

Boletín Oficial del Instituto Nacional
de Antropología e Historia



AN
TRO
POLO
GÍA



NUEVA ÉPOCA
ENERO-MARZO DE 2002

**Grupos sociales
y diversidad cultural**

65

ISSN 0188-462X

ANTROPOLOGÍA

Claude Lévi-Strauss
Santa Claus en la hoguera

Luz María Brunt Rivera
Semana Santa en Xoxocotla,
Morelos. Cambios
en la religiosidad popular

*Sara Molinari Soriano
e Íñigo Aguilar Medina*
Adolescentes indígenas migrantes
a la Ciudad de México

HISTORIA

Olga Cárdenas Trueba
Mujeres de la Revolución
en la obra del general
Francisco L. Urquiza

Ruth Guzik Glantz
El lugar de los niños
en la propuesta de educación
socialista en México (1934-1940)

Jesús Nieto Sotelo
La Universidad
Gabino Barreda (1934-1936)

Lucio Ernesto Maldonado Ojeda
La elite política de la Ciudad
de México en una época
de transición (1836-1846)

ARQUEOLOGÍA

Sergio Suárez Cruz
Representaciones simbólicas
del tiempo y el espacio
entre los antiguos cholultecas

Emiliano Melgar Tísoc
Apuntes para un análisis
iconológico de los dioses
navegantes en Izapa y Tikal

RESTAURACIÓN

*Eugenia Berthier V.
y Alejandro Huerta C.*
Santa Catalina y Santa Marina
en la Pinacoteca del Museo
de Guadalupe, Zacatecas

NOTAS

*Selene Álvarez Larrauri
Jorge A. González
Salvador Rueda Smithers*



Índice

ANTROPOLOGÍA

Claude Lévi-Strauss
Santa Claus en la hoguera
3

Luz María Brunt Rivera
Semana Santa en Xoxocotla, Morelos.
Cambios en la religiosidad popular
15

Sara Molinari Soriano e Íñigo Aguilar Medina
Adolescentes indígenas migrantes
a la Ciudad de México
21

HISTORIA

Olga Cárdenas Trueba
Mujeres de la Revolución
en la obra del general Francisco L. Urquiza
33

Ruth Guzik Glantz
El lugar de los niños en la propuesta de
educación socialista de México (1934-1940)
47

Jesús Nieto Sotelo
La Universidad Gabino Barreda (1934-1936)
57

Lucio Ernesto Maldonado Ojeda
La elite política de la Ciudad de México
en una época de transición
61

ARQUEOLOGÍA

Sergio Suárez Cruz
Representaciones simbólicas del tiempo
y el espacio entre los antiguos cholultecas
69

Emiliano Melgar Tísoc
Apuntes para un análisis iconológico de
los dioses navegantes en Izapa y Tikal
77

RESTAURACIÓN

Alejandro Huerta C. y Eugenia Berthier V.
Santa Catalina y Santa Marina en la Pinacoteca
del Museo de Guadalupe, Zacatecas
93

NOTAS

Selene Álvarez Larrauri
Pierre Bourdieu,
una mirada de aprendiz
103

Jorge A. González
Pierre Bourdieu: militante
de la izquierda crítica y reflexiva
105

Salvador Rueda Smithers
El Museo Nacional
en el imaginario mexicano
107

“Give and take,”
say I

Drink

Coca-Cola

Delicious and Refreshing



One thing which makes Old Santa so popular is that he gives so much and asks so little. Ditto for ice-cold Coca-Cola. It gives you America's Favorite Moment . . . *the pause that refreshes* . . . for only 5¢.

You're invited to "The Song Shop" . . . at your radio. Listen! You'll be glad you did. Columbia network—10 P. M., E. S. T., Fridays.



SO . . . ENJOY A FROSTY BOTTLE OF ICE-COLD COCA-COLA FROM YOUR OWN REFRIGERATOR.

Claude Lévi-Strauss*

Santa Claus en la hoguera**

Presentación

El *Boletín Oficial del INAH* publica este artículo en español, no en la temporada ritual que correspondería a la temática que aborda, sino precisamente a los 50 años de su edición en francés. Se trata de una pieza maestra de la etnología, pues, con base en la perspectiva obtenida en el estudio de las sociedades “primitivas” —y en particular con las categorías de “ritos de paso” y “grupos de edad”—, se analiza un asunto de gran repercusión para la mayoría de las sociedades humanas en la etapa de la globalización que tuvo inicio con el fin de la segunda guerra mundial. Como pocos textos, éste logra el *desideratum* de que la antropología se convierta en un auténtico “espejo del hombre”. Aunque el autor lo llegara a considerar “algo ligero, algo periodístico” (*De cerca y de lejos*, Madrid, Alianza, 1990 [1988]: 98), de tal manera que su inclusión en *Antropología estructural* (1958) hubiera constituido una ruptura con el tono general de dicho manifiesto antológico.

La reciprocidad, en tanto principio rector de las relaciones humanas, había sido analizada por Lévi-Strauss en su obra fundadora *Las estructuras elementales del pa-*

rentesco (Buenos Aires, Paidós, 1969 [1949]), retomando las propuestas de Marcel Mauss (“Ensayo sobre los dones. Motivo y formas del cambio en las sociedades primitivas”, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971 [1925]: 153-263). Pero ahí —aunque no faltan las pinceladas sobre la Francia de la posguerra— se hace referencia expresamente a sociedades (australianas y asiáticas) diferentes a las que dominaban el panorama político y económico mundial en esa época.

En este ensayo, Lévi-Strauss arranca con un acontecimiento dramático —la quema pública de Santa Claus, incitada por la jerarquía eclesiástica, en la catedral de San Benigno, en Dijon, a finales de 1951—, para explicar, desde su estructura, la coyuntura del impacto de un personaje navideño, originario de la Europa nórdica, cuyos rasgos habían sido afinados en los Estados Unidos. El artículo constituye, de hecho, una refutación *ex ante* a las críticas infundadas, repetidas hasta la saciedad, sobre la supuesta incapacidad de la perspectiva estructuralista para abordar la historia. Desde el análisis sincrónico de la impresionante difusión a mediados del siglo xx del “culto” a Santa Claus, se esclarecen las estructuras profundas que subyacen a la “larga duración” diacrónica del complejo simbólico del que forma parte, por lo menos desde las Saturnales romanas. Sin embargo, Arnold Van Gennep señalaría que el paralelismo espectacular entre las Saturnales y la Fiesta de los Locos del medioevo no implica identidad ni derivación (*Le folklore français. Cycle des douze jours, de Noël aux rois*, Paris, Robert Laffont, 1999 [1958]: 2313).

*Miembro de la Academia Francesa y Profesor honorario del Colegio de Francia.

** Traducción del artículo “Le Père Noël Supplicié”, aparecido en *Les Temps Modernes*, núm. 77, marzo de 1952, pp. 1572-1590. Para su publicación contamos con la autorización del autor de fecha 26 de febrero próximo pasado. La traducción del francés al español ha sido realizada por Gustavo Torres, del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

La capacidad de síntesis y la elegancia literaria del texto superan con creces las posteriores expectativas finiseculares posmodernistas. El estilo está cimentado, por un lado, en la educación familiar rabínica del autor y, por otro, en su formación dentro del sistema escolar francés durante uno de sus momentos más gloriosos: Lévi-Strauss había sido condiscípulo o contemporáneo, entre otros, de Jean Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir. También se percibe la huella cosmopolita de su paso por el “Nueva York posfigurativo”, ya que el fundador del estructuralismo antropológico se había desempeñado hasta hacía poco como agregado cultural de la embajada de Francia en los Estados Unidos y unos meses después sería nombrado secretario general del Consejo Internacional de Ciencias Sociales de la UNESCO.

A partir de 1951, Lévi-Strauss había tomado a su cargo, en la Escuela Práctica de Altos Estudios de la Sorbona, la cátedra de “Religiones de los pueblos sin escritura”, al lado de académicos de la talla de Georges Dumézil (1898-1986). En este contexto, para el presente análisis se apoya en las obras de historiadores como Salomon Reinach (1858-1932), (*Orfeo. Historia general de las religiones*, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, s.f. [1909]), de antropólogos, como sir James George Frazer (1854-1941), (*La rama dorada. Magia y religión*, México, FCE, 1944 [1922]) y de etnólogos, como Alfred Louis Kroeber (1876-1960), (*Antropología general*, México, FCE, 1945 [1923]).

La referencia a las culturas de los indígenas americanos, como contrapunto analítico de las célebres costumbres de la civilización francesa, serán retomadas dramáticamente, en términos personales, en su discurso de

ingreso a la Academia Francesa (“Etnología y literatura”, *Plural*, México, 37, 1974: 6-12).

En nuestro medio, el problema de la asimilación de elementos foráneos ha llegado a ser, hoy en día, uno de los problemas candentes en el estudio de las culturas indígenas. La continuidad de las tradiciones prehispánicas y la irrupción, a partir del siglo XVI, de la ritualidad católica peninsular son innegables. Sin embargo, desenrañar en cada caso a cual armadura estructural corresponden los rituales contemporáneos, ensamblados cronológicamente con el calendario litúrgico tridentino —Día de Muertos, Navidad, Semana Santa, Santa Cruz, Santo Santiago, San Miguel, entre otros— es un asunto que requiere de un tratamiento no sólo preciso, sino sutil e indudablemente comparativo, tanto en términos del presente como del pasado.

La polémica entre la preferencia por el Halloween o el Día de Muertos —que coloca en segundo término la disputa entre Santa Claus y los Reyes Magos— hace patente la vigencia de la argumentación levi-straussiana sobre la difusión y aceptación de ciertos rasgos culturales. La trascendencia de este artículo se manifestará una vez que los antropólogos mexicanistas se alejen del autoctonismo folklorizante y tomen la distancia exigida por nuestra disciplina para analizar el Día de Muertos como una variante estructural de una serie de versiones, tanto sincrónicas como diacrónicas, de las implicaciones culturales del solsticio de invierno —en el hemisferio norte—, así como de la eterna e inevitable relación de los vivos con los difuntos.

Jesús Jáuregui (INAH) y Gustavo Torres (IIA-UNAM)

Las fiestas de Navidad de 1951, en Francia, estarán marcadas por una polémica frente a la cual la prensa y la opinión pública se muestran muy sensibles, y que ha introducido en la atmósfera de felicidad habitual de este periodo del año una nota de inusitada amargura. Desde hace varios meses, las autoridades eclesíásticas, por boca de ciertos prelados, han expresado su rechazo a la creciente importancia otorgada, por las familias y los comerciantes, al personaje de Santa Claus; denuncian una inquietante “paganización” de la fiesta de la Navidad que desvía el espíritu público del sentido propiamente cristiano de esta conmemoración en provecho de un mito sin valor religioso. Tales ataques tuvieron lugar la víspera de la Navidad. Con más discreción sin duda, pero con igual cerrazón, la iglesia protestante ha unido su voz a la de la iglesia católica. En este momento aparecen cartas de lec-

tores y artículos en los diarios que dan testimonio, en sentidos diversos pero generalmente hostiles a la posición eclesíástica, del interés despertado por este asunto. Finalmente, el punto culminante tuvo lugar el 24 de diciembre, luego de una manifestación de la que el correspondiente del diario *France-Soir* dio cuenta en los siguientes términos:

DELANTE DE LOS NIÑOS DE LOS PATRONATOS SANTA CLAUS
FUE QUEMADO EN EL ATRIO DE LA CATEDRAL DE DIJON

Dijon, 24 de diciembre (*France-Soir*).

Santa Claus fue colgado ayer en la tarde en las rejas de la catedral de Dijon y quemado públicamente en el atrio. Esta ejecución espectacular se llevó a cabo en

presencia de varias centenas de niños de los patronatos; fue decidida con el acuerdo del clero que codenó a Santa Claus como usurpador y herético. Éste fue acusado de paganizar la fiesta de Navidad y de instalarse como un cuclillo tomando un lugar cada vez más importante. Se le reprocha sobre todo haberse introducido en todas las escuelas públicas en donde el Nacimiento ha sido escrupulosamente desterrado.

El domingo a las tres de la tarde, el desdichado hombre de barba blanca pagó como muchos inocentes una falta de la cual se habían declarado culpables aquellos que aplaudieron su ejecución. El fuego abrazó su barba y él se desvaneció en el humo.

Al final de la ejecución fue publicado un comunicado del cual se presenta enseguida lo esencial:

Representando todos los hogares cristianos de la parroquia deseosos de luchar contra la mentira, 250 niños, agrupados delante de la puerta principal de la catedral de Dijon, quemaron a Santa Claus.

*No se trataba de una atracción sino de un gesto simbólico. Santa Claus fue sacrificado en holocausto. En verdad, la mentira no puede despertar el sentimiento religioso en el niño y no es de ninguna manera un método de educación. Que otros digan y escriban lo que quieran y hagan de Santa Claus el contrapeso del Père Fouettard.*¹

Para nosotros, cristianos, la fiesta de Navidad debe quedar como la fiesta del aniversario del nacimiento de El Salvador.

La ejecución de Santa Claus en el atrio de la catedral fue apreciada de diversas maneras por la población y ha provocado comentarios mordaces incluso entre los católicos.

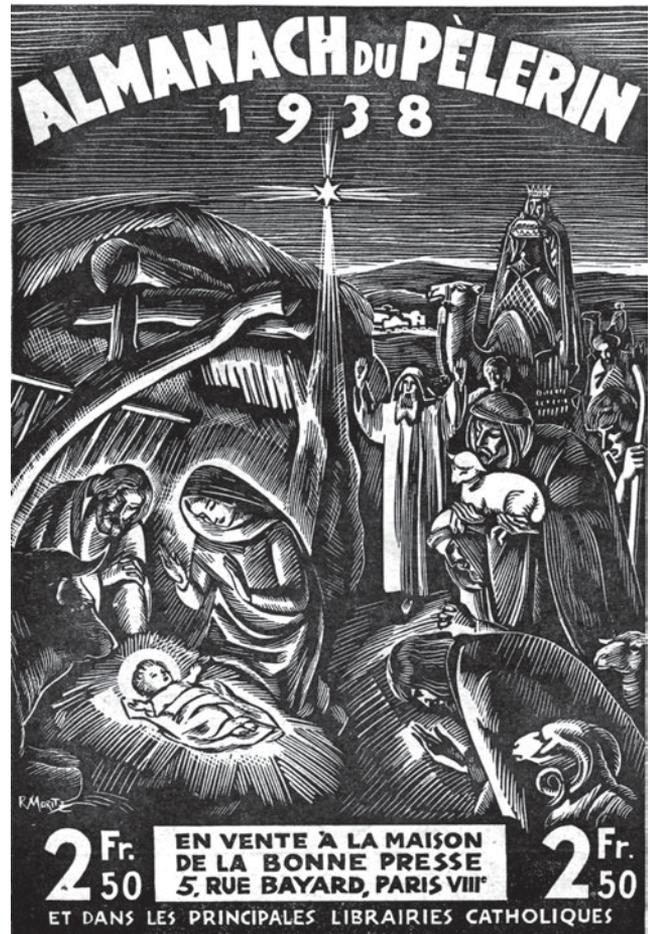
Además, esta manifestación intempestiva corre el riesgo de tener consecuencias imprevistas para sus organizadores.

El asunto divide la ciudad en dos campos.

Dijon espera la resurrección de Santa Claus, asesinado ayer en el atrio de la catedral. Éste resucitará esta tarde, a las 18 horas, en el Palacio de Gobierno. Un comunicado oficial anunció, en efecto, que él convocaba, como cada año, a los niños a la Plaza de la Liberación y que les hablaría desde lo alto del techo del Palacio de Gobierno, donde circulará bajo las luces de los proyectores.

El canónigo Kir, diputado-alcalde de Dijon, se habría abstenido de tomar partido en este delicado asunto.

¹ *Père Fouettard*: personaje imaginario que porta un fuste con el cual amenaza a los niños. (N. del T.)



Ese mismo día, el suplicio de Santa Claus pasaba al primer rango de actualidad; ni un solo diario se abstuvo de comentar el incidente, incluso algunos —como *France-Soir* ya citado y, como se sabe, el de mayor tiraje de la prensa francesa— llegaron a concederle hasta el editorial. De forma generalizada, la actitud del clero de Dijon resulta reprobable, a tal grado que las autoridades religiosas juzgaron conveniente batirse en retirada, o al menos mantener una posición discreta; se dice, sin embargo, que nuestros ministros estaban divididos sobre la cuestión. El tono de la mayoría de los artículos publicados era el de una sensiblería llena de tacto: es tan bonito creer en Santa Claus, esto no hace daño a nadie, los niños obtienen grandes estímulos y se proveen de gratos recuerdos para la edad adulta, etcétera. De hecho, se rehuía a la cuestión en lugar de responderla, pues no se trataba de justificar las razones por las cuales Santa Claus agradaba a los niños, sino aquéllas que orillaron a los adultos a inventarlo. Sea lo que fuere, las reacciones resultaron ser tan unánimes que no se dudaba que hubiera,

en ese punto, un divorcio entre la opinión pública y la iglesia. A pesar del carácter aparentemente trivial del incidente, el hecho es de importancia, pues, desde la Ocupación, Francia había asistido a una reconciliación progresiva de una opinión ampliamente incrédula con la religión: el acceso a los consejos gubernamentales de un partido político tan netamente confesional como el MRP² era una prueba. Los anticlericales tradicionales se dieron cuenta, por otro lado, de la ocasión inesperada que se les ofrecía: eran ellos, en Dijon y en otros lugares, quienes se improvisaban como protectores del Santa Claus amenazado. Santa Claus, símbolo de la irreligión, ¡qué paradoja! pues, en este asunto, todo pasaba como si fuera la Iglesia quien adoptase un espíritu crítico ávido de franqueza y de verdad, mientras que los racionalistas se volvían los guardianes de la superstición. Esta aparente inversión de los papeles era suficiente para sugerir que el inocente asunto recubría realidades más profundas. Estamos en presencia de una manifestación sintomática de una evolución muy rápida de las costumbres y las creencias, en principio en Francia, pero sin duda también en otros lugares. No todos los días el etnólogo encuentra la ocasión de observar, en su propia sociedad, el crecimiento súbito de un rito, e incluso de un culto; de buscar las causas y estudiar el impacto sobre las otras formas de vida religiosa; en fin, de tratar de comprender a qué transformaciones de conjunto, mentales y sociales al mismo tiempo, se asocian las manifestaciones visibles sobre las cuales la Iglesia —fuerte en experiencia tradicional sobre esas materias— no se ha engañado, al menos en la medida en que se limitaba a atribuirles un valor significativo.

* * *

Desde hace tres años aproximadamente, es decir, desde que la actividad económica se ha normalizado, la celebración de la Navidad ha tomado en Francia una amplitud desconocida antes de la guerra. Es cierto que este desarrollo, tanto por su importancia material como por las formas bajo las cuales se produce, es un resultado directo de la influencia y del prestigio de los Estados Unidos de América. Así, se han visto aparecer simultáneamente los grandes árboles levantados en los cruceros

² MRP, siglas del Movimiento Republicano Popular. Partido democrata-cristiano fundado en noviembre de 1944. Influyente al principio de la Cuarta República, vio disminuir su audiencia a partir de 1947, y sobre todo de 1951. Después de 1958 se dividió en torno del *affaire argelino*, conoció diversas segmentaciones y desapareció en 1968. (N. del T.)

o sobre las arterias urbanas principales, iluminados en la noche; los papeles de regalo con motivo de la Navidad; las tarjetas de buenos deseos en viñeta, con la costumbre de exponerlas durante la semana fatídica sobre la chimenea de quien las recibe; las colectas del Ejército de Salvación colgando sus calderos a manera de escudillas en las plazas y en las calles; en fin, los personajes disfrazados de Santa Claus para recibir las peticiones de los niños en los grandes almacenes. Todos estos usos —que parecían todavía hace algunos años pueriles y barrocos al francés de visita en Estados Unidos, y como uno de los signos más evidentes de la incompatibilidad congénita entre las dos mentalidades— se implantaron y aclimataron en Francia con una facilidad que constituye una lección a meditar para el historiador de las civilizaciones.

En este campo, como en otros, asistimos a una vasta experiencia de difusión, sin duda no tan diferente de esos fenómenos arcaicos a los que estábamos habituados a estudiar según los ejemplos lejanos como el del encendedor de pistón o el de la piragua con balancín. Pero es más fácil, y más difícil a la vez, razonar sobre hechos que acontecen ante nuestros ojos y de los que nuestra propia sociedad es el teatro. Más fácil, porque la continuidad de la experiencia está salvaguardada, con todos sus momentos y cada uno de sus matices; más difícil también, porque es en tales y muy raras ocasiones cuando se percibe la extrema complejidad de las transformaciones sociales, incluso las más tenues, y porque las razones aparentes con que justificamos a los eventos en los cuales somos actores son muy diferentes de las causas reales que nos asignan un papel en ellos.

Así, sería muy simple explicar el desarrollo de la celebración de Navidad en Francia por la sola influencia de Estados Unidos. El préstamo es un hecho, pero no porta consigo sus razones sino de forma incompleta. Enumeremos rápidamente las que son evidentes: hay más estadounidenses en Francia que celebran la Navidad a su manera; el cine, los *digests* y las novelas norteamericanas, ciertos reportajes también de los grandes diarios, han dado a conocer las costumbres estadounidenses, y éstas se han beneficiado del prestigio que se le da a su país como potencia militar y económica; no se excluye incluso que el Plan Marshall haya facilitado, directa o indirectamente, la importación de ciertas mercancías ligadas a los ritos de Navidad. Pero todo esto resulta insuficiente para explicar el fenómeno. Algunas costumbres provenientes de Estados Unidos se imponen incluso a capas de la población que no son conscientes de su origen; en los medios obreros, donde la influencia comunista desacreditaría más todo lo que llevara la leyenda *made in USA*, las adoptan

con tanto agrado como las otras. Además de la simple difusión, conviene evocar ese proceso tan importante que Kroeber, el primero en identificarlo, ha llamado difusión por estímulo (*stimulus diffusion*): el uso importado no es asimilado, juega más bien el rol de catalizador; es decir, suscita, por su sola presencia, la aparición de un uso análogo ya presente en estado potencial en el medio secundario. Ilustremos este punto con un ejemplo que toca directamente a nuestro tema. El industrial fabricante de papel que viaja a los Estados Unidos, invitado por sus colegas norteamericanos o en tanto miembro de una misión económica, constata que se fabrican papeles especiales para envolturas de Navidad y toma prestada esta idea, lo que resulta un fenómeno de difusión. El ama de casa parisina, que se dirige a la papelería de su barrio a comprar el papel necesario para la envoltura de sus regalos, percibe en el escaparate los papeles más bonitos y de ejecución más acabada que aquellos con los que ella se contentaba; ignora todo del uso norteamericano, pero ese papel satisface una exigencia estética y expresa una disposición afectiva ya presentes, aunque privadas de formas de expresión. Adoptándola, ella no toma directamente (como el fabricante) una costumbre extranjera, pero ésta, tan pronto conocida, estimula en ella el nacimiento de una costumbre idéntica.

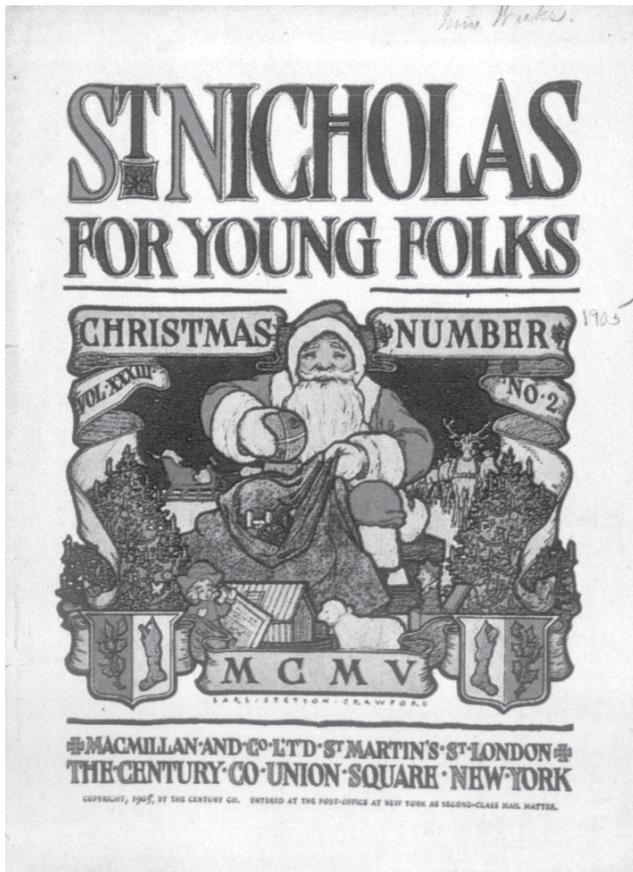
En segundo lugar, no se debe olvidar que, desde antes de la guerra, la celebración de la Navidad en Francia y en toda Europa iba en ascenso. El hecho se liga en primer término al mejoramiento progresivo del nivel de vida, pero comporta también causas más sutiles. Con los rasgos con que la conocemos, la Navidad es esencialmente una fiesta moderna y esto a pesar de la multiplicidad de sus caracteres arcaizantes. El uso del muérdago no es, al menos inmediatamente, una supervivencia drúidica, pues parece haber sido nuevamente puesto de moda en la Edad Media. El árbol de Navidad no es mencionado en ninguna parte antes de ciertos textos alemanes del siglo XVII; pasa a Inglaterra en el siglo XVIII y a Francia apenas en el XIX. Littré³ parece conocerlo mal o bajo una forma muy diferente de la nuestra, puesto que lo define (artículo *Noël*) así: dicese “en algunos países, de una rama de abeto o de acebo adornada diversamente, repleta sobre todo de caramelos y de juguetes para obsequiar a los niños,

con los que hacen una fiesta”. La diversidad de los nombres dados al personaje que tiene el rol de distribuir los juguetes a los niños (Père Noël, San Nicolás, Santa Claus) muestra que es el producto de un fenómeno de convergencia y no un prototipo antiguo conservado en todas partes.

Pero el desarrollo moderno no inventa: se limita a recomponer con piezas y con pedazos una vieja celebración cuya importancia no ha sido jamás completamente olvidada. Si para Littré el árbol de Navidad es casi una institución exótica, Cheruel nota de manera significativa en su *Dictionnaire Historique des Institutions, Moeurs et Coutumes de la France* (con el consentimiento mismo del autor, una reorganización del *Dictionnaire des Antiquités Nationales de Sainte Palaye*, 1697-1781): “la Navidad [...] fue durante varios siglos y hasta una época reciente (cursivas del autor), la ocasión de regocijos familiares”; sigue una descripción de los entretenimientos de Navidad en el siglo XIII, que parecen no ceder en nada a los nuestros. Estamos entonces en presencia de un ritual cuya importancia ha fluctuado bastante en la historia; ha conocido apogeos y declinaciones. La forma norteamericana no es sino el más moderno de sus avatares.

Sea dicho de paso, estas rápidas indicaciones muestran satisfactoriamente qué tan necesario resulta, frente a problemas de este tipo, desconfiar de las explicaciones demasiado fáciles por evocación automática de los “vestigios” y de las “supervivencias”. Si no hubiera existido en los tiempos prehistóricos un culto a los árboles que permaneciera en diversos usos folklóricos, la Europa moderna no habría “inventado” el árbol de Navidad. Pero —como se ha mostrado más arriba— se trata claramente de una invención reciente. Y, sin embargo, esta invención no nació de la nada, puesto que otros usos medievales están perfectamente comprobados: el leño de Navidad (transformado en confitería en París), fabricado de un tronco bastante grueso para quemarse toda la noche; las velas de Navidad, de una talla propia para asegurar el mismo resultado; la decoración de los edificios (desde las Saturnalia romanas, sobre las cuales regresaremos) con ramas verdes: hiedra, acebo, abeto; en fin, sin ninguna relación con la Navidad, las novelas de la *Table Ronde* hacen referencia a un árbol sobrenatural, cubierto totalmente de luces. En este contexto, el árbol de Navidad aparece como una solución sincrética, es decir, concentrando en un solo objeto exigencias hasta entonces presentes de manera disgregada: árbol mágico, fuego, luz durable, verdor persistente. Inversamente, Santa Claus es, bajo su forma actual, una creación moderna; y más reciente todavía la creencia (que obliga a Dinamarca a

³ Émile Littré (París, 1801-1881), médico, filósofo y lexicógrafo. Miembro de la Academia Francesa en 1871. Discípulo de Augusto Comte, se convirtió en jefe de la escuela positivista, pero, cuidadoso ante todo de la rectitud intelectual, no se adhirió nunca al misticismo de Comte. Su obra principal es el *Dictionnaire de la langue française* (1863-1873), monumento de erudición, conocido bajo el nombre de su autor —*le Littré*— editado por la *Librairie Hachette*. (N. del T.)



tener una oficina postal para responder la correspondencia de todos los niños del mundo) que lo domicilia en Groenlandia —posesión danesa— y que lo imagina viajando en un trineo uncido de renos. Se dice incluso que este aspecto de la leyenda se ha desarrollado sobre todo en el curso de la última guerra, en razón del estacionamiento de ciertas fuerzas norteamericanas en Islandia y en Groenlandia. Y, sin embargo, los renos no se encuentran ahí por azar, puesto que ciertos documentos ingleses del Renacimiento mencionan trofeos de renos paseados durante las danzas de la Navidad, anteriores a toda creencia en Santa Claus y más todavía a la formación de su leyenda.

Viejos elementos están pues mezclados y recombina- dos, otros han sido introducidos, se encuentran fórmulas inéditas para perpetuar, transformar o revivificar usos antiguos. No hay nada específicamente nuevo en eso que uno gustaría de llamar, sin juego de palabras, el Renacimiento de la Navidad. ¿Por qué entonces suscita una emoción parecida y por qué es alrededor del personaje de Santa Claus que se concentra la animosidad de algunos?

* * *

Santa Claus se viste de escarlata: es un rey. Su barba blanca, sus pieles y sus botas, el trineo en el que viaja, evocan el invierno. Se le llama “papá” y es un viejo que encarna la forma benévola de la autoridad de los ancianos. Todo esto es bastante claro, pero ¿en qué categoría conviene ponerlo, desde el punto de vista de la tipología religiosa? No es un personaje mítico, pues no hay mito que dé cuenta de su origen y de sus funciones; y no es tampoco un personaje de leyenda puesto que ningún relato semi-histórico le está asociado. De hecho, este ser sobrenatural e invariable, eternamente fijo en su forma y definido por una función exclusiva y un regreso periódico, se acerca más bien a la familia de las divinidades; recibe, por otro lado, culto por parte de los niños, en ciertas épocas del año, bajo la forma de cartas y de oraciones; recompensa a los buenos y castiga a los malos. Es la divinidad de una clase de edad de nuestra sociedad (clase de edad, por otro lado, que la creencia en Santa Claus basta para caracterizar); y la sola diferencia entre Santa Claus y una verdadera divinidad es que los adultos no creen en él, aunque ellos animan a sus hijos a creer en él y son ellos los que mantienen esta creencia por medio de un gran número de mistificaciones.

Santa Claus es pues, en principio, la expresión de un estatus diferencial entre los niños, por un lado, y los adolescentes y adultos por el otro. Desde este punto de vista, se asocia con un amplio conjunto de creencias y de prácticas que los etnólogos han estudiado en la mayor parte de las sociedades, a saber: los ritos de paso y de iniciación. Hay pocas agrupaciones humanas donde, en efecto, bajo una u otra forma, los niños (a veces también las mujeres) no sean excluidos de la sociedad de los hombres por la ignorancia de ciertos misterios o la creencia —cuidadosamente abonada— en alguna ilusión que los adultos se reservan develar en el momento oportuno, consagrando así la agregación de las jóvenes generaciones a la suya. A veces tales ritos se parecen de forma sorprendente a los que examinamos en este momento. ¿Cómo, por ejemplo, no asombrarse ante la analogía existente entre Santa Claus y los *katchina* de los indios del suroeste de los Estados Unidos? Esos personajes, disfrazados y enmascarados que encarnan dioses y ancestros, regresan periódicamente a visitar el pueblo para danzar, así como para castigar y recompensar a los niños, pues se las arreglan para que éstos no reconozcan a sus padres o familiares bajo el disfraz tradicional. Santa Claus pertenece ciertamente a la misma familia, con otras comparas ahora lanzadas en un plano secundario: *Croquem-*

taine,⁴ *Père Fouettard*, etcétera. Es extremadamente significativo que las mismas tendencias educativas que hoy proscriben el llamado a esos *katchina* punitivos, hayan llegado a exaltar el personaje benéfico de Santa Claus, en lugar —como el desarrollo del espíritu positivo y racionalista habría podido hacerlo suponer— de incluirlo en la misma condena. Así visto, no hubo racionalización en los métodos de educación, puesto que Santa Claus no es más “racional” que el *Père Fouettard* (la iglesia tiene razón sobre este punto): asistimos más bien a un desplazamiento mítico, y éste es el que se trata de explicar.

