche del 21 de abril. Había viajado de día, por el Ferrocarril Mexicano, y observé la famosa vía, que no causó el asombro esperado. Obtuve en Veracruz informes para no tener que ir a ningún hotel ni hacer gastos inútiles; y al bajar en la estación, sabía que los tranvías me llevarían al centro; tomé uno de ellos, bajé en la plaza de la Constitución, y de ahí logré encaminarme a una modesta casa de huéspedes cuya dirección traía. Esa misma noche me dirigí solo al Teatro Arbeu, donde se estrenaba *Buena gente* de Rusiñol por la compañía de Francisco Fuentes; quería encontrar allí a personas con quienes había cruzado cartas desde Veracruz, pero nadie supo indicármelas. Al día siguiente, domingo, me dirigí a *El Imparcial*; pero recibí encargo de volver el siguiente día. Decidí, pues, pasearme, anduve a pie hasta Reforma; fui de nuevo al Teatro Arbeu a ver *Don Francisco de Queve-*

de Max logró que allí escribieran, con más o menos frecuencia Lola Tio, Pichardo, Enrique Hernández Miyares, Francisco Díaz Silveira, y otros literatos habaneros. Colaboración de Santiago de Cuba, por supuesto, aunque allí no abundan los escritores, era bastante frecuente; y la de Santo Domingo era bastante numerosa...” Cf. Pedro Henríquez Ureña, *Memorias-Diario*, introducción y notas de Enrique Zuleta Álvarez, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 1989, p. 114.

³ Cf. *Memorias-Diario*, op. cit., p. 117.

⁴ *La Revista Crítica* se publicó como “Órgano Oficial de la Asociación Literaria Internacional Americana”, 1er. fascículo, Veracruz,

enero de 1906. El tamaño de la revista era de 22 por 18 cm, de color amarillo en la portada y blanco en las 40 páginas de texto. Tenía cinco páginas adicionales de anuncios y una con la lista de los “Corresponsales de esta Revista”, en América y Europa.

En la contraportada figuran los “Editores”: Pedro Henríquez Ureña, en primer término, y Arturo R. de Carricarte, debajo. Hay un dibujo en el centro, y al pie trae la dirección: Oficinas: Francisco Canal 25, Apartado núm. 183, Veracruz, Méx. Cf. Alfredo A. Roggiano, *Pedro Henríquez Ureña en México*, México, UNAM, 1989, p. 14.

⁵ Cf. *Memorias-Diario*, op. cit., pp. 121-122.

do de Florentino Sanz, y por la noche al Hidalgo a oír *Un baile de máscaras*, con modesta compañía de ópera. Rara vez he sentido tan intensa sensación de felicidad como ese día; si en Veracruz mi mala situación no me había quitado el optimismo, el llegar a México ya en buenas condiciones y sentirme —cosa peculiar— sin lazos con nadie ni más obligaciones que las que habría que imponerme mi trabajo periodístico, me producía un placer lleno de tranquilidad.⁶

A partir de ese momento la presencia de Pedro Henríquez Ureña en nuestro país fue determinante para los estudiosos del tema; esa llegada a México es enormemente significativa. García Morales ha escrito al respecto:

Su presencia en México entre 1906 y 1914 es la que marca el tiempo de vida del grupo [...] Dentro del Ateneo debe concedérsele un lugar protagonista: fue el centro, la conciencia y el guía. Seleccionó y educó a sus distintos miembros, mientras él mismo se iba educando, un paso adelante de los demás. Y con la misma energía con que programó, impulsó, supervisó y dio publicidad a sus actividades, corrigió lo que le parecían desviaciones. En buena medida el Ateneo fue una realización o, mejor, un sueño suyo.

Su encuentro con Acevedo, Caso, Torri y Reyes, que están llenos de otras tierras, ayudaron a descubrirse a los otros por el asombro que le provocaba el paisaje, por la ciudad —que no lo impactaba—, por la juventud inquieta y cansada de lo inamovible del sistema, por los preparatorianos ávidos de nuevas lecturas, deseosos de desenterrar los libros ocultos, hastiados de las verdades a medias.

Casi de inmediato se originó una simbiosis entre los mexicanos y los dominicanos. Se sintió entre ellos como uno más, su sentido de pertenencia le permitió arraigarse e instalarse físicamente en una casa en la calle de Soto, en la que vivía con su hermano Max y Luis Castillo Ledón y donde los domingos por la tarde empezaban las tertulias de té. Ahí se hablaba, se comentaba, se intercambiaban ideas, se confrontaba y replicaba con esa música de fondo que no los perturbaba del sacro oficio de leer a los clásicos.

Sobre sus primeros contactos con la intelectualidad de la ciudad de México, escribió:



Pedro Henríquez Ureña.

El lunes 23 entré al *Imparcial*, y en seguida me encomendaron trabajos [...] Busqué á José Escofet, el joven escritor español que había hablado de mis *Ensayos* y á Carlos González Peña, con quien hice amistad inmediata [...] en *El Imparcial* hube de conocer á Carlos Díaz Dufoo y á Luis G. Urbina; y á fines de Mayo me decidí ensayar a conocer el círculo de *Revista Moderna*.

Así, un día me dirigí á casa de D. Jesús E. Valenzuela, y de pronto me encontré en medio de la juventud literaria de México. Aquel día estaban allí, junto con Valenzuela y su hijo Emilio, Rafael López, Manuel de la Parra y el yucateco Alvaro Gamboa Ricalde [...] los literatos jóvenes me invitaron á la nueva revista, fundada por Alfonso Cravioto (entonces en Europa), con el nombre de *Savia Moderna*. Allí estuve al siguiente día; recité y me aplaudieron de manera inesperada; y en suma, al cabo de diez días conocía á los principales literatos jóvenes de México: Rafael López, Manuel de la Parra y Roberto Argüelles Bringas, tres poetas que me parecieron desde luego los más originales; Alfonso Reyes [...] Ricardo Gómez Robelo, quien me reveló, [...] a cuanto alcanzaba la ilustración de algunos jóvenes mexicanos, pues me habló, con familiaridad perfecta, de los griegos, de Goethe, de Ruskin, de Oscar Wilde, de Whistler, de los pintores impresionistas, de la música alemana, de Schopenhauer...; Antonio Caso [...] a quien oí un discurso que me reveló la extensa cultura filosófica.⁷

⁶ Cf. *Memorias-Diario*, op. cit., pp. 125-126.

⁷ Cf. *Memorias-Diario*, op. cit., pp. 126-127.

HISTORIA

Y descubrió así las oficinas de *Savia Moderna*: “A muchos metros de la tierra, sobre un edificio de seis pisos, abría su inmensa ventana hacia una perspectiva exquisita: a un lado, la Catedral; a otro, los crepúsculos de la Alameda [...] Desde aquella altura cayó la palabra sobre la ciudad”.

Sobre su experiencia en *Savia Moderna*, nos ha dicho que fue secretario de redacción en los dos últimos números de la revista. Su opinión de ella en 1914 es desapasionada:

desorganizada y llena de errores, representaba, sin embargo, la tendencia de la generación nueva a diferenciarse francamente de su antecesora, a pesar del gran poder y del gran prestigio intelectual de ésta [...] En *Savia Moderna* había de todo: pintores y escultores [...], poetas y prosistas, malos y buenos. Algunos muy malos.

No obstante, señaló que en medio de tal disparidad salió lo que podía considerarse un primer “grupo cén-

trico” formado por Alfonso Cravioto, Rafael López, Roberto Argüelles Bringas, Manuel de la Parra, Ricardo Gómez Robelo y él mismo. A los que hay que añadir inmediatamente a Alfonso Reyes y a Antonio Caso. Ya para ese momento, Henríquez Ureña intentaba inculcar en ellos su “espíritu de asociación” y convertirlos en un grupo intelectual homogéneo, libre de adherencias “provincianas” o “salvajes”, capaz de elevar el medio intelectual mexicano, de crear una atmósfera propia de la libre circulación de ideas y, en último extremo, a la creación.

Una de las primeras actuaciones del grupo fue la defensa y la difusión del modernismo; por ejemplo, se desagravió a Gutiérrez Nájera: salieron a la calle con la bandera de Arte Libre, acompañados de las bandas de música, se les unieron los estudiantes y la juventud que clamaba por los fueros de la belleza y que estaba dispuesta a defender sus ideas hasta con los puños; ese día la Alameda no era la plaza aplacible de la alta aristocracia, la poblaba una multitud de jóvenes enardecida que defendía abiertamente al *Duque Job*.



Antonio Caso (Sistema Nacional de Fototecas/Fototeca del INAH-Pachuca).

Ese año de 1907 fue crucial. A instancias de Acevedo crearon la Sociedad de Conferencias dedicada a temas de arte, literatura y pensamiento moderno. Ese interés por la cultura moderna terminó en el “redescubrimiento” de las humanidades y de la filosofía, que la enseñanza positivista implantada en México medio siglo antes había hecho prácticamente desaparecer.

Casi inmediatamente después de la marcha por la Alameda, organizaron el primer ciclo de conferencias en el Casino de Santa María. En esa ocasión Henríquez Ureña disertó acerca de Gabriel y Galán (escritor y poeta español que pugnaba por recoger lo propio, lo castizo, por cantar a la región), acompañado del pianista Roberto Ursúa y el poeta Luis Castillo Ledón.

En 1908 Diódoro Batalla y Rodolfo Reyes salieron a la palestra para defender a Gabino Barreda y protestar por la situación de marginación de los jóvenes que salían de las facultades universitarias sin opción de ser incorporados en la pirámide social porfirista. No sería fortuito decir que fue la primera señal de una conciencia pública emancipada del régimen. Alfonso Reyes en su obra *Pasado inmediato* ha dicho: “En el orden teórico, no es inexacto decir que allí amanecía la Revolución”.

Posteriormente realizaron el segundo ciclo de la Sociedad de Conferencias, esta vez en el Conservatorio Nacional (hoy actual Museo de San Carlos): apenas si cabían los asistentes.

Hacia 1909 Antonio Caso disertó sobre la Filosofía Positivista en la Escuela Nacional Preparatoria. En ese lugar se definió la actitud de la juventud frente a las doctrinas oficiales. En octubre de ese año se instauró el Ateneo de la Juventud en el salón de actos de la Escuela de Derecho.

En 1910 (año del centenario de la Independencia) se celebró el primer ciclo de conferencias sobre temas americanos. En esa ocasión Henríquez Ureña escribió una semblanza de José Enrique Rodó, del que había solicitado al general Bernardo Reyes junto con otros ateneístas la edición de *Ariel*.

Al mismo tiempo ingresan a la Escuela de Altos Estudios, donde se retoman las humanidades. Poco tiempo después empiezan los primeros motines, los estallidos dispersos: se sentían lejanos los pasos de la Revolución. Paralelamente la campaña cultural comienza a tener resultados. Para ese momento, ya eran respetados como grupo, reconocidos por su amplia cultura. Alfonso Reyes lo describió así:

Aquella generación de jóvenes se educaba, como en Plutarco, entre diálogos filosóficos que el trueno de las revoluciones había de sofocar. Lo que aconteció en México el año del Centenario fue como un disparo en el engañoso silencio de un paisaje polar: todo el circo de glaciales montañas se desplomó y todas fueron cayendo una tras otra. Cada cual, asido a su tabla, ha sobrenadado como ha podido; y poco después los amigos dispersos, en Cuba o Nueva York, Madrid o París, Lima o Buenos Aires —y otros desde la misma México— renovaban las aventuras de Eneas, salvando en el seno los dioses de la patria. ¡Adiós a las noches dedicadas al genio, por las calles de quietud admirable, o en la biblioteca de Antonio Caso, que era el propio templo de las musas!

Preside las conversaciones un busto de Goethe, del que solíamos colgar sombrero y gabán, convirtiéndolo en un convidado grotesco. Y un reloj, en el fondo, va dando las horas que quiere; y cuando importuna demasiado, se le hace callar: que en la casa de los filósofos, como en la del *Pato salvaje*, no corre el tiempo. Caso lo oye y lo comenta todo con intenso fervor; y cuando a las tres de la madrugada, Vasconcelos acaba de leernos las meditaciones de Buda, Pedro Henríquez Ureña se opone a que la tertulia se disuelva, porque —alega— la conversación apenas comienza a ponerse interesante.⁸

Sentían la necesidad de trabajar en otros ámbitos fuera del universitario, querían transmitir la ciencia y el conocimiento en otras filas y por ello el 13 de diciembre de 1912 fundaron la Universidad Popular, que fue “la escuadra volante que iba a buscar al pueblo en sus talleres y en sus centros, para llevar, a quienes no podían costearse estudios superiores ni tenían tiempo de concurrir a las escuelas, aquellos conocimientos ya indispensables que no cabían, sin embargo, en los programas de las primarias”. Los periódicos los ayudaron, varias empresas les mostraron solidaridad y se negaron a recibir subsidios del gobierno. La creación de la Universidad Popular los enaltecía como grupo y ésta duró con vida diez años más. El escudo tenía por lema una frase de Justo Sierra: “La ciencia protege a la patria”.

Ese mismo año deciden cambiar de nombre al Ateneo de la Juventud por el Ateneo de México porque les parecía vergonzoso llamarse jóvenes cuando algunos de sus miembros estaban por cumplir los treinta años. A fines de 1913 y principios de 1914, en el periodo más

⁸ Reyes, *Pasado inmediato*, pp. 147-148.

HISTORIA

cruento de la lucha revolucionaria, deciden organizar el último ciclo de conferencias en la Librería de Gamoneda, ubicada en la calle de 16 de Septiembre.

Bergson escribió lo siguiente acerca del grupo: “Es un testimonio no poco consolador sobre las posibilidades del espíritu ante las fuerzas oscuras del desorden”.⁹

Realmente fue heroico realizar este ciclo. Henríquez Ureña en esa ocasión defendió la mexicanidad de Juan Ruiz de Alarcón.

La disolución del grupo era inminente. El campo de batalla era minado por la desorientación, el luto, la pérdida, al lado de la esperanza por salir de ese caos. Muchos salieron al exilio, el destierro fue su única opción; otros se sumaron a las filas revolucionarias (villista, carrancista, convencionista). Los días felices habían pasado, el México cruel se imponía, aparecían lágrimas de dolor, desesperación e impotencia. García Morales ha escrito qué intereses los mantuvieron unidos en ese tiempo:

La Revolución llevó la inestabilidad y la división a la institución, interfirió sus actividades y determinó, finalmente, su disolución [...] lo que realmente los mantuvo unidos y activos fue su propósito de defender y continuar la obra educativa de Justo Sierra. Ellos se convirtieron en los principales defensores de la Universidad Nacional [...] la creación de la primera Universidad Popular mexicana, para la que los ateneístas, que por un momento trataron de acercarse tímidamente al mundo obrero, [...] y la puesta en marcha de una Sección de Humanidades en la Universidad. Esta fue la obra educativa verdaderamente representativa del espíritu del Ateneo, del sueño de los ateneístas de construir, aun en medio de la violencia de la Revolución, su propia “Grecia mexicana”.

Si me he dejado algo en el tintero o he omitido algún suceso, valgan como testimonio fiel las vivencias que nos acompañaron en estas breves líneas.

⁹ *Ibidem*, p. 151.



José Vasconcelos, Diego Rivera y otros (Sistema Nacional de Fototecas/Fototeca del INAH-Pachuca).

Ma. Sara Molinari Soriano e Íñigo Aguilar Medina

Valores socioculturales y expectativas sobre el futuro de adolescentes urbanos

En este trabajo se presentan los resultados de una encuesta realizada a diferentes grupos de adolescentes mexicanos, en el ámbito urbano del Distrito Federal y la zona conurbada. Se les seleccionó por las bajas condiciones socioeconómicas en las que viven o porque el estudio no es su principal actividad. Los entrevistados pertenecen a 27 localidades: 14 corresponden al Distrito Federal y 13 a municipios conurbados del Estado de México.

Este ensayo se ocupa pues, de los chicos marginados, tanto de aquellos que se desempeñan como estudiantes y trabajadores como de aquellos que se dedican sólo a una actividad remunerada. De los 362 adolescentes estudiados, 226 son hombres —62.4%— y 136 mujeres —37.6%—. Sus edades van de 11 a 23 años, la media de la muestra se ubica en los 17 años.

En la indagación se tomaron en cuenta distintas variables para conocer, de manera global, su situación sociocultural. Este análisis se limita a los aspectos que tienen que ver con las expectativas de los adolescentes con respecto a su vida futura, cuando sean adultos.

Una parte de la entrevista se dirigió por medio de la aplicación de un cuestionario de respuestas cerradas, para obtener datos que permitieran realizar el análisis cuantitativo; en la otra se utilizó la técnica de la encuesta de opinión, con respuestas abiertas, con el propósito de producir material para hacer un análisis cualitativo.

Una vez obtenido el material se procedió a realizar la codificación y agrupación estadística en computadora de la información recabada por medio del cues-

tionario. Los datos no sólo condujeron a un examen estadístico, sino que lograron ampliar el panorama con las respuestas espontáneas y abiertas.

Antes de presentar el material, en los párrafos siguientes, se hará una breve referencia a algunos aspectos teóricos del tema que ocupa la atención de este trabajo.

El desarrollo de la personalidad en la etapa adolescente se distingue porque en ella se asimilan determinados modelos y valores, y paulatinamente se afianzan las actitudes sociales que determinan la posición en la sociedad y el concepto de sí mismo. A partir de los 11 o 12 años se inicia un proceso simultáneo de observación y reflexión que tiene lugar en todos los niveles del funcionamiento mental. Mediante ese proceso el individuo se ve y se juzga a sí mismo, y para elaborar un concepto de sí mismo necesita de experiencias vividas en y con el mundo que le rodea. Esto conduce a forjar un sentimiento de identidad con la consecuente reflexión de cuál será el rol que podrá asumir en su vida adulta y cuáles serán sus expectativas y aspiraciones para el tiempo por venir.

En la niñez temprana el individuo se deja llevar por sus fantasías, y sus aspiraciones no se ven limitadas por la realidad, mientras que en la etapa adolescente el ambiente que le rodea lo fuerza a ajustar sus aspiraciones. Este proceso es diferente según el contexto social en donde se desenvuelve cada individuo.

En la sociedad urbana el adolescente se enfrenta a súbitos cambios sociales y tecnológicos que influyen

en su sistema personal de valores y principios morales, donde los medios de comunicación social tienen un peso muy fuerte en su manera de ver y concebir el mundo. En este medio urbano, teóricamente existen muchas posibilidades de estudio y de trabajo, pero al mismo tiempo aumenta en el individuo la inseguridad, la angustia y la duda de lo que puede alcanzar en el futuro.

En la primera parte de esta exposición se hablará de la situación familiar y escolar de los muchachos y de la información que tienen de su medio, la idea que se han forjado de sí mismos y los problemas que la vida les plantea.

En la segunda parte se analizan sus aspiraciones y expectativas hacia el futuro, y finalmente se confrontan estos dos tópicos, lo cual dará una visión de cuán realistas son en sus perspectivas y qué les ofrece el futuro.

Situación familiar y socioeconómica de los adolescentes

En esta parte del trabajo se escogieron las variables que pudieran indicar cuál es la situación actual de los adolescentes, en aspectos que se considera que ejercen determinadas influencias en la formación de su personalidad y en la configuración de sus aspiraciones.

Más de la mitad de las familias de los adolescentes de la muestra pertenece a familias nucleares o familias extensas —60%— en donde los individuos tienen a la figura de dos o más adultos que representan modelos a seguir en la primera etapa de su vida. Mientras que en la familia nuclear incompleta, en donde falta uno o dos miembros clave, sólo se tiene a una o ninguna figura adulta en qué apoyarse; este porcentaje es del 22%.

Aparecen otras formas de organización vivencial que aún son menos favorables para el desarrollo de la personalidad del joven, formas obligadas precisamente por una situación económica precaria o en algunos casos como consecuencia de la migración. Uno de cada 10 entrevistados vive en un grupo doméstico, uno de cada 20 vive solo y un porcentaje mínimo reside en internados (cf. Cuadro 1).

Cuadro 1

Tipo de organización familiar
Total de la muestra: 362 entrevistados

<i>Características</i>	<i>Cifra</i>	<i>%</i>
Familia nuclear y extensa	218	60.0
Familia nuclear incompleta	79	22.0
Grupo doméstico	33	9.0
Vive solo	11	3.0
Internado	5	1.5
No contestó	16	4.5
Total	362	100.0

Fuente: Encuesta directa, DEAS-INAH, 1992.

Los padres y adolescentes de nuestro estudio pertenecen a la población que se integra al sector de ingresos bajos. Gracias a los datos que aporta la encuesta y a la observación directa se sabe que la condición física del lugar en donde viven se caracteriza por ser asentamientos pobres y colonias proletarias.

Estas características de la condición social y familiar que viven ahora los jóvenes definen su posición social futura y limitan las posibilidades de ingreso a la educación escolarizada, sobre todo en los niveles superiores, tomando en cuenta que la educación escolarizada es un requerimiento básico para superar su condición actual.

Cuando se realizó la encuesta, la mitad de los adolescentes se encontraba estudiando y la otra mitad ya no asistía a la escuela.

De los que estudian es interesante observar que uno de cada cuatro, asiste a clases por las mañanas, una cuarta parte en el turno vespertino y la mitad en el nocturno, lo cual indica que muchos de estos jóvenes además de estudiar tienen que trabajar. Esto se comprueba con la respuesta de que 80% sí tiene una ocupación. De este porcentaje la mitad trabaja como aprendiz o ayudante en talleres de reparación de línea blanca, mecánicos, costura, en imprentas, y hay quienes se desempeñan como peones de albañil; una parte mucho menor trabaja como obreros, 6.5%; uno de cada 10 realiza trabajo doméstico y 30% se ocupa en actividades como cuidacoches, tragafuego y vendedor ambulante. La diferencia entre esta última categoría y las

otras es la falta de capacitación y supervisión de un jefe, ya que aquellos que trabajan bajo el mando de un adulto capacitado reciben una instrucción que paulatinamente los prepara para un trabajo productivo en el futuro, mientras que la situación de los que se ocupan en la calle se van marginando cada vez más, y quedan fuera de cualquier sistema formal que les asegure una cierta capacitación y superación personal (cf. Cuadro 2).

