

Boletín Oficial del Instituto Nacional
de Antropología e Historia



AN
TRO
POLO
GÍA



NUEVA ÉPOCA

HISTORIA

*M. Rodríguez-Shadow
y R. Shadow*

Las mujeres en la sociedad
azteca y española en los siglos
xvi y xvii

Julio César Olivé
Legitimidad y legitimación
de la Conquista

Ma. de la Luz Parcero
Martínez de la Torre, Veracruz

ANTROPOLOGÍA

Samuel Villela F.
Arte y testimonio funerario
en México

Isabel Lagarriga
Nahualismo y control social
en la ciudad de México

Jesús Antonio Machuca
Raza, nación e ideología
del mestizaje en México

NOTAS de

*José Carlos Aguado
Alejandro Huerta Carrillo
Françoise Vañant
Ignacio Guzmán Betancourt
Jesús Monjarás-Ruiz*

45

ISSN 0188-462- X

COLABORADORES

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: **ENRIQUE NALDA**

SECRETARIO ADMINISTRATIVO: **JORGE CARLOS DÍAZ CUERVO** ■ COORDINADORA NACIONAL DE DIFUSIÓN: **ADRIANA KONZEVIK**

DIRECTOR DE PUBLICACIONES: **MARIO ACEVEDO** ■ EDICIÓN: **IRERI ARELLANO, 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.

ENERO-MARZO DE 1997

Las fotografías de este número pertenecen a la Fototeca de Pachuca del INAH

Índice

HISTORIA

María J. Rodríguez-Shadow y Robert D. Shadow
Las mujeres en la sociedad azteca y española en las crónicas
y la literatura de los siglos XVI y XVII
3

Julio César Olivé Negrete
Legitimidad y legitimación de la Conquista
13

María de la Luz Parceró López
Antecedentes históricos de la región
de Martínez de la Torre, Veracruz
21

ANTROPOLOGÍA

Samuel Villela F.
Arte y testimonio funerario en México
31

Isabel Lagarriga Attias
Nahualismo y control social en un pueblo
de la ciudad de México
38

Jesús Antonio Machuca R.
Raza, nación e ideología del mestizaje en México
42

NOTAS

José Carlos Aguado Vázquez
El concepto del cuerpo humano en la medicina del siglo XVI
Una reflexión sobre el trabajo de fray Agustín Farfán
Tractado Breve de Medicina
y de todas las enfermedades, 1592
52

Alejandro Huerta Carrillo
Notas sobre el pintor
Cristóbal de Villalpando
54

Françoise Vatant
A propósito de la construcción del lazo social
A partir de Françoise Héritier,
Les deux soeurs et leur mère
56

Ignacio Guzmán Betancourt
En el IV centenario del *Arte Mexicana* de Antonio del Rincón
63

Jesús Monjarás-Ruiz
Ciudad en peligro.
Probanza sobre el desagiüe
general de la ciudad de México, 1556
65





Foto de Komualdo Garcia

María J. Rodríguez-Shadow y Robert D. Shadow

Las mujeres en la sociedad azteca y española en las crónicas y la literatura de los siglos XVI y XVII*

Desde principios de la década de 1960, cierto número de investigadores/as en historia y antropología han destacado la importancia y el significado de los temas que se refieren a las mujeres. Sin embargo, los logros en ese terreno han sido de carácter muy limitado en lo que respecta a su extensión y alcance. Con este trabajo, elaborado desde una perspectiva comparativa, se desea contribuir con un granito de arena para la construcción de este “campo histórico independiente” como le llama Asunción Lavrín (1985).

El propósito en este ensayo es analizar algunas de las similitudes que existían en la condición social de las mujeres aztecas y castellanas durante los siglos XVI y XVII, subrayando, al mismo tiempo, las peculiaridades que las distinguieron. Para ello, este estudio se ha basado, fundamentalmente, en el examen de algunas obras que hablan de la situación de la mujer azteca en el periodo previo a la conquista de Tenochtitlan y en estudios en los que se analiza la posición social de la mujer peninsular en su terruño.

Dado que la historia de España estuvo fuertemente marcada desde fines del siglo XV y, al menos, hasta comienzos del XVII por los problemas originados en las diferencias étnicas y religiosas, y por la intransigencia de los católicos ante los otros grupos religiosos, no

podemos hablar de esta nación como si fuera un territorio homogéneo en lengua, religión, costumbres, leyes y *ethos*; por lo tanto, aquí sólo vamos a referirnos a las/los castellanas/nos, asignándoles arbitrariamente a ellas/ellos el término *español/a*.

Antes que nada se debe recordar que los/as historiadores/as y los/as arqueólogos/as que se han interesado en la reconstrucción de las condiciones de vida de las mujeres del Anáhuac han tenido que recurrir a la consulta de las fuentes y crónicas que escribieron los españoles y los indígenas sobre el mundo azteca, así como a los datos que pueden inferirse de las excavaciones arqueológicas, y mencionar también que la mayoría de los estudios que se han efectuado sobre la vida de las mujeres españolas durante este par de siglos se basan en la utilización de diversas fuentes: literatura, obras de teatro, documentos redactados por moralistas y filósofos, y libros de viajes.

Esta estrategia de investigación se fundamenta en la convicción de que los textos literarios proporcionan gran cantidad de datos sobre las costumbres, las ideas y los valores de la sociedad que los producen y en la certidumbre de que el análisis de contenido de las obras escritas por los moralistas de una época, dirigidas a regular el comportamiento del sector femenino, puede ser revelador de las relaciones de poder a las que se hallan sometidas las mujeres, de los conflictos que suscita el mantenimiento de determinadas pautas de conducta e instituciones sociales y de la imposibilidad de suprimir algunas prácticas e instituciones latentes.

* Los autores desean agradecer a Beatriz Barba de Piña Chán, Eli Bartra, Mary Goldsmith, Concepción Añorve, Julia Tuñón y a los comentaristas anónimos por sus sugerencias para mejorar este artículo.

La situación del debate

Hace casi cien años Rodríguez Solís (1989:155) sostenía que tanto la mujer española como la azteca se encontraban en un nivel semejante de subordinación y sometimiento, pero esa aseveración no ha sido aceptada por todos, pues los estudiosos modernos no han logrado ponerse de acuerdo sobre el carácter específico de la condición social de la mujer en el México prehispánico (ver Vigil, 1986: 22). Así, mientras Pérez San Vicente (1944), Blanco (1981: 48-72), Rodríguez-Shadow (1991) y Ferdinand Antón (1975) afirman que la mujer azteca vivía en un mundo dominado por una visión masculinista en donde las mujeres mantenían una posición de subordinación, otras/os investigadoras/es, entre las/os que se destacan López Escobar (1963), León-Portilla (1980) y los McCafferty (1988; 1989) aseveran que la mujer tuvo una posición prominente y de gran reconocimiento social. Otras eruditas, en cambio, opinan que en la sociedad mexicana las mujeres gozaron de una posición social de simetría. Una de ellas sostiene que: “nacer hombre o mujer representaba ser un sujeto social, sin la connotación de superioridad o inferioridad de un sexo sobre otro [...] las relaciones entre los sexos fueron [...] igualitarias” (Quezada 1994:15). Spota (1967), Kellogg (1988) y Hellbom (1985) sustentan una opinión muy semejante.

Aquí se postula que las perspectivas de los/as primeros/as es más atinada debido a una serie de consideraciones: en la ideología cultural azteca pueden percibirse elementos que contribuían a la desvalorización femenina al asignarles a éstas menos prestigio que el que concedían a los varones; que se les atribuían cualidades contaminantes y que se les negaba la participación en las esferas donde residían los poderes sociales, económicos, religiosos y políticos. Más adelante fundamentaremos estas afirmaciones.

También entre los investigadores ibéricos la polémica se encuentra inconclusa. Unos alegan que la mujer disfrutaba de una posición prominente; entre éstos se encuentra Caro Baroja (1977), quien afirma que entre los cántabros existía un especie de matriarcado que logró sobrevivir en el pueblo vasco. También Ortiz Osés y F. K. Mayr (1980) y Ortiz Osés, Borneman y Mayr (1980) y Hornilla (1981) postulan algo semejante. Asimismo Domínguez Ortiz (1992) asevera que las mujeres castellanas disfrutaban de una posición inmejorable. Sin embargo, para esta misma región otros dicen justo lo

contrario; entre ellos pueden mencionarse Amezaga (1980) y Del Valle (1985). Entre las especialistas que aseguran que las mujeres castellanas ocupaban una posición subalterna están Satrustegi (1981), Vigil (1986) y Perry (1990), que conforman la corriente crítica. Sin embargo, parece que los argumentos más consistentes han sido aportados por estas últimas.

Recordemos que España durante los siglos XVI y XVII —y aún hoy día— constituía un mosaico cultural en el que las influencias de diferentes grupos culturales —moros, judíos, visigodos, cristianos— imprimieron su sello particular en las distintas provincias y regiones de la península: Castilla, Andalucía, Galicia, Cataluña, Asturias, el área vasca. También un factor muy importante que impactaba la condición femenina era —y es— su pertenencia a una cierta clase social, y el carácter rural o urbano de su entorno.

Las mujeres y su sociedad

Para empezar, debe recordarse que tanto la sociedad española como la azteca de principios del siglo XVI eran fanáticamente religiosas y estaban profundamente jerarquizadas, y que pese a que tenían diferentes modos de producción, las dos basaban su dominación y el continuo ensanchamiento de sus respectivos imperios en el poder de las armas. Eran pues, sociedades militaristas. Los dioses eran masculinos y los varones tenían la primacía en los niveles social, económico, político y religioso.

Todo lo anterior explica por qué en ambas sociedades, desde el punto de vista de la ideología dominante, no se concebían más posiciones femeninas que aquellas que cercaban a las mujeres dentro del ámbito de lo familiar. En España se percibían normalmente cuatro estados: doncella, casada, viuda y monja (Vigil, 1986:11), y entre los aztecas se distinguían: madre, esposa, hermana e hija; todos en relación con los varones-guerreros.

Una de las cuestiones que destacan al leer las crónicas y la literatura religiosa del siglo XVI, es la notable voluntad de mantener a las jóvenes en riguroso encierro. Se ha dicho que la vida de la doncella azteca transcurría en completa reclusión y bajo el control directo de sus amas, el autoritarismo del señor y la vigilancia del sacerdote. Y que la moza española vivía en soledad y retraimiento, sin asomarse a la ventana y menos aún hablar con los mancebos de la calle.

HISTORIA

Sin duda, en España, el problema de la clausura doméstica sólo afectó a las mujeres de los sectores urbanos medios y altos. Está claro que para las criadas y para las mujeres pobres y las campesinas (que constituían la mayoría demográfica) aquello no iba. Lo mismo reza para las aztecas nobles, quienes estaban muy protegidas y vigiladas (la copulación premarital, por ejemplo, era castigada con la pena de muerte); en cambio para la mujer del pueblo ello no sólo le era “permitido”, sino aun impuesto. A una muchacha pobre del pueblo azteca le hubiera sido prácticamente imposible permanecer en los encierros en los que sí se tuvo a la noble, pues debía salir y ganarse la vida. Mientras que las mujeres de la nobleza azteca podían tener criadas y esclavas que se encargaran de hacer el trabajo doméstico, las mujeres del pueblo debían trabajar para comer, mantener la familia y pagar el tributo al estado. Las nobles aztecas, aunque encerradas, no permanecieron ociosas: fueron entrenadas para realizar agotadoras jornadas de complicadas y finas labores de tejido. Por supuesto que también se encargaban de la supervisión del trabajo doméstico de sus subalternas.

A las niñas aztecas se les enseñaba desde su más tierna infancia a hilar, tejer y cocinar, y la destreza adquirida en esos menesteres permitió que las mujeres pudieran durante su vida adulta ayudar a la manutención de su familia; los oficios que las aztecas de la clase baja podían desempeñar fueron: tejedora, partera, hechicera, hilandera, ayudante de artesana, casamentera, sopladora, prostituta, costurera, curandera o vendedora de productos elaborados en el hogar (Rodríguez-Shadow, 1991:111-147).

A las niñas españolas se les adiestraba también en el hilado, el tejido, el bordado y la elaboración de alimentos, así

...cuando se casaran podrían utilizar esas habilidades para preservar e incrementar los bienes de sus maridos, o si un hombre era incapaz de mantener a su familia, su esposa podría utilizarlas para trabajar con sus propias manos y ganar dinero. Tejer seda, coser, bordar, vender comida y cuidar enfermos se convirtieron en las ocupaciones femeninas más comunes a finales del siglo *xvi* y durante el siglo *xvii*, constituyendo un tipo de trabajo que se creía apropiado para las mujeres, no solamente adecuado a la naturaleza femenina, sino también fácilmente realizable en casa. (Perry, 1990: 25)

Para el siglo *xvii* los predicadores y moralistas españoles se dieron cuenta de que sus insistentes consejos a los padres de que mantuvieran a sus hijas encerradas a “cal y canto” no daban los resultados apetecidos y empezaron a buscar fórmulas más elaboradas. Un famoso teólogo sostenía, en pleno 1680, que en lugar del encierro, el mejor método aplicable a las doncellas era “ni apretar ni aflojar la mano, un medio entre estos dos extremos importará más que mil ojos que la guarden”. Creyeron que el problema del control de la mujer requería cierta habilidad, pues ella es “como la anguila en manos del pescador; si la aprieta, se desliza; si la afloja se resbala”.

En algunas obras de la época pueden apreciarse sutiles cambios en la situación de las mujeres en España, ya que, cada vez con mayor frecuencia, los clérigos y moralistas se quejaban del comportamiento desenvuelto de las doncellas. En un escrito del siglo *xvii*, un escandalizado fraile se lamenta de que las mujeres eran “parleras, ventaneras, callejeras, visitadoras, amigas de fiestas y enemigas de los rincones de sus casas olvidadas”. Pero en México los viejos sacerdotes de la religión oficial azteca no encontraron muchos motivos para aflojar la rigidez de sus ordenanzas, ni para relajar la disciplina, cuando menos con las jóvenes que pertenecían a la élite. Téngase en cuenta que en la sociedad azteca no hubo el equivalente al Renacimiento europeo, ni al amor cortesano.

Aunque hay indicios de que algunas brisas de libertad refrescaban la vida de la española, algunos viajeros que visitaron el área escribieron que la mujer guardaba una situación contradictoria: en algunas regiones se seguía la tradición medieval patriarcal religiosa, que eran mantenidas en la servidumbre y permanecían recluidas en sus aposentos; mientras que otras podían llevar una vida emancipada evadiendo los severos cánones de la estrechez tradicional.

El énfasis que se ponía en enclaustrar a las doncellas españolas y aztecas tiene su lógica. La moral eclesiástica defendía un modelo, según el cual, correspondía a la mujer efectuar funciones de apoyo afectivo al varón dentro de la familia, en la producción doméstica y como reproductora biológica, todo ello bajo la supervisión de una indiscutible autoridad masculina. La moral azteca poseía un doble patrón: uno aplicado a las mujeres y otro a los varones; el primero muy rígido, el segundo más laxo; los comportamientos exigidos a unas y a otros eran acordes a las necesidades del machista orden social.

HISTORIA

Por otro lado es interesante notar que tanto entre los españoles como entre los aztecas había un temor supersticioso a la brujería y que asociaban a las mujeres con ella. No sólo en tierras españolas, sino en toda Europa, se pensaba que las principales practicantes de esas "artes del demonio" eran mujeres y que ello corroboraba la perversidad inherente a la feminidad. En los archivos de la Inquisición que abarcaban de 1565 a 1683, se encontró que de 112 casos de hechicería, en 82 se acusaba explícitamente a mujeres (Lisón Tolosana, 1979:10-19).

Y aunque en la sociedad española feudal se aceptaba la existencia de las brujas, se necesitó del celo religioso para hacer de su cacería la histeria frenética que fue el desdoro de los siglos XVI y XVII. En el apogeo de esta locura, ser acusada de hechicería equivalía a resultar convicta, ya que generalmente los magistrados consideraban cualquier defensa o negativa de la acusada como obra del demonio y prueba de su complicidad. Para la obtención de la confesión se requería la tortura. A veces, si la acusada confesaba podía escapar con una sentencia de latigazos o azotes, pero lo usual era la muerte en la hoguera. Esa fervorosa guerra contra la



Foto de Romualdo García

hechicería era parte de la nube de superstición que cubría aquella sociedad en que la gente ordinaria todavía creía firmemente en fantasmas, presagios y hechizos. (Simon, 1979:164-165)

Con los aztecas ocurría algo semejante: se vinculaba a la mujer con la hechicería y ésta tenía una pésima reputación. Los cronistas dicen que ella tenía pacto con el diablo, que sabía dar bebedizos para matar a los hombres y que era capaz de predecir si un niño sanaría con sólo esparcir algunos granos de maíz sobre un tapete y observar su disposición, o analizando los nudos de unas cuerdas mágicas. Es necesario recalcar aquí que eso era lo que los cronistas decían, pero en realidad se sabe que el concepto de diablo no existía en el México prehispánico: esa idea fue introducida en la cosmovisión indígena con la evangelización española.

Aunque hubo varones que se dedicaban a las artes adivinatorias, las imágenes asociadas al brujo son distintas; no lo consideraban un bribón, por el contrario, era señalado como agudo, astuto, eficiente y benéfico (Sahagún, 1979: 246). Las mujeres que se dedicaban a la hechicería como un medio de vida eran toleradas por el estado tenochca y aunque tenían mala reputación no eran perseguidas ni condenadas por sus actividades.

Ahora bien, ¿cuál era la relación que guardaban las mujeres con respecto al conocimiento social de su época? En ambas sociedades las mujeres recibían los conocimientos más elementales con el fin de que pudieran desempeñar exitosamente las actividades que les estaban asignadas. Nada más. Es verdad que tanto en la sociedad española como en la azteca hubo mujeres excepcionales que destacaron en su medio por su ingenio o su habilidad; pero eso eran: excepciones.

En lo que respecta a la sociedad azteca, las niñas acudían a diferentes planteles educativos y allí recibían lecciones de canto y danza religiosa, pero al parecer no les revelaban el secreto de la escritura (bueno, a los hombres *macehualtin* tampoco). La instrucción que recibían de su madre se ceñía a la enseñanza de las labores domésticas: hilar, tejer, bordar, cocinar, hacer tortillas, barrer, tal y como nos lo muestra el *Códice Mendoza*. En la sociedad azteca los caminos para que las mujeres pudieran tener acceso al conocimiento intelectual estuvieron definitivamente cerrados.

La literatura evidencia que el menaje de sabiduría de las mujeres españolas, incluidas las de las clases altas, fue muy limitado. La situación económica es una

determinante que permite la adquisición de educación en toda la historia.

En el análisis de Rodenas y Vicent (1992: 23) sobre el acceso de la mujer a la cultura escrita en la Valencia del siglo XVI se señala que las

...mujeres "ilustradas" eran casos excepcionales, grúsculos reducidos en una situación socio-económica determinada, ya que el grueso de la población femenina que se nutría de las clases subalternas permaneció en el mundo del anonimato por su desconocimiento de la escritura; su movilidad en el campo de la oralidad le obstaculizaba por una parte su relación con la administración, con los órganos de poder, impidiéndole así, de base, su participación y acceso a los mismos.

En efecto, si la educación del varón español se orientaba hacia el desempeño de las funciones públicas, la de la mujer se limitaba al ámbito de lo privado, de lo doméstico, se la relegaba a los papeles de esposa dócil, madre educadora de los hijos y ama de casa. Desde luego que este enclaustramiento en el reducto doméstico no sustrajo a la mujer de participar y ocupar un papel muy importante en las actividades económicas. Existen abundantes documentos históricos que atestiguan su presencia en las áreas urbanas en diversos sectores laborales de forma independiente y extrafamiliar, como en la industria textil, en el sector de abastecimientos (taberernas, panaderas) y en otras ocupaciones como en el trabajo doméstico, la enseñanza casera (institutriz) y la prostitución. En cuanto a las campesinas españolas, lo normal era el analfabetismo en ambos sexos, ellas sólo adquirirían los conocimientos necesarios para el desempeño de sus funciones domésticas y para la realización de las labores del campo (Vigil, 1986:52).

Tanto en el siglo XVI como en el XVII apenas una capa muy delgada de las mujeres de la clase alta aprendían a leer y a escribir con profesores particulares. Algunas extendían el aprendizaje a lenguas extranjeras, predominando el latín. En compensación, fueron adiestradas en el arte de recitar versos, cantar, bailar y tocar algún instrumento musical; con ello eran vistas como deseables candidatas al matrimonio. Por supuesto que no se descuidó el entrenamiento en "sus" tareas: coser, hilar, tejer, bordar, cocinar. Había también colegios en los conventos de monjas a los que podía asistir la mujer de las clases intermedias o las que contaban con escasos recursos económicos. Entre los aztecas no existió el equivalente de la institución conventual español-



Foto de Romualdo García

la. A menudo se ha confundido el hecho de que las doncellas aztecas asistieron como internas en calidad de "sacerdotisas" a una sección del *telpuchcalli*, pero esa admisión era sólo durante un año. Ese servicio nunca constituyó, como sí fue para los varones, una forma de ganarse la vida.

En los testimonios de los moralistas y de la literatura ibérica se aprecia la existencia de una fuerte pugna femenina para romper la clausura doméstica, pero no se detecta una lucha paralela de las españolas para elevar su nivel cultural. El impulso que lleva al ser humano a salir de una cárcel física es muy sencillo, por lo que es fácil que surja. Pero la motivación que se precisa para luchar por una educación superior es más compleja.

La mujer española de esa época estaba más preocupada por escapar de su encierro y de otras cuestiones más urgentes que de aprender a leer latín o griego. Es verdad, como se ha dicho tantas veces, que el saber es poder. Y aunque "el conocimiento no ha proporcionado poder a las mujeres, sí ha servido para dotarlas de una mayor capacidad de resistencia ante las presiones sociales, psicológicas, afectivas e ideológicas del poder [masculino]" (Vigil, *loc. cit.*).

Similitudes

Como la redacción de las fuentes documentales que se tienen del México antiguo estuvo a cargo de religiosos, puede suponerse que los frailes imprimieron inadvertidamente en las “crónicas del Nuevo Mundo” su visión del “Viejo”. Pero ello pudo ocurrir adicionalmente a las semejanzas que ya de suyo existían entre la sociedades del México prehispánico y la de la añeja España; veamos algunas de ellas:

1) Se consideraba lícito y era la costumbre que las mujeres de la élite fueran estimadas como patrimonios familiares intercambiables por razones políticas, económicas o sociales.

2) Había una estricta división sexual del trabajo: las mujeres debían de encargarse fundamentalmente del ámbito doméstico y los hombres debían tener las manos libres para “construir el mundo”.

3) Tanto entre los aztecas como entre los españoles se aconsejaba a las mujeres que fueran obedientes y amorosas con los maridos, pues de lo contrario incurrían en infracciones morales y se exponían a ser castigadas; se consideraba que su obligado oficio debía ser el de esposa y madre. En cambio los varones podían desempeñar el trabajo al que se sintieran inclinados: el comercio, la guerra, la administración pública y privada, diversas artesanías y el cultivo agrícola.

4) Entre aztecas y españoles a las mujeres embarazadas se les consentían antojos y caprichos debido a que se tenía conciencia de que en el ejercicio de la función reproductora se jugaban la vida; entre los aztecas se decía que las mujeres que morían durante el parto se iban como acompañantes del sol, un privilegio que sólo tenían además los guerreros que morían en la guerra.

5) Otro aspecto que compartieron españoles y aztecas, aún antes de entrar en contacto, se relaciona con el hecho de que se hacía una valoración positiva de lo masculino frente a lo femenino, pues la sexualidad identificada culturalmente con la mujer connotaba un estado de impureza. Por ejemplo, la mujer española en gestación era vista como productora de achaques; entre los aztecas tanto las embarazadas como las mujeres menstruantes eran consideradas impuras y productoras de emanaciones dañinas que enfermaban a los que convivían con ellas.

6) En las dos sociedades se hallaba presente un sustrato fuertemente misógino que asignaba a la mujer

un carácter maligno. Y aunque el estudio particular sobre la ideología implícita en las tradiciones antiguas y en las leyendas en las dos culturas no se ha hecho de manera sistemática se pueden hacer algunas breves anotaciones. En las narraciones míticas de los aztecas hay dos personajes femeninos que resaltan: Malinalxóchitl y Coyolxahuqui, ambas rebeldes a la autoridad masculina, que pelearon y perdieron la batalla contra Huitzilopochtli, el terrible dios guerrero. ¿Cuál es la naturaleza que se les asigna a estas figuras? De la primera se dice que fue castigada por ser una hechicera maléfica y perjudicial que desafiaba la autoridad de Huitzilopochtli. La segunda fue descuartizada por ese dios porque se atrevió a cuestionar su autoridad y poder.

Por otra parte, los aztecas creían en la existencia de los espantos de la noche (*centlapachton*, *Youiatepuztli*, las *Cihuapipiltin*, *tlacanaxquimilli*), que representaban su temor a la oscuridad, el miedo a lo desconocido y al sexo femenino. Esto parece indicar que inconscientemente pretendían arrojar sobre las mujeres las causas de todas sus desdichas. Después de la Conquista, estos seres fantasmales se fundieron en una sola figura: La Llorona.

También en España ocurrió la satanización de los personajes femeninos legendarios. Recordemos a Bibiana, Nínive y Nemina, amantes del mítico mago Merlín, que a su debido tiempo, después de aprender de él todo sobre las artes mágicas, lo mataron. Esto sugiere que desde muy antiguo las mujeres fueron contempladas por la cultura masculina en estas sociedades como seres esencialmente distintos, peligrosos, traicioneros, crueles y vengativos. Paralelamente a esto, se pensaba que los varones eran más piadosos y devotos: de las 93 “apariciones celestiales” que, según la leyenda, acaecieron en Castilla y Cataluña (durante los siglos XV y XVI), 81 ocurrieron ante varones y sólo 12 ante mujeres; y cuando intervenían animales, 50 de ellos fueron machos y sólo 2 hembras (véase Christian, 1990).

En efecto, las mujeres eran vistas como “no del todo comprensibles, no del todo previsibles, no del todo controlables” (Vigil, 1986: 43). Se teme que ella busque —y consiga— ejercer el poder sobre los varones. En consecuencia, la mujer tiene que ser sometida si no quiere ser dominado por ella. Ya Caro Baroja (1981:49) apuntaba que a lo largo de la historia de Occidente, desde la Antigüedad y pasando por la Edad Media, es con-

tinua la consideración de que la mujer es un ser temible. Por eso aparece asociada con la magia, la hechicería, los ritos nocturnos y, en última instancia, con un principio de peligrosidad (ver Quaipe, 1989).

Simbólicamente las mujeres desempeñaban papeles de especial importancia en un orden patriarcal, dado que representaban la virtud y el mal, proporcionaban un contraste negativo frente al cual los hombres se podían definir, y permitían la justificación de la autoridad masculina (Perry, 1990: 14).

7) En ambas sociedades se exigía a las mujeres nobles castidad premarital absoluta. A los hombres no. Entre los españoles el honor creaba significados importantes para la conducta masculina en el campo de batalla, en el comercio y en otras áreas de la vida. Para las mujeres la defensa del honor como virtud estaba vinculada con el comportamiento sexual. Antes del matrimonio, una conducta honorable significaba la permanencia de la castidad; después, la fidelidad. Las relaciones sexuales antes o fuera del matrimonio, de ser conocidas, destruían la reputación y el honor de una mujer, nunca del hombre, el que sólo era calificado de "calavera."

No queremos decir que conducta prescrita equivale a comportamiento acatado, puesto que la sociedad ibérica, pese a las estrictas prohibiciones a la actividad sexual premarital, tenía los más altos índices de embarazos fuera del matrimonio en Europa Occidental, dos e incluso cuatro veces más alta que en otros países europeos de la misma época.

Entre los aztecas, en cambio, uno de los fines fundamentales de la educación femenina era la preservación de la virginidad de las doncellas nobles y la fidelidad sexual de las mujeres casadas. Había pena de muerte para las jóvenes nobles trasgresoras, las adúlteras eran sacrificadas públicamente y se obligaba a los padres de familia a que llevaran a sus hijas jovencitas a que presenciaran las ejecuciones para que supieran el castigo que les esperaba si incurrían en ese delito. Se les decía que los dioses también "castigarían su insolente conducta tulléndola, produciéndole llagas, pudriéndole el cuerpo y no le permitirían tener contento, ni reposo, ni vida sosegada" (Rodríguez-Shadow, 1991: 228).

8) Veamos ahora algo en relación al acceso que las mujeres en una y otra sociedad tenían respecto a los medios de producción. ¿Cuál es el lugar ocupado por las mujeres en el proceso de la producción de sus condiciones materiales de existencia? Los nobles detentaban

la propiedad de la tierra, el medio más importante de producción en la sociedad tenochca, y la heredaban a sus hijos varones, aunque en ocasiones las hijas podían recibir algunas porciones. Los plebeyos, que sólo contaban con la posesión de su parcela, la heredaban por línea masculina, por lo que las mujeres quedaban fuera del usufructo. Además, la fabricación, el uso y la propiedad de los instrumentos de trabajo y la parafernalia ritual, constituían monopolio exclusivo de los varones como grupo (Rodríguez-Shadow, 1990).

En la estructura social azteca, asimismo, los oficios que se consideraban más prestigiosos, que eran fuente de privilegios y ganancias materiales eran el sacerdocio, la guerra y el comercio. Estos tres sectores estaban completamente vedados a las mujeres como grupo. No podían oficiarse en actividades rituales públicas, solamente intervenían como espectadoras o ayudantes; no podían participar en las actividades bélicas. Y aunque a algunas figuras femeninas legendarias se les atribuyeron caracteres belicosos como a Coyolxauqui o Chimalma, y aun las deidades femeninas adoptaron rasgos beligerantes, a ninguna mujer de carne y hueso le fue permitido adiestrarse en las prácticas marciales. Tampoco se toleró su ingerencia en el comercio desarrollado, como el tráfico de esclavos, y la compra-venta de piedras preciosas y artículos suntuarios (Rodríguez-Shadow, 1990).

Diferencias

Pese a todas las similitudes mencionadas, hubo entre las aztecas y las españolas diferencias que contribuyeron a que la posición de la mujer tuviera en cada sociedad un rasgo muy particular.

1) En la larga lista de los asuntos que toca la literatura de la sociedad azteca, se encuentra la poesía, el arte, la historia, la filosofía, la terapéutica y la nigromancia. Pero no hay ni un solo documento amoroso o erótico. Ninguno. Los mexicanos antiguos, que obtuvieron renombre por su delicado y hermoso lenguaje y por la exquisita fluidez de sus versos, jamás redactaron poemas a sus amadas. ¿Es que el amor no existió en la antigüedad mexicana? Se ha dicho sobre este tema que hay escasos datos debido, quizá, a que el mundo de los afectos no preocupó excesivamente a los cronistas, pues en esa sociedad de férrea estructura y de rígida estratificación social, en la que los varones estaban preocu-

pados sobre todo por la religión —que exigía de ellos constantes y cruentos sacrificios— y de la guerra, no debió haber mucho espacio para el amor (Delgado, 1969: 152).

En la sociedad española de ese tiempo, en cambio, floreció la poesía de los trovadores y la novela de caballerías. En ellas se describían las pasiones arrebatadas que despertaban las damas en los caballeros y todas las hazañas que ellos debían realizar para que sus amadas se dignaran mirarlos. Y las españolas suspiraban anhelantes por encarnar esos románticos personajes. Parece que la cultura del amor cortesano fue patrimonio de todas las clases sociales: gente refinada y rústica disfrutaba por igual de esos deliciosos relatos, lo cual tenía, como era de esperarse, escandalizados a los clérigos. Pero ¿por qué resultaba tan atrayente esa literatura para las mujeres? porque los hombres aparecían suplicantes ante ellas. Eso era un mecanismo compensatorio de la sordidez de las relaciones reales, particularmente para las mujeres plebeyas. En efecto, la idea de la inferioridad del sexo femenino llegaba a su punto más bajo al mismo tiempo en que florecía la poesía del culto a la mujer (Vigil, 1986: 66).

2) Entre la nobleza azteca, el control de los padres sobre el matrimonio de los hijos era absoluto, no se permitía a los jóvenes que eligieran a sus esposas; a los padres del varón les correspondía escoger a la novia, y esta designación se realizaba tomando en consideración cuestiones políticas y económicas, sobre todo las primeras. Sin embargo, si a un noble le disgustaba la esposa que sus padres le escogían, podía optar por tomar concubinas o esposas secundarias. Una esposa noble no tenía el mismo derecho. ¿Qué opinaban las mujeres de esto? Parece que en términos generales era una práctica aceptada pasivamente, aunque hay constancia de que no a todas las mujeres les gustaban las restricciones a su sexualidad. El relato de Chichihuenetzin, princesa azteca que fue ejecutada públicamente cuando fue infiel a su esposo, el gobernante de Texcoco, deja claro que algunas mujeres se rebelaron al control que la sociedad ejercía sobre su cuerpo, aunque pagaron con su vida la osadía (ver Alva Ixtlilxóchitl, II, 1977: 164).