Es muy cierto que los mitos y ritos de iniciación tienen, en las sociedades humanas, una función práctica: auxilian a los mayores a mantener a los menores en el orden y la obediencia. Durante todo el año, invocamos la visita de Santa Claus para recordar a nuestros niños que su generosidad será medida por la buena conducta de ellos; y el carácter periódico de la distribución de los regalos sirve útilmente para disciplinar las reivindicaciones infantiles, para reducir a un corto periodo el momento en el que tienen verdaderamente el *derecho* de exigir regalos. Pero este simple enunciado basta para hacer estallar en pedazos los cuadros de explicación utilitaria. Porque ¿de dónde viene que los niños tengan derechos, y que tales derechos se impongan tan imperiosamente a los adultos, de tal manera que éstos se sientan obligados a elaborar una mitología y un ritual costosos y complicados para poder contenerlos y limitarlos? Se ve de inmediato que la creencia en Santa Claus no es solamente una *mistificación* infligida alegremente por los adultos a los niños; es, en gran medida, el resultado de una *transacción* muy onerosa entre las dos generaciones; tanto en lo referente al ritual entero como a las plantas verdes —abejo, acebo, hiedra, muérdago— con las que decoramos nuestras casas. Hoy lujo gratuito, antes fueron —en ciertas regiones al menos— objeto de un *intercambio* entre dos clases de la población: en la víspera de Navidad, en Inglaterra, todavía hasta finales del siglo XVIII, las mujeres iban al *gooding*, es decir, pedían de casa en casa y daban a los donadores ramas verdes en intercambio. Reencontramos a los niños en la misma posición de regateadores, y es bueno hacer notar que, para recolectar en el día de San Nicolás, los niños se disfrazan a veces como mujeres: mujeres, niños, es decir, en los dos casos, no-iniciados.

Ahora bien, existe un aspecto muy importante de los rituales de iniciación al que se le ha prestado escasa aten-

ción, pero que aclara más profundamente su naturaleza ante las consideraciones utilitarias evocadas en el párrafo precedente. Tomemos como ejemplo el ritual de los *katchina* propio de los indios pueblo, de los que ya hemos hablado. Si los niños son tenidos en la ignorancia de la naturaleza humana de los personajes que encarnan los *katchina*, ¿es solamente para que les teman o les respeten, y se conduzcan en consecuencia? Sí, sin duda, pero esto no es más que la función secundaria del ritual pues hay otra explicación, que el mito de origen pone perfectamente a la luz. Este mito explica que los *katchina* son las almas de los primeros niños indígenas, ahogados dramáticamente en un río en la época de las migraciones ancestrales. Los *katchina* son pues, al mismo tiempo, prueba de la muerte y testimonio de la vida después de la muerte. Pero hay más: cuando los ancestros de los indios actuales se establecieron al fin en sus pueblos, el mito reporta que los *katchina* venían cada año a visitarlos y que, al partir, se llevaban a los niños. Los indígenas, desesperados por perder su progenie, obtuvieron de los *katchina* que se quedasen en el más allá, como intercambio ante la promesa de representarlos cada año por medio de máscaras y de danzas. Si los niños son excluidos del misterio de los *katchina* no es pues, en principio ni sobre todo, para intimidarlos. Diría de buen grado que es por la razón inversa: es porque ellos son los *katchina*. Son tenidos fuera de la mistificación porque representan la realidad con la cual la mistificación constituye una suerte de compromiso. Su lugar está en otro lado: no con las máscaras y con los vivos, sino con los dioses y con los muertos; con los dioses que son los muertos. Y los muertos son los niños.

Creemos que esta interpretación puede ser extendida a todos los ritos de iniciación e incluso todas las veces donde la sociedad se divide en dos grupos. La “no-iniciación” no es puramente un estado de privación, definido por la ignorancia, la ilusión u otras connotaciones negativas. La relación entre iniciados y no-iniciados tiene un contenido positivo, es una relación complementaria entre dos grupos de los cuales uno representa a los muertos y el otro a los vivos. En el curso mismo del ritual, los roles son además a menudo invertidos, y varias veces, pues la dualidad engendra una reciprocidad de perspectivas que, como en el caso del juego de espejos, puede repetirse hasta el infinito: si los no-iniciados son los muertos, son también super-iniciados; y si, como esto también acontece seguido, son los iniciados quienes personifican a los fantasmas de los muertos para espantar a los novicios, es a éstos a quienes tocará, en un estado ulterior del ritual, dispersarlos y prevenir su regreso. Sin lle-

⁴ *Croquemitaine*: ser imaginario y terrible que era evocado para asustar a los niños y hacerles obedecer: “*si tu n’es pas sage, le croquemitaine viendra te prendre!*”, era una expresión corriente. (N. del T.)

var más lejos estas consideraciones que nos alejarían de nuestro propósito, bastará recordar que, en la medida que los ritos y creencias ligadas a Santa Claus contienen una sociología iniciática (y esto no es dudoso), ponen en evidencia, detrás de la oposición entre niños y adultos, una oposición más profunda entre muertos y vivos.

* * *

Hemos llegado a la conclusión que precede por un análisis puramente sincrónico de la función de ciertos rituales y del contenido de los mitos que los fundan. Pero un análisis diacrónico nos habría conducido al mismo resultado. Pues es generalmente admitido por los historiadores de las religiones y por los folkloristas que el origen lejano de Santa Claus se encuentra en ese Abad de la Alegría, *Abbas Stultorum*, Abad de la *Malgouverné*, que traduce exactamente el inglés como *Lord of Misrule*, todos ellos personajes que, por una duración determinada, son reyes de la Navidad, y en los que se reconoce a los herederos del rey de las Saturnales de la época romana. Ahora bien, las Saturnales eran la fiesta de las *larvae*, o sea de los muertos por violencia o los dejados sin sepultura, y detrás del viejo Saturno devorador de niños se perfilan, como tantas imágenes simétricas, el buen Santa Claus, benefactor de los niños; el *Julebok* escandinavo, demonio cornudo del mundo subterráneo, portador de regalos para los niños; San Nicolás que los resucita y colma de regalos, en fin los *katchina*, niños muertos precozmente, que renuncian a su rol de asesinos de niños para convertirse alternativamente en dispensadores de castigos y de regalos. Agreguemos que, como los *katchina*, el prototipo arcaico de Saturno es un dios de la germinación. De hecho, el personaje moderno del *Père Noël* o de Santa Claus resulta de la fusión sincrética de varios personajes: Abad de la Alegría, obispo-niño elegido bajo la invocación de San Nicolás, San Nicolás mismo, a cuya fiesta se remontan directamente las creencias relativas a las medias, los zapatos y las chimeneas. El Abad de la Alegría reinaba el 25 de diciembre; San Nicolás tiene lugar el 6 de diciembre; los obispos-niños eran elegidos el día de los santos inocentes, o sea el 28 de diciembre. El Jul escandinavo era celebrado en diciembre. Se nos envía directamente a la *libertas decembris* de la que habla Horacio y que, desde el siglo XVIII, du Tillot había invocado para ligar la Navidad con las Saturnales.

Las explicaciones por supervivencia quedan siempre incompletas, pues las costumbres no desaparecen ni sobreviven sin razón. Cuando subsisten, la causa se encuentra menos en la viscosidad histórica que en la permanen-

cia de una función que el análisis del presente debe permitir revelar. Si hemos dado a los indios pueblo un lugar predominante en nuestra discusión, es precisamente porque la ausencia de toda relación histórica concebible, entre sus instituciones y las nuestras (si se exceptúan ciertas influencias españolas tardías, en el siglo XVII), muestra claramente que estamos en presencia, con los ritos de Navidad, no solamente de vestigios históricos, sino de formas de pensamiento y de conducta que contienen las condiciones más generales de la vida en sociedad. Las Saturnales y la celebración medieval de la Navidad no contienen la razón última de un ritual de otra manera inexplicable y desprovisto de significación, pero proveen un material comparativo útil para despejar el sentido profundo de instituciones recurrentes.

No es asombroso que los aspectos no cristianos de la fiesta de la Navidad se parezcan a las Saturnales, pues se tienen buenas razones para suponer que la Iglesia haya fijado la fecha de la Navidad el 25 de diciembre (en lugar de marzo o enero) para sustituir con su conmemoración a las fiestas paganas que se desarrollaban primitivamente el 17 de diciembre, pero que, al final del Imperio, se extendían por siete días, o sea, hasta el 24. De hecho, desde la antigüedad hasta la Edad Media, las “fiestas de diciembre” ofrecieron las mismas características. Primero en la decoración de los edificios con plantas verdes; enseguida con los regalos intercambiados, o dados a los niños; la alegría y los festines; por fin, la fraternidad entre ricos y pobres, amos y sirvientes.

Cuando se analizan los hechos más de cerca, aparecen ciertas analogías de estructura igualmente sorprendentes. Como las Saturnales romanas, la Navidad medieval ofrece dos caracteres sincréticos y opuestos. Es en primer lugar una reunión y una comunión: la distinción entre las clases y los estados es abolida temporalmente, esclavos o sirvientes se sientan en la mesa de los amos y éstos devienen sus domésticos; las mesas, provistas ricamente, se abren a todos; los sexos intercambian de vestidos. Pero al mismo tiempo el grupo social se escinde en dos: la juventud constituye un cuerpo autónomo, elige a su soberano, abad de la juventud, o, como en Escocia, *abbot of unreason* y, como el título lo indica, se entrega a una conducta irracional que se traduce en abusos cometidos en perjuicio del resto de la población y de los que sabemos que, hasta el Renacimiento, tomaban las formas más extremas: blasfemia, robo, violación e incluso muerte. Durante la Navidad, como durante las Saturnales, la sociedad funciona según un doble ritmo de *intensa solidaridad* y de *antagonismo exacerbado*, y estas dos características se dan como una pareja de oposiciones correlativas. El

personaje del Abad de la Alegría efectúa una especie de mediación entre ambos aspectos; es reconocido e incluso enronizado por las autoridades regulares; su misión consiste en dirigir los excesos tratando de contenerlos en ciertos límites. ¿Qué relación existe entre este personaje y su función, y el personaje y la función de Santa Claus, su lejano descendiente?

Hay que distinguir aquí cuidadosamente entre el punto de vista histórico y el punto de vista estructural. Históricamente, lo hemos dicho, el Santa Claus de la Europa occidental, su predilección por las chimeneas y los zapatos, son el resultado pura y simplemente de un desplazamiento reciente de la fiesta de San Nicolás, asimilada a la celebración de la Navidad, tres semanas después. Esto nos explica que el joven abad se transforme en un viejo; pero solamente en parte, pues las transformaciones son más sistemáticas que lo que el azar de las conexiones históricas y calendáricas permitiría admitir. Un personaje real se vuelve mítico: una emanación de la juventud, que simboliza su antagonismo con respecto a los adultos, se ha tornado símbolo de la edad madura, de la que traduce las disposiciones benévolas hacia la juventud; el apóstol de la mala conducta se encarga de sancionar la buena conducta. A los adolescentes abiertamente agresivos hacia sus padres se les sustituye por los padres, quienes se esconden bajo una falsa barba para cumplir los deseos de los niños. El mediador imaginario reemplaza al mediador real, y al mismo tiempo que cambia de naturaleza, funciona en el otro sentido.

Apartemos de inmediato un orden de consideraciones que no son esenciales al debate, pero que pueden generar confusión. La “juventud”, en tanto clase de edad, ha desaparecido ampliamente de la sociedad contemporánea (aunque desde hace algunos años estemos en presencia de ciertas tentativas de reconstitución con respecto a las cuales es demasiado temprano para saber qué será de ellas). Un ritual que se distribuía hace tiempo entre tres grupos de protagonistas —niños, jóvenes, adultos— no implica hoy más que dos (al menos en lo referente a la Navidad): los adultos y los niños. La “sinrazón” de la Navidad ha perdido ampliamente su punto de apoyo; se ha desplazado y al mismo tiempo se ha atenuado: en el grupo de adultos solamente sobrevive durante la cena de medianoche en el cabaret y, durante la noche de San Silvestre, en el Time Square. Pero examinemos sobre todo el papel de los niños.

En la Edad Media, los niños no esperaban en paciente expectativa el descenso de sus juguetes por la chimenea. Generalmente disfrazados y formados en banda, que el francés antiguo llama por esta razón *guisarts*, iban de



casa en casa cantando, expresando sus deseos y recibiendo en intercambio frutas y pastelillos. Hecho significativo, evocan la muerte para hacer valer su creencia. Así, en el siglo XVIII, en Escocia, cantaban esta copla:

*Rise up, good wife, and be no'swier (lazy)
To deal your bread as long's you're here;
The time will come when you'll be dead,
And neither want nor meal nor bread.*⁵

Aun si no poseyéramos esta preciosa indicación, y aquélla no menos significativa que transforma los actores en espíritus o fantasmas, tendríamos otras, sacadas del estudio de las colectas de los niños. Se sabe que éstas no se limitan a la Navidad;⁶ se suceden durante todo el periodo crítico del otoño, cuando la noche amenaza al día, de la misma manera que los muertos se vuelven acosadores de los vivos. Las colectas de Navidad comienzan varias semanas antes de la natividad, generalmente tres, estableciendo entonces la relación con las colectas, igualmente

⁵ Citado por J. Brand, *Observations on Popular Antiquities*, Londres, 1900, p. 243.

⁶ Ver sobre este punto A. Varagnac, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, Paris, 1948, pp. 92, 122 y *passim*.

con disfraces, de la fiesta de San Nicolás que resucitó a los niños muertos; y su carácter es todavía más marcado en la colecta inicial de la estación, la de *Hallow-Even* —convertida en víspera de Todos Santos por decisión eclesiástica— donde, hoy todavía en algunos países anglosajones, los niños disfrazados como fantasmas y esqueletos persiguen a los adultos, a menos que éstos rediman su descanso por medio de varios regalos. El progreso del otoño, desde su principio hasta el solsticio que marca la salvación de la luz y de la vida, se acompaña pues, en el plano ritual, de un procedimiento dialéctico cuyas principales etapas son: el regreso de los muertos, su conducta amenazante o persecutoria, el establecimiento de un *modus vivendi* con los vivos, logrado a partir de un intercambio de servicios y de presentes; en fin, el triunfo de la vida cuando, en la Navidad, los muertos colmados de regalos abandonan a los vivos para dejarlos en paz hasta el próximo otoño. Es revelador que los países latinos y católicos, hasta el siglo pasado, hayan puesto el acento sobre San Nicolás, es decir sobre la forma más *mesurada* de la relación, mientras que en los países anglosajones la desdoblamiento voluntariamente en sus dos formas extremas y antitéticas de *Halloween*, cuando los niños hacen de muertos para convertirse en esquiladores de los adultos, y de *Christmas*, cuando los adultos colman a los niños para exaltar su vitalidad.

* * *

Por lo tanto, los caracteres aparentemente contradictorios de los ritos de Navidad se esclarecen: durante tres meses, la visita de los muertos a los vivos se había vuelto cada vez más insistente y opresiva. Para su día de asueto, puede permitirse pues festejarlos y proveerles una última oportunidad de manifestarse libremente, o, como dice tan fielmente el inglés, *to raise hell*. Pero, ¿quién puede personificar a los muertos, en una sociedad de vivos, sino todos aquéllos que, de una o de otra forma, están incorporados de manera incompleta al grupo, es decir, participan de esta *alteridad* que es la marca misma del dualismo supremo: el de los muertos y los vivos? No nos asombremos entonces de ver a los extranjeros, a los esclavos y a los niños convertirse en los principales beneficiarios de la fiesta. La inferioridad del estatus político o social y la desigualdad de las edades proporcionan en este sentido criterios equivalentes. De hecho, tenemos innumerables testimonios, sobre todo del mundo escandinavo y eslavo, que descifran el carácter propio de la cena de medianoche como una comida ofrecida a los muertos, donde los invitados juegan el rol de los muertos, así como los niños

juegan el de los ángeles, y los ángeles mismos el de los muertos. No es pues sorprendente que la Navidad y el Año Nuevo (su desdoblamiento) sean fiestas de regalos: la fiesta de los muertos es esencialmente la fiesta de los otros, porque el hecho de ser otro es la primera imagen aproximada que podamos hacernos de la muerte.

Henos aquí en posibilidad de dar respuesta a las dos cuestiones planteadas al principio de este estudio. ¿Por qué el personaje de Santa Claus se difunde y por qué la Iglesia observa esa difusión con inquietud?

Se ha visto que Santa Claus es el heredero, al mismo tiempo que la antítesis, del Abad de la Sinrazón. Dicha transformación es, ante todo, el indicio de un mejoramiento de nuestras relaciones con la muerte; ya no juzgamos útil, para estar libres de ella, permitirle periódicamente la subversión del orden y de las leyes. La relación es dominada ahora por un espíritu de benevolencia un poco desdeñosa; podemos ser generosos, tomar la iniciativa, puesto que no se trata ya sino de ofrecerle regalos, e incluso juguetes, o sea, símbolos. Pero este debilitamiento de la relación entre vivos y muertos no se hace al costo del personaje que la encarna: se diría, al contrario, que éste se desarrolla mejor; esta contradicción sería insoluble si no se admitiese que otra actitud con respecto a la muerte continúa trazando su camino entre nuestros contemporáneos: construida, tal vez no del tradicional miedo a los espíritus y fantasmas, sino de todo lo que la muerte representa por sí misma, y también en la vida: pobreza, sequía y privación. Interroguémonos sobre el tierno cuidado que tenemos para con Santa Claus; sobre las precauciones y sacrificios que concedemos para conservar su prestigio intacto entre los niños. ¿No es cierto que en el fondo de nosotros vela siempre el deseo de creer, así sea poco, en una generosidad sin control, una gentileza sin doble intención, en un breve intervalo durante el cual son suspendidos todo miedo, toda envidia y toda amargura? Sin duda, no podemos compartir plenamente la ilusión; pero lo que justifica nuestros esfuerzos es que es cultivada por otros, y nos procura al menos la ocasión de calentarnos con la flama encendida en estas jóvenes almas. La creencia que damos a nuestros niños de que sus juguetes vienen del más allá aporta una coartada al secreto movimiento que nos incita, de hecho, a ofrecerlos al más allá bajo el pretexto de dárselos a los niños. Por este medio, los regalos de Navidad son un verdadero sacrificio a la dulzura de vivir, la cual consiste en primer lugar en no morir.

Con gran profundidad, Salomón Reinach escribió una vez que la gran diferencia entre las religiones antiguas y las modernas consiste en que “los paganos le rezaban a

ANTROPOLOGÍA

los muertos, mientras que los cristianos rezan para los muertos”.⁷ Sin duda, hay distancia entre la oración a los muertos y esta oración mezclada toda de conjuraciones que cada año, y cada vez más, dirigimos a los niños pequeños —encarnación tradicional de los muertos— para que consientan, creyendo en Santa Claus, a ayudarnos a creer en la vida. Hemos esclarecido, sin embargo, los hilos que dan testimonio de la continuidad entre dos expresiones de una realidad idéntica. Pero la Iglesia ciertamente no está en el error cuando denuncia, en la creencia en Santa Claus, el bastión más sólido y uno de los fuegos más activos del paganismo en el hombre moderno. Falta saber si el hombre moderno no puede defender también sus derechos de ser pagano. Hagamos, para terminar, una última observación: es largo el camino que

conduce del rey de las Saturnales al buen Santa Claus; en el recorrido, un aspecto esencial —el más arcaico tal vez— del primero parecía haberse perdido definitivamente. Frazer nos mostró hace tiempo que el rey de las Saturnales es el heredero de un prototipo antiguo que, después de haber personificado al rey Saturno y haberse permitido, durante un mes, todos los excesos, era solemnemente sacrificado en el altar del dios. Gracias al auto de fe de Dijon, he aquí al héroe reconstituido con todos sus caracteres, y no es menor la paradoja de todo este singular asunto, ya que, queriendo poner fin a Santa Claus, los eclesiásticos de Dijon no han hecho sino restaurar en su plenitud, después de un eclipse de algunos milenios, una figura ritual de la cual se han encargado así, bajo el pretexto de destruirla, de probar ellos mismos su perennidad.

KATCHINAS



Coto (Oraibi)



Kutca Mana

⁷ S. Reinach, “L’origine des prières pour les morts”, en *Cultes, Mythes, Religions*, Paris, 1905, t. I, p. 319.



Arriba: Virgen de manufactura indígena y portal de la sacristía, parroquia de Xoxocotla. Abajo: Puestos de velas usadas en la procesión del silencio, la noche del Viernes Santo.

Luz María Brunt Rivera*

Semana Santa en Xoxocotla, Morelos. Cambios en la religiosidad popular

En el año 1966 visitamos por primera vez el pueblo de Xoxocotla (lugar de ciruelos agrios) ubicado en el estado de Morelos. El motivo era observar las celebraciones de Semana Santa en una comunidad de origen náhuatl. Regresamos en 1967 para realizar una segunda observación del ritual y los cambios entonces ocurridos.

Posteriormente, en los años 1999 y 2000, también observamos la celebración y las transformaciones operadas en esas tres décadas.

Podemos decir que la religiosidad popular es la elaboración que hace el pueblo de los conceptos ortodoxos de la religión oficial; es la forma de entender lo que explican las gentes doctas, y esta interpretación se transforma en costumbres.

Este trabajo da cuenta *grosso modo* de los cambios ocurridos en la celebración de la Semana Santa, de su importancia para los habitantes de este poblado y fundamentalmente para la población náhuatl que se resiste al cambio de sus tradiciones, que se han ido modificando en ciertos aspectos debido a los cambios sociales, económicos y culturales ocurridos en la comunidad.

Xoxocotla se encuentra a unos 115 km de la Ciudad de México, para llegar al lugar existen dos carreteras asfaltadas, una de ellas es la autopista que va al puerto de Acapulco, y la otra la carretera federal que va de Alpuyec a Zacatepec y Jojutla.

En 1966 su población era de 3 000 familias, aproximadamente, el 70 por ciento de los cuales hablaba náhuatl

y español; su principal fuente de ingresos provenía de la agricultura, principalmente de cultivos de maíz y cacahuate; se obtenía solamente una cosecha al año, al ser tierras de temporal.

La mayoría de las casas del pueblo eran de adobe, se contaba con varios molinos de nixtamal, luz eléctrica y ninguna calle estaba asfaltada, en aquel entonces nos llamó la atención la gran cantidad de cerdos que pululaban por ellas. Tenía una escuela primaria y una secundaria. Los mestizos, dueños de comercios, molinos de nixtamal, tiendas, paleterías, cantinas, etcétera, tenían casas de mejor construcción y casi todas con televisión. Sólo había un centro de salud de la Secretaría de Salubridad y Asistencia; también contaba con un gran depósito de agua que surtía a toda la población.

Antes de que la iglesia —construida en 1782— fuera elevada a la categoría de parroquia, el 25 de julio de 1961, las festividades de la Semana Mayor comenzaban el miércoles por la noche y terminaban el sábado.

Los habitantes del pueblo dicen que desde el momento mismo en que llegó el párroco trató de cambiar las costumbres, “ajustándose más a los cánones establecidos por la liturgia católica” (información del párroco). Se comenzó la celebración el jueves por la noche para terminar el domingo por la mañana, lo cual dio lugar a un desajuste en la organización religiosa tradicional, provocando peticiones al cura de que se les permitiera volver “a lo antiguo”. La repuesta de este hombre fue que si se volvía a esta práctica, él se iría de Xoxocotla. Ante tal disyuntiva los pobladores se sometieron a la voluntad del sacerdote, pues era obvia su autoridad sobre el pue-

*Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

blo, ya que cuando tratamos de entrevistar al fiscal, éste se negó a darnos cualquier información hasta no contar con la autorización del cura.

Existía una organización tradicional o sistema de cargos formada por un fiscal, que es la autoridad administrativa de la iglesia para las ceremonias, y dos mayordomos: el del Santísimo y un mayordomo “mandadero”, que era el encargado de los 350 “topiles” (fuimos informados por el sacerdote que existían dos mayordomos del Santísimo y dos mayordomos mandaderos, debido a que el pueblo está dividido en dos secciones).

Los topiles son los encargados de barrer las calles por donde pasan las procesiones, además de arreglar la iglesia. Los sacristanes eran dos, pero a veces eran hasta catorce. Existía una incompatibilidad para ocupar un cargo político y un cargo religioso al mismo tiempo. Había un grupo formado por 26 miembros llamados “varones”, encargados de cargar y de crucificar al Señor, este grupo sólo funcionaba en Semana Santa, sus miembros iban totalmente vestidos de blanco, alrededor de la cabeza llevaban un pañuelo y usaban una especie de falda. Ayunaban y practicaban la abstinencia durante 40 días antes de la Semana Santa.

El fiscal, los mayordomos y sacristanes eran electos por el pueblo y cumplían sus funciones durante dos años, a excepción de los topiles.

El santo patrón del pueblo tenía de patrimonio siete u ocho yuntas, y cincuenta y tantas vacas. Las yuntas se rentaban y redituaban 50 cargas de maíz al año. Este patrimonio era administrado por el fiscal, los gastos que implicaba la Semana Santa eran cubiertos por colectas y por el patrimonio del santo patrón, el apóstol San Felipe.

En aquel año de 1966 nos informaron que desde que cambió el ritual de Semana Santa habían ocurrido sequías, lo cual atribuían a que ya no se realizaba “como antes”.

También existía la costumbre de realizar procesiones cuando las lluvias se retrasaban, paseando un Cristo hasta las afueras del pueblo y “apenas tenían tiempo de llegar cuando empezaba a llover”.

Asimismo nos informaron que existía una cueva que tiene dentro un ojo de agua, donde cada año acude toda la población para saber si las lluvias serán buenas. La entrada de la cueva es pequeña y solamente cabe una persona agachada; sólo tienen acceso los ancianos que leen en el agua, y una vez que lo han hecho salen a informar a los pobladores si las lluvias serán buenas o si habrá sequía. Nos informaron que dentro de la cueva existían ídolos prehispánicos, era obvia la relación tan estrecha entre el ritual religioso y el ciclo agrícola, de ahí el des-

contento por el cambio impuesto por el cura en lo referente a la Semana Mayor.¹

Las actividades de Semana Santa comenzaron el jueves con el Lavatorio, los apóstoles estaban representados por niños de entre ocho y diez años. Cuando terminó la misa empezaron a arreglar las “promesas” de comida que consistían en pan, mole verde de pescado, chocolate en leche y chocolate en tablillas, tamales envueltos en hojas verdes de maíz, agua en jarras de vidrio verde de Puebla y cántaros de barro, así como sandías partidas por la mitad en forma de picos. Todas estas ofrendas ocupaban la parte central de la nave de la iglesia hasta el altar mayor.

El viernes a las cinco de la mañana se llevaba a cabo una procesión en la que iba el Señor cargando la cruz, acompañado de tres imágenes: San Juan, la Dolorosa y la Virgen de la Natividad; una vez terminada la procesión, el Señor San Gregorio (que tiene movilidad en los brazos y piernas) era crucificado y bajado por la tarde.

De la crucifixión y el descenso se encargaban “los varones”, y era notable la solemnidad con que realizaban este ritual, el cual duraba más de dos horas.

Por la noche, ya puesto el Señor en su urna, se realizaba otra procesión en la que iba acompañado solamente por la cruz. Esta procesión duraba más de tres horas. En ella participaba casi todo el pueblo. La gente caminaba en silencio, en dos hileras y con una vela encendida.

Durante el día sábado, el Señor San Gregorio era expuesto en su urna a mitad de la nave de la iglesia, con cirios adornados y ofrendas de comida, hasta que se “abre la gloria”, es decir, hasta el sábado a media noche, en que el sacerdote oficiaba la misa, pronunciaba un sermón y se descubrían todas las imágenes que habían permanecido tapadas; las campanas empezaban a repicar, quemaban cohetes, sonaban matracas y muchos fieles comulgaban.

En el pueblo existe un edificio contiguo a la iglesia que funciona como primaria y secundaria. Aquí, al mismo tiempo que en el templo, se festejaba la resurrección del Señor, se velaba una corona con el retrato de Emiliano Zapata, al son de una banda de música y abundante licor, esto duró hasta el día siguiente. El domingo no fue posible observar si hubo alguna otra ceremonia religiosa, debido a que a las siete de la mañana fueron a despertarnos con todo y banda de música, para pedirnos que les hiciéramos el favor de llevarlos a Cuautla a dejar una corona, confeccionada por el pueblo para conmemorar el aniversario de la muerte de Emiliano Zapata.

¹ Estos cambios se debieron a lo acordado en el Concilio Vaticano II.

En el año de 1967 encontramos semejanzas y diferencias en la celebración de la Semana Santa. Semejanzas: coincidió en la ceremonia de la crucifixión del Señor, descenso de la cruz y procesiones, en las que intervienen los mayordomos, fiscales, sacristanes, varones, etcétera. Se llevaron a cabo exactamente igual que en 1966. Diferencias: el Jueves Santo, en el año de 1966, durante la ceremonia del Lavatorio, los apóstoles estuvieron representados por niños, que en esta ocasión fueron personas adultas, en su mayoría personas de edad, algunas con cargos como el sacristán mayor.

El año anterior, una vez terminada esta ceremonia, se colocaron petates cubriendo todo el piso, hasta el altar mayor, y a los lados grandes cirios adornados con flores y banderitas de papel picado, con un fondo de papel de estaño en color. Sobre los petates se ponían las “promesas” de comida ya descritas y se dejaban toda la noche, para finalmente recogerse entre las seis y siete de la mañana del viernes.

En esta ocasión no se les permitió poner las “promesas” y en su lugar “se expuso El Santísimo toda la noche para su adoración”.²

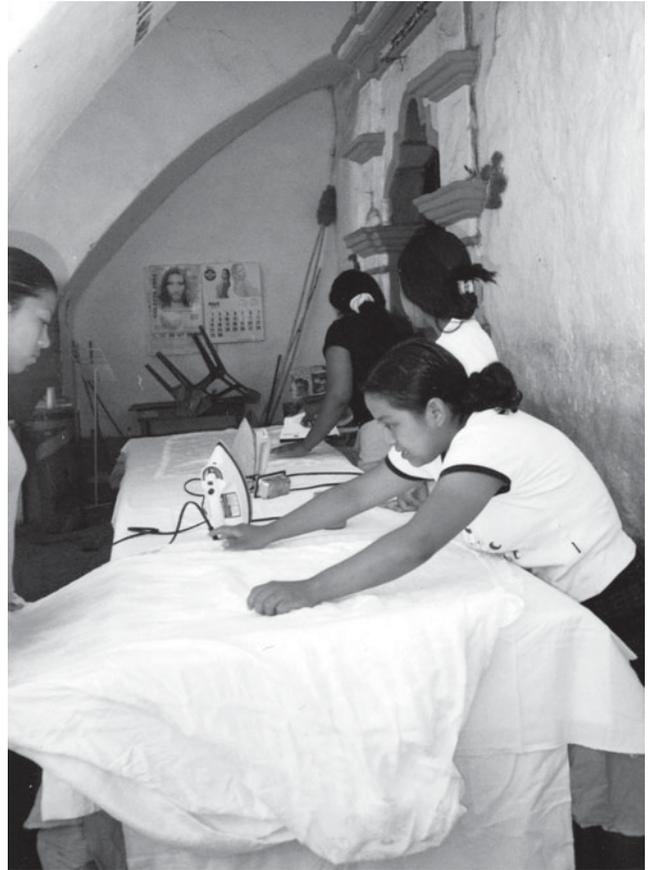
En la procesión realizada la mañana del viernes no estuvo presente el padre, el año anterior sí, e inclusive parte de las imágenes que salen con esta procesión eran llevadas por “las catequistas”, organizadas por el cura, quien también dirigía rezos y cantos.

A pesar de la prohibición, durante el lapso que permaneció crucificado el Señor, fueron colocadas las “promesas” de comida y retiradas poco antes de dar comienzo la ceremonia del descenso.

Antes de empezar la ceremonia del Descenso de la cruz, el padre leyó la Pasión según San Juan, después descubrió un pequeño Cristo y lo expuso para su adoración; a continuación exhortó a los fieles a rezar, en seguida dio la comunión, debido a lo cual se retrasó notoriamente esta ceremonia. Esta intervención del padre no ocurrió el año anterior. Posteriormente nos enteramos que ante su actitud, los señores llamados “varones”, encargados de realizar esta ceremonia, se “impusieron” (palabras textuales) para empezarla. Era claro el desconcierto de la gente ante la intervención del padre. El año anterior, en cuanto empezaba la ceremonia, se escuchaban cantos y rezos, ahora, fue hasta media hora después que se pudieron escuchar.