Cuadro 2

Tipo de ocupación de los que trabajan
Total de la muestra: 362 entrevistados

<i>Características</i>	<i>Cifra</i>	<i>%</i>
Trabaja en un local con jefe	141	39.0
Trabaja en la calle	87	24.0
Realiza trabajo doméstico	33	9.1
Obrero	18	5.0
Trabaja pero no le pagan	5	1.4
No trabaja	78	21.5
Total	362	100.0

Fuente: Encuesta directa, DEAS-INAH, 1992.

De los 275 que afirmaron tener un trabajo, el 43% de los adolescentes contribuye con su sueldo íntegro a los gastos del hogar, otro 22% aporta la mitad de su ingreso como ayuda, y uno de cada tres, 35%, utiliza el dinero que gana sólo para sus gastos personales.

Es obvio que estos jóvenes aun cuando trabajen y perciban algún sueldo éste sólo cubre sus necesidades más elementales y no tienen la posibilidad de ahorrar para imprevistos o para su futuro.

La familia, la escuela y el trabajo preparan al individuo para que sea capaz de tomar decisiones y tener un papel activo dentro de la sociedad; sin embargo, no son los únicos canales de socialización. También los medios de comunicación social, las experiencias vividas y, particularmente, su relación con los amigos, ejercen una influencia no sistemática y formal pero de indudable trascendencia para la formación de la personalidad del adolescente.

Cuadro 3

Contribución al gasto familiar
Total de la muestra: 362 entrevistados

<i>Características</i>	<i>Cifra</i>	<i>%</i>
Todo para la casa	118	32.6
Todo para mis gastos	96	26.5
Mitad yo, mitad casa	61	16.9
No contestó	9	2.5
No trabaja	78	21.5
Total	362	100.0

Fuente: Encuesta directa, DEAS-INAH, 1992.

De los medios, la televisión tiene mayor impacto sobre la vida del adolescente, por su ágil combinación de imagen y sonido.

En varios estudios, tanto sociológicos como psicológicos y pedagógicos, se ha comprobado que la asidua concurrencia a la televisión es mayor en la población adolescente que en otras etapas de la vida, y los datos de la encuesta así lo reafirman. Un 90% asume que ve programas televisivos de manera regular y del 10% que afirma no verla, la mitad es porque no la tiene en casa y la otra mitad porque no le interesa, pues dicen que la televisión "sirve para idiotizar, quitar el tiempo, enajenar, enseñar la violencia y además proyecta únicamente cómo viven los burgueses".

La influencia que la televisión ejerce sobre los jóvenes tiene ciertos efectos en sus expectativas pues:

a) Se amplía el universo de los modelos adultos, modelos que la pantalla presenta muchas veces como ideales.

b) Abre las puertas a un mundo mucho más vasto que el que les rodea, puesto que proyecta imágenes reales de otros países y otros modos de vida.

Mediante los programas televisivos los adolescentes pueden comparar otras situaciones con su propia realidad. La mitad de los jóvenes opina que la televisión les enseña cómo es la vida, y los instruye con algunos programas culturales o educativos. Pero estas opiniones son contradictorias con lo que realmente ven, ya que en el momento en que se les pidió que describieran el tipo de programas favoritos, la gran mayoría

nombró programas sólo de diversión y entretenimiento. Las películas y telenovelas son mayormente vistas por las muchachas, mientras que los programas de deportes, aventuras, violencia y suspenso agradan a los adolescentes hombres, y las caricaturas divierten a los adolescentes tempranos.

Es así que los estereotipos del mundo imaginario de la televisión se imponen a través de la selección de los programas, para las muchachas es una educación sentimental, mientras que para los muchachos es una escuela de comportamiento masculino. En ambos casos su propia realidad como adolescentes marginados está muy distante del mundo que entra a su casa por medio de la televisión.

Hasta ahora se ha presentado la situación en que se encuentran los adolescentes y que repercute en sus expectativas, ello es: la situación familiar, su situación escolar, laboral y la manera en que la televisión les influye.

Cuadro 4

Programas favoritos de televisión
Total de la muestra: 362 entrevistados

<i>Características</i>	<i>Cifra</i>	<i>%</i>
Diversión y entretenimiento	176	48.6
Telenovelas y películas	107	29.6
No ve televisión	37	10.2
Culturales	15	4.1
No tienen favoritos	13	3.6
No contestó	14	3.9
Total	362	100.0

Fuente: Encuesta directa, DEAS-INAH, 1992.

En la siguiente parte se analizan las aspiraciones y deseos de los adolescentes para su propio futuro.

Aspiraciones y expectativas de los adolescentes

Algunas preguntas de la encuesta ayudaron para poder penetrar al mundo de las aspiraciones y deseos de los

jóvenes entrevistados, por ejemplo la pregunta ¿Dónde crees que podrías trabajar dentro de 10 años?

Las respuestas obtenidas se pueden dividir en cuatro apartados:

a) Jóvenes que ven su futuro como una prolongación de su situación actual y no tienen aspiraciones mayores en cuanto a su vida productiva. Aquí se incluye a aquellos individuos que piensan ser vendedores ambulantes, obreros, y los que dicen que seguirán con la misma actividad que tienen actualmente (21%).

b) El segundo grupo está integrado por jóvenes cuyas aspiraciones son bastante realistas de acuerdo con su situación actual, misma que quieren mejorar pero dentro de las posibilidades que su ambiente social pueda ofrecerles. En esta categoría se incluyen chicos que anhelan tener un negocio propio y aquellos que quieren llegar a ser empleados (18%).

c) La tercera subdivisión se caracteriza por adolescentes que anhelan superar sus condiciones de vida actual, de los cuales una mínima parte quiere transitar por el camino del arte, ser músico, cantante o actor (1.5%). La mayoría de los jóvenes de esta categoría desea estudiar una profesión: médico, ingeniero, arqueólogo, etcétera.

d) El último grupo representa 43% e incluye a los adolescentes que dicen no saber dónde trabajarán dentro de 10 años. Este porcentaje implica un poco menos que la mitad del conjunto. El hecho de que sea alto no es sorprendente, ya que nos refiere a la teoría de la psicología de la adolescencia que la define como una etapa de búsqueda y duda respecto a la propia identidad y al futuro, pero que sin duda se agudiza por la situación económica en la que se desarrolla su vida cotidiana (cf. Cuadro 5).

Mientras que la pregunta anterior proyecta a los adolescentes hacia su futuro laboral, otra interrogante los induce a utilizar su propia imaginación: ¿Qué estarás haciendo un lunes por la mañana dentro de 10 años?

Nuevamente, como en las respuestas anteriores, la mayoría (47%) dice que “no saben, que no se lo pueden imaginar”, “que no saben si vivirán para entonces”. Le sigue un porcentaje de 42% de adolescentes que dan una respuesta muy realista que coincide con la pregunta explicada: piensan que en ese tiempo futuro se estarán preparando para ir a su trabajo, o estudiando, que también es otra forma de prepararse para trabajar; además la idea que conciben de sí mismos como gente trabaja-

Cuadro 5

Expectativas de trabajo en el futuro
Total de la muestra: 362 Entrevistados

<i>Características</i>	<i>Cifra</i>	<i>%</i>
No sé	131	36.0
Profesionista	60	16.5
Empleado	41	11.5
Lo mismo que ahora	39	11.0
Obrero	31	8.5
En mi propio negocio	24	6.5
Artista	6	1.5
Hogar	4	1.0
Vendedor ambulante	3	1.0
No contestó	23	6.5
Total	362	100.0

Fuente: Encuesta directa, DEAS-INAH, 1992.

dora coincide con las características que atribuyen a las personas que admiran, como se verá más adelante.

Solamente uno de cada 10 muchachos utilizó su imaginación en forma más dinámica, por ejemplo dijeron que "estarán disfrutando de la vida en la playa". Otros se imaginaron en situaciones rebeldes que expresan el deseo de incomodar al mundo adulto que representa la persona que lo está entrevistando, por ejemplo contestaron "estaré robando" (cf. Cuadro 6).

Existe otro aspecto de su situación actual de gran importancia en cuanto a sus expectativas futuras, y es la idea que tienen sobre sí mismos y la gente que les rodea.

Una de las tareas más importantes del periodo de la adolescencia es ir elaborando una identidad. Las experiencias personales de su vida cotidiana y la convivencia social forman el escenario donde se habrá de forjar su sentimiento de identidad; por tanto, empiezan a pensar cuál será el rol que habrán de asumir en su vida adulta.

Cuadro 6

¿Qué estarás haciendo un lunes por la mañana dentro de 10 años?

Total de la muestra: 362 entrevistados

<i>Características</i>	<i>Cifra</i>	<i>%</i>
No me lo imagino	170	47.0
Trabajando	153	42.0
De flojo, robando	39	11.0
Total	362	100.0

Fuente: Encuesta directa, DEAS-INAH, 1992.

Los datos de la encuesta demuestran que la mayoría de estos jóvenes (65.5%) tiene una imagen positiva de sí mismos, pues aseguran que pueden lograr las metas que se han fijado. Así, se adscriben cualidades positivas como: ser trabajador, ser constante en sus objetivos y tener la capacidad y voluntad para lograr sus metas en el futuro.

Uno de cada cuatro de los entrevistados (es decir 28.5%) todavía no tiene idea de lo que son y lo que pueden lograr en la vida. Una minoría (6%) presenta una idea negativa de sí mismo al plantear que no tiene la posibilidad de alcanzar lo que le gustaría ser (cf. Cuadro 7).

Con respecto a la idea que tienen de la gente que les rodea llama la atención que el 83.7% de los adolescentes contestó que la persona que más admiran es aquella con cualidades culturalmente aceptadas y valiosas para el conjunto social, por ejemplo, ser trabajador, honrado, sincero, educado y culto, mismas que encuentran en familiares, maestros y amigos.

Un porcentaje considerable (13.8%) menciona como ejemplo de gente admirada a los artistas, actores y cantantes, y a los deportistas de renombre, lo que prueba otra vez la influencia de la televisión en la vida de estos adolescentes.

ANTROPOLOGÍA

Cuadro 7

¿Lo que te gustaría ser es posible?
Total de la muestra: 362 entrevistados

<i>Características</i>	<i>Cifra</i>	<i>%</i>
Sí	237	65.5
No sé	103	28.5
No	22	6.0
Total	362	100.0

Fuente: Encuesta directa, DEAS-INAH, 1992.

El tipo de persona que más detestan es aquella con vicios y características negativas que dañan a la sociedad, por ejemplo los policías, los judiciales, los drogadictos, los vagos, los políticos y las personas de las clases sociales altas (76.2%).

Uno de cada tres menciona como detestable a una persona cercana a su vida: vecinos, compañeros de escuela, del trabajo o familiares, pero este porcentaje es menor que el número de aquellos que mencionan como admirables. Algunas de las mujeres refieren que el hombre macho les parece detestable.

El último tipo de preguntas tiene que ver con las aspiraciones relacionadas al lugar en donde les gustaría haber nacido, estar viviendo y el porqué de este deseo.

La gran mayoría de los adolescentes está muy contento de ser mexicano (61%) porque se sienten parte de la nación y considera que su país es bonito y tiene muchas cosas atractivas.

A uno de cada cinco muchachos les hubiera gustado haber nacido en los Estados Unidos o en países del continente europeo, porque los consideran avanzados e industrializados, con más posibilidades de estudio y de ganar dinero. Un pequeño porcentaje (8%) eligió otros países por diversos incentivos. Un 11% no contestó esta pregunta.

Con respecto a la pregunta ¿En dónde te gustaría vivir?, el 51.1% de estos jóvenes contestó que en este

Cuadro 8

¿En qué país te hubiera gustado nacer?
Total de la muestra: 362 entrevistados

<i>Características</i>	<i>Cifra</i>	<i>%</i>
México	220	61.0
E.U. y Europa	74	20.0
Otros países	29	8.0
No sé	39	11.0
Total	362	100.0

Fuente: Encuesta directa, DEAS-INAH, 1992.

momento sí les gustaría vivir en otro lugar. Un 47% está satisfecho con el lugar en donde vive.

De los 186 que quisieran cambiar de residencia, el 14% prefiere vivir en la ciudad de México, pero en colonias más bonitas que la suya.

Más de la mitad (57.5%) desea salir de esta ciudad y vivir en provincia. Eso tiene que ver, tal vez, con el hecho de que ellos o sus padres han llegado recientemente a esta ciudad. Por último, uno de cada cinco adolescentes sí quiere ir a vivir al extranjero.

Cuadro 9

¿En qué lugar te gustaría vivir?
Total de la muestra: 362 entrevistados

<i>Características</i>	<i>Cifra</i>	<i>%</i>
Me gusta donde vivo	155	42.8
En la provincia	97	26.8
En el extranjero	37	10.2
En otra colonia	26	7.2
En mi pueblo	10	2.8
No sé	5	1.4
No contestó	32	8.8
Total	362	100.0

Fuente: Encuesta directa, DEAS-INAH, 1992.

Se percibe que la mitad de los adolescentes encuestados sí quieren salir de la ciudad de México, pero no del país, y uno de cada diez desearía vivir en el extranjero.

En resumen, aunque la situación socioeconómica y educativa de estos adolescentes presenta pocas posibilidades para que puedan superarse y la televisión proyecte modelos ideales e irreales, los datos demuestran que ellos son conscientes de su realidad, que difiere en mucho de las situaciones que proyecta la pantalla televisiva. Esta imagen positiva realista y una alta estima de sí mismos podrán constituir la fuerza que les impulsará a alcanzar un futuro mejor.

Conclusiones

Los resultados de esta encuesta reafirman los datos de otros estudios realizados en áreas urbanas con población de bajos ingresos, en los que se destaca que los adolescentes de este sector se enfrentan a diversas barreras que les impiden prepararse, y al no poder ofrecer una mano de obra calificada, quedan al margen del mercado de trabajo formal.

Desde temprana edad abandonan la escuela para conseguir trabajos que, aunque mal remunerados, les permiten ayudar a la precaria economía en que vive su familia.

Ante un panorama tan restringido que anuncia una baja escolaridad, pocas oportunidades de adiestramiento para el trabajo y pocas ganancias, las expectativas de los adolescentes de nuestro estudio son igualmente restringidas.

En la mayoría de los casos sus aspiraciones quedan dentro del mundo social al que pertenecen, y aun así son muchos los obstáculos que ellos encontrarán en su trayecto por la vida. Pero en esta edad de la adolescencia prueban tener confianza en sí mismos; han encontrado figuras adultas que representan modelos positivos a seguir, lo cual podrá posibilitarles vencer algunos de los obstáculos y, sobre todo, desarrollar los valores con los que su sociedad los necesita.

No sorprende el hecho de encontrar también adolescentes que expresan su indecisión en cuanto a lo que desean de la vida. La edad adolescente se caracteriza por una búsqueda constante del rol social que cumplirán en la vida adulta. Esta permanente indagación se expresa a veces con actitudes negativas hacia el mundo adulto, que en este estudio se encontraron también sobre las expectativas. Las respuestas son sinceras al admitir que tienen un alto grado de incertidumbre acerca de su futuro: "sólo Dios sabe qué sucederá con ellos en el futuro, dudan si vivirán mañana".

Esto habla de una actitud fatalista ante la vida, que muchas veces adscribe al carácter del mexicano, una hipótesis que sólo se podría comprobar en estudios posteriores y del mismo género, con adolescentes de otros ámbitos sociales y espaciales.

Pese a la actitud fatalista de algunos muchachos, este estudio presenta a adolescentes que luchan por un mejor porvenir, que valoran los esfuerzos que van realizando en su trayecto por la vida y que miran con esperanza hacia el futuro; sin embargo, dichas posibilidades están determinadas por sus formas de vida y por los valores culturales asimilados en su familia, en su escuela, en su trabajo y en su grupo de amigos.

María Isabel Hernández G.

En búsqueda de una nueva práctica católica. El Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo

El Movimiento Carismático de Renovación en el Espíritu Santo es un tipo de espiritualidad dentro del pluralismo que caracteriza al catolicismo contemporáneo, que se fue gestando a partir de propuestas de renovación (fundamentalmente en las prácticas) emanadas del Concilio Vaticano II en los primeros años de la década de los sesenta.

Seguimos el concepto de espiritualidad que proporciona Manuel Marzal, en un trabajo acerca del catolicismo en Perú, en el cual define a éste como “el modo concreto que tienen de vivir su fe los distintos grupos religiosos de una Iglesia. Aunque todos los miembros de ésta, acepten y traten de vivir, las creencias, los ritos, las formas de organización y las normas éticas comunes, sin duda no todos lo hacen de la misma manera, sino que suelen constituir grupos diferentes, que optan por algún punto importante del patrimonio religioso común, y viven su fe y reordenan de algún modo, el patrimonio común, a partir de su propia opción” (Marzal, 1990:12).

La particularidad de este movimiento religioso es el énfasis que pone en la devoción al espíritu santo del día del Pentecostés y a los carismas de éste, que son distribuidos entre los fieles por el mismo espíritu santo, según su deseo.¹

¹ José Sánchez Paredes presenta un modelo ideal del cristiano carismático: El cristiano ideal es aquel que logra renovar su espíritu en base a la acción del espíritu santo. Renovación interior que permite el acceso a los dones y carismas del espíritu santo y que son para beneficio de la comuni-

También se habla de volver a la antigua comunidad cristiana de comienzos del Cristianismo, en lo referente a la importancia de la oración comunitaria o colectiva, y a la solidaridad y cohesión del grupo de hermanos.

Nace en el mismo seno de la Iglesia católica para fortalecerla y actualizarla como institución, hacerla crecer y legitimarla. Por lo mismo, se encuentra apegado a las normas que ésta dicta y las respeta fielmente, reconociendo asimismo su estructura jerárquica a la cual se somete.

Antecedentes

Consideramos como antecedentes del movimiento, aquellos que lo precedieron e influyeron de algún modo en su gestación. Son dos los más importantes según nuestro propio punto de vista:

a) El proceso acelerado de modernización y secularización que se estaba dando en los países tradicionalmen-

dad carismática y de la Iglesia. Los valores espirituales son los que debe buscar el renovado en el espíritu. José Sánchez Paredes, “Los carismáticos y la política en una parroquia popular de Lima”, en *Cristianismo y sociedad*, XXVIII, núm. 106, 1990, pp. 23-42.

Salvador Carrillo Alday habla de la importancia de la comunidad como base y sustento del movimiento, describiéndola como: comunidad de fe, oración, amor, alegre y sencilla, evangelizadora, carismática, mariana, eucarística apostólica, y de participación de bienes. Salvador Carrillo Alday, *La Renovación en el espíritu santo*, Teología pastoral, México, Instituto de Sagrada Escritura, 1984.

te católicos, sobre todo en Europa, en donde se tenían, dentro de la sociedad en general, explicaciones con respecto a la existencia de las cosas, fuera de las creencias religiosas, además de discursos acerca de la libertad de elección de creencias hablándose de derechos humanos, entre los cuales se destacaba que las creencias religiosas eran asunto privado y de libre ejercicio.

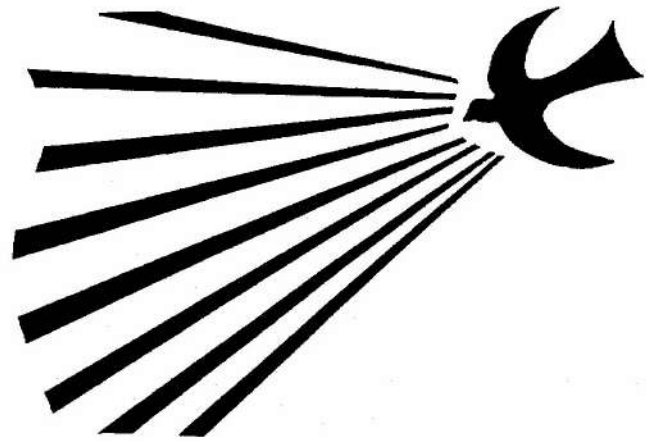
b) La difusión que para principios de la década de los sesenta estaba presentando el pentecostalismo clásico, o neopentecostalismo, como propuesta alternativa, e interesante experiencia de vivencia religiosa emotiva y profunda con el recibimiento y acción en el propio creyente del espíritu santo y sus carismas.²

La Iglesia reconocía que buena parte de los fieles que se declaraban católicos, no estaban siendo atendidos por ella, que realmente había una diversidad de tipos de católicos atendiendo a sus prácticas, creencias y apego a la Iglesia católica como institución. Todo lo anterior, planteaba la necesidad de mejorar la oferta que se daba a estos católicos a fin de que se acercaran y participaran. La Iglesia se veía ante una situación vulnerable, ya que de no mejorar sus productos de salvación, podría perder espacios, pues se requerían nuevas prácticas, nuevas experiencias, más atractivas, acordes a los nuevos tiempos que se estaban viviendo, en sociedades urbanas y secularizadas.³

² Bryan Wilson al hablar de los movimientos pentecostales, menciona la emotividad y la insistencia de estos grupos de vivir la religión como "una experiencia del corazón". Se justifica el júbilo como acción del espíritu santo que "es una forma de la divinidad susceptible de ser difundida entre los hombres como un influjo, y por ser la forma casi exclusiva en que el hombre moderno pretende encontrar a Dios, ha podido siempre legitimar las ideas o inspiraciones particulares en la vida religiosa" (Bryan Wilson, 1970:67).

Este mismo autor al referirse a la eficacia de esta doctrina, menciona el mantenimiento de la tesón emocional en las asambleas o lugares de oración, el calor engendrado en la oración. A la aparición del pentecostalismo y su difusión, se vio como "El sentimiento de poder que reinaba en las reuniones, era justamente una experiencia que servía de compensación a quienes, por lo demás, eran pobres, menospreciados, incultos e impotentes. Se le calificaba como auténtico poder (*op. cit.*, 71).