Como la sociedad azteca era androcéntrica y clasista, a las doncellas de todas las clases sociales se les aconsejaba insistentemente que se desposaran sólo con el mancebo de su misma calidad y honra que solicitara su mano y que no eligieran a los muchachos por su apostura, sino por su capacidad para mantenerlas.

En España, hasta antes del Concilio de Trento (1563), la norma cultural era que el casarse sin el consentimiento de los padres era un pecado mortal. Después de Trento, las autoridades eclesiásticas vieron con buenos ojos que los contrayentes eligieran a sus con sortes. Los escritos religiosos populares —tratados, catecismos, guías de confesionarios para sacerdotes— reflejaron de continuo la convicción de que los hijos, y no los padres, tenían prioridad en la elección del cónyuge. También en las obras de los escritores españoles del siglo XVII —Lope de Vega, Cervantes— se señala que la obediencia a los padres era una obligación ineludible, excepto en lo que se refería a la elección de esposo.

Parece que entre los jóvenes del pueblo, en las dos culturas había cierta flexibilidad y se daban casos en que las muchachas mantenían relaciones sexuales secretas con sus novios o que se fugaban con ellos. Entre los aztecas pobres existió la posibilidad de que los novios establecieran relaciones de afecto antes de que se casaran. Entre los españoles muchos matrimonios eran concertados “por amores”; pese a todo, las familias de los contrayentes, incluso entre los campesinos y gente pobre, siempre se sintieron interesados en detallar lo que cada uno de ellos aportaba en bienes al patrimonio conyugal.

3) Otra diferencia notable entre aztecas y españoles es que, por motivos políticos la poligamia estaba legalmente permitida entre los varones nobles y, aunque estaba prohibido que los hombres del pueblo tuvieran más de una mujer, se solapaba a quienes hubieran hecho proezas en la guerra. En España, por razones religiosas, la poligamia estaba proscrita, pero los varones la practicaban clandestinamente.

4) El monto de la dote era un factor decisivo para que las doncellas españolas de cualquier condición social se casaran. Entre los aztecas no hubo el equivalente a la dote. En España las preocupaciones principales a la hora de casarse era la hermosura, la nobleza, la virtud y la riqueza, sobre todo esta última. Los aztecas del pueblo se sentían más atraídos por la capacidad de trabajo de las jóvenes candidatas.

5) En la sociedad española la tradición religiosa había establecido para el siglo XII la indisolubilidad del matrimonio, pero entre los aztecas el divorcio estaba permitido. Un marido podía solicitarlo aduciendo que su mujer era perezosa, estéril o porque pensara que su cónyuge le era infiel. Una esposa no podía exigir el

HISTORIA

divorcio por ninguno de los motivos anteriores, pero se le otorgaba si podía comprobar que él la golpeaba, no la mantenía o había abandonado el hogar (Rodríguez-Shadow 1991: 205).

6) Pese a que en las dos culturas las mujeres soportaban sobre sus hombros la carga completa de la producción doméstica, entre los aztecas, debido al escaso desarrollo de las fuerzas productivas, esas tareas fueron más penosas y agotadoras. Para las españolas el fardo fue más tenue, pues su sociedad se hallaba en la etapa de un capitalismo incipiente y se beneficiaban de los artículos manufacturados extradomésticamente.

7) En ambas culturas había la creencia de que era físicamente perjudicial mantener relaciones sexuales mientras se estaba amamantando a los hijos; por eso las parejas aztecas preferían suspender las relaciones sexuales; en cambio, los españoles preferían dejar de amamantar que dejar de copular.

8) Aunque en las dos sociedades el sexo se consideraba apenas un poco menos que nocivo, la masturbación fue vista entre los españoles como pecaminosa y como natural entre los aztecas. Para las españolas el aborto constituía un pecado mortal, para las aztecas significaba pena de muerte. La pena capital, fue el castigo habitual a las mujeres adúlteras en las dos sociedades.

9) Parece que los españoles criaban a sus hijos con mimos y consentimientos, lo cual exasperaba a clérigos y predicadores; en cambio éstos siempre elogiaron el rigor con el que los aztecas educaban a los suyos.

10) Pese a que entre aztecas y españoles la vestimenta fungió como un sistema simbólico que expresaba la estratificación social, para exasperación de los religiosos y alborozo de las mujeres, los esposos españoles (de la élite) insistían en exhibir su riqueza ataviándolas con joyas y vestidos caros. En cambio las mujeres aztecas, incluso las de abolengo, jamás soñaron con lucir la suntuosa indumentaria incrustada de piedras preciosas y finas plumas con la que se emperifollaban los varones.

11) Una diferencia muy importante entre ambas culturas es la forma en la que las mujeres se relacionaron con las principales instituciones de su sociedad y su época: el Estado y la Iglesia. Las mujeres aztecas aparecían más vulnerables ante las leyes y el gobierno y completamente desvinculadas con respecto a los ministros eclesiásticos; en cambio, las españolas (de cierto estrato social) podían presentar ante los jueces demandas, entablar juicios y pleitos por herencias, conservar su apellido después de casadas y participar, en cierta for-

ma, en el terreno de lo sagrado. Eso proporcionó a las españolas, con respecto de las aztecas, una considerable ventaja social.

De la misma manera en que no es posible generalizar para toda Mesoamérica lo que ocurría en el centro del imperio azteca y hacer extensivo a las mujeres de todas las edades y condiciones lo que estaban viviendo las mujeres nobles de la sociedad tenochca, tampoco es posible pensar que la mujer peninsular mantenía una condición semejante en todas las regiones y estratos sociales. Es indudable que los modos de vida y las relaciones de subordinación y dependencia que correspondían a cada una en la cotidianeidad dependían de una diversidad de factores entre los que se pueden mencionar la naturaleza del papel institucional de la Iglesia y el Estado como mecanismos de control, el carácter de la ideología dominante, de la clase social, de la etapa de su ciclo vital y de su hábitat.



Foto de Romualdo García

Bibliografía

- Amezaga, Arantzazu, *La mujer vasca. Euskadi y su historia*, Bilbao, Editorial Geu Argitaldaria, 1980.
- Anton, Ferdinand, *La mujer en la América antigua*, México, Extemporáneos, 1975.
- Asunción Lavrín (comp.), *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Blanco, Iris, "La participación de las mujeres en la sociedad prehispánica", *Essays on Women*, Anthology núm.1, California, Chicano Studies Center Publication, 1981.
- Caro Baroja, Julio, *Los pueblos del norte*, San Sebastián, Ed. Txertoa, 1977.
- , "Cuestiones antropológicas en torno a la mujer", en *La mujer en el mundo contemporáneo*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1981.
- Christian, William, *Apariciones en Castilla y Cataluña* (siglos XIV-XVI), Madrid, Ed. Nerea, 1990.
- Código Mendoza, Anotaciones y comentarios de Jesús Galindo y Villa, México, Innovación, 1980.
- De Alva Ixtlilxóchitl, Fernando, *Obras históricas*, tomo 2, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.
- Delgado, Jaime, "El amor en la América prehispánica", *Revista de Indias*, vol. 29, No. 15: 151-177, 1969.
- Del Valle, Teresa (comp.), *Mujer vasca, imagen y realidad*, Barcelona, Anthropos, 1985.
- Domínguez Ortiz, Antonio, "La mujer española en una época de crisis", en Cristina Segura Graiño (ed.), *La voz del silencio I. Fuentes directas para la historia de las mujeres* (siglos VIII-XVIII), Madrid, Al-Mudayna, 1992, pp. 301-313.
- Hellbom, Anna-Britta, "Vida y funciones de la mujer en la cultura azteca," en *Las mujeres -de la caza de brujas a la política-*, París, UNESCO, 1985, pp. 53-162.
- Hornilla, Thelma, *La ginecocracia vasca. Contribución a los estudios sobre el eusko-matriarcado*, Bilbao, Ed. Geu Argitaldaria, 1981.
- Kellogg, Susan, "Cognatic Kinship and Religion: Women in Aztec Society", en *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma Sullivan*, British Archaeological reports, 1988.
- León-Portilla, Miguel, *Toltecéyotl, aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Lisón Tolosana, Carmelo, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Madrid, Akal, 1979.
- López Escobar, Guadalupe, *La situación social de la mujer en el México prehispánico*, tesis inédita de licenciatura en Historia de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.
- MaCafferty, Sharisse y Geoffrey, "Powerful Women and the Myth of Male Dominance in Aztec Society", *Archaeological Review from Cambridge*, 1988, 7: 45-59.
- MaCafferty, Geoffrey y Sharisse, "Weapons of Resistance: Material Methaphor of Gender Identity in Posclasic Mexico", ponencia presentada en el *88th Annual Meeting de la American Anthropological Association*, Washington, D.C., noviembre de 1989.
- Ortiz Osés y F. K. Mayr, *El matriarcalismo vasco. Reinterpretación de la cultura vasca*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1980.
- Ortiz Osés, E. Borneman y F. K. Mayr, *Antropología vasca: símbolos, mitos y arquetipos*, Bilbao, La Gran Enciclopedia Vasca, 1980.
- Pérez de San Vicente, Guadalupe, *Diosas y mujeres aztecas*, tesis de maestría en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1944.
- Perry, Mary Elizabeth, *Ni espada rota ni mujer que trota. Mujer y desorden social en la Sevilla del Siglo de Oro*, Barcelona, Grijalbo-Mondadori, 1990.
- Quezada, Noemí, "Amor, erotismo y deseo entre los mexicas y en el México colonial", en *Antropológicas*, 10: 14-22, 1994.
- Quaife, G. R., *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*, Barcelona, Crítica, 1989.
- Rodenas, Gloria y Susana Vicent, "La cultura escrita y la mujer: modelos de participación y exclusión en la vida pública", en Cristina Segura Graiño, *La voz del Silencio I. Fuentes directas para la historia de las mujeres* (siglos VIII-XVIII), Madrid, A.C. Al-Mudayna.
- Rodríguez Solís, Enrique, *La mujer española y americana (su esclavitud, sus luchas y dolores) Reseña histórica*, México, Estab. Tipográfico de los hijos de R. Álvarez, 1898.
- Sahagún, Bernardino, *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1979), México, Porrúa, 1992.
- Satrustegi, José M., *Comportamiento sexual de los vascos*, San Sebastián, Edit. Txertoa, 1981.
- Seed, Patricia, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Alianza Editorial, 1991.
- Simon, Edith, *La Reforma*, Nederland, Time-Life Books, 1979.
- Spota, Alma Luisa, *Igualdad jurídica y social de los sexos*, México, Porrúa, 1967.
- Vigil, Mariló, *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1986.

Legitimidad y legitimación de la Conquista

El principio de la globalización mundial, que es el tema de nuestros días y la premisa actual de la “modernidad”, se dio en rigor desde fines del siglo XV, como lo ha escrito Gonzalo de Reparaz, con el “descubrimiento” y principio de la colonización de América por parte de España y del descubrimiento de África y del camino de oriente, por los portugueses. Opina este investigador que con esos sucesos se formó el capítulo de universalización de la historia humana, hasta entonces dividida en párrafos inconexos, en Oriente, América y Oceanía.

El doctor Edmundo O’Gorman, en su tesis sobre la invención de América, considera que este concepto geográfico y cultural es el producto de una articulación de juicios, que en primer término reconoce al conjunto de las nuevas tierras como una identidad separada y distinta del orbe terráqueo y, a continuación, reconoce ese conjunto como constitutivo de una parte, la cuarta de ese orbe.

El primer juicio es el resultado de la crisis del concepto que la antigüedad clásica legó al cristianismo y que éste reinterpreto, sobre la naturaleza física del mundo como producto de creación y como morada asignada por Dios al hombre, ocupada por los descendientes de Noé, representado por las razas que ocuparon las porciones que se distribuyeron en las partes antiguamente conocidas de Asia, África y Europa.

El segundo juicio tiene que ver con la naturaleza moral del ser americano, como sujeto de la historia, por lo que trasciende la significación geográfica; fue un producto del pensamiento renacentista y abrió la

posibilidad de que el hombre considerara que el mundo no estaba dado y, en consecuencia podía transformarlo.

El sello eurocéntrico de esa integración de la historia universal ha sido advertido por diversos autores, entre ellos —y recientemente— por Dussel y Weinberg. Es evidente que el descubrimiento fue la magna empresa del hombre europeo, en el momento del desarrollo de su cultura y su economía fue capaz de buscar una ampliación de sus dominios y labrar su futuro, anexándose tierras y hombres que hasta ese entonces desconocía.

Las consecuencias para la población americana fueron catastróficas: se canceló el desarrollo autónomo de las culturas nativas, se impusieron formas de vida y de pensamiento extrañas, se estableció el coloniaje y hubo grandes pérdidas culturales y demográficas que llegaron a la extinción de poblaciones. Por ello, ante la invitación pública que se contiene en el acuerdo constitutivo de la Comisión Nacional Conmemorativa del Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos, un grupo de antropólogos mexicanos consideramos que la conmemoración no debe tener el carácter de festejo; pero si es necesario, como se dice en esa resolución, meditar sobre las implicaciones y alcances de dicho acontecimiento.

En esa perspectiva, hemos organizado este evento, con un enfoque de reflexión crítica a la política de conquista y colonización, desde sus planteamientos teóricos, hasta sus formas de realización, lo que obliga a analizar

y valorar algunas de las características de la cosmovisión indígena, que fueron tomadas como pretexto para la Conquista y el sometimiento.

Por mi parte voy a referirme a la polémica que se levantó en la propia España, a raíz de los viajes de Colón, en torno a la ocupación de las tierras descubiertas por los españoles y sobre el trato que debería darse a los habitantes en esas tierras.

La polémica a la que me refiero quedó sintetizada en la controversia que en 1550 sostuvieron fray Bartolomé de las Casas y el doctor Juan Ginés de Sepúlveda, y puede considerarse como la culminación del pensamiento español crítico, que desde la segunda mitad del siglo XV discutía las cuestiones de la moralidad y de la dignidad humana, en relación con la realidad de la misma España a la luz del humanismo renacentista. Después del descubrimiento de las nuevas tierras y del contacto con sus pobladores, había que responder a los mismos problemas morales, referidos ahora a los nativos americanos y dentro de una práctica colonialista.

Los reyes españoles y sus ideólogos trataban de justificar, ante su propia conciencia moral y ante los reyes de las otras naciones europeas, su apoderamiento de las tierras encontradas y la dominación de sus pobladores, con arreglo a la ideología de la época. Llamo legitimación a este empeño y lo distingo de la legitimidad, porque para mí la libertad tiene un valor absoluto y en consecuencia no puedo aceptar que en época alguna sea legítimo que los pueblos avasallen a otros, cualquiera que sea el motivo o el principio moral que se aduzca.

Claude Bataillon ha demostrado la gran influencia de Erasmo en el iluminismo español, movimiento renovador de la filosofía cristiana que empleó argumentos derivados directamente de la Biblia y que en su tendencia es comparable al luteranismo. En ambos casos, se trataba de detener la corrupción de la Iglesia y de establecer comunicación directa entre los hombres y el Dios cristiano, permitiendo la lectura de la Biblia y de los Evangelios en los idiomas nacionales y relegando a segundo plano las interpretaciones de los santos Padres. La difusión de la imprenta jugó un papel fundamental en ese movimiento.

Era la época de formación de los modernos Estados nacionales, en los cuales España, constituida por la Confederación Castellano Aragonesa, fue un primer ejemplo. Las relaciones de esos Estados entre sí, impulsaron la necesidad de la aparición del derecho internacional público, el que ya tenía antecedentes en la filosofía grie-

ga, en el derecho romano y en conceptos cristianos. Había en el siglo XV y en la primera mitad del XVI la urgencia de reglamentar las guerras y fomentar la paz. La importancia de ésta, como base de las relaciones internacionales, fue uno de los temas preferidos de Erasmo, así como de los juristas españoles, como Victoria.

La guerra de reconquista, culminada por los reyes católicos, había tenido una justificación indiscutible, era legítima como lucha de emancipación del poder árabe y como afirmación de la cultura nacional española, ya constituida sobre el fondo de la rica variabilidad de culturas regionales. Ahora bien, la conquista de América trajo a la escena otro tipo de guerras, cuya justificación no se encontraba directamente en la práctica ni en la teoría existentes.

Fue por ello que, después del primer viaje de Colón, los reyes católicos, que por su propia decisión habían autorizado ese viaje, acudieron al árbitro de los tiempos, el papado, para legitimar sus títulos.

Recordemos que el pontífice Alejandro VI expidió, el 3 de mayo de 1493, las dos bulas llamadas *Inter Caetera*, en las que alabó la hazaña del descubrimiento de islas remotísimas y de tierras firmes, en las cuales "moran pacíficamente innumerables gentes, que andan desnudas, según se dice y que no se alimentan de carne" y "como en opinión de los enviados, esos habitantes creían en la existencia en los cielos y de un Dios creador y parecían aptos para abrazar la fe católica y ser adoctrinados" y por otra parte "se había encontrado oro, aromas y muchas otras cosas preciosas", resolvió asignar a los reyes católicos y a sus sucesores, a perpetuidad, todas y cada una de las tierras e islas descubiertas o que se descubrieren en el futuro, junto con sus moradores, con todos sus territorios, ciudades, castillos, lugares, villas, derechos, jurisdicciones y universales pertenencias, siempre que no estuvieran sujetas al dominio temporal de algún señor cristiano.

En la bula del 4 de mayo de 1493, el papa ratificó las concesiones a España y consideró también a Portugal, nación a la que ya había reconocido territorios de conquista fuera de Europa. En 1543 amplió las asignaciones de Castilla para cubrir territorios de la India.

La lógica de ese reparto en las concepciones filosóficas y jurídicas de los siglos XIV y XV respondía a las ideas bíblicas de la creación del mundo y del hombre, y a las del Nuevo Testamento, como el Evangelio de

San Mateo, relativo a la edificación de la Iglesia de Cristo, encomendada a san Pedro y que finalmente se convirtió en el máximo poder.

En la época a la que me refiero, el papado había establecido su supremacía sobre el emperador del Sacro Imperio Germánico de Occidente y sobre los nuevos reyes que se estaban convirtiendo en nacionales. La doctrina de la misión de la Iglesia se combinaba con la del derecho divino al gobierno y requería de la consagración del papa.

Así, la legitimación de la Conquista fue hecha por el pontífice Alejandro VI, revistiéndola del carácter de obra evangelizadora, toda vez que los indios parecían aptos para ser adoctrinados. Aquí aparece la versión del indio sencillo y noble, que Colón fue el primero en difundir.

Lo discutible era la forma de realizar la conversión; según los dominicos que se establecieron en las Antillas, debería ser pacífica, mediante el adoctrinamiento persuasivo, en tanto que los conquistadores y religiosos de otras órdenes apoyaban que se sometiera a los indios para poder adoctrinarlos.

Desde el primer viaje de Colón surgió el tema de la libertad de los indios, cuando regresó a España con una remesa de esclavos, cuya venta fue autorizada por la reina.

Ya en las instrucciones del segundo viaje, Colón fue instruido por la reina, para procurar la conversión de los indios y tratarlos bien y amorosamente, lo que no fue obstáculo para que el descubridor regresara de nueva cuenta trayendo indios cautivos para venderlos como esclavos. Esto le fue autorizado por cédula real el 12 de abril de 1495, la cual se mandó suspender por otra cédula, hasta que no se celebrara una consulta por el Consejo Real.

La consulta se resolvió hasta el 20 de junio de 1500 cuando la reina decidió declarar libres a los indios y ordenó que los cautivados por Colón fueran devueltos a su lugar de origen.

Al margen de la disputa teológica y jurídica sobre la naturaleza y derechos de los nativos americanos, desde el primer momento los españoles comenzaron a reparárseles bajo el sistema de encomienda para ponerlos a trabajar en el campo y en la minería, con el resultado de que a causa de la sobrexplotación de la guerra de conquista y de otros factores asociados, se produjo la gran catástrofe demográfica que prácticamente extinguió a la población antillana.

Ante esta impresionante situación los frailes dominicos adoptaron una política de defensa de la población indígena sustentada en los principios humanitarios de la doctrina cristiana. Desde 1511 fray Antonio de Montesinos, apoyado por sus superiores, pronunció un discurso en la Isla Española contrario a los encomenderos y dio principio a un movimiento para definir la política colonial que llegó hasta la Corona. Ésta dispuso que se reuniera una junta en Burgos para oír los puntos de vista de los colonos y de los dominicos y determinar lo correspondiente. Como resultado se expedieron las Leyes de Burgos, el 27 de diciembre de 1512, que pretendieron conciliar los intereses de los encomenderos y los puntos de vista de los dominicos.

Se ratificó que los indios eran libres, pero se aprobó que trabajaran para los encomenderos, con ciertas limitaciones que en la práctica no se cumplieron.

Convertido a ese movimiento, Bartolomé de las Casas fue su principal e inmortal protagonista. Nacido en Sevilla donde se instruyó en cánones, vino con la expedición de Nicolás de Ovando en 1502 a la Isla Española, donde tuvo una estancia hasta que decidió ordenarse sacerdote. Como capellán de Pánfilo Narváez se trasladó a Cuba y aun recibió indios en encomienda. Después de haber pronunciado un sermón, en 1513, dejó en libertad a los naturales que tenía encomendados e inició su incansable lucha en América y en España, en favor de los indios y contra los encomenderos y las guerras de conquista. Propuso una colonización pacífica mediante la evangelización persuasiva, sin violencia y convenciendo mediante el ejemplo.

Para abogar por su causa se trasladó a España en 1515, donde no consiguió ver al rey Fernando y encontró obstáculos en el Consejo Real, en el cual los encomenderos de América tenían defensores. A la muerte del rey Fernando De las Casas logró el apoyo de los regentes del reino: el deán Adriano y en el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros. Este último fue clave en la política española de ese momento, pues estaba impulsando la reforma moral de la Iglesia y también trataba de fortalecer a la monarquía, limitando el poder de los señores feudales. Por ello se interesó en evitar que se crearan nuevos feudos en América mediante la encomienda.

Cisneros apoyaba que la política de colonización pacífica y los experimentos sociales de la Iglesia se llevaran a cabo en América. En ese sentido dio instrucciones a los frailes de la orden de San Jerónimo, para



Foto de Romualdo García

que la aplicaran en las Antillas y nombró en 1516 a Bartolomé de las Casas “Procurador Universal y Protector de los Indios”, con cuya investidura éste regresó a la Isla Española, pero al no obtener éxito en la defensa de los taínos y de los lucayos, a causa de la debilidad de los jerónimos ante los encomenderos, regresó a España en 1517 y profesó en la orden de Santo Domingo.

En 1518 pudo entrevistarse con el emperador Carlos V, quien había asumido las funciones de la Corona española. El emperador favoreció los puntos de vista de De las Casas y dictó disposiciones, en Zaragoza, reiterando que se debía dejar en libertad a los indios que tuvieran habilidad para vivir en esa condición y se les quitaran a los encomenderos.

Fray Bartolomé consiguió autorización para aplicar sus ideas en el poblamiento de Cumaná, Venezuela, en cuyo experimento fracasó debido a la resistencia de los indios caribes; fue muy combatido por

las autoridades y por los encomenderos y aun por otros religiosos.

Las disposiciones reales no se hicieron efectivas y el reparto de indios en encomienda fue la práctica que siguieron los españoles en las conquistas de México y del Perú, a pesar de las órdenes expresas que Carlos V dio a Cortés, quien inauguró la conducta de obedécese y no se cumpla.

Fray Bartolomé estuvo en Nueva España en 1531, luego en Nicaragua y en 1536 se estableció en Guatemala, en el territorio de la Vera Paz, donde puso en práctica sus ideas de la colonización pacífica.

Su lucha contra los encomenderos y las autoridades españolas de Santo Domingo, Nicaragua, Guatemala y Nueva España, lo obligaban a regresar a España en 1540. Pudo hacerse oír nuevamente por el emperador Carlos V y obtuvo su mayor triunfo, al conseguir, que se expedieran en Barcelona, el 20 de noviembre de 1542, las llamadas Leyes Nuevas, que se complementaron con las expedidas en Valladolid, el 4 de junio de 1543.

En 1537, el papa Paulo III se había pronunciado por la predicación pacífica de la fe cristiana y en contra de que se privara de la libertad o de sus bienes a los indios.

Las leyes nuevas limitaron las encomiendas existentes para que duraran sólo durante la vida del encomendero de manera que no pudieran transmitirse en herencia. Se prohibió que otorgaran nuevas encomiendas y adoptaron disposiciones para terminar las que estaban en poder del clero y de funcionarios de la Corona.

Esas leyes prohibieron igualmente que los indios prestaran servicios personales a los españoles, todo lo cual alborotó a los conquistadores, quienes se inconformaron y llegaron hasta promover rebeliones.

En la Nueva España, Tello de Sandoval que había sido designado para aplicarlas, no pudo cumplir su misión y tuvo que abrir una encuesta, donde se mostró la inconformidad de los conquistadores, al grado que Tello de Sandoval recomendó que se derogaran las leyes, petición que fue apoyada por el mismo virrey Antonio de Mendoza y por los obispos de las diferentes ordenanzas religiosas. La Corona cedió y el 20 de octubre de 1545 dejó sin efecto las leyes nuevas, en la parte que más interesaba a los encomenderos.

Bartolomé de las Casas había aceptado el nombramiento de obispo de Chiapas para continuar con sus experimentos de pacificación por medio del convencimiento y su lucha contra los encomenderos. De las Casas elaboró

un confesionario con reglas que impedían otorgar la absolución a los encomenderos que abusaban de los indios, lo cual exacerbó su enfrentamiento con los propios encomenderos y con las autoridades civiles y religiosas que se pronunciaron en favor de aquéllos.

Entonces fray Bartolomé fue otra vez a España, se quedó previamente en Lisboa para disuadir la opinión de la Corona ante los ataques de que era víctima, y consiguió finalmente que el príncipe Felipe, encargado del gobierno, le concediera una entrevista y acordara convocar una junta de eminentes teólogos y juristas para escuchar sus puntos de vista, así como los de los encomenderos y determinaran el caso. La defensa de los encomenderos fue hecha por el doctor Juan Ginés de Sepúlveda, a quien el Ayuntamiento de México dio una remuneración.

La polémica tuvo como tema la forma de predicar la fe católica en el Nuevo Mundo y la manera en que podía sujetarse a sus habitantes, sin lesión para ellos, a la majestad del emperador; en la práctica se centró en el tema de si era lícito hacer la guerra a los indios antes de predicarles la fe cristiana.

Desde antes de la controversia fray Bartolomé sostenía que los indios eran seres humanos sencillos, sin maldades ni dobleces, de vivo entendimiento, muy capaces y dóciles para toda buena doctrina. También había defendido el derecho de los indios a vivir conforme a sus costumbres y a tener sus autoridades. Asimismo se había mostrado comprensivo de sus creencias y ritos, incluyendo los sacrificios humanos.

En el curso de la discusión objetó una vez más la iicitud de las guerras que se hacían a los indios argumentando que los ejemplos citados en la Biblia, de guerras a los pueblos gentiles, no podían aplicarse a los indios americanos porque esas guerras tenían como causa la ocupación de las tierras prometidas por Dios al pueblo judío. Opinó que no se debería castigar y menos destruir a los indios, a causa de sus creencias.

Se atrevió a sostener que no existía jurisdicción de las autoridades españolas para combatir la idolatría y menos para sancionar a los indios, cuyo derecho a tener sus propias creencias defendió diciendo que los hombres no podían vivir sin creer en algún dios y no podía prohibirse que los honrasen, antes de que se les enseñara la falsedad de sus deidades y la verdad del Dios cristiano. De ahí su recomendación para que la predicación de la fe cristiana se hiciera en forma pacífica, a través del ejemplo y la persuasión.

Por su parte, el doctor Juan Ginés de Sepúlveda quien había destacado en Italia y en España por sus conocimientos filosóficos y ya había publicado un tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios, alegaba que era lícito someterlos mediante la guerra, para que una vez siendo siervos de los españoles estuvieran dispuestos a oír las prédicas de los frailes.

Su apoyo teórico era la filosofía aristotélica, propia de la sociedad esclavista. Recordemos que Aristóteles sostuvo en su *Tratado sobre la política* que hay hombres nacidos para mandar, los amos, y otros para obedecer, los siervos; ambos se corresponden para integrar una unidad, en la cual la parte perfecta, el amo, debe dominar sobre la imperfecta, el esclavo.

Sepúlveda pretendía demostrar la superioridad de los españoles y la inferioridad de los indios americanos, presentando a los primeros como valientes, inteligentes y autores de grandes hazañas, y a los segundos como bárbaros por naturaleza. Se apoyaba en el papel que habían desempeñado los españoles en Europa y en las descripciones de sus conquistas en América hechas por autores como Hernán Cortés y Gonzalo Fernández de Oviedo, apologista de la *Historia general de las Indias*.

Contrasta la comprensión antropológica de De las Casas con la obcecación mostrada por Sepúlveda, quien calificó de "hombrecillos" a los indios y al tener que reconocer que los habitantes de la Nueva España eran considerados como los más civilizados, despreció sus instituciones, ciudades, costumbres y organización, opinando que esos avances sólo servían para probar que no eran osos ni monos y que no carecían totalmente de razón, pero su carencia de propiedad individual y su voluntaria sujeción a sus señores eran señal cierta del ánimo servil y abatido de esos bárbaros.

Fortaleció sus argumentos diciendo, con base en las mismas informaciones, que los indios cometían delitos graves como el de la idolatría y pecados contra natura, y que se hacían injuria entre sí mediante los sacrificios humanos. Por último, dio una razón práctica: para beneficio de la fe era más cómodo sujetar primero a los indios y luego predicarles.

Resulta interesante que en las condiciones de la época se enfrentaran en la propia España los puntos de vista opuestos de los conquistadores y encomenderos y los de los pensadores, principalmente religiosos, imbuidos del humanismo cristiano y de la filosofía renacentista. Así, en tanto que Sepúlveda apoyó el esclavismo,

la servidumbre, el racismo y el autoritarismo, De las Casas defendió el principio de igualdad de todos los hombres y se mostró respetuoso ante la diversidad cultural, por lo que se le considera —con justicia— un precursor de la antropología y de las políticas modernas relativas a la pluralidad cultural.

En la segunda mitad del siglo XVI cambiaron las circunstancias políticas y sociales. Después de la muerte de Carlos V se fortaleció el centralismo de la Corona de Castilla, cuando había pasado ya la primera fase de la ocupación colonial de América y, por otra parte, la ideología se endureció con la Contrarreforma. Esas nuevas condiciones volvieron inoperante la controversia sobre la política indiana, que aún no había quedado resuelta.

El 13 de julio de 1573, en la Ordenanza de Poblaciones, Felipe II ordenó que, por justas causas y consideraciones, convenía que en todas las capitulaciones que se hicieran por nuevos descubrimientos se excusara la palabra conquista y en su lugar se usaran las de pacificación y caridad porque “es nuestra voluntad, que aún este nombre, interpretado contra nuestra intención, no ocasione ni de color a lo capitulado, para que se pueda hacer fuerza ni agravio de los indios”.

De las Casas había muerto en 1566, pero aparentemente su espíritu había triunfado al sustituirse, por ordenes del emperador, la palabra conquista por las de pacificación y caridad. Sin embargo, la Conquista real cualquiera que sea su nombre no desapareció al transformarse en poblamiento, medida que en parte se explica por las nuevas necesidades de extender el imperio español en América y de defenderlo contra otras potencias europeas.

A partir de entonces se desarrollaron las bases del orden colonial de la Nueva España: sistema de castas, predominio de los españoles peninsulares, desarrollo de la cultura criolla, formación de la cultura mestiza, marginación de los indios.

El mestizaje cultural y biológico se impuso finalmente en el proceso de formación de nuestra Nación mexicana, la que en 1821 fue capaz de emanciparse de la opresión española, según se declaró solemnemente en el acta de Independencia.

Los siglos XIX y XX han visto el desarrollo de la nacionalidad, a través de luchas internas y contra nuevos conquistadores, lo que nos ha dotado de una filosofía libertaria y opositora a todo tipo de conquistas.

Al finalizar este siglo XX nos encontramos en la vorágine de otro proceso de globalización mundial, de

dimensiones nunca antes vistas y en condiciones muy diferentes a las del siglo XV, del que fuimos objeto y no sujeto de la historia.

Debemos reflexionar sobre el futuro con vista en toda nuestra experiencia histórica, desde sus raíces hasta la situación mundial contemporánea, a lo que invita la Comisión a la que me referí inicialmente. Para propiciar esta reflexión, que es tarea de todos nosotros, me serviré de las conclusiones del doctor O’Gorman, del libro antes citado.

Considera el distinguido investigador que cuando se llegó al reconocimiento de la identidad americana y se entendió que el hombre era capaz de realizar la historia universal, se abrieron dos alternativas.