Éstas fueron las diferencias más notorias encontradas durante la celebración de las ceremonias en los años 1966 y 1967.

² Se refieren al monumento, que es la urna que guarda las hostias consagradas. Se hace la Visita de las siete casas.



Jóvenes doncellas de la comunidad, encargadas de lavar y planchar el vestuario de las imágenes de Semana Santa.

A partir de 1998, la crucifixión representada por adolescentes ya no se llevó a cabo en la iglesia o en el atrio sino en una pequeña capilla que está en construcción llamada El Calvario. Es importante hacer notar que en las representaciones de 1999 y 2000 la asistencia de los habitantes fue muy escasa (particularmente de la población indígena); la actitud frente a la ceremonia fue muy diferente a la observada hace 30 años, cuando causaba impresión el respeto y la solemnidad de los asistentes ante la crucifixión.

Por otra parte, el Jueves Santo la Pasión se representó también por jóvenes pertenecientes a organizaciones que dirige el actual cura. Estas representaciones no existían antes.

Han aumentado las procesiones, por ejemplo la de los Santos óleos, que se realiza por la tarde del Jueves Santo antes de la misa.

Uno de los cambios más importantes tiene que ver con los integrantes del sistema de cargos: hace tres décadas eran elegidos por el pueblo, a partir de 1995 son



Escultura prehispánica en la barda de la iglesia de Xoxocotla.

nombrados por el párroco y son candidatos las personas de los movimientos pastorales. Es más, a partir de 1999, ya no se llama a junta, se pide información de los candidatos y se les consulta su parecer sobre si quieren ocupar un puesto como fiscales, mayordomos, etcétera.

Donde se hace más notorio el descontento de los integrantes del sistema de cargos es en los “varones”, que han visto reducida su participación a cargar las imágenes o la cruz en la procesión del Santo entierro o del Silencio. En el año 2000 no asistieron a la crucifixión y durante el acto permanecieron dentro de la iglesia vieja cantando y rezando. La gente del pueblo dice que todavía les falta coordinación con el sacerdote.

Otra de las innovaciones es que el sábado se bendice el Fuego nuevo, que simboliza la resurrección de Jesucristo y se bendice el agua (tradicción de la iglesia).

El domingo hay otra procesión con el Cristo de la Resurrección y el Cirio Pascual.

Hace treinta años no registramos ninguna secta y ahora se habla de los testigos de jehová, pentecostales, Unión libre de Pentecostés, Pentecostés Independiente, Pentecostés Cristiano, Pentecostés del Monte Aurel, Metodistas, Metodistas Espiritualistas, Sabáticos, Mormones y la Luz del Mundo.

Conclusiones

Lo que más ha afectado a la gente han sido las modificaciones de fechas y horarios para sus celebraciones; ahora sabemos que esto se ha debido a uno de los acuerdos tomados en el Concilio Vaticano II³ para que la Semana Santa se celebrara como había acontecido originalmente, es decir, el Jueves y Viernes Santo y el Domingo de Resurrección, porque era incongruente decirle a la gente que las cosas ocurrieron en la noche y se celebren en el día; entonces se vuelve a las horas en que realmente sucedieron, pero la mayor parte de los curas no se lo explicaron a los feligreses, en este caso a los indígenas.

Para los indígenas, antes del Concilio Vaticano II y de que hubiera párroco de planta en su iglesia estas festividades comenzaban la víspera en la noche (miércoles) y terminaban a las diez de la mañana del sábado en que se abría la gloria, es decir, era la Resurrección.

Entonces creemos que ese fue el problema: no les explicaron a los habitantes de Xoxocotla nada y ellos creen que es una actitud personal del sacerdote en turno.

Nosotros pensamos que sí existe una actitud personal, ésta es el hecho de que haya cambiado el lugar de la crucifixión: del atrio a la capilla de El Calvario.

Con respecto a las sequías que han ocurrido, la comunidad las atribuye a que “ya no se hacen las cosas como antes”, esto se explica porque al alterarse su costumbre no entendían que la esencia de la pasión era la misma y que estas modificaciones no provocaban el enojo del Señor.

La inasistencia a la representación de la crucifixión, probablemente se deba a que el actual lugar donde se desarrolla no es el sitio donde sus abuelos, bisabuelos y tatarabuelos realizaban la crucifixión, y aunque este nuevo lugar está bendecido por el cura, no es el de sus orígenes y para ellos los orígenes se remontan a los ancestros. Esto es lo importante, porque así se los enseñaron, y en protesta le cantan y le rezan aunque no lo crucifiquen,

³ El Concilio Vaticano II fue convocado por Juan XXIII en enero de 1959, e iniciado el 11 de octubre de 1962 y finalizó con Paulo VI el 8 de diciembre de 1965. Tuvo como resultado la constitución *Gaudium et spes* (gozo y esperanza). “La Iglesia en el mundo contemporáneo”.

aunque esté en su urna, pero en su lugar, en su iglesia, en su espacio.

De alguna manera el cura actual sí está modificando la organización religiosa tradicional, al reclutar y organizar a los jóvenes que tienen una participación muy dinámica en las actividades de la iglesia, ya que son ellos los que aceleran el cambio hacia la ortodoxia en detrimento de la religiosidad popular.

Otro aspecto importante de la actitud del cura es la división que ha provocado al elegir personalmente a los individuos que desempeñan cargos. No toma en cuenta a la comunidad que en otra época tenía una gran participación y se olvida de los valores que se tomaban en cuenta para que las gentes ocuparan los cargos.

Bibliografía

- Bastian, Jean Pierre, *Breve historia del protestantismo en América Latina*, México, CUPSA, 1986
- Carmona, Blas, *Los profetas sospechosos. Sectas de ayer y de hoy*, España, GEDISA, 1980.
- Chance, John y Tylor W., “Cofradías y cargos. Una perspectiva de la jerarquía cívico religiosa mesoamericana”, en *American Ethnologist*, vol. XII, febrero 1985.
- Geertz Clifford, “Religion as a Cultural System”, en *Reader in Comparative Religion*, New York, W. Lessa and Vogt Edits., Harper and Row.
- Giménez, Gilberto, *Cultura y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos A.C. 1978.
- , “Sectas, religión y pueblo”, en *El Nacional*, México, 21 de noviembre de 1989.
- González, José Luis, *El huanca y la cruz: creatividad y autonomía en la religión popular*, México, IDEA Y TAREA, 1989.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM, 1984.
- Marzal, Manuel M., “La configuración de la espiritualidad cultural y popular en un barrio marginal de la Gran Lima”, en *Cristianismo y Sociedad*, XXVI, núm. 97, México.
- Moreno Toscano, Alejandra, “El siglo de la Conquista”, en *Historia General de México*, México, Colmex, 1976.
- Turner, Víctor, *La guerra de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1980.





Arriba: Francisca Jiménez, de 18 años de edad, hablante de náhuatl originaria de Pahuatlán, Puebla. Foto: Ana Nahmad.
Abajo: Jóvenes mazahuas de Valle de Bravo, Estado de México. Rosita, de 13 años de edad. Foto: Ana Nahmad.

Sara Molinari Soriano e Íñigo Aguilar Medina*

Adolescentes indígenas migrantes a la Ciudad de México

El movimiento migratorio es una constante en el desarrollo de los grupos humanos, sin embargo las causas que lo generan varían de época en época y de región en región. En el México contemporáneo una de las causas más importantes que propician la migración es la relación que se da entre el campo y la ciudad.¹

El modelo de desarrollo que sigue nuestro país ha determinado condiciones de vida más precarias para las áreas rurales, junto con una mayor presión demográfica sobre la tierra, por lo que el fenómeno migratorio afecta de manera seria a la población joven y que ve en su cambio de residencia el único escape a su situación de pobreza.

No obstante, siempre son varios los factores sociales que favorecen la migración y están relacionados con el incremento en la construcción de vías de comunicación, la visión que se presenta en la radio y en la televisión sobre las bondades que ofrece para la vida la ciudad, en la que se concentran, entre otros, los servicios de educación y salud, además de las oportunidades de encontrar un trabajo, que por su mejor remuneración les permita acceder a un mejor nivel de vida.

Pero la economía urbana, lejos de absorber la fuerza de trabajo no calificada que los activos campesinos están dispuestos a ofrecer, provoca que éstos se dediquen a las

actividades más sencillas y peor pagadas en el área de los servicios, como son la de vendedores ambulantes.

El proceso migratorio implica, tanto para adultos como para jóvenes y adolescentes, un periodo de ajuste al nuevo entorno cultural y para ello recurren al apoyo que se les ofrece a través de la amplia red de parientes, amigos y coetáneos que ya han adquirido dicha experiencia en la urbe. El nivel de adaptación a la vida citadina depende de varios factores entre los que destacan la integración y cohesión del grupo étnico de procedencia y si se ha migrado de manera individual o con la familia. Los más jóvenes por lo general difícilmente regresan a la comunidad de origen.²

El análisis de la migración de los adolescentes indígenas que aquí se presenta forma parte de una investigación más amplia, que incluyó el estudio de la situación de 326 adolescentes en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México.

La intención de este artículo es exponer con mayor detalle la situación específica que presentan 56 adolescentes indígenas que en familia o individualmente se han visto forzados a salir de sus comunidades tradicionales e incorporarse al mundo urbano.

En la encuesta aplicada se buscó que los jóvenes manifestaran sus propias opiniones sobre el mundo que les rodea, por lo que el material recogido puede ayudar a lograr un acercamiento a la problemática de la acultu-

*Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

¹ Cf. Marie Odile Marion Singer, "Crisis de generación o crisis de sociedad: la compleja problemática de la juventud rural", en *Ensayos sobre ciclo de vida*, México, DEAS-INAH (Cuaderno de trabajo, 32), 1986, pp. 21-27.

² Cf. Leticia Irene Méndez y Mercado, "Efectos de la migración en los adolescentes", en *Antropológicas*, vol. 9, México, UNAM, 1994, pp. 218-219.

ración y de las situaciones de contacto dadas por la migración.

Antes de entrar al análisis de los datos, es conveniente exponer de manera breve cuáles son las características que definen su situación como un grupo social diferenciado.

Como los entrevistados provienen de zonas en donde la agricultura es el principal medio de subsistencia, comparten muchos de los elementos culturales con jóvenes de ambientes rurales semejantes, pero además estos jóvenes están formados dentro del esquema cultural específico de cada cultura indígena que hay en México.³

Para poder comprender estas diferencias nos remitimos a la literatura etnológica que no sólo describe las características del mundo indígena en general, sino también la forma específica que toma el proceso del adolescente en este ámbito.⁴

Desde muy temprana edad, los niños indígenas aprenden en el seno de la familia las normas y valores de su grupo social como medio de adaptación a su cultura local. Su vida está ligada a los ritmos de la naturaleza y al calendario de las fiestas religiosas del pueblo. Tienen pocos conocimientos teóricos pero saben reconocer los nombres de los ríos, de los montes y de los parajes de su entorno físico.⁵

Aprenden participando con los adultos en el trabajo agrícola, en el doméstico y en las demás actividades comunales. Pasando por el proceso llamado de socialización interiorizan paulatinamente los valores del grupo como parte de su propia personalidad.

A los seis años de edad deben asistir a la escuela para castellanizarse porque los padres anhelan que sus hijos aprendan a hablar y escribir correctamente el español para entenderse o para defenderse del mestizo.

Esta educación formal es ajena a la socialización cotidiana que le da la familia y la comunidad en que vive, y su impacto sólo se limita al poco tiempo que permanece en la escuela.

Cuando se llega a la adolescencia se tienen deberes cívicos con la comunidad de tal manera que al inicio de esta etapa se deberán aportar servicios gratuitos al pueblo. También se tienen obligaciones sociales que se traducen en ayuda mutua entre parientes y amigos para auxi-

liarse en el trabajo de la siembra, la cosecha y la construcción de casas.

El estatus de adulto lo adquiere tanto el hombre como la mujer al casarse, y como el matrimonio temprano es una costumbre en la sociedad india (desde los 12 o 14 años de edad en la mujer, y desde los 16 en el hombre), todavía no han llegado a un desarrollo biológico y emocional que las teorías de la psicología occidental proponen como requisitos de una madurez plena.

Así, en las áreas rurales e indígenas de México la adolescencia se presenta como una etapa de crecimiento muy corta y muy poco diferenciada de las otras etapas de la vida. Lo que nos lleva a pensar que las pautas de desarrollo propias de la cultura occidental no se pueden aplicar a jóvenes de sociedades indígenas.

Como el adolescente indígena se autodefine y se identifica con el ambiente social de su comunidad, cuando se ve forzado a salir de ella y se confronta con un medio social desconocido y muy diverso con el que no se identifica, además de que este medio lo estigmatiza y lo discrimina.⁶

Son precisamente estos jóvenes en situación cultural conflictiva los sujetos en los que se enfoca este estudio.

El análisis se integra en torno a tres apartados; en el primero se presentan los datos que identifican a los jóvenes entrevistados: lengua hablada, edad, sexo, escolaridad y actividad laboral. En el segundo apartado se analizan los resultados de las entrevistas realizadas, los que se presentan por tema, atendiendo a lo que se refiere a su vida social, a sus aspiraciones para el futuro, a sus creencias religiosas y a su salud. Y para el tercer apartado se hace una comparación entre los dos temas tratados anteriormente y la encuesta en general.

Los entrevistados

a) Inocencia

Mi nombre es Inocencia y tengo 13 años, yo nací en Santo Domingo Putla, región Trique del estado de Oaxaca. Vinimos a vivir aquí a Naucalpan porque unos paisanos de mi padre le ayudaron a entrar a trabajar en el cuerpo de policía, muchos de sus paisanos son policías o soldados, y así verá usted que aquellos señores triques que tienen más tiempo de vivir en la ciudad ayudan a las gentes de su pueblo a conseguir trabajo, los llaman y los acomodan en lo mismo que ellos ha-

³ Cf. Instituto de Geografía, "Movimientos migratorios de los indígenas en México, Estudio de 3 casos", en *Boletín del Instituto de Geografía*, núm. 12, México, UNAM, 1982, pp. 227-238.

⁴ Cf. Margaret Mead, *Sexo y adolescencia en Samoa*, Buenos Aires, Paidós, 1979.

⁵ Cf. Irene Josselyn, *El adolescente y su mundo*, Argentina, Psique, 1970, 188 pp.

⁶ Cf. Juan Fernández, "El migrante campesino en la urbe. Situación socioeconómica", en *América Indígena*, vol. XXXVI, núm. 2, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1976.

ANTROPOLOGÍA

cen, por ejemplo aquí en la vecindad vivimos 10 familias, todas las gentes de esas familias hablan la lengua trique y son del mismo pueblo.

La vecindad como usted verá es muy fea y vivimos muy apretados, por ejemplo mi familia y yo solo tenemos dos cuartos para las siete personas que somos: mis padres y mis hermanos; el baño es común para todos los inquilinos y muchas veces falta el agua lo que es un verdadero problema.

A mí la verdad no me gusta vivir aquí, porque en mi pueblo hay mucho espacio, el cielo siempre se ve azul, azul, no hay contaminación y se gasta poco dinero, pero la necesidad de trabajo y la posibilidad de poder estudiar nos tiene aquí.

Mi papá, como ya le dije, trabaja de policía, mi mamá sólo atiende la casa, ella no puede trabajar como todas las mujeres de la vecindad, que trabajan en casas, porque como somos muchos hijos tiene que cocinar, lavar, barrer y mis cuatro hermanos y yo somos estudiantes, sólo el más chiquito (de cinco años) no va a la escuela. Yo estudio el primer año de secundaria por las tardes, y me cuesta mucho trabajo aprender las matemáticas, pero la materia que más me gusta es el español. Estudio un rato en las noches y luego me encanta ver la televisión, sobre todo las novelas, porque se me hacen muy emocionantes aunque todo lo que pasa es pura falsedad. Me gusta mucho escuchar en el radio canciones rancheras y chismes de los artistas.

Por las mañanas tengo que ayudar a mi madre en todo el trabajo de la casa, lavar trastes, barrer, acomodar camas y demás.

Mi mejor amiga vive aquí mismo en la vecindad, la conocí desde que llegamos a vivir a Naucalpan, casi no convivimos porque ella estudia por las mañanas y yo por las tardes, pero los sábados y domingos ya que terminamos nuestro quehacer platicamos un rato.

A mí me gusta haber nacido en Oaxaca, en el pueblo de mis padres pues es un lugar muy bonito y se puede respirar aire puro, no contaminado como el de aquí.

Cuando yo sea grande quiero ser maestra, por eso estudio y me preparo y creo que sí puedo llegar a alcanzarlo pues tengo muchas ganas y pongo mi mayor esfuerzo en estudiar.

¿Qué a quién admiro más? pues a mi papá, ¿y sabe por qué?, porque es un hombre muy trabajador. Por el contrario me molestan mucho los borrachos como mi primo.

Soy católica y voy a misa con mi mamá los domingos de cada 15 días, creo en Dios y cuando tengo problemas en la escuela le rezo para que todo salga bien. ¡Claro que me gustaría casarme por la Iglesia pues eso es muy bonito!

Mi mayor problema en la vida es el estudio y para auxiliarme pido consejo a mi maestro, yo no se que cosa es eso de la educación sexual, nadie me ha hablado de ese asunto, tampoco conozco nada respecto a los anticonceptivos, sólo se que el aborto es una cosa muy mala y que la mujer sufre mucho.

En cuanto a la política, hay señorita, los políticos nada más hablan y hablan y no hacen nada de bueno.

Mis amigos y yo no fumamos, no tomamos bebidas alcohólicas, pero sé que hay muchachos de mi edad que fuman, toman y hasta se drogan, así sólo están buscando la muerte.

Yo pienso que los datos que usted toma de los jóvenes con quien platica pueden servir para evitar que los muchachos caigan en cosas malas como los vicios.

Se inicia el análisis de los datos con la identificación detallada de los jóvenes.

De los 56 adolescentes entrevistados hay 19 mujeres y 37 hombres y sus edades varían de los 11 a los 22 años. Estos jóvenes provienen de zonas indígenas de diez estados de la República mexicana y son bilingües de lengua indígena y español. (Cf. Cuadro, núm. 1).

Las razones que expresan estos jóvenes en cuanto al por qué sus padres o ellos migraron a la ciudad son, en

Cuadro núm. 1
Lugar de origen y lengua

<i>Estado</i>	<i>Lengua</i>	<i>Número</i>
Chiapas	Tzeltal	2
Guerrero	Náhuatl	2
Hidalgo	Otomí	3
México	Náhuatl	2
	Mazahua	6
Michoacán	Otomí	8
	Purépecha	1
Oaxaca	Trique	2
	Mazateco	6
	Zapoteco	9
	Mixteco	6
Puebla	Náhuatl	4
	Totonaco	2
Querétaro	Otomí	1
San Luis Potosí	Náhuatl	1
Veracruz	Náhuatl	1
Total		56

Fuente: Encuesta Directa, DEAS-INAH, México, 1992.

primer lugar, de tipo económico, la búsqueda de trabajo, la esperanza de un mejor futuro y la posibilidad de estudiar (47).

Cinco de ellos mencionan que vinieron por gusto y curiosidad de conocer la ciudad. Y cuatro ignoran los motivos del por qué sus padres decidieron migrar.

b) Reynaldo

Mi nombre es Reynaldo tengo 15 años y soy originario de San Miguel Piedras, un pueblo de la zona mixteca del estado de Oaxaca, en donde se habla la lengua mixteca.

Yo me vine solo a México porque mis primos José Luis de 18 años y Miguel Ángel de 16, cuando fueron de visita al pueblo me dijeron que aquí había trabajo y también muchas facilidades para seguir estudiando. Mis primos y yo vivimos en un cuarto de vecindad hasta mero arriba del Olivar, mis primos son taqueros y yo sólo encontré trabajo en la venta callejera de raspados, el dinero que gano de mis ventas diarias es para todos mis gastos y para comprar mis libros ya que estoy estudiando el segundo año en la secundaria nocturna, yo estudio diario, pero siempre tengo problemas para entender las matemáticas, el año pasado reprobé precisamente esa materia.

A mí me gustan todas las clases de la secundaria, menos las matemáticas.

A mis amigos los dejé en mi pueblo, aquí sólo tengo un amigo que conozco desde hace dos años, cuando llegué y con el que platico de vez en cuando.

Como somos tres hombres los que vivimos en casa, nos dividimos el trabajo, a mí me toca lavar los trastes y tender las camas, mi única diversión es ver la televisión y me gustan mucho los programas de detectives, pues tienen mucha acción. También me gusta ver los programas de la lucha libre, pues así aprende uno a defenderse muy bien.

Yo estoy contento de ser mexicano pues creo que es muy bonito mi país, me gusta la colonia en la que vivo, pero quisiera cambiarme a San Juanico.

Admiro mucho a la gente trabajadora como mi papá, pero no me gustan los extraños.

Cuando sea grande quiero casarme y seguir trabajando, quizá en lo mismo que ahora, porque no conozco otro tipo de trabajo.

Cuando sea grande me gustaría casarme por la Iglesia ya que soy católico, creo en Dios al que necesito siempre para que me cuide. A la Iglesia voy todos los domingos, pues ese día descanso del trabajo, participo en el coro de la Iglesia, pues me gusta cantar, además el grupo de muchachos del coro les llevamos de comer a

los enfermos que nos señala el cura de la parroquia.

Yo creo que no tengo ningún problema grave en mi vida, me llevo bien con mis primos y cuando podemos vamos al pueblo a visitar a la familia, sobre todo nos gusta ir cuando se celebra la fiesta del santo patrón que es San Miguel Arcángel y entonces mi pueblo se pone muy bonito.

Como soy católico sé que las gentes deben casarse primero pues tener relaciones antes del matrimonio es malo, es pecado.

Hay muchas cosas que yo no sé, como qué cosa es la educación sexual, aunque mis primos han tratado de explicármelo, tampoco sé nada de política, pero cuando oigo radio trato de poner atención cuando pasan las noticias y así aprender algo, sobre todo a expresarme bien.

Apenas este año empecé a fumar, no tomo bebidas alcohólicas, sí conozco muchachos de mi edad que le hacen al cemento y a la mariguana, pero yo nunca he probado.

¿Sabe señorita?, todo lo que usted me preguntó me pareció muy difícil de contestar.

El entorno físico

Al igual que los otros jóvenes de la encuesta general, estos adolescentes indígenas viven en zonas marginadas de la zona metropolitana de la Ciudad de México, como por ejemplo en las localidades de Nezahualcóyotl, y en delegaciones como la Gustavo A. Madero, Iztapalapa y Tlalpan. No obstante el hecho de ser zonas marginadas, la gran mayoría de estos jóvenes afirma que les gusta y encuentran bonita la colonia en que residen (51 de ellos así lo piensan). Las opiniones son más variadas en cuanto se trata de su calle, pero aunque dicen que hay mucho tráfico, vagos y drogadictos en ella, esto no es obstáculo para afirmar que de todos modos les gusta su calle. Esto nos lleva a deducir que conociendo nada más su pueblo y la parte de la ciudad en la que viven, hacen un juicio favorable de la ciudad por los muchos elementos de equipamiento urbano que existen en ella y que hacen falta en sus lugares de origen, como son energía eléctrica, agua entubada, comercios y vida pública más intensa y algunas diversiones.

Además les resulta muy difícil dar una impresión negativa sobre su entorno físico, quizá por el temor de ser criticados por no saber apreciar la vida en la urbe, o por ser considerados como personas atrasadas.

Un 40 por ciento de los jóvenes vive en vecindades y un 35 por ciento en casa sola, rentada o propia, los demás viven en departamento, internado, albergue, o en la

ANTROPOLOGÍA

casa de sus patrones (porque estos últimos son empleados domésticos). Aunque en general las construcciones son rudimentarias y se limitan a una o dos habitaciones y excepcionalmente a tres, se puede notar que aquellos que viven en vecindades están en peores condiciones que los que viven en una casa.

Los datos de la encuesta nos indican que los jóvenes comparten el espacio hogareño y muchas veces el descanso nocturno con varias personas, ya sea familiares o amigos.

Casi todos tienen radio, tres de cada cuatro muchachos poseen televisión en casa y menos de la mitad refrigerador.

Se puede concluir que el entorno físico global de los adolescentes de nuestro estudio es precario y parece ser que su interés de poseer algún bien, se concentra primero en aparatos electrodomésticos como son la radio y la televisión, que son las ventanas a un mundo más amplio, tanto real como ficticio.

En general los muchachos expresan abiertamente su adaptación y aceptación a este ambiente vivencial.

La situación familiar

Los datos nos revelan una gran variedad de reclutamiento familiar, que va desde la familia nuclear simple a la familia extensa, o el *arrimarse* a vivir con parientes o estar de *pie* en la casa del patrón, en un internado o francamente solo (Cf. Cuadro núm. 2).

Resulta muy interesante el análisis detallado de la composición familiar de aquellos que afirman vivir en una familia y que son el 65 por ciento (Cf. Cuadro núm. 3).

Menos de la mitad vive en una familia nuclear simple o con parientes agregados. Son pocas las familias extensas, pero también en éstas se encuentra la presencia de *arrimados*; igual sucede con las familias nucleares incom-

Cuadro núm. 2
¿Con quién vive el adolescente?

<i>¿Con quién vives?</i>	<i>Cifra</i>	<i>Porcentaje</i>
Con una familia	37	66
Con amigos	5	8
En internado	4	7
Con su patrón	7	12
Solo	3	7
Total	56	100

Fuente: Encuesta Directa, DEAS-INAH, México, 1992.

Cuadro núm. 3
Composición de la familia con la que viven

<i>Composición familiar</i>	<i>Cifra</i>	<i>Porcentaje</i>
Nuclear simple	9	16
Nuclear con parientes	8	14.3
Extensa incompleta	1	1.8
Nuclear incompleta	10	17.9
Grupo doméstico	8	14.3
No viven en familia	20	35.7
Total	56	100.0

Fuente: Encuesta Directa, DEAS-INAH, México, 1992.

pletas. De los 11 casos que reporta la encuesta, 9 fueron adoptados por parientes o amigos.⁷ Los *arrimados* son parientes o paisanos que van a vivir con una familia, la cual los adopta como uno de sus miembros por razones de tipo económico, social o emocional.

Aunque el reclutamiento familiar es complejo y muy variado, es de notarse que en la gran mayoría de los casos los adolescentes viven en compañía, lo que les da el parentesco y amistad, que reemplaza a la familia de orientación.

Los tres muchachos que viven solos están dentro de la etapa de la adolescencia tardía, y aunque no es común en México vivir solo, esta situación no les causa mayor problema.

La vida puede parecer más problemática para los individuos que viven en un internado o en la casa de un patrón. Viven con adultos que limitan sus posibilidades y no les ofrecen la atención que requieren en esta etapa de la vida.

Las familias nucleares tienen en promedio cuatro hijos. Hay también familias de seis o siete hijos, lo cual nos muestra que las familias grandes no se ven impedidas a migrar.

a) Benita

Mi nombre es Benita, tengo 15 años y estudio el tercer año de secundaria, nací en un pueblo que se llama Santo Domingo Putla, en la región trique del estado de Oaxaca.

Mis padres, mis cinco hermanos y yo nos venimos del pueblo a vivir al Molinito, municipio de Naucalpan, porque unos paisanos le consiguieron trabajo de poli-

⁷ Y en cuanto a las familias no nucleares es el mismo sujeto (ego) el que está viviendo en casa de otros parientes (ver cuadro 3).

ANTROPOLOGÍA

cía a mi papá y además el pensó que aquí era más fácil que yo y mis hermanos pudiésemos estudiar.

Nosotros somos triques y hablamos la lengua trique y el castellano, aquí en la vecindad en donde vivimos hay varias familias de paisanos triques, nosotros los jóvenes, en la escuela y en la calle utilizamos para comunicarnos el español, pero dentro de la casa con nuestra familia y con nuestros paisanos solemos comunicarnos en nuestra lengua materna.

Yo muchas veces añoro a mi pueblo, ahí hay muchos árboles, el cielo es claro, no hay mucha gente y sobre todo no hay contaminación.

En la vecindad en donde vivimos hay un baño común para diez familias, tan grandes como la mía, así que usted puede ver qué apretados vivimos; por ejemplo en mi casa son dos cuartos, en uno dormimos cinco personas y en el otro cuarto mis padres, también en ese cuarto se cocina y se come.

Nosotros tenemos televisión y en las tardes puedo ver mis telenovelas, las que me gustan mucho porque me enseñan cómo es la vida, pero cosas prácticas no enseñan. Como ya le dije estudio el tercer año de secundaria, nunca he reprobado una materia, pero tengo muchas dificultades con español.

A mi mejor amiga la conocí aquí en la vecindad desde hace cinco años, nos entendemos muy bien, pues ella como yo viene del mismo pueblo trique.

Yo estoy muy contenta de haber nacido en mi pueblo de Oaxaca, admiro mucho a la gente que lucha y que trabaja como mi papá y me choca la gente chismosa.

Estudio mucho para tener una buena preparación y cuando sea grande poder trabajar.

Creo en Dios y cuando tengo algún problema le pido ayuda, como cuando se enfermó mi mamá, le rogué que la ayudara a sanar, sin embargo voy muy de vez en cuando a la Iglesia y muy pocas veces a misa.

Me pregunta usted ¿cuál es mi mayor problema en la vida?, pues la verdad es que mis padres son muy estrictos y me gustaría que me dieran más libertad.

Yo no sé qué cosa es eso de la educación sexual, nadie me ha hablado de ese asunto, pero sí he aprendido sobre todo de la televisión, que existen los anticonceptivos que sirven para no tener muchos hijos. Del aborto, pues sí, del aborto pienso que es algo muy malo, que es como un asesinato y de las relaciones sexuales antes del matrimonio, yo creo que es mejor casarse primero.

A veces me entero de las noticias a través de la televisión y el tema que más me interesa informarme es de lo que pasa en México.

Yo no fumo, ni tomo bebidas alcohólicas, sé que existen las drogas y que hay muchachos de mi edad que las

han probado porque así piensan que van a resolver sus problemas, yo nunca las he probado.

En cuanto a la pregunta de ¿quién te regaña?, uno de cada tres jóvenes contestó que nadie, mientras que en la vida de los demás sí hay adultos que tratan de corregir y guiar su comportamiento, principalmente los padres, quienes toman este papel. Encontramos casos (7) en los que son los hermanos o un pariente quienes reemplazan a la autoridad paterna.

Cuando se trata de los padres, es la madre quien más activamente se ocupa de la vida cotidiana de los hijos y quien reprime y regaña.

Los adolescentes de nuestro estudio aceptan la imposición de la autoridad como una actitud natural y justificada, solamente encontramos un caso en donde una joven reprueba el hecho de que sus padres la reprendan y es de notarse que la violencia física se da en muy pocos casos.

Una actitud paterna con una carga menos negativa, como la de regañar y pegar, se presenta en el momento de ejercer un control en cuanto a que los adolescentes vean todo el tiempo que quieran y cualquier programa de televisión.