³ El cardenal L. J. Suenens cuando habla de la fuerza espiritual que da a la Iglesia el espíritu divino, considera que es éste el que proporciona la posibilidad de resolver los problemas de distanciamiento existentes entre la Iglesia y los católicos, ya que los católicos tradicionales o sea los que lo son por tradición familiar, sobre todo los jóvenes, buscan otra alternativa ya que rehusan involucrarse en una institución rígida, tradicional, jerárquica e institucional. Acepta que es un desafío para la Iglesia, y se pregunta hasta dónde puede ésta imponer la institucionalidad y hasta dónde permite la creatividad, la



El Concilio Vaticano II se inició el 11 de octubre de 1962 y se clausura en diciembre de 1965.

Cristina Díaz de la Serna da como resultados del Concilio los siguientes:

Cambios importantes en la liturgia, y uso de la lengua vernácula en las celebraciones. Se analizaron nuevamente las fuentes de la Revelación y su validez. La Iglesia se pronunció por una apertura hacia los medios de comunicación masiva. Se logró un acercamiento con la Iglesia oriental. Los obispos gozaron de mayor autonomía, se subrayó la importancia del ecumenismo, y los laicos tuvieron acceso al ejercicio del apostolado y a algunos cargos ministeriales. Se reconoció la libertad religiosa como derecho humano fundamental. Se pugró por la adaptación de las órdenes religiosas en sus particulares contextos y circunstancias. Y se dio respuesta con un rotundo No a la supresión del celibato sacerdotal (Díaz de la Serna, 1985:88 y 89).

El Concilio Vaticano II como inspirador

El Concilio Vaticano II funge como legitimador y apoyo de este movimiento, da los principios básicos que lo guían tanto en sus planteamientos teológicos como en la práctica. Debido a esto, se dice que este movimiento religioso no es uno más, sino que pretende una renovación integral dentro de la Iglesia católica, reivindi-

ciativa y la espontaneidad. Desafío para la Iglesia, con un modelo de militarización con orden y disciplina no sólo para la jerarquía, los sacerdotes sino para el laicado. Cardenal L.J. Suenens, *¿Un nuevo Pentecostés?*, DDB Nueva Biblioteca de Teología, 1974.

cando la importancia al culto del espíritu santo del Pentecostés y sus carismas para renovar el ejercicio de la fe católica.

Desde su discurso, al dar comienzo al Concilio Vaticano II, Juan XXIII señaló al espíritu santo como inspirador, aliento vital y fuerza de éste; fue calificado durante el concilio como el que renueva, rejuvenece e instruye a la Iglesia. Se dijo que la Iglesia católica también podía beneficiarse de los dones del espíritu y desarrollar un énfasis en el culto a este, que estaba descuidado. Así como el pentecostalismo había encontrado en el espíritu santo una alternativa de práctica emotiva. También los católicos podían hacerlo, brindando una forma individualizada de práctica religiosa, ya que cada individuo vive la efusión del espíritu según sus propias circunstancias, emotividad y fe.

En la actualidad encontramos apoyo a este movimiento en las iglesias locales, donde se instruye a los sacerdotes y laicos para consolidarlo frente a otras propuestas de cultos no católicos.

Creencias

El movimiento de renovación comparte con los pentecostales la creencia en la acción efectiva de siempre del espíritu santo en los creyentes que oran y piden su presencia.

El espíritu santo del Pentecostés y sus carismas no son hechos históricos que refiere la Biblia, sino hechos actuales que se darán siempre. Se le da importancia a la alabanza y a la oración comunitaria o colectiva que pide la presencia del espíritu santo y sus carismas.

Se propone lograr la presencia de lo divino en el interior del creyente, que pide su cambio según quiera el espíritu santo.

La fuente es el pasaje del día del Pentecostés, cuando los apóstoles y la virgen María oraban en el Cenáculo. Los carismáticos dicen que ese momento fue el origen de la Iglesia como la comunidad de creyentes, ya que al bajar el espíritu santo y llenar a los apóstoles de su fuerza divina, les ordena ir a evangelizar en nombre de su palabra y les da valor para hacerlo.

En realidad, en el centro del culto está el dios, trino, pero es el espíritu santo el que al ingresar al interior del creyente, lo llena de su paz, amor y poco a poco lo va transformando según un plan que ya tiene el mismo espíritu santo.

En las asambleas de oración, que son las reuniones de alabanza y oración al espíritu santo, donde participa un buen número de miembros de la comunidad, se canta y ora también a la virgen María, a la que se reconoce como madre de Jesús y como tal se le venera, es decir para los grupos de la renovación carismática el papel de la virgen no es el principal, sino a través de su hijo Jesús es como participa del culto.

Los carismáticos católicos aseguran que su Dios es Jesús resucitado en un Dios vivo, que con su espíritu llena los corazones, les da paz y los consuela, de manera que los fieles aprenden a pedir la venida del espíritu santo, a sentir la posesión que ejerce en ellos y a dejarse llevar por sus deseos y disposiciones, para que de este modo tras un proceso de perfección que realiza en ellos, lleguen a ser verdaderos instrumentos de su acción, convirtiéndose en templos donde el espíritu decide cómo actuar; cuando esto sucede, los seguidores del movimiento religioso logran un estado de gracia y santidad que les transmite paz, alegría y júbilo, según declaran ellos mismos, ya que están llenos de su amor.⁴

Se le representa por medio de una paloma, tal como es la costumbre en la Iglesia católica, siendo sus colores el blanco, que significa pureza y el rojo, que recuerda las flamas de fuego que limpian y renuevan.

Proceso de conversión

El reclutamiento se hace fundamentalmente entre los católicos para que tengan una experiencia profunda y viva de fe. Se ofrecen beneficios como el sentir al dios, en la persona del espíritu santo, en la vida diaria del creyente. El dios es un ente cercano y actuante, al que se le puede hablar como un amigo y sentirlo en el interior del cuerpo mientras se le habla. Es decir se ofrece un trato cotidiano con él, para buscar apoyo, fortaleza y consuelo.

⁴ Los integrantes de este movimiento aseguran que sin el poder del espíritu santo la Iglesia no existiría subsistir, ya que el espíritu santo es el que la funda, cuando transforma a los apóstoles de cobardes en fuertes y valientes y los insta a llevar a todas partes la palabra del evangelio. También es el espíritu santo quien forma la primera comunidad cristiana, que es protegida por los carismas. La actuación del espíritu santo en la Iglesia es de siempre, la impulsa y le proporciona su amor. Este movimiento posibilita un trato personal con Dios, una conversación como si se tratara de un amigo, que ayuda y consuela.

El bautismo en el espíritu santo es el rito de iniciación después del cual los individuos forman parte de la comunidad, lo que les posibilita la participación en ceremonias, ritos y labores propias de este movimiento religioso.

Para poder llegar a este rito, se requiere que el aspirante logre una preparación acerca de las creencias básicas de este movimiento así como de sus prácticas fundamentales.

Por tanto, el aspirante tiene que asistir a pláticas donde se le proporciona información básica y se le prepara anímicamente para el momento de la ceremonia de bautismo en el espíritu o efusión del espíritu, hablándole de la importancia del hecho dentro de su vida religiosa.

Estas pláticas de iniciación difieren según las comunidades, algunas cuentan con cursos elaborados, mientras otras sólo brindan pláticas informales. Lo que se puede decir es que todas concuerdan en la importancia de la preparación para integrarse a la comunidad.

El bautismo es el recibimiento del espíritu santo por parte del aspirante, que renueva en éste el primer bautismo (si es que lo hubiera). Se dice que este nuevo bautismo viene a renovar el compromiso del creyente con su dios, en el primero, son los padres y padrinos los que se comprometen a velar por la vida cristiana del bautizado, en cambio en este segundo bautismo es el mismo creyente el que asume el compromiso y su responsabilidad de vida cristiana.

Para la ceremonia del bautismo se pide que se manifieste el espíritu santo en cada aspirante y que éste llegue a sentir la verdadera presencia del espíritu santo en él.

Para la ceremonia se debe lograr alta emotividad y una gran fe en la llegada del espíritu santo. Aunque puede estar presente un sacerdote, el papel desempeñado por los laicos es esencial, tanto en las pláticas como en la ceremonia misma. En los laicos radica frecuentemente la responsabilidad de esta ceremonia y son los encargados de "imponer las manos" en las cabezas de los iniciados para que reciban al espíritu santo.

Debido a la alta emotividad del momento en que los iniciados van recibiendo al espíritu santo, puede presentarse en ellos diversas manifestaciones como el llanto, o algún carisma del espíritu, algunos otros van recibiendo al espíritu santo con paz y tranquilidad.

Una vez que todos los iniciados logran la presencia del espíritu santo se da testimonio de lo sucedido y se alaba a Dios que es el *espíritu santo*, a éste se le distingue como una de las tres personas del Dios trino, sien-

do la que une, es la fuerza y la energía divinas, se le caracteriza como viento fuerte tal como se señala en la Biblia, como fuego que todo lo toca y renueva. Es capaz de llegar a todo transformando y renovando, es un gran poder que, se dice, crea y da vida a la Iglesia. Para los carismáticos católicos es además el gran consolador.

Carismas⁵

Los carismas son las acciones del espíritu santo sobre sus seguidores, son beneficios que da a sus fieles y los distribuye, según quiere. Se conceden para beneficio de la propia Iglesia, y sin ellos ésta no podría existir; son gracias particulares destinadas para el bien y pueden ser muy diversas.

Los carismas no son exclusivos de los sacerdotes, sino compartidos con los fieles, además tienen una finalidad comunitaria y buscan la edificación de la Iglesia.

La Iglesia reconoce, desde el Concilio Vaticano II, la existencia de los carismas, que se encuentran relatados en el libro *Hechos de los apóstoles*; San Pablo se refiere a ellos y señala que existen diversos carismas; entre los que destacan los siguientes:

Hablar en lenguas⁶ es uno de los carismas más sorprendentes, también puede ser orar en lenguas, o can-

⁵ Existe diversidad de carismas que son menos espectaculares, pero indispensables para la construcción de la Iglesia, como los de servicio, gobierno, y se trata de hacerlos coincidir con los ministerios. San Pablo habla en la Biblia de ellos y de cómo se distribuyen: "A cada uno le es dada la manifestación del Espíritu para la utilización común. Porque a uno se le da por el Espíritu, palabra de sabiduría, a otro palabra de ciencias, según el mismo espíritu, a este fe, en el mismo Espíritu, aquel carisma de curaciones, en el Único Espíritu, a otro operaciones de milagros, a otro profecía, a otro discernimiento de espíritu, a éste diversidad de lengua. Pero todas estas cosas, las obras del espíritu, distribuyéndolas en particular a cada uno como quiere". Se dice que las comunidades deben orar y pedir por los carismas para continuar con la construcción de la Iglesia, pero la oración debe ser en humildad y con conciencia de que deben ejercerlos en forma positiva. La aparición de carismas en la comunidad, se celebran como regalo del espíritu santo.

⁶ Emiliano Tardif dice que "como nosotros no sabemos orar como conviene, el Espíritu santo viene en ayuda de nuestra debilidad para interceder por nosotros con gemidos inefables". Con este carisma se glorifica y ora a Dios. Cuando el que ora ya no tiene qué decir y está profundamente recogido, de pronto siente como que alguien habla a través de él, pero es el espíritu de Dios quien habla. Tardif señala: "La oración en lenguas, facilita que se den palabras de conocimiento o discernimiento carismático. Es cuando estamos más disponibles para que el señor nos use porque estamos completamente rendidos a Él". Las curaciones son más eficaces si se ora en lenguas, hay quienes interpretan

tar y alabar en lenguas. Este carisma consiste en que el que habla u ora comienza a emitir sílabas o sonidos y ciertos balbuceos que son tomados como manifestaciones de la presencia del espíritu santo. Según afirman los carismáticos católicos es una señal inequívoca de la presencia del espíritu santo. Se le conoce como glosolalia y se constituye de sonidos que no llegan a ser palabras, sólo sílabas aisladas, y sin conexión que se van emitiendo como si fuera una oración.

Es señal, según se afirma, de que el espíritu santo está hablando, son cosas del espíritu santo y ya no es el que padece este fenómeno el que habla. Hay quienes tienen el carisma de interpretar mensajes dichos en lenguas, y también se dice que los que hablan en lenguas pueden hacerlo en lenguas antiguas como arameo, sánscrito u otras. Este carisma puede manifestarse en las asambleas de oración, es decir durante la oración colectiva, pues es difícil que suceda cuando el individuo está solo.

El carisma de sanación⁷ es otro de los más importantes; en éste es el espíritu santo el que sana, ya que es el divino sanador. Los individuos que gozan de este carisma sólo son instrumento de él.

Este carisma se apoya en los relatos de las curaciones que hacía Jesús. Se parte que siendo el poder de Jesús sin historia y el mismo, por siempre, si los enfermos piden que los sane, así lo hará: los grupos carismáticos realizan sesiones especiales de sanación de enfermos, donde se ora y pide por su salud, los enfermos son curados por su fe. Deben orar y pedir que el espíritu santo se manifieste y los cure.

Según el sacerdote Emiliano Tardif, en su libro *Jesús está vivo*, existen, la enfermedad del cuerpo que requiere de curación física, y la enfermedad del corazón ocasionada por una pena o herida emocional que precisa de una oración de curación interior, y la enfermedad del espíritu ocasionada por un pecado, que Jesús sana por medio de la fe y la conversión.

mensajes dichos en lenguas. Emiliano Tardif, *Jesús está vivo*, México, Publicaciones Kerygma, 1984.

⁷ Emiliano Tardif afirma que la sanación es la respuesta a la oración de fe, ya que Jesús es el sanador de lo imposible, atiende y sana a los pobres. Para que el enfermo sane debe arrepentirse de sus pecados, pedir perdón y llegar a la reconciliación. Cuando un enfermo se acerca al sacerdote que posee el carisma, la curación se hace con la "imposición de manos", como lo hacía Jesús; de no ser así, es sólo con la plegaria. Todos están enfermos por heridas del pasado, para sanar existen oraciones de curación interior.

Las oraciones al espíritu santo para pedir la curación de los enfermos son más efectivas si se hacen en lenguas, vía que elige el espíritu santo para manifestarse a sus fieles, es un canal que une con el espíritu santo a los que oran.

Las enfermedades emocionales se pueden curar por medio de una oración que pida por el desvanecimiento y retiro de las tristezas, conflictos emocionales, depresiones, etc. Se pide que cada incidente doloroso Jesús lo tome y se lo lleve: los temores, las angustias y otros dolores, sean depositados al pie de la cruz de Cristo para que ya no dañen. Se pide paz y consuelo, tranquilidad para el enfermo, el que a su vez ora con profunda fe para su sanación.

Dentro de este movimiento existen sacerdotes dedicados a practicar sesiones de sanación y a celebrar misas para curar enfermos. Dichos sacerdotes realizan visitas a comunidades carismáticas dentro y fuera de su país de origen para curar enfermos. En estas sesiones son importantes los testimonios de enfermos curados por la acción del espíritu santo.

Por lo general estas sesiones convocan a gran número de fieles y enfermos que guardan la esperanza de ser sanados. Este carisma se presenta en sacerdotes pertenecientes al movimiento de renovación. Sin embargo, en algunas comunidades también existe la idea de que no todos los enfermos sanan, sólo aquellos que son escogidos por el espíritu santo: "no todos sanarán, sólo Jesús sabe quiénes sanarán".

Esta postura parece dar explicación y resignación a los enfermos en caso de no ser sanados.

Algunas comunidades carismáticas tienen la costumbre de orar de manera colectiva por la salud de sus propios enfermos, pidiendo su pronto restablecimiento. Algunas otras, cuando tienen un enfermo grave, se reúnen en la casa de éste para efectuar una oración colectiva por su salud.

Carisma de palabra de profecía y palabra de conocimiento es el que consiste en la llegada de una idea a la mente del individuo que tiene este carisma, es una idea transmitida por el espíritu santo. En la palabra de conocimiento, dice Emiliano Tardif, la idea es clara, y en la medida que se va comunicando a la comunidad, parece que se vieran los detalles. Es un mensaje enviado por el espíritu santo, quien desea comunicar una situación especial, un deseo o voluntad. El que tiene el carisma de transmitir mensajes, siente el deseo de hablar a la comunidad para revelar lo que Jesús dice.

En algunas comunidades carismáticas es durante la asamblea de oración o alabanza cuando el mensaje es leído "para gloria de Dios". Estos mensajes consisten en recomendaciones acerca de la vida ética del grupo, o sobre algunas actividades o prácticas. También puede suceder que durante la asamblea algún individuo, mientras ora profundamente, tenga una visión, que después quiera emitir a la comunidad.

Los mensajes pueden ser recibidos por el individuo, en la tranquilidad de la oración individual. El que recibe el mensaje siente la necesidad de escribirlo, como si alguien lo dictara.

El carisma de exorcismo de demonios es uno de los más espectaculares que se presenta sólo en sacerdotes del movimiento, quienes enfrentan a las fuerzas de Satán, para vencerlo en nombre de Jesús. Este carisma se realiza con discreción y secreto.

Según la Biblia, los apóstoles fueron enviados por Jesús a evangelizar y a expulsar los demonios, y volvieron gozosos, porque éstos se les sometieron. Satán como enemigo de Cristo, obstaculiza la evangelización. Es un ser espiritual del mal, y se recomienda que la Iglesia esté alerta porque puede desencadenar el mal.

Según Emiliano Tardif, el diablo puede manifestarse por la opresión "que es la acción de Satanás sobre los cuerpos y las cosas, ruidos en la noche, objetos que se mueven, luces que se apagan, voces, ciertas enfermedades raras, que no tienen explicación médica. El que se mantiene oprimido está enfermo a causa del maligno". En el libro *Hechos de la Biblia*, se dice cómo había enfermos atormentados por espíritus malignos.

Las oraciones de exorcismo deben ser dichas en comunidad, pero no a un grupo grande, sino pequeño, y en un lugar privado. El equipo encargado del exorcismo debe integrarse por personas maduras y prudentes, para no estar viendo diablos por todos lados, y saber reconocer la presencia del maligno.

La posesión por Satán realmente es rara, sólo se da en personas que establecen pacto con él. Lo que es más frecuente es su influencia a través de la obsesión que es una acción concreta, y consiste, dice Emiliano Tardif, en personas atormentadas por obsesiones sexuales, ideas suicidas o autodestrucción, blasfemia; es una fuerza maligna que va más allá de las fuerzas de los hombres, y que los esclaviza, es una tentación intensa.

Para remediar lo anterior se recurre a la oración de liberación. Se pide el poder de Cristo, quien dijo "en mi nombre, expulsarán demonios". Se ordena al de-

monio que salga de la persona usando el nombre de Cristo Jesús.

Otro carisma sumamente importante es el de la enseñanza o evangelización. La comunidad carismática es evangelizadora por naturaleza, en la medida que todos pueden apoyar la difusión del movimiento; sin embargo, dentro de las comunidades hay especialistas dedicados a ser maestros, a estos especialistas se les conoce como pastores, o servidores y son los encargados de impartir cursos y pláticas dentro de la comunidad. Son laicos, y la mayoría se auxilian de sacerdotes.

Los miembros comunes son conocidos como ovejas, y son o los recién integrados o bien los que no tienen importante participación. Los que tienen este carisma son los formadores de nuevos elementos y los que orientan y guían a las comunidades.

Se señala que este carisma requiere de amor y paciencia.

Importancia de la Biblia

La Biblia es el libro sagrado que siempre está presente en cualquier ceremonia carismática, es un libro vivo que aún envía mensajes a quien lo lee, es decir se interpreta lo leído según la experiencia de vida del lector. La Biblia tiene un mensaje divino para cada uno, con la finalidad de ayudar y consolar, aconsejar con la fuerza y vigor del espíritu santo.

En las comunidades carismáticas se imparten cursos de interpretación y conocimiento de la Biblia; y en las reuniones de oración existen momentos en que se leen y se interpretan pasajes.

*Organización interna*⁸

La organización depende de la experiencia que sobre el tema tengan los líderes o dirigentes. Si bien hay un es-

⁸ La comunidad de renovación carismática en el espíritu santo está formada por un cuerpo o equipo de líderes, dirigentes o servidores, los cuales son seleccionados del laicado que va teniendo más experiencia en el conocimiento de los fundamentos del movimiento, se desprenden algunos individuos que van a formar otros grupos de carismáticos a otras parroquias. Ya sea porque conocen a otros sacerdotes o párrocos y se proponen para formar nuevos equipos de enseñanza. Algunas parroquias tienen relaciones con otras, en lo que se refiere a pláticas, retiros, encuentros, etcétera.



quema semejante para todas las comunidades, existen distinciones y particularidades, dependiendo además de las circunstancias concretas de cada comunidad.

Las comunidades se forman y albergan en parroquias constituyendo éstas su espacio. Se reconoce la autoridad del párroco, y con frecuencia, éste nombra a un representante para que se dedique a los asuntos de la comunidad y le ayude en las actividades.

También reconocen la autoridad de los obispos, quienes fungen como responsables de las comunidades de su Diócesis.

La Iglesia católica ha insistido y cuidado su autoridad sobre las comunidades por dos importantes razones:

1) La necesidad de mantener a las comunidades como parte de la Iglesia católica, y que se identifiquen con ella y con el Papa, a quien deben reconocer como autoridad máxima. Aunque tienen su propia dinámica, la

Iglesia se plantea mantenerlas cohesionadas y bajo su control.

2) Es preocupación de la Iglesia católica mantener cierta vigilancia y disciplina en las prácticas de las comunidades carismáticas, para evitar “desviaciones” que provoquen comportamientos y “fanatismos” que no irían de acuerdo con lo dispuesto, por lo que las manifestaciones de espontaneidad, júbilo y emotividad, deben ser “más reposadas y prudentes”. Las ceremonias de manifestación del espíritu santo se realizan acompañadas por canto y música, que crean ambientes especiales de estados de ánimo. Se levantan los brazos y se efectúan movimientos corporales como mover los pies, brincar y aun bailar.