La primera fue adaptar las circunstancias americanas al modelo europeo, como arquetipo. España siguió este camino, conforme al cual se integraron las civilizaciones indígenas a la historia universal, bajo una concepción jerárquica y el dominio de la civilización cristiana occidental.

La segunda consistió en adaptar el modelo a las circunstancias, lo que se hizo finalmente en la América sajona, en la que el trasplante de instituciones se transformó por el ejercicio de las libertades religiosa y política, y por el esfuerzo y el ingenio personales. Aunque el indio quedó al margen surgió una nueva entidad euroamericana como realización plena del ser americano.

Esta última tesis no es defendible a la luz de la problemática social y racial de la América sajona y ante su política americanista, a partir de la Doctrina Monroe, establecida desde principios del siglo pasado.

Varios de nuestros países latinoamericanos han sufrido la experiencia de dos conquistas, primero la española y luego la norteamericana, como Puerto Rico, otros como México y Colombia han sufrido intervenciones y mutilaciones, y el caso de Cuba, que trata de mantener su propio camino a pesar de las presiones norteamericanas, son el mejor ejemplo para reflexionar sobre el destino de Latinoamérica. Por mi parte, estoy de acuerdo con el puertorriqueño Manuel Silva Gotay, cuando opina que en el Quinto Centenario como balance de quinientos años de historia lo que queremos es transformarla en historia de liberación de nuestros pueblos.

Ello significa que al refrendar nuestra condena histórica a la Conquista española, debemos manifestar nuestro categórico rechazo a las políticas conquistadoras modernas, que buscan otra legitimación y que nunca podrán ser legítimas.

Los procesos de la historia son irreversibles, pero acumulan experiencias y deben orientar la filosofía del futuro. La legitimidad de la ocupación española de América no existió, a pesar de la legitimación del pontífice Alejandro VI, pero se crearon situaciones que hicieron surgir a nuestra Nación y a otras latinoamericanas, que para reclamar su lugar en la historia no requieren de títulos de usurpación.

Por ello, cuando nuestras naciones lucharon por su independencia, sus libertadores repudiaron esos títulos para hacer valer el único aceptable: la voluntad de los pueblos para constituirse en naciones y darse gobiernos y leyes sin intromisiones externas, lo cual se llama soberanía.

A la defensa de la soberanía mexicana convocan no sólo la herencia indígena y la española, sino toda la que se ha logrado por decisión propia, en el transcurso de las luchas de los siglos XIX y XX.

Bibliografía

- Abellán, José Luis y Antonio Monclus, *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América*, "I. El pensamiento en España desde 1939", Anthropos Editorial del Hombre, 1989.
- , *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América*, "II. El pensamiento en el exilio", Anthropos Editorial del Hombre, 1989.
- Altamira y Crevea, Rafael, *Historia de España y de la civilización española*, tomo II, Herederos de Juan Gili Editores, Barcelona, 1909.
- Anés Álvarez, Rafael, "Algunas consecuencias de la economía colonial del tiempo lascasiano", en el *Quinto Centenario de Bartolomé de las Casas*, Ediciones Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1411.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España, estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, 1966. Biblioteca de Autores Españoles, *Obras escogidas de filósofos, desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*, del excelentísimo e ilustrísimo señor don Adolfo de Castro, M. Rivadeneyra Editor, Madrid, 1873.
- Borah, Woodrow, *El siglo de la depresión en Nueva España*, Col. Problemas de México, Era, 1982.
- De las Casas, fray Bartolomé, *Historia de las Indias*, tomo I, M. Aguilar Editor, Madrid, s/f.
- , *Historia de las Indias*, tomo II, Editorial Nacional, México, 1951.
- , *Tratados I y II*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1965.
- Dussel, Enrique, "Eurocentrismo, invención y descubrimiento de América", en *La Jornada Semanal*, Nueva época, núm. 154, 24 de mayo de 1992.
- Esteva Fabregat, Claudio, "La cultura indígena en el pensamiento de Las Casas", en el *Quinto Centenario de Bartolomé de las Casas*, Ediciones Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1411.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general de las Indias I*, Biblioteca de Autores Españoles, desde la formación del lenguaje hasta nuestros días, Ediciones Atlas, Madrid, 1959.
- , *Historia general de las Indias II*, Biblioteca de Autores Españoles, desde la formación del lenguaje hasta nuestros días, Ediciones Atlas, Madrid, 1959.
- , *Sumario de la natural historia de las Indias*, Biblioteca Americana, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Gines de Sepúlveda, Juan, *Historia general y natural de las Indias*.
- , *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.
- Hanke, Lewis y Manuel Jiménez Fernández, *Bartolomé de las Casas 1474-1566*, Fondo Histórico y Bibliográfico, José Toribio Medina, Santiago de Chile, 1954.
- , *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la Conquista española de América*, Ediciones de la Biblioteca # 35, Colección Ciencias Sociales XIII, Caracas, 1968.
- , "Mi vida con Bartolomé de las Casas 1930-1985", en el *Quinto Centenario de Bartolomé de las Casas*, Ediciones Cultural Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1411.
- Hernández Ruigómez, Almudena y Carlos Ma. González de Heredia y de Oñate, *Quinto Centenario de Bartolomé de las Casas*, Ediciones Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1411.
- Hernández Sánchez-Barba, Mario, "La historicidad época del P. las Casas (imagen y contenido del humanismo español)", en el *Quinto Centenario de Bartolomé de las Casas*, Ediciones Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1411.
- Losada, Ángel, "La doctrina de Las Casas y su impacto en la Ilustración francesa (Voltaire, Rousseau)", en el *Quinto Centenario de Bartolomé de las Casas*, Ediciones Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1411.
- Mesa, Roberto, "Presencia de Bartolomé de las Casas en el ordenamiento de la sociedad internacional contemporánea", en el *Quinto Centenario de Bartolomé de las Casas*, Ediciones Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1411.
- Mir, Pedro, "Vigencia de Las Casas en el pensamiento Americano", en el *Quinto Centenario de Bartolomé de las Casas*, Ediciones Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1411.

- O'Gorman, Edmundo, *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- Ortega y Medina, Juan A., "Identidad, amplitud y plenitud del mestizaje en Hispanoamérica", en *Quinientos años de historia, sentido y proyección*, Compilador Leopoldo Zea, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.
- Pekka Helminen, Juha, "Bartolomé de las Casas en la historia, un ejemplo de como las personas históricas pueden ser aprovechadas para diferentes finalidades", en el *Quinto Centenario de Bartolomé de las Casas*, Ediciones Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1411.
- Pereña, Luciano, "Derechos civiles y políticos en el pensamiento de Bartolomé de las Casas", en el *Quinto Centenario de Bartolomé de las Casas*, Ediciones Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1411.
- Pérez-Prendes, José Manuel y Muñoz de Arco, "Las Casas y el derecho público en Indias", en el *Quinto Centenario de Bartolomé de las Casas*, Ediciones Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1411.
- Puigros, Rodolfo, *La España que conquistó al Nuevo Mundo*, B. Costa-Amic Editor, México, 1961.
- Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias, *Libro IV, Título I, Ley VI, en Tomo II*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1973.
- Saint-Lu, André, "Vigencia histórica de la obra de Las Casas", en el *Quinto Centenario de Bartolomé de las Casas*, Ediciones Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1411.
- Sánchez-Albornoz, Nicolás, "La población de las Indias en Las Casas y en la historia", en el *Quinto Centenario de Bartolomé de las Casas*, Ediciones Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1411.
- Silva Gotay, Samuel, "Sentido y proyección de 500 años de historia en el Caribe de la América nuestra", en *Quinientos años de historia, sentido y proyección*, compilador Leopoldo Zea, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.
- Simpson Byrd, Lesley, *The Encomienda, New Spain*, University of California Press, 1966.
- Valdeavellano, Luis G. de, *Historia de España I*, los orígenes a la Baja Edad Media, Manuales de la Revista de Occidente, Madrid, 1963.
- Vilar, Pierre, *Crecimiento y desarrollo, economía e historia, reflexiones sobre el caso español*, Ariel, Esplugues de Llobregat, Barcelona, 1964.
- Villegas, Abelardo, "¿Qué hacer con quinientos años de historia?", en *Quinientos años de historia, sentido y proyección*, Compilador Leopoldo Zea, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

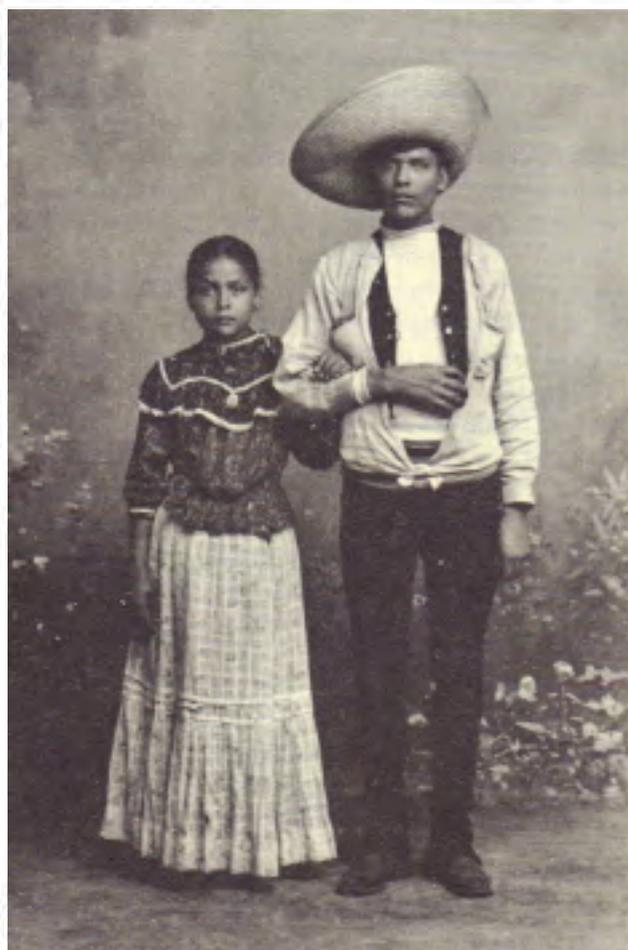


Foto de Romualdo García

- Vives Azancot, Pedro A., "El pensamiento lascasiano en la formación de una política colonial española, 1511-1573", en el *Quinto Centenario de Bartolomé de las Casas*, Ediciones Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1411.
- Weinberg, Gregorio, "Marginales y endeudados", en *Quinientos años de historia, sentido y proyección*, compilador Leopoldo Zea, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.
- Zavala, Silvio, "La encomienda Indiana", Editorial Porrúa, México, 1973.
- , "La voluntad del gentil en la doctrina de Las Casas", en el *Quinto Centenario de Bartolomé de las Casas*, Ediciones Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1986.
- Zea, Leopoldo, *Quinientos años de historia, sentido y protección*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

María de la Luz Parceró López *

Antecedentes históricos de la región de Martínez de la Torre, Veracruz

Comparto la opinión de que para hablar de las regiones hay que ir a ellas, vivirlas, conocerlas... como observa Luis Ma. Gatti, un investigador de la región que nos ocupa. Hay que conocer los espacios, dice, conocer los ires y venires de sus gentes, sus preocupaciones, sus vidas, lo que hacen, lo que creen.

De la extensa bibliografía que hay sobre Veracruz, no obstante, sólo unos cuantos libros pueden darnos la verdadera dimensión de la gran riqueza histórica y antropológica de la zona norte de Veracruz.¹

En este trabajo intentaremos esbozar lo que ha llevado años de intenso trabajo a otros científicos sociales: se trata de comprender los cambios que han afectado a esta región y seguirán afectando a su gente, a su territorio, a los espacios donde las clases despliegan sus acciones políticas configurándola.

Mitos e historias maravillosas coexisten en la región norte de Veracruz, perviven allí costumbres y prácticas de otras épocas y de pueblos heroicos que

en esta última década (1985-1995) han visto amenazada una vez más su existencia, por la expansión de la explotación petrolera y por las reformas salinistas al artículo 27 constitucional en 1991 y 1992. Particularmente nos preocupa el problema agrario en Veracruz, el colonialismo que lo ha afectado, los cambios que están sucediendo y ocurrieron en sus pueblos y comunidades.

La región

Martínez de la Torre se ubica en la región más estrecha del estado de Veracruz (32 km²) y es uno de los 207 municipios con los que cuenta la zona veracruzana. La porción norte a la que pertenece Martínez, engloba municipios importantes como Pánuco, Chicontepec, Tantoyuca, Cerro Azul, Papantla, Misantla, Gutiérrez Zamora, Tecolutla, Colipa, Alto Lucero, Landero y Cos, Chicoquiaco, Perote, Jalacingo, Jamapa, Nautla y Vega de la Torre (o Alatorre). Destacan la Huasteca, asiento de pueblos milenarios que se extiende desde Nautla y pasa por Hidalgo y San Luis, hasta el sur de Tamaulipas; y el mítico Totonacapan que se extiende desde las costas de Veracruz hasta la serranía de Puebla.

El historiador veracruzano Melgarejo Vivanco da al Totonacapan una extensión de 25 132 km² que abarca parte de Tuzpan, Papantla, Jalacingo, Misantla, Jalapa, Coatepec, Huatusco, Córdoba, Orizaba, Veracruz y Huauchinango; más los pueblos de la sierra poblana

* Ponencia presentada en la V Semana Cultural de la Dirección de Etnología y Antropología Social (23-28 de octubre de 1995). Este trabajo es parte de la investigación que realizamos en el área de Cambio Socioeconómico, dentro del proyecto "Los campesinos y el Estado mexicano".

¹ Mencionaremos los de Joaquín Meade, José Luis Melgarejo Vivanco, Luis Ma. Gatti, H. F. Salamini Dr. Ramírez Lavoignet y R. Falcón, entre los modernos; García Cubas, Tezozomoc, Acosta, Torquemada, Las Casas, Bernal Díaz y Cortés, entre los antiguos, así como varios códices como el Vaticano-Ríos, el Telleriano, el Mendocino y el Dehesa, el Nuttall y el Vindobonensis, el Misantla y el Colombino.

Tetela, Teziutlán, Tlatlaquitepec, Zacapoaxtla y Zacatlán con 29 741 km².²

La Sierra Madre Oriental entra al estado y ocupa gran parte de su territorio. El Pico de Orizaba o Citlaltépetl, con más de 5 000 m sobre el nivel del mar, divide Veracruz y Puebla; el Cofre de Perote o Naucampatépetl es otra eminencia magnífica que llega a 4 000 m; las cumbres de Aculcingo y de Maltrata, las de Jalapa y Jalacingo, son escalones que llevan a la mesa central.³

Las llanuras que limitan la Sierra Madre y la costa del Golfo de México se conocieron como la de Barlovento y la de Sotavento. Entre las montañas fluyen en la parte norte de Veracruz ríos tan importantes como el Pánuco, el Tuxpan, el Cazones, el Tecolutla —conocido en Huauchinango como el río Necaxa— y el Nautla, formado por los ríos Bobos y María de la Torre,⁴ virtiendo su caudal por la barra que lleva su nombre. Otras corrientes, ríos, arroyos y lagunas, se extienden por esta región propicia para la agricultura, la ganadería, la pesca y, en otros tiempos, la cacería.

Martínez cuenta con más de 70 localidades de 100 a 500 o hasta 20 000 habitantes. Tiene por límites Papantla, al oeste, Tecolutla y Nautla al norte, Misantla y Atzalan, al sur, Tlapacoyan y varias localidades de Puebla al suroeste. Es región montañosa al oeste con llanuras al oriente, tiene zonas de clima templado, cálido y muy húmedas. Su población ha variado con el tiempo de 14 000 habitantes en 1900,⁵ a 64 180 en

1970 y a 118 000 para 1986.⁶ Fue conocido antes de su fundación moderna como Paso de Novillos, sitio que se ubicaba en la margen izquierda del río Bobos; se caracterizaba hasta hace algún tiempo por sus abundantes lluvias en el verano y principios del otoño, y por la afluencia de nortes y huracanes hacia la época invernal.

Produce en la actualidad caña de azúcar que abastece al ingenio Independencia, en el cual se elabora azúcar y alcohol. Se cultiva también maíz, chile, frijol, café, vainilla, plátano, naranja, mango, mamey, zapote y otros frutos. Hay en sus terrenos ganado vacuno, porcino y lanar. Se ha convertido en el centro comercial que liga a los pueblos de la costa con las comunidades de la Sierra de Puebla y del norte de Veracruz.

Habitantes

La población de Martínez de la Torre es mestiza e indígena. Según el afamado historiador veracruzano Melgarejo Vivanco hay en la Huasteca serranos de la región petrolera y del interior, jarochos de Sotavento, del interior y del norte, y serranos costeros y frigoserranos.

Felipe Montemayor, en 1956, ubicaba a los frigoserranos en Atzalan, Jalacinto y Perote; a los serranos costeros en Espinal, Gutiérrez Zamora, Martínez de la Torre, Misantla, Papantla y Tecolutla; a los jarochos del norte, en Nautla, Paso de Ovejas, Puente Nacional, Vega de Alatorre y Villa J. Cardel; a los huastecos petroleros en Pánuco, Papantla y Tuxpan; a los huastecos del interior en Pánuco y Tempoal y a los huastecos serranos en Castillo de Teayo.⁷

Hacia 1940 quedaban en esta región norte de Veracruz 41 726 hablantes de las lenguas huasteca y totonaca, y 76 765 de náhuatl, constituían restos de la población prehispánica maya y nahua ubicada en ella después de los olmecas. El mismo autor observa que con los indígenas y mestizos coexiste un complejo crio-

² José Luis Melgarejo Vivanco, *Totonacapan*, Xalapa, Talleres Gráficos del Estado de Veracruz, Xalapa, 1943.

³ *Enciclopedia de México*, t. XII. "Estado de Veracruz", p. 664. Antonio García Cubas, *Cuadro geográfico, estadístico, descriptivo e histórico de los Estados Unidos Mexicanos*, introducción de Alfonso Lancaster Jones, Secretaría de Fomento, 1884.

⁴ Esta María de la Torre de quien tomó su nombre el río, era en el siglo XVII encomendera de Atzalan. Viuda de Alonso Bermúdez y casada luego con Andrés Dorantes (sobreviviente de la expedición de Pánfilo de Narváez a la Florida y compañero de aventuras de Alvar Núñez, Cabeza de Vaca) fue madre del criollo Baltazar Dorantes de Carranza, autor de la *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España*, publicada en 1609. Por él sabemos que el pueblo que había heredado valía, cuando se le quitó en 1572, cinco mil pesos de renta. Véase Fernando Benítez, *Los primeros mexicanos. La vida criolla en el siglo XVII*, Ediciones Era, México, 1962, pp. 245-247.

⁵ Se estima que en 1990 había ya 150 000 habitantes. Véase Francisco José Argüello, *Formas de lucha y organización de los productores cañeros en México y en el Ingenio Independencia*, tesis para la ENAH, México, 1993.

⁶ Se calcula que para el año 2000 la población será de 177 900 habitantes: *Los municipios de Veracruz*. Colección: Enciclopedia de los Municipios de México. Secretaría de Gobernación, Gobiernos del Estado de Veracruz, Centro Nacional de Estudios Municipales, Centro Estatal de Estudios Municipales.

⁷ Felipe Montemayor, *La población de Veracruz*, Gobierno del Estado de Veracruz, Ed. Cultura, México, 1956.

HISTORIA

llo-mestizo que se conserva en el centro norte de Veracruz desde Jalapa hasta Córdoba. Su tipología es variada: desde los descendientes de españoles e indígenas, ligados a descendientes negros africanos que poblaron las regiones de Nautla y Tecolutla, hasta los descendientes de franceses e italianos que se quedaron en la región asimilando costumbres nativas.

Papantla, Misantla, Gutiérrez Zamora, Chicontepec, Martínez de la Torre, entre otras, tuvieron una fuerte población indígena. Los que sobreviven actualmente descienden, principalmente, de nahuas y totonacas. Apunta don Joaquín Meade que en 1940 hablaban huasteco 40 000 personas y había en la sierra cerca de 30 000 de habla totonaca.⁸

Historia

Ocurrieron en Veracruz migraciones desde antes de 500 a.C. Sobre una población original de procedencia olmeca se asentaron grupos mayenses, huastecos, totonacas, popolocas de Puebla, mixtecos, zapotecos y mazatecos de Oaxaca. Una última gran migración nahua separó a huastecos y totonacas, que habían convivido por siglos antes de la Conquista, conocían el maíz desde épocas remotas (3500 a 2500 a.C.) y sus cultivos estaban asociados a su mitología y usos agrícolas, que perduraron hasta la época moderna. Conservaron sus lenguas, prácticas y tradiciones, su alimentación, habitación y cerámica. En sus vestidos, prácticas religiosas y utensilios recibieron influencias de gran significación después de la Conquista. Quedaron también importantes vestigios de estas viejas culturas en su capital Cempoala o Zempoala, en Tajín, en Perote y en Tuxpan.⁹ Llanos de Almería eran las tierras marítimas de la región de Pánuco y Nautla, según la Relación de Misantla, nos informa Luis Ma. Gatti;¹⁰ Misantla sólo era continuación de la Llanura de Barlovento que se asignó como Huasteca veracruzana y región de Papantla. Cortés fundó allí, en Pánuco, Santiesteban del Puer-

to. Andrés de Tapia tuvo una encomienda y se sabe que fray Andrés de Olmos, fray Julián Garcés, fundador del Hospital de Perote, y Motolinía anduvieron por allí en los comienzos de la evangelización, sin mucho éxito, porque miles de indígenas insumisos salieron por el Pánuco rumbo a las islas del Caribe en calidad de esclavos, según nos informa Del Paso y Troncoso¹¹ y las rebeliones indias se sucedieron sin remedio aún más allá de la Independencia.

Ya desde el siglo pasado (en 1865), García Cubas emprendió una excursión veracruzana para estudiar las ruinas de Metlaltoyuca (en la Huasteca poblana), que adquirieron gran celebridad por las descripciones que de ellas se hacían desde Huauchinango.¹² En una tupida selva encontraron y estudiaron, él y los ingenieros que le acompañaban, escalinatas, pirámides y esculturas que dibujaron también Coto y Velasco, hábiles paisajistas de su tiempo.

García Cubas recorrió luego los cantones de Jalacingo y Misantla, viniendo desde Teziutlán. La cumbre de los Oyameles de 2 929 m de altura, es el punto inicial de su descripción. Desciende el terreno, dice, ofreciendo los más variados y pintorescos paisajes: bosques de oyameles, ocotes y pinos, profundas barrancas que forman la pintoresca sierra de Jalacingo. Entre las sinuosidades y bellos paisajes que se suceden, llegó a la Sierra de Chinautla, con el caserío de su población. Pasó a Teziutlán, cabecera del distrito de su nombre, a 36 leguas de la capital del estado de Puebla; describe el aspecto encantador de calles, casas, templos, jardines. La población poseía ya un hospital, un teatro y talleres industriales, así como casas acreditadas que mantenían un comercio activo con las sierras de Tlatlauqui y Zaca-poaxtla. Luego de hacer un extenso recuento de su producción agrícola y descendiendo por la cuesta de Teziutlán, García Cubas y acompañantes llegaron a Tlapacoyan, desde donde vieron extenderse las campiñas y las fértiles vegas de los ríos Bobos y María de la Torre, interrumpidos a trechos por extensas lomas. Cabecera de la municipalidad de su nombre y perteneciente al cantón de Jalacingo, Tlapacoyan tenía ricos elementos agrícolas, de los cuales el café y el tabaco adquirieron cada día mayor importancia (era la época en que Vera-

⁸ Joaquín Meade, *La Huasteca veracruzana*, prólogo de Leonardo Pasquel, Citlaltépetl, México, 1963.

⁹ Sólo Misantla tiene una zona arqueológica de 2 km y se dice que hay 6 km a lo largo de su serranía. Véase Joaquín Meade, *La Huasteca. Época antigua*, Editorial Cossío, México, 1942.

¹⁰ Luis Ma. Gatti, *La costa totonaca: cuestiones regionales II*, CIESAS, México, 1987, p. 4.

¹¹ Del Paso y Troncoso, *Epistolario* y Graciela Alcalá, *Los pescadores de Tecolutla: el tiempo cotidiano y el espacio doméstico en una villa de pescadores*, CIESAS, México, 1985.

¹² Antonio García Cubas, *El libro de mis recuerdos*, México, 1904.

cruz tenía el segundo lugar en producción de tabaco y el primero en la de café). En esta población, rica en animales y vegetales, había higueras gigantescas, ceibas, cedros, caoba, encinos, robles, naranjos, limoneros; sus huertos producían zapotes, mameyes, anonas, chirimoyas, jinicuiles, plátanos de diversas variedades. Sus bosques eran habitados por jabalíes, tigrillos, gatos monteses, ardillas, armadillos, tlacuaches, monos, tejones y venados, así como por aves y reptiles en extensa variedad.

Desde Tlapacoyan, en las alturas, a un kilómetro, los viajeros vieron la Hacienda del Jobo (refugio de don Guadalupe Victoria durante la guerra de Independencia, pertenecía a las misiones de Filipinas, pero él había recibido el título de esta tierra en noviembre de 1833; Victoria poseía también tierras en Nautla y Teocolutla).¹³ Situada sobre una loma, tenía 286 habitantes. Allí el maíz y el arroz se daban en abundancia, así como el chipotle; la caña de azúcar era de clase superior pero sólo se usaba para hacer piloncillo. La vaina se daba con profusión desde El Jobo hasta la playa y su explotación producía buenas utilidades.¹⁴

El café que se producía era aromático y de clase superior, sus plantíos se extendían en gran escala desde Teziutlán hasta Veracruz. El tabaco, por sus rendimientos, era el ramo preferente de cultivo y la mayor parte de los habitantes de la zona se empleaban en su explotación. Este tabaco no era conocido en la mesa central porque se exportaba en su totalidad. La cría de ganado era importante y se consumía en los diversos cantones de Veracruz. Aparte, los alrededores de El Jobo ofrecían por todas partes lugares de embeleso; era famoso el Salón del Encanto, majestuosos cantiles que estaban a 3 km de la hacienda. Desde allí, maravilla de la naturaleza, García Cubas contempló las verdes plantaciones del tabaco de las praderas. Si de El Jobo se va a Nautla, a 4 km se encuentra la Congregación de Palmillas, bordeada por corpulentas higueras, naranjos, encinos, limoneros, magnolias, grupos de "tarro" y floridas enredaderas. Tiene una fuente llamada Agua del Obispo que se encuentra situada, nos dice García Cubas, en la margen izquierda del río Bobos. Las ricas tierras que comprende esta congregación son esencial-

mente azucareras y poseen la ventaja de poder ser regadas por el río y, por consiguiente, susceptibles de producir óptimos frutos; así lo comprendió el señor Martínez de la Torre,¹⁵ quien dio los primeros pasos para establecer allí un ingenio.

De Palmillas a la congregación de Ixcuaco, se cuentan 8.5 km; Paso de Novillos, a 4.5 km de la anterior, era uno de los lugares más importantes de esta costa, nos informa García Cubas, así por sus ricos elementos como por su población que ascendía a 421 habitantes que secundaron con entusiasmo los esfuerzos de Martínez de la Torre en provecho de la colonización. En terrenos de la hacienda, los ingenieros hicieron los trazos convenientes para una hermosa población que, como vaticinaba su fundador Martínez de la Torre, sería una de las más ricas del Cantón de Jalacingo (el 27 de octubre de 1882 fue la fecha de fundación); llevó el nombre de este teziuteco y no el de Concepción Papanotitlán, como iba a llamarse. Al frente, dice García Cubas, se encuentra la finca de José María Mata, denominada Independencia de Paso de Novillos, después de recorrer 5.5 km, se llega a la Congregación de Cañizo, nombre de la planta que crece abundantemente, de hermoso otate y verde follaje (seguro que de estos otates estaba forrada la supuesta "momia" egipcia que se había encontrado en Metlaltoyucá), García Cubas ilustra su narración con bellos dibujos de Tlapacoyan, El Tarro (una planta de la región), Paso de Novillos y otros sitios visitados. El camino después del vado de María de la Torre lleva al Pital, atravesando por praderas donde pasean multitud de ganados; de allí se pasa a la colonia de Jicaltepec, 7 km después.

Colonización

Esta colonia, Jicaltepec, perteneciente al cantón de Misantla, está dividida por el río Bobos. La población se ubica en su parte principal (a la margen derecha) y se

¹³ Arthur L. De Valdez, *Guadalupe Victoria. His Role in Mexican Independence*, Alburquerque, Nuevo México, 1978.

¹⁴ Asienta García Cubas por la época en que esto escribía (1865-1874) que la hacienda fue fraccionada para formar más propiedades y colonias.

¹⁵ Rafael Martínez de la Torre (1828-1876), abogado liberal, teziuteco; estudió en Puebla y en la ciudad de México. Fue regidor del Ayuntamiento de la capital, diputado, defensor de Maximiliano y miembro de asociaciones literarias; también fue protector del conservatorio de música y yerno de Porfirio Díaz, según informes del estudioso alemán Karl Kaerger, quien lo define como un empresario emprendedor, miembro de agrupaciones de comerciantes y propietario de tierras en Morelos, Veracruz y la ciudad de México.

HISTORIA

extiende hacia la izquierda 7 km, con multitud de ranchos poblados por mexicano-franceses. Cuenta con cerca de 1 300 habitantes de los cuales 300 son de origen francés. En 1832 se iniciaron las gestiones de don Esteban Guenot para crear la compañía de colonización franco-mexicana de Dijon, de la cual fue su principal accionista. Obtuvo entonces doce leguas cuadradas, por 850 pesos, a la orilla derecha del Nautla. La primera expedición, compuesta por 100 colonos, llegó de Jicaltepec en septiembre de 1834.¹⁶ Y en abril de 1835, con 112 personas, llegó la segunda. La primera expedición fue obligada a trabajar en beneficio de la sociedad, retribuyendo sus trabajos con el salario de 800 pesos anuales y con una corta extensión de terreno, luego de 9 años de residencia. En la segunda expedición, se modificaron las condiciones: los colonos eran libres en su trabajo, pero tenían que ceder la tercera parte de sus productos. En febrero de 1836 decidieron rescindir el contrato con M. Guenot, pero nada cambió porque quienes llegaron no eran agricultores y no podían aclimatarse a los rudos trabajos del campo debido a su clima abrasador.

Se organizó en París otra expedición a Jicaltepec que llegó en 1840. Apenas si existían 10 familias que habían logrado subsistir. La disolución de ésta última compañía motivó la decisión de los colonos de trabajar cada cual como mejor pudiese. Desde entonces, subsistió la colonia y hubo quienes adquirieron una modesta fortuna.

Los colonos no trabajaban terrenos propios, sino los de la comunidad, y esto acarreó decadencia en lugar de prosperidad. Trabajaban, dice García Cubas, para procurarse un porvenir para ellos y sus familias, y Martínez de la Torre, progresista y emprendedor, les hizo un bien cediendo o vendiendo, a bajo precio y a largo plazo, los terrenos que deseaban adquirir en la orilla izquierda del río Nautla.

En 1861 se propagó en la colonia la enfermedad de el "vómito", que causó la muerte a 300 colonos habitantes de la margen derecha y a ni uno solo de la izquierda, sin que pudiera determinarse la causa de tal acontecimiento; puesto que no existían en la zona insectos y reptiles como los que atormentaban a los habitantes de las regiones cálidas; sólo se conocían las garrapatas y pinolillos causantes de grandes molestias.

En Jicaltepec observó nuestro viajero costumbres muy generalizadas en las costas veracruzanas: el baile de tarima, las canciones que tienen mucho de lo español y revelan el carácter de los jarochos, semejante, en ocasiones, al del pueblo andaluz. Para describir los alegres sonos, los bulliciosos jarabes donde la sátira, el ingenio y la mordacidad, eran aumentados por los cantantes con su pintoresco modo de ser; para escribirlos



Foto de José Bustamante

sería preciso mojar la pluma en tinta colorada, agrega. Observa García Cubas que estas costumbres de los jarochos van desapareciendo, como todo lo que tiene un carácter nacional; describe luego su música, sus trajes y sus bailes. Folklore, maravilloso, descrito por viajeros y estudiosos, que pudo sobrevivir contra todo lo esperado.¹⁷

¹⁶ García Cubas, *op. cit.*, p. 598.

¹⁷ De él han hablado muchos escritores veracruzanos y los viajeros desde la marquesa Calderón de la Barca.

La última colonia que encontró García Cubas en este viaje fue la de San Rafael a 2.5 km de Jicaltepec. Con el tiempo, dijo, podría ser un sitio de exportación. El viajero manifestó la idea de hacer un camino de la ciudad de México a Nautla. Se lamentaba de que este y otros proyectos quedaran en el olvido por ausencia de capitalistas emprendedores capaces de realizarlos. San Rafael, pensaba, sería la base de una numerosa inmigración que se agregaría a la francesa, para aumentar el creciente progreso de la región. Todo lo que allí encontró García Cubas parecía digno de admiración y estudio.