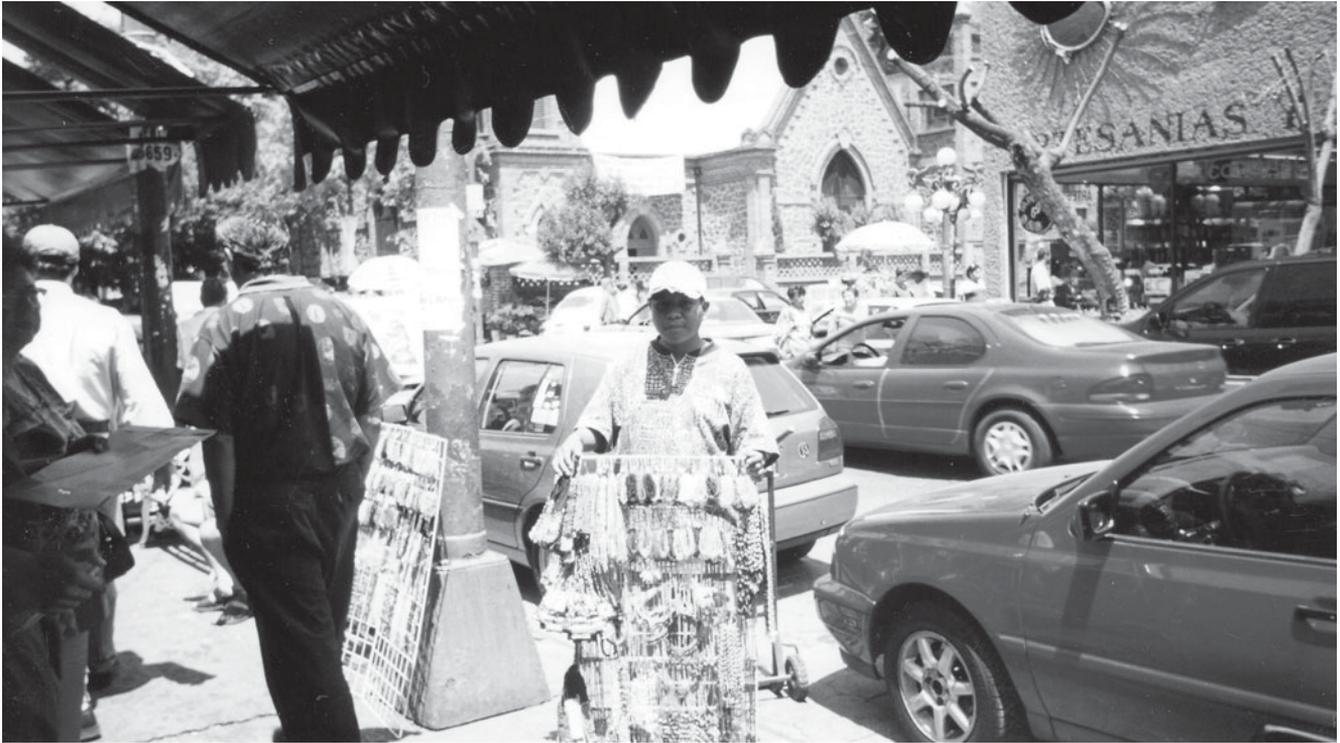
Un 23 por ciento sí tiene que pedir permiso, pero ninguno de ellos menciona a los padres, sino a sus hermanos, primos, patrones y amigos, lo que nos induce a pensar que: por un lado, los padres indígenas no limitan el acceso a la televisión a sus miembros familiares o no de la misma generación. Nos está indicando más bien que existe un factor de tipo económico (se controla el gasto de energía eléctrica), combinado con un factor de reglas de convivencia social, es decir, que se tienen que poner de acuerdo.

La ayuda mutua entre parientes dentro de la casa es indispensable y por ello generalizada, así vemos que a los adolescentes de estas familias se les pide cooperar en todos los quehaceres domésticos como la limpieza del hogar, el cuidado de los hermanos menores, hacer los mandados y lavar la ropa.

La encuesta presenta en este apartado a un adolescente que está ubicado en una situación de convivencia ya sea familiar, o de amigos, en la que tiene que cumplir un rol activo de colaboración, de responsabilidad y de subordinación.

Vida social

Estos adolescentes, por estar en un ambiente muy diferente al de su origen, tienen que iniciar nuevas relaciones



Juan, de 17 años de edad, hablante de náhuatl originario de Pahuatlán, Puebla. Foto: Ana Nahmad.

de tipo social, con pares que son del mismo ambiente cultural o de diferentes ambientes.⁸

Los que dicen no tener amigos son pocos, la mayoría encontró a su mejor amigo en la escuela, en la calle o en el trabajo. Hay jóvenes que mantienen relaciones de amistad que nacieron en su mismo pueblo o en otras ciudades por donde han pasado en su ruta migratoria.

Las relaciones de amistad que han establecido estos jóvenes son en general de tipo estable y la forma en que desarrollan esos vínculos es en gran parte por compartir los ratos libres en diferentes diversiones como son ir a fiestas. Hay otros que lo realizan en actividades más constructivas, ya sea haciendo tareas o deportes, o simplemente al platicar.

Lo que resulta sorprendente es el gran número de muchachos que responde que no tiene ninguna actividad recreativa con algún amigo. Parece ser que la amistad en estos casos es más bien un símbolo que ayuda emocionalmente, pero no un hecho social concreto.

Otra relación de suma importancia en la adolescencia es la del noviazgo. Algunos jóvenes (35) contestaron que

⁸ Cf. José Íñigo Aguilar Medina y María Sara Molinari Soriano, "El adolescente y su entorno", en *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Antropología*, nueva época, núm. 57, enero-marzo, México, 2000, pp. 27-39.

no tienen novio(a), y de los que sí tienen es una situación muy reciente ocurrida en el transcurso del año en que se hizo la encuesta. Esta situación es diferente a lo que sucede en el pueblo de origen, pues ahí la convivencia con sus pares con quienes se conocen desde niños es cotidiana. Además de que allá están compartiendo el mismo ambiente cultural. Aunque los jóvenes de esta sección dicen no estar solos dentro de su vida social, en ella no encuentran un apoyo concreto a sus principales problemas, casi la mitad (40 por ciento) afirma que no pide ayuda a nadie para resolver esos problemas, ya sean morales, financieros, escolares o laborales.

Ahora bien, aquellos que dicen tener a quien acudir mencionan en primer lugar a sus amigos o a familiares.

La imagen que presentan estos jóvenes es que, fuera de su ambiente familiar, tienen relaciones con otros jóvenes, pero éstas parecen ser más superficiales pues no hay una fuerte convivencia ni ayuda concreta entre ellos.

Situación escolar

En la época en que se realizó esta encuesta 40 por ciento de los jóvenes no estaba estudiando. Los que acudían a la escuela lo hacían en los turnos vespertino y nocturno, sólo seis tenían horario matutino, un joven de 14 años,

Cuadro núm. 4
Trabajo que desempeñan

<i>Trabajo que desempeñan</i>	<i>Cifra</i>
Vendedor ambulante	16
Empleado de mostrador	4
No trabaja	11
Trabajo doméstico	24
Albañil	1
Total	56

Fuente: Encuesta Directa, DEAS-INAH, México, 1992.

vendedor de dulces y una muchacha de 17 años que trabaja en el servicio doméstico no han recibido educación formal y los dos vienen de zonas indígenas muy próximas a la capital de la república. Su analfabetismo no es un factor limitante para migrar; lo contrario sucede con jóvenes indígenas de regiones más alejadas, ya que para que los jóvenes indios salgan de sus comunidades al mundo urbano se requiere un mínimo de instrucción escolar y que sepan algo del idioma español.

De los otros 22 muchachos que ya no estudian, sólo cinco terminaron la instrucción secundaria, dos la iniciaron, pero no pudieron llegar hasta el final.

Cinco jóvenes decidieron que al terminar su sexto año de primaria no seguirían estudiando, para dedicar todo su tiempo a trabajar.

Mientras que diez adolescentes quedaron atorados entre el segundo y el cuarto grado de la instrucción primaria.

El hecho de reprobado precisamente en la primaria y basándonos en sus propias respuestas de cuáles son las asignaturas de mayor dificultad (español y matemáticas), muestra que el aprendizaje de las matemáticas y del castellano en otro idioma, que no sea el materno, crea dificultades que muchas veces no logran superar, por lo cual repiten años, pero finalmente abandonan la escuela.

Situación laboral

Antes de presentar la situación laboral de los adolescentes de este estudio, creemos conveniente empezar por identificar el tipo de trabajo que desempeñan sus padres, dato que nos ayuda a visualizarla más ampliamente.

En 21 de los 56 jóvenes de la muestra los padres son campesinos (algunos de éstos combinan el trabajo agrícola con el artesanal). Los demás padres ocupan empleos

mal remunerados como obreros, vendedores, policías, camioneros y servicios domésticos.

En 14 casos falta la figura del padre, ya sea porque no vive con ellos o porque murió. En el caso de las madres son cinco las que faltan.

Las madres que se ocupan del hogar son 38, de seis dicen sus hijos que son campesinas, siete vendedoras y una cocinera.

Siendo el número más alto de los padres campesinos, es de suponerse que parte de las madres que se dedican al hogar sean campesinas.

Los adolescentes de nuestro estudio provienen de familias campesinas o de familias que abandonaron el campo para ocuparse en actividades laborales urbanas de bajos ingresos.

En lo que concierne al trabajo juvenil, los datos nos indican que la mayoría, 34, trabaja y estudia, 11 jóvenes dejaron la escuela para dedicarse sólo al trabajo y son 11 los que no tienen una actividad laboral, sólo estudian.

El tipo de trabajo que desempeñan estos adolescentes se circunscribe mayormente al trabajo doméstico, 24, y al comercio ambulante, 16.

Parece ser que el comercio ambulante y los servicios personales representan un terreno laboral que absorbe con mayor fuerza la mano de obra de jóvenes que migran del campo a la ciudad.

Los adolescentes que combinan el estudio con el trabajo equilibran su tiempo entre la mañana y la tarde. Siendo la mañana el periodo de tiempo preferido para trabajar.

Los adolescentes que tienen un ingreso por su trabajo, muestran responsabilidad y solidaridad familiar al aportar parte de su sueldo para contribuir a la economía familiar, ya sea aquí en la ciudad o enviándolo a su familia que vive en el pueblo.

Salud

El mayor problema de salud que presentan estos jóvenes lo constituye el pertenecer a familias pobres que no pueden ni están capacitadas para cuidar del desarrollo armónico de sus miembros. Así, los padecimientos infecciosos del aparato digestivo y respiratorio son los que registran las más altas frecuencias durante este periodo de la vida.

El tabaquismo no es un hábito en la vida de estos adolescentes. El 75 por ciento no fuman, es decir, 42 de los 56 muchachos interrogados. Sólo 26 de los entrevistados dicen conocer a jóvenes que consumen marihuana, aspiran thinner o cemento, y consideran que lo que bus-



Juana, de 17 años de edad, originaria de Huajapan de León, Oaxaca. Foto: Ana Nahmad.

can en ello es solamente la muerte; de ellos, los que jamás han probado ningún tipo de estupefacientes suman el 87.5 por ciento, es decir 49 de los entrevistados, 6 lo han consumido en algunas ocasiones y 1 no contestó.

Aspiraciones

En el mundo de sus aspiraciones y deseos está el objetivo de alcanzar un mejor futuro o de “buscar su destino”, aspiración que al mismo tiempo fue el acicate que les impulsó a salir de su pueblo con la fantasía de que es en la ciudad en donde podrían encontrar ese destino de triunfar. Así, las respuestas que tienen el mayor peso son las que transmiten el deseo de trabajar y ganar dinero, y las de trabajar, casarse y tener hijos.

Esta aspiración de trabajar para triunfar se basa en su autoestima, ya que responden que pueden lograrlo porque son trabajadores y constantes en sus propósitos (33 jóvenes respondieron así).

Este trabajo es un acercamiento al estudio de situaciones de contacto dadas por la migración, situaciones que se estructuran en función de representantes adolescentes de diferentes etnias que forman grupos de jóvenes que se sitúan dentro de la marginalidad urbana, y que viven en

la frontera de dos sociedades, sin identificarse plenamente con ninguna de ellas.

Estos adolescentes provienen de zonas en donde la agricultura es el principal medio de subsistencia, han vivido en poblados aislados, en los que se habla una lengua indígena, su visión del mundo es muy diferente a la que presenta el mundo urbano al que llegan, y cuando se produce el contacto se evidencia ese contraste.

Desde muy temprana edad los niños indígenas aprenden en el seno familiar las normas y valores de su grupo social, como medio de adaptación a su cultura local; su vida está ligada a los ritmos de la naturaleza; conocen los nombres de los ríos, los montes, los parajes de su localidad; saben de las labores agrícolas porque participan ayudando a sus padres en ellas; aprenden sobre sexualidad observando a los animales domésticos que están a su cuidado; todas las actividades de los adultos también las aprenden mediante la observación. Así es como van pasando por un proceso de socialización en el cual reafirman paulatina y constantemente las normas y valores del grupo, lo que irá conformando su propia personalidad.

A los seis años deberán asistir a la escuela a “castellанизarse”, porque los padres anhelan que sus hijos aprendan

a hablar y a escribir correctamente el español para entenderse o para defenderse del mestizo. Antes aprendieron la lengua que durante siglos han hablado los integrantes de su comunidad, lo cual contribuye a su desarrollo intelectual, socialización e identificación cultural.

Ya adolescentes saben que tienen deberes cívicos con su comunidad, y al inicio de esta etapa deberán aportar servicios gratuitos a su propio pueblo, lo cual constituye uno de los más altos valores adquiridos en esa etapa. También reconocen sus obligaciones sociales, traducidas en ayuda mutua entre parientes y amigos para auxiliarse en el trabajo de la siembra, la milpa y la construcción de casas; así los adolescentes van aprendiendo lo que significa la solidaridad familiar y comunal.

De sus padres retoman el aprecio por las virtudes de los demás como el ser trabajadores, honrados, recatados y veraces.

Tanto el hombre como la mujer adquieren la categoría de adulto al casarse, por lo que el matrimonio temprano es una costumbre en la sociedad india, en algunos pueblos se casa a las mujeres a los 12 ó 14 años, y en otros pueblos más aculturados se casa a las mujeres cuando ya han cumplido los 16 años, y a los varones de 18 a los 20 años.

En las áreas rurales indígenas de México la adolescencia representa una etapa de crecimiento más corta, ya que desde edad muy temprana deberá desarrollar actividades económicas parecidas a las realizadas por un adulto. En muchos casos es en la adolescencia media cuando el individuo se ve forzado por la costumbre a formar una familia. Hombres y mujeres se casan cuando aún no han llegado a un desarrollo biológico y físico conveniente, sin una madurez de juicio y sin saber cuáles son las responsabilidades a las que habrán de enfrentarse.

Conclusiones

La vida en la comunidad indígena es muy difícil, muchas carencias, pocas y agotadas tierras para ser repartidas entre la población joven, falta de servicios, falta de oportunidades de trabajo bien remunerado, falta de escuelas para seguir estudiando, aislamiento físico y en el individuo una idealización de la ciudad a la vez que una desvaloración del campo. Todo esto ha provocado el fenómeno de la migración campo-ciudad-juvenil que cada día es más frecuente, migración que puede ser temporal o definitiva.

Una de las causas más importantes de la migración es la presión de la pobreza y la explosión demográfica en el campo que arroja a la población joven fuera de su lugar de origen, aunada a la influencia de los medios de comu-

nicación masiva y la escuela que crean una idealización de la ciudad y un rechazo hacia el trabajo agrícola, lo que confirma que disminuya el porcentaje de población activa en el campo.⁹

Ahora bien, ¿cuál es el contexto urbano y social en el que se ubican estos jóvenes?

Llegan a vivir en colonias urbanas de la Ciudad de México. Algunos pierden el idioma materno, otros se convierten en falsos bilingües. En el medio urbano se desarrollan entre dos culturas. El cambio de la sociedad rural a la urbana les produce desajustes emocionales y una gran soledad, al introducirse a un ambiente físico y social diferente al que nacieron. Los elementos de su cultura no tienen ya uso ni significado, iniciándose entonces un proceso de reajustes y un intercambio continuo de elementos y rasgos culturales, lo que ha sido llamado en antropología un proceso de aculturación.

Por un lado traen patrones de cultura rural y al entrar al ámbito citadino reciben el impacto de una cultura urbana cargada de formas de comportamiento diferentes a las cuales tratan de adaptarse. Sólo logran adoptar en forma superficial ideas y modos de conducta del estrato social con el que tienen más contacto, siendo generalmente el estrato inferior.

Aquellos jóvenes que van del pueblo a la ciudad para trabajar o estudiar rompen en forma temporal con aquella solidaridad familiar o comunal que guardaban hacia lo suyo. Así vemos que individuos de ciertas etnias buscan la seguridad emocional con gentes de su misma etnia, como en el relato de Inocencia.

Si el joven migrante regresa al pueblo en donde ha vivido su infancia, su actitud se encaminará hacia un proceso de revalorización de las pautas sociales que en esa sociedad prevalecen. Si por el contrario elige alejarse emocional y físicamente de su sociedad, sólo podrá encontrar en su vida la frustración provocada por la pérdida de sus raíces, la inadaptación a una sociedad competitiva y la sustitución radical de una cultura por otra totalmente desconocida y lejana.

a) Análisis de los datos de la encuesta

Iniciamos el análisis de los datos de la investigación de campo basada en una encuesta que trata de conocer cuáles son los valores socioculturales de los adolescentes marginados indios y de la calle.

La encuesta se realizó con 362 adolescentes, cantidad de la cual se seleccionaron los 56 jóvenes provenientes de 10 zonas indígenas de los estados de Chiapas, Guerrero,

⁹ Cf. Instituto de Geografía, *op. cit.*

Hidalgo, Estado de México, Michoacán, Oaxaca, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí y Veracruz. Las lenguas son: tzeltal, náhuatl, mazahua, purépecha, mazateco, trique, zapoteco, mixteco, otomí, totonaco, huasteco.

De estos 56 jóvenes hablantes de lengua indígena, 19 son mujeres y 37 hombres, cuyas edades corresponden a la adolescencia temprana, 9, a la adolescencia media, 31, y a la adolescencia tardía, 16.

La escolaridad de nuestros entrevistados es de segundo a quinto año de primaria, 15, los que terminaron el ciclo elemental, 20, aquellos que estudian secundaria, 15, estudiantes de escuelas técnica o preparatoria 3, de estudios profesionales 1, no saben leer y escribir 2.

b) Razones para migrar a la ciudad

Señalan 41 de ellos que tienen paisanos conocidos de su pueblo aquí en la ciudad, mientras que 15 lo niegan.

Sus razones más importantes para venir a la ciudad son: 1) buscar un trabajo y un mejor futuro; 2) por gusto y para conocer la Ciudad de México; 3) para trabajar y estudiar.

En cuanto a la pregunta sobre si les gustaría regresar a vivir a su pueblo, hay variadas e interesantes respuestas.

Sí, me gustaría regresar a mi pueblo, me gusta mucho, allá no tengo que trabajar tan duro como aquí en la ciudad.

Sí, mi pueblo es muy tranquilo, ahí no hay policías como los de aquí, en la ciudad no me siento a gusto, en mi pueblo se vive mejor, hay aire limpio, no como aquí

que hay mucha contaminación y se vive muy apretado, se gasta mucho dinero y además me gusta mi pueblo porque ahí nací.

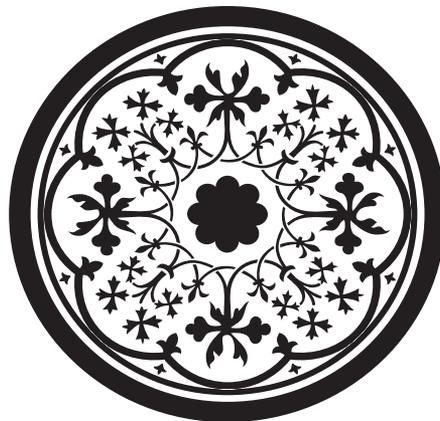
Sí me gustaría regresar por que la verdad no me gusta la ciudad, mi pueblo es bonito, allá hay mucha agua, mucha naturaleza, el cielo es siempre azul claro, me gusta la sierra y el campo verde y extenso y además me gusta cuidar a mis animales, allá se vive mejor.

Sí me gustaría mucho regresar a mi pueblo con mi familia y mis primos, extraño mucho la vida en el pueblo, ya no quiero estar aquí.

Los que opinan de manera negativa dicen:

No, no me gustaría regresar porque allá no hay las mismas oportunidades que en la ciudad, no hay cine ni diversiones, además se trabaja mucho. Ahora ya no me gusta mi pueblo, pues me he acostumbrado a vivir en la ciudad en donde he adquirido otras costumbres diferentes a las costumbres del pueblo, me gusta mucho México.

Mucho habrá todavía que estudiar respecto a la adolescencia entre los jóvenes indígenas, pues las pautas de desarrollo propias de la cultura occidental no se pueden aplicar a jóvenes de sociedades indias, nosotros pretendemos llegar al conocimiento del fenómeno adolescente indígena con las herramientas que ofrece la antropología, ya que esta disciplina nos ayuda a estudiar las determinantes sociales y culturales en las cuales se desenvuelve el individuo.





Gral. Francisco Luis Urquiza Benavides.

Olga Cárdenas Trueba*

Mujeres de la Revolución en la obra del general Francisco L. Urquizo

Desde hace algunos años me he ocupado de revisar la historiografía relativa a la participación de las mujeres en la Revolución Mexicana. Pronto asumí la conclusión a la que desde 1961 llegó Ángeles Mendieta Alatorre, en el sentido de que los historiadores mexicanos habían dejado prácticamente de lado el tema de las mujeres en la Revolución.¹

Sin embargo, esta primera apreciación la he matizado al constatar que diversos escritores o historiadores que vivieron la etapa revolucionaria efectivamente se refirieron a algunas mujeres en artículos periodísticos y/o en algunas de sus obras. Tal fue el caso, entre otros, de Ricardo y Enrique Flores Magón, Teodoro Hernández y Manuel González W.,² así como del brillante escritor y general de la Revolución, Francisco Luis Urquizo Benavides.³

* Candidata a maestra en historiografía de México, UAM-Azcapotzalco y a doctora en economía política en la Universidad de París VIII, Saint-Denis.

¹ Ángeles Mendieta Alatorre, *La mujer en la Revolución Mexicana*, México, Biblioteca del INEHRM, 1961, p. 27; Juana Belén Gutiérrez de Mendoza (1875-1942). *Extraordinaria precursora de la Revolución Mexicana*, México, Impresores de Morelos, S.A., 1983, p. 10.

² La misma Mendieta consignó escritos de varios de estos autores. Cabe aclarar que el general Manuel González Willars modificó su nombre por el de Manuel W. González, con el que publicó sus obras.

³ En *Generales de la Revolución*, Miguel A. Sánchez Lamego ofrece una biografía detallada sobre Urquizo, México, INEHRM (Biblioteca del INEHRM, 81), primer tomo, 1980, pp. 177-186.

La obra del general Francisco L. Urquizo

Vasta y variada, la obra de Urquizo puede dividirse en diversas categorías: folletos y manuales de carácter militar, novelas de ficción, novelas históricas, crónicas de viajes, textos históricos y crónicas documentales, cuentos, narraciones cortas y una obra de teatro para radio.⁴ Sin embargo, algunos de sus libros se caracterizan por contener tanto cuentos cortos, anécdotas y narraciones históricas, como es el caso de *HDTUP (Hay de todo un poco)*, obra editada en 1935.

De 1913 a 1920, Urquizo realizó sus primeros escritos, consistentes en folletos y manuales técnicos, prácticos, organizativos e instructivos de carácter militar.⁵ Su carrera de escritor comenzó durante su exilio en España, con su obra *Europa central en 1922*, que contiene impre-

⁴ La obra de Urquizo ha sido analizada por varios investigadores. Tal es el caso de Fred N. Wimberly, autor de "Francisco Urquizo: la influencia de su carrera militar en sus obras", tesis para optar al grado de Master of Arts en la Escuela de Graduados de la Universidad de las Américas, México, 1964, y de la que se ofrecen algunas páginas en *Fui soldado de levita, de esos de caballería*, México, FCE, pp. 17-28, y de Mariano Mercado Estrada, técnico académico del Centro de Estudios sobre la Universidad (CESU), Archivo Histórico de la UNAM, autor de una "Bibliografía comentada de Francisco L. Urquizo" (trabajo inédito), así como del "Catálogo del material hemerográfico del Fondo Francisco L. Urquizo", presentado como tesis de licenciatura en historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1991. El fondo se localiza en el CESU.

⁵ Cf. Miguel A. Sánchez Lamego, *op. cit.*, p. 185. Mariano Mercado hace algunos comentarios sobre estos materiales, prácticamente desconocidos, *op. cit.*, pp. 1-6.



Fondo Casasola. Fototeca INAH.

siones de sus viajes por el viejo continente, publicada un año después.

Fue autor de dos novelas fantásticas: *Lo incognoscible* (1923) y *Mi tío Juan* (1934), así como de dos novelas históricas: *Tropa vieja* (1943), y *Fui soldado de levita, de esos de caballería* (1967).

Entre sus textos históricos y crónicas documentales se encuentran: *México-Tlaxcalantongo* (1932), publicada también con el título de *Asesinato de Carranza* (1959); *Recuerdo que...* (1934), que contiene innumerables anécdotas sobre la Revolución; *Don Venustiano Carranza, el hombre, el político, el caudillo* (1935); *Morelos, genio militar de la Independencia* (1945); *¡Viva Madero!*, biografía novelada (1954); *Páginas de la Revolución* (1956); *Un pedazo de historia de la Revolución (El general Federico Montes)* (1960); *La Ciudadela quedó atrás* (1965) y *Memorias de campaña* (1971).

Única en su género es "Al viento", *teatro de radio que fue realidad* (1953), obra conformada por diversas piezas dramáticas, elaboradas con el propósito de que fueran transmitidas a través de la radio, y que incluye varios relatos basados en hechos reales.

Entre sus obras de cuentos y narraciones cortas, podemos citar *Charlas de sobremesa* (1937), que apareció en 1949 con el título de *Ahora charlemos*.

También publicó: *De la vida militar mexicana* (1930), *El primer crimen* (1933), *Cuentos y leyendas* (1945), *El*

polvo del camino (1946), *Tres de diana* (1947), *El capitán Arnaud* (1954), *Charlas cuarteleras* (1955), *Madrid de los años veintes* (1961), *Breviario humorístico* (1963), *El desván* (1964), *Símbolos y números* (1965), *Aquellos años veintes* (1965), y *A un joven militar mexicano* (1967), además del prólogo y estudios preliminares a *Ocho mil kilómetros de campaña*, de Álvaro Obregón (1959), y dos conferencias: *Siete años con Carranza* (1959), y *Origen del Ejército Constitucionalista* (1964).

Las mujeres de la Revolución en la obra de Urquizo

En varios de sus libros históricos, el general Urquizo da cuenta de mujeres que tuvieron alguna actividad revolucionaria, hecho que, sin embargo, no ha sido destacado en la historiografía sobre las mujeres en la Revolución. Si bien Ángeles Mendieta presenta algunos datos acerca de María González que le proporcionó el propio Urquizo como información testimonial,⁶ no hace alusión a la obra del general, en la que no sólo se da cuenta de María González, sino de otras mujeres.

Es particularmente en *Recuerdo que...* (1934),⁷ conformado por los artículos que Urquizo publicó en *El Universal Ilustrado*; *La Ciudadela quedó atrás* (1965),⁸ y *Memorias de campaña* (1971),⁹ donde aparecen valiosas referencias acerca de diversas mujeres que desde sus diferentes trincheras tuvieron alguna actuación en la revolución maderista y constitucionalista en el norte del país e incluso en Estados Unidos.

El general describe de manera vívida, amena y en ocasiones pormenorizada a connotadas revolucionarias, información que en este ensayo trato de sistematizar, con varios objetivos: *i*) mostrar que ciertos autores que vivieron el periodo revolucionario sí hicieron alusión sobre el tema de las mujeres de la Revolución en algunas de sus obras; *ii*) plantear la conveniencia de rescatar de los textos históricos cualquier referencia relativa a la participación femenina en el periodo revolucionario, y *iii*) señalar la necesidad de proseguir con la investigación hemerográfica, de archivo y de historia oral que posibilite la elaboración de biografías más precisas sobre mujeres cuya

⁶ Ángeles Mendieta, *La mujer en...*, op. cit., p. 87.

⁷ Francisco L. Urquizo, *Recuerdo que...*, edición facsimilar, México, INEHRM, 1985, 538 pp.

⁸ Francisco L. Urquizo, *La Ciudadela quedó atrás*, México, Costa-Amic Editor, 1965, 170 pp.

⁹ Francisco L. Urquizo, *Memorias de campaña*, primera edición, México, Colección Popular, 1971; primera edición en Lecturas Mexicanas, FCE/SEP, 1985, 157 pp.

actividad en la Revolución está poco documentada, así como rescatar del olvido a muchas más.

La información ofrecida por el general Urquiza la he dividido según la actividad desarrollada por diversas mujeres. Comenzaré por las que han sido consideradas como las más olvidadas y las más sufridas.

Las soldaderas

A diferencia de sus obras históricas, en las que las soldaderas aparecen relativamente poco, Urquiza escribió de manera pormenorizada acerca de estas mujeres en *Tropa vieja* (1931), novela que retrata la vida del cuartel desde los últimos años de la dictadura del general Porfirio Díaz hasta el golpe de Estado contra el gobierno del presidente Francisco I. Madero, en 1913.¹⁰ Considerada como una novela realista, histórica y picaresca, *Tropa vieja* es reflejo de la propia experiencia del general en la Revolución o de lo que escuchó de viva voz de otros revolucionarios.

Las soldaderas de las filas federales surgen muy pronto en la novela. Las hay de todo tipo: desde aquellas que decidieron seguir a sus *juanes* donde quiera que fueran y cumplían con la tarea de cuidar de ellos y de sus niños, hasta las que *rolaban* entre toda la tropa. En la obra se hace alusión a las soldaderas que: pasaban la noche en el cuartel, en compañía de sus hombres, junto con la tropa; daban a luz con la ayuda de otra soldadera; conseguían víveres y hasta bebida para los suyos, sirviéndose en ocasiones de sus criaturas para esconder en sus pañales las tripas de aguardiente o de mezcal o incluso manojos de marihuana; se informaban cotidianamente acerca de lo que sucedía fuera del cuartel y sobre la vida de jefes y oficiales; seguían a sus compañeros donde se les enviara, llevando algunas de ellas a sus niños; eran las primeras en llegar a ciertas poblaciones para surtirse de alimentos; daban recomendaciones a sus hombres cuando se alistaban para el ataque; corrían, regadas, después de una batalla, buscando a sus *juanes*; cuidaban a sus heridos, a quienes acompañaban cuando eran trasladados a algún hospital, caminando, como era la costumbre, junto con la tropa; proporcionaban marihuana a los que sufrían, gravemente heridos, para amortiguar su dolor; rezaban un rosario a los muertos; enterraban a sus hombres y a sus hijos; abandonaban a su *juan* para unirse con otro hombre; cambiaban de bando cuando se perdía en la guerra.¹¹

¹⁰ Francisco L. Urquiza, "Tropa vieja", en *La novela de la Revolución Mexicana*, tomo III, México, SEP/Aguilar Mexicana de Ediciones, S.A., primera edición, 1988, pp. 384, 388-393 y ss.

¹¹ *Ibidem*, pp. 397, 401 y ss.



Fondo Casasola. Fototeca INAH.

La vida cotidiana en el cuartel es mostrada en algunos pasajes, en los que Urquiza precisa no sólo la cantidad de veces durante el día en que las soldaderas podían entrar y salir del mismo, sino los momentos en que debían hacerlo, dependiendo del toque de corneta: al amanecer se daba toque de "Diana", que llamaba a que todos se levantaran y sacudieran sus cobijas. Posteriormente se tocaba "Lista", misma que pasaba el sargento a todos los soldados, y no era sino hasta el toque de "Media vuelta" cuando las soldaderas que habían pasado la noche con sus hombres debían salir hacia la calle. A las doce del día, hora en que el corneta tocaba "Rancho" y "Atención", las soldaderas volvían al cuartel, llevando consigo sus canastas, que les eran bien revisadas, en las que transportaban la comida que completaría los escasos alimentos proporcionados por el batallón a los soldados; poco después salían, con el toque de "Media vuelta". Finalmente, por la noche, entraban de nuevo, después del toque de "Atención"; algunas salían de la cuadra cuando el

corneta tocaba “Media vuelta”, pero la mayoría permanecía para pernoctar en compañía de sus hombres, y al toque de “Silencio”, se iban a descansar con ellos; entonces soldados y soldaderas, como “bultos plomos, se revolcaban por el suelo”.¹² Los domingos las soldaderas hacían compañía a la tropa vieja que salía franca, sin armas. Los soldados iban contentos, paseando por las calles, agarrados de las manos de sus *viejas* y curioseando todo.¹³

Tropa vieja muestra también otros aspectos de la vida en el cuartel: la minuciosa revisión a la que eran sometidas las soldaderas por sargentos y cabos, quienes con el pretexto de evitar que introdujeran bebidas alcohólicas o marihuana, aprovechaban la oportunidad para “manosearlas”; las mañas que se daban algunas de ellas para introducir bebida (en tripas como chorizos, entre sus corpiños o en las enaguas; como caldo en una olla o como café pintado de negro), y la yerba (entre las tortillas o el pan). Eran las *viejas* de los soldados de leva quienes en general pasaban mayores dificultades, puesto que sus juanes no podían salir del cuartel y, por lo tanto, solas debían de arreglárselas en el momento de dar a luz, cuando llevaban a sus niños a bautizar, etcétera.¹⁴

Sin embargo, las que sufrían más eran las que acompañaban a sus hombres cuando eran asignados para viajar en campaña, como lo describe Urquizo respecto a soldaderas de las fuerzas federales a raíz de la revolución maderista, en 1911. Las soldaderas debían alistarse para ponerse en camino, previniéndose con bastimento; viajaban, junto con sus hombres, en carros de segunda del ferrocarril, que semejaban una lata de sardinas por lo apretados que iban sus ocupantes, pero una lata en descomposición por lo mal que olía; algunas incluso se aventuraban a cargar con sus hijos; al llegar a alguna población, eran siempre las primeras en recorrer las casas para conseguir provisiones compradas y aun robadas, como gallinas o huevos.¹⁵

¹² *Ibidem*, pp. 392-393.