Al interior, las comunidades carismáticas están organizadas por ministerios, que funcionan como comisiones responsables para alguna actividad o función de la comunidad. Los laicos son las bases, y constituyen los ministerios, por lo que se puede decir que en este movimiento son fundamentales, pues los sacerdotes sólo son orientadores o guías, asesores y auxiliares. Sin embargo se reconoce la autoridad del párroco, que es el que respalda frente al exterior.

En una comunidad carismática existen tantos ministerios como lo requiera su complejidad y tamaño.

Los principales ministerios son:

1) De enseñanza: grupo que se dedica a formar nuevos elementos, mediante cursos, conferencias y pláticas. A los que organizan el grupo se les conoce como pastores, y a sus alumnos se les llama ovejas.

2) De música: grupo integrado generalmente por jóvenes que interpretan los cantos en las asambleas de alabanza. Pueden contar con algunos instrumentos musicales.

3) De orden o vigilancia: son los responsables de vigilar que exista orden y disciplina en reuniones organizadas por la comunidad.

4) De discernimiento: a su cargo tienen el poder para distinguir lo que “puede ser de Dios y lo que no lo es”.

Las comunidades carismáticas cuentan con los anteriores ministerios y otros más. Se trata de hacer coincidir en lo posible el carisma con el ministerio, esto es que quienes tienen el carisma de la enseñanza podrán aplicarlo en el ministerio de enseñanza; si alguno des-

ubre que su carisma es la sanación o la interpretación de música, se acerca al ministerio correspondiente. También se sigue un proceso de aprendizaje para desarrollar algún carisma y dar mejor servicio a la comunidad.

María Cristina Díaz de la Serna reporta en su trabajo la existencia de una estructura formal y jerárquica en San José del Alttillo que supone obedece a dos razones: la primera, la antigüedad de la comunidad y la segunda, al hecho de no ser El Alttillo una parroquia, mientras que en Carrizales —comunidad pequeña en 1985—, un sacerdote dirigía, realizaba y supervisaba las actividades, propiamente sacramentales (la comunidad de San José del Alttillo ya no existe actualmente).

En Carrizales, señala la misma autora,

existen los pastores titulares, los pastores suplentes auxiliares. Cada terna de pastores tiene su número de ovejas. Las funciones del titular y del suplente son las de orientar y dirigir mesas redondas, comentar textos bíblicos y auxiliar a las personas a su cargo en su edificación espiritual. En esta comunidad que se llama Espíritu y Vida, existen, para 1985 siete ministerios, que coordinaban las actividades de la comunidad: ministerio de oración, ministerio de curación, ministerio de música, ministerio de pastoral interna, ministerio de pastoral externa, ministerio de acción social y ministerio de orden.

En San José del Alttillo se operaba en tres áreas complementarias y jerárquicas; cada área corresponde a un nivel, de ahí que sean primer nivel el área de pastoral masiva, segundo nivel área de proceso catecumenal y en el tercer nivel las obras de la cruz (como se dijo, esta comunidad carismática ya no existe en este lugar) (Díaz de la Serna, 1985:63-75).

Para el caso de la comunidad carismática de San Juan Bautista en la parroquia de Coyoacán, existen también ministerios como: el de enseñanza, el de discernimiento, el de liturgia, el ministerio de asamblea, el de orden, el de intersección, el de sanación, llamado también de oración de enfermos, y el de música. En esta comunidad, cada ministerio cuenta con un responsable y un ayudante.

Los ministerios están coordinados y supervisados por la llamada Junta de servicio, formada por los dirigentes laicos que han sido elegidos por los ministerios. Los miembros de la Junta de servicio duran en el cargo tres años.

Otras comunidades, como la de Fátima en Monterrey, incluye en su organización al párroco como autori-

dad superior, un consejo de asuntos económicos, un consejo de pastoral, los servicios pastorales y las obras sociales, entre otras áreas de su esquema operativo.

Por tanto, se puede decir que todas las comunidades tienden a la formación de ministerios, aunque otras tengan diferentes instancias particulares.

Realización de ceremonias de alabanza y oración

Las ceremonias de alabanza y oración al espíritu santo se realizan fundamentalmente en tres espacios y momentos:

1) Asamblea de oración y alabanza. Es una reunión de gran número de miembros, o bien de la mayoría de ellos según el caso de las comunidades, donde se realizan alabanzas y oraciones colectivas. Está dirigida frecuentemente por los laicos (pastores o servidores) quienes llevan la dinámica de la reunión.

En estas asambleas se ora, canta y alaba al espíritu santo, se leen e interpretan pasajes de la Biblia, se dan testimonios de experiencias religiosas de algunos miembros, y se pueden comunicar mensajes, visiones y emociones durante las asambleas.

2) Los grupos de oración son pequeños, y sólo participan miembros de la comunidad que se reúnen en un día especial para orar, cantar y alabar al espíritu santo, también para leer y comentar la Biblia. Estos grupos suelen ser más íntimos en cuanto a relaciones amistosas de afecto, cohesión y solidaridad.

3) Los encuentros son ceremonias de alabanza y oración, organizados por una comunidad, un sector de sacerdotes carismáticos, una diócesis, o una parroquia, que convocan a varias comunidades carismáticas. Los encuentros son realizados en espacios públicos, algunos de ellos en plazas de toros, estadios, etcétera que puedan albergar a diez mil o más asistentes. Una atracción en los encuentros puede ser la presencia de un sacerdote famoso de la Renovación, o la inclusión de oración para enfermos.

Los encuentros suelen durar de las 7:30 u 8 de la mañana hasta las 6 de la tarde por lo que las familias llevan comida, que comparten con otras, aunque sean desconocidas, en señal de hermandad y solidaridad.

En estos encuentros se canta y ora y se dan testimonios; los oradores, sacerdotes y laicos animan para que se mantenga un ambiente de fiesta, alegría y júbilo.

Además existen:

4) Sesiones de sanación de enfermos u oración por enfermos. Estas reuniones son convocadas por una comunidad, o por sacerdotes con carisma de sanación. En ocasiones se tiene la visita de algún sacerdote con este carisma, procedente de alguna comunidad del país o del extranjero.

Algunas comunidades acostumbran tener una sesión semanal para orar por sus enfermos; también existen parroquias de sesiones de oración por enfermos que convocan a varias comunidades.

5) Los retiros pueden ser sólo para laicos, para sacerdotes, o para ambos. Los retiros son periodos de intensificación de la vida religiosa, pueden durar de dos a tres días, lapso en el que se dan pláticas encaminadas a reflexionar y discutir aspectos de vida cristiana.

Qué se renueva

Se habla de un rejuvenecimiento de la Iglesia católica que adora al dios vivo del Pentecostés. La comunidad de hermanos se esfuerza por ser fraterna y amistosa con sus integrantes.

Es un lugar donde muchas personas encuentran compañía, amistad, afecto y consuelo, por parte de los hermanos que brindan comprensión y oran para que se resuelvan los problemas. Estas comunidades han tenido éxito en lugares urbanos, donde los individuos solos o aislados, por la misma naturaleza del medio urbano, viven separados de ambientes familiares. Los problemas de soledad, de ánimo, perturbaciones emocionales y depresivas encuentran alivio en estos medios.

Esta práctica católica tiende a ser más fraterna y cálida, y abre espacios de participación y servicio en el laicado que antes no existían. Las comunidades deben sujetarse a los lineamientos y autoridad de los párrocos, pero dentro de los ministerios se construye una experiencia religiosa propia, que enriquece.

El Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo del Pentecostés reconoce las siguientes diferencias con respecto al pentecostalismo clásico.

1) Existencia de un culto, veneración y reconocimiento de la virgen María, madre de Jesús y de la Iglesia, así como de todos los santos.

2) Reconocimiento de la jerarquía católica; desde el Papa hasta los sacerdotes se declaran dentro de la Iglesia católica y sujetos a sus disposiciones.

Actualmente, este movimiento religioso se encuentra en todos los sectores de la sociedad mexicana; si bien en México surge en un pequeño grupo, ahora se ha difundido en las principales ciudades del país, donde se van formando comunidades y otras se van consolidando. Su crecimiento se debe entre otras cosas al apoyo que brinda la jerarquía, que la presenta como una opción de vida espiritual experimentada en la vida cotidiana, de fortalecimiento espiritual y goce emocional.

Existen retiros y cursos para sacerdotes que los integran a este movimiento y los comprometen a formar comunidades.

Dentro de las características que se pueden considerar como negativas para los propios creyentes, Cristina Díaz de la Serna señala el pretender reprimir el intelecto, cuestionamientos y críticas. La meta es abandonarse a la acción del espíritu y a sus carismas (Díaz de la Serna, 1985:13-15).

Si bien es cierto lo anterior, pues se dice que se acepta la voluntad del espíritu también para otros, puede servir de aliado para conseguir algún propósito personal, al decir "si Dios está conmigo, quien contra mí", sentencia repetida cuando se busca alguna fuerza.

No obstante, también se recomienda aceptar "la voluntad de Dios aun cuando no se entienda". Lo anterior inmoviliza y da resignación. Actúa como proceso socializante, donde el sujeto incorpora algunos aspectos de un universo simbólico, aprende y mantiene una continuidad entre sus socializaciones anteriores y una nueva. De esta forma la autora antes citada señala que:

Todo el que ingresa a la Renovación carismática, se enfrenta a la posibilidad de adoptar un nuevo universo simbólico total o parcialmente, el cual para ser adquirido requiere de un proceso socializante. El mensaje religioso se internaliza a partir de un proceso de socialización. El individuo se va apropiando del discurso a partir de su propia experiencia y lo modifica y transforma. El movimiento carismático funciona como socialización de adultos y requiere que el individuo reinterprete su pasado de acuerdo a la situación presente (*op. cit.*, 164-171).

Algo importante que se da en el proceso de conversión y participación dentro de las comunidades es la

construcción de una identidad frente a otros grupos religiosos católicos o no. Con respecto a los pentecostales clásicos son conocidos por los carismáticos católicos como “los hermanos separados” que se benefician del espíritu santo y sus carismas, pero están incompletos ya que no rinden culto a la virgen. Además son considerados como “exagerados” en sus expresiones de manifestación del espíritu de Dios.

Aparición del movimiento

En 1966 algunos profesores de la Universidad de Duquesne en Pittsburgh, Estados Unidos, entraron en contacto con el pentecostalismo durante el Congreso Nacional de cursillos de cristiandad, y más tarde impulsaron la idea de la comunidad cristiana primitiva, que estaba bajo la protección de la inspiración del espíritu santo.

Se empezó a hablar en torno a los carismas que derrama el espíritu de Dios sobre sus fieles, para beneficio de sus comunidades protegidas.

Las reuniones para orar al espíritu santo se realizaron con mayor frecuencia, ya que dos seglares, pertenecientes al cuerpo de profesores de esta institución, concluyeron que les faltaba el espíritu santo de los primitivos cristianos para predicar el evangelio. Hicieron el pacto de orar uno por otro, pidiendo la inspiración del espíritu santo, para lo cual convinieron en recitar diariamente el himno de la misa del Pentecostés (Carrillo Alday, 1974:14).

El movimiento se extendió a las Universidades de Notre Dame en Indiana, a la del estado de Michigan, más tarde a la de Iowa, a la de Portland en Oregon, a las ciudades de Seattle, Los Ángeles, y en la parte central del estado de Nueva York, de modo que se empezó a hablar del surgimiento de un movimiento pentecostal católico que estaba consolidándose.

Las enseñanzas de los pentecostales clásicos a los católicos fueron fundamentales para que surgiera el pentecostalismo católico. Ceremonias como la del bautismo en el espíritu, o imposición de manos para bautizar en nombre del espíritu de Dios, así como las ideas acerca de los carismas y cómo se usan y crecen dentro de la comunidad de hermanos, fueron adquiridas en comunidades de los conocidos “hermanos separados”.

Después de las experiencias en los asuntos de alabanza y oración al espíritu santo, los católicos aprovecharon los beneficios espirituales de éste.

Actualmente este movimiento religioso se ha extendido en muchos países en el mundo, se dice que pertenecen a él 60 millones de individuos. En Roma existe el Equipo Internacional de Información y Servicio que se reúne anualmente en esta ciudad para informar acerca del desarrollo y actividades; lo integran 20 miembros con nombramiento por 3 años, tienen el respaldo del Vaticano, y son de todas partes del mundo: 3 para América Latina, 1 para Estados Unidos, 1 para Canadá, 2 para África, 1 para Australia, 3 para Europa, 4 para Asia, etcétera.

El movimiento celebró 25 años de su aparición y continúa consolidándose en algunos lugares y expandiéndose en otros.

En el verano de 1970 se llevó a cabo en Salamanca, España el Tercer Congreso Internacional de la Internacional, Ecuemenical, Fellowship (IEF) al cual asistió un gran número de pentecostales denominacionales o históricos.

Durante la primavera de 1971 se organizó en Madrid el primer grupo de oración carismática, sin embargo con el tiempo el grupo desapareció. En 1973 surgieron comunidades carismáticas en Barcelona, Madrid y Tols (Fernández, 1976:11-13, citado por Pizano, 1991:2).

También en Francia fue introducido el movimiento para 1971, y en 1973 Pablo VI recibió en audiencia a una representación: “La Conferencia Internacional de Líderes del Movimiento Carismático Católico” formada por 34 países que habían estado reunidos en Grottaferrata en Roma. Entonces se dijo que el movimiento estaba difundiéndose en más de 100 naciones y que pertenecían a él, obispos, cardenales, sacerdotes, religiosos y laicos (Wil Rodríguez, 1998:35).

En mayo de 1974 se publica el Documento de Malinas, en donde se dan respuestas a los principales problemas del movimiento. Este documento surge como conclusión de la reunión de Malinas, Bélgica, encabezada por el cardenal Leon Joseph Suenens.

Los temas que preocupan en esta reunión son los fundamentos teológicos de la Renovación en el Espíritu Santo y las orientaciones pastorales.

El Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo, en América Latina, tuvo su desarrollo desde los primeros años de la década de 1970. De tal modo que para 1973 se dio el primer “Encuentro carismático, católico latinoamericano” que proponía entre otras cosas, realizar un intercambio de experiencias o

ideas, acerca de la creación de comunidades carismáticas, analizar cómo se daba la experiencia carismática en las regiones pobres latinoamericanas, en los barrios pobres de las ciudades latinoamericanas, ya que se dijo que este movimiento religioso surgía como movimiento urbano. Los países participantes fueron: Chile, Puerto Rico, Estados Unidos, Venezuela, República Dominicana, Colombia y México.

La idea surge después de una visita al barrio pobre El Minuto de Dios en la ciudad de Bogotá, Colombia que realizó en noviembre de 1972 el padre Francisco Mac Nutt, de Dominicana; se abordaron temas como comunidades de oración, del espíritu santo, necesidades espirituales en América Latina y la renovación en las parroquias, y en los religiosos, sacerdotes y laicos.

Para febrero de 1974 se efectuó el II Encuentro Carismático Católico en el mismo barrio de El Minuto de Dios en Bogotá, con la asistencia de 200 delegados, provenientes de 17 países (*op. cit.*, 34-36).

En 1974 había en Argentina 90 grupos de oración carismática, habiéndose introducido en dicho país en 1970.

A Chile llegó en 1972, y para 1973 eran más de 1000 los convencidos.

En Bolivia se introduce en 1969, recibiendo asesoría por los pentecostales. En Colombia, desde El Minuto de Dios para antes de 1970, a Medellín, Pereira, Cali, Cúcuta. En Perú da comienzo en 1970 durante un retiro para sacerdotes y religiosos, los laicos comienzan a participar hasta 1972. Lacuna en el Perú en Chíncha Alta, donde familias pobres forman grupos de oración. Los jóvenes, a su vez, constituyen grupos de servicio para conducir jornadas y retiros en comunidades rurales.

A principios de la década de los setenta da comienzo en Uruguay y Paraguay. En 1973 se llevan a cabo dos retiros en Venezuela, el primero en septiembre y el segundo después de navidad, en donde participan 200 personas, entre ellas un obispo y 25 sacerdotes.

Para 1972 el movimiento comenzó en Honduras, promovido por un pastor pentecostal, estando constituida la primera reunión por seis católicos y cuatro protestantes, y en 1974 se reúnen alrededor de 600 personas en una asamblea de oración.

Agua Buenas, población cercana a San Juan de Puerto Rico fue la sede del III Encuentro Carismático Católico Latinoamericano (ECCLA) que se realizó del 27 de enero al 1 de febrero de 1975, reuniéndose 250 delegados de 25 países. Asistieron líderes de países latinoame-

ricanos y de los Estados Unidos y Canadá, así como de Italia y España. En este encuentro se habló del crecimiento del movimiento en los países latinoamericanos, fundamentalmente. Entonces se dijo que en Perú ya había 400 grupos, en Dominicana 62, en Costa Rica 22, en Puerto Rico 200, en Argentina 82, y en Venezuela 190 (Wil Rodríguez, *Historial III*).

El movimiento en México

En junio de 1970, Monseñor Carlos Talavera asistió a la Cuarta Conferencia de la Renovación Carismática en Notre Dame, en los Estados Unidos, ahí invitó al padre Harold Cohen de la comunidad carismática de Nueva Orleans, para que diera un retiro en la ciudad de México.

Con este primer retiro se fue formando el primer grupo carismático en la ciudad de México. Al final del mismo, cerca de 40 personas accedieron a ser bautizadas en el espíritu santo.

En otoño de 1971, en El Altílo, centro espiritual, atendido por misioneros del espíritu santo, se realizó el primer congreso de la Renovación, del 1 al 3 de diciembre. En este congreso se formaron grupos de oración carismática, que funcionaron como células de difusión. Del Altílo surgieron las parroquias de la Santa Cruz del Pedregal y la de San Juan Bautista de Coyoacán. Para 1973 había seis centros carismáticos en el Distrito Federal fundados por el secretariado de pastoral social: el del Altílo, el de San Juan Bautista, el de la Santa Cruz del Pedregal, el de Clavería al norte de la ciudad, por último el centro formado por las comunidades de Aragón.

En 1980 se crearon cuatro centros de formación de líderes, uno en San Juan Bautista, en Coyoacán, el segundo en la parroquia de la Encarnación en la Calzada Ermita Iztapalapa, el tercero en Clavería, y el cuarto en la casa de la vicaría en Aragón.

Monseñor Carlos Talavera encabezaba los seis centros carismáticos, y en una ocasión les pidió que formaran ministerios, que funcionarían a nivel de la arquidiócesis. Estos ministerios fueron: evangelización, formación de líderes, enfermos y comunicación cristiana de bienes (formaba fondos de ayuda a pobres).

Una experiencia interesante, al comienzo de este movimiento, se tuvo en ciudad Lago, en Netzahualcóyotl, en terrenos de Aeropuertos y Servicios Auxiliares (ASA) con paracaidistas, o familias que llegaron a vivir

a este lugar (los terrenos eran propiedad del aeropuerto de la ciudad de México).

Este campamento fue fundado en 1970 después de la invasión por parte de las familias. Dos años después un grupo de la renovación carismática llegó al lugar y después de pláticas con las familias, formaron un grupo de oración.

A partir de éste se generó en los integrantes del mismo una actitud solidaria y de defensa de los terrenos. Las mujeres tejían y vendían los productos para un fondo de ayuda a las familias más necesitadas. Todos los domingos se preparaba comida para los integrantes del grupo de oración, y asistían a misa oficiada por sacerdotes del movimiento carismático.

Esta experiencia fue enseñando a las familias que la vivieron a tener una disposición para la cooperación y la ayuda mutua. Más tarde el ejército desalojó a unas familias y otras más entraron en procesos legales a fin de conseguir los terrenos que habitaban. Ésta es considerada una experiencia de vida comunitaria dentro del grupo de oración.

En la actualidad la arquidiócesis de la ciudad de México está dividida en ocho zonas, en todas ellas se ha fomentado la creación de comunidades carismáticas. La sexta zona, que corresponde a Coyoacán, Tlalpan, Tacubaya y Cuajimalpa, es la que más comunidades carismáticas agrupa, correspondiéndole alrededor de 50 de las 160 que aproximadamente existen en total.

Hay comunidades en la mayoría de las ciudades del país siendo los grupos más importantes los de Monterrey, Culiacán, Chihuahua, Tijuana, Matamoros, San Luis Potosí, Querétaro, Guadalajara, Veracruz, Jalapa, Mérida, Coatzacoalcos y Tuxtepec. Se trabaja para crecer en lugares como: Tlaxcala, Oaxaca, Campeche y Tabasco.

Conclusiones

Este movimiento religioso católico surge como propuesta a las aspiraciones espirituales de los fieles, para poder tener dentro de su discurso y sus prácticas, semejante producto de salvación al ofrecido por la competencia de los otros cultos fundamentalmente el pentecostalismo. Entre el laicado existía una inquietud por los límites de participación, y la misma Iglesia sabía que era empujada por las presiones de éste. Se debe atender en forma más efectiva al pueblo creyente, se



planteaba que la mayoría no conoce realmente su religión ni cómo sentir un beneficio real en su práctica. Por otro lado se necesitaba reforzar las bases del laicado.

Siguiendo estas reflexiones, se dan después del Vaticano II las respuestas a la situación, promoviéndose cambios accidentales, esto es en las formas participativas quedando la estructura de la Iglesia como institución fuerte y sólida.

A 25 años de aparición este movimiento pentecostal católico ha demostrado ser una efectiva arma para aglutinar y consolidar, no sólo al laicado sino también a importantes sectores de la jerarquía.

Los llamados encuentros, organizados por este movimiento, son acontecimientos religiosos que convocan a más de diez mil personas que en un mismo espacio alaban y oran al espíritu santo, lo cual constituye un fenómeno religioso nunca antes registrado.