El problema de la tierra

Cuando Cortés llegó a estas regiones, expresaba que era tanta la muchedumbre de habitantes, que no había palmo de tierra que no estuviera cultivada. Bernal, Motolinía y Torquemada, afirman que estaban muy poblados, pero también que había selvas extensas deshabitadas. Se dice que Santiesteban del Puerto, la capital de la provincia de Pánuco, tenía en 1529 siete años de estar poblada por españoles, quienes por estas fechas pidieron se llevaran esclavos a las islas para cambiarlos por caballos, yeguas y ganado. Un caballo valía 15 esclavos.¹⁸

Diego Ramírez,¹⁹ en la visita que hizo por encargo del rey a diez pueblos del norte de Veracruz en enero de 1522, indicaba que era notorio que los indios de esas provincias estaban fatigados por los excesivos tributos que daban a los encomenderos que los traían de tierra fría y de la ciudad de México, y daba a conocer los excesos y robos que caciques y principales cometían con los aborígenes. Mencionaba, justamente, uno de los grandes asuntos que surgieron en la Huasteca veracruzana: el tráfico de esclavos, el trabajo de macehuales provenientes de otras regiones y el despojo de tierras que empieza a darse como uno de los ejes sobre los cuales transcurre la historia de estas regiones.

Los treinta pueblos totonacas que dice Bernal se extendían desde las playas hasta Zacatlán, vieron llegar su Edad Media después de la Conquista. Mucho se discute si eran o no pueblos guerreros; el hecho de que al constituirse las congregaciones indígenas, entre 1546 y 1573, los aliados totonacas de Cortés quedaron so-

metidos al igual que el resto de la población; muchos huyeron a las montañas, los encomenderos los acosaban para que trabajaran en estancias y en ingenios. A la vez que aquellos pueblos se derrumbaban, crecía el poder y prestigio de los españoles: adquirirían grandes extensiones de tierra y acumulaban riquezas. Por otro lado, el Totonacapan quedó invadido por los nahuas que huían del Valle y ocuparon Chicontepec, Jalacingo, Atzalan, Huatusco, Orizaba, Zongolica, Zempoala, Quiahuistlán. Sólo resistieron esta invasión, Misantla, Papantla y Teziutlán.²⁰

Los huastecos y totonacas, dice Molina Enríquez, no tenían noción del derecho de propiedad, el uso que hacían de tierras y aguas no suponía ideas de exclusión; gozaban sus tierras sin necesidad de "título escrito", título que no pudo imponerse incluso después de 400 años de la Conquista. Esto los colocó en situación de inferioridad en relación a sus conquistadores, pero siguieron siendo la planta vigorosa de la tierra sobre la cual el español vino a ser el injerto que modificó el follaje, la floración y la producción, sin destruir los caracteres que llegaron a prevalecer.²¹

Los españoles dividieron los territorios bajo su dominio en encomiendas, las cuales se convirtieron después en grandes haciendas de cultivo y ganadería, tituladas en la forma de propiedad de tipo romano. Después, reyes y virreyes otorgaron tierras sin más límites que la resistencia de los indios o de las limitaciones de otros títulos similares. En cuatro siglos, este sistema mantuvo un estado de inquietud y de zozobra que fue siempre causa de las desgracias nacionales. Con violencia y muerte destruyeron las resistencias de los indios o sus representantes y, a veces, con la destrucción de poblaciones insumisas y la consecuente e implacable dispersión de sus pobladores.²² Así terminaban los litigios donde los indígenas defendían y defienden sus tierras y así sería, vaticinaba, mientras existieran las grandes haciendas. Los litigios duraban largos años y cuando llegaban a exasperar su "paciencia asiática" se hacían justicia por la acción directa que podían proporcionarse, resultando, así, rebeliones y conflictos agrarios. Sin embargo fue gracias a esta acción a la que tendrá que atribuirse el hecho de que conserve sus tierras hasta el presente.

²⁰ Melgarejo Vivanco, *op. cit.*

²¹ Andrés Molina Enríquez, *La revolución agraria de México*, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1932.

²² *Ibid.*, p. 92.

¹⁸ Del Paso y Troncoso, *Epistolario*, t.I, p. 165.

¹⁹ *Ibidem*, p. 124.

En el sistema de propiedad español, era el rey el único propietario de las tierras de América; fue luego concediendo mercedes que se transmitían por contrato o por herencia. Fueron los reyes quienes ordenaron en la *Recopilación de Indias* qué pastos, montes y aguas fueran comunes,²³ de aprovechamiento común para indios y españoles.

Lo único que podría dar una idea del derecho comunal de la tierra de los indios, era el calpulli; estos calpullis rurales se convirtieron en el fundo legal de los pueblos, cuyo centro eran los templos, alrededor de los cuales se trababa una superficie de 600 varas, a la cual se agregaron más tierras designadas como ejidos, también de uso comunal. Por ello pudieron sobrevivir y mantener sus costumbres ancestrales. Estas tierras no podían enajenarse porque su dominio correspondía a la Corona. Las haciendas ocupaban el 80 u 85% del total y los indios poseían 15 a 20% que dedicaban al cultivo de pequeñas superficies, se buscaba el fácil aprovechamiento de la ganadería y los cultivos: árboles en los montes, tunas, nopales, magueyes en las partes estériles, caza de patos en las lagunas, pescado en los esteros. Había en los latifundios tres áreas: para el mercado, para el autoconsumo y el área de reserva sin cultivo. En este sistema, las castas en las que la población se dividía como consecuencia de la dominación, mantuvieron su estatus y sangre pura. Los mestizajes rompieron esta estructura. Al morir los españoles, si no tenían hijos legítimos, dejaban su poder a un extenso número de hijos naturales mestizos que, por no verse envueltos en juicios hereditarios interminables, regresaban la propiedad a la comunidad, dando origen a condueñazgos y rancherías; llagas abiertas, dice Molina Enríquez, en la casta de los criollos y españoles opuestos al mestizaje, pero inmersos en él. Eran dueños de las haciendas, dice Chevalier, las familias y los linajes más que los individuos.²⁴

De la sangre negra quedaron huellas profundas también en el norte de Veracruz hasta San Luis Potosí y Morelos. Zona cañera donde formaron un triple mestizaje, ensanchado en 1882 y 1883, con otra oleada migratoria de italianos a la que más adelante se agregarían ingleses, alemanes, norteamericanos y asiáticos.²⁵

Rebeliones campesinas

Gran agitación produjo en Veracruz la invasión napoleónica y las vicisitudes que sufrió España al empuje de la Revolución Francesa.

Al estallar el movimiento de Independencia en el Totonacapan, la figura central es un mestizo: Mariano Olarte, de quien Bausa y Jorge Flores hacen los principales relatos. Su padre había sido fusilado en 1820. Las fuerzas realistas que encabezaron la expedición contra él fueron vencidas a manos de los indígenas totonacos que acaudillaba. Atacó Papantla en 1820 y tomó Tecolutla en 1821. Resultó ser el enfrentamiento entre los campesinos y los señores feudales, dice Melgarejo Vivanco. Con sus cinco mil o seis mil totonacos, se mantuvo en guerra defendiendo el país y sus tierras hasta 1836, extendió la guerrilla hacia Puebla y Veracruz y sus fuerzas ocuparon Zacatlán, Huauchinango, Tuxpan, Jalacingo, Tantoyuca y Tulancingo. En 1836 los terratenientes invadieron con sus ganados terrenos de la comunidad, destruyendo tierras de labor; acusaban a los indígenas de adquirir armas de contrabando; el obispo de Puebla prohibió las celebraciones de Semana Santa y el clima de terror a que fueron sometidos entonces los pueblos explica la causa de las rebeliones totonacas de Papantla; al frente de los campesinos, Olarte atacó otra vez Papantla y negoció con el ministro de guerra y marina sus propuestas. Las autoridades desconocieron las pláticas y a fines de 1836 las tropas entraron a Papantla; el movimiento se hizo nacional. Olarte llamó a todos los mexicanos a defender "la salvación de la patria". Su plan disponía nueva forma de gobierno, soberanía de los estados, prohibición de importaciones, restricciones económicas a la Iglesia y nueva división del territorio. Se mantuvo en lucha hasta 1838, año en que fue asesinado, el doce de mayo, día en que el campeón de Coyuxquihui o Coxquihui, cayó incorruptible y firme como los hombres de su raza, apunta Melgarejo, Vivanco. Olarte, que había combatido a Bustamante y había recibido el grado de Teniente Coronel, fue indiscutible el jefe de una vasta región con influencia en los estados limítrofes de Veracruz. Su poder estuvo al servicio de los indígenas que le llama-

²³ *Ibid.*, p. 98.

²⁴ François Chevalier, *La formación de los latifundios en México*, siglos XVI-XVII, FCE, México, 1975.

²⁵ La segunda colonia más importante después de la francesa fue la

italiana en Huatusco; su colonia "Manuel González" se dedicaba al cultivo del café, caña, azúcar y tabaco. Otras más de italianos estuvieron en Morelos, Puebla y San Luis Potosí. García Cubas, *Cuadro geográfico...*

HISTORIA

ron «padre del pueblo». Su grito fue: “Federación o muerte”.²⁶

El mito confundido con la resistencia indígena, haría reaparecer, tal vez, de tiempo en tiempo, esa energía que los indígenas perdieron con la Conquista. En 1845 apoyaron la defensa nacional contra Estados Unidos;²⁷ su líder fue detenido y vino la represión mi-



Foto de José Bustamante

²⁶ Por esta sierra de Coxquihui, de donde se dice que era la madre de La Malinche, existe la leyenda de que desertores totonacas de las huestes de Cortés, luego de que Cuauhtémoc fue asesinado, llevaron su cuerpo desde Acallan (lugar citado por Ixtlilxóchitl, como lugar de las siete ceibas) hasta este sitio y de allí pasó a otro desconocido (Ichcateopan, según la historiadora Eulalia Guzmán) donde se le enterró con todos los honores de un rey.

²⁷ Leticia Reyna, *Las rebeliones campesinas en México, Siglo XXI*, México, 1980.

litar; en 1853 se levantan contra la ley del sorteo y fueron reprimidos; el 9 de agosto de 1856, se alzan contra las leyes de Reforma: En Tantoyuca y Chicon-tepec, se levantan pretendiendo abolir la propiedad privada de los medios de producción, piden la formación de un estado formado con la Huasteca y los pueblos de la Sierra, con Tampico como capital. Manuel Soto hace el plano con el estado Iturbide con Tuxpan, Ozuluama, Huejutla, Tantoyuca y sur de Tamaulipas. El pronunciamiento de Ozuluama abogaba por el estado Huasteco, desde 1855.

Otros movimientos importantes se dieron en Coatepec (1857), Papantla (1885), Coatepec (1898), hasta los movimientos textiles y ferrocarrileros con los que hizo alianza el campesinado papantleco. Se dice que de 1891 a 1896 murieron 6 000 naturales atacados por los rurales. En 1847 habían muerto más, cuando en plena guerra con Estados Unidos, indios, negros y mulatos que reclamaban títulos de propiedad se vieron azotados por el cólera; se cuenta que tan sólo en Jalapa y Orizaba hubo 16 mil víctimas.

Gatti apunta que el signo de estos movimientos era la propiedad privada que atentaba contra la propiedad común, en el momento en que la ganadería se extendía por la huasteca veracruzana, potosina e Hidalguense.

En 1881 se formuló una nueva Ley Agraria que tendía a liquidar la propiedad comunal cuando ya se efectuaban deslindes, titulaciones y fraccionamientos. Entre 1885 y 1892 se liquidaron los condueñazgos.

Las leyes de colonización de 1883 hicieron llegar al máximo el despojo de tierras a comunidades; algunas que las habían preservado, se vieron nuevamente amenazadas. Otra vez se levantaron en Papantla y Misantla, pero la dictadura las mantuvo en silencio. La Revolución de 1910 tenía que pensar en destruir los latifundios cuyos beneficiarios eran en ese momento multitud de empresarios y capitalistas nacionales y extranjeros que se beneficiaron hasta 1920 de la explotación de los yacimientos de petróleo descubiertos en la Huasteca, Minatitlán y Coatzacoalcos. En la Huasteca, en torno a la famosa “faja de oro”, empezaron a trabajarse miles de hectáreas con capitales ingleses y norteamericanos (compañías petroleras que se extendieron por Veracruz, Tabasco, San Luis Potosí y Chiapas), constituyendo esta explotación una razón más para el acaparamiento de tierras con fines especulativos. Las huellas más perdurables del Porfiriato fueron: la concentración de la propiedad rural en latifundios de hasta 205 000 hectáreas;

el despojo que dejó al 95% de los trabajadores rurales sin tierra y la intensificación de la explotación de la mano de obra en el petróleo, maderas preciosas, ganadería, frutas tropicales y en cultivos como el cacao, tabaco, café, vainilla, caña de azúcar y maíz.²⁸

En 1917, con la redacción del artículo 27 constitucional, culminaba una lucha permanente por la defensa del principio de que todos los mexicanos debían gozar de las tierras y participar en todos los trabajos y todos los placeres. Un veracruzano, mulato de sangre, Manuel Gifford, dio el primer voto a favor de este artículo, por el cual se nulificó la enajenación de tierras de las comunidades indígenas.

Con la Revolución de 1910 llegó también la revolución agraria; a medida que Carranza concentraba el poder, los campesinos buscaron nuevos jefes y nuevas soluciones. Aparecieron caudillos de la clase media que actuaron para movilizar y apoyar a los movimientos campesinos: en Michoacán, Primo Tapia; en Tamaulipas, Portes Gil; en Yucatán, Carrillo Puerto y en Veracruz, Adalberto Tejeda.²⁹

Desde 1899, la agricultura había sufrido un cambio radical en Veracruz. La élite terrateniente ejercía control económico y político en una población de la cual 78% era rural; ellos llegaron a modernizar los sistemas de cultivos con la introducción de máquinas en Veracruz, mas no resolvieron los problemas campesinos. La guerra de guerrillas desatada por zapatistas y villistas, tuvo efectos devastadores en esta región, pero la población campesina fue movilizada y politizada.

El tejedismo, entre 1928 y 1932, produjo así una revolución agraria y política que surgió de las bases campesinas; lograron apropiarse de todos los municipios dirigieron el PNR local y al organismo encargado de realizar la reforma agraria. Un buen número de haciendas fueron convertidas en ejidos y algunas fábricas fueron a parar a manos de los trabajadores. Líderes como Almanza, Úrsulo Galván y Tejeda hicieron hincapié en que era necesaria la organización de clase para poder modificar la sociedad. Para ellos, en 1930, el socialismo era una posibilidad, no una utopía. El gobierno lo entendió y procedió a dividir y a sofocar ese

inmenso poder popular; no podía tolerar ese foco de autonomía que era Veracruz.³⁰

De Cárdenas y el PRI en adelante, viene un nuevo matiz en las políticas agrarias oficiales, pero la espontaneidad y el vigor del pasado no desaparece; vuelve a resurgir, quizá hasta ahora, en el movimiento neozapatista chiapaneco.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El negro esclavo en la Nueva España*, Universidad de Veracruz, INI, Gobierno del Estado de Veracruz, México, 1994.
- Alcalá, Graciela, *Los pescadores de Tecolutla; el tiempo cotidiano y el espacio doméstico de una villa de pescadores*, Cuadernos de la Casa Chata 119, México, 1985.
- Argüello, Francisco José, "Formas de lucha y organización de los productores cañeros en México y en el Ingenio Independencia", Tesis, ENAH, México, 1993.
- Benítez, Fernando, *Los primeros mexicanos, la vida criolla en el siglo XVII*, México, Ediciones Era, 1962.
- Chevalier, François, *La formación de los latifundios en México, Siglos XVI-XVII*, México, FCE, 1975.
- De Acosta, Joseph, *Historia Natural y moral de las Indias en que se tratan las cosas notables del cielo*, edición preparada por Edmundo O'Gorman, México, FCE, 1962.
- De las Casas, fray Bartolomé, *Apologética historia sumaria*, edición preparada por Edmundo O'Gorman, México, UNAM, 1967.
- De Valder, Arthur, L., *Guadalupe Victoria, His role in Mexican independence*, Albuquerque, Nuevo México, 1978.
- Del Paso y Troncoso, Francisco, *Epistolario*, 16 vols., Antigua Librería Robledo de José, Porrúa e hijos, 1939-1942.
- Falcón, Romana, *El agrarismo en Veracruz. La etapa radical (1928-1935)*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Internacionales, 1977.
- Flores y Troncoso, Francisco de Asís, *Historia de la Medicina en México, desde la época de los indios hasta el presente*, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1982.
- García Cubas, Antonio, *Cuadro geográfico, estadístico, descriptivo e histórico de los Estados Unidos Mexicanos*, México, Secretaría de Fomento, 1884.
- , *El libro de mis recuerdos*, cap. 7, México, 1904 (hay otras ediciones, algunas muy alteradas).

²⁸ Meade, *op. cit.*

²⁹ Heather Fowler Salamini, *Movilización campesina en Veracruz. 1920-1938*, traducción de Stella Mastrangelo, Siglo XXI, México, 1979.

³⁰ Romana Falcón, *El agrarismo en Veracruz. La etapa radical (1928-1935)*, El Colegio de México, México, 1977. Argüello, *op. cit.*, aborda el problema agrario a través de la lucha de los cañeros hasta 1992.

HISTORIA

- Gatti, Luis María, *La costa totonaca: cuestiones regionales ii*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Cuadernos de la Casa Chata, 158, 1978.
- Kaeger, Karl, *Agricultura y colonización en México en 1900*, traducción de Pedro Lewin y Gudrun Dohrmann, Universidad Autónoma de Chapingo, 1986 (obra cuya importancia destacó Friederich Kotz en 1976).
- Meade, Joaquín, *La Huasteca Veracruzana*, prólogo de Leonardo Pasquel, serie Historiografía, Citlaltépetl, México, 1963.
- , *La Huasteca. Época Antigua*, Editorial Cossío, México, 1942.
- Melgarejo Vivanco, José Luis, *Totonacapan*, Talleres Gráficos del Estado de Veracruz, Jalapa, 1943.
- , *Historia Antigua de México*.
- Molina Enríquez, Andrés, *La revolución agraria de México*. Talleres Gráficos de la Nación, México, 1932.
- Montemayor, Felipe, *La población de Veracruz*, Gobierno de Veracruz, Editorial Cultura, México, 1956.
- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, México, 1966.
- O'Gorman, Edmundo, *Breve historia de las divisiones territoriales de México*, Editorial Polis, México, 1937.
- Orozco y Berra, Manuel, *Historia antigua de la Conquista de México*, Porrúa, México, 1967.
- Peña y Peña, Álvaro, *Estado de Veracruz*, México, 1969.
- Reyna, Leticia, *Las rebeliones campesinas de México, Siglo XXI*, México, 1980.
- Salimi, Eather Fowler, *Movilización Campesina en Veracruz, 1920-1938*, traducción de Estella Montangelo, Editorial Siglo XXI, México, 1979.
- Sánchez de Jesús, Nicolás, "El criollismo, un estudio histórico social", Tesis, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1995.
- Veracruz, Estado de, *Enciclopedia de México*, t. XII, Editora Mexicana, México, 1977.
- Veracruz, *VII Censo Agrícola ganadero*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México, 1994.
- Veracruz, los municipios de, *Colección Enciclopedia de los Municipios de México*, Secretaría de Gobernación, Gobierno del Estado de Veracruz, Centro Nacional de Estudios Municipales, Centro Estatal de Estudios Municipales, México, 1995.



Foto de Romualdo García

Samuel Villela F.

Arte y testimonio funerario en México*

*...el material examinado parece
suficiente para configurar la
imagen de una bella especialidad
dentro de la artesanía. A pesar de
ligarse con la muerte, está llena
de vida, del romántico fatalismo
que impregna nuestra actitud hacia
el más allá.*

Jesús Franco Carrasco
La loza funeraria de Puebla

En uno de los trabajos clásicos que sobre arte funerario se han realizado en México, Jesús Franco Carrasco refiere su encuentro con un “sudario”,¹ que fue lo que lo motivó a emprender una investigación sobre *La loza funeraria en Puebla*.² El epitafio de marras es el siguiente:

¡DETENTE PASAJERO!
¿POR QUÉ TE PASAS SIN HABLARME?
¡SI PORQUE SOY DE TIERRA Y TÚ DE CARNE
APRESURAS EL PASO TAN LIGERO!

ESCÚCHAME UN MOMENTO COMPAÑERO
EL PEDIDO QUE HAGO ES CORTO Y VOLUNTARIO,
RÉZAME UN PADRE NUESTRO Y UN SUDARIO
Y CONTINÚA TU MARCHA... ¡AQUÍ TE ESPERO!

Encontré este mismo sudario en el panteón antiguo de la ciudad de Chilapa, con fecha de 1903 (cuatro años antes de la fecha que aparece en el de Puebla, que

* Agradezco las sugerencias y comentarios que, dentro de la investigación en proceso, me ha hecho el arquitecto Francisco Zamora (DEAS-INAH).

¹ “No he podido averiguar cuándo empezó a darse el nombre de sudarios a estas breves composiciones [...] Son, en efecto, lienzos amorosos que envuelven al difunto”, Franco, 1979: 84.

² “Estas impresiones primarias, emanadas de los ingenuos versos pueblerinos fueron precisamente las que me llevaron a emprender este estudio, porque fue la emoción contenida en el sudario tlacotepecano la que me puso sobre la pista de las lápidas”, Franco, *op. cit.*: 81.

refiere Franco). El mismo epitafio reaparece en una tumba del nuevo panteón municipal de Chilapa, con fecha de 1954.

Por una rara coincidencia, fue este sudario, inscrito en otra tumba de otro lugar y con una fecha ligeramente más temprana, el que me motivó también a iniciar un estudio sobre el arte funerario en el antiguo camposanto de la ciudad de Chilapa, villa refundada por los frailes agustinos en 1533, de raigambre colonial del centro-oriente del actual estado de Guerrero. Al ampliar mis observaciones, extendí mi interés por al arte funerario en todo el estado de Guerrero para de ahí obtener material comparativo en otras entidades —la ciudad de Mérida, Yucatán y la propia ciudad de México.

En el presente trabajo presentaré algunas características del arte y testimonio funerario, sobre todo del arte tumbal, tratando de encontrar algunas constantes y sus particularidades.³

La importancia de presentar este resultado parcial de una investigación aún inconclusa, radica en el hecho de tratarse de un tema poco estudiado, sobre todo para la entidad guerrerense, y de que el caso que inicialmente me ocupó (el antiguo cementerio municipal de Chilapa, Guerrero) resulta interesante por tratarse de un caso inédito, hasta ahora.

³ Previamente ya he publicado un artículo sobre el caso del arte funerario en la ciudad de Mérida, del cual extraigo aquí partes textuales, Villela, 1991.



Foto de Romualdo García

El cementerio antiguo de Chilapa

La ciudad de Chilapa se encuentra actualmente situada en la región centro-oriente del actual estado de Guerrero, aunque también se le considera como la parte más occidental —Montaña “chica”— de la región conocida como Montaña de Guerrero. Según Casarrubias (1989: 145), hacia el año de 1844 se presentó ahí una epidemia de cólera, lo que provocó gran mortandad. Ante la imposibilidad de enterrar a todos los difuntos en el atrio de los templos, se abrió un nuevo espacio para camposanto.⁴ De este lugar es donde se ha tomado la muestra inicial para el estudio del arte funerario.

Un dato importante es que, a pesar de la fecha consignada por Casarrubias para la creación de este cementerio, he localizado algunas tumbas con fecha anterior. La más antigua es del año 1804.⁵ Su lápida se encuentra adornada con borduras de tallos y cuatro flores en las esquinas. En la parte superior se encuentra una sencilla cruz sobre su base, adornada con un par de palmas. La lápida tiene inscrito el siguiente texto:

BAJO ESTA LOSA
SOLEDAD MORE
NO DE 15 AÑOS DE
EDAD FUE TOCADA
POR LA GUADAÑA
DE LA MUERTE BI
BIO EN EL TEMOR
MURIO BIRGEN Y
SU CUERPO YASE
AQUI SU ALMA
DESCANSA EN
PAS PASAGEROS
UN SUDARIO POR
AMOR DE DIOS

⁴ También en Tixtla, Guerrero, ciudad cercana a Chilapa, se creó el panteón municipal en 1850, con motivo de una epidemia de cólera. Por dicho motivo, se inscribió una placa alusiva que dice:

AÑO DE 1850
PANTEON O CEMENTERIO D EST^A CRUZ
TUBO SU ORIGEN A 12 D. JUL. DDHO AÑO
POR MOTIVO DE COLERA MORBO QUE ATACO A ES
TA CIUDAD SIENDO ALCALDE DO NICOLAS
CASTILLO Y CORA PAR DO^N ANT.^O REYES GA
LLARDO SIENDO PRIMER AÑO DEL ESTADO DE
GUERRERO

⁵ La fecha más antigua que Franco (1979: 147) consigna en su investigación es 1863.

En el borde superior, se encuentra la siguiente inscripción:

JESUS MORENO FAYECIO EL DIA 10 DE NOBBE D
1804

La mayoría de las tumbas consideradas en la investigación son del siglo XIX, las que, respecto a la legislación, pueden ser consideradas monumentos históricos.

De un total aproximado de 250 tumbas, 172 tienen una lápida a base de cantera, lo cual permitió conformar el universo de estudio; donde encontramos un 70% —aproximadamente— de lápidas confeccionadas en el siglo XIX. Ahí persisten muchos motivos iconográficos vinculados tanto al “tenebrismo original de la descarnada calavera, hasta los más amables símbolos de la salvación” (Franco, 1987: 309). En todo caso, los motivos reflejan pautas culturales donde se expresan actitudes, normas y sentimientos, respecto a uno de los momentos más dramáticos de la existencia humana.

La mayoría de las tumbas son sencillas. Sobre una pequeña base de ladrillo y mampostería se monta una lápida labrada en cantera o, muchas veces, sólo la lápida directamente sobre la tierra. Las dimensiones estándares de las lápidas son de 1.6 x 0.6 m. Sobre la superficie se plasman datos generales: nombre del difunto, fecha del deceso y, algunas veces, el RIP, dedicatoria u otros datos. En una de ellas se llega a especificar la hora (“El día 13 de agosto de 1878 a las once de la noche falleció María Gertrudis Ariza de Castro”). En algunas, la edad del difunto se precisa hasta con días: “A la edad de 5 años 7 meses 16 días” (tumba de Jos, Gatica), “Falleció... a los 40 años, 5 meses 7 días” (Tumba de Juan N. Miranda). El “mensaje”, en la mayoría de las tumbas, es muy escueto limitado a breves expresiones de pesar o de esperanza. El matiz puede ir desde la optimista creencia en el día de la resurrección (“En este lugar esperan la resurrección de la carne los restos materiales de Néstor Salazar”) hasta el más lúgubre mensaje:

DESDE EL
DIA 20
DE MARZO
DE 1899
REPOSAN
SU ETERNA
Y NOCHE
OBSCURA

ANTROPOLOGÍA

LOS RESTOS
DEL SEÑOR
FRANCISCO
RAMIREZ

VOLO LIJERA A LA INM
ORTAL MORADA MAS
DE MI MENTE NO
SERA BORRADA

He aquí una breve muestra de los sencillos mensajes expresados en las dedicatorias de las tumbas: "...hoy que abre gozosa sus puertas el cielo" (tumba de María Vicenta de la Paz), "...bajó a esta tumba en su edad más florida" (tumba de Rutilo Silva), "...duerme en esta tumba el sueño profundo de la eternidad" (tumba de Matilde Salmerón), "...sus hijos agobiados al peso del inmenso dolor le dedican este RECUERDO" (tumba de Francisca Rodríguez), "...consagra al autor de sus días este fúnebre recuerdo" (tumba del señor Castro), "Su padre que todavía llora..." (tumba de la niña Guillermina González), "...dejó su mísera emboltura" (tumba de Lugarda García). Pero son los sudarios, indudablemente, las piezas literarias más expresivas, las que condensan los sentimientos y actitudes populares respecto al momento de la muerte. Aparte del sudario presentado anteriormente, y a título de ilustración, transcribo los siguientes:

TU QUE DEJANDO EL MUNDANAL RUIDO
VIENES A LOS DOMINIOS DE LA MUERTE
QUE CONTEMPLAS CON ÁNIMO AFLIGIDO
EL MISTERIO INSONDABLE DE TU SUERTE

TU QUE MIRAS MI NOMBRE AQUÍ ESCULPIDO
DONDE REPOSA YA MI POLVO INERTE
EXIJO TU PIEDAD Y HAZ CONMIGO
LO QUE QUIERAS DESPUÉS QUE HAGAN CONTIGO

(Tumbas de Laureana Pineda, 18... y Rafael Abarca, 1878.)

HOCTABA

...URMS... DEL... DE LA
VOS POTENTE QUE DE LA
ETERNIDAD SE LEVANTA
PARA ARRANCAR CON ANI
MO INCLEMENTE AI SER
CUYA ESISTENCIA FUE
TAN CARA PARA EL ES
POSO FIEL LA HIJA DOLI
ENTE QUE CON TERNURA
SIN IGUAL LA AMARA

(Tumba de Marcia Castro de Tenorio, 1873.)

Resulta significativo que, del total de tumbas registradas, en 17 de ellas se encuentren epitafios de este tipo (casi el 20%), sin contar aquellas que se han destruido o son ya ilegibles por el paso del tiempo. La práctica de inscribir los sudarios estuvo muy presente entre ciertos sectores de la población chilapeña, sobre todo en el último tercio del siglo XIX. Franco (1979: 81-4) propone que el origen de la práctica se encuentra en las urbes, de donde se extendió hacia las villas y el medio rural. Resulta enigmático para el caso de Chilapa saber por dónde llegó esa influencia, dado el relativo aislamiento en que se encontraba la villa de Chilapa hacia mediados del siglo XIX. Por otra parte, el epitafio mostrado al inicio de este trabajo aparece más tempranamente en Chilapa que en Puebla, que pudo haber sido uno de los focos de difusión.

Además de estas piezas literarias y de los breves mensajes que se inscribían en las dedicatorias, se plasmaron en las lápidas diversos símbolos, que corresponden a lo que Franco (*ibid.*: 72) ha denominado "simbología romántica". Estos motivos, que también se han presentado a lo largo y ancho del país, se expresan en las lápidas del antiguo cementerio de Chilapa de la siguiente manera:

1. La calavera, motivo fúnebre relacionado con las postrimerías del hombre, con sus despojos (*ibid.*: 73), se encuentra en once tumbas, con fechas que van desde 1864 hasta 1889, con mayor recurrencia en la década de los setenta.

Otros motivos relacionados con el sentido atribuible a la calavera, como el ataúd, se encuentran en menor proporción.

2. Ángeles o personas dolientes. La figura de los dolientes, "uno de los motivos más frecuentes de la iconografía decimonónica" (Ramírez, 1987: 189), se encuentra presente en doce tumbas. La escultura en relieve que se trabajó sobre la cantera ha permitido notables expresiones artísticas, entre las que destaca una tumba donde dos individuos, sentados a

los lados de una cruz en un altar, se muestran apesadumbrados (tumba de Aurelio Sánchez).

3. Flores y guirnaldas. Según Ramírez (*ibid.*: 198), guirnaldas, festones y flores “representan la ofrenda por excelencia que deudos y allegados llevan a sus difuntos en señal de respetuoso homenaje”. Estos motivos se presentan solos, en cantidad de diez y asociados a las cruces, en mayor cantidad (22 tumbas).
4. Otros. Diversos motivos se encuentran en una mínima proporción. Entre ellos, habría que destacar las clepsidras aladas (3), las ovejas (3), anclas (2) y guadañas. El follaje aparece en varias tumbas, componiendo borduras.

Es importante destacar la ausencia de figuras sacras, así como la progresión desde motivos paganos (calaveras, urnas, sarcófagos, dolientes, etc.) hasta los “emblemas de redención”, profusión que, según Ramírez (*op. cit.*; 183), se da en el mundo occidental como reacción a la iconografía precedente.

El cementerio municipal de Mérida, Yucatán y el Panteón francés de La Piedad, México, D.F.

Se incluye aquí, para efectos comparativos, el análisis del arte funerario en dos cementerios urbanos más contemporáneos. El panteón de la ciudad de Mérida dista más de mil kilómetros del de Chilapa y se encuentra enclavado en el corazón del área maya septentrional, mientras que el Panteón francés de La Piedad, en la ciudad de México, es un cementerio donde fueron enterradas personas pertenecientes a las altas capas de la sociedad capitalina (militares, diplomáticos, encumbrados profesionistas liberales, personajes ilustres, etc.). En este cementerio, particularmente, se han hallado muestras muy depuradas de arte funerario, por ejemplo, las esculturas de Ponzanelli.

Hasta antes de la instauración de los cementerios civiles, en la ciudad de Mérida, al igual que en otras del país, existía la costumbre de practicar enterramientos en los atrios de las iglesias o en el interior de sus naves: “La gente principal de Mérida, que pertenecía a la parroquia del Sagrario, lo hacía... en los muros y pisos de la Catedral” (*Enciclopedia de México*, 1987: 461).