¹³ *Ibidem*, p. 394. En *Recuerdo que...*, cuando Urquizo formaba parte de la Guardia Presidencial de Madero, en la Ciudad de México, describe de manera muy similar a los soldados de los cuarteles que los domingos salían con sus *viejas*: “Los domingos veía pasar por las calles a las juanadas de los cuarteles. Iban por media calle como si fueran presos, custodiados por oficiales y por sargentos armados de sables y de pistolas. Iban contentos; casi siempre, cogidos de las manos de sus *viejas*, de sus compañeras de sufrimiento; comían cañas o naranjas y paseaban satisfechos”, *op. cit.*, p. 37.

¹⁴ “Tropa vieja”, en *op. cit.*, pp. 405, 408, 468.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 414-422.

En *Fui soldado de levita, de esos de caballería* (1967), su segunda novela histórica sobre la Revolución, las referencias acerca de las soldaderas son escasas, lo que resulta natural puesto que las tropas constitucionalistas no viajaban en campaña con estas mujeres, seguramente por disposición superior: al inicio de la obra, cuando se relata la entrada triunfal de Venustiano Carranza a la Ciudad de México, como consecuencia de la caída del gobierno huertista, el 20 de agosto de 1914, la tropa llega al cuartel. Es precisamente la vida de cuartel la que permitía la relación con las soldaderas: “viejas de procedencia federal ya acostumbradas a andar con la tropa”. Al narrar la evacuación de los carrancistas de la Ciudad de México, en octubre de 1914, aparecen algunas que no sólo logran informarse sobre el destino de los soldados, sino les dan alcance en Apizaco, Tlaxcala, dispuestas a seguirlos aunque fuese amontonadas en un furgón de carga o en el techo del ferrocarril, para proseguir en otro tren de carga hasta Córdoba, punto de destino.¹⁶

Son precisamente los trenes de la segunda etapa de la Revolución, donde viajaba un buen número de soldaderas, objeto de una aguda descripción por parte de Urquizo, en *Recuerdo que...* (1947). El general se refiere específicamente a los que salían de la Ciudad de México precisamente en octubre de 1914, durante la evacuación a la que hemos hecho referencia:

Ya no eran aquellos trenes militares del principio de la revolución, ocupados exclusivamente por combatientes, no; ahora viajaban en igual cantidad que los hombres las soldaderas y las queridas de los oficiales. Eran verdaderos pueblos instalados en los trenes: jaulas con pericos o guacamayas, pájaros, perros; tendaderos de ropa lavada, cocinas humeantes y puestos con frutas.¹⁷

Vale la pena comparar a los protagonistas de *Tropa vieja* y *Fui soldado de levita...*, respecto a su relación con las soldaderas y a la forma en que se expresan de ellas. Mientras en *Tropa vieja* Celedonio Sifuentes valora a Juana, su segunda compañera, a quien compara con gran ventaja respecto de la *Chata* Micaela, en *Fui soldado de levita...*, Desidero González subraya la conveniencia de no llevar a estas mujeres en campaña: “Otra ventaja que teníamos era que no cargábamos con *viejas*. Agarrábamos por ay’ las que se podían, pero nada de andar car-

¹⁶ Francisco L. Urquizo, *Fui soldado de levita, de esos de caballería*, primera reimpresión, México, FCE (Letras Mexicanas, 84), 1995, pp. 32, 45-46.

¹⁷ Francisco L. Urquizo, *Recuerdo que...*, p. 263.



Fondo Casasola. Fototeca INAH.

gando con ellas”.¹⁸ Celedonio Sifuentes dependía de su *vieja* no sólo en materia de alimentación, sino de cuidados, al resultar herido en dos ocasiones, mientras Desidero González se desempeñaba bien como “rancho” —tarea que le gustaba realizar, ya que además de guisar bien le salían sabrosas las gordas de harina—, librándose de realizar otras actividades como el servicio y la atención de los caballos, que implicaba darles agua, forraje y otras tareas que se describen en *Tropa vieja*: “limpiar al animal y a la montura; darle en todo el primer lugar al caballo... primero eran los animales, lo último las gentes”.¹⁹

En *Recuerdo que...* (1947) existen diversas referencias sobre las soldaderas. Sólo una de ellas es reproducida en *Páginas de la revolución* (1956). Se trata de un pasaje acerca de un grupo de soldaderas que acompañaba a sus heridos —federales huertistas—, después del combate de julio de 1913, en Candela, Coahuila, entre fuerzas constitucionalistas, de las que formaba parte el Batallón de Zapadores, organizado por el propio Urquizo, y federales comandados por José Alessio Robles.²⁰

¹⁸ Francisco L. Urquizo, *Fui soldado...*, p. 162.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 67-68, y “Tropa vieja”, p. 407.

²⁰ Francisco L. Urquizo, *Páginas de la Revolución*, México, INEHRM (Biblioteca del INEHRM), 1956, pp. 33-36.

A continuación transcribo el pasaje aludido, en el que se evidencia la entrega de estas mujeres hacia sus hombres hasta el momento en que morían:

En una inmundada cuadra del cuartel federal yacían, tirados en el suelo, quince o veinte hombres heridos recientemente en el combate; algunas soldaderas los acompañaban. En la misma habitación, a un lado de la tropa, en camas de lona de campaña, dos oficiales, heridos también, esperaban tranquilos lo que les deparara el destino. Nuestra gente llegó hasta la puerta.

Alguien gritó: —¡Háganse a un lado las viejas!

Como un rebaño de ovejas temerosas, las soldaderas se separaron de sus hombres heridos.

Se hizo un tiroteo y los heridos federales fueron muertos.²¹

Pocas veces se encuentra alguna imagen tan desgarradora, en la que figuran estas mujeres, como la transcripción que ofrece Urquizo de un escrito que le envió Ricardo Calderón. Se trata del relato de la explosión de un tren en las proximidades del Cañón de la Herradura, San

²¹ Francisco L. Urquizo, *Recuerdo que...*, p. 62, cita retomada por el autor en *Páginas de la Revolución*, México, INEHRM (Biblioteca del INEHRM, 3), 1956, p. 36.

HISTORIA

Luis Potosí, realizado por fuerzas al mando del general Alberto Carrera Torres, en el que se dirigían a Tampico algunas tropas huertistas con el fin de reforzar a la guarnición, durante el conflicto con tropas estadounidenses, en abril de 1914:

Avanzó el primer tren. Cuando habíamos perdido de vista el último furgón, oímos una terrible explosión dentro del cañón...

Aún no salíamos del asombro, cuando escuchamos una segunda explosión, más débil, pero esta vez a retaguardia de nosotros...

El General mandó desembarcar a toda la tropa de infantería de nuestro tren. Ordenó que se ocuparan las alturas del desfiladero a fin de poder auxiliar al tren volado...

Cuando llegué al fondo del enorme barranco, un espectáculo horrible se presentó a mis ojos:

La locomotora y los cinco o seis primeros furgones del tren estaban convertidos en un espantoso hacinamiento de escombros. Había numerosos cuerpos de hombres y mujeres mutilados, por doquiera. Algunas soldaderas y soldados de los que iban en los techos habían sido proyectados hasta las peñas de los acantilados y estaban ahí, destrozados, sangrantes, materialmente estampados contra las piedras. Muchos caballos también muertos y despanzurrados.

Pero no todos eran muertos. Se oían gritos de heridos pidiendo algo que no alcanzaba a entender: se oían lastimeros ayes que partían el corazón. Vi niños, muertos también: vi niños aún en el seno de la madre, muy enredados en el rebozo. Se oían llantos de criaturas, llantos de mujeres, quejidos de hombres, quejidos de caballos. [...]

Creí volverme loco y arranqué a correr. Al pasar por delante de los demás furgones del mismo tren, vi en sus interiores a las mujeres de los soldados que habían ido al combate y que aún estaban allá arriba, acurrucadas, llorando, algunas con llanto que más parecía hipo; otras, a grito pelado. Algunas tenían entre sus piernas la cabeza de su hombre herido; otras lloraban solas, habían quedado viudas. Vi niños y niñas correr solos de un lado a otro, llorando sin cesar, llamando ¡papá!, ¡mamá! Habían quedado huérfanos en pleno combate...²²

En *Asesinato de Carranza (México-Tlaxcalantongo)*, Urquizo relata el choque de otro tren, esta vez provocado por una máquina loca, en la Villa de Guadalupe, cuan-

do aún no concluía la evacuación de diversos trenes de la Ciudad de México, en los que viajaban militares y servidores del gobierno fieles a Carranza, el 7 de mayo de 1920, mismo que no sólo provocó la muerte de muchos soldados y soldaderas, sino también impidió la salida de otros convoyes que llevaban elementos de guerra indispensables para hacer frente al enemigo:

En San Juan Teotihuacán se detuvieron los trenes largo tiempo. Era media tarde.

Allí estaba el general Murguía con la columna de Heliodoro Pérez, ya embarcada en sus trenes y dispuesta a incorporarse a los convoyes como vanguardia. Allí nos dimos cuenta perfecta del desastre ocurrido a nuestra espalda.

El tren en que viajaba el 2º Regimiento de Infantería Supremos Poderes, mandado por el general Agapito Barranco, había salido de los patios de Buenavista detrás del que ocupaba el Colegio Militar. Al llegar a la Villa había sido alcanzado por una máquina loca lanzada desde México, quizás por los ferrocarrileros desleales. La locomotora chocó con el convoy de soldados, ocasionando una verdadera hecatombe. Más de doscientas personas, entre soldados y mujeres, habían perecido en el choque...²³

Las soldaderas fueron en no pocas ocasiones objeto de pleitos por parte de elementos del ejército durante la Revolución. En *Recuerdo que...*, Urquizo da cuenta del enfrentamiento que en octubre de 1913 se dio entre el capitán Arciniega y su asistente, Pioquinto, en un amplio bodegón de un rancho abandonado, rumbo a Nuevo León, donde la única mujer que iba en la columna era la del segundo de ellos. Aprovechando su condición de jefe, el capitán envió a su subordinado a cumplir con algunas tareas, mientras trataba de granjearse a la mujer, pero pronto aquél regresó y tras intentar matar a su superior, fue desarmado y hecho prisionero.²⁴

Amante de las anécdotas, vale la pena referirse a la que registra el general, ocurrida en Veracruz probablemente en 1915, respecto a una soldadera que reacciona con enojo al escuchar una conversación en la que se califica a las soldaderas como mujeres sufridas y abnegadas:

Uno de los civiles revolucionarios, elemento integrante del Gobierno provisional, hombre pensador y filósofo, se puso a comentar frente al Cuartel Morelos el

²³ Francisco L. Urquizo, *Asesinato de Carranza*, México, Populibros "La Prensa", 1959, pp. 52-53.

²⁴ Francisco L. Urquizo, *Recuerdo que...*, pp. 111-112.

²² *Ibidem*, pp. 412-414.

manido tópico de las soldaderas:

—Estas pobres mujeres, —decía a un amigo, al verlas salir siguiendo a sus “juanes” llevando sobre sus espaldas sus chamacos y sus “chivas”— son dignas de la glorificación; sufridas hembras fuertes que van hacia el peligro y sufren y callan. Abnegadas soldaderas, infelices heroínas desconocidas.

Una de ellas, indignada, le gritó a voz en cuello:

—Pero no te estamos pidiendo nada, roto hijo de la tiznada.²⁵

María González, maderista y constitucionalista radicada en San Antonio

Sobre María González, Urquizo rindió cuenta en *Recuerdo que...* (1947), y en *La Ciudadela quedó atrás* (1965).²⁶ Originaria de Monterrey, Nuevo León, donde nació en 1881, emigró durante su juventud a San Antonio, Texas, lugar en el que adquirió un hotel que alojó a muchos revolucionarios, incluyendo al propio Madero. Apoyó al movimiento maderista, proporcionando ayuda pecuniaria a simpatizantes que deseaban viajar en tren a México para alistarse en la lucha. Al triunfo de la revolución maderista volvió a Monterrey. Después de la Decena Trágica y del asesinato del presidente Madero, tuvo que salir de nuevo del país. Radicó primero en San Francisco y posteriormente volvió a San Antonio, donde adquirió una casa en la que recibió a los antihuertistas, incluyendo a prominentes políticos.²⁷

Urquizo dedicó varias páginas a esta mujer, en las que se evidencia su aprecio, respeto y admiración profundos hacia ella. La primera vez que Urquizo se alojó en su casa ocurrió después del golpe de Estado del general Victoriano Huerta, cuando viajó a San Antonio para entrevistarse con don Emilio Madero con el propósito de tomar parte en la nueva lucha revolucionaria. Fue precisamente don Emilio quien le recomendó buscar alojamiento en casa de doña María, y contactar allí mismo al coronel Luis G. Garfias, quien realizaba alguna comisión que le había encomendado Venustiano Carranza.²⁸

El general narra de manera pormenorizada su encuentro con María González, a la que describe con cierto detalle:

²⁵ *Ibidem*, p. 380.

²⁶ En *La Ciudadela quedó atrás*, Urquizo reproduce la información vertida en *Recuerdo que...*, y agrega dos párrafos más donde aparece este personaje.

²⁷ *Diccionario histórico y biográfico de la Revolución Mexicana*, tomo V (Nuevo León), México, INEHRM, 1992, p. 133; Ángeles Mendieta Alatorre, *op. cit.*, pp. 86-87.

²⁸ Francisco L. Urquizo, *La Ciudadela quedó atrás*, p. 138.

Allá en San Antonio, Texas, en la calle Houston, una cuadra más adelante del Hospital de Santa Rosa, tenía su domicilio doña María González, furibunda maderista de pelo en pecho, capaz de hacer cualquier sacrificio que se le pidiera a favor del movimiento reivindicador naciente. [...] Rentaba cuartos amueblados y, si era preciso, proporcionaba también los alimentos a los huéspedes.

Doña María se ayudaba con la renta de los tres o cuatro cuartos [...] para sus gastos personales por demás modestos. Se decía que guardaba dinero que había adquirido explotando un hotel en la Plaza de Santa Rosa, cerca de la “Marqueta”.

Hembra brava, de pelo en pecho, robusta y decidida, era doña María González, sin duda alguna, de las mujeres más destacadas de la revolución; todo su anhelo, su interés, sus ahorros, su energía, estaban consagrados a la causa libertaria.

Sus huéspedes, ¡claro es!, eran solamente personas afiliadas a la revolución. ¡Qué esperanza que algún enemigo en ideas pudiera alojarse ahí! Tan sólo maderistas vivían en su casa y los visitantes a la misma debían de ser también gente del mismo modo de pensar. A quien no podía pagarle, le cobraba un bajo precio y al que no podía hacerlo, le daba albergue y los alimentos gratuitamente, le prestaba dinero y le proporcionaba finalmente los cinco dólares que costaba el pasaje del ferrocarril de San Antonio a Eagle Pass, para que el candidato a revolucionario de acción se incorporara a las filas de don Venustiano...²⁹

La animadversión que experimentaba María González hacia los simpatizantes de Huerta —relatada por Urquizo con cierto detalle—, se centraba en particular en el cónsul de México en San Antonio, sus esbirros, policías y algunos mexico-texanos, entre los que figuraba el coronel y exsheriff Chapa, dueño de una botica en Comercio Street. Era precisamente a ese sitio adonde en ocasiones acudía doña María con el exclusivo fin de provocar e incluso propinar algún golpe al huertista elegido, habiendo tomado la precaución de ahorrar el dinero necesario para pagar la multa correspondiente.³⁰

María González no sólo albergaba y atendía a los revolucionarios que llegaban a su casa; también estaba al tanto de sus proyectos, como lo evidencia el consejo que le dio al propio Urquizo de no esperar más al coronel Garfias y continuar solo hacia Coahuila, mismo que

²⁹ *Ibidem*, pp. 139-140.

³⁰ Francisco L. Urquizo, *Recuerdo que...*, p. 51; *La Ciudadela quedó atrás*, p. 141.

Urquizo tomó en consideración, al abandonar San Antonio el 1° de abril de 1913 para sumarse al movimiento liderado por Venustiano Carranza.³¹

Después de la toma de Monterrey por fuerzas constitucionalistas, en octubre de ese año, Urquizo viajó nuevamente a San Antonio, con el fin de proseguir su camino hacia Nogales, Sonora, donde debía incorporarse con Carranza, a cuyo Estado Mayor pertenecía. Doña María lo recibió con enorme placer. Las puertas de su casa seguían abiertas exclusivamente a los revolucionarios, sin que hubiera concesión alguna:

Como a las dos horas de haber llegado, me dice doña María, con gesto agrio:

—Ahí te busca un...

—¿A mí? ¿Quién será?

—Paparelli.

—¡El Mayor Paparelli! Déjelo que pase, anduvo con nosotros antes.

—Sí, pero le gusta más aquí andar de parranda que allí en la campaña. Se vino cuando puede que hiciera más falta por allá. Casi es seguro que te viene a convidar para una paseada; no le hagas caso, le ha dado por juntarse con unas muchachas huertistas.

—¿Guapas?

—¡Pss!, pero son huertistas.

—Y eso ¿qué tiene que ver?

—Hombre, mucho, ¡pues no faltaba más!

—¡Pero, doña María, por Dios!

—No, no, a mí no me entra quien no sea de los nuestros completamente...³²

María Martínez, la mejor espía en el nordeste

María Martínez, “la niña de los velos”, la mejor espía en el nordeste, es uno de los personajes que no ha sido registrado por la historiografía de las mujeres en la Revolución. Sobre ella ignoramos sus orígenes y su incorporación a las actividades revolucionarias. Urquizo la describe como sigue:

María Martínez, “la niña de los velos”, como le decíamos a causa de la numerosa colección de velos de colores que tenía para cubrir su cabeza, era la mejor espía con que contaban nuestras fuerzas en el nordeste. Con una rapidez asombrosa, se trasladaba de Sabinas a Piedras Negras, —lugares dominados por nosotros—, a Monclova, Saltillo o Monterrey, bases de operacio-

nes de los federales. Su información siempre era precisa y eficaz; su adhesión a la causa era patente, demostrada por sus hechos y respaldada por aquella doña María González de San Antonio, Texas.

Una vez nos saludó en Sabinas a un grupo de Oficiales, cuando charlábamos con el Teniente Coronel Lauro M. Guerra, recientemente incorporado a nuestras filas procedente del ejército federal. María le reconoció en seguida.

—A usted le he visto yo entre las fuerzas de Maas.

—Allí he estado hasta hace poco, sí, señorita.

—¿Y cómo es que aquí no le han fusilado todavía.

Todos reímos, incluso el propio Guerra; pero ella hablaba en serio.

—No, si digo eso porque este señor no es revolucionario, ni ha pensado nunca en serlo. Ya el tiempo nos lo dirá más adelante.

Aquel Teniente Coronel Guerra, ya como General, acabó en manos de Villa; creo que él mismo lo mandó fusilar.

María Martínez también acabó mal; acabó casándose con un inspector de alcoholes.³³

Belén Robles, “la camarada”

Originaria de Ciudad Camargo, Chihuahua, Belén Robles ha sido poco consignada en los textos sobre las mujeres en la Revolución. En 1912 se sumó a la rebelión de Pascual Orozco, tomando parte en los combates de Rellano (24 de marzo) y Bachimba (3 y 4 de julio) contra fuerzas de la División del Norte, al mando del general Victoriano Huerta. Durante su militancia en el orozquismo alcanzó el grado de coronela.³⁴ Ángeles Mendieta sólo hace la siguiente referencia a propósito de ella: “El general [Manuel] González dice, bajo la fotografía de una mujer, estas breves pero significativas palabras: ‘Belén, la heroína del ataque a Monterrey en octubre de 1913.’”³⁵

En dos de sus libros, Urquizo ofrece información muy rica y vívida sobre este personaje, a quien sólo nombra como Belem. En *Recuerdo que...*, la describe así:

Era popularísima Belem entre las fuerzas del Noreste y su apellido no hace al caso. Pocos lo supieron y esto no tenía la menor importancia.

Siempre estaba montada en buen caballo y su indumen-

³³ *Ibidem*, p. 88.

³⁴ *Diccionario histórico y biográfico de la Revolución Mexicana, tomo II, Las mujeres en la Revolución Mexicana. Biografías de mujeres revolucionarias*, p. 55. (BMC María, Barrón del Avellano, *Mujeres chihuahuenses*, Chihuahua, Centro Librero La Prensa, 1989, 222 pp.)

³⁵ Ángeles Mendieta, *Las mujeres...*, pp. 85-86.

³¹ *Ibidem*, pp. 149-150.

³² *Ibidem*, pp. 138-140.

taria era mitad hombruna y mitad femenil: sombrero tejano, camisola, falda y polainas de cuero; en la cintura, buena pistola y bajo el arción, flamante 30-30.

En los combates andaba siempre tan adelante, como los más valientes. No conocía el miedo y su sola presencia avergonzaba a los mediocres o timoratos.

Era una morenucha vulgar y había tenido líos con cuatro o cinco.³⁶

Nuevamente Urquiza consigna a Belén durante el ataque a Monterrey efectuado por los constitucionalistas en octubre de 1913, durante el cual se le había juntado una mujer llamada Julieta, que moriría al finalizar el ataque. Pistola en mano, Belén montaba un caballo que había avanzado.³⁷

En *Memorias de campaña* (1971), es la protagonista de uno de los 17 relatos que conforman el libro, titulado “La camarada Belem”, que evidencia el respeto de Urquiza hacia ella, como compañera de armas, como militar.

El relato da cuenta del encuentro fortuito de ambos en el único cine que había en Torreón, después de la caída definitiva de esa plaza a manos de las fuerzas de Francisco Villa (abril de 1914). Belén, a quien rememora como la compañera de las batallas en Monclova, Candela y Monterrey, continuaba bajo las órdenes del general Francisco Murguía.³⁸ Recién llegada de Monclova, tenía como propósito salir a Chihuahua, con el fin de saber qué le había quedado de familia allá. Urquiza la describe con detalle:

No era Belem locuaz, sino más bien parca en las palabras, pero tanto había andado en la bola, que tenía mucho que contar, si se le picaba y estaba de humor, como en aquella noche, vestida de “paisana”.

Andaba de revolucionaria activa desde el orozquismo, y no había parado. Participó en decenas de combates. Montaba muy bien al estilo femenino, pues nunca usó indumentaria masculina a excepción del sombrero tejano, unas polainas y la pistola y las cartucheras en la cintura y en el pecho. Tenía una serenidad y un valor a toda prueba y más historia y vergüenza que muchos hombres. Nunca tuvo grado militar ni disfrutó de ningún sueldo. Se bastaba a sí misma; nunca fue carga para nadie. Ensillaba su caballo, le daba de comer, de beber.

³⁶ Francisco L. Urquiza, *Recuerdo que...*, pp. 83-84.

³⁷ *Ibidem*, p. 123.

³⁸ Se trata de Francisco Murguía López de Lara, originario de Zacatecas, quien combatió en las revoluciones maderista y constitucionalista, y en noviembre de 1913 fue ascendido a general brigadier, después de ocupar Montemorelos, Nuevo León. Cf. *Diccionario histórico y biográfico de la Revolución Mexicana*, tomo VII, México, INEHRM, 1992.



Belén Robles, heroína del ataque revolucionario a la ciudad de Monterrey, octubre de 1913.

Se acomodaba donde podía y se procuraba su alimento. Dura era para la fatiga; su cuerpo, delgado pero fuerte, resistía las duras jornadas, las hambres, las lluvias, los calores del verano lo mismo que las duras nevadas del invierno.

No era alegre, no cantaba y poco reía, pero tampoco era de temperamento triste. Era normal, norteña pura; absolutamente normal y equilibrada. A su cuerpo le daba lo que le pedía, sin abusar de nada. Había tenido que ver con varios y cortaba sus relaciones cuando así lo creía prudente...

[...] Con los federales nunca anduvo. No era una soldadera; era una militante desinteresada. Absolutamente desinteresada. Ni grado militar, ni haberes, ni diplomas o medallas pidió nunca. Fue única.³⁹

Durante su conversación, que Urquiza reproduce en forma de diálogo, Belén se refiere a su actuación posterior a los combates de Monterrey de octubre de 1913, en los que ambos habían coincidido. Junto con las tropas de Murguía, había proseguido hacia el norte de Chihuahua, donde sufrieron varios reveses (en Monclova, Cuatro Ciénegas y Ocampo), hasta que la suerte les cambió en Allende

³⁹ *Ibidem*, pp. 133-134.

(25-26 de abril de 1914). Después entraron triunfantes a Piedras Negras, sin disparar un solo tiro, y posteriormente a Monclova, plaza que ya había sido evacuada.⁴⁰

Al referirse a su vida íntima, Belén muestra su afán por mantenerse como una mujer libre, sin ataduras:

—Soy la misma que tú has conocido. No he cambiado ni tengo por qué hacerlo. Me gusta la libertad. No tengo ni admito compromisos. No soy una mujer fácil ni liviana. Cuando el cuerpo me pide hombre, lo busco, me satisfago, y a otra cosa. Los enamoramientos me parecen ridículos. Casi soy como un hombre.⁴¹

Haciendo comentarios de ella, un oficial decía a otro:

—Anoche tuve mi aventurilla.
—¿Sí?
—Figúrate que me tropecé con Belem. Cenamos juntos en el hotel de los chinos. Tenía ganas de darle vuelo a la hilacha.
— Siempre tiene.
— Yo creía que anoche más. Me hizo pasar a su cuarto y nos acostamos; de allí vengo ahora.
—¿Y...?
—Yo no sé si será por el respeto que me infunde su valor o quién sabe por qué, pero el caso es que cuando estaba a su lado me parecía que el hombre era ella y que yo era la mujer.
—¡Chivarrias!⁴²

Después de recordar la ocasión en que se conocieron, en Monclova, Belén tomó la iniciativa para invitarlo a pasar la noche con ella. Urquizo le propondría permanecer entre ellos, a lo que ella se negó, argumentando que extrañaría a su gente; que los cambios no le agradaban.⁴³

Al final del relato, Urquizo hace referencia a una anécdota que años después contaría Virginia Fábregas a propósito de ella. A solicitud expresa del general Murguía, Fábregas había aceptado que actuara en una comedia moderna, pues Belén tenía enormes deseos de ser artista, actividad que le parecía muy sencilla. A pesar de hacer varios ensayos para actuar en un papel insignificante, Belén no pudo pronunciar las “ces” y las “zetas”; no pudo dejar su estilo fronterizo de hablar; sólo un día trabajó y se convenció de que no había nacido para actriz.⁴⁴

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 135-137.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 138-139.

⁴² *Ibidem*, p. 84.

⁴³ *Ibidem*, pp. 139-140.

⁴⁴ Francisco L. Urquizo, *Recuerdo que...*, p. 84, y *Memorias de campaña*, p. 140. Su actuación en el teatro debió haber tenido lugar

Urquizo concluye señalando que de Belén ya no sabrían más; que el desierto norteco se la había tragado.

Julieta, la compañera de Belén

Al parecer la información que ofrece el general Urquizo sobre Julieta, “la güereja delgaducha” que participó al lado de Belén Robles en el ataque a Monterrey (octubre de 1913), es la única que existe sobre este personaje: “Una ‘güereja’ delgaducha, ‘alta nueva’, la seguía a todas partes animando a la gente.”⁴⁵

Al salir los combatientes de Monterrey, después de perder la plaza, debido en parte al abuso del alcohol, Urquizo la cita una vez más, cuando les gritaba encarnizadamente, para que volvieran y continuaran luchando:

El tiroteo nutrido de los federales había quedado a retaguardia nuestra. Eran otra vez dueños de la plaza que a punto estuvimos de tomar. La marcha era lenta, tranquila...

Una voz atiplada, colérica y desagradable, se oyó en la obscuridad a un lado del camino.

—No huyan, hijos de la tal; vuelvan para atrás a pelear. No son ustedes hombres. Deténganse, tales.

—La silueta accionaba levantando los brazos y trataba de detener con su caballo el paso de toda la gente en franca retirada.

—¿Quién es ese que habla?

—Es aquella flaquilla que anda con Belem.

—Cualquiera se detiene. Que se quede ella, si quiere. La gente siguió su camino y atrás quedó la amazona, vociferando.⁴⁶

Julieta quedaría muerta, colgada:

—¿Sabes quién está ahorita dando flancos, pendiente de una reata en el pescuezo?

—¿Quién?

—Aquella de anoche que a la fuerza quería que nos volviéramos para Monterrey; la que decía que no éramos hombres, que no corriéramos; la flacucha aquella, compañera de Belem.

—¡No me digas!

—Como suena. La acabamos de ver allí, atrás, colgada de un álamo. Se conoce que se quedó o la alcanzaron los rurales de Peña.

antes del 1° de noviembre de 1922, puesto que en esa fecha murió fusilado el general Murguía. Cf. *Diccionario histórico y biográfico de la Revolución Mexicana*, tomo VII, INEHRM, primera edición, 1992.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 123.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 127.

—Andaría jalada.
—Como todos. [...] ⁴⁷

La propia Belén Robles también recordaría a Julieta, aquella muchacha llena de entusiasmo que al rezagarse del grupo había sido capturada por los federales y colgada en un poste, y cuya actuación revolucionaria sólo duraría los tres días durante los que se había atacado a la plaza de Monterrey. ⁴⁸

La Güera Carrasco

Poco se ha escrito sobre Ramona Reyes viuda de Flores, conocida también como *La Tigresa*, *La Coronela* y *La Güera Carrasco*. ⁴⁹ Al parecer originaria de Piedras Negras, Coahuila, se sumó al movimiento maderista bajo las órdenes del general Ramón F. Iturbe, con el que participó en la toma de la plaza de Culiacán (mayo de 1911). Durante la revolución constitucionalista participó al mando del general Juan Carrasco.

En *Recuerdo que...*, Urquizo la menciona precisamente al lado del general Carrasco, después de la toma de Culiacán de noviembre de 1913:

Reinaba la alegría en Cuiliacán, alegría por el triunfo de las armas que se traducía en buen humor o en jerga. [...]

Juan Carrasco, el representante del pueblo campesino del Sur de Sinaloa, montado en brioso caballo, caracoleando, recorría las calles de Culiacán, seguido de una banda de música de viento compuesta de cuatro o cinco individuos. Su caballo bailaba al son de las espuelas del jinete y, a las notas bullangueras de “La Valentina”, la Güera Carrasco, su compañera de andanzas bélicas y no bélicas, hacía otro tanto, por su lado. ⁵⁰

Godolphin, “el fantasma de Casa Mata”

Personaje extraño y muy controvertido fue Carmina L. viuda de Z., alias *Godolphin*, quien ha sido poco consignada por la historiografía de las mujeres en la Revolución.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 130.

⁴⁸ Francisco L. Urquizo, *Memorias de campaña*, p. 135.

⁴⁹ Consignada en algunas fuentes con el nombre de Ramona F. de Flores, en otras con el de Ramona R. Flores y en otras más con el de Ramona Flores de Carrasco, el nombre exacto de esta mujer está tomado de Bertha Ulloa, *Revolución Mexicana 1910-1920, Archivo Histórico Diplomático Mexicano, Guías para la Historia Diplomática de México*, núm. 3, ref. 1620, p. 384.

⁵⁰ Francisco L. Urquizo, *Recuerdo que...*, p. 163.

Propagandista del maderismo y ferviente constitucionalista, probablemente *Godolphin* fue en realidad alguno de sus apellidos, que sin embargo no concuerda con las siglas de su supuesto nombre. Se decía socialista y miembro de la Unión Mundial de Socialistas; había tomado parte en algunas manifestaciones de obreros en Veracruz. Asimismo se le consigna como enfermera, fundadora en ese estado de la Unión Fraternal de la Cruz, a finales de enero de 1915, para lo cual contó con el apoyo de Venustiano Carranza y de otros jefes constitucionalistas, así como de la Cruz Blanca Suriana en Guerrero, que sólo se ocupó de los heridos en campaña. Practicó la teosofía y el esoterismo. En una carta a Carranza, del 19 de mayo de ese año, el general Cándido Aguilar, comandante militar y gobernador de Veracruz, inculpaba a la “agente” *Godolphin* de inmiscuirse en asuntos exclusivos de su gobierno, al denigrar en sus comunicaciones a varios elementos bajo su mando. ⁵¹

Urquizo, que la denomina siempre como “Godolfín”, se refiere a ella como escritora y periodista, y la describe como sigue:

A engrosar la falange de intelectuales había llegado, quién sabe de dónde, un nuevo elemento más: la escritora y periodista conocida con el seudónimo de Godolfín. Era la señora Godolfín alta, delgadísima, más bien huesuda; de rostro anguloso y demacrado, con profundas ojeras obscurísimas que hacían como de marco fúnebre a los borrados ojos, agrandados atrozmente por gruesas gafas cóncavas; una capa de polvo blanco en vano trataba de estucar las líneas quebradas de su ajado cutis; cabellera corta y ensortijada cubría su cabeza, y ésta una boina bohemia de terciopelo negro, que nimbaba su cráneo como una aureola. Completaba su personalidad un negro traje de corte especial, raro y extravagante.