La Iglesia católica aceptó la existencia de los carismas y sus efectos en los creyentes, lo que la ha introducido a situaciones difíciles en los hechos, ya que las comunida-

des carismáticas viven su práctica según su propia historia y concepción, interviniendo fundamentalmente la cultura mágico-religiosa anterior; la pregunta es ¿qué tanto se lleva de ella a las comunidades carismáticas y cuál es su peso? Podemos hablar que estamos frente a un proceso de formación de un movimiento carismático-popular, con los tintes y características culturales propios de las comunidades que los practican. Se espera que sea un movimiento internacional, semejante, pero seguramente cada comunidad tendrá su propia creación.

Lo anterior resulta interesante en lo referente a la magia relacionada con los carismas, por un lado la Iglesia católica ha declarado que está atenta a que no se den "desviaciones" o "fanatismos" y prohíbe la creencia en brujería, horóscopos, adivinaciones, etcétera, pero ¿no acaso ahora se ve envuelta en los carismas de sanación por acción del espíritu divino, el exorcismo de demonios, el hablar en lenguas o el de mensajes provenientes de Dios?

El objeto del culto es el Dios trino, y esto en países como México donde el culto mariano es importante, tiene que ser adaptado con ideas como las siguientes: la virgen María es la madre de Jesús por eso es objeto de culto, "es el camino para llegar al hijo", "es la gran intercesora ante Jesús", "es la madre de los católicos y de la Iglesia", "el modelo a seguir de vida cristiana", "la más humilde y amante madre", etcétera.

El pentecostalismo católico destaca y habla del desarrollo espiritual del individuo, del cambio que interiormente va experimentando por acción del espíritu divino, este cambio permite el surgimiento de una vida ejemplar y "de testimonios de vida cristiana" en "todo lugar" donde se desempeñe el creyente, desde el nivel familiar, hasta el de trabajo y de sus relaciones personales. No se habla de labor social sino desde esta perspectiva individual y de ejemplo de labor cristiana.

La comunidad como tal no se plantea la ayuda en solución de problemas sociales de la familia, tales como pobreza, desempleo, justicia social sino la participación individual según "oriente el espíritu divino" y "aceptar ante todo la voluntad de Dios".⁹

⁹ José Sánchez Paredes, en un estudio sobre "los carismáticos y la política en una parroquia en Lima", señala que en cuanto a mentalidad política y las ideas sobre la realidad social, los carismáticos no tienen idea clara, sino por el contrario es considerablemente ambigua, imprecisa, presentando dificultad para apreciar su propia situación de clase. La

Por último se puede decir que si bien apareció fuertemente apoyada en pentecostales, actualmente distingue sus espacios y sus fronteras, tratando de fortalecerse en los espacios religiosos, buscando siempre la hegemonía y el mantenimiento del poder aún frente a otras instancias como pueden ser el Estado y otros grupos políticos.

Bibliografía

- Carrillo Alday, Salvador, *La Renovación en el Espíritu Santo*. Teología pastoral, México, Instituto de Sagrada Escritura, 1984.
- Concilio Vaticano II, Documentos Conciliares (constituciones, decretos y declaraciones), San Pedro, Roma, octubre de 1965.
- Díaz de la Serna, María Cristina, *El Movimiento de Renovación Carismática como un proceso de socialización adulta*, México, UAM-I, 1985 (Cuadernos Universitarios 22).
- Marzal, Manuel, "Catolicismo y pluralismo en el Perú contemporáneo", en *Cristianismo y sociedad*, XXVIII, núm. 106, México, 1990, pp. 9-21.
- Paredes Sánchez, José, "Los carismáticos y la política en una parroquia popular de Lima", en *Cristianismo y sociedad*, XXVIII, núm. 106, México, 1990, pp. 23-42.
- Prado Flores, H. José, *Id y evangelizado a los bautizados*, México, Publicaciones Kerygma, 1985.
- Pizano Cejka, Graciela Eva, "Presión social. Renovarse o morir. El Espíritu santo en Yucatán", tesis de licenciatura, Mérida, Yucatán, Universidad Autónoma de Yucatán, 1991.
- Rodríguez, Wil, "Renovación cristiana", Historial 1, 2 y 3 (folletos), México, Ediciones Anawim, 1988.
- Suenens, L.J. (cardenal), *¿Un nuevo Pentecostés?*, D.D.B. Nueva biblioteca de Teología, 1974.
- Tardif, Emiliano, *Jesús está vivo*, México, Publicaciones Kerygma, 1984.
- Wilson, Bryan, *Sociología de las sectas religiosas*, Madrid, España, Biblioteca del hombre actual, 1970.

transformación del mundo implica su transformación personal, es la lucha del hombre por salvar su alma, su espíritu, vivir correctamente según los caminos señalados por el espíritu santo. El desarrollo espiritual debe apartarse de lo mundano, la meta es alcanzar el reino de Dios. No se plantean la lucha social, sino sólo la ayuda a los hermanos más desposeídos, al estilo caridad cristiana.

Sólo se habla de valores espirituales que se van alcanzando por medio del proceso de renovación espiritual, bajo la propia acción del mismo espíritu de Dios.

J. Arturo Motta S.

Notas sobre el desarrollo de la investigación acerca de la población actual afroamericana del país

Hace casi 50 años el doctor Gonzalo Aguirre Beltrán en su obra *La población negra de México*¹ proporcionaba información histórica vasta y minuciosa mediante la que era posible, amén de otros asuntos, establecer una identificación bastante precisa de las zonas del África de donde se extrajo forzosamente a sus habitantes para incorporarlos al sistema económico de la Nueva España.

Antes de este trabajo ya habían llamado la atención sobre el componente poblacional negro de la nación, autores como V. Riva Palacio,² Alfonso Toro³ o A. Molina Enríquez;⁴ no así sobre los lugares de origen o a las ramas del trabajo colonial a que fueron incorporados, como hace el autor del antecitado trabajo.

Por él sabemos entonces que la mayoría de negros esclavos introducidos legalmente a la Nueva España provinieron principalmente de las islas de Cabo

Verde y más tarde de Angola, ambas superficies comprendidas a lo largo de la costa occidental de África; aunque arribaron también algunos *melanoderms* procedentes de la Melanesia.⁵ Pero en los inicios de la trata, en los primeros años inmediatamente posteriores a la conquista de los aztecas, los esclavos negros que llegaron a estas tierras novohispanas provenían de España y las Antillas. Venían en calidad de sirvientes domésticos de los conquistadores, funcionarios y colonizadores; eran ya “negros latinizados” y cristianizados; pues ello era requisito de la corona para poderlos introducir en virtud de la prescripción habida de no consentir el establecimiento en las tierras del nuevo mundo de judíos, moros y nuevos convertidos.

No obstante, los tratantes se las ingenjaron para evadir esta disposición cuando introdujeron “por los canales del contrabando cantidades” de individuos, llamados bozales por no hablar la castilla ni conocer la vera religión, “difíciles de calcular”.⁶

⁵ Gonzalo Aguirre Beltrán, “La población negra de guerrero”, en *Diario de Chilpancingo*, Guerrero, 20 de enero de 1949, citado por G. Moedano, “Notas etnohistóricas sobre la población negra de la costa chica”, en *Primer coloquio de arqueología e historia del Estado de Guerrero*, México, INAH, Gob. del Edo. de Guerrero, 1986, pp. 551-562.

⁶ G. Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 25.

El examen de las cartas coloniales de compra venta de esclavos le permite al doctor Aguirre aseverar más precisamente que de la zona de los ríos de Guinea y Sierra Leona se extrajo a la mayoría de esclavos llegados a la Nueva España, de los cuales sólo mencionaremos algunos como: Gelofes, Mandingas, Berbesís, Cazangas, Basot, Biafaras, Nalús, Cumbá, Gangá, Bran, Acras, Taría, Ararás, Locumís y Bantús, entre otros. Todos fueron incorporados, aunque no indiscriminadamente, al trabajo doméstico, al de los obrajes, al de las haciendas —estancias ganaderas, por ejemplo— y trapiches, o al minero y pesquerías.

También por los materiales obtenidos en esta investigación es que el doctor Aguirre puede, años más tarde —1958—, en su obra sobre el poblado guerrerense de Cuajinicuilapa en la Costa Chica, contradecir una opinión que atribuiría únicamente la presencia de población negra en las zonas de la costa del Golfo de México o del mar Pacífico a “una migración reciente” ya “originada en la construcción de la red ferroviaria a finales del siglo anterior o en la propagación de las plantaciones de caña de azúcar”.⁷ Investigación que a su vez permite al doctor Aguirre, como él afirma, “demostrar: 1) la presencia del

⁷ G. Aguirre Beltrán, *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, FCE-SEP, 1958, p. 2.

¹ Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México: estudio etnohistórico*, 2a. ed., México, FCE, 1972, 374 p.

² V. Riva Palacio, *Compendio general de México a través de los siglos* (ed. facs.), t. II, México, Editorial del Valle de México, 1974.

³ Alfonso Toro, “Influencia de la raza negra en la formación del pueblo mexicano” en *Ethnos*, t. I, México, Nov. 1920/Marzo 1921, núms. 8-12, pp. 215-218.

⁴ A. Molina Enríquez, *La revolución agraria de México, 1910-1920*, 1a. ed., 1932, México, UNAM, Porrúa, 1986, 5 t. (Biblioteca Mexicana de Escritores Políticos) (v.p. 116-118).

negro en México; 2) su importancia como factor dinámico de aculturación y 3) su supervivencia en rasgos y complejos culturales hasta entonces tenidos por indígenas o españoles”.

Nuestra investigación

El trabajo que emprende el proyecto “Estudios sobre la población afro-mexicana” de la DEAS se concibe como un elemento más para conformar el conocimiento actual del siempre cambiante universo etnográfico nacional; universo que, sin embargo y por lo general, siempre ha tenido al componente indígena del país como exclusivo, como ya tiempo ha lo había hecho notar el doctor Aguirre. Así, nuestro esfuerzo trataría de destacar y situar el lugar singular, si es que lo ostenta y cómo es, de la población negra nacional en dicho universo.

El paso elemental y general que se imponía, en primer término, era identificar a escala nacional, geográfica y cuantitativamente, los asentamientos que hoy cuentan con tal población, para lo cual hasta el momento y con base en información recabada concerniente a los periodos colonial, independiente, porfirista y liberalista social, hemos seleccionado los estados de Oaxaca, Coahuila y Durango para trabajar; pero también la información disponible nos indica que la hay o hubo tal población en los estados de Tabasco, Chiapas, obviamente Veracruz y Guerrero, Michoacán, Quintana Roo, Yucatán, Morelos, San Luis Potosí, entre otros.

Seleccionamos para iniciar nuestro trabajo la zona de la Costa Chica oaxaqueña, por dos razones; primero, por el supuesto ingente volumen demográfico negro y la presencia de indígenas y mestizos como destacadísimos componentes de la población regional en la que aquéllos se ubican y por el hipotético tipo de relaciones, sui generis, que

tal situación produce, a fin de poder contar así con más elementos de juicio para comprender cuál es el estatuto regional que guarda allí la detentación de la somaticidad negra. En segundo lugar, por la ausencia de proyectos institucionales (DGCP, Universidades, CIESAS, INAH, etc.) que tuvieran por objeto de estudio tal población en dicha zona, a fin de evitar posibles repeticiones.

Lo que aquí exponemos será, más bien, una serie de interrogantes surgidas a la posterior realización del trabajo de campo y de gabinete, y que tiene que ver con los orígenes e historia de los asentamientos; también mencionaremos algunas otras que tienen que ver con la asunción de la alteridad por sí y por otros en función de la evidente otredad fenotípica.

Hasta el momento nuestras pesquisas se han encaminado primordialmente a dos de los distritos de la Costa Chica de Oaxaca: el de Jamiltepec y el de Juquila, aunque no son los únicos en ese estado que la detentan o detentaron.⁸

En Jamiltepec, la mitad⁹ de los 24 municipios que lo conforman tienen

⁸ Por ejemplo, Gerhard menciona que había negros para el siglo XVI cerca de Pochutla, hoy municipio del mismo nombre; Tonameca, hoy municipio de Santa María Tonameca a finales del siglo XVII, “era una comunidad donde predominaba el elemento negroide y había zambos desperdigados a lo largo de la costa hasta Astatla y Guamelula”, p. 128. Lo mismo acontece con Santo Domingo Nexapa que en el siglo XVIII “era una comunidad predominantemente negroide”, p. 205, o con Sanatepec en Tehuantepec que en 1670, “eran negroidees mayoritariamente sus pobladores”, p. 274. Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, trad. S. Mastrangelo. Mapas R. Piggot. México, UNAM, Instituto de Investigación Histórica, 1986 (Instituto de Geografía, Espacio y Tiempo, 1), 493 p.

⁹ Dichos municipios son: Santiago Tapextla, Santo Domingo Armenta, San José Estancia Grande, Santiago Llano Grande, San Juan Bautista lo de Soto, Mártires de Tacubaya, Cahuatepec, Santiago Pinotepa Nacional, Santa María Huazolotitlán y Santiago Jamiltepec.

población negra. Podría alterarse la proporción a 13 si se contara al municipio mixteco de San Miguel Tlacamama, en particular sus agencias de Cañada del Marqués y de la Esperanza; pero la información oral obtenida ha sido confusa cuando no contradictoria, pues las autoridades municipales mencionan en entrevista que el municipio y sus agencias carecen de población negra, pero luego, al entrevistar a afro-mexicanos no radicados allí, manifiestan que ellos nacieron en dicho municipio o en alguna de sus rancherías. Cuestión interesante, desde el punto de vista de comprensión de la identidad y la alteridad porque, o bien, por alguna razón las autoridades desean esconder el hecho de que en su población tienen negros o su número es insignificante como para afirmar aquello, o bien porque ellos no les consideran un otro, sino integrantes del propio grupo; cuestión esta última, a nuestro parecer, poco probable porque en el cementerio local del municipio, mestizos y negros son enterrados en una zona aparte, delimitada, de donde lo son los indios. Pero, si omitiéramos este detalle, es decir, si fuera cierto que los reconocen como miembros del grupo, estaríamos entonces ante un acontecimiento, que por negatividad, nos mostraría la existencia en la región de criterios también sociales y no exclusivamente somáticos, para considerar a alguien como negro, y por tanto, ser objeto de las peculiares características que en la región se le adscriben para identificarle como tal.

También es cierto que en esos asentamientos de población negra no es ésta la que exclusivamente ahí habita. Es factible encontrar indios¹⁰ así como mesti-

¹⁰ Término usado exclusivamente en la región para referirse al indígena mixteco de la costa, pues al de la zona alta se le llama mixteco; al trique, trique; al tacuate, tacuate; al amuzgo, amuzgo, etcétera.

zos y, obviamente, matrimonios entre los tres grupos, a los que algunos no les auguran mucho futuro por las distintas costumbres que prevalecen para cada uno de los grupos de que provienen los futuros cónyuges; pero lo que es indiscutible y no variable en este mismo asunto es el hecho de que la mujer, y por ende su familia, cuando de contraer nupcias se trata y no forma parte ella del grupo racial y cultural del marido, los esponsales deben efectuarse y ajustarse conforme a las costumbres observadas en el grupo del futuro marido (residencia virilocal) y esto vale para negros, mestizos e indios del distrito, por igual.

En el distrito adyacente de Juquila, compuesto por 12 municipios,¹¹ sólo encontramos que uno, el de san Pedro Tututepec, cuenta con población afro-mexicana.¹² Por cierto, también aquí se observa en su cementerio el mismo caso del enterramiento racial que encontramos en Tlacamama.

Por otra parte, en la historia oral regional se consigna que los asentamientos

negros de Juquila, como son El Azufre, Cacalotepec, Chacahua, Charco redondo, El Corral, El Faisán, Pastoría, San Marquitos y el Zapotalito del municipio de San Pedro Tututepec son bastante recientes, aun cuando no se sabe cuánto, mientras que los habidos en Jamiltepec ya serían añejos.

Esto parecería confirmarlo la crónica que por el ya lejano año de 1957 cuando excursionaba por aquellas latitudes le fue narrada a Tibón¹³ por doña Pancha Güergüera: "la tradición jamiltepecana concerniente a la llegada de los negros a la costa de Oaxaca, una noticia que ella a su vez escuchó de labios de su abuela". Esto habría sucedido como a la segunda mitad del siglo XVI, acota Tibón. Así, doña Pancha le narró que los negros habrían llegado a la Costa Chica oaxaqueña "—con el Mariscal, un hombre terrible. Eran sus esclavos. Un día se presentó en la costa el Mariscal con su esposa, la Mariscala, y doscientos negros y negras. Cada uno de ellos cuidaban una vaca o un toro o un caballo [...] El Mariscal se quedó en Ayutla—",¹⁴ no sin antes ha-

ber hecho aperrear y apuñalar a los aborígenes ayacastecos para echarlos de ahí y sustituirlos por negros; de tal manera que "Por haber pacificado la región, le donó el gobierno virreinal terrenos que el nuevo dueño llamó Los Cortijos. Los negros se multiplicaron. Pronto hubo cuatro mil en Los Cortijos, y de ellos descendieron los morenos de la Costa Chica".¹⁵

Otras crónicas populares de la misma región consignan que los negros llegaron a este distrito cuando los españoles los llevaron a las lagunas de Chacahua para cortar palos de zapote, por ser duros y resistentes a las salobres aguas, y construir sus navíos. Tradición que confirmaría su antigüedad. Otro relato más que apuntaría en este sentido de la antigüedad es el que sostiene, que cuando el enfrentamiento entre conservadores y liberales, a mediados del siglo pasado, Benito Juárez envió a Porfirio Díaz a combatir a la tropa de negros conservadores, provenientes de "Los llanos de Tututepec, de Chacahua y de las cuadrillas al sur de Huazolotitlán y Pinotepa",

¹¹ Que son San Pedro Tututepec, Tataltepec de Valdés, San Juan Quiahije, San Miguel Panixtlahuaca, Santa María Juquila, Santiago Yaitepec, San Pedro Juchatengo, San Juan Lachao, Santa María Temascaltepec, Santos Reyes Nopala, San Gabriel Mixtepec y San Pedro Mixtepec.

¹² Permítasenos aclarar que por población negra entendemos aquella que los otros cohabitantes de la zona geográfica reconocen como tal y de la cual se autoexcluyen. Es decir, utilizamos para una fase de la investigación un criterio de alteradcripción. Y es que proceder así redundaría en contar con adecuado procedimiento heurístico para efectos de contrastación intergrupala, de lo que por ello y en este específico ámbito, se comprende que resulte igual para nosotros que los alterodenominados negros se autorreputen como morenos, excluyéndose a su vez de los negros, "negros, los de Estados Unidos, nosotros somos morenos". Pero esto no quiere decir que resulte indiferente para nosotros la autoadcripción, pues a partir de aquí se puede inteligir la conceptualización que de los otros hace el sujeto, y el tipo de relaciones que entre ambos privan.

¹³ Gutierre Tibón, *Pinotepa Nacional: mixtecos, negros y triques*, México, UNAM, 1961, véase p. 47-48.

¹⁴ Hoy municipio de San Pedro Atoyac, Jamiltepec, Oaxaca. Esta tradición es también registrada por J.M. López "al escribir su reseña de Cuijla en 1870: 'a fines del siglo XVI fue dado todo este inmenso territorio a un español por servicios eminentes prestados al rey [...] además de haberlo hecho dueño de todo este inmenso terreno, lo condecoraron con el nombre de Mariscal de Castilla; en ese tiempo trajo de España un pequeño número de reses con cien negros casados...' (citado por Aguirre Beltrán, en *Cuijla*, p. 58). El profesor Aguirre se inclina por afirmar que este Mariscal de Castilla no es don Tristán de Luna y Arellano, puesto que al ser el mariscalato un título hereditario sólo los primogénitos lo pueden ostentar no así los segundones, como era su caso. Además, su hijo don Carlos de Luna y Arellano, al morir el hermano mayor de su padre, su tío don Pedro, sin descendencia heredó "con el mayorazgo de Siria y Borobia, el Mariscalato de

Castilla". Pero según afirma el mismo Aguirre Beltrán este don Carlos le habría vendido a su cuñado don Mateo de Mauleón la parte que "le correspondía de los indios en encomienda y la estancia de Buenavista, en jurisdicción de Xicayan (¿de Tovar?) pero cercana a Quahuatlán" (p. 43). Entonces ¿quién era este Mariscal de Castilla? Tristán de Arellano era, en la época que le fueron concedidas sus mercedes para ganado en la zona, el encargado del estado del Marqués del Valle y se hacía cargo de los asuntos de éste en Teguantepeque —como el de querer establecer un ingenio ahí, cosa que le prohíbe hacer el Virrey Velasco el 8 de febrero de 1552— además de los de Cuyoacan. Pero don Luis de Castilla, pariente de Hernán Cortés Marqués del Valle, recibía por fines de 1534 la encomienda de Tututepec, Oax. (Silvio Zavala, *Libro de asientos de la gobernación de la Nueva España*, México, AGN, 1982, p. 256). Puede ser que en la tradición popular ocurra una confusión. Pero esto hay que determinarlo con investigación.

¹⁵ Tibón, *op. cit.*

encabezadas a su vez por el negro Victoriano de Arriba.¹⁶ Como se aprecia, de ser cierto lo antedicho, los asentamientos en Tututepec al menos tendrían siglo y medio de existir. Las cifras que proporciona Villaseñor y Sánchez¹⁷ para la zona en 1746, mediados del siglo XVIII, inducen a pensar no en un solo asentamiento, como afirmaría la tradición difusionista antecitada, sino en varios; pues este autor manifiesta que en el partido de Huazolotitlán, distante de Cortijos como 70 kilómetros hacia el sur, existen 80 mulatos; en el de Pinotepa del Rey 74, en el de Tututepeque 63, entre mestizos y mulatos, en Cacahuatpec 14, entre mestizos y mulatos y, en Cortijos, o más precisamente, en la Hacienda de Los Cortijos 120 mulatos. Sólo los partidos de Jamiltepec, Huaxpaltepec, Xicaltepec y de Santiago Coahuilán¹⁸ para esas fechas registrarían indios exclusivamente.