Esta costumbre, aun cuando fue considerada antihigiénica, se mantuvo hasta principios del presente siglo. Todavía es posible observar, a los costados de la nave



Foto de Romualdo García

central de Catedral, multitud de lápidas con inscripciones que datan desde mediados del siglo pasado hasta las primeras décadas del presente.

La tumba más antigua no se encontró en el panteón aludido sino en la fachada del templo de Santa Ana y data del año 1734. Se trata de una sobria lápida donde se encuentra inscrito solamente un texto alusivo al personaje, sus méritos y la circunstancia de su fallecimiento.

Siguiendo el listado temático propuesto por Ramírez (*op. cit.*) y que ha servido para el análisis de algunos aspectos en el camposanto de Chilapa, se encontraron en los dos cementerios los siguientes ele-

mentos simbólicos: figuras antropomórficas, animales, objetos.

Figuras antropomórficas

1. Retrato

Una de las muestras más idóneas de representación de la persona fallecida es su fotografía. La imagen fotográfica, entendida como sinónimo de veracidad, es la prueba más visible de la presencia física del difunto. En el Panteón francés de La Piedad se encuentra la tumba de la niña Nancita que ostenta una foto de la infante.

Otro tipo de representación de la persona fallecida es, en el panteón de Mérida, la escultura del niño Gerardo de Jesús quien frente a una imagen de la virgen María, sostiene sobre su pecho un crucifijo y unas flores, símbolo de la pureza infantil del alma del finado.

Un retrato más patético y conmovedor es aquel en el cual se aprecia la representación de una madre recostada sobre la tumba, acurrucando a su hijo. Aquí también se recurre a la alegoría del sueño eterno, del cual se saldrá con la resurrección (tumba de Julia Palma y su hijo Jos, Panteón Florido de Mérida).

2. Dolientes

Estas figuras adquieren diversos matices: desde las figuras femeninas que se postran, abatidas, ante los féretros (tumba de Josefa Suárez de Rivas, Panteón Municipal de Mérida), hasta las que se encuentran hincadas, rezando, con lo que se aporta al descanso eterno del alma del finado. Un notable ejemplo, en términos escultóricos, lo constituye la tumba de Álvaro Medina R. (Panteón Municipal de Mérida.) Se le supone yerto, en su lecho de muerte y cubierto por un sudario, mientras que su mujer se asoma, levantando una porción del sudario sobre el rostro, para decir el último adiós.

3. Ángeles

La figura de los ángeles adquiere la función del *psychopompos*, es decir, del conductor de las almas hacia la morada eterna, tal como se ve en varios casos del Panteón francés. En otras formas de representación apa-

recen apuntando su brazo hacia el firmamento o conminando al silencio (figura bastante recurrente en el Panteón Municipal de Mérida y en el nuevo cementerio de Chilapa).

4. Figuras alegóricas

Una de las imágenes más relevantes, en Mérida, es la tumba del famoso compositor Ricardo Palmerín. En el túmulo funerario se ha labrado una alegoría a la etnia maya, en la figura de una mujer mestiza ataviada con su *hipil* y que sostiene entre sus manos una guitarra, en actitud de tocarla. Una voluta florida emerge de la boca de la mujer, tal como se representaba al canto en la iconografía prehispánica, en alegoría a las virtudes del difunto.

Animales

La representación de una paloma es la única figura de animales encontrada en el Panteón Municipal de Mérida. El ave, entre nubes y rayos, remonta el vuelo, en clara alegoría al alma de la niña que asciende al cielo.

Objetos

1. Elementos arquitectónicos

Una de las representaciones de mayor connotación es la figuración de una puerta sobre la tumba, o como metáfora de la misma, simbolizando la puerta del inframundo. El sepulcro del niño Humberto Loza Trujillo, en el Panteón Municipal de Mérida, es representativo de un motivo escaso en dicho cementerio: una mujer se mantiene, de pie y con flores en su mano, ante la entrada al espacio que configura la puerta. Una representación similar sólo que con la figura de un ángel, se encuentra en el mausoleo de la familia Reyes Retana en el Panteón francés.

Un motivo muy recurrente en los panteones de la ciudad de Mérida es la representación de iglesias o capillas tradicionales. Quizás aquí nos encontramos con la alegoría de la casa de Dios, donde antiguamente se enterraba a los muertos.

Una alegoría arquitectónica del ámbito rural de los campesinos mayas se encuentra en la tumba de Maria-

na Aguilar de Oxe, en el Panteón Municipal de Mérida. Ahí se puede ver la meridiana representación de una choza campesina, con su escalinata de acceso. En su parte inferior se encuentra un epitafio —de los pocos que se pudieron registrarse en ese panteón— y, a su derecha, en actitud de prostración, la típica imagen de un campesino maya vestido con calzón y camisa de manta, con un bule colgándole de la cintura.

2. Emblemas profesionales o grupales

Un carácter alegórico bastante *sui generis*, de incuestionable carácter regional, lo constituye el hemicycleo del sindicato de cordeleros de Yucatán (Panteón Municipal de Mérida). Ahí se encuentran dispuestas, uniformemente, seis filas de tumbas y sobre cada uno de los sepulcros se encuentra un motivo en forma de cruz, asentado sobre dos carretes de cordel de henequén, el uno en forma de carrete y el otro en forma de madeja. La propia cruz está confeccionada como si fuera hecha de dos gruesos trozos de cuerda de ese material. Todos estos motivos son de color amarillo.

Ramírez menciona que el cementerio municipal de Mérida es de los pocos en el país donde hay una referencia explícita a las actividades de la francmasonería, ya que “pueden verse la escuadra, el compás, la plomada y los signos y números indicadores del grado jerárquico alcanzado” (*op. cit.*: 205).

Otra notable expresión de emblemas grupales, muy vinculado al específico acaecer político de Yucatán, lo constituyen los signos asociados al llamado “socialismo” yucateco. En la rotonda de los socialistas del cementerio municipal se encuentran empotradas en las paredes del hemicycleo un total de 32 criptas, la mayoría de las cuales ostenta en sus lápidas el simbólico triángulo de los socialistas yucatecos; sólo una de las lápidas, la de Felipe S. Monforte, presenta uno de los símbolos del socialismo internacional (la hoz), que en esta representación criolla se asocia a la tradicional planta de maíz.

A manera de conclusión

La descripción y análisis del arte y testimonio funerario que aquí se ha presentado pretende entender las pautas que grandes sectores de la población mexicana han desarrollado respecto a un momento crucial de la existencia. El trance de la muerte, lejos de lo traumático que pueda resultar a ojos occidentales, es recreado en México en un cuerpo de creencias que lo vinculan permanentemente a su contrario. Y en esta pretendida vinculación permanente a la vida, los recintos que contienen los despojos mortales del cuerpo se revisten de elementos iconográficos que pueden adquirir una forma artística, aunque no necesariamente su calidad estética nos informa sobre el cúmulo de pautas culturales que les subyacen.

En esta perspectiva, el trabajo que aquí se presenta pretende proponer una constante en razón de las particularidades regionales y estratos sociales, los forma de cultura popular que se encuentra indisolublemente ligada a sus ámbitos regionales y temporales.

Bibliografía

- Casarrubias C., Jesús, *Chilapa*, Costa-Amic, México, 1989.
Enciclopedia de México, 1987.
 Franco Carrasco, Jesús, *La loza funeraria de Puebla*, UNAM, México, 1979.
 ———, “El inicio de la loza funeraria en Puebla”, en *Arte funerario (Coloquio internacional de historia del arte)*, UNAM, México, 1987.
 Ramírez, Fausto, “Tipología de la escultura tumbal en México, 1860-1920”, en *Arte funerario (Coloquio internacional de historia del arte)*, UNAM, México, 1987.
 Villela F., Samuel L., “Arte funerario en Mérida”, en *Cultura Sur*, año 3, vol. 2, núm. 16, 1991, pp. 36-40.

Nahualismo y control social en un pueblo de la ciudad de México

A veces es fácil distinguir los aspectos culturales provenientes de la cultura prehispánica de aquellos que fueron impuestos por los españoles, a pesar del proceso de aculturación por el que nuestra sociedad ha pasado. Desde el punto de vista de la cosmovisión actual, muchos de los antiguos elementos religiosos de la cultura nativa coexisten en las sociedades urbanas, incluso hasta nuestros días. Esto se ve con mayor claridad en grupos con elementos de cultura rural que se hallan inmersos en la gran urbe, como viene a ser el pueblo de la Candelaria en la ciudad de México. Uno de los aspectos que analizamos en este trabajo es el papel del *nahual*, una pervivencia prehispánica, que es utilizado como elemento de control social en dicho pueblo.

A grandes rasgos se dice del nahual que es un brujo con la capacidad de convertirse en animal, bola de fuego, meteoro o rayo y en ocasiones en un hombre de dimensiones diminutas para hacer el bien o el mal dentro o fuera de su grupo. Se considera nahual tanto a la persona como al animal en el que se convierte (Villa Rojas, 1985: 536).

Aguirre Beltrán (1963: 103) considera que el complejo del nahualismo se ha conservado como un elemento de resistencia cultural. Consideramos que el caso que vamos a presentar está ligado con la preservación de la propia estructura del grupo de estudio: la familia y las relaciones de parentesco que, como veremos más adelante, son controladas por su relación directa con el nahual.

El concepto de nahual surge en el México prehispánico. Su nombre se deriva del verbo *nahualtia* que quiere decir “escondarse, ocultarse”, como lo señalan los cronistas Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna (López Austin, 1972: 95). Para los antiguos mexicanos se tenía la predisposición para ser nahual si se nacía bajo el signo calendárico de Ce-quiahuit (Aguirre Beltrán, *op. cit.*). También, como lo dice López Austin (1980: 413), se podía ser nahual si se era de noble cuna y si de niño sus padres lo ofrecían al agua el día de Ce-Ehecatl, dedicado a Quetzalcóatl. El autor que comentamos menciona la creencia, entre los mexicas, de que el nahual desaparecía cuatro veces del seno materno durante su gestación y señala así mismo la idea de que se caracterizaba por poseer gran tamaño y conocer bien el mundo de los muertos. El nahual no tenía mujer y vivía en el templo donde hacía penitencia (*ibid.*: 419).

Cuando el nahual se dedicaba a hacer el bien se le tomaba por sabio, adivino, poseedor de discursos, luchador contra las inclemencias del tiempo y auxiliar en épocas de sequía, ya que provocaba la lluvia (*ibid.*: 418).

Desde el periodo prehispánico se piensa que también puede hacer el mal. La mayor parte de las veces, cuando asume esta conducta realiza sus fechorías convertido en animal y, cuando se le hiere en esta forma, al día siguiente muestra heridas en el cuerpo en las partes en que fue dañado. Si se le mata en esta manifestación aparecerá muerto en su forma humana. De

igual modo, si se le atrapa cuando se muestra zoomórficamente y se le mantiene hasta el amanecer, es seguro que muera.

Hoy día se considera que el nahual no sólo presenta las conversiones ya citadas, sino que puede permanecer dormido en su forma humana y ejercer su acción desdoblándose en animal (Olivarrieta, 1974: 168). Igualmente es factible que se muestre como una especie de emanación anímica que sale de su dueño y que puede introducirse en el cuerpo de su víctima para dañarlo a través de una enfermedad lenta, como chupar su sangre o comerse su corazón. Es capaz, asimismo, de capturar de su víctima algún elemento vital y provocarle una grave enfermedad. Sahagún (ed. 1985: 555) nos dice al respecto, al apuntar al mundo prehispánico que “el nahual de noche espanta a los hombres y chupa a los niños”; López Austin (1980: 424) y Villa Rojas (1983: 536), al referirse a los grupos nahuas y tzeltales, respectivamente, comentan que existe la idea de que en los nahuales hay una sustancia interior que descansa en el día y en la noche sale para vagar en el exterior.

Es una idea generalizada actualmente la de que el nahual recorre grandes distancias, comete hurtos y, gracias a su forma animal, puede hacer cosas que en un cuerpo humano le serían imposibles. Otra forma de concebir al nahual se da entre los tzeltales de Chiapas (Villa Rojas, 1985), quienes piensan que es un espíritu familiar que poseen las personas ancianas o destacadas, y que en las noches adquiere la forma de animal, fuego, etc. Al rondar por el pueblo descubre a los infractores sobre los que ejerce castigos: su acción va encaminada contra los lujuriosos, los que cometen incesto, los que pretenden vivir como blancos o intentan sobresalir en su grupo mediante la ostentación de riqueza. Vemos pues aquí que el nahual ejerce un control importante. De acuerdo con Hermitte (1970) en este grupo todos los hombres poseen nahuales, diferenciándose por el hecho de que los de los hombres destacados vuelan alto y son poderosos, mientras que los de los hombres comunes vuelan bajo y son débiles. Esta manera de enfocar al nahual se confunde con el concepto de *tona* o animal compañero que en las creencias de algunos grupos indígenas es el animal que posee una liga mágica con un individuo desde el día de su nacimiento, lo que les hace compartir destinos comunes.

Hermitte (*ibid.*: 5) comenta también, para este mismo grupo, la creencia de que los hombres tienen varios nahuales que los ayudan en la supervivencia. La

comisión de infracciones puede llevarles, por otra parte, a la pérdida de alguno de ellos.

Varios son los procedimientos que se tienen en los diversos grupos para llegar a ser nahual. Tenemos la realización de ejercicios, revolcarse en la ceniza del fogón, la transmisión hereditaria o la lectura de libros de magia.

En distintos grupos étnicos la creencia en el nahual varía. Lo consideran maligno los nahuas de la Sierra de Puebla, los chinantecos de Oaxaca, los tzeltales, los totonacas de la Sierra y algunos grupos otomíes del Mezquital, entre otros (Sigñorini y Lupo, 1989; Weitlaner, 1977; Villa Rojas, *op. cit.*; Hermitte, *op. cit.*; Ichón, 1973; Tranfo, 1974). Hay que recordar que en ocasiones puede ser benigno e incluso enfrentar a los nahuales de otras comunidades para defender a su grupo (Sheffler, 1983: 87).

Vemos pues las variaciones que se dan sobre la creencia del nahual en diferentes grupos étnicos del país. Curiosamente, pocos datos se tienen en el medio suburbano (Madsen y Madsen, 1972) y muchos menos en el medio urbano (Lagarriga, 1995). Por este motivo consideramos que puede ser de interés ver las características del nahual en un pueblo enclavado en la ciudad de México, situado a las orillas de las calles de Pacífico y División del Norte en Coyoacán, D.F. Se trata, como ya lo dijimos, de la Candelaria, que consta de 10 000 habitantes y constituye uno de los cuatro pueblos de la delegación coyoacanense. Dicho pueblo se caracteriza porque sus habitantes, desde el siglo XVI hasta hace treinta años, eran integrantes de una cultura campesina que de manera gradual casi ha desaparecido al ser despojados de sus recursos acuíferos para abastecer a otras colonias residenciales de la ciudad de México, convirtiéndose entonces en una barriada de trabajadores de las fábricas aledañas. No obstante, conservan muchos elementos de su cultura campesina en una abigarrada expresión religiosa popular plena de festividades, elaboración de trabajos artesanales (portadas de flores, canastas, coronas, tapetes de aserrín) y formas de organización social y religiosa, en las que subsisten las mayordomías y una fuerte integración de la familia. Para conocer las concepciones tradicionales en la Candelaria entrevistamos a 20 familias integradas por individuos de diferentes edades que oscilaban entre ancianos, adultos, jóvenes y hasta adolescentes. Todos los entrevistados dieron por hecho la existencia del nahual.

El nahual fue visualizado, la mayor parte de las veces, como un perro que jala cadenas o que crece gra-

dualmente a medida que se acerca a su víctima para espantarla. Se dice que los nahuales en su forma humana tienen rasgos de perro y que a pesar de los años no muestran signos de envejecimiento. También pueden adquirir forma de burro o becerro. Se afirma además que en el momento de su transformación el nahual es inconsciente y actúa por instinto. Las actividades del nahual en la Candelaria están reducidas a espantar a la gente en las noches, robarse el nixtamal y los tanques de gas, lo que sustituye, por la influencia urbana, al antiguo hurto de animales.



Foto de Romualdo García

Son nahuales los hombres que han cometido incesto al casarse con su prima hermana o con la hermana de la esposa fallecida. Con mayor razón el que comete incesto con su hija se hace acreedor a ser castigado con la conversión en nahual. Así, por ejemplo, en este pueblo existe la creencia de que hasta hace poco un peluquero que había tenido relaciones sexuales con su hija había sido enterrado clandestinamente, bajo el pirul de su casa, y el hijo producto de esta unión se aparecía en forma de perro y espantaba a la gente, hasta antes de morir. Otro motivo para convertirse en nahual es faltarle el respeto a los padres y golpearlos. El nahual sufre en la tierra el castigo por sus pecados. Se hacen acreedores a ese tipo de condena los que atentan contra el fundamento del grupo: la familia.

Algunos de los nahuales del pueblo son señalados por su nombre propio. Ser nahual es un castigo que puede transmitirse hereditariamente. Los niños no pueden ser nahuales, es hasta a la edad adulta cuando este castigo les afecta. Algunos informantes dicen que se llega a ser nahual mediante el estudio de las ciencias ocultas y no por castigo.

Si bien la figura del nahual, como se concibe en la Candelaria, se relaciona con el incesto y la armonía familiar, como sucede en algunos grupos étnicos del país ya mencionados, su papel es diferente.

En la comunidad estudiada no es nahual el que por sus poderes de metamorfosis sorprende y castiga al infractor de normas de tipo sexual encarnando un símbolo de poder y control en el grupo. Aquí, convertirse en nahual es un castigo por una infracción cometida, una maldición que puede heredarse.

Toda sociedad tiene la necesidad de normar la conducta de sus integrantes. Lo llamativo en la Candelaria es que, como forma de control social, perviven elementos de tipo prehispánico dirigidos hacia la conservación de la estructura propia del grupo.

Entre los antiguos nahuas existía el *tlacatecolotl*, un hombre-mago que convertido en búho salía en las noches para dañar. El *tlacatecolotl* era un nahual con poderes que ejercía a voluntad. Es probable que con el transcurso de los años, en la Candelaria, sólo se conservara la creencia del nahualismo como castigo no ejercido por un hombre con poderes, sino como algo que recae directamente sobre los individuos cuando cometen una falta grave.

Vemos pues que una forma de control social se realiza con un personaje que les ha sido familiar desde

tiempos muy antiguos, por lo que se personifica en el nahual una forma de sanción divina que debe purgarse en este mundo. Sabemos como dice Winick (1960: 279), al referirse al incesto, que "los tabués de incesto son emocionales e intensos y sus sanciones son generalmente religiosas".

La Candelaria, una sociedad dentro de una gran urbe, que manifiesta resabios rurales, mantiene como estructura básica a la familia. La obediencia y el respeto a los padres se impone, pues los progenitores, al igual que en el México prehispánico, merecen un trato deferente. El infractor de esta norma, por agredir físicamente a uno de sus padres, debe ser castigado, del mismo modo que debe ser sancionado aquel que viola las relaciones de parentesco y comete incesto, en este caso por unirse sexualmente a la hija, la hermana, la cuñada (aunque, como ya lo habíamos indicado, se case con ella siendo viudo de la hermana), la tía, la sobrina, o viceversa.

Curiosamente el castigo local hacia este tipo de conducta desviada no se basa en medidas derivadas de la legislación vigente, eclesiástica o civil, sino que pervive el nahualismo como instrumento de control social, lo que de alguna manera significa que existe una fuerte resistencia cultural que permite mantener antiguas creencias nativas.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia*, INI, México, 1963.
 Hermitte M., Esther, *Poder sobrenatural y control social*, INI, México, 1970.

Ichon, Alain, *La religión de los totonacos de la Sierra*, INI, México, 1973.
 Lagarriga Attias, Isabel, "El nahual y el diablo en la cosmovisión de un pueblo de la ciudad de México", en *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, vol. 30, México, 1995, pp. 277-288.
 López Austin, Alfredo, "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. VII, 1967, pp. 87-117.
 —, *Cuerpo humano e ideología*, UAM, México, 1984.
 Madsen, William y Claudia Madsen, *A Guide to Mexican Witchcraft*, Minutiae Mexicana, México, 1972.
 Olavarrieta Marengo, Marcela, *Magia en los Tuxtlas*, Tesis de Antropología Social, Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 1974.
 Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España (1575-1585)*, Porrúa, México, 1985.
 Sheffler, Lilian, *Magia y brujería en México*, Editorial Panorama, México, 1983.
 Signorini, Ítalo y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Alma, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 1989.
 Tranfo, Luigi, *Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital*, INI, México, 1974.
 Villa Rojas, Alfonso, "Kinship and nagualism in a tzeltal community southeastern Mexico", en *Estudios etnográficos. Los mayas*, UNAM, México, 1986, pp. 523-534.
 —, "El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayenses de Chiapas, México", en *Estudios etnográficos. Los mayas*, UNAM, México, 1985, pp. 535-555.
 Weitlaner J., Roberto, *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, INI, México, 1977.
 Winick, Charles, *Dictionary of Anthropology*, Peter Owen Limited, Londres, 1960.

Jesús Antonio Machuca R.

Raza, nación e ideología del mestizaje en México

En el presente trabajo llevamos a cabo una reflexión sobre las connotaciones biologicistas de la noción de raza, su proyección en la ideología racial mestiza de Estado y las características de un sector de la población de origen africano que oscila entre el elemento mestizo e indígena regional de México.

En México el mestizaje ha fungido como el estereotipo (y el imaginario) de la conformación nacional, en el seno de una ideología nacionalista de Estado que, siendo paradójicamente expresión de la hibridación y la mezcla, es también un sucedáneo invertido de la pureza mono-racial.

Mientras por un lado, el mestizaje aparece como la representación simbólico-racial que supera como síntesis las diferencias socioculturales, se traduce por otra parte, regionalmente, en la imagen repudiada de un sector socioeconómico dominante, o en otros casos en un sector discriminado de las capas sociales subalternas. Esto sucede en un contexto nacional donde (irónicamente en contravención con la ilusión estereotipada del mestizaje) las desigualdades sociales se acentúan en el conjunto de las relaciones sociales del país, en especial hacia la población indígena.

Obsesión por la unificación e ideología unificadora del mestizaje

Los siglos XIX y XX, parecen haber sido los herederos de una obsesión metafísica notoria desde Plotino y el

neoplatonismo: la intuición y convicción de que el mundo se organiza o debe aspirar a alcanzar la unificación y superación de las contradicciones. El anhelo y pretensión imperativa de acceder —en todos los planos, órdenes y ámbitos de la vida— a una integración en la que se borre por su propia virtud toda discrepancia, considerada ésta como un imperfección. Es la pretensión de absorber en lo idéntico y en lo homogéneo, los distintos aspectos de la vida social, política o cultural. Condición utópica que permitiría superar las desigualdades, miserias y discriminaciones, armonizando así, en términos de igualdad, las injusticias suscitadas por aquéllas.

Esa tentativa, la encontramos en sus distintas variantes filosóficas, políticas y sociales, pero de manera especial en el principio iluminista de la igualdad natural de los hombres y los ciudadanos ante la ley. También lo vemos en el intento de establecer la igualdad entre los sexos o en la reducción unitaria de la sociedad a una sola clase social que encarnaría la supresión de toda forma de opresión de clase, como sostenía Marx en la “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”.¹ Cabe preguntarse por la causa de esto, especialmente por el imperativo de unificación; ya que fue durante tanto tiempo un supuesto y un a priori incuestionado que rigió paradigmáticamente innumerables proyectos y concepciones.

¹ Karl Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en *La sagrada familia*, Grijalbo, México, 1967.

El principio (ideológico) de la unidad racial como fundamento del nacionalismo, expresa un fenómeno histórico destacado y singular: el del acoplamiento e identificación de la nación con la prosapia de genealogía y comunidad de sangre. En sociedades profusamente mezcladas la ideología del mestizaje se ajusta como modelo integrador, en particular si se plantea en relación con un proyecto social. Asimismo, juega el papel de dispositivo ideológico por su capacidad de metamorfosis; su polivalencia estratégica (como dice Foucault a propósito del discurso histórico de la guerra de razas)² como un discurso móvil que no funciona en un solo y único sentido.

La vinculación entre raza y nación no es gratuita, hay aspectos en los que coinciden. De hecho, un aspecto de la conciencia nacional es simbólico racial. El lazo que une al individuo con la nación y sus miembros como entidad de valor es un atadura simbólico-parental (patria-madre) y filial (hermandad de sangre): como los miembros de una raza, los cuales están ligados por lazos de parentesco cuyas características se transmiten de generación en generación.

La consanguinidad nacional aparece como el sucedáneo simbólico del parentesco efectivo del clan y las sociedades de linaje. También coincide a través del concepto de raza geográfica, donde una "población de individuos que se emparejan libremente entre sí, difieren" —aunque sea ligeramente— "de otras poblaciones en cuanto a la proporción de distintas formas de genes".³

Resulta de interés encontrar espacios en donde estos rasgos de correspondencia somática y genética aparezcan en correspondencia con la unidad de un asentamiento humano, como sucede en comunidades cuya población presenta características somáticas comunes y regionalmente definidas. Un caso aproximado, es el de la población afro-mestiza de la región costera sur de los estados de Guerrero y Oaxaca.

El afán unificador e integracionista también caracterizó a las políticas estatales de los años treinta que siguieron a la Revolución mexicana, bajo una tónica homogeneizadora que, si bien respondía a la necesidad de crear las condiciones de un mercado interno;

eran también las de establecer condiciones estandarizadas de instrucción; lengua única y de formación de un perfil de ciudadanía en el que se superan las diferencias étnico-lingüísticas y el aislamiento económico, mas sin considerar el límite en el cual debían respetarse sus legítimas diferencias.

Dicha integración fue concebida como una continua asimilación del progreso del país en lo educativo, lo lingüístico y lo económico, desde una perspectiva hegemónica donde el Estado procedía como un agente civilizador y modernizador.

Ideología racial de la nación y racismo ideológico

En el marco de los procesos nacionalistas mundiales que proliferaron durante el primer tercio del siglo XX, especialmente en Europa, la apelación a una unidad nacional justificada en una integración racial —según una línea de genealogía única que le da consistencia de prosapia racial— estaba cerrada para países de Latinoamérica intensamente mezclados como México. Pero existía la alternativa de formular una modalidad original de unidad racial, basada en la reivindicación del mestizaje como un valor eugenésico, por vía de síntesis e hibridación. Todo esto parece extraño para la mentalidad actual, y sin embargo era el procedimiento implícito de la elaboración ideológica mestiza del nacionalismo.

Este fenómeno tuvo un lado positivo, el hecho de que frente al racismo europeo y su idea de la pureza racial en el origen de la nación, se pudiese enarbolar de manera contrapuesta e invertida (aunque análoga por su significación) la mezcla racial como muestra de orgullo; es decir la supuesta "impureza" de la mezcla, a juicio del aristocratismo racial de Gobineau, presentada como la depuración misma de la sangre.

El pensamiento racial en México durante el periodo de la Revolución mexicana está representado principalmente por dos pensadores destacados: Andrés Molina Enríquez y José Vasconcelos, ambos expresan dos vertientes distintas del pensamiento racial del país. Uno, referido a la prometida hegemonía de un determinado sector étnico y de clase del país, y el otro a una equívoca síntesis de eugenesia espiritual y culminación criolla.

El sustancialismo biológico lo podemos encontrar en el fondo de todas las ideologías nacionalistas de los

² Michel Foucault, *Genealogía del racismo (de la guerra de las razas al racismo de Estado)*, La Piqueta, Madrid, 1992.

³ R.C. Lewontin, Rose Steven y J. Leon Kamin, *No está en los genes. (Racismo, genética e ideología)*, Consejo Nacional para la Cultura y la Artes, México, 1991, p. 148.

últimos 150 años; y es ambiguamente el sentido de la afinidad consanguínea (de sangre) y tribal que guarda con respecto a una estructura de familia en su sentido simbólico elemental.

Si el fundamento de la ideología racial es el supuesto de la anteposición o determinación de lo biológico sobre lo histórico, lo social y lo cultural, lo encontramos y subyace también en la argumentación ideológica del nacionalismo; en la búsqueda de su legitimación por la prosapia de la sangre y la comunidad genética de origen, de modo similar al modo como se elabora la fundamentación de la relación de casta, o la que se da entre hombres y mujeres, cuando se atribuyen diferencias sociales e individuales a partir de diferencias justificadas en la "naturaleza" biológica.

Podríamos decir, que la experiencia del mestizaje como ideología del nacionalismo en México es lo opuesto simétricamente a la convicción de Gobineau, para quien lo repudiable era el mestizaje y no la diferencia de razas. Asimismo, la formulación de una fundamentación racial unitaria para el proyecto de nación que concibe alguien como Andrés Molina Enríquez, vendría a contrastar con un planteamiento tan pesimista y radicalizado como el de Gumplowicz, quien establecía que la relación entre razas era una confrontación entre clases dirigidas hacia la aniquilación.

Por el contrario, para Molina Enríquez el mestizaje, como predominio de la capa social del mestizo, es lo que permite el logro de la unificación y consolidación de una nación. Pero coincide en un aspecto con Gumplowicz: en que existe una relación estrecha entre raza y clase. Para Gumplowicz sin embargo, la confrontación racial es una lucha agónica de clases, mientras que para Molina Enríquez cabe la asimilación de unas por otra, aunque son los mestizos los únicos garantes de la consecución de un proyecto nacional.

Sin embargo, paradójicamente y en virtud de que el mestizaje aparece como el sucedáneo de la unidad racial, no sólo hereda la vocación unificadora, sino también el costo que trae consigo la discriminación consecuente de las diversidades étnicas. Tiene un "efecto perverso"—en el sentido que le da Raymond Boudon como orden social y efecto perverso— que consiste en un fenómeno cuyas consecuencias deparan lo contrario de lo que se esperaba de él.

En la discriminación de clase encontramos disfrazados varios de los componentes propios de la discriminación racial, sólo que bajo una articulación o aso-

ciación distinta, como funciones de la variable económico-social y como atributos dependientes de ella. Inversamente, el racismo viene a ser una modalidad particular o acendrada del conflicto sociocultural.

En *Genealogía del racismo* (*op. cit.*, p. 69) Michel Foucault alude a dos vertientes del racismo como "guerra de las razas". En un caso, la identificación del "otro" está representada por una amenaza exterior, como otra nación. Pero luego sucede que el propio cuerpo social se articula en dos razas y "la sociedad es recorrida de un extremo a otro por este enfrentamiento". Esta idea la encontramos formulada a partir del siglo XVIII, mucho antes de Darwin, y toma sus conceptos de una anatomo-fisiología que da nacimiento a la teoría de las razas en el sentido histórico-biológico.

Según una de las bifurcaciones que menciona Foucault, en la línea del evolucionismo y la lucha por la vida, se produjo un racismo biológico-social que se funda en la idea de que la otra raza no es la que llegó de afuera "sino aquella que en forma permanente, incesante, se infiltra en el cuerpo social y se reproduce ininterrumpidamente dentro y a partir del tejido social".

Esto que "aparece como polaridad, como fractura binaria, no sería tanto el enfrentamiento de dos razas extrañas una a la otra como el desdoblamiento de una sola y misma raza en una super-raza y una sub-raza; o también, a partir de una raza, la reaparición de su propio pasado, en suma, el revés y la parte inferior de la raza que aparece en ella" (*op. cit.*, p. 70). De ahí, según Foucault, se derivan las políticas de purificación permanente, que será una de las dimensiones fundamentales de la normalización social.

Podríamos decir que esta concepción racial se suscita en dos puntos: el higienismo como necesidad de depurar el propio cuerpo social de sus impurezas y peligros (véanse por ejemplo las actitudes de violencia purificadora y el "chivo expiatorio") y un tipo de paranoia respectivamente en el nivel social (recuérdense las teorías sobre la "conspiración racial").

Por supuesto que, como dice Foucault, se estableció un rápido vínculo entre la teoría biológica del siglo XIX y el discurso del poder, y no tanto en la teoría de Darwin a partir de nociones como las de: jerarquía de las especies; lucha por la vida entre ellas y la selección que elimina a los menos adaptados. Lo cual no sólo fue un modo de transcribir el discurso político en términos biológicos (biopolítica), sino de ocultar bajo una co-

bertura científica un discurso político...un modo de pensar las relaciones entre colonización, la necesidad de las guerras, la criminalidad y la enfermedad mental (*op. cit.*, p. 226).

La noción ambivalente del mestizaje como dispositivo ideológico

En la medida que se expresa como una forma de conciencia sociocultural, el mestizaje opera en un doble registro: como rasero homogenizador de una identidad nacional que permite disimular las diferencias particulares, étnicas y regionales, en sus diversos aspectos, y como modo de diferenciación de uno u otro sector social frente a otros en el nivel de la estructura social del país, estando representado ya por los sectores subalternos de la población urbana, o por los sectores sociales dominantes en regiones indígenas.