Godolfín, furibunda partidaria de “la causa”, escribía, discurseaba, espiaba; creía ver enemigos en todas partes y su actividad incansable hacía de su existencia un bregar continuo, apasionado y tenaz.

⁵¹ Las únicas referencias que he encontrado a propósito de *Godolphin*, son las ofrecidas por Josefina Moguel Flores, en “Venustiano Carranza y las mujeres constitucionalistas”, ponencia presentada en un coloquio realizado en Saltillo, Coahuila, y publicada en *Avances historiográficos en el estudio de Venustiano Carranza*, Fondo Editorial Coahuilense/Instituto Estatal de Documentación, Saltillo, Coahuila, 1996, pp. 60-61, y en *Venustiano Carranza. Primer jefe y presidente*, Saltillo, Coahuila, Gobierno del estado de Coahuila/Condumex, pp. 45, 48 y 126. Ambos textos se basan en la correspondencia del fondo Venustiano Carranza, disponible en el Centro de Estudios de Historia de México, Condumex.

Godolfín era una nota acorde a la actividad inusitada de aquellos días.⁵²

La descripción de *Godolphin*, antecede a una anécdota de la que da cuenta el general Urquiza en *Recuerdo que... y Al viento...* (1953), y que tuvo lugar en 1915, en el puesto avanzado de Casa Mata, en el puerto de Veracruz, donde una noche de sábado cubrían su servicio algunos soldados novatos. Uno de ellos percibió una bola de lumbré rodando entre los médanos y sobre el agua, y otro más varias luces en el panteón. Algunos hablaron de brujas que se reunían los sábados, y cayeron en cuenta que ese día precisamente era sábado. De pronto, escucharon un suspiro hondo y quejumbroso y vieron a un espectro, envuelto en un sudario negro, con un rostro macabro. Los soldados y el sargento echaron a correr, presas del terror. Al día siguiente, *Godolphin* se presentó con Carranza, a quien aseguró que nunca llegaría a triunfar con los militares con los que contaba, puesto que la noche anterior se había presentado de improviso y los soldados habían huido; le preguntaba qué hubiese sucedido de llegar el enemigo. Más tarde, al comentar el hecho con alguno de sus acompañantes, Carranza aseguraba que de habersele aparecido *Godolphin*, posiblemente hasta él mismo hubiera huido.⁵³

Juana Gudiño, dueña del mejor prostíbulo de Sabinas y firme antihuertista

En Sabinas, Coahuila, existían dos lupanares: el de Juana Gudiño y el de Esteban, firmes opositores de Victoriano Huerta. A Juana Gudiño y a su “zumbido” dedica Urquiza un buen número de páginas:

Administraba su negocio con todo esmero y dedicación y había obtenido ya magníficos frutos de él. Contaba con no menos de veinte mujeres y su casa, especie de mesón, tenía habitaciones suficientes para todas las parejas ocasionales del momento.

Además de este negocio, Gudiño se dedicaba a la compra y engorda de ganado menor, en el que invertía todas sus ganancias, con el fin de mantenerlo como su único negocio durante su vejez.

Firme opositora al régimen de Huerta, en alguna ocasión tuvo serios problemas con los revolucionarios, a raíz del robo de sus cabras por el capitán Santos Dávila:

⁵² Francisco L. Urquiza, *Recuerdo que...*, p. 342.

⁵³ *Ibidem*, pp. 342-347; *Al viento*, pp. 109-115.

Tanto Juana Gudiño como Esteban y como el japonés de las cabras, habían dado desde el principio de la bola un firmísimo color revolucionario; odiaban a los de Huerta y estaban dispuestos a hacer cualquier sacrificio por los otros; no obstante, hubo una vez en que Juana Gudiño renegó de la revolución y a punto estuvo de pasarse con el enemigo: Santos Dávila [...] Capitán con mando de quince hombres montados, operaba por los minerales, cometiendo tropelías con gentes pacíficas, al amparo de la revolución. [...]

El Cuartel General me había ordenado que comisionara a Santos Dávila con su pequeña partida para que recogiera ganado de enemigos de la revolución, de connotados huertistas, para aprovisionar de carne a las tropas y para vender las pieles de los animales sacrificados y comprar armas o municiones.

Desplegó Santos una actividad asombrosa. A los cuantos días de haberle dado la comisión, se presentó en Sabinas conduciendo cerca de dos mil cabezas de ganado menor. [...] comenzaron a llegar las quejas. Ninguna de las cabras recogidas por él eran de enemigos; precisamente pertenecían a simpatizadores bien manifiestos del movimiento [...]

La primera en quejarse de él fue Juana Gudiño; no sólo reclamaba sus cabras, sino los desperfectos que estaba originando en su casa, rompiendo espejos a balazos, espantando a las mujeres, y, naturalmente, negándose a pagar un solo centavo.

Fue un trabajo largo y concienzudo separar los animales de cada uno de los afectados. Santos Dávila y su gente fueron aprehendidos y desarmados por los zapadores y, por orden del Cuartel General, Dávila, acusado de pillaje, fue sometido a consejo de guerra que lo sentenció a un año de prisión en Piedras Negras...⁵⁴

En agosto de 1913, durante el avance de tropas huertistas hacia el norte, Juana Gudiño se dirigió, junto con sus muchachas y sus cabras hacia Allende.⁵⁵

*Las mujeres violadas*⁵⁶

Urquiza muestra cómo en la Revolución no sólo “murieron quienes tenían culpa y quienes no la tenían, los que por su gusto fueron a buscar el arma libertaria y los

⁵⁴ *Ibidem*, p. 77.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 92.

⁵⁶ A pesar de tratarse de un tema que no tiene que ver con nuestro objetivo: las mujeres que tomaron parte en la Revolución, consideré de interés presentar alguna información vertida por Urquiza sobre el particular.

HISTORIA

que enganchados por la leva fueron a oponer sus pechos ante el fuego justiciero; murieron también inocentes; hubo latrocinios, violaciones, abusos sin cuenta de una y otra partes...⁵⁷

El tema de la violación sufrida por algunas mujeres aparece en las memorias de Urquiza. En algunos casos, como el que se transcribe a continuación, el violador fue fusilado, a pesar de pertenecer a las mismas fuerzas constitucionalistas:

No sólo se fusilaron federales en aquel sangriento regreso de Candela [Coahuila, julio de 1913]; también uno de los nuestros cayó en el camino, atravesado por balas constitucionalistas. Fue el Capitán Morales, ameritado Oficial de antecedentes honrosos y valor reconocido...

Entre las familias que abandonaron el pueblo de Candela, huyendo de los federales al amparo de nuestras fuerzas, iba una agraciada joven que llamó la atención, de seguro, al Capitán Morales, de las fuerzas de Murguía, quien cometió con ella repugnante atentado. La atribulada madre de la víctima fue a dar con su queja justamente al lugar en que estaba el Primer Jefe Carranza, quien, indignado, y como medida de orden y ejemplo de moralidad indispensable en el naciente ejército, ordenó el inmediato fusilamiento del culpable.⁵⁸

El temor que experimentaron algunos padres de que sus hijas fuesen objeto de ultraje por cualquiera de las facciones revolucionarias, los llevó, en algunas ocasiones, al extremo de enfrentarse a punta de balazos a los soldados. Así sucedió en un caserío cercano a la hacienda de San Patricio, Coahuila, donde las tropas constitucionalistas habían arribado en su camino hacia Nuevo León, en octubre de 1913.

...El enemigo, al parecer, se encuentra oculto y fortificado en una de las casas. Su fuego es pausado, pero absolutamente certero. [...]

Cesa el fuego de la casa y un trapo blanco, amarrado a un carrizo, aparece por un ventanuco entreabierto...

La recia puerta de la casa se abre y aparece en ella, sostenido por una mujer humilde, un viejo enteco...

—¿Cuántos son ustedes?

—Nomás yo. [...]

—¿Es usted de los “amarillos”?

—Nunca he sido [...] Si usted de veras es jefe y puede imponerse a esta gente y dar garantías a mis hijas idé-

selas!; si no, entonces hagan lo que quieran. No crea que las mujeres de mi casa se van a dejar atropellar; primero me matan.

—Tendrán garantías.

—Bueno, pues ya está. Mándeme matar.

—Hay tiempo. Dígame, primero, por qué peleaba usted solo contra tantos.

—Porque yo estaba resuelto a que no les pasara a mis gentes lo que le pasó a mi compadre Garza, que más valía que los hubieran matado a todos y no los hubieran ultrajado como lo hicieron ustedes con esas mujeres.

—No fuimos nosotros.

—Pues serían otros...⁵⁹

La información vertida hasta aquí muestra la importancia de la obra de Urquiza respecto al tema de las mujeres de la Revolución. En sus textos existen referencias sobre varias mujeres más: dueñas de prostíbulos y prostitutas, novias, amantes y madres de algunos elementos del ejército, mujeres del pueblo y algunas actrices y bailarinas del Veracruz de 1915, como Prudencia Grifell, *Chole Álvarez*, y *Chole Pérez*, información que no se consigna aquí puesto que sale de los marcos de nuestro trabajo.

Teresa Benavides de Urquiza, madre del general, contribuyó para que su hijo prosiguiera en la lucha revolucionaria después de la Decena Trágica (febrero de 1913), al persuadirlo de no volver a Torreón, bajo el riesgo de ser aprehendido por las tropas de Benjamín Argumedo y Cheché Campos, dominantes en la región. Le aconsejó en cambio reunirse con Venustiano Carranza, ante la salida intempestiva de los Madero hacia San Antonio, Texas.

Bárbara H., viuda de Cotero, madre del general constitucionalista Justino Cotero, sufrió de una terrible experiencia al ser asaltado el tren donde viajaba con sus dos hijos. Francisco Villa, quien encabezó el asalto, decidió fusilar a los oficiales constitucionalistas, entre los que se encontraba Justino. Al presenciar el fusilamiento de su primogénito, doña Bárbara suplicó a Villa no matar a su hijo menor, argumentando que estaba alejado de la milicia. Le apeló: “Será el sostén de esta pobre vieja. De rodillas se lo pido... ¡Mátame un hijo no más!...”

⁵⁷ *Ibidem*, p. 57.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 67.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 101-102.



Niños de primaria pública en Palacio Nacional (1935-1940). Fototeca INAH.

Ruth Guzik Glantz*

El lugar de los niños en la propuesta de educación socialista de México (1934-1940)**

La escuela socialista, al hacerlo participar, al permitirle actuar, al escucharlo en la exposición de sus problemas y tomar en cuenta las soluciones que pretende darles y encauzarlos hacia su resolución, concede al niño la personalidad que hasta ahora se le había negado y lo vindica.

Jesús de la Rosa (1935)

Los niños, como sujetos de la educación primaria, son en opinión de gran número de pedagogos, educadores y maestros, la “materia prima” que hay que transformar, para producir los hombres y mujeres que requieren las naciones.¹ No obstante, por lo general están relegados de las propuestas educativas a un segundo plano, en las que se hace mención sobre sus aspectos “sicológicos”, las especificidades de su “desarrollo”, pero nunca, o casi nunca, a su participación en su propio proceso educativo, en el que son uno de los actores fundamentales.

* Maestra en Ciencias con especialidad en Investigaciones Educativas del DIE-CINVESTAV-IPN. Docente en la Universidad Pedagógica Nacional, sedes de Pachuca y Veracruz.

** Este documento se generó en el marco del Seminario Análisis Histórico y Sociopolítico de la Educación en México, dirigido por la Dra. Susana Quintanilla, en el DIE-CINVESTAV-IPN, 1995.

¹ La concepción de “alumno-materia prima” toma un carácter específico de acuerdo con las orientaciones generales de la política educativa en la cual se encuentra inserta. Una burda manifestación de esta idea, pero que nos permite ver mucho acerca del papel asignado a la escuela dentro del proyecto de consolidación del Estado cardenista, se encuentra plasmada en el artículo de Jesús de la Rosa escrito en 1935, “Características de la escuela socialista mexicana”, en donde señala: “La escuela socialista no puede ni debe, por la labor que le está encomendada, ser irresponsable. Para realizarla debe seguir [...] un verdadero proceso económico de producción y distribución. *Recibe materia prima*; estudia las condiciones especiales de esta materia, es decir, sus antecedentes [...] y de acuerdo con ellos, sigue un proceso eficien-

En realidad son pocas las ocasiones en las que se hace referencia al niño por lo que es, por lo que piensa y propone; más bien se habla de él en términos de lo que será, pensará y realizará a futuro con la educación que recibe. De manera que el niño no existe en cuanto tal, sino como futuro adulto, y en consecuencia el diálogo entre alumnos y maestros, que pudiera ser profundamente rico en términos de las posibilidades de la enseñanza y del aprendizaje, se ve en muchos sentidos limitado por esta circunstancia.²

te y adecuado de transformación. *Transformada esa materia prima, o sea, preparado el alumno para la vida mediante los procesos de educación*, está obligada la escuela a colocarlo en el lugar que le corresponda. No es pasiva, y como científica, no es fatalista, *no considera al alumno incapaz de ser modificado*, sino que lo prepara y lo orienta. Colocado en una nueva agencia educativa o en un centro de trabajo, no considera terminada su misión; continúa ejerciendo un control indirecto sobre el alumno, por medio de la sociedad de ex-alumnos, clubes, deportivos, culturales, etc., y por estos medios lo mantiene solidarizado con ella y a la vez con la sociedad en general”. Jesús de la Rosa, “Características de la escuela socialista mexicana”, 1935, en Gilberto Guevara Niebla, *La educación socialista en México (1934-1940)*, México, El Caballito (Biblioteca Pedagógica), 1985, pp. 132-133. Subrayados míos.

² Así, en la reforma socialista, que le asigna un papel protagónico al niño en el proceso educativo, el secretario de Educación, Ignacio García Téllez, reconoce la importancia de los derechos de los niños para el desarrollo de la propuesta educativa socialista, pero se mani-

En ninguno de los documentos centrales de política de educación socialista en México,³ se explicita de manera global y acabada el carácter que debe tener la participación de los niños dentro de la escuela; sin embargo, al organizarse los planteamientos sobre el tema, presentes en esos documentos y autores en un solo cuerpo, nos encontramos con una serie de elementos en muchos casos similares a las propuestas políticas y educativas de la entonces joven URSS hacia los niños, que no dejan de ser sugerentes y que tienen que ver no sólo con la atención a las especificidades propias del niño y la coeducación, sino también con un nuevo tipo de relación alumno-maestro, con las posibilidades de participación del niño en la definición de su propio proceso educativo, con la vinculación de éste a su contexto social y particularmente con la tierra y el trabajo productivo, hasta llegar a concepciones del niño como un agente de transformación social. Todo esto tomando como marco de referencia los derechos de los niños, e integrando elementos propios de la cultura infantil al proceso educativo. En este ensayo se pretenden describir cada uno de estos elementos.

La propuesta de educación socialista en relación específica con los niños

El carácter general de la propuesta de educación socialista en México surgió y se desarrolló en el marco de la política del gobierno cardenista, que colocó en el centro de su acción política el reparto agrario, la nacionalización del petróleo, los ferrocarriles y la electricidad, y se propuso ampliar las redes de infraestructura del país (obras de irrigación, vías férreas, carreteras, correos y telégrafos, etcétera), y asignar a los trabajadores del campo y la ciudad la responsabilidad de asumir tareas específicas vinculadas a la producción, sin tener que ver sólo con aspectos meramente productivos, sino también con la or-

fiesta con cierta timidez al respecto: “Se destaca [...] en el ‘Plan de Acción de la Escuela Primaria’ en primer término, el deseo elevado de reconocer en el niño un factor social de valor incalculable, y al que aún cuando aparentemente pareciera fuera de lugar, se le dedica un capítulo especial, afirmando los derechos y deberes que le corresponden, de acuerdo con las aspiraciones más justas de la humanidad.” Ignacio García Téllez, *Socialización de la Cultura (Seis meses de acción educativa)*, México, La Impresora, 1935, p. 103. Subrayado mío.

³ Me refiero a los planteamientos de Lázaro Cárdenas sobre el tema, propuestas de la SEP y de los secretarios del ramo en particular (García Téllez y Vázquez Vela), así como a las ideas de Jesús de La Rosa, *op. cit.*, Rafael Ramírez, *La escuela rural mexicana*, México, SEP (edición especial del Día del Maestro), 1982 y Luis G. Monzón, *Detalles de la Educación Socialista implantables en México*, México, Comisión Editora Popular de la SEP, Talleres Gráficos de la Nación, 1936.

ganización y administración de los ejidos, de algunas agroindustrias, como la azucarera, las beneficiadoras de café y algunas de las “grandes industrias nacionales”.⁴

El gobierno cardenista se proponía atender de manera prioritaria las áreas rurales, en donde se crearon nuevas escuelas y se asignaron cientos de maestros. Así, la escuela socialista cumpliría su papel de forjadora de los nuevos trabajadores del campo y de la ciudad que requería el país, al tiempo que permitiría, a través de sus maestros, dirigir y consolidar el proceso de reforma agraria.⁵

Se define a la educación socialista como obligatoria, gratuita, de asistencia infantil, única, coeducativa, integral, vitalista, progresiva, científica, desfanatizante, orientadora, de trabajo, cooperativista, emancipadora y mexicana.⁶ En aspectos referidos a la nueva generación, se propone un tipo de escuela que, actuando dentro del marco de los derechos de los niños y nutrida de las propuestas de la pedagogía de la acción y de la escuela racionalista, se sustente en la coeducación, tome en cuenta las especificidades del desarrollo de los niños, propicie el libre desenvolvimiento y expresión de todas sus aptitudes y potencialidades físicas, intelectuales y sociales, se dirija al trabajo productivo e infunda valores de carácter cooperativo en los educandos.⁷

⁴ SEP, *La Educación Pública en México (desde el 1º de diciembre de 1934 hasta el 30 de noviembre de 1940)*, tomos I, II y III, México, 1941, p. 15.

⁵ Sobre el carácter prioritario de la educación rural en la época cardenista, véase: SEP, *Memoria Relativa al Estado que Guarda el Ramo de la Educación Pública, Septiembre de 1938 a Agosto de 1940* (presentada al H. Congreso de la Unión por el Secretario del Ramo Lic. Gonzalo Vázquez Vela, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1940, p. 12) y SEP, *op. cit.*, 1941, tomo I, pp. 15 y 16. Cabe señalar que no se logró concretar en todo el país este amplio y general objetivo de la escuela socialista. Véase: Mary Kay Vaughan, “Actuación política del magisterio socialista en Puebla y Sonora (1934-1939)”, en *Crítica*, núm. 32-33, pp. 90-100; Alicia Civera, “Política educativa del Gobierno del Estado de México, 1934-1940”, en *Secuencia*, núm. 12, diciembre de 1988, pp. 39-50, 41; Candelaria Valdez Silva, “Educación socialista y reparto agrario en la Comarca Lagunera”, tesis de maestría, México, DIE-CINVESTAV, 1990, pp. 62-93.

⁶ SEP, “Plan de Acción de la Escuela Primaria Socialista”, México, 1935, pp. 3-9, en Gilberto Guevara Niebla, *op. cit.*, 1985, pp. 101-108; Ignacio García Téllez, *op. cit.*, 1935, pp. 36-40; Fernando Solana, Raúl Cardiel Reyes y Raúl Bolaños Martínez (coords.), *Historia de la educación pública en México*, México, edición especial día del maestro SEP-FCE, México, 1981, p. 278; De la Rosa, en Gilberto Guevara Niebla, *op. cit.* Rescatando los sellos de “desfanatizante” y “progresiva” de la educación socialista, presentes en el “Plan de acción” arriba mencionado, Rafael Ramírez incluye otros nuevos: nacionalista, igualitaria, proletaria, funcional y activa. Rafael Ramírez, *op. cit.*, pp. 105-106.

⁷ En el dictamen sobre “Los derechos del niño” incluido en el texto publicado por la SEP en 1936, se hace mención a diez derechos de los niños ligados siempre a responsabilidades específicas de la fa-



Niños de educación primaria en formación (1935-1940). Fototeca INAH.

Esta propuesta plantea excluir toda enseñanza religiosa, dotar al niño de un conocimiento científico y racional del mundo y lograr que éste, mediante la práctica, desarrolle las habilidades para manejar el método científico,

milia y el Estado para su observancia. SEP -Consejo de Educación Primaria del Distrito Federal, *Dictámenes (Fines de la educación socialista. Dinámica de la Enseñanza. Programas. Libros de Texto. Derechos del niño. Calendarios y horarios escolares)*, México, 1936, pp. 79-86. Por su parte, Lázaro Cárdenas en su cuarto informe de gobierno señala la necesidad de “precisar qué actividades debemos desarrollar y qué disposiciones normativas deben dictarse para que las necesidades específicas de la mujer y del niño tengan en nuestro medio la debida representación y fuerza que les permita prevalecer sobre la complejidad de variados problemas sociales de índole urgente que han acabado siempre por eliminar a tan valiosos factores de la evolución racial y del progreso humano con todo y ser la médula del florecimiento de los pueblos”. “Informe del General de División Lázaro Cárdenas, Presidente de la República Mexicana, ante el H. Congreso de la Unión, correspondiente al ejercicio comprendido entre el 1º de septiembre de 1937 y el 31 de agosto de 1938”, México, D.F., 1º de septiembre de 1938, en Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas (comp.), *Palabras y documentos públicos de Lázaro Cárdenas (Informes de gobierno y mensajes presidenciales de año nuevo 1928/1940)*, 1ª ed., México, Siglo XXI, 1978, p. 146. Sobre estos diversos aspectos relativos a la política educativa dirigida a la niñez, véanse

tomando en cuenta sus propias potencialidades y capacidades de observación y experimentación.⁸

Una peculiaridad de la escuela socialista es su propuesta de que el niño conozca su medio social y natural, así como los problemas relacionados con éste, además de adquirir capacidades para vincularse a la producción e integrarse a ella desde la escuela, se constituya en un agente trans-

también las obras citadas de García Téllez (1935, pp. 11, 24, 39, 114, 116 y 118); SEP, *Plan de Acción de la Escuela Primaria Socialista*, México, 1935, en Gilberto Guevara Niebla, *op. cit.*, pp. 101-108; SEP, *op. cit.* (1941, tomo I, 16); SEP, *Memoria Relativa al Estado que Guarda el Ramo de la Educación Pública al 21 de Agosto de 1940* (presentada al H. Congreso de la Unión por el Secretario del Ramo Lic. Gonzalo Vázquez Vela, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1935, pp. 10 y 32); SEP, *op. cit.*, 1940, p. 33; Luis G. Monzón, *op. cit.*, p. 12; Jesús de la Rosa, en Gilberto Guevara Niebla, *op. cit.*, pp. 131-132; Alicia Civera, *op. cit.*, p. 41; “Informe del General de División Lázaro Cárdenas, presidente de la República Mexicana, ante el H. Congreso de la Unión, correspondiente al ejercicio comprendido entre el 1º de septiembre de 1939 y el 31 de agosto de 1940”, en Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas (comp.), *op. cit.*, p. 187; Ramírez, *op. cit.*, p. 104.

⁸ Obras citadas de Ramírez, pp. 104 y 119; Civera, p. 41; Monzón, pp. 12 y 284; SEP, 1941, tomo I, 16; y Alberto Breaumuntz, *La educación socialista en México (Antecedentes y fundamentos de la reforma de 1943)*, México, 1943, p. 282.

formador de su medio social, que dirija sus esfuerzos hacia su mejoramiento y a una relación de equidad entre las clases, razas y sexos.⁹

Una seria carencia de la reforma educativa socialista era que en el “Plan de Estudios de la Normal Superior” —diseñado durante el mismo régimen de Cárdenas—, el niño y su papel en la propuesta educativa estaban ausentes y sólo se incluían dos materias específicas que se refirieran a éste: “Biología, con referencia a la fisiología del niño” (1er año) y Paidología (2º año).¹⁰

El carácter de la participación de los niños: un punto a debate

El papel participativo asignado a los niños dentro de la propuesta de educación socialista constituyó tal vez uno de los puntos de mayor debate frente a los grupos conservadores de distintas regiones del país, por lo que los primeros planteamientos al respecto presentan cambios sustantivos a lo largo del sexenio.¹¹

Así, en su campaña electoral, de un fuerte carácter anticlerical, Lázaro Cárdenas llegó a mencionar que impediría a la Iglesia seguir incidiendo en las conciencias de los niños y sus familias;¹² afirmaba también que los niños

⁹ Véanse las obras citadas de García Téllez, p. 122; Monzón, p. 10; Ramírez, p. 103; SEP, p. 22; SEP, 1941, tomo I, p. 16; De la Rosa, p. 130 y Civera, p. 41.

¹⁰ SEP, 1935; *op. cit.*, p. 70.

¹¹ De hecho, Solana y colaboradores (*op. cit.*) señalan que “La reforma al Artículo 3º mezclaba varios elementos, cada uno explosivo de por sí, pero era el hecho de estar combinado con la doctrina socialista lo que provocaba la polémica y la principal oposición. La obligación de excluir toda doctrina religiosa, combatir fanatismos y prejuicios, crear en la juventud su concepto racional y exacto del universo, subordinar toda la educación impartida por particulares a la autorización y vigilancia del Estado, revocar en cualquier tiempo las autorizaciones sin apelación ninguna eran puntos de muy difícil imposición. Además se sumaron afirmaciones falsas no menos peligrosas que se relacionaron con fines de ataque a la nueva ley: la educación sexual, el control absoluto de la niñez por parte del Estado y la destrucción de la familia. Todos estos ingredientes, aunados a los intereses de grupo y circunstancias locales hicieron estallar el conflicto” (p. 279).

¹² En un discurso pronunciado en junio de 1934, durante su campaña electoral, Cárdenas, en un tono anticlerical propio del callismo declara: “No permitiré que el clero intervenga en alguna forma en la educación popular, la cual es facultad exclusiva del Estado. La Revolución no puede tolerar que el clero siga aprovechando a la niñez y a la juventud como instrumentos de división en la familia mexicana, como elementos retardatarios para el progreso del país, y menos aún que convierta a la nueva generación en enemiga de las clases trabajadoras” (*idem*, 67). De hecho, la última sección de este discurso es citada por la SEP en su Informe global de actividades (*op. cit.*, 1941, tomo II, p. 466).

debían separarse de la influencia familiar para vincularse al proyecto de nación,¹³ y señalaba que los infantes se integrarían a la lucha por transformar el país, hacia una mayor equidad entre las clases y hacia mejores condiciones económicas del país.¹⁴

Al operar la reforma educativa socialista, las respuestas de la Iglesia ni se hicieron esperar en diversas regiones del país y, con un discurso tan radical como el de Cárdenas, pero en sentido inverso, se llamó a los padres de familia para que no llevaran a sus hijos a las escuelas socialistas, incluso bajo amenazas veladas de excomunión.¹⁵ Llamó asimismo a conformar asociaciones de padres de familia, las cuales debían tomar conciencia de su “gravísima obligación y la inmensa responsabilidad que contraerían si permitieran la corrupción de sus hijos”.¹⁶

Bajo esas circunstancias, el discurso inicial cárdenista se fue matizando: de socialista pasó a la definición de una escuela de tipo social, lo cual derivó de la actitud negociadora del general Cárdenas. También fue notoria

¹³ En un discurso pronunciado en Guadalajara por Lázaro Cárdenas, durante su campaña electoral, señalaba que “Con toda maña los reaccionarios dicen que el niño pertenece al hogar y el joven a la familia; ésta es una doctrina egoísta, porque el niño y el joven pertenecen a la comunidad”. Salvador Camacho Sandoval, “Educación Socialista en Aguascalientes, 1934-1940”, tesis de maestría México, DIE-CINVESTAV-IPN, 1989, pp. 66 y 67.

¹⁴ En el balance general que hace la SEP al final de la gestión cardenista, se cita un discurso del general donde éste plantea que el maestro no tiene que trabajar de manera aislada en la tarea que se le asigna si puede “multiplicarse” en “la acción extraescolar de los niños, que no son receptores pasivos de la enseñanza en las aulas, sino agentes de propaganda a favor de la sanidad, trabajo y moralización de cada uno de los barrios, en el ambiente que los circunda”. (SEP, *op. cit.*, 1941, tomo II, p. 471). Además, en el apartado intitulado “La función de las Misiones Culturales ante la reforma educativa”, inserto en la *Memoria de gestión de la SEP*, se señala que “los nuevos planteles se preocupan porque el niño aprenda desde la escuela que debe ser activo, productor, apto, adiestrado y honesto luchador capaz de asumir plenamente la responsabilidad económica, cívica y social de un nuevo orden de cosas”. SEP, *op. cit.*, 1935, p. 22.

¹⁵ Véase Fernando Solana, *et. al.*, *op. cit.*, 1981; Victoria Lerner, *Historia de la Revolución Mexicana (Periodo 1934-1940)*, México, Colegio de México (La Educación Socialista, 17), 1979; Josefina Zoraida Vázquez, *Nacionalismo y educación en México*, 1ª reimp., México, Colegio de México, 1979 y John A. Britton, *Educación y radicalismo en México*, tomo II. Los años de Cárdenas (1934-1940), México (SepSetentas, 288), 1976. Salvador Camacho, *op. cit.*, 1989, p. 73, cita textualmente documentos de la iglesia de Aguascalientes que señalan a los funcionarios del gobierno como “enemigos de Dios y de la Iglesia”, que pretenden “arrancar del alma de los niños toda idea y sentimiento religioso y de hacerlo perder su inocencia, y de arrojarlos a un abismo de corrupción, para así tener mañana una sociedad completamente amor al atea”.

¹⁶ Salvador Camacho, *op. cit.*, 1989, p. 68, cita al obispo de Aguascalientes.

HISTORIA



Educandos en ceremonia cívica (abril de 1936). Fototeca INAH.

la moderación del secretario de Educación, Gonzalo Vázquez Vela, frente al comportamiento de Ignacio García Téllez, quién lo antecedió en el cargo.

Reconocemos que hubo coincidencias entre ambos secretarios en cuanto al carácter general de la propuesta educativa dirigida hacia los niños, así como en aspectos específicos como la coeducación, la vinculación del niño con su contexto social y particularmente la tierra, así como la necesidad de realizar un trabajo educativo dentro y fuera del aula, pero también hubo divergencias.

La propuesta de García Téllez, expresada en su obra *Socialización de la Cultura (seis meses de acción educativa)*, fue más radical que la elaborada bajo la gestión de Vázquez Vela.¹⁷ Además de confrontar a la Iglesia, García

¹⁷ Fernando Solana y colaboradores señalan que “libre Cárdenas de la presión del Maximato que había impulsado la educación socialista con una finalidad antirreligiosa, pudo encauzarla con un carácter

Téllez enfatiza el papel del niño como transformador de la vida social y económica de su comunidad y país, apoyado por sus maestros y colaborando con ellos en ese proceso, planteamientos éstos de la política educativa cardenista al inicio del sexenio.

García Téllez abrió además un espacio a los derechos de los niños en su propuesta, al asignarles un papel de mayor participación y peso en la escuela, y hablaba de la necesidad de establecer un nuevo tipo de relaciones entre alumnos y maestros, sustentadas en la colaboración y

menos radical. El nuevo gabinete nombró Secretario de Educación a Gonzalo Vázquez Vela, quien empezó su ejercicio el 17 de junio de 1935 y cubrió el resto del sexenio (cinco años y medio), el período más largo que hasta entonces se había ejercido”. Y anotan que “Aunque pertenecía al grupo veracruzano encabezado por el radical Adalberto Tejeda, el nuevo secretario era moderado. Algunos autores como Alberto Bremauntz, afirman que Vázquez Vela no respondió al impulso educativo de Cárdenas, pues los radicales esperaban un ex-

el respeto mutuo.¹⁸ Adujo la importancia del papel activo del niño en la definición y desarrollo de su propio proyecto educativo, y realizó una propuesta de conformación de “asociaciones de alumnos” en cada una de las escuelas, constituidas por el conjunto de estudiantes del plantel que se dotarían colectivamente de una dirección, y en la que el papel del maestro consistiría en “estimular, coordinar y dirigir la acción de sus alumnos, colaborando con ellos”.¹⁹

De acuerdo con García Téllez, las asociaciones de alumnos se vincularían a los “Comités centrales de Acción Social” de cada comunidad, impulsados por las escuelas, los cuales estarían conformados por el “Director de la Escuela como Secretario General, y un representante por cada una de las agrupaciones siguientes: Asociación General de Alumnos, Sociedad de Padres de Familia, Profesorado, Autoridad Política Local, Obreros o Campesinos, o ambos si hubiera lugar”.