Sin embargo, 137 años después—1883—, el señor Rafael F. Lanza informa a Manuel Martínez Gracida¹⁹ que en Santiago, Coahuilán, ya para ese entonces mejor conocido como Santiago Eapextla, y luego como Tapextla, tiene por habitantes a 816 individuos de raza africana (400 hombres y 416 mujeres) aquí los indios ya han desaparecido;²⁰ y los

de Cortijos alcanzan la importante cifra de 999. Esta persona además registra otros pueblos con población afromexicana que Villaseñor y Sánchez no; tal vez porque para aquellos años no existían. Éstos serían primordialmente los compuestos por las municipalidades de Santo Domingo Armenta con 691 individuos, Chico Ometepec con 359, Lo de Soto con 262 y San José Estancia Grande, muy cercano a Cortijos, con 627 individuos de la raza africana. Es de notarse que el único nombre de raigambre africana que aparece en el listado del señor Lanza, pero sin registrar ahí la presencia de esos individuos, es el de Mandinga, un “rancho sujeto a Jamiltepec”, y nombre éste, a su vez, con que se designó a los negros Mandé traídos a la Nueva España en el siglo XVI; quienes, según el profesor Aguirre, jugaron un papel destacado “en la integración de los patrones de cultura de la Colonia”, como entre otros serían, la “cantidad de accidentes geográficos que llevan su nombre y la supervivencia del gentilicio como popular designación del demonio”.²¹

co, tenía 150 tributarios, el cual “en tiempo antiguo fue de innumerable gente... y claramente se ve que van a menos cada día por ser gente para muy poco”, la razón que decía le daban los naturales para explicar el acontecimiento, era que las epidemias de viruelas y sarampión les habían apocado, pero el dicho corregidor se cuida bien de informar que también la introducción del ganado en la zona fue principalísima causa de despoblamiento, ya que los animales compellan a los indígenas a morir de hambre, pues causaban grandísimos destrozos en sus sementeras, además del ímprobo trabajo al que les sometían y condenaban sus encomenderos.

²¹ Aguirre B., *La población negra...*, p. 107. A este respecto cabe mencionar que en varios municipios de la Mixteca Alta como San Pablo Tijaltepec, Yujía o la Magdalena Peñasco entre otros, según hallamos en reciente trabajo de campo, la negrada costeña tiene fama de brujos, de nahuales, pues “tienen lengua de culebra”. Y esta fama, se nos ocurre, debió provenir, aun cuando no exclusivamente, de

En esta obra de Martínez Gracida, sin embargo, no hay registro alguno de población negra en el Distrito de Juquila donde está comprendido Tututepec, bien sea porque su informante no sabía, o no le llamó la atención destacarla, o bien porque simplemente no existía. Pero estas cosas hay que indagarlas, pues llama la atención que en la misma obra no se mencionen otros distritos de Oaxaca con población negra, excepto el de Tuxtepec, que en 1891 un tal Velasco²² sí acusa; y de los cuales dice además, haberlos obtenido de datos que el mismo Martínez Gracida le habría proporcionado.

Los distritos donde este apologeta del porfirismo, Velasco, registraría población de raza africana serían: Jamiltepec con 6 617, Juchitán con 863, Juquila con 1 161, Centro con 357, Cuicatlán con 813, Pochutla con 67, Tehuantepec con 138 y Tuxtepec con 167. Guarismos que sumados darían un total de 10 183 personas (cifra que en su libro aparece disminuida al asentar 10 073 individuos).

Como se puede apreciar, los distritos de Juquila y Jamiltepec, objetos actuales de nuestra atención, son los que más población negroide contenían para esas fechas.

Si hoy nos atenemos a lo que los otros habitantes de la zona comprendida por estos dos distritos señalan como pueblos con población negra, por lo que obviamente hacemos abstracción de los otros individuos no negros que ahí habitan y que

que los indígenas discurrieran acusar a los negros vaqueros ante la santa inquisición de ejercer brujería, ya que esto podría ser uno de los posibles recursos de defensa que para quitárselos de encima tenían los indios ante los sucesivos y permanentes agravios que aquéllos les ocasionaban, o bien, una manera de vengarlos.

²² Alfonso Luis Velasco, *Geografía y estadística de la república mexicana: edo. de Oaxaca de Juárez, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1891.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ J. A. Villaseñor y Sánchez, *Theatro americano*, ed. facs. de la de 1746, México, Editora Nacional, 1952, 2 t.

¹⁸ Este Santiago Coahuilán al presente se halla poblado de afromexicanos y ha cambiado su nombre al de Santiago Tapextla.

¹⁹ Manuel Martínez Gracida, *Colección de 'cuadros sinópticos' de los pueblos, haciendas y ranchos del Edo. Libre y Soberano de Oaxaca*, Anexo núm. 50 a la memoria administrativa, presentada al H. Congreso del mismo el 17 de septiembre de 1883, Oaxaca, Imprenta del Estado.

²⁰ Ya en 1580 el corregidor de Coahuilán, Cosme de Cangas, al contestar la instrucción de 1577 de S.M. informaba que el pueblo de Coahuilán, habitado por hablantes de mixte-

entonces, infortunadamente, irán incluidos en los números a continuación ofrecidos,²³ tenemos que la cifra alcanzaría más o menos 37 238 individuos, repartidos como sigue: 4 037 individuos para Tutepec, en el distrito de Juquila y 33 201 para el distrito de Jamiltepec: 2 736 en San Juan Bautista lo de Soto, 951 para Santa María Cortijos, 4 167 en Santa María Huazolotitlán, en el propio Santiago, Jamiltepec serían 3 390 personas; para Santiago, Llano Grande, 3 352; Santiago Tapextla, 3 115; Pinotepa Nacional, 11 311; en Santo Domingo Armenta, 3 315; y en San José Estancia Grande, 864.

Mencionar estas cifras y nombres de la zona de manera no exhaustiva, pues faltarían revisar padrones, matrículas de tributos, etc., ha tenido por cometido señalar: I) que es necesario investigar más detenidamente la cuantía, tipo de casta y zona(s) de esta costa chica oaxaqueña a la que se introdujo negros, a efecto de coadyuvar a la aclaración de:

1) por qué al negroide de esta zona, al menos en el plano del estereotipo, el indio no lo acepta como parte de su cultura, como deberíamos suponer, dada la afirmación del doctor Aguirre de que el mestizaje del negro se produjo fundamentalmente mediante la mujer indígena y, por tanto, la cultura del vástago habría sido primordialmente indígena.²⁴

²³ Fuente: XI Censo de Población, Oaxaca.

²⁴ Esta aseveración la desprende el doctor Aguirre de su lectura de la cédula emitida en mayo 11 de 1527 por el emperador don Carlos, donde se sostenía la recomendación de que los negros se matrimoniaran con negras "porque hemos entendido que muchos negros tienen a las indias por mancebas"; o también de la carta que el virrey Martín Enríquez envía a S.M. don Felipe II solicitándole que el producto surgido de la mezcla entre negro e india sea esclavo, pues dado su ya gran número y teniendo la prerrogativa de la libertad al nacer de vientre libre, como lo es el de la india, si se coligasen con los indios, ya que entre ellos andan, "no se yo quien sería parte para resistillos", Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 256-257.

Para responder a esta interrogante de la no aceptación en uno u otro sentido, dado que el somatotipo negro existente en esta zona de la costa chica es el negroide, sería menester igualmente considerar:

1.1) si el negro que se introdujo era ya más bien mulato y no propiamente negro; esto para comprender su realidad como mestizo de negro e india, pero tal vez, no de india costeña. De ahí que también sea necesario por tanto: a) averiguar el proceso de mezcla en la región, sobre todo por cuanto es corriente escuchar que los matrimonios entre negros e indios no tiene mucho que comenzaron. Igual, b) si esta población negroide únicamente tiene su origen en el siglo XVI, o bien, si hubo posteriores remesas o migraciones (cimarronas o no) que explicaran la aparición, en siglos ulteriores, de nuevos pueblos con población negra y también la desaparición de los indígenas, como Coahuilán. Esto siempre y cuando aceptemos el presupuesto de que no hubo por parte de aquellos negros originarios, mezcla con indias costeñas; como nos fuerza suponer el hecho de que el indígena costeño tiene al fromestizo por un otro, externo a él. Lo cual también nos obligaría a tomar en cuenta las tazas naturales de crecimiento de esa originaria población negra o fromestiza cuando aquella hipótesis se mostrara inviable, lo que coadyuvaría para explicar el hecho de su expansión cuantitativa y territorial, evidente por lo demás, teniendo en cuenta los datos ofrecidos por Martínez Gracida respecto a los proporcionados por Villaseñor y, también, porque pueblos que Gracida no menciona tengan población fromestiza, hoy sí la contienen. Cuestión que resulta bastante digna de interés en tanto que el autor del informe para Martínez Gracida se cuida bien de marcar numérica y axiológicamente esta presencia en otros pueblos y municipalidades del partido de Jamiltepec.

Afortunadamente, gracias a la información recabada en campo hemos encontrado algunas pistas que servirían como causales para intentar comprender la ampliación de la ocupación territorial fromestiza, a saber: 1) la carcería,²⁵ como la del lagarto, proceso conocido como "lagarteando", o la del jabalí; 2) el cometimiento de actos delictivos, primordialmente homicidios; 3) desastres naturales: inundaciones, sequías; 4) naufragios. Sobrevivientes avendados en esta zona, pues es común oír relatos de la zozobra de buques, y si, por otra parte tenemos en cuenta que en la época colonial era esta zona de paso de las naos ibéricas cuando iban de Acapulco a Perú, etc., entonces tenemos que es alta la probabilidad de que así hayan surgido algunos de los asentamientos que nos conciernen.

Hallamos también que el proceso revolucionario de 1910 tuvo mucho que ver en el asunto de poblamientos y des-poblamientos.²⁶ Como ejemplo está el

²⁵ Una somera idea de la flora y fauna de la selva tropical que antes había en esta zona de la Costa Chica oaxaqueña, en particular en Pinotepa, a principios de siglo nos la proporciona el testimonio de Darío Atristaín, cronista pinotepeño de la lucha revolucionaria: "En los bosques abundan la caza mayor y de pluma, como venados, jabalíes, conejos, faisanes, patos, chachalacas, etc., en las lagunas hay una increíble variedad de peces de sabrosa carne y miles y miles de caimanes, algunos de tamaños descomunales", Darío D. Atristaín, *Notas de un rancho; relación y documentos relativos a los acontecimientos ocurridos en una parte de la costa chica de febrero de 1911 a marzo de 1916* [s. l. probablemente en Pinotepa, Oax.], 1964.

²⁶ Atristaín, hablando acerca de las cifras demográficas del distrito de Jamiltepec, dice que tenía 38 000 habitantes pero esta cifra disminuyó como a 30 000 al habersele, por una parte, incorporado algunos pueblos de Jamiltepec al distrito de Putla y por la otra, al hecho de que "en los últimos cinco años, tanto como consecuencia de las revoluciones, cuanto por la carestía de los artículos de primera necesidad, muchos habitantes han muerto y otros emigrado".

caso de Collantes, pueblo sujeto a la municipalidad de Pinotepa Nacional, asentado a orillas del río de la Arena y distante como a 12 kilómetros de las playas del Pacífico y por todo mundo hoy conocido como asentamiento negro.

En la estadística de 1883 de Martínez Gracida ya aparece dicho pueblo, pero no se anota que tenga gente de raza africana. Sin embargo es común escuchar en Pinotepa, que de Collantes es de donde se desparramó en la zona toda esa gente africana, pues ahí la habrían llevado los españoles. Algo, evidentemente, no casa bien entre la información de Gracida, más correctamente, de Rafael F. Lanza su informante, y la de la tradición pinoltepecana.

Gracias a una entrevista que realizamos al señor Romualdo Ramírez Domínguez de 87 años de edad en el poblado también negroide de San José Estancia Grande, Jamiltepec, es que disponemos de algunos elementos de certidumbre que permiten alguna sensata conjetura respecto al poblamiento de Collantes:

Según don Romualdo, en la época de la Revolución, el territorio comprendido entre Pinotepa y los límites con el estado de Guerrero pertenecía al general Baños.²⁷ Cuando los “zapattistas” —apelativo dado a los zapatistas en la región— de la Bocana y de Maldonado —ambos municipios cercanos a Cuajinicuilapa, Guerrero— comenzaron a asolar los pueblos establecidos en los terrenos del general, éste

contactó a dos personas pertenecientes a uno de los barrios de la Bocana; los convenció que le sirviesen como espías, a cambio de no deshacer su barrio cuando fuera a punir a los “bandoleros”. Esto se llevó a efecto. Aplastó a los bandoleros, sin dejar uno vivo, y se llevó a los moradores de aquel barrio a residir en sus terrenos a fin de evitarles futuras represalias. Así, unos fueron a residir a Rancho Nuevo, “buscando los ríos”, y otros a Collantes; lugar al que ya había llegado, un tiempo antes, cantidad de gente de Tapextla al huir de aquellos bandoleros. Tapextla y Maldonado son, como ya se ha dicho, poblados negroides al menos desde mediados del siglo XIX.

De ser entonces verídico lo anterior, tendríamos una probable solución al enigma de que en 1883 no se registrasen “gentes de raza africana” en Collantes y que en la actualidad sí los haya.

Pero resulta que también contamos con la información proporcionada por don Elías Alarcón, vecino de Collantes desde hace 50 años, quien afirma que fue Juan Collantes, fundador del poblado de Collantes, quien llevó a negros de Tapextla para que trabajasen en sus campos. Cuestión que igualmente debemos indagar.

Pero si la información oral puede ayudar a aclarar enigmas también puede producirlos. Don Romualdo nos dijo que San José Estancia Grande se fundó

con gente de El Maguey y Llano Grande. Gente “probrisma” que buscaba una mejor manera de ganarse la vida. Sin embargo, como ya se mencionó, Martínez Gracida registra en 1883 a Estancia Grande con población afromexicana y para nada menciona la existencia de El Maguey y Llano Grande, por lo que cabría suponer que para ese entonces no existían. De ahí que entonces podamos suponer que la información de don Romualdo o bien se refiere a acontecimientos sucedidos durante la Revolución o posteriores, o resulta algo inexacta.

Ahora bien, este asunto de la historia de los asentamientos es necesario resolverla, en la medida de lo posible, porque ello nos puede permitir contar con algunos elementos para establecer hipótesis que nos acerquen a la comprensión de la causa por la que marcan una distancia y diferenciación recíproca tanto indios como afromestizos, pues creemos que la explicación puede resultar satisfactoria en la medida que no sean dejados de lado los acontecimientos que la estructura social, vigente y remota(s), orilló a desempeñar a sus individuos.

Es mucho aún lo que tenemos que recorrer en este tema del poblamiento, pero es sólo a base de contrastaciones etnohistóricas, entrevistas, etc., como podremos formular probables conclusiones para contar con elementos que satisfagan la comprensión de la recíproca e imaginaria exclusión que los diversos grupos humanos de esta zona manifiestan.

²⁷ Este terrateniente permitía a la gente vivir en esos terrenos a cambio de una renta anual consistente en una carga de maíz desgranado y dos arrobas de algodón (la arroba tenía un peso de 11.5 kg).

Jesús Monjarás-Ruiz

A veinte años de la Dirección de Etnohistoria¹

En julio de 1977, la maestra Bárbara Dahlgren, a quien ofrecemos estos eventos conmemorativos, encabezó la materialización de una propuesta ideada por el profesor Wigberto Jiménez Moreno, mediante la cual, con la creación del Departamento de Etnohistoria, el INAH, durante la gestión como director general del profesor Gastón García Cantú, asumió su responsabilidad institucional al otorgarle un espacio propio a una disciplina antropológica de antigua raigambre académica bajo las designaciones de etnografía antigua, historia antigua, etnografía antigua e incluso protohistoria.

Hoy, nos reunimos aquí para dar inicio a los actos con los que, bajo el título general de Diferentes etnias, múltiples historias, un solo México,² celebramos el vigésimo aniversario de la actual Dirección de Etnohistoria, que si bien se creó con un cometido determinado: la elaboración con miras a su publicación del volumen sobre etnohistoria del proyecto *México: panorama histórico y cultural*, nunca realizado en su totalidad, como resultado de la dinámica acadé-

mica generada por sus investigadores tomó rumbos diversos para, superando los fines que la originaron, desarrollar varias líneas de investigación las que, considero, han contribuido al fortalecimiento de la especialidad. Proceso de cuyos antecedentes y devenir, en forma resumida, me ocuparé a continuación.

En su sentido estricto de "historia de los grupos étnicos", el quehacer etnohistórico fue cultivado desde por lo menos el siglo VII de nuestra era por buena parte de los pueblos indígenas prehispánicos y, a partir de la conquista, se convirtió en una tarea mixta: reto intelectual con fines bien determinados para los españoles y necesidad de supervivencia cultural para los indígenas. Apreensión de una realidad al mismo tiempo propia y diferente que requería ser explicada en un caso y autoafirmada en el otro.

Lo anterior dio por resultado el surgimiento de las crónicas, informes e historias españoles al respecto y la continuación, adaptada a la nueva situación colonial, de la tradición historiográfica indígena. Testimonios documentales y pictográficos, elaborados en el siglo XVI y la primera parte del XVII, que se convertirían en importantes, aunque no únicas, fuentes para la reconstrucción de los procesos de desarrollo histórico de las sociedades mesoamericanas asentadas en buena parte del territorio actualmente ocupado por la República mexi-

cana, básicamente las del periodo Posclásico tardío y su inclusión en la formación de la sociedad colonial. Testimonios a los que, con el transcurso del tiempo, se sumarían los documentos de archivo y los datos aportados por la arqueología, la lingüística, la antropología física y la etnografía moderna.

Dentro de esta doble restricción temática y temporal, desde entonces a la fecha indudablemente han variado las perspectivas, los énfasis aproximativos, los métodos y los temas de interés de los estudios etnohistóricos. Una innovación importante que amplió sus horizontes fue la inclusión del estudio de la problemática de las minorías africanas y en menor medida de las asiáticas que desde muy temprano, en la época colonial, tuvieron injerencia en el proceso que daría como resultado el pluriétnico y multicultural México actual.

No obstante que su especificidad teórica y metodológica aún son motivo de discusión en nuestro país, a diferencia básicamente del Perú, se considera a la etnohistoria como una disciplina antropológica derivada de la etnología que conjunta métodos históricos y perspectivas teóricas de la antropología para estudiar diacrónica y sincrónicamente a las culturas indígenas o a los diversos grupos que han participado en el desarrollo histórico de lo que hoy es México. Hasta ahora, los principales estudios realizados temporalmente abarcan del

¹ Versión modificada de una conferencia presentada el 5 de noviembre de 1997 en el Auditorio Sahagún del Museo Nacional de Antropología.

² Dichos actos fueron: una exposición, la elaboración de un video, la publicación de un múltiplo y la realización de un ciclo de conferencias bajo el título *La etnohistoria en México: desarrollo y perspectivas*.

periodo Posclásico tardío hasta la época colonial temprana, lo que fundamentalmente obedece a las características de las fuentes con que se cuenta. La temática analizada es diversa, y se centra principalmente, aunque no únicamente, en estudios regionales, institucionales, de organización sociopolítica y territorial, formas de sucesión y herencia, tenencia de la tierra y tecnología agrícola.

Si bien ya desde el último tercio del siglo XVIII (1780) se podría iniciar la lista de los pioneros de la etnohistoria moderna con Francisco Javier Clavijero, en cuya obra el estudio de las culturas antiguas se convierte en historia antigua; desde un punto de vista más ligado con el surgimiento de la antropología como tal, tenemos los numerosos trabajos de los precursores del siglo XIX como José Fernando Ramírez (1808-1871), Francisco del Paso y Troncoso (1842-1916), Manuel Orozco y Berra (1818-1881), Alfredo Chavero (1841-1906) y Nicolás León (1859-1929) quienes además de aportar diversos e importantes estudios sobre las épocas prehispánica y colonial, buscaron darle su verdadero valor a las fuentes pictográficas y documentales. Sin menoscabo de ninguno de ellos, vale la pena mencionar que Nicolás León, en su multifacética obra, ya vislumbraba el valor de la concepción de una antropología integral. En este sentido, durante el primer tercio del presente siglo, destaca la investigación multidisciplinaria sobre el Valle de Teotihuacán concebida y dirigida por don Manuel Gamio (hacia 1920), en la que se pondrían en práctica propuestas tendientes a englobar los estudios de las diversas ramas de la antropología en una sola obra unitaria.

Más hacia nuestros días, importantes son las contribuciones de Miguel Othón de Mendizábal y Luis Chávez Orozco como precursores de los análisis económicos; Alfonso Caso y Wigberto

Jiménez Moreno en el estudio de la historia antigua y en el descifre y análisis de los códices. A lo que se suman las influencias de la antropología culturalista estadounidense por medio de las obras o enseñanzas de Jules H. Steward y Sol Tax; las del enfoque teórico marxista a través de las cátedras y los trabajos de Paul Kirchhoff y las de los historiadores españoles republicanos como Ramón Iglesias y José Miranda, lo anterior sin olvidar los aportes de Silvio Zavala y Gonzalo Aguirre Beltrán.

Pluralidad de pensamiento reflejada en las obras de antropólogos e historiadores mexicanos o extranjeros formados en México, que irían sentando las bases de los estudios de etnografía antigua y moderna y los de historia del México prehispánico, útiles para el desarrollo posterior de la etnohistoria. Investigaciones hoy clásicas de la antropología mexicana, y fundamentales en este campo, son las obras de Aguirre Beltrán sobre *El Señorío de Cuauhtochco* o acerca de *La población negra de México*; de Arturo Monzón sobre el calpulli prehispánico, de Bárbara Dahlgren acerca de la Mixteca, de Pedro Carrasco en su estudio de los otomíes, de Miguel Acosta Saignes sobre los pochteca, de Anne Chapman en su visión de la guerra entre Azcapotzalco y la Triple Alianza y los múltiples trabajos que conforman la obra de Robert H. Barlow. Investigadores, todos ellos que, según el caso, conjuntaron el trabajo de campo de la etnología, la información arqueológica y lingüística, con el análisis de fuentes primarias, testimonios pictográficos indígenas, básicamente coloniales aunque también prehispánicos, y la documentación de archivo.