Podría suponerse que la fricción característica de las relaciones interétnicas se diluye o acentúa en sus aspectos más ríspidos, según sea el grado de homogenización y movilidad socioeconómica regional, de la cual el propio mestizaje es una muestra. Sus aristas y contrastes más marcados parecen desvanecerse cuando lo avizoramos panorámicamente, desde una visión general.

Dichas asperezas no dejan sin embargo de estar presentes en el conjunto de las relaciones sociales como manifestaciones de conflictos (por ejemplo entre indígenas y "cashlanes" en Chiapas) o formas más disimuladas cuya conflictividad aparece de manera más ocasional.

En las zonas en que conviven afroestizos e indígenas se pueden identificar ciertos trazos de demarcación como fronteras sociales entre ellos, con la formación de un estereotipo como representación y referente de la conducta de unos frente a los otros. Ello aparece por ejemplo en las formas de denegación identitaria del negro, autoadjudicado como "moreno" a partir de —y como reacción a— la propia visión que de él se forman el mestizo y el indígena.

Biología y cultura

El conocimiento de la incidencia y el papel efectivo que ha podido tener el factor somático (biotipo), en la constitución y las formas de representación socioculturales, se ha visto eclipsado por dos visiones antípodas en las

que se expresa la problemática del fenómeno racial como la relación entre lo biológico (lo innato) y lo sociocultural (lo adquirido); al ser declarado por un lado, el papel unilateralmente dominante de lo biológico sobre lo social (racismo ideológico y científico) y, por el otro, el predominio de lo social sobre lo biológico como reacción frente a la concepción racialista.

Con ello, se ha obnubilado tanto el conocimiento de la especificidad social de lo biológico (que nos coloca en el campo de la antropología) como el reconocimiento cabal de la especificidad biológica de lo social (que nos acerca al campo de la etología social) y el papel efectivo que le toca desempeñar a lo biológico —incluso como fenómeno cultural— en las determinaciones de lo social en un marco de acción recíproca; de mutua determinación entre lo biológico y lo social.

Se sabe por ejemplo, que lo simbólico-social, opera para reforzar tendencias biológicas, como el tipo de alianzas matrimoniales, la prohibición del incesto, etc. Mientras por otro lado, lo biológico actúa para reforzar tendencias igualmente sociales y culturales, aun



Foto de Romualdo García

sobre el inconsciente sociocultural, y se manifiesta a través de datos como las formas del rechazo o atracción entre individuos de culturas distintas, mediante los registros del gusto, del olfato...; o las constantes del comportamiento demográfico, territorial, etcétera.

En lo que se refiere al biotipo, muchas características que habían sido atribuidas a diferencias de origen y carácter bio-racial (como distinto de lo sociocultural), resultan ser netamente culturales, incluyendo a aquellas que parecen estar determinadas por factores y condiciones exógenas, como las del comportamiento proxémico; hábitos adaptativos vinculados al medio, formas de percepción, etc., y que adquieren un significado cultural nada menos que cuando son atribuidas, ya no digamos a la historia o a lo innato en su extremo, sino a condiciones tales como la geografía o el clima.

En todo caso, una interpretación que podría ser característica de un determinismo climático, como la de Whorf y Sapir sobre la importancia del medio en las formas de conocimiento, designación y conformación del lenguaje, alude a fenómenos que se pueden explicar como netamente culturales.

De hecho, las diferencias antes concebidas como raciales —entendidas también como formas de identificación somática significativas— son ahora reactivadas a partir de las propias diferencias reconocidas como étnicas o culturales, quedando así éstas, como sucedáneos suyos, en donde lo común y lo profundamente distinto entre culturas resurge y se actualiza aunque bajo una distinta apreciación que transita del sustancialismo al relativismo.

Aquello que —para efectos culturales— se entendía por la raza y lo racial, finalmente vendría a ser algo así como una configuración biosocial, somática o fenotípica y del genotipo, de conjuntos de población sometidos durante un tiempo relativamente prolongado a la acción y los efectos de una relación histórica con un cierto medio o complejo bioambiental (climático o ecológico) organizados como cultura.

Vendría a ser la manifestación y efecto cultural correspondiente a esa demarcación así como la representación que de este resultado biosocial se forma en el seno de una cultura dada, otorgando sentido y un significado simbólico o mítico de la misma. Así como el modo subsecuente de autoidentificación, construida acerca de un origen; una prosapia de antepasados y un sentido común, todo lo cual vendría a ser la confi-

guración de un complejo étnico-racial, en donde lo segundo (lo racial) figura como la porción somática de la cultura.

No se trata ya de oponer defensivamente lo cultural (como adquirido) a lo biológico o genético (innato) sino de comenzar por reconocer la mayor penetración que existe entre ambos, pero también a la relación de diferente tipo que se da entre los dos. Un ejemplo es la importancia considerable que tiene el fenotipo —como lo aparentemente menos cultural— en la configuración de una identidad.

En este caso la definición y el discernimiento cultural transitan por las especificidades del biotipo, incluso más allá de toda resolución intencional. Así, para estos efectos, la biología se habría convertido —sin perder su especificidad— en esquema de lo cultural. Se llega entonces, a un punto en el que hay que buscar claves de lo cultural en lo biológico y viceversa.

Por eso resulta de interés la aseveración de Claude Lévi-Strauss, según la cual “la cultura no es natural ni artificial. No depende de la genética ni del pensamiento racional” sino de “reglas de conducta que no fueron inventadas, y cuya función no es por lo general comprendida por aquellos que las obedecen [...] residuos de tradiciones adquiridas [...] en el curso de una muy larga historia, por otra parte, reglas aceptadas o modificadas conscientemente con miras a un fin determinado”. Siendo que, “entre los instintos heredados de nuestro patrimonio biológico y las reglas de inspiración racional, la masa de reglas inconscientes es aún la más importante y la más eficaz, porque la razón es [...] más un producto que una causa de la evolución cultural”.⁴

Contra la teoría policéntrica de los citotipólogos, André Laganey⁵ plantea cómo en investigaciones más recientes se está estableciendo la validez de la unicidad genética del individuo y la posibilidad de intercambios genéticos entre los grupos humanos actuales durante toda su historia, así como la hipótesis de un origen más reciente de las diferencias raciales: a lo sumo 200 mil años según Nei y Roychoudhury (*op. cit.*, p. 5).

⁴ Claude Lévi-Strauss, *Mirando a lo lejos*, Emecé, Buenos Aires, 1986, p. 56.

⁵ André Laganey, Nei y Roychoudhury, “Datos actuales sobre el origen y la diversidad de las poblaciones humanas: la aportación de la genética”, *Diógenes*, núm. 131, 1985.

En la misma dirección R.C. Lewontin, Steven Rose y Leon J. Kamin (*op. cit.*) sostienen que “el rasgo más notable de la evolución y de la historia humana ha sido el mínimo grado de divergencia entre las poblaciones geográficas en comparación con la variación genética entre individuos” por ello concluyen que, “cualquier uso de las categorías raciales debe buscar su justificación en alguna otra fuente que no sea la biología” (p. 155).

En efecto, ningún grupo es más híbrido en su origen que el de los europeos actuales, y los melanesios negros tienen esencialmente genes amarillos. “Las diferencias genéticas entre blancos y negros son insignificantes comparadas con el polimorfismo presente en cada grupo (*op. cit.*, p. 153)”. Raza no es igual a gene:

no hay ningún gen conocido que sea 100% de una forma en una raza y 100% de una forma diferente en otra raza.

Recíprocamente, algunos genes que varían mucho de individuo a individuo no presentan ninguna diferencia media entre las grandes razas [...] no hay ningún grupo puro para ningún gen, y el 75% de los genes conocidos (proteínas monomórficas) en los humanos no varían en absoluto, son comunes a todos los seres humanos de todas las razas, son completamente monomórficos en toda la especie.

Esta es fundamentalmente uniforme en lo que se refiere a los genes que la codifican (*op. cit.*, pp. 149, 151).

Por otra parte, André Laganey sostiene —de manera concordante con la tesis de Claude Lévi-Strauss acerca del papel determinante de lo cultural sobre lo genético— que hay caracteres genéticos que han evolucionado en función de las migraciones, las escisiones y las fusiones poblacionales, siendo generalmente neutros en relación con el entorno (*op. cit.*, p. 79).

El imaginario racial

Lo racial, deviene así, en la vía fenomenológica de acceso al fenómeno cultural. A diferencia —diametralmente opuesta— de la opinión de etólogos y sociobiólogos neodarwinianos como Edward O. Wilson, que reducen el problema de la cultura a una versión reduccionista meramente biológica de los bienes escasos; la digestión y la reproducción, como bien señala Lévi-Strauss en *Mirando a lo lejos*.

Se puede decir que, si en una etapa, la problemática racial (desde Linneo y Buffon, hasta Chamberlain) como una especie de naturalismo esencialista, creyó tocar el fondo de lo que pensó que era el sedimento útil del determinismo biológico y natural, después de transitar desde las teorías de los “homúnculos” y la frenología hasta los genes, en realidad se estaba ante una virtualidad o, en el mejor de los casos, ante un efecto de cultura. Hoy, todavía persistentemente los citotipólogos creen encontrar los genes negros, blancos y amarillos que darían lugar a la pertenencia racial correspondiente.

El racismo, como contrapartida o complemento científico del racismo ideológico, no ha sido otra cosa que la persecución de la “sombra de la caverna” de Platón en su intento por ubicar y establecer el núcleo duro —y desde luego que metafísico— de una sustancialidad biológica y racial última, como el fundamento de una lealtad multiplicada de los humanos.

Paradójicamente este esfuerzo de separación, contrasta, en su contrapartida complementaria, con la pretensión de unificación de una supuesta raza en sus propios contornos, para afirmarse frente a las demás, y preservar frente a la unidad (interna) la diferencia (externa) que pretende repeler.

Es importante por ello mismo, ubicar en su justo valor el papel simbólico que juega un componente como el fenotípico, al incidir en una representación mental que reforzará determinadas formas de relación de unos grupos socioculturales con otros, considerando que todo esto incidirá además, en el reforzamiento de la tendencia a la reproducción endogámica del grupo en cuestión. Por eso, una noción de raza definida como aquella: “cuyos miembros se relacionan por lazos de parentesco y sus características comunes se transmiten de generación en generación” (Lewontin *et al.*, p. 147) parece confirmar la base natural de una conducta recurrente.

Y una de sus vías características es inconsciente e ideológica, pues hace creer y produce la impresión de que aquello que no es más que el resultado de un condicionamiento cultural previo, proviene de una regularidad biológica; innata o instintiva de comportamiento tendiendo con ello en ocasiones, a reforzarla y presentarla con esa apariencia de ser natural.

Parecería que, para dar cuenta de lo que se creía esencialmente biológico o racial, no era sino una forma soterrada del propio hecho cultural, el fenómeno



Foto de Romualdo García

cultural procede mediante las astucias del inconsciente bio-racial. Digamos que lo que se entendía en un nivel como fenómeno racial ha revelado ser esencialmente cultural. Sin descartar aquel otro nivel en el que es efectivamente biológico y no ha dejado de tener por ello, en ocasiones, un significado cultural explicativo.

El problema de la raza es una cuestión esencialmente cultural. Ahí donde comienzan las diferencias y especificidades biológicas y genéticas desaparece prácticamente el asunto racial. Todos los temas sobresalientes acerca del racismo: el prejuicio de los contactos, la imagen acerca del "otro", etc., surgen y provienen de problemas acerca de las diferencias ideológicas o culturales, fincadas muchas de ellas, en situaciones y experiencias de contacto de carácter primario, relativas a las distancias proxémicas: nociones de contacto y de pureza, así como a los hábitos alimenticios o a la higiene.

Michel Wiewiorka nos dice que "El racismo es una construcción imaginaria destinada a legitimar una categorización biológica del grupo segregado y su esencialización [...] ya sea naturalizándolo, ya estigmatizándolo,

ya haciendo ambas cosas al mismo tiempo".⁶ Podemos añadir que ello es posible en la medida en que el modelo bio-ideológico de referencia constituye un apoyo fundamental en dicha elaboración.

Un rasgo distintivo de esta representación social racista es que se trata de un imaginario biológico de lo social. Es decir, de una mediación representacional por doble partida: de lo biológico (ya ideologizado) y lo social, donde el motivo biológico conforma un esquema intermedio entre el objeto social y la representación naturalizada de ese fondo social. La biología constituye, así, el tamiz altamente codificado ya, de una lectura de lo social: su filtro de discriminación valorativa.

Por ello es más difícil de discernir o decodificarlo como fenómeno ideológico, pues en primer lugar, nada hay en lo biológico que nos indique que un fenómeno de diferencia cultural deba ser interpretado en tal o cual sentido, lo biológico es también siempre interpretable, y segundo, finalmente lo biológico no es más que el esquema de otro código subyacente al que sirve de soporte.

Se puede aludir también al hecho de que el encadenamiento o trayecto que va de la representación de lo social hacia lo biológico —a través de la noción de naturaleza— para justificar diferencias socioculturales está operando sobre la base del modelo biológico, como un principio finalista y base última a la que toda diferencia sociocultural habría de remitirse como referente. Es el mismo fondo donde mito y "naturaleza" se articulan como sedimento de irreductibilidad inapelable.

Cuando surge el concepto de nación en función del depurador racial, se puede entender que ello se debe a la oportunidad histórica de aglutinar a los sectores sociales y culturales más diversos que contiene la nación, considerada ésta como la prolongación de una unidad de parentesco biosocial primaria. Ello no es causal, si consideramos que en este caso unidad nacional y biotipo coinciden en el imaginario social. La nación coincide así con la raza (como biotipo) y el biotipo encuentra en la unidad nacional su mejor forma de expresión político-territorial.

El racismo se construye de la misma manera que el sexismo, es decir, en su remisión a la biología en su

⁶ Michel Wiewiorka, *El espacio del racismo*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 88.

origen causal recurriendo a la biología como código de reglamentación simbólica y a la mitificación de la naturaleza como forma de penalidad de esa clasificación.

Los afromestizos de la costa oaxaqueña de México

Una de las interrogantes planteadas al estudiar el fenómeno del mestizaje a nivel regional, como sucede en el caso de la población afromestiza de la región de la costa oaxaqueña, es la de los efectos que podrán ocasionar las tendencias que jalonan, ya hacia la integración global, ya hacia el particularismo social. Y la manera como dichas transformaciones afectan a la topología identitaria, considerando que la referencia de ésta es tanto local como regional, haciéndose ya más extensa y más difusa, según se perfile con la movilidad migratoria regional y en algunos casos internacional.

En la población negra de la costa oaxaqueña se puede advertir una autoidentificación ambivalente, de carácter polivalente o dual, ya que opera en sentidos distintos dentro de la condición mestiza: por un lado, en el contexto general de la sociedad nacional los negros, representacionalmente, se diluyen como “morenos” en la diversidad nacional; de esta manera se integran en la condición genérica mestiza. Mientras que en su relación con los sectores indígena y mestizo de la población regional establecen una separación social, así como identificación comunitaria que los distingue de aquéllos. Y en este caso, desarrollan aspectos propios de una cultura comunitaria de extensión local o subregional.

En la región de comunidades con población afromestiza, ubicadas en el municipio al que pertenece Pinotepa Nacional, se advierten algunas características como las siguientes con respecto a la identidad y la identificación:

- Se configura una identidad topológica (territorial) de tipo regional basada en lazos comunitarios y de parentesco, que matiza y se distingue tanto con respecto de una pertenencia homogénea e indistinta remitida al ámbito de una conciencia nacional, como de la indígena, aunque compartiendo rasgos comunes dados por el asentamiento y la convivencia constante y estrecha.

- Se pueden identificar aspectos del imaginario racial, en la confrontación de los grupos culturales en

función de un elemento de referencia representacional: un estereotipo del negro que se forja desde la alteridad. Es decir, desde el efecto de la interrelación (relación interétnica).

A este respecto, el concepto que se forman los mixtecos de la costa y otros miembros de la comunidad mestiza regional sobre los morenos, parece conformar un modelo de clasificación muy difundido sobre lo que es y cómo es el moreno, constituyendo así, una especie de estereotipo dicotómico y contrapuesto como antípoda a las cualidades atribuidas a la población indígena, para conformar una especie de modelo de inversión o contraposición simétrica de valores psicosociales referidos a cuestiones tales como la actitud ante el trabajo, formas de sociabilidad, temperamento, religiosidad, conductas de higiene, etcétera.

Esquemas de diferenciación de este tipo suelen operar como apoyo de determinados criterios de comportamiento, de oposición, reforzamiento de distancias o justificación de actitudes, aun cuando no ajuste del todo con la naturaleza de las relaciones cotidianas que establecen los grupos entre sí.

Como todo modelo ideológico, éste —esquema unilateralizado de clasificación de conductas-valor y “modos de ser” adjudicados— tiende a radicalizar imaginariamente diferencias que en la realidad se relativizan. Dicho estereotipo se organiza sobre la base de valores dados como oposiciones binarias que conforman un lenguaje ideológico, maniqueamente codificado de la alteridad, fundado en datos constatables pero que sustancializa en una imagen hiperbólica.

- En este espacio de la virtualidad social, la designación de sí mismos de los afromestizos como “morenos” y no negros da más la impresión de una denegación (en sentido freudiano) y de deslizamientos de sentido que de una conciencia propiamente mestiza.

A este respecto, los afromestizos resuelven de forma positiva (como “morenos” en un acercamiento al modelo mestizo) lo que en otra referencia representaría una estigmatización como negros.

Esto se da precisamente en el proceso simultáneo mediante el cual en su contrapartida los indígenas mixtecos de la costa (como un ejemplo del carácter multifuncional de la identidad) establecen, según sea el caso, ya un acercamiento a la imagen mestiza o su alejamiento. Así, distinguen al moreno de la mayor integración potencial de los indígenas a la sociedad. En efecto, en el proceso de ladinización, aculturación o aproximación

mimética del indígena al mestizo, el moreno, en virtud de su fenotipo y localismo regional, queda excluido —según ellos— de esta identificación con el mestizo.

Por ello es contradictorio, pues por otra parte los mixtecos denotan un alejamiento con respecto de la imagen mestiza, cuando en el aspecto histórico-regional se asocia al moreno —como el aliado y el capataz— con los explotadores mestizos tradicionales de la región.

Biosocial y culturalmente, el afromestizo como “moreno” es ya una especie de mestizo, pero esto lo coloca frontalmente ante el indígena y como parte de la sociedad nacional. Sin embargo, esta polarización se atenúa en el escenario social total de la región, en el que intervienen todos los sectores (mixtecos, morenos y mestizos) pues es relativa y posicional.

Por su parte, los afromestizos pugnan por reivindicar y ocupar un lugar en el espacio del mestizaje nacional y regional como “morenos”, conjurando así un estigma histórico. Hay denegación cuando el afromestizo se desconoce como “negro”, y deslizamiento cuando el negro deviene en moreno, no sólo en los términos reales de su mestizaje, sino en cuanto a su autoadjudicación identitaria.

A este respecto, la virtualidad identitaria se definiría con las siguientes características:

- El carácter posicional relativo de toda identidad como referente de comparación. Aquí, la imagen del otro y de sí, cambia conforme se modifica la relación posicional, especialmente en una estructura en donde hay más de dos integrantes (indígenas, mestizos, afromestizos y sociedad nacional).

La impresión de realidad que cobra una representación siendo sólo un efecto del imaginario social y su incidencia sobre la realidad de las relaciones sociales mismas.

- El modo especular como se constituye una imagen de la identidad y la alteridad, como un espacio (especular) de efectos y producción de imágenes (sustitución, condensación, desplazamiento, metaforización, proyección, etcétera).

En este sentido, virtualidad no se define por oposición a realidad, sino por un modo de derivación de lo real. En todo caso está más cercano a la noción de imaginario como un efecto que a su vez incide en la realidad social que lo genera; es decir, como un efecto que deviene en causa.

Se supera así también, la dicotomía entre lo subjetivo y lo objetivo: la distancia tajante entre realidad y representación, donde lo subjetivo (imaginario) también es social y objetivamente constitutivo.

- Por otra parte, el biotipo o componente somático juega un papel de importancia cultural, tanto en la fijación —o por lo menos correspondencia— de los patrones de asentamiento, de la reproducción demográfica, de los matrimonios, así como en la impronta simbólica de la vida comunitaria y sus formas de identificación y autoadscripción.

Hay una distribución fenotípica regional en función de patrones demográfico-culturales de reproducción. Sería reduccionista considerar que esto es simplemente lo biológico o lo genético sin más. En realidad, éste es un ejemplo de incidencia de lo social sobre las recurrencias o constantes del comportamiento biológico.

Más todavía, el aspecto fenotípico opera como la diferencia que interviene inconscientemente en la discriminación selectiva de las preferencias y formas de conducta que se organizan en el plano sociocultural. De ahí que las diferencias y solidaridades a que nos referimos no se agoten en la categoría y el espacio de la identidad, sino que abarcan los espacios y aspectos también inconscientes de la cultura.

- La clasificación de contraposiciones entre lo que presuntamente son el moreno y el indígena puede ser presidida por un hábitus (económico, del gusto, psicológico o laboral) que a su vez tenderá a reforzar, mantener y reproducir, la distancia consignada como un valor por la clasificación establecida. Existe por tanto, lo que podríamos denominar un hábitus (en términos de lo que Pierre Bourdieu denomina como “habitus”) propio de los afromestizos, tanto como sería otro el de los mixtecos de la costa.

Una distinción importante del hábitus de los mixtecos frente a los afromestizos está referida al “ethos” de cada grupo comunitario, las diferencias de religiosidad, actitudes ante el trabajo y el grado de solemnidad ante las formas de la ritualidad social, la diversión, el carácter más o menos hedonista o apolíneo, y la trama de las regulaciones comunitarias y su carga de obligaciones.

No importa para los efectos del análisis, el hecho de que estas distinciones se den menos en la realidad efectiva que en el nivel representacional del imaginario ético, puesto que de un modelo se desprende una regla u orientación referencial de comportamiento, frente al

otro grupo y aun cuando sólo sea para permanecer en estado latente.

Por "habitus", de acuerdo con P. Bourdieu, se entienden los "esquemas básicos de percepción, pensamiento y acción"; formas de conducta y actitudes frente a la vida y la sociedad como comportamientos constitutivamente deslindados en términos de "disposiciones durables y transponibles dispuestas a funcionar como estructuras estructurantes [...] y expresa el proceso mediante el cual lo social se interioriza en los individuos, logrando que las estructuras objetivas concuerden con las subjetivas".⁷

En nuestro caso se trataría de los patrones de conducta, percepción y selectividad por los cuales los miembros mantienen la adhesión "natural" a sus grupos socioculturales, por limitados y circunscritos que éstos puedan ser. Por un lado, son adquiridos e inculcados como parte misma de la conformación identitaria que abarca el universo comunitario en el que se desenvuelve el individuo como una totalidad que, replegada sobre el sujeto, delimita un campo de absoluta vigencia para él. Es decir, se trata de la dimensión que configura tanto un hábitus como una cosmovisión.

Los hábitus de afromestizos como de los mixtecos de la costa incluyen determinantes regionales tales como las geográfico-naturales relativas a los ecosistemas. En dicho medio naturaleza y cultura están relacionados de un modo más directo y elemental, y las formas de

vida en esta región guardan una estrecha relación con la ubicación costera de su cultura económica. Así, la elección de un tipo de oficio (como el de vaquero, pescador o agricultor) es inducida y está enmarcada en el ambiente social y la tradición en los que le ha tocado crecer al individuo.

Las diferencias entre morenos e indígenas —aun aquéllas meramente atribuidas— refuerzan las posiciones del grupo sociocultural con la consecuencia de afianzar las características del hábitus que sirve de soporte a las referencias imaginarias.

- Regionalmente, encontramos tanto las recurrencias del parentesco (predominante entre afromestizos) en la comunidad, como las de localización territorial somatotipológica, que nos inducen a suponer la posibilidad de una articulación interna más consistente.

Esta constante fisionómica estaría plasmada acaso en algún hábitus identitario análogo al tipo étnico, ligado no tanto a los papeles ideológicos o de clase social, como a una tendencia a la reproducción de los caracteres inherentes y de mayor raigambre en la comunidad que se definen como integralmente bioculturales.

El hábitus, en este caso, vendría a ser algo así como el equivalente sociocultural de lo que en el ámbito de la biología representa un vehículo de la transmisibilidad genética, y por supuesto que el soporte mismo que garantiza la transmisibilidad biogenética del grupo.

⁷ Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*, Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Col. Los Noventa, México, 1990, pp. 34-35.

José Carlos Aguado Vázquez

El concepto del cuerpo humano en la medicina del siglo XVI

Una reflexión sobre el trabajo de fray Agustín Farfán *Tractado Breve de Medicina y de todas las enfermedades*, 1592

La obra del fraile agustino, médico, cirujano y universitario, Agustín Farfán (1532-1604) resulta de interés para la comprensión de uno de los fundamentos de nuestra medicina en particular y del conocimiento propio de la época moderna en nuestro continente. Este fraile además de ser licenciado en medicina en Sevilla obtiene el grado de doctor en la Real y Pontificia Universidad de México y es el autor de uno de los pocos textos médicos impresos en la Nueva España durante el siglo XVI. El texto que nos ocupa, dedicado al virrey don Luis de Velasco, es además redactado con un propósito que ilustra tanto el estado de la atención médica en ese momento, como la preocupación porque el conocimiento médico esté al alcance de una población que carece de médicos y boticas. En palabras del doctor Ortiz de Hinojosa contemporáneo del autor: "...hallo (el tratado) ser útil y provechoso, para todo género de gente en esta nueva España especialmente para los que tienen su habitación y moradas en las ciudades villas y lugares donde hay falta de médicos y medicinas de botica".

En este propósito encuentro una actitud que bien podría caracterizar una parte de la modernidad en tanto proceso de cambio ideológico social: el saber más refinado puesto al alcance de quien lo quiera obtener. El conocimiento como un bien común y público. Comparado esto con el manejo del conocimiento durante la

Edad Media podemos señalar un movimiento explícito de lo esotérico a lo exotérico. También llama la atención esta actitud si la comparamos con un gran pensador del Renacimiento, Paracelso, que si bien puso interés en la crítica abierta y se preocupó en la práctica por la salud del ciudadano común, su lenguaje era críptico y difícil de descifrar. Podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que la obra de Agustín Farfán forma parte de una corriente de pensamiento que puso en primer plano lo que actualmente conocemos como difusión y extensión de la cultura.

Esto resulta significativo a mi manera de ver porque marca en el continente americano, muy temprano, un elemento indispensable para lo que eventualmente se consolidará como conocimiento científico. La ciencia, tal y como hoy la conocemos, sería impensable sin este elemento ideológico exotérico. Es decir, exponer a los ojos de la crítica de la razón el saber y presentarlo para su aplicación en beneficio del bien común. Este elemento frecuentemente soslayado es, desde mi punto de vista, tan importante como la lógica que caracteriza al saber científico.

Esta tendencia, que caracteriza una nueva forma de comprender el saber, se puede apreciar también en la forma de presentación de los propios conocimientos. Se establece un discurso descriptivo argumentado y racional que fundamenta sus aciertos y busca demostrar la vali-

dez de las afirmaciones con fundamento en la experiencia. En el caso que nos ocupa, el autor cita frecuentemente sus fuentes —Galeno, Avicena, Rasí (Razhes)—, lo cual es una forma de hacer un llamado a la experiencia y al saber previo. La estructura del texto está pensada de una forma didáctica, útil para el manejo del lector; por ejemplo, organizada en libros y capítulos con una secuencia numérica, con títulos y subtítulos con un índice descriptivo.

Las enfermedades se encuentran descritas resaltando los elementos principales de identificación; las posibles causas asociadas, la prevención y el tratamiento médico. Las recomendaciones terapéuticas guardan un cuidado en especificar dosis, hora de ingesta y forma de preparación; de igual forma se presume permanentemente la dificultad de obtener tal o cual remedio y se dan alternativas para adecuarlo a las posibilidades de la región.

Otro elemento que sobresale de la obra de Farfán es precisamente la segunda edición mejorada al grado de hacer una nueva. Aquí se observa la preocupación y disposición del autor frente a su propio saber de revisión crítica y mejoría. A mi juicio esto es un elemento relevante en la nueva disposición frente al conocimiento que rápidamente acepta y procura su propia corrección. Aquí, Farfán se distingue de su guía teórico: Galeno.

Aunque la obra en lo fundamental se apega al conocimiento clásico galénico, existen algunas variantes de interés que reflejan una disposición nueva frente al conocimiento. Es evidente, por ejemplo, que el fraile agustino incorpora algunos remedios recientemente usados en la medicina española como la raíz de matla-listic.

En el libro quinto "De la Anothomia" se puede apreciar su discurso descriptivo y topológico en el que no descuida las definiciones y las referencias etimológicas o los diversos nombres de un miembro según el latín y el griego: "Llamamos miembro o parte a una casa apartada de la otra. Los miembros del cuerpo son engendrados por la primera mixtion de los humores..."

En esta forma de exponer la anatomía a la manera de Galeno llama la atención tanto el señalamiento de los diferentes miembros simples, compuestos, orgánicos, miembros simples entre los principales. Entre los primeros hace referencia a lo que en nuestros términos podría referirse a tejidos (nervios, cartilago, músculo, etc.). Después hace mención de lo que actualmente llamamos órganos vitales y a las partes del cuerpo. Galeno distingue el rostro, el corazón y el hígado como instrumentos del alma.

Podemos distinguir en Farfán un orden de exposición que no representa al propuesto por Galeno, que inicia con las manos. En este caso, se empieza por la cabeza y sus miembros, continuando con el cerebro. Pienso que este cambio no es fortuito y que obedece a un énfasis diferente a la caracterización ideológica del cuerpo. Mientras en Aristóteles el cerebro tiene un papel poco relevante y el órgano central es el corazón, en Galeno el cerebro tiene un peso mayor, ya que es el asiento de la memoria, la imaginación y el pensamiento, y ahí se procesa (se temple) el espíritu animal fuente de la vida. Farfán está más cerca de Gale-

no, aunque no le da el peso a las manos y a la bipedestación, sino le da un lugar especial al cerebro como tal, como centro de sensibilidad y movimiento, haciendo una señalización cuidadosa.

Galeno divide al cerebro en tres apartados o vientrecillos (ventrículos). En la parte posterior del cerebro ubica el fundamento de la imaginación, de la cognitiva y de la memoria. En la porción anterior y superior se asienta la fantasía y es la que distingue las especies a partir de la información obtenida por los sentidos. En la parte postrera ubica la imaginativa, que "aprehende las especies detenidas en la fantasía", compone y divide (proceso analítico) mas no dice "esto es blanco y esto es negro" (juicio). En medio de dicho ventrículo está el sentido común. Sirve, según el texto, para dar sentido a los miembros orgánicos (rostro, corazón e hígado) y espíritu animal. En lo que llama tercer ventrículo y que lo ubica en la parte posterior de la cabeza y lo nombra piramidal, señala un proceso que hace referencia al manejo secreto de sentencias pronunciadas a partir del segundo ventrículo.

Esta manera de entender los procesos mentales apunta con toda claridad a la ubicación anatómico funcional en el cerebro. A mi parecer es un dato ilustrativo de lo que más adelante hemos conocido como cerebrocentrismo, es decir, el concepto ideológico que le ha dado un peso particularmente importante al cerebro en Occidente como órgano representativo de la humanidad. Mucho antes que en Freud, se observa la preocupación de identificar con precisión anatómico-funcional las cualidades característicamente humanas y que durante el presente siglo dieron pie a los grandes descubrimientos de localización cerebral. Este dato es el antecedente indispensable del pensamiento científico-médico. Nos llama la atención que el discurso de Agustín Farfán es sobrio,

descriptivo y sus referencias teleológicas de la anatomía señalan a la naturaleza. Es decir, existe claramente una diferenciación filosófica entre el discurso religioso y el de la medicina aun en un médico que era fraile. Esto también es un elemento que parece anunciar claramente un cambio de concepto de hombre y de cosmos, así como una nueva forma de comprender el saber; aunque esa forma sea una resignificación del pensamiento clásico griego, en este periodo adquiere un alcance nuevo debido al terreno sobre el que se está desarrollando. Estos datos permiten afirmar que en el continente americano se dejaron sentir muy pronto los aires del Renacimiento con sus mejores muestras y que si bien no toda la información se transmitió a la velocidad de Europa, los nuevos conceptos estaban aquí presentes desde los albores de la modernidad. Queremos pensar que influyó en esto el reto a la inteligencia que significó el descubrimiento y la comprensión del nuevo mundo.

Bibliografía

- Farfán, Agustín, *Tractado Breve de Medicina y de todas las enfermedades*, Casa Pedro Ocharte México, 1592, edición facsímil en Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1944.
- Goodfield, G. J., *El desarrollo de la fisiología científica*, UNAM, México, 1987.
- Guerra, Francisco, *Historia de la medicina*, Norma, Madrid, 1982.
- Herreman, Rogelio, *Historia de la medicina*, Trillas, México, 1991.
- Hirschbergen, Johannes, *Historia de la filosofía*, Herder, Barcelona, 1965.
- Laín Entralgo, P., *El cuerpo humano. Oriente y Grecia antigua*, Espasa Calpe, Madrid, 1987.
- Sendrail, Marcel, *Historia cultural de la enfermedad*, Espasa Calpe, Madrid, 1983.