Estas organizaciones locales debían impulsar la formación de “Comités Auxiliares”, dirigidos a la atención de los problemas comunitarios y estarían “constituidos [...] por representantes de los organismos que integren el Comité Central, cuidando que todos los alumnos de la

escuela tomen parte en las labores de los diversos comités, de acuerdo con sus aptitudes”.²⁰

Jesús de la Rosa desarrolló aún más esta propuesta —de participación, pero también de control hacia los alumnos— y sugirió conformar sociedades de ex alumnos, clubes deportivos, culturales, de exploradores, que apoyaran y asesoraran los trabajos de las asociaciones de alumnos, a la vez que, bajo el pretexto de hacerles un seguimiento hasta verlos insertos en niveles superiores de estudios o en algún empleo, permitieran a estas agrupaciones constituirse en instancias desde las cuales la escuela “continúa ejerciendo un control indirecto sobre los alumnos”.²¹

En contraste con el secretario de Educación que lo precedió, Vázquez Vela señalaba que el niño estaba y debía seguir ligado estrechamente a su familia, y que la escuela dotaría a los alumnos de los elementos para que a futuro —y no en el presente— se convirtieran en agentes efectivos de transformación social.²² Hizo caso omiso de las propuestas de García Téllez, en el sentido de desarrollar un nuevo tipo de relaciones entre los niños y sus maestros, dando un giro a las propuestas para las Asociaciones de Alumnos, a las cuales les asignó responsabilidades de carácter social, “bajo la estricta vigilancia de los respectivos maestros”. De hecho, en su último informe de trabajo señaló que la acción de estas sociedades de alumnos se centraba en las “Comisiones de Salubridad que organizan la Cruz Roja Infantil y establecen botiquines de emergencia para servicio de los alumnos, de los maestros y de la comunidad en general”.²³

Vázquez Vela impulsó la participación de los niños en actividades y acciones de tipo social, como las campañas

tremismo semejante al de Bassols; pero el estilo del veracruzano era pacificador, sin declaraciones ni acuerdos detonantes como los de García Téllez”. Al respecto, Solana y colaboradores agregan: “Creemos que su política mesurada fue idónea para los propósitos de Cárdenas, en esta segunda época de su mandato, pues el propio presidente marcó rectificaciones importantes a la política educativa (*op. cit.*, p. 283). Véanse también las obras citadas de Britton, Lerner, Camacho y Civera, y los documentos de época de la SEP en que se hace referencia a los niños: SEP, *Memoria Relativa al Estado que Guarda el Ramo de la Educación Pública, Septiembre de 1936 a Agosto de 1937* (presentada al H. Congreso de la Unión por el Secretario del Ramo Lic. Gonzalo Vázquez Vela), México, Talleres Gráficos de la Nación, 1937, y SEP, *op. cit.*, 1935, 1940 y 1941.

¹⁸ Véase Ignacio García Téllez, *op. cit.*, pp. 73 y 113; Rafael Ramírez, *op. cit.*, p. 127, y Luis G. Monzón, *op. cit.*, pp. 83 y 284. Éste último señala como irreal la implementación de nuevos tipos de relación entre alumnos y maestros en las escuelas socialistas, sólo cambiaron unos estilos de control magisterial por otros y, en este sentido escribe que “el sistema disciplinario establecido en las escuelas ‘evolucionadas’ del momento actual es, todavía, un sistema de domesticación infantil, para impedir que los elementos de las ‘generaciones que se levantan’ actúen de acuerdo con los dictados de su propia conciencia, a fin de moverse en el plano de liberación y autonomía en que deben vivir” (177 y 178).

¹⁹ *Ibidem*, p. 130. La dirección de las asociaciones de alumnos, electa por los propios niños, estaría conformada por tres secretarios: general, de acción social y de economía. Véase sobre el tema a David, Raby, *Educación y revolución social en México*, México, SEP (SepSetentas), 1974, p. 59.

²⁰ García Téllez propone la creación de “Comités Auxiliares de mejoramiento del medio físico, acción revolucionaria y socialista, de salud, de alfabetización y cultura, de mejoramiento del hogar, de actividades artísticas y recreativas, de publicidad, deportivo, de asistencia infantil, de correspondencia interescolar, de orden y disciplina” (*Ibidem*, p. 131).

²¹ Jesús de la Rosa, en Guevara Niebla, *op. cit.*, p. 132.

²² En concordancia con este planteamiento del secretario de Educación, Lázaro Cárdenas declara en su discurso ante la manifestación de los habitantes de Ciudad Guerrero, Tamaulipas (16 de febrero de 1936), que “La educación socialista combate el fanatismo, capacita a los niños para una mejor concepción de sus deberes con la colectividad y los prepara para la lucha social en la que habrán de participar cuando alcancen la edad suficiente para intervenir como factores en la producción económica”. Un tono similar adquieren sus declaraciones en sus palabras en el interior de un templo católico en Ciudad González, Guanajuato, el 30 de marzo de 1936. Leonel Durán (comp.), *Lázaro Cárdenas (Ideario Político)*, 2ª ed., México, ERA (Serie Popular, 117), 1976, p. 208.

²³ SEP, *op. cit.*, 1940, p.145.



El presidente Lázaro Cárdenas departiendo con niños (1936-1940). Fototeca INAH.

de salud, reforestación, Cruz Roja, alfabetización, antialcohólica, en pro del niño indígena y de la bandera nacional.²⁴

Derivado de lo anterior, podemos afirmar que las propuestas de participación de los niños dentro de la reforma educativa socialista sufrieron un retroceso y fueron variando, tanto en el ámbito más general del debate entre el Estado y los sectores conservadores, como al interior del propio grupo gobernante.

En estas concepciones y propuestas se encuentran dos aspectos adicionales, también a discusión, entre los distintos actores del proceso, y que tienen que ver con el problema —planteado tanto por el Estado como por la Iglesia— de la “apropiación de las conciencias” de los niños, para dirigirlos hacia uno y otro proyectos.

Se desarrolló asimismo una discusión en torno al problema que tiene que ver con la concepción del niño como un elemento articulador entre la escuela, la familia y, en su caso, la propia Iglesia, que enfrentó el planteamiento cardenista en términos del niño como sujeto capaz de engarzar la escuela, la familia, la comunidad y el proyec-

²⁴ SEP, *op. cit.*, 1937 y 1940.

to de nación. Discurso que se fue moderando a lo largo del sexenio, de tal manera que de ubicar al niño como enlace entre la vida local y la sociedad nacional, pasó a convertirse en un vínculo entre la escuela, la familia y la comunidad local, y solamente a largo plazo, y en su calidad de trabajador, se integraría al proyecto de nación.²⁵

La coeducación

El problema de la coeducación al parecer se encontraba relativamente resuelto para la administración cardenista, pero requería de una atención específica dado que cuestionaba los llamamientos al respeto y observancia de los derechos de los niños y de la mujer, en un momento en que se proponían realizar profundos cambios en la vida

²⁵ De la Rosa es muy claro en este sentido al afirmar sobre las sociedades de alumnos y ex alumnos que “los alumnos serán el puente de unión entre la escuela y el hogar y entre éste y las demás agencias sociales, educativas o centros de trabajo en general”, en Gilberto Guevara Niebla, *op. cit.*, 1985, p. 133. Sin embargo, Cárdenas es más elocuente al afirmar: “debemos entrar y apoderarnos de las conciencias de la niñez, de la conciencia de la juventud, porque son y deben pertenecer a la Revolución”, en Salvador Camacho, *op. cit.*, p. 66.

económica, productiva y social del país. Con el tratamiento de este tema, quedó claro el complejo problema de colocar legal y socialmente a la mujer en un plano de igualdad con el hombre.

Así, la propuesta de educación socialista planteaba la necesidad de llevar adelante la coeducación, concebida como la educación de niños y niñas en el mismo plantel y aula, pero donde además de algunos conocimientos y actividades comunes, se dotara a los alumnos de conocimientos y habilidades particulares de acuerdo con las “características propias de su sexo”.²⁶

De la Rosa fue muy claro en este sentido al anotar que

no es suficiente que la escuela socialista sea coeducativa, debe ser coeducadora en todos sus grados a fin de lograr sus finalidades. Entendemos por coeducativa el hecho de que niños y niñas reciban la educación en común, y coeducadora que, aparte de eso, se les prepare integralmente para la vida que más tarde han de vivir en el medio mismo, en la escuela superior, la fábrica, el taller, la oficina y, en último análisis, en el hogar. Todos los juegos, las actividades y conocimientos deben encaminarse en ese sentido. Es preciso aclarar que no pretendemos que se les den conocimientos iguales, se desarrollen actividades iguales, pues uno y otro sexo tienen misiones distintas que cumplir.²⁷

Es claro que la Iglesia no podía dejar de manifestar su opinión sobre el tema y hacía llamamientos a los padres de familia a organizarse para frenar la política educativa dirigida a “facilitar las mutuas relaciones entre los niños de uno y otro sexo, provocando así las más bajas pasiones, de infundirles el odio de clase; de enseñarles a despreciar y odiar a la Iglesia”.²⁸

Tres elementos adicionales de la propuesta de educación socialista hacia los niños

Hay otros aspectos presentes en la propuesta educativa cardenista hacia los niños, que si bien no se encuentran plenamente desarrollados, y son mencionados por los autores de manera escueta, tienen relevancia respecto al problema que nos ocupa. Me refiero a la vinculación del

niño con la tierra, a la participación del alumno en su propio proceso educativo, así como a la integración de elementos propios de la cultura infantil en la educación.

a) *La vinculación de los niños con la tierra.* La educación socialista se desenvolvía en el contexto de la reforma agraria. Así, la educación para el trabajo —y específicamente para el trabajo de la tierra— asumía un carácter de primera importancia al lado de la educación dirigida al arraigo hacia la tierra. La SEP señalaba que la escuela debía lograr que el niño “nunca olvide que la tierra es madre pródiga cuando se le cultiva con afán”, y hacía énfasis en que “la escuela nueva se caracteriza porque debe ser fundamentalmente escuela de trabajo”.²⁹

b) *La participación de los niños en su propio proceso educativo.* Tomando como marco de referencia los derechos de los niños, García Téllez —en su informe de gestión de seis meses, ya citado— señalaba que el niño debía participar, en colaboración con sus maestros y en beneficio de la comunidad, en el desarrollo de su propio proceso educativo. En su escrito este secretario reconocía que “el niño tiene derecho a ser agente en su propia educación y a sentir placer de la investigación y del descubrimiento de la verdad, por lo cual se debe dejar que colabore él mismo en la formación de su propia cultura, guiándole y ayudándole en ello”. Por su parte, en su publicación de 1936, Luis G. Monzón apunta que el “autogobierno infantil” es “un ideal irrealizable” y que sólo “puede lograrse que el control de los alumnos en su vida escolar sea obra de los niños, con la cooperación [...] de la acción magisterial”.³⁰

c) *La integración de elementos propios de la cultura infantil al proceso educativo.* Finalmente, se anota en el informe global de la SEP del periodo cardenista, que “acabar con la organización tradicional es uno de los propósitos, todavía no lo suficientemente divulgados, para pro-

²⁶ García Téllez, *op. cit.*, p. 111.

²⁷ De la Rosa, en Gilberto Guevara Niebla, *op. cit.*, p. 131. También se habla sobre el tema en las obras citadas de Britton, García Téllez, Monzón y las *Memorias de la SEP* de 1935 y 1939/40.

²⁸ Salvador Camacho, *op. cit.*, cita al Delegado Apostólico Leopoldo Ruiz y Flores, que hace estos señalamientos en 1934.

²⁹ SEP, *op. cit.*, 1935, p. 22. En su mensaje a la nación, realizado en Torreón, Coahuila, en noviembre de 1936, Cárdenas se refiere a la importancia de ajustarse al carácter socialista de la educación, para el caso de la escuela ejidal: “Importa muy particularmente, cuidar que la escuela ejidal se mantenga fiel a la doctrina socialista de la educación, en los términos precisos del Artículo 3º constitucional. En este mandamiento está confinada al Estado la tarea de crear en la niñez conciencia de responsabilidad y colectividad, enseñándole la realidad del panorama social y económico en que se desarrollará su existencia, y de forjar trabajadores aptos, para que de este modo México cuente con una población organizada que contribuya eficazmente al desarrollo del progreso del país”, en Leonel Durán, *op. cit.*, p. 211.

³⁰ Obras citadas de Ignacio García Téllez, p. 110 y Monzón, p. 183, respectivamente. Sobre el tema véanse también: SEP, *op. cit.*, 1941, tomo I, p. 17 y Civera, *op. cit.*, p. 41.

HISTORIA

nunciarse en todas partes por una escuela humana y más científica, en que se dignifique el juego, se ennoblezca la canción, se despierten las actitudes creadoras en los niños, para darles la más alta función de forjadores de su propia cultura”.³¹

En síntesis, la búsqueda de los planteamientos hacia los niños en la reforma educativa cardenista nos permite observar un reconocimiento de las capacidades para crear, aportar y construir proyectos para sí mismos, su grupo de compañeros, sus familias y su entorno social. Nos acerca también al conocimiento de procesos en los que los maestros, de manera muy amplia en número de escuelas y esfuerzos, desplegaron todos sus recursos no sólo para enseñar a los niños, sino para integrarlos a los procesos de cambio de las comunidades y pueblos donde se encontraban sus escuelas, para transformar el país mismo.

Sin embargo queda siempre el desconcierto al visualizar que los niños son tomados en cuenta en momentos, como el cardenista, en donde hay grandes proyectos nacionales que resolver y en el que todos los esfuerzos resultan insuficientes —como sucede también en las guerras, en las revoluciones sociales, en los momentos de desastre natural— pero que el reconocimiento de sus potencialidades queda relegado a un segundo plano una vez rebasada la coyuntura.

De hecho, la participación de los niños constituye no sólo un discurso, sino también un recurso para consolidar a futuro los proyectos de nación, educando hoy a los todavía no adultos, llamados niños.

¿Cuál es la herencia de la propuesta educativa cardenista hacia los niños, en términos de la práctica docente y en los ahora adultos que participaron en su infancia en ese proyecto? Constituye esta una pregunta obligada que

deriva del intento por explorar sobre la presencia de los niños en la reforma educativa socialista.

Podría suponerse que el cambio de las relaciones de los niños con su escuela en general era poco factible si se toma en cuenta, primeramente, la falta de articulación de una propuesta clara y coherente hacia los alumnos dentro de la reforma educativa, que rebasara las menciones marginales o aisladas, como es el caso. Esto sin dejar a un lado que la atención a los niños pudo haber quedado relegada a un segundo plano debido al enorme caudal de energía desgastada por los maestros en defender sus centros de trabajo y la educación socialista en distintas regiones del país; por llevar adelante las propuestas de reforma agraria, por atender en la gran mayoría de los casos escuelas de carácter multigrado, así como el escaso tiempo dedicado al trabajo en el aula.

Sin embargo, puede afirmarse que muchas de las prácticas de la escuela socialista siguen presentes en nuestras escuelas rurales y urbanas, como la parcela escolar, la cooperativa de la escuela, la conformación de asociaciones de alumnos de carácter diverso, en incluso su participación en las campañas de salud, recolección de fondos para la Cruz Roja, participación en “concursos” sobre el himno y bandera nacionales. Sin embargo, los niños, en tanto sujetos centrales de la educación, siguen siendo marginales dentro de las propuestas de política educativa, en las que se les mira desde la ventana sicologista como sujeto aislado, o desde las perspectivas antropológicas y sociológicas que lo entienden como “producto” de su entorno social. Es momento de ver al niño como sujeto colectivo, capaz de actuar sobre sí mismo, con sus compañeros y maestros, y tomar parte activa y participativa dentro de su propio proceso educativo.



³¹ SEP, *op. cit.*, 1941, tomo I, pp. 16 y 17.



Reunión sindical de la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM), agrupación gremial muy ligada a la Universidad Gabino Barreda.

Jesús Nieto Sotelo*

La Universidad Gabino Barreda (1934-1936)

La Universidad Gabino Barreda fue, de acuerdo con sus fundadores, un “nuevo tipo de Universidad, basada en doctrinas científicas incommovibles y revolucionarias”.¹ Este centro estuvo constituido por el conjunto de principios derivados de la llamada orientación socialista de la educación, destinada a las clases obreras y populares.

El discurso de la orientación socialista de la educación en la Universidad Gabino Barreda tuvo como antecedente inmediato el congreso universitario y la reforma educativa de 1933,² pero sus comienzos fueron anteriores. Desde los años veinte encontramos algunos de sus componentes discursivos en diversos manifiestos o emplazamientos teóricos realizados en congresos magisteriales y del aparato corporativo obrero. Entre los más importantes de los manifiestos que contienen expresiones específicas respecto a la educación superior y a la construcción de las universidades mexicanas, destacan tres. El primero es el documento de propuestas finales de la Sexta Convención de la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM), realizada en 1924, y en el que hay varios postulados que se refieren a la universidad desde una perspectiva de clase. Ahí se denuncia que la educación universitaria ha pertenecido hasta ese momento “a la clase que por tradición ha venido rigiendo los destinos de la nación [...] que se considera a sí misma como la clase supe-

rior”, y que para evitar que siguiera siendo “un monopolio de la clase enemiga del proletariado”, la universidad debería ponerse “al alcance de todas las clases sociales”.³ En segundo lugar tenemos una propuesta hecha por Vicente Lombardo Toledano en el Congreso Internacional de Universidades en Montevideo, Uruguay, en marzo de 1931, adonde asistió como delegado de la Universidad Nacional mexicana. Allí dijo Lombardo que la enseñanza de la historia debería basarse “en el principio del proceso dialéctico de las instituciones sociales, abandonando la forma anecdótica y el criterio individualista que hasta hoy ha informado la enseñanza de esa disciplina”.⁴ Y por último, en las conclusiones del Congreso Pedagógico celebrado en Xalapa, Veracruz, en 1932, orientado a analizar la formación de bachilleres, se propuso establecer una educación “que fortaleciera en los educandos el concepto materialista del mundo” y destinada a preparar “obreros expertos que organicen y orienten la producción”, y a crear “las bases científicas para la organización del Estado socialista”.⁵ Estas formulaciones eran parte del ideal de encontrar una forma de hacer llegar la educación media y superior a las clases populares, que

* Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

¹ *Futuro. Revista popular*, publicación de la Universidad Obrera de México, tercera época, núm. 1, febrero de 1936.

² Véase mi artículo “El congreso universitario de 1933”, *Boletín Oficial del INAH. Antropología*, núm. 60, octubre-diciembre de 2000, pp. 15-25.

³ “Puntos de vista y proposiciones del Comité de Educación de la CROM, presentados por el Presidente del Comité, Vicente Lombardo Toledano, ante la 6ª Convención de la Confederación Regional Obrera Mexicana, celebrada en Ciudad de Juárez, Chihuahua, en el mes de noviembre de 1924”, 2ª ed. revisada, México, marzo de 1925.

⁴ “Congreso Internacional de Universidades”, en *Futuro*, núms. 2 y 3, octubre de 1934, p. 26.

⁵ “Congreso Pedagógico de Jalapa. Principales conclusiones”, en *Futuro*, núms. 2 y 3, octubre de 1934, p. 27.

fue también el que rigió la creación de la Universidad Gabino Barreda.

Organización

La Universidad Gabino Barreda tuvo una existencia muy breve: su funcionamiento se limita a los años de 1934 a 1936, en los cuales se establecieron una diversidad de enseñanzas, obra editorial y cultural. Podemos reconocer en este periodo dos momentos: el de formación como centro de extensión de la cultura dirigido fundamentalmente al bachillerato (inicios de 1934) y el de actividades propiamente universitarias (de fines de 1934 a 1936).

Un primer conjunto de enseñanzas que ofrecía la Universidad Gabino Barreda eran previas a las especialidades profesionales, y estaban integradas en el bachillerato (secundaria y preparatoria) y cursos de dibujo. Un segundo conjunto integraba las terminales profesionales de Bacteriología e Ingeniería, en 1934, a las que se sumaron Economía, Mecánica dental y otras en el siguiente periodo (véase el cuadro 1). Y finalmente un tercer conjunto, a cargo de un Instituto de Investigaciones y Estudios Superiores, incluía materias con contenidos sobre derecho al trabajo, educación sexual, Revolución mexicana y literatura.⁶

La universidad impartía sus terminales profesionales con la siguiente justificación:

La desocupación siempre creciente que se observa en el campo de los profesionales —específicamente entre aquellos que han seguido las llamadas carreras *clásicas*, tales como la abogacía, la medicina, ingeniería, etc.—, no es un fenómeno circunscrito a nuestro país. Antes al contrario, en México, por razones de su escaso material humano con preparación científica y técnica, el problema comienza apenas a cobrar hoy los perfiles de gravedad y de tragedia que ya ha adquirido en otros países. La agrupación de los profesionales en sindicatos revolucionarios es un síntoma inequívoco de la situación desesperada en que se encuentra la mayoría de ellos. Los abogados, los médicos, los dentistas, los ingenieros y demás profesionistas se unen hoy para luchar contra los bajos salarios, contra la desocupación —en aumento siempre— a que se ven reducidos por el exceso de oferta en un sistema económico que está herido de muerte y que no puede seguir proporcionándoles ocupación y buenos salarios como aconteciera en épocas pasadas

⁶ Véase “Convocatoria al curso 1934-1935”, Universidad Gabino Barreda, Archivo Histórico Vicente Lombardo Toledano, Universidad Obrera de México.

[...] La depresión económica se ha sentido ya en las universidades. Los alumnos han visto a sus padres hacer toda clase de sacrificios para poderlos sostener en la universidad. Y la crisis ha hecho más difícil que nunca la situación de aquellos que tienen que trabajar para sostenerse mientras estudian. En las universidades la respuesta a esta situación totalmente nueva ha sido dar mayor importancia a los cursos relacionados con la Economía y la Sociología. Así, los alumnos salen psicológicamente preparados para entrar en este nuevo mundo con un criterio claro y objetivo de las cosas; con una mayor sensibilidad y conocimiento de los problemas sociales, y preparados para exigir un cambio del orden social existente.

En nuestro país las universidades han tenido hasta hoy la tradicional estructura medieval; de ello se deriva la imposibilidad en que se encuentran los estudiantes de seguir carreras distintas a las llamadas carreras liberales o clásicas. Por ello la Universidad Gabino Barreda cree sinceramente realizar un verdadero servicio social —la cultura debe entenderse como instrumento al servicio de la colectividad—, fundando las nuevas carreras de Bacteriología, de Economía, de Mecánica Dental y de Ingeniería Municipal, para ofrecer a las nuevas generaciones de este país nuevos rumbos educativos y amplias posibilidades de trabajo para el futuro.⁷

El cuerpo de gestión de la universidad estuvo integrado por un comité directivo a cargo de Vicente Lombardo Toledano y Francisco Centeno. Alejandro Carrillo era el secretario general. Constituyeron el cuerpo de enseñantes Issac Ochoterena, Demetrio Sokolov, José de Lille, Jeannot Stern, Luis Cardoza y Aragón, Xavier Icaza, Jesús de Amber, Alejandro Carrillo, Juan B. Salazar, Agustín Aragón Leyva, Francisco Zamora, Alfonso Millán, Arturo Lamadrid, Francisco Centeno, Roberto Gayol, Luis R. Ruiz, Leopoldo Ascona, Tomás G. Perrín, Marcelino Junco, Raúl Díaz Ceballos, Luis V. Massieu, Ricardo Toscano, Arturo Sandoval, Enrique Bassols, Ernesto Barrón Mier, Emilio González Tavera, Manuel A. Aburto, Hermenegildo Díaz, Eugenia Bedolla Cano, Rafael López Vázquez, Manuel García Pérez, E. González Montesinos, Francisco Borde, C. Damboungue, Arturo de la Torre, Paula Vela González, Demetrio Frangos, Octavio Novaro, Luis Vargas, Froim Camarofsky y Vicente Lombardo Toledano, entre otros.⁸ La universidad contaba con el apoyo de un cuerpo de oficiales administrativos y personal de servicios.

⁷ “La crisis actual y los profesionistas”, *Tribuna de la Universidad*, U.G.B. *Revista de Cultura*, núm. 1, octubre de 1935, pp. 80-81.

⁸ “Personal docente” y “Cuestionarios para el reconocimiento de

HISTORIA

Cuadro 1 Organización de los estudios Universidad Gabino Barreda

	<i>Estudios pre-profesionales</i>
	Secundaria
	Preparatoria
	Dibujo
	<i>Estudios profesionales</i>
1934	1935-1936
Bacteriología (Química)	Bacteriología (Química)
Ingeniería municipal	Ingeniería municipal y topografía
	Economía
	Mecánica e higiene dental
	Arte
	Óptica y optometría
	Lenguas vivas
	Comercio
	<i>Estudios superiores</i>
Materias de derecho al trabajo, educación sexual, Revolución mexicana y literatura	

Campo editorial

La universidad tuvo una amplia producción editorial, que comprendió revistas, cuadernos y libros.

Las revistas fueron *U.G.B. Revista de Cultura* y la revista *Futuro*. La primera se planteaba como el órgano de información de la universidad y alcanzó cuatro números publicados, entre octubre de 1935 y enero de 1936. Estuvo orientada principalmente hacia la educación, la cultura y las cuestiones sociales. Entre los temas concretos que se abordaron destacaron estudios sobre la Revolución mexicana, el derecho laboral y el cooperativismo. De *Futuro* aparecieron dos tomos, el primero de diciembre de 1933 a mayo de 1934 y el segundo de septiembre de 1934 a noviembre-diciembre de 1935, manteniendo en términos generales la misma orientación que *U.G.B.*⁹

los cursos 1935”, Universidad Gabino Barreda, Archivo Histórico Vicente Lombardo Toledano, Universidad Obrera de México.

⁹ En 1936, con la fundación de la Universidad Obrera de México, la revista tendría una tercera época bajo la denominación de *Futuro. Revista popular*.

La universidad también fundó la Editorial Futuro, bajo la dirección de Vicente Lombardo Toledano y con la colaboración de Xavier Icaza (gerente), Humberto Toledano (administrador), y Antonio Bernal y Alejandro Carrillo (encargados de la redacción en periodos sucesivos). Esta editorial publicó, además de la revista *Futuro*, comunicaciones, cuadernos y libros diversos. Las series proyectadas fueron: Cuadernos de orientación proletaria (divulgación de los elementos de filosofía, artes, discursos políticos y cuestiones obreras), a cargo de Víctor Manuel Villaseñor; publicaciones del Instituto de Investigaciones y Estudios Superiores (cursos, estudios e investigaciones de índole científica o industrial relacionados con los intereses económicos y sociales), a cargo de Xavier Icaza; Cuentos para niños, a cargo de Carmen Otero Gama y Teresa Puente; Libros de asuntos sociales, a cargo de Antonieta Espinosa de los Monteros; Libros escolares, a cargo de Luis L. Ruiz; Novelas y teatro, a cargo de Xavier Icaza, y Arte, a cargo de Ermilo Abreu.

Entre las publicaciones de Editorial Futuro destacan: *El llamado del Sureste* y *La doctrina socialista y su interpretación en el Art. 3º*, de Vicente Lombardo Toledano; *Rompiendo cadenas*, de Vicente Sáenz; *La tecnocracia y el Marxismo y antimarxismo*, de Alejandro Carrillo; *Estalagmitas. Poemas revolucionarios*, de Rafael Ortega, así como *El problema de la industria azucarera en México*, *La organización obrera*, y libros de texto de origen soviético.¹⁰

Nota final

La Universidad Gabino Barreda cerró sus puertas en 1936. Aunque recibió un financiamiento parcial del Estado y de la CROM, fue una institución de libre enseñanza que no llegó a formar parte del sistema de enseñanza del Estado. Cuando se disolvió, parte de su cuerpo de profesores, así como alguna de las carreras que había impulsado (como Bacteriología), pasaron al Instituto Politécnico Nacional. También fue, en su orientación hacia las clases populares, el antecedente inmediato de la Universidad Obrera de México, fundada el mismo año de 1936.

¹⁰ “Editorial Futuro, una institución al servicio de un México mejor”, en *Futuro*, núm. 5, febrero de 1933, p. 8.



Zócalo capitalino en 1840.

Lucio Ernesto Maldonado Ojeda*

La elite política de la Ciudad de México en una época de transición¹

José Luis Romero, en maravilloso texto sobre la historia de las ciudades y las ideas en América Latina, afirmaba con razón, que “la sacudida general que había sufrido la sociedad después de la Independencia, el cambio más profundo se había producido, precisamente, en las clases dirigentes”.² Esto lo dijo pensando principalmente en la Ciudad de México, por ser ésta la de mayor importancia en el subcontinente iberoamericano durante las tres centurias coloniales, dada la cuantía de sus habitantes, que superaba las ciento cincuenta mil almas, y las riquezas y perfección de su patrimonio urbano, y por ser ahí donde las transformaciones siguientes al proceso independiente se manifestarían prontamente y con toda nitidez. El enunciado de Romero se reveló, con todo su vigor, en la índole social de los individuos que ocuparon cargos en las instituciones que conformaban el gobierno local capitalino, cuyo perfil era distinto del grupo que todavía en 1820 lo monopolizaba. Se trata de una nueva elite, que impondría su influencia e intereses en la conducción gubernamental de los asuntos de la ciudad.

¿Cuáles eran los orígenes de esta nueva clase rectora, y en qué momento empezó a manifestar sus tendencias para hacerse cargo del poder local? Si hubiese la necesidad de

situar el inicio de esa transición, ésta habría comenzado hacia el último tercio del siglo XVIII, con las reformas impulsadas por el monarca Carlos III y sus ministros en la administración de las colonias españolas, época en la que ingresaron en la corporación municipal de la capital de la Nueva España —con el carácter de honorarios— miembros provenientes de otros sectores sociales, distinguibles del viejo grupo predominante, vinculados al relativo auge minero y comercial experimentado por la Colonia.

La recomposición social de las instituciones locales se profundizó con la promulgación de la Constitución de Cádiz, y las innovaciones que ésta introdujo en la esfera político-administrativa del reino español, con el remplazo definitivo de las antiguas instituciones de carácter vitalicio, llamadas por ello “perpetuas”, en las que los cargos públicos se obtenían mediante su tráfico o compraventa de la Corona, por las representativas, nacidas de la elección popular, aunque de naturaleza indirecta. Lucas Alamán percibió el cambio con claridad al señalar que, frente al grupo de familias que aún ostentaban cargos en el Ayuntamiento en las vísperas de consumarse la Independencia nacional, compuestas por “antiguos mayorazgos, de muy corta instrucción en lo general, y los más de ellos arruinados en sus fortunas”, el liderazgo y el control de la institución lo ejercían “los alcaldes y regidores que se llaman honorarios[que] se escogían entre las personas más notables del comercio o de la clase propietaria, y se tomaba también de entre los abogados más distinguidos, a los que siempre perteneció el síndico”.³

* Archivo General de la Nación.

¹ El presente artículo constituye la síntesis de uno de los argumentos centrales de mi libro *La Asamblea Departamental de México, 1836-1846*, contenido en el capítulo “Un retrato familiar”, México, Comité de Asuntos Editoriales de la Asamblea Legislativa del Distrito Federal / Espejo de Obsidiana, 2001, 553 pp.

² José Luis Romero, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, México, Siglo XXI, 1976, pp. 197-198.

³ Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, tomo I, edición facsimilar,

HISTORIA



Retrato de Luis G. Viera.



Marquesa del Apartado.

Ya en la etapa nacional, las instituciones locales serían objeto de constante experimentación en su conformación y facultades, cuyo resultado fue una transformación no sólo en las formas de su integración formal, sino —principalmente— en el espectro social de sus miembros. De este modo, en las filas de la administración de la Ciudad de México participaban grupos diversos de los que tradicionalmente se habían apoderado de los cargos públicos durante el Antiguo Régimen. Pero, ¿quiénes los conformaban?, ¿cuáles eran sus intereses y en qué género de actividades sustentaban su ascenso y su apenas adquirida preeminencia social y política?, ¿presentaban contrastes radicales con quienes integraron el gobierno de la ciudad en el pasado? Las más recientes investigaciones sobre el tema la enfatizan como la figura prototípica de la vida política y social de los primeros tiempos del México republicano, en lugar de las antiguas clases altas, la formada por “la gente decente” o “los hombres de bien”. Según estas interpretaciones, “los hombres de bien” provenían del sector medio de la sociedad, no de la aristocracia ni del proletariado, sino de lo que se denominaba cada vez más, desde fines del decenio de 1820, como “la clase media”.⁴

México, FCE, 1986, pp. 57-58.