Si bien la etnohistoria se cultivaba desde hace tiempo en diversas instituciones nacionales, fue en la década de 1970 cuando cobró mayor importancia. A principios de ésta, se creó el Centro

de Investigaciones Superiores, nominalmente pertenecía al INAH (CIS-INAH), aunque en realidad independiente de éste, jurídica, administrativa y académicamente. Los trabajos que se llevaron a cabo en dicho centro tendieron, en parte, a desarrollar ideas ya planteadas por Paul Kirchhoff, Pedro Carrasco, Pedro Armillas, Ángel Palerm y William T. Sanders, derivadas de proposiciones del materialismo histórico aplicadas a la problemática del México prehispánico y colonial. En ellos se consideró fundamental el aprovechamiento de las fuentes primarias indígenas y españolas y de los documentos de archivo en la investigación de los estudios de caso, materiales que comúnmente no habían sido considerados. De manera casi simultánea al surgimiento del CIS-INAH, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia se produjo el movimiento que culminaría con la independencia de la especialidad de etnohistoria.

La gama de ideas generadas en esa década en torno a la etnohistoria impulsaría el interés por su problemática teórica, su metodología y sus temas de estudio, en diversas dependencias del INAH y en otras instituciones afines como: el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (antiguo CIS-INAH), el Colegio de Michoacán, los Institutos de Investigaciones Históricas y Antropológicas de la UNAM, la Universidad de las Américas-Puebla, la Universidad de Yucatán y la Universidad Veracruzana. Los estudios etnohistóricos actuales, sin rechazar las fuentes tradicionales, han ampliado su acervo informativo al incorporar críticamente la información contenida en los códices y en los documentos de archivo y, debido a la participación de las instituciones señaladas, se han incrementado considerablemente las investigaciones regionales.

Contexto académico dentro del que se creó el Departamento hoy Dirección

de Etnohistoria, cuyo primer cometido (1978) sería, por encargo del Comité Coordinador del proyecto *Templo Mayor* y bajo la dirección de la maestra Dahlgren, realizar un estudio sistemático de la información contenida al respecto en diversas fuentes del siglo XVI, que complementara la investigación arqueológica sobre el Templo Mayor de México-Tenochtitlan. Proyecto que culminó con la entrega para su publicación, por parte del INAH, del libro *Corazón de Copil*, aparecido en 1982, el cual, sin haber tenido esa finalidad resaltó la indiscutible complementariedad entre las evidencias arqueológicas y los datos históricos. La que, sin embargo, de acuerdo con otras experiencias, no siempre es tan fácil de probar. Con lo anterior, de hecho se cumplió una primera etapa del Departamento.

En marzo de 1980 asumió la jefatura del mismo la maestra Emma Pérez-Rocha, quien decidió continuar con las directrices marcadas por su antecesora. Congruente con ello, buscó formalizar y dar impulso al proyecto *Cuenca de México*, en el sentido ya esbozado por la maestra Dahlgren, de realizar una serie de estudios locales con el fin de llegar a conformar un *corpus* de datos comparables que permitiera hacer generalizaciones en cuanto a la evolución sociocultural de los grupos humanos ocupantes de la cuenca. Con tal fin, se diseñó un proyecto general que señalaba la temática, el marco teórico y la metodología a seguir, buscando dar cohesión a los proyectos individuales. Para ello, tuvieron lugar diversas discusiones académicas, se organizaron pláticas con los asesores, se hicieron algunos recorridos por determinadas áreas y se llevó a cabo un curso sobre Mesoamérica impartido por el profesor William T. Sanders. A pesar de los esfuerzos realizados, la carencia de una orientación teórica y metodológica común a los investigadores que en él par-

ticipaban, hizo que el proyecto *Cuenca de México* se realizara fuera de los lineamientos de un estudio general y colectivo. En este periodo tuvo lugar un cambio de ubicación que trajo consigo un mejoramiento en las instalaciones del Departamento con lo que se propiciaron mejores, aunque desgraciadamente no óptimas, condiciones de trabajo para la investigación básicamente individual, cuyos resultados se patentizarían en el futuro.

En octubre de 1983, el que esto escribe pasó a ocupar la jefatura del Departamento de Etnohistoria. Fecha a partir de la cual comenzaron a dar fruto los proyectos individuales y otras actividades, parte de ellos iniciados antes de mi gestión. Hasta la fecha, además del ya mencionado *Corazón de Copil*, se han concluido los siguientes proyectos:

De Gilda Cubillo Moreno, *Los dominios de la plata: mineros y trabajadores en los reales de Pachuca y Zimapán (1552-1610)*, publicado por el INAH en 1991, en su versión corregida y aumentada como: *Los dominios de la plata, el precio del auge, el peso del poder. Empresarios y trabajadores de las minas de Pachuca y Zimapán, 1552-1620*.

De Perla Valle, *El Códice Kingsborough. Análisis etnohistórico de una fuente pictográfica del siglo XVI*, estudio también publicado por el INAH en su versión de divulgación con el título de *Memorial de Tepetlaóztoc o Códice Kingsborough. A cuatrocientos años*, en 1993. Al año siguiente, bajo el pie de imprenta del Colegio Mexiquense, apareció la edición facsimilar con el estudio completo de la maestra Perla Valle, esta vez como: *Códice de Tepetlaóztoc (Códice Kingsborough)*, Estado de México.

De Amalia Attolini Lecón, *Comercio y poder entre los antiguos mayas; y El real de Tlalpujahua. Aspectos de la minería en el siglo XVIII* de Celia Islas, ambas investigaciones presentadas como

tesis de maestría en la ENAH en 1990 y 1991, respectivamente.

La frontera mexicana-tarasca, a cargo de la doctora Rosa Brambila; *El temazcal. Recurso curativo de origen prehispánico*, bajo la responsabilidad del profesor Gabriel Moedano; la edición de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, por parte del maestro Rafael Tena, y el proyecto sobre la tenencia de la tierra en Ecatepec, desarrollado por la profesora María Teresa Sánchez Valdés. De los cuales, si bien los investigadores responsables han producido artículos o ponencias como productos parciales, están pendientes de presentar sus versiones finales.

Asimismo, se han elaborado o coordinado volúmenes de carácter antológico sobre: *Mesoamérica y el Centro de México*, *Mitos cosmogónicos del México indígena* y *Los arqueólogos frente a las fuentes*, publicados por el INAH en 1985, 1987 y 1996. Su finalidad fue agrupar, de manera accesible, los trabajos más importantes escritos sobre los temas seleccionados o, en su caso, reunir las opiniones de los especialistas sobre éstos. Los primeros dos títulos, dada su aceptación entre los estudiosos y el público en general, merecieron su reimpresión en 1989. Ediciones en las que participaron, conjunta o individualmente, Rosa Brambila Paz, Emma Pérez-Rocha y Jesús Monjarás-Ruiz.

Tal vez por sus alcances, el proyecto más importante de esta etapa (1984-1989), durante la gestión como director general del INAH del doctor Enrique Florescano, fue el intento de plasmar en una obra de corte enciclopédico el devenir de la antropología como disciplina en nuestro país. Me refiero a *La antropología en México. Panorama histórico*, proyecto singular que respondió a una inquietud existente y en algunos casos manifiesta, tanto dentro como fuera del INAH, por realizar un recuento historio-

gráfico del quehacer antropológico en nuestro país; su realización fue producto de la madurez alcanzada por la disciplina. En sus quince volúmenes se buscó dar cuenta de las instituciones, los personajes y las corrientes determinantes en el desarrollo de la antropología en México. Intento importante el cual, si bien ha sido criticado, es el único en su tipo con el que contamos. Proyecto realizado bajo la coordinación general de Carlos García Mora, en el que, además de los co-coordinadores de los diferentes volúmenes, participaron cerca de 300 investigadores de instituciones nacionales y extranjeras. Sin lugar a dudas, en este sentido, fue un magnífico logro de la colaboración interinstitucional. Además de que despertó inquietudes por conocer y estudiar con mayor detalle el desarrollo histórico de la antropología en México, como lo muestra el seminario que al respecto se ha desarrollado en la ENAH bajo la coordinación de Mechthild Rutsch.

Por otra parte, como respuesta a la constante preocupación de los etnohistoriadores por estudiar las fuentes primarias y el renovado interés que la investigación de éstas suscitó desde la segunda mitad de la década de los setenta, se planeó y organizó, a iniciativa de los investigadores interesados en el tema y bajo la coordinación de la maestra Emma Pérez-Rocha, entonces jefa del Departamento, el *Primer Coloquio de Documentos Pictográficos de Tradición Náhuatl*, celebrado en 1984. Su objetivo principal fue establecer un foro de comunicación y discusión que mostrara el estado de la investigación, los enfoques y los avances logrados en el estudio de los testimonios pictográficos indígenas coloniales. La respuesta obtenida llevó a la realización del segundo y tercer coloquios, los cuales tuvieron lugar en 1985 y 1987. Eventos llevados a cabo en colaboración con el Instituto de In-

vestigaciones Históricas de la UNAM, en ese tiempo bajo la dirección de mi buen y recordado amigo y colega, Roberto Moreno de los Arcos. Los resultados del primero fueron editados, al cuidado del maestro Carlos Martínez Marín, del mencionado Instituto de Investigaciones Históricas, y los de los otros dos, aunque con bastante retraso, hasta 1996, y en un solo volumen por el INAH, bajo la supervisión de Emma Pérez-Rocha, Perla Valle y del autor de estas líneas.

Asimismo, en 1984 tuvo lugar el *Primer Congreso Interno de Investigación*, y en julio de 1987 se realizó otro para celebrar los primeros diez años de su existencia. En ambos, además de la participación de los investigadores del Departamento, se contó con la entusiasta y desinteresada participación de colegas de otras dependencias del INAH y de diversas instituciones afines. Como resultado de estas actividades y otras similares, aparecieron cinco cuadernos de trabajo.³

La Dirección de Etnohistoria en la actualidad

En lo que toca a los proyectos que se desarrollan como actividad primordial de la dirección, a partir de 1992, éstos se organizaron en las siguientes líneas de investigación, base de la actividad académica que llevamos a cabo:

³ Jesús Monjarás-Ruiz (comp.), *Memoria del Primer Congreso Interno de Investigación*, Departamento de Etnohistoria-INAH (Cuaderno de trabajo 1), México, 1985.

Emma Pérez-Rocha (comp.), *Apuntes de Etnohistoria*, Departamento de Etnohistoria-INAH (Cuaderno de trabajo 2), México, 1986.

Emma Pérez-Rocha (comp.), *Colección de documentos en torno a la iglesia de San Gabriel Tlacopan*, Departamento de Etnohistoria-INAH (cuaderno de trabajo 3), México, 1988.

Jesús Monjarás-Ruiz y Ma. Teresa Sánchez de Váldez (comps.), *Memoria del Congreso Conmemorativo del X aniversario del Departamento de Etnohistoria*, Departamento de

I. Estudios etnohistóricos sobre la cuenca de México

Continuación de la temática que diera origen a la Dirección. Su principal objetivo es la elaboración de estudios sobre la organización social, política y económica de las antiguas ciudades-estado o señoríos que ocuparon la región lacustre central, haya sido como unidades independientes o como integrantes de la Triple Alianza, principalmente en la etapa inmediatamente anterior a la conquista. Asimismo se estudian las consecuencias de su inclusión en el proceso de formación de la sociedad colonial y, a últimas fechas, su organización familiar en la etapa de transición independentista. Al respecto se llevan a cabo los siguientes proyectos:

Señorío y cacicazgo en el área tepaneca, Tacuba y Coyoacán, a cargo de la maestra Emma Pérez-Rocha. En él, mediante una exhaustiva búsqueda selectiva de material de archivo y de su análisis, sin olvidar las fuentes tradicionales, se trata de establecer la importancia socio-económica de la zona estudiada.

La formación del estado Acolhua. En él su responsable, maestro Eduardo Corona Sánchez, busca caracterizar el modo de producción dominante en la región, mismo que considera también puede aplicarse a toda Mesoamérica.

Familia, sociedad y mentalidades en Coyoacán, 1775-1850, cuya responsable, la licenciada Gilda Cubillo Moreno, busca establecer, comprender y explicar la estructura, organización y dinámica de las familias de Coyoacán en el periodo de transición señalado.

Etnohistoria-INAH (Cuaderno de trabajo 4), México, 1988.

Rosa Brambila y Ma. Esther Caamaño (comps.), *Apuntes de Etnohistoria II*, Dirección de Etnohistoria-INAH (cuaderno de trabajo 5), México, 1992.

Dentro de un ámbito geográfico más amplio, aunque ligados al mundo indígena en general y a los mexicas en particular tenemos:

Materiales de concha en Mesoamérica. El uso de la concha en la cultura mexicana, en el cual la encargada del mismo, maestra María de Lourdes Suárez Diez, estudia la importancia económica y ritual de la concha en Mesoamérica en general y entre los mexicas en particular.

La provincia tributaria de Jilotepec es estudiada, con apoyo del Conacyt, por la doctora Rosa Margarita Brambila Paz, a fin de establecer los límites geográficos de ésta, su composición étnica, su estructura sociopolítica y sus relaciones político-económicas. La profesora Teresa Sánchez Valdés forma parte de este proyecto, como encargada de la búsqueda de material de archivo sobre el área que alguna vez conformó la provincia de Jilotepec.

El comercio y la economía política de los mayas durante el posclásico y la etapa colonial temprana, desarrollado por la maestra Amalia Attolini como tesis de doctorado en la UNAM.

II. Estudio de las etnias no indígenas

Línea de investigación cubiertas por el profesor Gabriel Moedano Navarro con su proyecto *Las tradiciones orales de los afromestizos en México*, cuyo propósito principal es reconstruir, a través del trabajos de campo, la recuperación de la tradición oral y de la investigación documental, la historia étnica de los grupos de origen africano en la costa del Pacífico, básicamente en la Costa Chica de Oaxaca y de Guerrero. Como uno de sus resultados, en 1996 apareció el fonograma editado por el INAH, *Soy el negro de la costa...*, en memoria de don Gonzalo Aguirre Beltrán.

III. Programa de edición crítica de fuentes pictográficas y documentales

Tomando en consideración que la materia prima base para los estudios etnohistóricos son las fuentes, pictográficas o documentales —incluidas en estas últimas los materiales de archivo— parte importante de nuestro patrimonio histórico documental, y tomando en cuenta el interés de varios investigadores sobre el asunto, en la Dirección de Etnohistoria se instituyó un programa de edición crítica de fuentes. Su propósito principal es, además de utilizar a éstas en las investigaciones personales, ponerlas a disposición de investigadores, estudiantes y el público interesado. Lo anterior acorde con uno de los principales objetivos y responsabilidades del INAH, la conservación, protección, estudio y divulgación del patrimonio cultural del país. Tarea por otro lado continuadora de los esfuerzos en este sentido de nuestros ilustres antecesores como Orozco y Berra, José Fernando Ramírez y Francisco del Paso y Troncoso, entre otros.

Sobre testimonios documentales, además de la *Colección de documentos en torno a la iglesia de San Gabriel Tlacopan* presentada por la maestra Emma Pérez-Rocha, la cual, como Cuaderno de trabajo número 3, publicó el INAH en 1988; también tenemos la señalada preparación para su edición de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* de Rafael Tena. Han sido publicados o se encuentran en diversas etapas de elaboración o edición:

La Probanza sobre el desagüe de la ciudad de México, con un estudio de Emma Pérez-Rocha, publicada por el INAH en 1996.

Las Ocho relaciones y el memorial de Chimalpahin, la traducción de los textos en náhuatl y la presentación son de Rafael Tena.

La Información de doña Isabel Motezuma, preparada por Emma Pérez-Rocha y Pedro Carrasco; y

La nobleza indígena del Centro de México en la 2ª mitad del siglo XVI, con traducción de los textos en náhuatl y latín de Rafael Tena y un estudio de Emma Pérez-Rocha, volumen entregado para su dictaminación al INAH.

En lo que toca a los testimonios pictográficos indígenas coloniales, cuyo estudio en la dirección de hecho se inició con la investigación de Perla Valle sobre el *Memorial de Tepetlaóztoc*, gracias al decidido apoyo de la licenciada María Teresa Franco, directora general de INAH, y del doctor Enrique Nalda, hasta hace poco secretario técnico del instituto, en 1992 se inició un ambicioso proyecto, concluido en su primera etapa —con el patrocinio de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla— en 1994, que incluyó la edición facsimilar de: el *Códice de Tlatelolco*, el *Códice de Yanhuítlán*, el *Códice Cozcatzin*, con traducción de los textos en náhuatl de Rafael Tena, el *Mapa de Coatlichan* y el *Mapa de Cuauhtinchan número 4*. Los estudios de éstos estuvieron a cargo de las maestras Perla Valle y María Teresa Sepúlveda y Herrera del INAH, la maestra Ana Rita Valero —investigadora independiente—, y de las maestras Luz María Mohar y Keiko Yoneda, pertenecientes al CIESAS. Con la realización de su primera etapa, el proyecto mostró la bondad y eficacia de la colaboración interinstitucional, en este caso para el rescate efectivo de esa memoria escrita, pictográfica y documental, básica para la reconstrucción del devenir de buena parte de los grupos indígenas desde la época colonial, cuyos descendientes conforman importantes segmentos de la población de nuestro país.

Actualmente está por concluirse una segunda etapa que incluye la edición, con estudios introductorios, de los siguientes

tes documentos pictográficos: El *Lienzo de Metlaltoyuca*, de la sierra norte de Puebla; su estudio lo realiza la maestra Carmen Herrera de la Dirección de Lingüística del INAH; *Los Lienzos de San Juan Cuauhtla*, procedentes de la sierra negra de Puebla, a cargo de la maestra María Teresa Sepúlveda y Herrera, investigadora de la BNAH del INAH; El *Códice Quimatzin*, relativo al área tetzcocana de la Cuenca de México, bajo la responsabilidad de la maestra Luz María Mohar del CIESAS; *La ordenanza del señor Cuauhtémoc*, con traducción del texto náhuatl de Rafael Tena, procedente de Tlatelolco, que estudia la maestra Perla Valle. Y el *Códice de Teloloapan*, Guerrero, al cuidado del maestro Alfredo Ramírez Celestino, de la Dirección de Lingüística del INAH.

IV. Como derivación del programa anterior, ante una falta de conocimiento real de la obra de algunos autores considerados fundamentales para los estudios básica, aunque no únicamente etnohistóricos, de las etapas aludidas, se pensó en la edición crítica de las obras editadas o resguardadas en los archivos de:

Robert H. Barlow, proyecto desarrollado conjuntamente con la UDLAP, sobre el cual han aparecido los primeros seis volúmenes: *Tlatelolco rival de Tenochtitlan* (1987), *Tlatelolco, fuentes e historia* (1989), *Los mexicas y la Triple Alianza* (1990), *La extensión del Imperio de los culhua mexica* (1992), *Fuentes y estudios sobre el México indígena*. Primera parte. *Generalidades y centro de México* (1994), y *Fuentes y estudios sobre el México indígena*. Segunda parte. *Actuales estados de: Colima, Guerrero, Hidalgo, Michoacán, Morelos, Oaxaca, Puebla, Tlaxcala, Veracruz y Yucatán* (1995). Ya se entregó a la imprenta el volumen VII de la obra de Barlow, que agrupa lo que se denominó como su

obra varia. En la edición de los primeros 6 volúmenes participaron las maestras Elena Limón de la UDLAP y María de la C. Paillés del INAH bajo la coordinación del que escribe, en el séptimo y último la preparación de su edición estuvo a cargo de la maestra Elena Limón y del que esto escribe.

Edición crítica de la obra mesoamericanista de Paul Kirchhoff, proyecto que si bien ha sufrido cierto retraso, planea concluirse el año entrante. En él, además de Carlos García Mora y Jesús Monjarás-Ruiz del INAH, participa la doctora Linda Manzanilla del IIA de la UNAM.

V. Además, existen dos proyectos que no se inscriben en ninguna de las temáticas señaladas: *Charapan, religión y agrarismo en la sierra tarasca*, cuyo responsable, el maestro Carlos García Mora, busca reconstruir en su investigación la historia del movimiento agrarista en el área señalada y, de la maestra Celia Islas, *Minería en la Nueva Galicia*.

De igual forma, dentro o fuera del INAH, han aparecido diversos trabajos relacionados con las temáticas señaladas: En 1989 la Secretaría de Relaciones Exteriores publicó, con un estudio preliminar de Xavier Noguez y Perla Valle, el *Códice de Tlatelolco*. Por su parte, Lourdes Suárez editó el volumen de divulgación *Conchas y Caracoles. Ese universo maravilloso*, publicado por el INAH y Banpaís; investigadora ocupada en estos días en la presentación de su exposición, por supuesto sobre la concha, en el Museo Hillwood de la Universidad de Long Island de la ciudad de Nueva York, que se suma a las exposiciones organizadas sobre el tema en la ciudad de Pachuca y en el Museo del Templo Mayor. De Rafael Tena, en 1992, vio la luz la reimpresión de la edición de 1987 de su investigación sobre *El Calendario Me-*

xica y la cronografía, con pie de imprenta del INAH, y en 1993, en la colección divulgación, el INAH ofreció su libro sobre *La religión mexica*. Al año siguiente, en la colección fuentes del instituto se publicó, de Emma Pérez-Rocha y Gabriel Moedano Navarro, *Aportaciones a la investigación de los archivos del México colonial y a la bibliohemerografía afromexicanista*, y en 1996, en la colección científica del INAH, apareció el volumen II de *Tlatelolco a través de los tiempos. 50 años después*, preparado y presentado por Jesús Monjarás-Ruiz, y, en 1997 apareció la traducción de Lourdes Suárez y Rufina Bórquez de la Fuente del libro de William Holmes, *Art in Shell of the Ancient Americans* (El arte de la concha entre los antiguos americanos), también publicada por el INAH dentro de su colección Textos básicos y manuales.