Alejandro Huerta Carrillo

Notas sobre el pintor Cristóbal de Villalpando

Cristóbal de Villalpando fue uno de los pintores más importantes de la Colonia; nació según su acta de matrimonio, en la ciudad de México en 1649 y murió en la misma ciudad el 20 de agosto de 1714. Según varios autores, la culminación del estilo barroco lo presenta la obra Villalpando y su escuela, quien elevó al barroquismo a una altura de prodigio. Para otros Villalpando está dentro del apogeo del barroquismo pictórico y de la formación de un estilo típico denominado barroco exuberante.

Según Francisco de la Maza, en su libro *El pintor Cristóbal de Villalpando*, en 1695 Cristóbal es ya un joven aprendiz, que seguro asistió al taller de José Juárez (1615-1665?). José Juárez copia a Rubens y abandona las rígidas telas de Echave Orío (fl. 1596-1620) y de su padre Luis Juárez (fl. 1600-1633) para sustituirlas por los estofados mantos de sus reyes o las flexibles vestiduras de sus vírgenes y ángeles de rubias y rizadas cabelleras. Don Diego Angulo Íñiguez, en la *Historia del arte hispanoamericano*, menciona que el ídolo de Villalpando fue sin duda Juan de Valdés Leal (1622-1690), que de él proceden sus entusiasmos y sus originalidades coloristas, además de que, como su modelo, es un pintor bastante desigual. Por otra parte, también opina que tiene influencia de Rubens, debido a sus estampas tan difundidas en esta época, dándole una ampulosi-

dad barroca a algunas de sus composiciones.

Los pintores más importantes contemporáneos de Villalpando fueron: Baltazar de Echave Rioja (1632;1682), tan discípulo de Rubens como de Murillo; Pedro Ramírez (fl. 1650-1678); Antonio Rodríguez (fl. 1663-1686); fray Diego Becerra; Hipólito Rioja (fl. 1668); Juan Sánchez Salmerón (fl. 1666); Toussaint menciona que este pintor es una especie de José Juárez y Cristóbal de Villalpando dulcificados. Nicolás (fl. 1675-1739), Miguel y Diego Correa; Juan de Villalobos (fl. 1695-1723), fecundo pintor influido por Villalpando; el sobrio y elegante Juan Tinoco (fl. 1670-1685); Antonio de Santander, considerado como uno de los notables pintores del siglo xviii; Nicolás (1667, 1734) y Juan Rodríguez Juárez (1675-1728), considerados como sucesores del maestro, y para terminar, Juan Correa (fl. 1671-1739) que era muy amigo de y trabajó estrechamente con Villalpando; todos los críticos e historiadores de arte hablan de Correa y Villalpando como si fueran "hermanos en la carne y en el arte". El primer dato pictórico que tenemos de Villalpando es en 1675, cuando realiza los lienzos del retablo de Huaquechula, Puebla. Once años después, en 1686, aparece como veedor del arte de la pintura. Villalpando se engrandeció y se hizo famoso por las pinturas de Puebla y de México. Su época de oro

es la década de 1680-1690. Después la fama lo llevó a los pedidos engorrosos, todo mundo quería tener obras suyas y su taller se inundó de encargos.

Villalpando firmó casi siempre sus cuadros, pero muy pocas veces estampó la fecha en sus pinturas. En algunos casos se vio obligado por conmemoración de un hecho o por orden del pagador.¹

La primera forma de firma que plasmó es la más usual y aparece en la mayoría de sus pinturas: es sólo su apellido en cursivas, añadiendo a veces una "f" o el "fac" o "fat" que significa "hizo"; en ocasiones adorna la "v" inicial o la "p". Esta forma aparece desde 1675 hasta 1710, casi no usada en sus obras maestras, que pinta entre 1683 y 1695.

Otra forma de firmar es poniendo su nombre y apellido también en cursivas, usando en algunos casos su nombre en apócope (Xptoval) en lugar de Cristóbal, con rúbrica o sin ella.

Además firmaba sus pinturas poniendo su nombre y apellido con letras redondeadas en caligráfico y con rúbrica. En la etapa que podría llamarse de su vejez antepone a esta firma "El maestro Cristóbal de Villalpando". Ejemplo de esto lo tenemos en *La mística ciudad de Dios*, pintado en 1706. Éste es uno de los cuatro cuadros que existen actualmente en

¹ Francisco de la Maza, *El pintor Cristóbal de Villalpando*, p. 19.

NOTAS

el Museo Regional de Guadalupe, Zacatecas. Otra firma similar se encuentra en el *Cuadro de ánimas* de grandes dimensiones, pintado dos años después, que se puede ver en el templo de Tuxpan, Michoacán.

También firmaba usando el nombre y apellido en letras mayúsculas con letra de imprenta en forma ostentosa y presuntuosa. Francisco de la Maza opina que ésta es una de las firmas más elegantes de la pintura colonial. La podemos apreciar en *Apoteosis de San Miguel*, que se encuentra en la sacristía de la Catedral metropolitana. Algunas veces le agrega a su firma "invento" o "inventor", lo que quiere decir: creación de, idea de, original de.

En algunas ocasiones pone su firma en un papel arrugado. Como en *La Crucifixión* del Museo de las Vizcaínas y en *Apoteosis de San Miguel* de la Catedral de México, mencionado anteriormente.

Además de su extensa actividad como pintor, Cristóbal de Villalpando tuvo actividad como veedor y como alcalde en los gremios de pintores y doradores de su época. Veedores y alcaldes eran las principales autoridades de los gremios, cuyo nombramiento se hacía por elección pública anual de todos los integrantes.

Los gremios eran, en términos generales, corporaciones basadas en la unión de individuos o artesanos, que se dedicaban a una misma profesión y se unían entre sí para defender sus derechos y reclamar ciertos privilegios. Este tipo de asociación trajo consigo la vigilancia y el respeto al oficio, además de la redacción de ciertas normas para reglamentarlo, que concedían derechos y obligaciones a los asociados, que son conocidas con el nombre de ordenanzas. De tal manera se fijaban jornadas de trabajo, salarios, precios a las mercancías, colores, tamaño y calidades de los productos, estableciendo los instrumentos con que se debían aplicar los materiales. Nadie po-

día ejercer un oficio sin pertenecer a su corporación respectiva.²

Las ordenanzas eran normas o mandatos hechos por una autoridad para reglamentar, ordenar, amparar, castigar o ayudar, entre otros, a los asociados de una corporación gremial. Debían estar apoyadas y aprobadas por el ayuntamiento. En el gremio de pintores encontramos dos ordenanzas, las primeras datan de 1557 y las segundas de 1686. En estas ordenanzas se establecían en principio los requisitos tanto técnicos como administrativos y religiosos que debían cumplir los agremiados.

Los veedores constituían la autoridad suprema del gremio, debían ser individuos de buena fama a ciencia y conciencia; generalmente eran los maestros de más experiencia y edad dentro del gremio. Sus funciones eran como vigilantes e inspectores, velaban por el exacto cumplimiento de las ordenanzas, mandamientos y contratos entre maestros, oficiales y aprendices. Cuidaban celosamente las funciones del artesano, otorgaban las cartas de examen. Impedían que los oficiales sin título trabajaran por cuenta propia, intervenían como jurados en los exámenes de oficiales que aspiraban a la categoría de maestros (llevar el título de maestro significaba el más grande orgullo y dignidad). Por otra parte fiscalizaban el trabajo dentro del gremio, comprobaban la calidad de los materiales y objetos manufacturados, impedían que se fabricasen artículos fuera de lo establecido por las ordenanzas a que estaban sujetos.

Villalpando fue veedor en muchas ocasiones, desde 1686 hasta 1699. En 1709 se le menciona como valuador de las pinturas de don José Bueno Bazán.

² Rosa Lorena Román Torres, *Cristóbal de Villalpando: teoría y práctica de conservación*, tesis, p. 82.

Cumplir y hacer ejecutar los reglamentos que estipulaban las ordenanzas siempre fue una de las actividades de Villalpando.

De las pinturas de Villalpando se han hecho pocos estudios de laboratorio para investigar la técnica de la pintura y los materiales usados por él; desde la tela utilizada para los soportes hasta los pigmentos y aglutinantes usados en las capas de pintura.

Una de las pinturas estudiadas es conocida como *San Gabriel Arcángel* y se encuentra en el Estado de México, en el templo de la Magdalena, municipio de Coacalco. La investigación de esta excelente obra de Villalpando fue programada por ser Villalpando uno de los pintores más importantes de la Colonia y por el lío que se produjo a causa del robo que sufrió dicha pintura. Afortunadamente fue recuperada y se mandó a los talleres del Centro INAH de Churubusco, en México, para su restauración y estudio.³

Para nosotros la pintura fue aún más importante porque al hacer su estudio iconográfico, encontramos que no representaba a San Gabriel Arcángel, sino al Arcángel Baraquiél, quien se le aparece a Moisés en la escena de "la quema de la zarza".⁴

Como resultado del análisis microscópico y químico encontramos que el arcángel está pintado magníficamente con un juego de luces y sombras y gran colorido. La agradable composición del color azul oscuro de su vestido (túnica femoral) está lograda con el pigmento azul esmalte; en el color amarillo-ocre de la estola y rosado de la túnica talar Villalpando usó amarillo gamboge para la estola y laca de granza para la túnica. Asimismo,

³ "Un Villalpando recuperado, restaurado y restituido", en *Boletín del INAH*, núm. 6, p. 58.

⁴ Alejandro Huerta Carrillo, "Materiales y tecnología en una pintura de Cristóbal de Villalpando", p. 1.

destaca la nube sobre la que está parado el ángel lograda con una composición de luces y sombras en donde se usaron diferentes mezclas de blanco de plomo y esmalte. Para el resto de los colores, Villalpando usó el mismo esmalte para los colores azules, mezclado con blanco de plomo, en mayor o menor proporción, según los tonos; la malaquita, la tierra verde y el resinato de cobre, para los colores verdes, mezclados con otros pigmentos para lograr diferentes matices; rojo bermellón (cinabrio) y laca de granza para los colores rojos o rosados; masicot y gamboge para los colores amarillos, mezclados con blanco de plomo y cinabrio, según la gama del amarillo; negro de carbón y negro de humo, para los negros, y blanco de plomo para los blancos y para matizar la mayor parte de los colores de la pintura.

Villalpando utiliza en esta obra una tela de lino para el soporte, dos bases de preparación (rosada y roja) sobre las que pintó la figura del ángel y todos los elementos secundarios de la pintura. Utilizando una paleta muy reducida, realizó una obra magnífica en calidad y colorido, donde manifiesta el barroquismo, el movimiento incomparable de las telas, el uso de magníficas joyas en las vestiduras, y los ojos grandes y rasgados en los rostros, características inconfundibles del pintor considerado como el más elegante y virtuoso de la época de la Colonia en México.

Otra pintura analizada parcialmente es la conocida comúnmente como *Cuadro de ánimas*, de 4.92 metros de ancho por 6.96 metros de alto, que se encuentra en Tuxpan, Michoacán, en el templo de Santiago Apóstol. Otras tres se encuentran en Guatemala y también fueron estudiadas durante su restauración; ellas son: *Jubileo de la Porciúncula*, *Cerro de fuego* y *Cena eucarística*. En estas obras y en la anterior, también se hicieron análisis de soportes, bases de prepa-

ración y capa pictórica (pigmentos y aglutinantes). Los resultados de esta investigación se encuentran en la etapa de interpretación de resultados y conclusiones, para ser publicados.

En Zacatecas estamos estudiando actualmente las cuatro pinturas de Villalpando que se encuentran en el Museo Regional de Guadalupe y cuyos títulos son: *La Anunciación a la Virgen*, *La Sagrada Familia*, *Árbol genealógico de Adán y Eva* y *La mística ciudad de Dios*. Con este estudio y los anteriores haremos un cuadro comparativo de la técnica de pintura y de los materiales usados por Villalpando en este grupo de nueve pinturas, lo que aportará un conocimiento más profundo de la paleta, el manejo de colores, de luces y sombras, el uso de capas de color y las mezclas de pigmentos.

Bibliografía

- Carrillo y Gariel, Abelardo, *Autógrafos de pintores coloniales*, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México, 1972.
- Huerta Carrillo, Alejandro, "Materiales y tecnología en una pintura de Cristóbal de Villalpando", en *Museo del Virreinato*, Boletín del Museo Nacional del Virreinato, núm. 15, octubre de 1988, pp. 1-5.
- Maza, Francisco de la, *El pintor Cristóbal de Villalpando*, INAH, México, 1964.
- Román Torres, Rosa Lorena, *Cristóbal de Villalpando: teoría y práctica de conservación*, tesis para obtener el título de Licenciado en Conservación y Restauración de Bienes Muebles, México, 1985.
- Toussaint, Manuel, *Pintura colonial en México*, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México, 1982.
- , "Un Villalpando recuperado, restaurado y restituido", en *Boletín del INAH*, núm. 6. Época II/julio-septiembre, INAH, México, 1973.

Françoise Vatan

A propósito de la construcción del lazo social

A partir de Françoise Héritier,
Les deux soeurs et leur mère

¿Una palabra olvidada?
FUSIÓN (interpretación posible:
búsqueda de la totalidad del ser, de sus
lazos con el universo;
trasmutación alquimista.
No separar: lo inanimado
de lo animado
el hombre de los elementos
y de los reinos
lo consciente de lo inconsciente
el bien del mal, lo 'bello' de lo 'feo'...)

André Masson, citado por Michel Leiris
(1993: 17, traducción mía)

Recientemente en su curso "Cuerpo, parentesco y poder", impartido en la ENAH en octubre de 1996, Maurice Godelier propuso una hipótesis sobre la formación del lazo social, problema ya presente en el libro de Héritier, *Les deux soeurs et leur mère*. Con el fin de introducir más elementos para la discusión de esta problemática sumamente importante, me pareció oportuno desempolvar este artículo. Lo escribí a mediados de 1995, principalmente para poder trabajar con mis estudiantes el libro de Héritier, que me parecía primordial para cualquier estudio sobre identidad y no les era directamente accesible puesto que no hablan francés. Me pareció conveniente publicarlo, colaborando así para darlo a conocer y, ¿por qué no?, propiciando la traducción al español de una autora tan sugerente como Héritier. Después de seis meses de haberlo entregado

a una "revista de prestigio", este artículo fue dictaminado negativamente. No convencida por los argumentos que sustentaban tal rechazo, lo di a leer a una antropóloga conocedora de Hérítier para tener otra opinión. Entre otros comentarios, me llamaba la atención sobre la agresividad de mi artículo. Al releerlo desde esta perspectiva, debo confesar que no la vi. Encontré calificativos que no podía defender; como malos juicios subjetivos míos que podía obviar, los suprimí en esta nueva versión. Otras partes pretendían ser críticas y por eso mismo las juzgaba cuestionables; pero estimaba que tenían la ventaja de poder conducir a discusiones más enriquecedoras que la mera sacralización estéril de un texto muerto. Las dejé. Pude haberme equivocado y haber tergiversado la autora; de antemano le pido disculpas a ella así como a la academia; pero, ... es tan placentero poder equivocarse y ser rebatida por otros.

* * *

El libro de Françoise Hérítier, *Les deux soeurs et leur mère*, desarrolla un artículo anterior de la autora publicado en *La fonction symbolique* (1979), conjunto de ensayos de antropología reunidos por Izard y Smith. Allí, expresaba en forma sintética que su objetivo era intentar explicar el incesto por la manipulación de una "simbólica" que "descansa sobre los pilares sólidos de lo idéntico y de lo diferente" (1979: 239). Esta simbólica "supone una relación lógica, sintáctica, que une entre sí diferentes órdenes de representación [...] está fundada sobre el intercambio y el movimiento orgánico de los flujos que conviene regular" (*ibidem*: 239), "según la búsqueda o el rechazo del cúmulo de idéntico" (*ibidem*: 233) que cada sociedad maneja específicamente. Juzgaba entonces que esta explicación no era contradictoria con la demostración de Lévi-Strauss

puesto que, "al regular intercambios de todos los órdenes, se trata siempre de construir la sociedad" (*ibidem*: 239): al pasar de la circulación de mujeres a la de humores, ella, después de todo, aun si no lo explicitaba, no hacía más que cambiar de objeto. Esta explicación tiene varias facetas: premisas, método y tesis.

Las premisas, ante todo, que sobreponen a una declaración inicial de lealtad al maestro —ya obviada en el libro en el que explicitara desde la Introducción los límites de la teoría levistraussiana que a ella le tocará rebasar (1994: 22)— su aporte propio que será el hilo conductor principal del libro. La declaración inicial es que al reglamentar, a partir del intercambio, fundamento de toda sociedad, las relaciones heterosexuales, la prohibición del incesto establece el lazo social, lo que permite pasar de una organización biológica a una organización cultural. El aporte consiste, al pasar del "aspecto finalista del incesto", puesto en evidencia por Lévi-Strauss, a un "sistema de explicación ideológico", en relacionar el incesto y su prohibición con diferentes sistemas de representación "que recaen sobre la persona, el mundo, la organización social y las múltiples interrelaciones entre estos tres universos", y obedecen a "grandes esquemas universales de explicación" (1979: 210). Esta nueva brecha permite poner en evidencia la lógica universal, inscrita en las relaciones de sentido propias de las relaciones sociales, de lo idéntico y de lo diferente.

Luego, lo que ella misma llama "los dos puntos de método". El primero consiste en agrupar unos fenómenos, ya destacados por varios antropólogos, en una nueva categoría, el incesto de segundo tipo, hipótesis presentada en 1972 por primera vez por el antropólogo desaparecido Pierre Étienne: "Ya no se trata de la relación que une dos consanguíneos

de sexo diferente en una *relación sexual prohibida, sino de la relación que une dos consanguíneos del mismo sexo que comparten un mismo partenaire sexual.*" (1979: 219) [subrayado original]. El segundo la lleva a incluir en una misma clase las situaciones, representaciones y creencias relativas a este incesto así como al incesto clásico, llamado ahora de primer tipo, y a "las relaciones entre los humores (esperma, sangre, leche) y las funciones del cuerpo" (1979: 213) en cuanto todas se relacionan con la sexualidad. En su libro (1994), adelantará un poco más este último punto en dos direcciones. Por un lado abarcará en esta clase a todos los fenómenos sexuales que clasificará en cinco grandes categorías: los incestos de primer y de segundo tipo, las prohibiciones sexuales que conciernen a los parentescos de leche y espiritual, y los demás delitos sexuales, cuyos conceptos están encadenados por contigüidad lógica entre el cúmulo de identidad, concentrado en el incesto de segundo tipo, y la alteridad absoluta que se expresa en la zoofilia y en la necrofilia. Por otro, mostrará que el incesto de segundo tipo es la única explicación antropológica coherente capaz de dar cuenta de estos diferentes fenómenos.

Por último, las tesis propuestas dentro de un marco preciso, los sistemas semi-complejos de parentesco de tipo crow u omaha, y dentro de ellos el ejemplo de los Samo de Alto Volta, caracterizados por conjuntos de prohibiciones matrimoniales más o menos vastas. Como estas tesis se vuelven a encontrar todas, ampliadas y complementadas, en el libro, es tiempo de regresar a él.

* * *

Muchos de los materiales tratados son particularmente áridos, sobre todo para los que no somos especialistas en los estudios de parentesco, y aun cuando la in-

formación etnográfica, la erudición y la reflexión impregnan todo el libro, hay que esperar hasta la tercera parte para ser recompensado por la lectura de un texto complejo y a menudo embrollado, llegando a imprecisiones que parecen infiltrarse a espaldas de la propia autora. ¿Incompletud de lo simbólico? (Le Gaufey, 1991). ¿Pecado original de todo sistema de interpretación?, del que ella misma estaría consciente: "Aquí reside la falla de los sistemas de interpretación de la reproducción que no logran, igual que cualquier otro sobre otros dominios y a pesar de su aspiración a la totalización de la experiencia, ser completos, cerrar perfectamente" (1994: 282). O ¿destino de la mayoría de los innovadores? que se mueven forzosamente en dos terrenos: el que impera en el marco institucional, estorbo que no se logra todavía superar, y el que se está construyendo a partir de algunas intuiciones novedosas, puntas del iceberg que constituirá una nueva problemática supeditada, quizás, a nuevos postulados todavía no asumidos. Esta situación se expresa a nivel subjetivo en un hiato frecuente entre dos enunciaciones: la que se cuele a pesar de la autora, residuo de la episteme que se está dejando, se concretiza en enunciados familiares, que se vuelven discordantes en el nuevo contexto; entre tanto, otra se está gestando a partir de los enunciados que vehiculan las nuevas tesis, muy atractivas en el caso presente, aun cuando, en mi opinión, débilmente sustentadas.

El principio de condensación parece ser privilegiado, no sé si a propósito, frente al principio más lógico de la asociación, dificultando mucho la lectura. Además, el hilo conductor, muy tenue, no deja de ramificarse, dando la impresión de un pensamiento desplegado en un espacio de saber más que estructurado por la linealidad lógica, que sólo caracteriza las partes reservadas a los estudios de parentesco.

Varias de sus tesis provienen de autores a los que ella misma remite. Además de los dos que ya fueron introducidos, es importante citar al propio Durkheim puesto que él señaló la pertinencia del problema de los humores del cuerpo, antecedente de la dinámica de los fluidos que conforma una de las líneas de investigación de este libro; entre sus herramientas teóricas, Hérítier retomará asimismo otro concepto durkheimiano, el de "contagio". Otras tesis se pueden encontrar en autores con trayectorias paralelas: ni ellos la citan a ella, ni ella a ellos. Me limitaré a mencionar a Galinier (1990), por la importancia que asigna a los pares categoriales; además, la trascendencia que le dio al de alto y bajo permite regresar sobre la afirmación de que "no parecen existir sociedades que hayan elegido como base de su sistema de representación un par categorial de otra naturaleza [que la de caliente/frío], la de claro y oscuro, la de *alto* y *bajo*, por ejemplo" (Hérítier, 1994: 292) [subrayado mío]. Con todo, estimo que este libro de Hérítier, además de sus aportes puntuales propios, y gracias a ellos, es innovador, como reacomodo original de los diferentes hilos compartidos con otros, en una nueva síntesis que le permite regresar sobre cada uno para desarrollarlos, profundizarlos y a menudo resignificarlos.

*
* * *

El punto central del libro, que se condensa elíptica y metafóricamente en su título, es el incesto de segundo tipo que las dos primeras partes rastrean empíricamente siguiendo dos ejes: el histórico, desde lo jurídico, y el genérico, desde las estructuras de parentesco.

La primera dimensión histórica tiene una doble justificación: por un lado permite e ilustra la formulación de una teoría antropológica general fundada sobre el reconocimiento de una reflexión

universal acerca del hecho empírico de la presencia y circulación de humores, subsumida a una sistemática universal de lo idéntico. Todos los sistemas de representaciones pueden reducirse a "algunos grandes temas invariantes que forman una verdadera lógica de base, ella también invariante" (1994: 238), cuya estructura, más allá de sus contenidos, tiene articulaciones constantes entre las cuales retomaré las siguientes:

- hay una homología de naturaleza entre los tres registros, discretos y entre los cuales se pueden dar transferencias, que forman el cuerpo, su medio natural y su medio social;

- esta homología se expresa en contenidos simbólicos variables según las sociedades, aun cuando regidos todos por la ley universal que dispone que "todo desequilibrio por exceso o por defecto en un registro sea inmediatamente compensado por un desequilibrio en otro o en el mismo" (1994: 239). Presentaré las otras tres cuando llegué a la problemática de lo idéntico y de lo diferente dentro de la cual el universal privilegiado será "la reflexión metódica sobre la puesta en contacto de cuerpos idénticos o diferentes, de humores, de sustancias idénticas o diferentes" (1994: 30).

Por otro lado, evidencia las diferentes figuras singulares de esta universalidad. En este punto de la universalidad o no universalidad de la prohibición del incesto de segundo tipo, se da una ambigüedad que desaparece más con los datos expuestos que con las referencias que a ella se hace, equiparando, en mi opinión, dos niveles diferentes: la universalidad que no puede ser más que lógica, y su atestiguación siempre empírica y relativa cuya falta no permite por sí sola invalidar la primera (1994: 306). De hecho, el libro será una muestra, tanto empírica como lógica, de la universalidad de este

incesto de segundo tipo, si bien no de su prohibición. Por más que la autora se quiera deslindar de una perspectiva evolucionista, sigue tomando la historia como criterio que diferencia las sociedades occidentales de las “sociedades exóticas” (1994: 147), y se limita a las sociedades pretéritas de las primeras: desde las leyes de los Hititas y Asirios para llegar, pasando por Grecia y Roma, la Biblia, el Talmud y el Corán, a la era contemporánea. Ilustra ésta con dos muestras de las sociedades capitalistas, el derecho francés moderno y la legislación anglosajona, y con el caso rumano tomado como ejemplar de los países del Este.

La dimensión genérica es la de las sociedades con sistema semi-complejo de alianza, de las que la autora es especialista puesto que es ella quien otorgó este nombre al sistema de parentesco que, “en L'exercice de la parenté [...] he definido como sistema intermedio entre los sistemas elementales, en los que la elección del cónyuge está orientada hacia grupos y a veces aun prescrita, y los sistemas complejos, es decir los nuestros, que no orientan la elección del cónyuge sino que prohíben el acceso a un cierto número de personas en función de relaciones de consanguinidad o de alianza entre ellas” (1994: 149 y 150). Este sistema semi-complejo se encuentra por lo general en las sociedades africanas en las que se constata “la presencia de un sustrato ideológico común que es la conciencia y la negación del incesto de segundo tipo” (1994: 196), que involucra de igual forma relaciones de alianza junto con las relaciones consanguíneas.

Iniciado con la síntesis de una novela contemporánea, el libro la retoma en el último capítulo para pasar al estudio de una telenovela cuyas conclusiones desembocan sobre el suceso de nota rosa que representó el divorcio de Woody Allen y Mia Farrow. Con este rodeo, muestra la realización eterna de este incesto, aun a

nivel inconsciente: el conocimiento de una sociedad no corresponde al de sus teóricos y, además, conocer no es erradicar. Así como el incesto de primer tipo no ha desaparecido con su explicación, el de segundo tipo tendrá larga vida.

*
* * *

La tercera parte del libro retoma las diferentes proposiciones con las que se hiló el material empírico presentado en las primeras dos, para profundizar teóricamente en esta categoría de incesto de segundo tipo fundada sobre la categoría, también universal y previa, de identidad de sustancia. Abre así la vía a dos líneas interpretativas tributarias, ambas, de una reflexión universal sobre la circulación de las secreciones del cuerpo: el estudio del parentesco y —a partir de él tomado como medio y pretexto metodológico, o detrás de él como principios explicativos— dos universales, el incesto y la categoría de lo idéntico, que lo instaura. El objetivo presentado desde la Introducción reunía el conjunto de las tesis que desarrollará:

Quisiera establecer en este libro la existencia de un incesto que llamo [...] *incesto de segundo tipo*, conforme a la definición usual, pero demasiado estrecha, del incesto. La apuesta es el incesto en general, o las razones de la prohibición de ciertas relaciones sexuales.

Cuando una sociedad define prohibiciones que recaen sobre la sexualidad, ¿qué pretende rechazar, y por qué? ¿Qué quiere proscribir y prescribir? La existencia de un *incesto de segundo tipo* nos conduce a concebir la prohibición del incesto como un problema de fluidos de un cuerpo a otro. El criterio fundamental del incesto, es la puesta en contacto de humores idénticos. Involucra lo más fundamental de las sociedades humanas: la manera según la cual construyen sus categorías de lo idéntico y de lo diferente. En efecto, estas categorías son las que fundan

su clasificación de los humores del cuerpo y el sistema de prohibición/solicitud que rige su circulación.

La oposición entre idéntico y diferente es primera, ya que está fundada, en el lenguaje del parentesco, sobre lo más irreductible del cuerpo humano: la diferencia de los sexos. (1994: 11)

Si el incesto de segundo tipo, relación sexual de un ser humano con dos “parientes” del mismo sexo, opuesto al suyo, no es el fundamento del incesto de primer tipo, en él reside su explicación; es el incesto primordial y “tengo algunas razones para creer que los dos tipos de incesto funcionan siempre juntos, que no podría haber incesto de primer tipo sin incesto de segundo” (1994: 307). Tesis que fundamentará a partir del caso canónico de Edipo y de los casos mundanos menos trágicos de unión de un hombre con la esposa de su padre (1994: 307-309). Detrás de Yocasta como madre, relación que se acostumbra privilegiar, se oculta Yocasta como mujer; toda relación sexual entre ella y su hijo, incesto del primer tipo, une las dos sustancias del padre y del hijo, incesto del segundo tipo: aun cuando Héritier no lo especifica, me parece que esta identidad implica la lógica del fantasma inconsciente atemporal. A la inversa, en los demás casos, es el incesto de segundo tipo el que esconde al de primer tipo, puesto que al comparir con su padre una misma mujer, el hijo se relacionaría con su madre. La forma fundadora de este incesto es la relación madre/hija puesto que a la identidad de género se añade la identidad física de la reproducción.

Así, la prohibición del incesto de segundo tipo impide que un hombre tenga relaciones sexuales con dos mujeres consanguíneas o con la mujer de un pariente próximo, o sea, recíproca ya que no simétricamente, que dos hombres parientes compartan sexualmente la mis-

ma mujer. A este armazón corresponden diferentes expresiones, no siempre realizables a causa de la asimetría de los sexos, ya que los grados de consanguinidad son propios de cada sociedad y por tanto variables. Sin embargo, éstos dependen todos de un núcleo común y de la noción de lo idéntico, siendo que “lo idéntico absoluto, es Ego, idéntico a sí mismo [...] Luego viene su gemelo del mismo sexo, luego, entre los hermanos, los que provienen del mismo lecho entero, sus hermanos de mismo sexo que él; luego entre sus primos, los primos paralelos de mismo sexo que él” (1994: 255). Por fin, es fundamental recalcar que, según las sociedades, o, dentro de una misma sociedad según las situaciones o los casos considerados, toda prohibición se puede transformar en una prescripción. En efecto, además de construir su propia gradación de lo idéntico, “sobre el modo prerreflexivo [...] del ‘se lo sabe sin saberlo’” (1994: 237), “los hombres sólo pueden elegir entre dos configuraciones estructurales posibles en razón de los efectos, buenos o malos, que pueden producir en diversos campos. Si se piensa que el ‘cúmulo de lo idéntico’ produce efectos nefastos, será prohibido, mientras que la yuxtaposición o la combinación de elementos diferentes será buscado. A la inversa si el cúmulo de lo idéntico produce efectos benéficos, será buscado y se evitará asociar cosas diferentes” (1994: 235). Dos consideraciones matizan lo anterior. Por un lado la identidad sólo se puede concebir junto a la diferencia y, puesto que cualquier exceso es nocivo, cada sociedad será llevada a una dosificación propia “de la diferencia, cruzada con un poco de identidad [...] o de la identidad, cruzada con un poco de diferencia [...]” (1994: 365). Por otro, se debe tomar en cuenta que ninguna de estas reglas es determinante en absoluto —lo que es válido para toda regla social— sino que diversos actos y

rituales pueden detener los efectos de su violación. Más todavía, estas leyes, conocidas en forma inconsciente, se vuelven objeto de una actividad intelectual lúdica para, si no infringirlas del todo, por lo menos burlarse de ellas y llegar hasta el último límite de la transgresión.

De este modo, mientras el incesto del primer tipo recae sobre las dos personas directamente involucradas, confiriéndole su carácter consciente, el incesto del segundo tipo se da a espaldas de los incestuosos, consanguíneos y aliados en los sistemas semi-complejos, del mismo sexo que no son homosexuales, puesto que pasa por un tercer término, el que les pondrá en contacto *in absentia*. Por eso mismo este incesto, por esencia inconsciente, toca las estructuras más subjetivas de los fantasmas que se crean a partir de la diferencia de los sexos, de la reproducción sexuada y del conjunto gestación-parto-lactancia que son los toques finales del pensamiento (1994: 352-353). Eso explica en parte por qué, a diferencia del incesto de primer tipo, siempre prohibido de un modo explícito en su modalidad singular, se debe en general deducir la prohibición del incesto de segundo tipo, informado como tal y traducido por otras reglas y comportamientos, a partir de otros hechos sociales. Por eso mismo también se trata, en este caso, de relaciones sexuales *per se*, fuera de todo fin reproductivo o de todo contexto matrimonial, tesis que será tocada en varias partes del libro y desarrollada en el penúltimo capítulo. Al hablar de fantasma, se aleja de todas las justificaciones afectivas o intelectuales conscientes que los diferentes grupos dan de estas prohibiciones: tanto de la rivalidad que se podría generar entre consanguíneos del mismo sexo al compartir el mismo objeto sexual (1979: 216, 218), como de la preocupación por no mezclar diferentes categorías de pa-

rentesco, lo que introduciría confusión¹ (1979: 212, 218). Pondrá, pues, todo el acento sobre la lógica simbólica de la identidad y la diferencia.