Al lado de estas actividades primordiales, los investigadores de la Dirección han participado en diversos congresos nacionales e internacionales, dan asesorías, imparten cursos, dictan conferencias, presentan libros, hacen traducciones y escriben reseñas, artículos, notas, bibliografías, etcétera, dentro y fuera del INAH. Trabajos realizados y concluidos, en buena medida, gracias al esfuerzo del personal administrativo y de apoyo con que ha contado y cuenta la Dirección: el licenciado José Luis Torres Torrecilla, Ofelia Nova, Lourdes Quevedo, Yolanda Torres, Marivel Martínez, Elisa Martínez y Saúl Mendoza; planta de colaboradores recientemente enriquecida con la adscripción de Sonia Sánchez Mercado y de Raúl Penilla, a quienes mucho agradecemos su colaboración en todo lo que vale.

Desde mi punto de vista, la Dirección de Etnohistoria ha encontrado su verdadero curso. Dentro de las actividades reseñadas vale la pena resaltar el afán de sus integrantes por fortalecer las investigaciones interinstitucionales, mantener la continuidad de los estudios

sobre la Cuenca de México, rescatar la tradición oral de los afroestizos y por realizar proyectos generales, sean de investigación, compilación o divulgación. Es claro que en otros aspectos, principalmente teóricos y metodológicos, como sucede con otras disciplinas, aún se sigue en busca de precisiones. Hacia el futuro es necesario fortalecer las líneas de actividad académica señaladas mediante la posible incorporación de investigadores jóvenes. Desde su creación en 1977, a la dirección sólo ha ingresado un investigador externo y dos por cambio de área según el artículo 40, de las Condiciones Generales de Trabajo vigentes en el INAH.

De las actividades reseñadas se da cuenta, en buena medida, en la exposición y el video que ofrecemos. De manera importante, completa los actos conmemorativos del vigésimo aniversario de la Dirección el ciclo de conferencias *La etnohistoria en México, desarrollos y perspectivas*,⁴ en el que se buscó, con el espontáneo y decidido apoyo de los colegas de otras instituciones, ofrecer un panorama, lo más completo posible, a través de las diferentes aportaciones y desarrollos personales de los participantes, del quehacer etnohistórico que hoy en día se realiza en nuestro país.

Eventos que fueron posibles gracias al apoyo y entusiasta acogida que tuvo la idea de realizarlos por parte de: la Dirección General, la Secretaría Técnica, la Coordinación Nacional de Antropología, la Coordinación Nacional de Difusión, la Coordinación Nacional de

Museos y exposiciones, la Dirección de Medios, la Dirección de Publicaciones, la Dirección de Análisis y Seguimiento de Proyectos, y el Museo Nacional de Antropología, del cual somos ya antiguos huéspedes, a cuyos directivos, personal administrativo y de apoyo damos las más cumplidas gracias.

Para terminar esta presentación, con reconocimiento y cariño, a nombre de todos los integrantes de la Dirección de Etnohistoria, quiero agradecer a la maestra Dahlgren su creación, con la esperanza de que, a veinte años de distancia, los resultados alcanzados, le hagan pensar que valió la pena el esfuerzo y, en un tono más personal, profundamente agradezco sus enseñanzas y apoyo que mucho me han servido en mi desarrollo profesional.

Cristina Lirón Pérez

La mujer en México.

Una perspectiva antropológica
México, INAH (Colección Científica 338, Serie Antropología Social).

Esta obra está conformada por una serie de artículos que abordan la complejidad de la problemática de la mujer en México. A mi modo de ver, lo más valioso de ellos es la forma en que integran estas nuevas preocupaciones en el análisis antropológico. Desde una perspectiva marcada por las aportaciones de la teoría del género ilustran el hecho “de que las mujeres padecen una situación de desventaja, explotación y opresión en los distintos terrenos de la vida social, desde las relaciones laborales y las actividades políticas hasta el ambiente familiar y la relación de pareja” (p. 11).

La articulación de enfoques socioeconómicos, políticos, históricos, religiosos e, incluso, médicos, con una disección de los consolidados prejuicios misóginos, tiene como resultado inmediato una brillantez metodológica que ayuda a discernir la imbricación del conjunto de procesos sociales que cimentan la subalternidad femenina.

El trabajo de Jesús Antonio Machuca es quizá el más denso y abstracto, pero no por ello el menos interesante. Parte de constatar la crisis del feminismo militante y, mediante un riquísimo lenguaje literario, invita al lector a un recorrido por las críticas surgidas desde dentro y fuera de este movimiento. En este proceso contextualiza histórica e ideológicamente la dominación masculina, navega desde la filosofía a la mitología o la literatura, mostrando un vasto y diversificado do-

⁴ Tuvo lugar del 5 al 7 de noviembre. Ocupándose de las temáticas Johanna Broda, Brigitte B. de Lameiras, Ma. Teresa Sepúlveda, Sergio Quezada, Perla Valle, Luz Ma. Martínez Montiel, Emma Pérez-Rocha, Juan Manuel Pérez Zevallos y Gabriel Moedano. La Coordinación de las diversas mesas estuvo a cargo de Jesús Monjarás-Ruiz, Gilda Cubillo Moreno y Eduardo Corona.

minio de autores tan dispares como Plutarco, Schopenhauer, Lechner, V. Woolf o W. Blake, pasando por otros como Freud, Marx, o Marvin Harris.

Lo más interesante de esta aportación es el modo en que rescata el valor del feminismo como crítica, como teoría política y como movimiento reivindicativo. Al enfrentar las tesis defendidas por el feminismo de la igualdad y por el feminismo de la diferencia saca a colación dicotomías *virifocales* como la oposición naturaleza-cultura, las imágenes simbólicas de la virgen/santa y la prostituta/bruja, o conceptualizaciones como el matriarcado, la par-teogénesis y la androginia.

Amparo Sevilla presenta el espléndido y atractivo testimonio de María Luisa Peñafiel: "una mujer del pueblo" (p. 45), centrándose en su participación en los movimientos urbanos de solicitantes de vivienda. Con base en él, plantea la cuestión de si la inclusión de las mujeres en un movimiento político puede generar la redefinición de sus roles en el ámbito doméstico. La información y conclusiones de este artículo se han nutrido de unos cinco años de trabajo de campo, cuya observación estaba garantizada por la participación de la autora en la misma organización vecinal.

La conclusión es que, sin menospreciar los cambios a nivel personal en cuanto al contacto con nuevas vías de socialización fuera de las estrictamente familiares, no se puede afirmar una correlación directa entre la participación de las mujeres en un movimiento social y el cuestionamiento de las relaciones genéricas. Es necesario evaluar el tipo de organización y la forma y peso de la participación femenina ya que, en muchos casos, las relaciones de subordinación existentes se repiten dentro del movimiento.

Ana María Rosas desplaza esta problemática al debate abierto sobre la definición de lo privado y lo público, y al

análisis de la interacción entre ambas esferas en el caso de las mujeres activistas en movimientos populares urbanos. Partiendo de que las organizaciones vecinales que nacen para afrontar el problema inquilinario constan habitualmente de una importante composición femenina, Rosas se propone evaluar en qué medida esta participación de "lo público" ha conllevado cambios en "lo privado". Para ello elabora una muestra poblacional cuyo criterio circunscribe a mujeres habitantes de vecindades (un tipo de viviendas que se suceden en hileras, con una o dos habitaciones y sanitarios compartidos) del barrio de Tepito en la ciudad de México. El filtro de selección fue que participasen en algún tipo de movimiento popular.

Los resultados del estudio desembocan en las conclusiones esbozadas en el capítulo anterior: "la relación desigual y discriminante en su vida privada se repite en su integración a las diversas organizaciones" (p. 65). Éste es uno de los motivos de que no se genere una conciencia crítica de la situación de subalternidad femenina, al menos a nivel inmediato. No obstante, la autora se muestra optimista en cuanto a este contacto con otras experiencias relacionadas que puedan fomentar futuros cambios.

El trabajo de María Rodríguez-Shadow y Robert Shadow nace en una intencionalidad que baraja un enfoque analítico económico y social. Se proponen la ardua tarea de mostrar cuáles son "los trabajos de las mujeres" (en el sentido más Stolkiano de la palabra) en la comunidad ladrillera del municipio de Cholula, San Juan Tlaxiaco. Me gustaría destacar la forma en que, desde el inicio, operacionalizan los conceptos básicos de las hipótesis que emplean, favoreciendo así la ubicación teórica y la comprensión del texto.

Mediante un marcado tono de sutileza crítica, logran mostrar al lector "la magnitud de la contribución que

hace la mujer a la economía del medio rural" (p. 73), aunando el enorme costo y la paradójica desvalorización de la carga de las labores domésticas junto a las obligaciones productivas en la fabricación de los ladrillos.

Su escrutinio de las condiciones en que las mujeres desempeñan en dichos trabajos saca a la luz la ginopia social absoluta de que es objeto, no sólo en el ámbito privado sino también en el público: la naturalización de los quehaceres domésticos, la devaluación de la peonada femenina y las diferencias salariales entre hombres y mujeres frente a un mismo desempeño laboral y la mayor rigidez del trato jerárquico, entre otros. Todo ello desemboca claramente en la afirmación de que la incorporación de las mujeres a la manufactura ladrillera no ha conllevado una redistribución de los roles domésticos tradicionales. A modo de conclusión, los autores proponen abrir una puerta al análisis de los factores ideológicos y determinantes económicos en que descansa este sometimiento y explotación patriarcal rural de la mujer.

Isabel Lagarriga plantea el reto de analizar el concepto de enfermedad mental desde su construcción cultural, recopilando la vertiente diagnóstica científica y popular o mágico-religiosa. Acaba cuestionando la legitimidad de la aplicación de dicha etiqueta, apoyándose en la arbitrariedad de las nociones de normalidad y anormalidad: "hablar de enfermedades mentales es simplemente hacer un juicio de valor sobre lo apropiado o inapropiado, para el grupo social que detenta el poder, de determinado tipo de conductas" (p. 88). Con base en su estudio en instituciones psiquiátricas determina que se da una mayor proporción de casos de "locura" entre las mujeres, y en un gran número de veces se debe a los conflictos relacionales de opresión y desigualdad con los hombres.

Ana Luisa Liguori presenta un eloquente estudio acerca de los cambios en los patrones de transmisión del sida en México. Las pautas de conducta sexual extramarital masculina han convertido a las amas de casa en un grupo de máximo riesgo, sobre todo en los sectores más populares. El creciente contagio a las reproductoras por excelencia está propiciado por dichos comportamientos —socialmente no sancionados— junto a la negativa masculina generalizada al uso de preservativos. Todo ello incide de forma directa en la desprotección de este núcleo de mujeres frente al contagio y en el aumento del número de contagios perinatales.

La crítica de la autora se centra en la falta de atención que desde la consagrada ciencia se les dispensa a dichas mujeres. Profundiza aún más y acusa a los modelos identificativos de la enfermedad, al igual que su tratamiento e investigación, de androcéntricos y temerarios. El dar por supuesta la aplicabilidad de hipótesis médicas nutridas de estudios

de caso únicamente entre la población masculina quizá aumente el riesgo de detección tardía y muerte de muchas mujeres. Por ello, finaliza clamando por la movilización femenina y la urgencia de campañas dirigidas a mujeres.

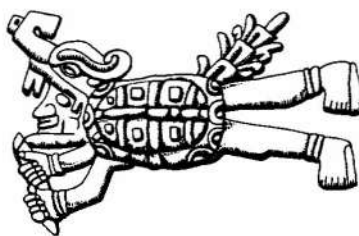
María Isabel Hernández elabora un detallado análisis sobre las interrelaciones entre la esfera de la vida cotidiana y las fiestas religiosas a los santos. Su hipótesis de partida es que los papeles socialmente asignados a las mujeres en el ámbito del ritual se correlacionan con los desempeñados en su vida cotidiana. Es precisamente en este sentido en el que habla de eficacia ritual, éste sirve para señalar los espacios, funciones y límites de lo masculino y lo femenino: “el ritual exhibe el conflicto entre sexos, no lo resuelve; al contrario, lo ratifica” (p. 118).

Por último, el trabajo de Silvia Ortiz describe la formación y configuración del espiritualismo trinitario mariano, como expresión religiosa de carácter milenarista. Ante una obvia preponde-

rancia femenina en el sacerdocio y culto —que según la autora le ha dado connotaciones mágico-curativas— se plantea definir el modo en que ello ha otorgado a estas mujeres mayor reconocimiento público.

Personalmente creo que todo ello fusiona con un análisis psicológico de los procesos estáticos y la forma en que determinan cambios en la “auto y heteroestima” (p. 128) que resulta quizá demasiado complejo. Las conquistas de poder que plantea quedan un tanto difusas e irresolutas.

A modo de conclusión sólo me permito añadir que la recopilación de estos trabajos constituye una vía para ilustrar la “otredad” de las mujeres desde distintos ámbitos de la interrelación con los hombres y con la sociedad. No en vano muchos pensamos que, la inclusión de este tipo de temáticas en los campos de estudio tradicionales de la disciplina, puede dar lugar a la reformulación de cuerpos teóricos que hemos considerado como un anclaje seguro durante décadas.



DIMENSIÓN

ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

VOL. 8, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 1996

**Población negra y alteridentificación
en la Costa Chica de Oaxaca**

J. ARTURO MOTTA SÁNCHEZ Y ETHEL CORREA DURÓ

**El proyecto lingüístico y filológico
de fray Maturino Gilberti en Michoacán**

ASCENSIÓN HERNÁNDEZ DE LEÓN PORTILLA

**Antropología jurídica
y derechos indígenas: problemas y perspectivas**

MARÍA TERESA SIERRA

El derecho al bilingüismo:

**Ley de instrucción Rudimentaria
al Diálogo de San Andrés Sacam Ch' en**

DORA PELLICER

**Integración económica regional y
transnacionalización de la fuerza laboral
migratoria en el contexto de la globalización**

ANA MARÍA ARAGONÉS Y JUAN MANUEL SANDOVAL P.

Investigación participativa en etnobotánica

PAUL HERSCH-MARTÍNEZ Y LILIAN GONZÁLEZ CHÉVEZ

RESEÑAS

***Hablar y callar. Funciones
sociales del lenguaje a través de la historia***
(The Art of Conversation)

GUILLERMO TURNER R.

***Comentario a las series de "Etnografía Contemporánea
de los Pueblos Indígenas de México" y "Pueblos
Indígenas de México" del INI***

MARGARITA NOLASCO

Historia y testimonios orales

SALVADOR RUEDA SMITHERS



VENTA EN:

**EXPENDIO DEL AEROPUERTO INTERNACIONAL
DE LA CIUDAD DE MÉXICO BENITO JUÁREZ**
Sala A, local 11 (llegadas nacionales), tel. 571 02 67

JUAN JOSÉ MEDINA OVIEDO
Álvaro Obregón 151, piso 11, col. Roma,
C.P. 06700, tels. 207 45 92 y 99, ext 129

LIBRERÍA FRANCISCO JAVIER CLAVIJERO

Córdoba 43, col. Roma, C.P. 06700,
tels. 533 22 63 al 72



Inventario antropológico

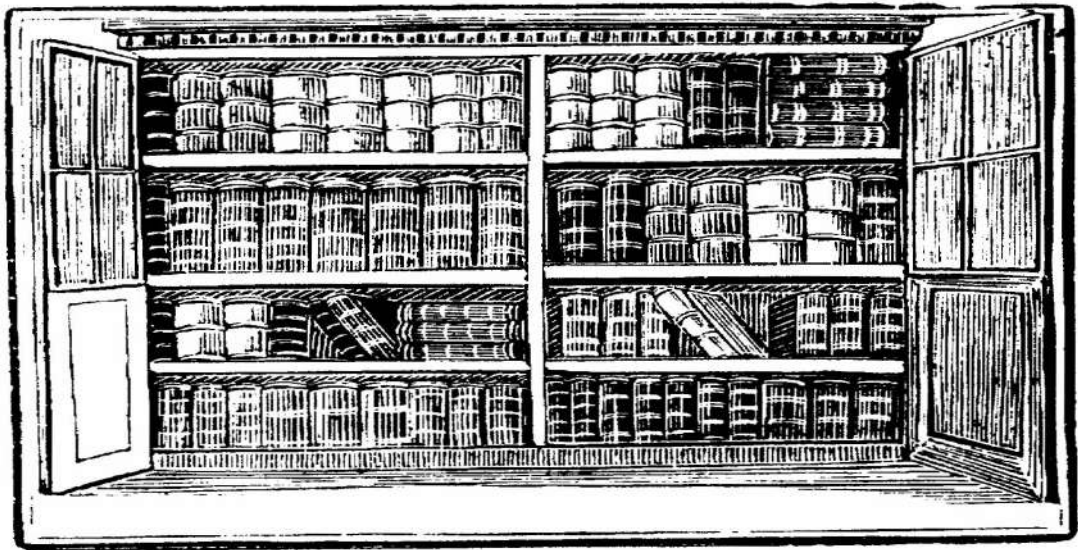
Anuario de la revista *Alteridades*

invita a la comunidad antropológica mexicana a participar en los volúmenes 4 y 5 (en preparación) del anuario, editado por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Secciones

- **Artículos de revisión** de publicaciones antropológicas mexicanas sobre un tema, una región, un sitio arqueológico, un grupo social, un concepto, un método, una técnica, una institución, etcétera.
- **Reseñas de libros** antropológicos mexicanos (y de números monográficos de revistas antropológicas, colecciones y material audiovisual editado en el país).
- **Reseñas de actividades** antropológicas tales como congresos, simposia, mesas redondas, exposiciones, inauguraciones, aniversarios, etcétera.

Además, la sección **Publicaciones antropológicas mexicanas recientes** recibe las fichas bibliográficas de publicaciones actuales (de reportes, documentos de trabajo y material audiovisual) realizadas en el país o en el extranjero.



Mayores informes en la dirección editorial del Anuario

Correspondencia editorial:
Esteban Krotz
Apartado postal 9-08
Chuburná
97200 Mérida, Yucatán
Correo electrónico:
kheberle@tunku.uady.mx



Casa abierta al tiempo

Envíos por mensajería:
Calle 61 núm. 525 • 97000 Mérida, Yucatán
Fax: (99) 28 51 15 Recados: (99) 24 27 67

Pedidos y suscripciones:
Departamento de Antropología
UAM-Iztapalapa
Apartado postal 55-536
09340 México, D.F.
Fax: (5) 724 47 67
Teléfono: (5) 724 47 63

NOVEDADES EDITORIALES



▲
Revah Donath, Renée Karina
y Héctor Manuel Enriquez Andrade
Estudios sobre el judeo-español en México
(Biblioteca del INAH)



▲
Sarmiento Silva, Sergio (coord.)
Voces indias y V Centenario
(Obra Diversa)



▲
Nolasco, Margarita
*Conquista y dominación del noroeste de México:
el papel de los jesuitas*
(Científica, 361)



▲
Baus Czitrom, Carolyn
*Los perros de la antigua provincia de Colima
Estudio y corpus de sus representaciones
en arcilla en las colecciones del Museo Nacional de Antropología*
(Obra Diversa)



VENTA EN:

**EXPENDIO DEL AEROPUERTO
INTERNACIONAL DE LA CIUDAD DE MÉXICO**
BENITO JUÁREZ. Sala A, local 11
(llegadas nacionales), tel. 571 02 67

LIBRERÍA FRANCISCO JAVIER CLAVIJERO
Córdoba 43, col. Roma, C.P. 06700,
tels. 533 22 63 al 72

JUAN JOSÉ MEDINA OVIEDO
Álvaro Obregón 151, piso 11, col. Roma,
C.P. 06700, tels. 207 45 92 y 99 ext. 129

Boletín Oficial del Instituto Nacional
de Antropología e Historia



**AN
TRO
POLO
GÍA**



NUEVA ÉPOCA
ENERO - MARZO DE 1998

49

ISSN 0188-462-X

VENTA EN:

EXPENDIO DEL AEROPUERTO INTERNACIONAL DE LA CIUDAD DE MÉXICO BENITO JUÁREZ

Sala A, local 11 (ilegadas nacionales), tel. 571 02 67

LIBRERÍA FRANCISCO JAVIER CLAVIJERO

Córdoba 43, col. Roma, C.P. 06700, tel. conmutador 533 22 63 al 72

ETNOLOGÍA

Françoise Vatant

¿Es el etnólogo un ladrón?

HISTORIA

Laura Caso Barrera

Destino de los señores itzáes
y de Cabnal, cacique lacandón
después de la dominación
española

Carlos M. Tur Donati

Vagos, malentretidos
y mujeres malatinadas.
Río de la Plata, siglos XVII-XIX

ANTROPOLOGÍA

*María J. Rodríguez-Shadow
y Robert D. Shadow*

Rituales y símbolos de identidad
étnica entre los mexicanos
del norte de Nuevo México

Jesús Antonio Machuca R.

La frontera norte de México
en el contexto
de la globalización

Aura Marina Arriola

La frontera sur de México, punto
de encuentro de identidades
variables. El cosmopolitismo
provinciano de Tapachula

NOTAS

Mechthild Rutsch

Jesús Monjarás-Ruiz

Marceia Fernández Violante

Margarita Nolasco

Néstor García Canclini

Xóchitl Ramírez Sánchez



ÁLVARO OBREGÓN 151, PISO 11,

col. Roma, C.P. 06700, tel. conmutador 207 45 92 y 99, ext. 129 con Juan José Medina Oviedo



ARQUEOLOGÍA

ARQUEOLOGÍA

Le ofrece recientes investigaciones,
investigación y conservación del

VENTA

Librería Francisco Javier Clavijero

Álvaro Obregón 151, piso 11, col. Roma

noticias y reseñas acerca de la
patrimonio arqueológico en México

en:

Córdoba 43, col. Roma C.P. 06700
Tel. conmutador 533 22 63 al 72

C.P. 06700, tel. conmutador 207 45 92 y 99
ext. 129 con Juan José Medina Oviedo