Este punto me parece el más interesante, aun cuando sea el más controvertible, en cuanto proyección de una reflexión eterna, si bien siempre singular, sobre el fundamento mismo de la humanidad. Esta reflexión llevará a la autora a desarrollar esta categoría de idéntico, en el terreno materialista propio de cualquier estudio etnográfico, en lo que me parece ser una suerte de puente entre las problemáticas de la oposición naturaleza/cultura que abrió Lévi-Strauss y de lo real que abrió Lacan. Al considerar que “es la primacía de lo simbólico la que está afirmada, de lo simbólico anclado en lo más físico de la humanidad, a saber la diferencia anatómica de los sexos [...] así como la [primacía] fisiológica y percibida por los sentidos, de las diferencias o de las similitudes de los licores que brotan de los cuerpos” (1994: 23), abre otra vez varias líneas de desarrollo teórico y, sobre todo, pone el dedo, a partir de mediaciones dispersas en el libro, sobre la exigencia misma del lazo social, desde sus raíces más hondas. Veamos pues el proceso demostrativo de la autora.

*

*

*

“La noción misma de identidad pasa por una representación del cuerpo y de su lugar en el mundo. El primer objeto de reflexión del hombre emergiendo de la animalidad es su cuerpo y la inserción de su cuerpo entre las demás especies animales o vegetales” (1994: 227). Retomando los dos sentidos de la pala-

¹ Me parece importante introducir aquí una cita de un texto fundamental de Lacan (1949): “No pueden [los estragos] ser menores cuando un hombre casándose con la madre de la mujer de la que tuvo un hijo, éste tendrá por hermano un niño hermano de su madre” (1975: 278) [traducción mía].

bra “reflexión”, no creo que sea forzar a la autora hacer notar la analogía con el estadio del espejo (Lacan, 1975), categoría clave del psicoanálisis lacaniano. Entre los 6 y los 18 meses, todo infante humano empieza a reconocer su imagen en el espejo: suya e imagen, inaugurándose, a nivel ontogenético,² la formación de la alteridad, principio de la identidad, a partir de los procesos de identificación formadores del sujeto.

Una vez planteada la posición privilegiada del cuerpo en la percepción del otro, “el primer dato irreductible e irrefragable del cuerpo, anatómico y fisiológico a la vez, es la diferencia de sexos [puesto que] lo observable inmediato, sin el uso de instrumento, es el de la reproducción sexuada, con un sexo masculino y un sexo femenino anatómicamente ajustables. Esta característica esencial está en el origen de nuestras categorías mentales más profundas, las de lo idéntico y de lo diferente” (1994: 228). Esta observación viene acompañada con la conciencia de que “la relación sexual es indispensable para engendrar” (1994: 236)³ y que esta relación realiza “el intercambio de sustancias humorales del uno al otro” (1994: 237). No se puede pasar al siguiente punto sin notar que este planteamiento es problemático desde, por lo menos, tres ángulos.

Primero desde el punto de vista metodológico, por una especie de ingenuidad, confunde otra vez niveles de pensamiento y salta mediaciones, al darle, en la cons-

trucción de un universal que sólo se puede falsear, la preeminencia a un hecho empírico, fundado sobre una “observación minuciosa”. Más todavía, este hecho empírico específico de la primacía de una identidad consustancial, todopoderoso por sí mismo, sería capaz de “generar simultáneamente organizaciones sociales: filiación, alianza, apelaciones y comportamientos, agrupamientos, reglas de comportamiento, y sistemas globales de representación” (1994: 229).

En estrecha vinculación con el cuestionamiento precedente, el segundo puede hacerse desde la lingüística estructural y el propio estructuralismo lévi-straussiano: fundados asimismo sobre pares de oposiciones, las “explican” de manera radicalmente diferente, como condición del sentido de estar determinado por una capacidad de discriminación que lleva a la identidad. En este caso, estas categorías de identidad/diferencia, lejos de provenir de una experiencia vital, estarían materialmente inscritas en el patrimonio genético humano. Esta característica que tiene lo simbólico de funcionar entonces a partir de la presencia-ausencia sería suscrita también por el psicoanálisis con el *Fort-Da*⁴ inaugural de todo proceso de sujetamiento. Por último, desde el psicoanálisis, en particular en relación con la teoría de la castración. Para plantear uno de los puntos de esta discusión, que no recae sobre la observación de la diferencia sexual, sino sobre su significación y el carácter lógico de su alcance, me limitaré a introducir el pasaje de un texto (Le Gaufey, 1994) contrastante:

Todos los seres vivos tienen un ‘hacepipi’, un ‘Wiwimacher’: he aquí el axioma

⁴ Palabras que se pueden traducir por “Se va / Aquí está”. Las pronunciaba el nieto de Freud al hacer desaparecer y aparecer un carrete en una de las ausencias de su madre.

ma de base del pequeño Hans, al mismo tiempo que la fuente de su interrogación ansiosa. [...] Apenas si la sombra de una duda comenzaba a perfilarse:

— Mamá, ¿tú también tienes un *Wiwimacher*?

— [...] ¡Naturalmente! ¿por qué esta pregunta?

— Era sólo una idea [...]

En la lista en principio innumerable de los que lo tienen, se cuele una curiosa idea: [...] ¿Podría ser —hipótesis!— que ciertos no lo tengan? Si tal era el caso, no podría a pesar de todo quitarlos de la lista de los vivos (sobre todo si se tratara —¡horror!— de mi madre). Porque todos los vivos lo tienen, no hay que desdecirse. (164 y 165)

Ya planteada esta génesis mítica de la identidad, se abren dos nuevos caminos.

El que tomará primero arranca de este hecho empírico de la identidad consustancial para pasar al “estudio de las concepciones de la persona, de las representaciones de la reproducción y de las relaciones entre lo masculino y lo femenino en la constitución de un ser nuevo” (1994: 230) en las sociedades semi-complejas, vía la circulación de los fluidos. Sólo mencionaré la importancia de regresar sobre estos desarrollos, relacionados con los fundamentos del parentesco que estas diferentes representaciones contribuyen a regular, para reubicarlos en la trayectoria de la autora jalonada por —tan sólo en mi conocimiento, lejos de ser exhaustivo— dos artículos sobre la persona, “Univers féminin et destin individuel chez les Samo” (1983a) y “L’identité samo” (1983b).

El segundo camino la llevará a mostrar cómo esta identidad primera servirá de base a, y de modelo de, todo pensamiento, puesto que esta experiencia y esta toma de conciencia originarias de la diferencia de sexos fueron seguidas de elaboraciones intelectuales complejas que la

² Tampoco es tergiversar al introducir este nivel junto al filogenético ya que ella misma lo hace en varias partes.

³ Volviendo a atar de manera diferente varios de los hilos de este texto, anotaré otra explicación de la inmanencia del lazo social en nuestra especie: la ley de esta reproducción sexuada requiere de dos para hacer uno. Esta exigencia, que obliga cada una a abrirse al otro, lleva a prohibir la mismidad expresada con el “corto-circuito consigo mismo” (Héritier, 1994: 74), o sea al contacto.

extendieron a toda la vida social. Lo idéntico y lo diferente son, pues, las categorías *princeps* del pensamiento simbólico, lo que nos permite regresar a la caracterización de la estructura común —que cada sociedad va rellenando— a los sistemas de representaciones sobre los que se construyen los diferentes fenómenos sociales y la eficacia de los fenómenos simbólicos. Además de las dos articulaciones ya vistas, las otras tres, que arrancan de la circulación de las sustancias tomadas ahora como modelo de todas las circulaciones, son las siguientes (1994: 240-243):

- regulación de los diversos flujos —traducción de “comunicación” en esta gramática de los humores— en los que se puede descomponer cualquier sociedad, por una mecánica de atracción y repulsión; lo que llama mecánica de los fluidos será desarrollado en un capítulo entero en el que se volverá a introducir la categoría de persona,
- esta mecánica, pensada según parejas de oposiciones dualistas basadas sobre la oposición fundamental de lo idéntico y lo diferente, tiene por paradigma la primera oposición entre masculino y femenino,
- estas oposiciones dualistas, entre las cuales se puede interponer un término medio, son relaciones jerarquizadas. En este punto, introduce la disparidad radical, resultado de la jerarquía entre masculino y femenino, entre hermano/hermana y hermana/hermano. Esta disimilitud constituye un avance sobre la teoría de Lévi-Strauss, quien se había limitado a distinguir los hermanos de mismo sexo con respecto a los de sexo diferente. El establecer esta “valencia diferencial de los sexos” (1994: 257), le permite explicar algunos fenómenos detectados por los etnólogos así como por qué no se pu-

dieron realizar algunas posibilidades lógicas, tanto de los modos de consanguinidad como de los de filiación.

*
* * *

Espero que esta presentación haya mostrado las múltiples maneras de concluir. Me parece que este libro no permite por sí solo abrir un debate epistemológico, y menos resolverlo, sobre las relaciones entre los dos incestos de primer y de segundo tipo. Por eso creí más importante presentar su proceso de exposición y sus principales tesis, señalando algunos de los puntos que estimaba problemáticos. Así, tomando además en cuenta que mi interés se centró sobre la categoría de identidad, me limitaré a regresar, a guisa de conclusión proyectiva, sobre el viejo problema, que cualquier referencia a los universales viene a reanimar, de las relaciones entre lo individual y lo colectivo. En la línea teórica abierta por Durkheim, un adelanto de Mauss (1924) había sido llegar a superar la falsa dicotomía entre los estudios psicológicos y sociológicos. Lévi-Strauss retomó este acierto para plantear que “para comprender adecuadamente un acto social es necesario considerarlo *en su totalidad*, es decir, desde fuera, como una cosa, pero como una cosa de la que forma parte integrante la consideración subjetiva (consciente e inconsciente) que adoptaríamos si, hombres al fin, viviéramos el hecho como un indígena y no como un etnógrafo. [El problema es] que la comprensión interna [...] quede expresada en términos de la comprensión externa [...] Esta labor resultaría imposible si la distinción mantenida por las ciencias sociales entre lo objetivo y lo subjetivo fuera tan rigurosa como lo es la misma distinción cuando se hace uso de ella provisionalmente en las ciencias físicas” (1979: 26). Al introducir los niveles

consciente/inconsciente, que Durkheim llegó a conocer,⁵ le otorgaba al estudio de la función simbólica una supremacía que volvía a acercar la antropología al psicoanálisis, ahora bajo su forma lacaniana. En efecto, si bien los trabajos de Freud habían iniciado desde hace tiempo este acercamiento, fue una de las virtudes de Lacan⁶ haber profundizado y sistematizado en la dependencia original que cada ser humano tiene de lo social que lo sujeta e introduce al orden simbólico que le preexiste. Para poder ilustrar el estado de la problemática alcanzada hoy en día por estos dos campos desde una reflexión sobre lo simbólico, me parece interesante vincular a este libro de Héritier, el de Le Gouffey (1994), publicado de manera significativa el mismo año, en otro contexto institucional. A nivel más general, se puede decir que mientras *Les deux sœurs et leur mère* es un estudio etnológico con referencias indudables, si bien en su mayoría implícitas, al psicoanálisis, *L'éviction de l'origine* tiene que transitar, de modo explícito, por lo etnológico desde el psicoanálisis. Ambos tienen que abordar la tesis de la formación del lazo social desde lo simbólico, fundado a su vez sobre un discurso sobre lo idéntico y lo diferente. Trabajando de forma curiosa *en espejo* sobre el punto que nos interesa, puesto que Héritier, etnóloga, pasa por el fantasma o sea una categoría inconsciente universal del espíritu humano, mientras Le Gouffey, psicoanalista, retomando a Freud, transita por el lazo social, ella privilegiando lo sexual, él la comida, se vuelven a encontrar sobre esta característica del

⁵ Basta volver a leer *Sociología y filosofía* (Durkheim, 1951), para darnos cuenta que estaba más cerca de lo que se cree del psicoanálisis contemporáneo.

⁶ Ver en particular “Función y campo de la palabra y del lenguaje” (Lacan, 1975).

contacto: la fusión entre dos seres, este viejo sueño inalcanzable de la humanidad, es lo más terrible, lo que se debe evitar a toda costa.

Bibliografía

- Durkheim, Émile, *Sociología y filosofía*, Kraft, Buenos Aires, 1951 (1ª edición en francés: Librairie Félix Alcan, París, 1924).
- Galinié, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM-CEMCA-INI, México, 1990.
- Héritier, Françoise, "Symbolique de l'inceste et de sa prohibition" (209-243), en Izard, Michel y Smith, Pierre, *La fonction symbolique*, Gallimard París, 1979 [traducido al español: *La función simbólica*, Madrid, Jucár Ed., 1989].
- , *L'exercice de la parenté*, Gallimard-Le Seuil, París, 1991.
- , 1983a, "Univers féminin et destin individuel chez les Samo" (243-254), en *La notion de personne en Afrique Noire*, París: L'Harmattan, Actes du Colloque International sur "La notion de personne en Afrique Noire", organizado en 1971, 1ª edición: C.N.R.S., París, 1973.
- , 1983b, "L'identité samo" (51-71), en *L'identité*, Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss 1974-1975, París: Quadrige/Presses Universitaires de France. 1ª edición: Ed. Grasset et Fasquelle, París, 1977 [traducido al español: *La identidad*, Ediciones Petrel, Barcelona, 1981].
- , *Les deux sœurs et leur mère*, Éditions Odile Jacob, París, 1994.
- Lacan, Jacques, "El estadio del espejo como formador de la función del *je*" (11-8) (1949), y "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" (59-139) (1953), en *Escritos*, t. I, Siglo XXI, México, 1975 (1ª edición en francés: Éditions du Seuil, París, 1966).

- Le Gaufey, Guy, *L'incomplétude du symbolique*, EPEL, París, 1991.
- , *L'éviction de l'origine*, EPEL, París, 1994.
- Leiris, Michel, "Éléments pour une biographie", en *André Masson*, André Dimanche Éditeur, Marsella, 1993.
- Lévi-Strauss, Claude, "Introducción a la obra de Marcel Mauss" (13-42), en: Marcel Mauss, *Sociología y antropología*: Tecnos, Madrid, 1979, 1ª edición en francés: Presses Universitaires de France, París, 1950.
- Mauss, Marcel, "Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie", en *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 1942, 31: 892-922.

Ignacio Guzmán Betancourt

En el IV centenario del Arte Mexicana de Antonio del Rincón*

El jesuita tezcocano Antonio del Rincón (1556-1601) integra, junto con los franciscanos Andrés de Olmos (ca. 1485-1571) y Alonso de Molina (ca. 1514-1585), la gran trilogía de gramáticos nahuatl de los siglos XVI.

Los tres estudiosos fueron profundos conocedores y dedicadísimos de la lengua náhuatl, por lo que no puede ni siquiera plantearse la cuestión de cuál de

* Texto leído en ocasión del Homenaje al doctor Miguel León-Portilla, que le tributó el ayuntamiento de Texcoco, el día 27 de noviembre de 1995 en la Sala del Constituyente de la Casa de la Cultura de Texcoco, Estado de México.

ellos fue el mejor, ya que los tres son auténticas luminarias que brillan en el firmamento de la ciencia, cada uno con su propia luz.

El castellano Andrés de Olmos terminó de componer su *Arte* para aprender la lengua mexicana el 1 de enero de 1547 —la más antigua de las gramáticas nahuas que conocemos—; sin embargo, esta obra permaneció inédita hasta 1875, año en que fue impresa en París por Rémi Siméon, aunque conviene apuntar que el tratado circuló ampliamente en su tiempo en forma manuscrita, como lo demuestran varios ejemplares que aún se conservan.

La primera gramática náhuatl que se imprimió fue la del extremeño por nacimiento pero tezcocano por adopción, fray Alonso de Molina, que salió de las prensas de Pedro Ocharte en 1571 y, cosa insólita para la época, en 1576 se reimprimió con algunos cambios y adiciones hechos por el autor.

A casi veinte años de la publicación de esta segunda edición del *Arte de la lengua mexicana* de fray Alonso, aparece el *Arte Mexicana* de nuestro ilustre tezcocano, salida de la imprenta de Pedro Balli en los últimos meses de 1595.

No le correspondió al padre Antonio del Rincón ocupar el primer lugar ni en autoría ni en publicación de gramáticas nahuas, pero sí lo alcanzó en varios otros e importantes aspectos. Por ejemplo, a él le correspondió nada menos que el privilegio de ser el primer nativo de América que escribe y publica un tratado gramatical, y no sólo esto, sino además el primer gramático indigenista que describe científicamente su lengua materna. De acuerdo con sus biógrafos, era descendiente de la estirpe real de Tezcoco, dinastía que, para la fecha en que nace el autor, seguramente empleaba todavía el náhuatl como lengua cotidiana.

Pero con esto no se agotan los primeros lugares que llenó en la historia Antonio del Rincón, pues falta anotar que fue el primer gramático que tuvo la Compañía de Jesús en Nueva España, y su *Arte Mexicana* el primer tratado gramatical sobre una lengua indígena que publica uno de sus miembros.

Fue asimismo el primer gramático-lingüista que reconoció el valor significativo a ciertos elementos y rasgos fonéticos y prosódicos del náhuatl, tales como la cantidad vocálica, el acento y el llamado "saltillo", que sus predecesores no habían acertado a interpretar adecuadamente.

Un dato también digno de mencionarse es el referente a que Rincón fue el primer lingüista que propuso una interpretación convincente, no fantasiosa, acerca del significado del nombre *México*, que para él, conocedor profundo de las sutilezas del idioma náhuatl, quiere decir "en medio de la luna"; interpretación que, de acuerdo con las más recientes investigaciones, parece ser la más apropiada.

El padre Antonio del Rincón fue también el primero en iniciar los estudios de la Compañía en Puebla, fundador por consiguiente del Colegio Seminario del Espíritu Santo de esa ciudad y más tarde también del de San Jerónimo, allí mismo.

Ahora bien, si no de manera directa, al menos a través de su tratado Rincón fue la guía que orientó al también jesuita Horacio Carochi en su estudio inicial del náhuatl, pues fue el método que siguieron durante 50 años los novicios de la Compañía para estudiar ese idioma. En 1645 el florentino publicó su propio *Arte de la lengua mexicana*, que en opinión de los expertos es la mejor gramática del náhuatl de cuantas se han escrito, lo cual no es de dudarse, a juzgar no sólo por el indiscutible talento de este egregio autor, sino también por el genio y sabiduría de su predecesor, de quien

aprendió los secretos de lengua tan celebrada.

En cuanto a Rincón, es muy posible que no haya sido simplemente el azar el factor que determinara la circunstancia de que fuera justo un tezcocano el primer lingüista nativo de América y el primer gramático mexicano del náhuatl.

El habla de Tezcoco fue célebre desde antiguo por su riqueza, elegancia, refinamiento y elocuencia, como lo atestigua el historiador dominico fray Diego Durán (ca.1537-ca.1588), personaje íntimamente ligado a la historia de este lugar, cuando escribe lo siguiente en su *Historia de las Indias de Nueva España*:

El cuarto [grupo que llegó al Valle de México] fue el tribu tezcucano... acompañado de muchos grandes ilustres varones de mucha autoridad y valor, el cual lo mostró bien en la orden y concierto con que edificó su ciudad y la policía con que la adornó y mantuvo todo el tiempo que pudo, tomando por principal asiento lo que agora es la ciudad de Tezcoco[...] con muchas otras villas y pueblos, estancias y cabeceras[...] con roda aquella hiler de la laguna, donde hay hermosísima población, cuya gente es en todo esmerada y política, avisada y retórica, de linda lengua y elegante y pulida, cuya policía en el hablar puede tener la prima como Toledo en España, que salidos de ella es tosquísima la demás y bárbara: pensarán algunos que alabo mis agujas en decir bien de Tezcoco, ya que no me nacieron allí los dientes vínelos allí a mudar, dado que lo bueno ello se está alabado, siendo a todos notorio y manifiesto lo que digo.

El habla de Tezcoco, pues, era tenida por propios y extraños como la norma del buen decir, carácter que aun los mismos lingüistas de la época le reconocen como, por ejemplo, fray Alonso de Molina, gran lexicógrafo a la par que gramático. Escuchemos lo que él nos dice al

respecto en el prólogo de su Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana:

Para la variedad y diferencia que hay en los vocablos, según diversas provincias, se tendrá este aviso: que al principio se pondrán los que se usan aquí en Tezcoco y en México, que es donde mejor y más curiosamente se habla la lengua...

Así pues, tomando en consideración estas noticias podemos legítimamente concluir que tenía que ser, como efectivamente lo fue, un tezcocano el primer mexicano que despejara y codificara las estructuras lingüísticas de idioma tan renombrado. Nadie mejor para ello que Antonio del Rincón, pues no solamente dominaba esa modalidad de náhuatl, sino además por haberse distinguido desde muy joven como persona sumamente letrada y, también, como profundo conocedor del latín y su gramática. El historiador Andrés Pérez de Ribas asegura que nuestro Antonio fue el estudiante más aventajado de su generación, y hay que creerle pues la inteligencia, talento y sabiduría del tezcocano se manifiestan clara y repetidamente a lo largo de las páginas de su tratado.

Otro primer lugar le correspondió ocupar a nuestro autor cuando su obra fue reimpressa en 1885 por el doctor Antonio Peñafiel, siendo la primera gramática náhuatl reimpressa en tiempos modernos. En 1888 fue objeto de reedición, esta vez por el Museo Nacional de México, y una más en 1967 en Guadalajara, por iniciativa del señor Edmundo Aviña Levy, quien reprodujo facsimilarmente la edición de 1885. Cabe señalar que las tres ediciones se encuentran hoy día agotadas.

El advenimiento del IV centenario de la primera publicación de obra tan meritoria fue visto por nosotros como circunstancia idónea para promover su cuar-

ta reedición, y ponerla así al alcance de los estudiosos lectores.

Con gran entusiasmo, aprecio y admiración por el autor y su obra, voluntariamente me impuse la honrosa tarea de hacerme cargo de la edición conmemorativa.

Desde un principio mi idea básica fue la de preparar una edición diferente de las anteriores, las cuales consistieron en gran parte en reproducciones de las que técnicamente llamamos "paleográficas": es decir, transcripciones más o menos apegadas al texto original, respetando la escritura antigua, puntuación y hasta los errores y erratas plasmados en la primera edición.

Puesto que mi interés fundamental era y sigue siendo el de poner la obra al alcance del más amplio sector de lectores del siglo XX, cuyos hábitos y ritmo de lectura son evidentemente muy distintos a los de hace 400 años, modernicé la ortografía española, actualicé arcaísmos y puntuación, regularicé la grafía del náhuatl de acuerdo con sus actuales tendencias, corregí erratas y errores provenientes del original, inserté algunos elementos gramaticales para dar más fluidez y sentido a la lectura, desaté abreviaturas, organicé de manera distinta algunos enunciados nahuas que así lo requerían, reordené el vocabulario que el autor incluye al final del tratado de acuerdo con los cambios que efectué en las grafías nahuas y, en fin, enriquecí este último con numerosas palabras que el autor no incluyó, pero que usa o analiza en su obra. Además, me permití añadir a manera de apéndice algunos textos que juzgué de interés para el conocimiento del autor, del náhuatl y de la historia de su patria chica, Tezcoco.

Un estudio introductorio relativamente amplio efectuado por mí precede al tratado rinconense, en el cual, entre otras cosas, trazo una historia de su

libro y esbozo la biografía del autor. El doctor León-Portilla y el maestro Leonardo Manrique tuvieron la gentileza de escribir sendos "pareceres" en los que destacan la importancia del padre Rincón en la historia de la ciencia lingüística mexicana.

Creo justo señalar que no realicé enteramente solo el proceso de edición, pues con frecuencia acudí a consultar a algunos de mis colegas muy versados en náhuatl, para que me ayudaran a resolver ciertos problemas que encontré en el camino. Puesto que también desde el principio me había fijado el compromiso de entregar al público una edición seria y confiable del *Arte Mexicana*, me amparé de la sabiduría, experiencia y generosidad de los profesores Miguel León-Portilla y Leonardo Manrique con el fin de tratar de alcanzar con mayores probabilidades de éxito dicha aspiración. De todas maneras, si errores editoriales o de cualquier otro tipo llegaron a detectar los lectores en la versión que ahora presentamos, seré de ellos ciertamente el único responsable.

Para terminar, sólo me resta decir que la idea de concertar en un acto el homenaje al doctor Miguel León-Portilla, sin discusión nuestro más destacado nahuatlato en la actualidad, y la recordación del IV centenario del *Arte Mexicana*, me ha parecido de lo más acertada. En este memorable y atinado acto se conjugan armoniosa, digna y felizmente el pasado y el presente de la lengua y la cultura nahuas, proyectando sus múltiples valores hacia un futuro universal y progresivo.

Mucho me honra el haber sido invitado a participar en esta emotiva reunión, por lo cual expreso a todos mi más profundo y sincero agradecimiento.

Jesús Monjarás-Ruiz

*Ciudad en peligro.
Probanza sobre el desaguie
general de la ciudad de
México, 1556*

Emma Pérez-Rocha (ed.),
México, INAH, 1996

La actual ciudad de México desde sus inicios y a lo largo de su desarrollo de más de seiscientos cincuenta años ha sufrido múltiples molestias e incluso peligrosas inundaciones. El libro que nos ocupa, una muestra más de la preocupación de la maestra Emma Pérez-Rocha por poner al alcance de estudiosos y público en general importantes documentos de archivo, tiene que ver con el asunto señalado: las inundaciones de la ciudad de México-Tenochtitlan en 1550, las soluciones que se propusieron y la problemática a que éstas dieron lugar.

La "Probanza hecha en México a pedimento del fiscal de aquella Audiencia [el licenciado Maldonado] sobre el edificio de la albarrada y desaguadero de aquella ciudad [en] 1556" procede del AGI de Sevilla y la componen las respuestas de 28 testigos al interrogatorio que le da inicio. La probanza, con fecha 14 de mayo de 1556, es una copia fiel del original del cual se ignora el paradero.

En el corpus documental precedido por la introducción de la maestra Pérez-Rocha destaca la importancia cobrada por la "diplomática" en el análisis documental, técnica o metodología que en su inicio, durante la época medieval, estuvo encaminada básicamente a constatar la autenticidad de ciertos documentos y que, con el paso del tiempo, amplió —sobre todo en España— su campo de acción a los "documentos indios" (o

sea aquellos elaborados en el ámbito de influencia del imperio español entre 1492 y los inicios del siglo XIX).

Buscando nuevos senderos en el establecimiento de tipos documentales, Pérez-Rocha busca: "...llevar el análisis diplomático a documentos más extensos, producto, entre otras causas, de litigios o de peticiones de bienes al rey, con una estructura compleja y no definida... [en particular] las informaciones o probanzas".

Consecuente con lo anterior, en la continuación de su introducción se ocupa del análisis diplomático de la probanza sobre la construcción de la albarrada y las opiniones de los testigos sobre el posible desagüe de la ciudad. Relata la génesis de ésta dentro del marco de las propuestas para solucionar las inundaciones iniciadas en 1550 que, para diciembre de 1555, ya representaban un grave problema.

Si bien la probanza contiene opiniones sobre las dos posibles soluciones, albarrada y desagüe (en ese momento se escogería la primera), de hecho se centra en los problemas suscitados por las diferencias de opinión entre el virrey Luis de Velasco y el cabildo de la ciudad de México, sobre si se debía o no proporcionar el sustento y las herramientas necesarias a los indígenas que realizarían la obra; aunque, de acuerdo con la documentación presentada no sabemos en qué paró el asunto.

Entre otros aspectos del análisis de Pérez-Rocha destaca el agrupamiento que hace de los testigos, de los cuales

parte importante (13) eran caciques y principales indígenas de México-Tenochtitlan, Tlatelolco, Tacuba y Tetzco, lo que demuestra la importancia que para ciertos asuntos tenían en esa época los descendientes de la nobleza indígena de la antigua Triple Alianza. El resto de los testigos eran españoles aunque divididos en funcionarios (11) y autoridades o frailes de los pueblos de Tula y Cuauhtitlan (3).

En sus respuestas se hacen evidentes, según el caso, su conocimiento de la ciudad antes de la Conquista, su perspectiva de la situación en ese momento, referida sobre todo a la construcción de la albarrada, sus opiniones sobre el proyectado desagüe y, de manera importante —sobre todo para los testigos indígenas—, el cómo consideraban el servicio personal. En el caso de los frailes, al opinar sobre el posible desagüe, se manifiesta su preocupación por los probables daños que la construcción de éste ocasionaría a las diferentes comunidades indígenas.

Vale la pena señalar la convergencia de opinión entre los testigos indígenas y españoles en relación a los problemas que causaría el desagüe y la consiguiente desecación de los cuerpos acuíferos que circundaban a la ciudad de México-Tenochtitlan y su entorno; éstos estaban ligados principalmente con el abasto y en cierta medida con la producción agrícola. Aunque, en esta problemática compartida, la preocupación de los indígenas era como abastecedores, la de los españoles como abastecidos.

Como se muestra en el análisis del contenido de la información, resulta evidente la necesidad por parte de las autoridades españolas de recurrir a las indígenas para conocer las medidas que en situaciones semejantes habían tomado antes de la Conquista. De hecho la solución adoptada, aunque con ciertas modificaciones en cuanto a las dimensiones de la albarrada, correspondería a lo que en su momento habían puesto en obra los señores de la Triple Alianza.

Por otro lado, también tenemos información de lo que sería, a la larga, la solución que cambiaría drásticamente y totalmente la fisonomía de México-Tenochtitlan al perder su carácter de ciudad lacustre: el desagüe general de la ciudad. Del cual si bien Francisco Gudiel presentó una primera proposición a finales de 1555 sería hasta 75 años más tarde, con la puesta en obra del proyecto de Enrico Martínez, que concluiría en la época colonial el esfuerzo por terminar con las inundaciones de la ciudad. Aunque, como aún lo padecemos, el agua siempre buscará su cauce.

Es indudable, en suma, que el volumen presentado responde a los esfuerzos de la editora. Los documentos en sí nos permiten asomarnos a una mal oliente y trastocada ciudad que, en la imbricación de los principales segmentos sociales que la componían, buscaba solucionar sus problemas. Por otra parte, desde un punto de vista heurístico, la introducción de Emma Pérez-Rocha nos adentra en la sistematización de la crítica documental a través de la diplomática.

HISTORIA

Francisco Javier Pizarro Gómez
La arquitectura precolombina
en las crónicas

Rosa Spada Suárez
Savia Moderna y el Ateneo de la Juventud

ETNOHISTORIA

Carolyn Baus Czitrom
La región de los cazcanes en el siglo XVI

ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Martha Hernández Cáliz
Diversificación económica

Amparo Sevilla
Identidades sociales en el movimiento
urbano popular

Marija Mojca Terčelj
La cultura del vino en Eslovenia

SUPLEMENTO. NOTAS
SOBRE CINE MEXICANO

Julia Tuñón
Españoles y libaneses en pantalla

Aurelio de los Reyes
Gabriel Figueroa

Ángel Miquel (selección y notas)
Cuatro cartas de Salvador Toscano

NOTAS

Hugo García Valencia
Colecciones mexicanas
en el Royal Ontario Museum



ANTROPOLOGÍA

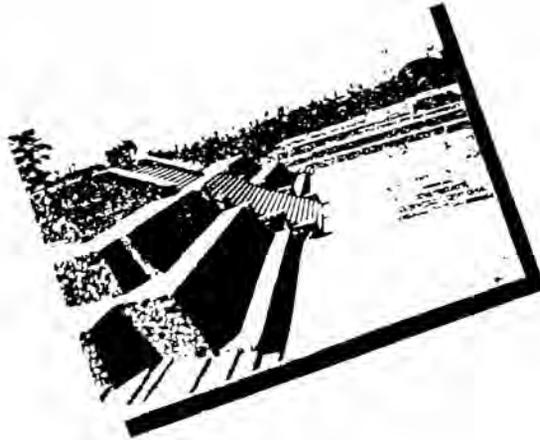
44

ISSN 0188-462-X



ARQUEOLOGIA

Revista de la Coordinación Nacional de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia / Segunda época



Teoría y crítica de la racemización de aminoácidos como método aplicado a la datación de materiales paleontológicos, bioarqueológicos y antropológicos

**Palinología de un perfil fósil de la Patagonia argentina.
Interpretación paleoambiental con base en analogos modernos**

Figuras glíficas de La Ventilla, Teotihuacan

**Economía de la obsidiana en Michoacán: modalidades
de abastecimiento e implicaciones político-culturales**

Investigación arqueológica en Cantona, Puebla

Algunas reconsideraciones sobre la escritura ñuñe

**El juego de pelota. Testimonios en la Sierra Gorda
del Querétaro Septentrional**

Las Atarazanas de Veracruz como almacenes de marina

Una muerte violenta en el Virreinato

15

ENERO-JUNIO 1996