⁴ Véase Michael P. Costeloe, *La República central en México, 1835-1846. “Hombres de bien” en la época de Santa Anna*, México, FCE, 2000, p. 35. Semejante postura interpretativa es asumida por Erika Pani en “Un grupo de la elite decimonónica: los imperialistas”, en *Revista Secuencia*, nueva época, núm. 46, enero-abril de 2000, p. 42.

Todo indica que, efectivamente, la clase media aprovechó las oportunidades de participación política y profesional abiertas con la adopción del sistema representativo, establecido por primera vez en el país con la Constitución gaditana, y profundizado durante el México independiente. Sus representantes figuraron de manera destacada en las instancias de gobierno y legislativas, y, circunstancialmente, conformaron su núcleo mayoritario. La constituían principalmente la pequeña burguesía mercantil, propietaria e industrial; los maestros artesanos; los funcionarios y empleados públicos; la oficialidad castrense, y los profesionales de diversas disciplinas, integrantes de lo que se conocía genéricamente en la época como la “clase literaria”, sobresaliendo en ésta los dedicados a la abogacía. En política asumieron un papel protagónico en determinadas coyunturas, en las que tendieron a radicalizar sus posiciones dentro de los partidos o facciones contendientes por el poder de una bandera u otra.⁵ Su

⁵ Uno de los objetivos centrales del libro del sociólogo argentino Torcuato Di Tella, *Política nacional y popular en México 1820-1847*, de lo más sobresaliente sobre el tema de los grupos y partidos en la política mexicana del periodo posindependentista publicado en los últimos años, es demostrar la existencia significativa de la clase media en la sociedad mexicana de la primera mitad del siglo XIX, oponiéndose a la visión prevaleciente acerca de ésta última, reducida a sus extremos de miseria u opulencia, así como resaltar el papel protagónico que jugó ese grupo social en los cambios políticos del periodo citado; tema en el cual el autor ha modificado sus percepciones previas, sostenidas hace muchos años, acerca del grado de “peligrosidad” transformadora que atribuía a las distintas fuerzas sociales. *Vid.* Torcuato S. Di Tella, “Las clases peligrosas a comienzos del siglo XIX

HISTORIA

Estructura ocupacional⁷

<i>Ocupaciones</i>	<i>Sexto Congreso Constitucional de 1835-1836</i>	<i>Junta de Notables de 1843</i>
Propietarios (agrarios, comercio, industria, minería y agio)	15.8%	10.9%
Militares (alto y medio rango)	16.6%	18.5%
Clero	14.9%	13.0%
Abogados	21.1%	36.9%
Otros miembros de las “clases literarias” ⁸	7.9%	3.3%
Gobierno	14.1%	12.0%
“Otros” o no especificados	9.6%	5.4%
Totales	100%	100%

Fuentes: Reynaldo Sordo Noriega, “Biografía del Congreso Constituyente de 1835-1837”, en *El Congreso en la Primera República Centralista*, México, Colmex / ITAM, 1993, pp. 107-133; y Cecilia Noriega Elío, “Las constituciones y sus autores”, en *El Constituyente de 1842*, 1a. ed., México, UNAM, 1986, pp. 123-130.

presencia en los cargos y en las instituciones públicas en general fue la muestra más que evidente de la apertura política que trajo consigo la implantación de las instituciones representativas en México.

Sin embargo, este ascenso de la clase media no parece haber sido una constante ni estuvo garantizado durante la primera mitad del siglo XIX: se vio acentuado en aquellos periodos caracterizados por la prevalencia de fuerzas que favorecieron su participación y desarrollo, épocas en las cuales el “partido del Progreso” o radical dominó la escena política. Esto es, en los agitados días de la hegemonía yorkina (entre la última porción del gobierno de Guadalupe Victoria y la presidencia del general Vicente Guerrero) y, sobre todo, durante los gobiernos reformistas del vicepresidente Valentín Gómez Farías (1833-1834 y 1846-1847).⁶ En contraste, durante los go-

biernos de carácter conservador o centralista, aunque su presencia no disminuyó en forma significativa, fueron otros los elementos sociales y políticos predominantes. Como lo muestran los estudios contemporáneos sobre la composición de los congresos nacionales de la era centralista, personajes y personeros de la elite entre las clases propietarias, así como del alto clero y del ejército, adquirieron una mayor relevancia política y cuantitativamente.

En este sentido, el régimen centralista significó una amplia coalición gubernamental conservadora —más extensa al menos de lo que solía reconocer la interpretación histórica tradicional acerca de ese régimen, prevaleciente hasta hace muy poco tiempo: como la obra política exclusiva de las llamadas “clases privilegiadas”: el clero

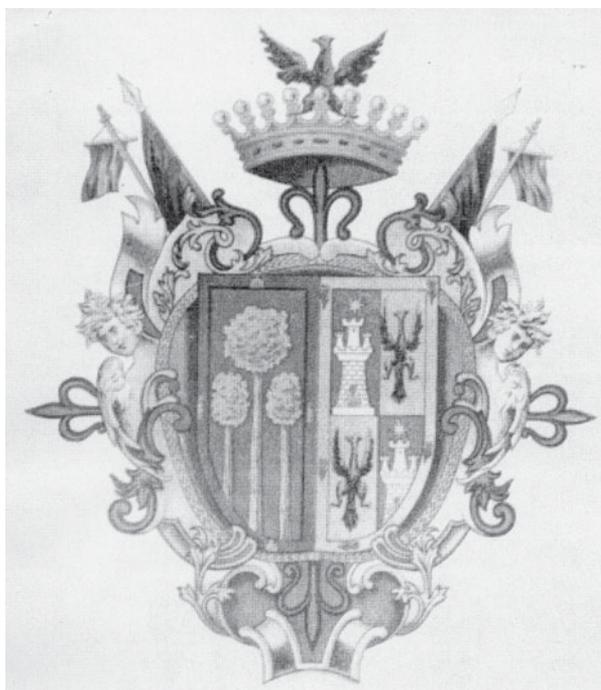
en México”, en *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales*, Buenos Aires, Instituto de Desarrollo Económico y Social, vol. 12, núm. 48, enero-marzo de 1973 y *Política nacional y popular en México, 1820-1847*, México, FCE, 1994, 330 pp.

⁶ A falta de estudios biográficos del conjunto de quienes integraron las instituciones del gobierno de la Ciudad de México durante esos periodos, sólo podemos inferir esto con base en el simple análisis de las plantillas de integrantes de su ayuntamiento, contenido en el vol. 6226 del AHCM “Distribución de comisiones y cuarteles, 1821-1857”. Aunque ilustrativa a ese respecto es la opinión del historiador y por entonces integrante del Supremo Poder Conservador, Carlos María de Bustamante, quien a propósito de una ley sobre ayuntamientos sancionada en abril de 1837, se quejaba de la clase de individuos que ocupaban los cargos municipales: “estas corporaciones antes las formaban los individuos más ilustres y ricos propietarios que les daban esplendor y lustre a los pueblos; hoy en día estos cuerpos se hallan deslustrados, y sólo están ambicionados por gente oscura y de humil-

des principios”. Véase Carlos María de Bustamante, *Continuación del Cuadro Histórico. El gabinete mexicano durante el segundo periodo de Bustamante hasta la entrega del mando a Santa Anna*, tomo 7-I, México, FCE, 1985 (Clásicos de la Historia de México), p. 4.

⁷ Los datos han sido reagrupados con información adicional contenida en otros cuadros estadísticos de los propios autores, y especificados entre paréntesis, con fines de comparación con los datos numéricos de los integrantes de la Junta y Asamblea Departamental expuestos en este artículo.

⁸ Los autores incurrir en el equívoco de entender “clase literaria” con el sentido que lo usamos en nuestros días. En el siglo XIX, el término solía emplearse en sentido lato, para designar a las personas dedicadas a algunas de las profesiones liberales, y en general servía para designar a los individuos de las clases ilustradas. Con esta connotación, por ejemplo, es que se expide la convocatoria al Congreso Extraordinario de 1846, bajo la presidencia del general Mariano Paredes y Arrillaga, conformado de manera corporativa.



Escudo de San Mateo Valparaíso.

y el ejército, establecido por y para el beneficio preferente de éstas—. ⁹ Esta coalición tan heterogénea y contradictoria en sus elementos constitutivos la integraban los representantes de la elite entre las clases propietarias (agrarias, urbanas e industriales), el alto clero y la jerarquía militar, así como personajes de la cultura y del mundo intelectual de la época, quienes en *Santa Alianza* buscaron abortar el programa de reformas iniciado por la administración del vicepresidente Valentín Gómez Farías, al mismo tiempo que promover los intereses de cada grupo en particular. ¹⁰ En esta cruzada confluyeron lo mismo los elementos clericales ultramontanos más identificados,

⁹Una de las más acabadas formulaciones de este tipo de interpretación se encuentra contenida en la que se podría considerar como la versión cuasi “oficial” de la historia política del México del siglo XIX, la debida al político, historiador e ideólogo del régimen priísta, Jesús Reyes Heróles, *El liberalismo mexicano*, publicada por primera vez en 1958. Véase Jesús Reyes Heróles, *El liberalismo mexicano*, tomo 2, 1a. reimp., México, FCE, 1988. El mismo esquema interpretativo fue adoptado por el profesor Noriega en su versión del centralismo contenida en su historia del conservadurismo en México (*Vid.* Alfonso Noriega, *El pensamiento conservador y el conservadurismo mexicano*, primer tomo, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1972).

¹⁰Este primer intento de reforma de las instituciones coloniales tuvo un alcance limitado, contenido por los movimientos de oposición que suscitó su arranque. Entre las medidas que lograron ponerse en práctica se incluyeron la derogación de la coacción civil para el pago de diezmos y de los votos monásticos; el cierre de la antigua Real

que los nuevos burgueses, interesados en el desarrollo industrial; los restos de la antigua aristocracia colonial, que el sector moderado entre los liberales, deseosos de trasladar *ad calendas graecas* las medidas de reforma. Todos ellos se habían agrupado en el pasado mediano, durante el primer gobierno del general Anastasio Bustamante (1830-1832), en el *Partido del Orden*, embrión de lo que después de 1840 se llamó Partido Conservador. A ellos se agregaron, esta vez, los cofrades del partido del oportunismo y la ambigüedad política, encabezados por su jefe máximo, el general Antonio López de Santa Anna y su séquito de militares ávidos de “honor, mando y riquezas”.

Los representantes de esta vasta coalición predominarían en el congreso y en otros órganos estatales, donde cumplieron una función dual, política y a la vez de representación “orgánica-social” o corporativa de tales clases y grupos. También imprimieron algunas de sus tesis sustantivas en el diseño de las instituciones políticas y en la actuación gubernamental; entre ellas, el esquema centralizador mismo de la estructura gubernamental, y la tendencia a restringir el acceso a los cargos públicos y los derechos políticos del resto de la población, mediante la aplicación de criterios censualistas y de propiedad. Al mismo tiempo que los intereses de las *clases privilegiadas*, a resguardo del intento de su reforma, fueron tutelados y favorecidos. Finalmente, un sector de esta alianza promovió una política económica estatal, dirigida a la creación y fomento de la industria manufacturera nacional.

En suma, fue el despliegue de “la influencia social y el poder político”, de las que Otero llamó “las clases superiores”, a las que desmenuzó en un ensayo magistral, en el que mostró las contradicciones y debilidades internas del presunto “poder aristocrático”, y avistó su disolución:

...estos hombres ni tenían una organización formal, ni estaban acordes en los medios, y tal vez tampoco en los fines. Es necesario reflexionarlo bien. Desde luego, digo que no tenían una organización, por que fuera del alto clero, en cuanto dejó el gobierno español no había nada que pudiera unirse en este empeño, por los intereses comunes que forman las diversas clases de la sociedad: las pequeñas secciones que pudiera llamarse así, a más de que de día en día iban laxando los resortes de su miserable existencia, no tenían un punto de contacto, un vínculo que los estrechase... bien por el contrario, hasta cierto punto eran rivales: el ejército tiraba a destruir a la nobleza, la magistratura, y el monopolio; y cada uno de estos agentes se dirigía a la vez contra los otros. ¿Qué importaba al soldado que la propiedad

pasase vinculada al primogénito o que se dividiese entre los hijos? ¿Qué interés podía tener el comerciante en los fueros del soldado? Ni ¿qué importaba al magistrado que el comercio tuviera libertad o trabas? Cada una de estas fracciones en todos los puntos relativos a los privilegios de los demás, entraba en los intereses y las ideas de la multitud.¹¹

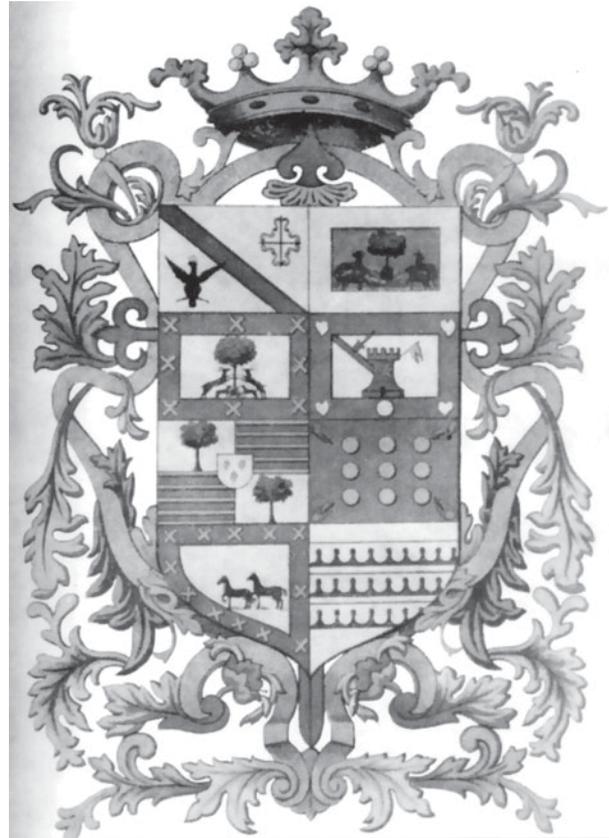
El cambio en los cuadros dirigentes había sido un objetivo expresamente buscado por los ideólogos y autores de las constituciones centralistas de 1836 y 1843. El propio Alamán, uno de los inspiradores de *Las Siete Leyes* junto con Francisco Sánchez de Tagle, escribía al respecto que “el orden que en ella se establece para las elecciones al Congreso y Juntas Departamentales y gobiernos de los departamentos pone la autoridad en manos respetables y asegura sobre la base de la propiedad individual la estabilidad del orden público”,¹² a resguardo de sus adversarios, las huestes de “sans-culottes” dirigidas por Gómez Farías y otros líderes radicales, mediante restricciones a los derechos de ciudadanía y participación política. Como lo ha apuntado Michael Costeloe recientemente, el “sesgo” oligárquico en la composición social de las instituciones públicas, más que los cambios políticos o administrativos, fue una de las notas distintivas de la Primera y Segunda repúblicas centralistas. Constituyó no solamente la reacción de los grupos sociales agraviados o amenazados por las reformas introducidas por la administración liberal de 1833-1834, el clero y el ejército fundamentalmente, sino también el intento por restablecer la hegemonía de la elite de Ciudad de México —el punto nodal de la estructura política, económica, religiosa y cultural centralizada, herencia del Antiguo Régimen—, cuyos antecedentes, intereses y radio de acción de muchos de sus miembros más distinguidos, desbordaban el ámbito de su entorno regional inmediato, la Provincia-Estado-Departamento de México, para constituirse como una elite nacional.

La ciudad capital, particularmente durante el último siglo de la Colonia —nos lo recuerda el historiador John Kicza—, había servido de residencia a la mayoría de las familias que hicieron considerables fortunas en la minería, la agricultura y el comercio con las provincias, las mismas que financiaban y controlaban muchas empresas

y Pontificia Universidad de México y el establecimiento de una Dirección de Instrucción Pública para los niveles elementales.

¹¹ Mariano Otero, “Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República Mexicana”, en *Obras*, tomo I, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 33), 1967, p. 45.

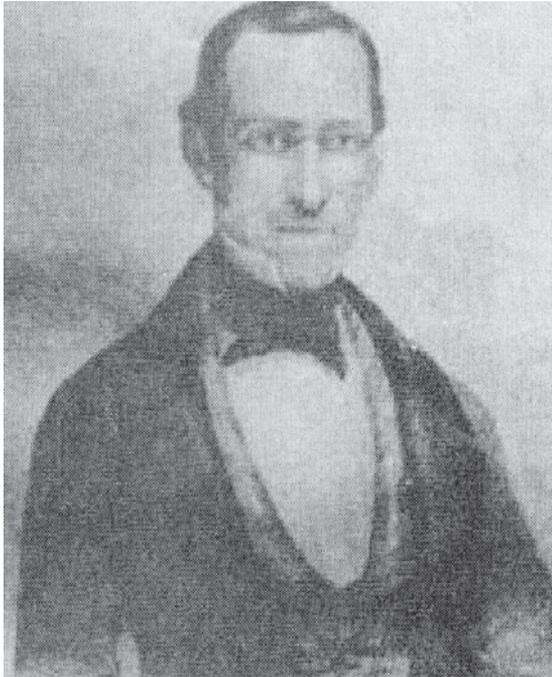
¹² Michael Costeloe, *op. cit.*, p. 144.



Escudo del Jaral.

del interior. Es por esto que el propio Kicza las denomina como las “grandes familias” —emblemáticas o no con títulos nobiliarios—, por el monto de su riqueza y su mayor acceso a los cargos y honores públicos, generalmente vinculadas entre sí por relaciones de parentesco y de negocios. Porciones de esta elite vieron disminuida su ascendencia política y económica, con los efectos negativos de la Guerra de Independencia en sus propiedades y actividades sustantivas, y al término de ésta, durante el experimento federalista del decenio de 1824-1834, con la escisión del Distrito Federal del Estado de México, la imposición de exacciones y nuevos impuestos, la fuga de capitales ligada a la expulsión de españoles, así como el fortalecimiento y la oposición de diversas fuerzas regionales. En tanto que otros representantes de estas “grandes familias” lograron, al parecer, salir indemnes de las vicisitudes políticas de la transición al periodo republicano, y conservar en éste su patrimonio e influencia política.¹³

¹³ Ejemplos de ambas condiciones se ilustran con los datos biográficos de algunos de los descendientes de esas familias, quienes formaron parte de la Junta y Asamblea Departamental (Lucio Ernesto Maldonado, *op. cit.*).



Retrato de Francisco Fagoaga.

A estos elementos sociales exitosos provenientes del pasado colonial, que supieron adaptarse a la nueva época, se agregarían en los altos círculos de la sociedad capitalina los representantes de una clase capitalista, muy activa en los negocios y que aprovecharon las oportunidades abiertas con el desarrollo independiente del país: los *nouveaux riches* o miembros acreditados de los grupos emergentes de la elite. Como sus pares de origen colonial, les caracterizaba la cuantía y la diversificación y complementariedad de sus intereses y actividades productivas,¹⁴ las cuales mostraron un desplazamiento en cuanto a los sectores prioritarios o estratégicos. Sus capitales, originalmente invertidos en las prósperas actividades mineras o en el comercio ultramarino a fines del siglo XVIII, serían canalizados hacia otras ramas económicas, como la propiedad agraria o en la naciente industria manufacturera, de naturaleza moderna y capitalista, apoyada a través de la creación del Banco de Avío, en octubre de 1830. Surgieron también capitales de la especulación financiera, acreedores del crónico déficit de los gobiernos nacionales o locales, cuyos detentadores formaron parte preponderante de la elite mexicana desde

¹⁴ Torcuato S. di Tella, *Política nacional y popular en México 1820-1847*, especialmente el apartado: "Las transformaciones económicas y las ideas liberales", pp. 74-78, y John Kicza, *Empresarios coloniales. Familias y negocios en la Ciudad de México durante los Borbones*, México, FCE, 1986.



Escudo de la familia Fagoaga.

horas tempranas de la República. A la par, se mantuvieron capitales en ramas económicas que habían visto pasar sus mejores días, debido a los avatares políticos y el estado de guerra casi permanente que envolvió al país desde 1810. Ejemplo de esto fueron el comercio a gran escala y la extracción de metales preciosos, que registraron un relativo estancamiento o declive de sus actividades, y pronto caerían en manos extranjeras, principalmente europeas.

Otros componentes sobresalientes de la elite dirigente fueron los representantes de lo que se podría denominar como "la familia revolucionaria" posindependentista, conformada por los generales y militares de alto rango. Varios de ellos habían participado en la Guerra de Independencia, y a su conclusión vieron recompensados de manera generosa sus servicios prestados en alguno de los bandos en lucha. Pero los más, fueron el fermento de los interminables pronunciamientos y asonadas de la primera mitad del siglo XIX, en su mayoría seguidores de las aventuras políticas y militares del general Antonio López de Santa Anna. Y como éste, los más afortunados de este grupo se transformaron, en la vida privada, en prósperos empresarios con múltiples intereses centrados en la propiedad de tierras, industrias y concesiones, además del acceso preferente en todos los niveles de los cargos públicos.

Todas estas facciones de la elite propietaria y militar, junto con los representantes del clero, formaron la base

HISTORIA

social —hemos dicho— del gobierno conservador del general Anastasio Bustamante durante el trienio de 1830-1832, encabezado por su ministro de Relaciones, Lucas Alamán, y volvieron a prevalecer durante la República Centralista, coaligándose para desplazar del poder a los partidarios del vicepresidente Valentín Gómez Farías. El gobierno local de la Ciudad de México, el corazón del proyecto centralista, no podía sino reflejar en sus integrantes esta presencia de los estratos superiores de la sociedad capitalina, puesto que el ensayo de un gobierno “oligárquico” o aristocrático a nivel nacional se hizo extensivo y se reprodujo en los poderes locales de la capital, en donde había hecho su aparición la nueva elite dirigente, con intereses y rasgos diversos de los del grupo —compuesto por familias de rancia aristocracia— que todavía al momento de consumarse la Independencia nacional figuraba en los cargos públicos. Los elementos conservadores de la nueva elite prevalecieron en las funciones políticas de la ciudad, opuestos a la “demagogia” y la “anarquía” de las administraciones yorkina y reformista del pasado inmediato, en las que “se prodigaron el acceso a los cargos y los derechos de ciudadanía, haciéndolos comunes hasta las últimas clases de la sociedad”.¹⁵ Y en causa común con sus pares del gobierno central, con los que establecieron vasos comunicantes en objetivos y movilidad en los cargos, impusieron el contenido y un estilo de gobierno particular sobre la población capitalina. Pero, sobre todo, serán el modo de vida de la nueva clase rectora, sus costumbres, hábitos y valores éticos y religiosos que daban sustento a su mentalidad, *las virtudes públicas y vicios privados* (y viceversa) de sus componentes, brindarán el sello característico, las peculiaridades de la fisonomía social y de la moral pública que presentaba la Ciudad de México bajo la República Centralista.

La Junta y la Asamblea Departamental de México, dos de sus instituciones locales fundamentales e indicativas del aserto, estuvieron organizadas con tales elementos sociales, conjuntamente con personajes de la clase media caracterizados —en su mayoría— por su conservadurismo.

El segmento de los propietarios, el mayoritario de la Asamblea con el 36.7 por ciento, estaba constituido por varios individuos de la pequeña burguesía y de la clase media en general. Pero también, y sobresalían como unos de sus integrantes más conspicuos, por los descendientes de las “grandes familias” novohispanas a las que alude Kicza, que de manera semejante a sus ancestros prose-

¹⁵ José María Luis Mora, “Discurso sobre la necesidad de fijar el derecho de ciudadanía en la república y hacerlo esencialmente afecta a la propiedad”, citado por Alfonso Noriega, *op. cit.*, p. 176.

Ocupaciones principales de los miembros de la Junta y Asamblea Departamental

<i>Clases sociales</i>	<i>frecuencias</i>	<i>acumulado</i>	
Clases propietarias			
Hacendados	7	14.0	
Industriales	1	2.0	
Comerciantes	6	11.8	
Propietarios	1	2.0	
Subtotal	15	29.8	
Clases privilegiadas			
Clero	8	15.7	
Generales	3	5.9	
Coroneles	3	5.9	
Subtotal	14	27.5	
Clase literaria			
Abogados	12	24.0	
Otros	6	11.8	
Subtotal	18	35.8	
Funcionarios	3	5.9	100
Indeterminados	1	2	-
Total	51	100	

Composición social de la Junta y Asamblea Departamental de México¹⁶

<i>Clases sociales</i>	<i>frecuencia</i>	<i>%</i>	<i>% acumulado</i>
Propietarias	18	36.7	36.7
Privilegiadas	14	28.6	65.3
Literaria	13	26.5	91.8
Funcionarios	4	8.2	100.0
Indeterminados	2	3.9	
Totales	51	100.0	

¹⁶Este cuadro por clases sociales se construyó tomando en cuenta las percepciones y criterios políticos y sociales en boga, así como una característica fundamental de los hombres del siglo XIX: la multiplicidad de sus intereses, que ejercicios estadísticos semejantes tienden a soslayar. La diversificación de actividades no fue sólo una cualidad de elite mexicana, sino era dable encontrar aun entre los hombres de clase media. Esto obliga a ponderar su ubicación en más de una posición social. Debido a esta razón el cuadro presenta ligeras variaciones en sus categorías con respecto al siguiente, por ocupaciones, de los miembros de la Asamblea. Creemos, sin embargo, que existe consistencia y similitud en los datos proporcionados en ambos.

HISTORIA

guirían la tradición familiar de ocupar cargos en la administración local de la Ciudad de México. Aunque hasta la fecha no se cuenta con un estudio de la condición general de este grupo social después de la Independencia, indicativa de la misma fue la suerte diversa de varios de sus representantes en la Junta y Asamblea Departamental: los Fagoaga, Icaza, Eguía, González Calderón, Pérez Palacios, Chávarri y Fernández de Córdova y Moncada. Su sola existencia y la preponderancia que todavía conservaban algunos de ellos aún después de promediar el siglo XIX, nos dan idea acerca de las permanencias y los cambios dentro de la elite capitalina.

A esta clase de propietarios habría que añadir, entre los integrantes de la Junta y Asamblea Departamental, a las personalidades de la nueva burguesía comercial, financiera e industrial, que por el monto de sus transacciones y las considerables fortunas que lograron reunir —ya en lo individual o por los clanes familiares a que estaban vinculados—, difícilmente se les podría considerar entre los prototípicos “hombres de bien” de clase media de la época: fue el caso de Ángel González Echeverría, perteneciente a una familia porteña de grandes comerciantes internacionales, o del general Manuel Barrera, padre del licenciado Francisco Barrera y Prieto, por breve tiempo secretario de la Junta Departamental en 1841. El general Barrera fue un hombre de negocios con múltiples intereses que lo convertían, a principios de la década de los años cuarenta del siglo XIX, en uno de los hombres más acaudalados de la Ciudad de México.

Al grupo de los propietarios le seguía en importancia el de los representantes de las —así denominadas por los liberales— “clases privilegiadas”, esto es el clero y del ejército, que contaban con el 28.6 por ciento de la Junta y la Asamblea Departamental, porcentaje notable en sí mismo, pero similar a su presencia en los congresos nacionales de la era centralista. La participación de eclesiásticos en los cargos públicos, particularmente en el Congreso y en las legislaturas estatales, era algo común en el México decimonónico, hasta su prohibición por el Constituyente de 1917. En el caso de la Junta y la Asamblea, aun superaron en número ligeramente a los militares. Ellos eran los curas Ignacio González Caraalmuro, Rafael Pérez, Teodoro Orihuela y José Antonio Sastre; el pedagogo y promotor de la instrucción pública Nicolás García de San Vicente, y los dignatarios del alto clero José María Barrientos, canónigo doctoral del cabildo metropolitano, Braulio Sagaceta, prebendado del mismo

y canónigo de la colegiata de Santa María de Guadalupe, y José María Romero. Algunos de ellos eran propietarios de comercios en la Ciudad de México, o se caracterizaron por su participación muy activa en los congresos del Estado de México. Barrientos y Sagaceta se distinguirían por su apoyo a los gobiernos conservadores en los momentos de crisis en las relaciones Iglesia-Estado, a causa de los intentos de reforma e intervención en los bienes eclesiásticos por parte de los dirigentes del Partido Liberal.

El sector de los militares lo formaban los generales del ejército regular o permanente: Manuel Rincón, Cirilo Gómez Anaya y Luis Gonzaga Vieyra; los coroneles Rafael Durán y Gómez e Ignacio González Pliego, y José María Franco, del cual no se precisó el grado. Los principales entre ellos, por sus antecedentes políticos y hoja de servicios, eran Rincón y Gómez Anaya, aunque para la clase política capitalina tuvo especial relevancia el general Vieyra, varias veces gobernador del Departamento de México durante el centralismo. Al igual que varios de sus congéneres castrenses, hubo entre ellos hombres de empresa, Vieyra y Gómez Anaya, quien logró emparentar con una de las principales familias capitalinas, la de los exmarqueses del Apartado o Fagoaga.

Se agregaba la participación en la Junta y Asamblea Departamental de representantes de la llamada “clase literaria”, en la que figuraban de manera preponderante los abogados, que según todos los registros señalan como el gremio profesional más numeroso en las instituciones públicas mexicanas del siglo XIX. En este aspecto, en la Junta y Asamblea se reprodujo el patrón de integración de otros cuerpos políticos de la época, cuando casi la cuarta parte de sus individuos eran profesionales del derecho (el 24 por ciento, véase el cuadro Ocupaciones principales de los miembros...). En este grupo de abogados se hallaban algunos descendientes de las “grandes familias” del último periodo colonial, varios de los cuales se dedicaban a los negocios mercantiles o agrícolas, destacándose más por este género de actividades que por su práctica profesional en el foro o la judicatura. A ellos se sumaba un pequeño contingente de otros representantes de la clase literaria, aplicados a la medicina, a la cátedra o la impresión y venta de publicaciones.

Finalmente, en la Junta y Asamblea se contaba un pequeño grupo de funcionarios y altos burócratas, que en su mayor parte hicieron su carrera administrativa en el gobierno del Distrito Federal o Departamento de México.

Sergio Suárez Cruz*

Representaciones simbólicas del tiempo y el espacio entre los antiguos cholultecas

Dos conceptos de indudable relevancia en la cosmovisión de los pueblos indígenas, que aún hoy día son motivo de diversas interpretaciones, son el tiempo y el espacio. Se pueden apreciar —para el caso de las zonas de monumentos arqueológicos— en el cuidado que siempre se observó en la orientación, medida y ubicación de las estructuras, pues como lo comenta Aveni: “En Mesoamérica encontramos muchos casos en que las estructuras están alineadas específicamente para que queden frente al orto o al ocaso del Sol en una fecha determinada” (1997: 137).

Como veremos más adelante, Cholula no es la excepción, pues desde sus primeras etapas constructivas, hasta el abandono de la Gran Pirámide, conservó una alineación de 24 grados del oeste al norte. Marquina describe a la estructura “A” como un basamento de planta cuadrada de aproximadamente 107 m por lado, con cuatro cuerpos en talud y con escaleras en el lado poniente de cada uno de ellos; al referirse a esta primera estructura, menciona: “...la orientación de los lados de la pirámide que indica aproximadamente el lugar del ocaso del sol el día de su paso por el cenit del lugar, se conservó hasta los edificios más recientes” (1975: 110-111).

El sitio, cuyo origen se remonta aproximadamente al siglo V a.C., se fundó en un lugar cercano a antiguas lagunas, pero en donde además, se dice, existía un nacimiento de agua que formaba dos riachuelos, mismos que posteriormente fueron incorporados al glifo de la ciudad, dando desde ese momento un sentido sagrado al lugar en donde se empezaron a construir las primeras etapas de lo que posteriormente sería la Gran Pirámide que ahora conocemos.

* Centro INAH, Puebla.

Pero la ubicación del templo y su evidente relación con el agua de ninguna manera es fortuita; como sabemos, la Gran Pirámide o Tlachihualtépetl (cerro hechizo o hecho a mano), estuvo desde sus inicios dedicado al culto al agua, pero a la vez marca en su arquitectura la cosmovisión de sus constructores.

Y así, mientras que en su extremo oriente, lugar por el que aparece el sol, se encontraban los citados nacimientos de agua y las antiguas lagunas —símbolos de vida para un pueblo agrícola—, en el extremo poniente, lugar en donde se oculta el sol, perteneciente al inframundo habitado por las almas de los muertos, se encuentran pintados sobre los tableros y dobles marcos típicos de la arquitectura cholulteca una serie de chapulines, colocados unos frente a otros, de tal manera que, vistos con atención, se notará que entre ambos se forman unos cráneos humanos.

La representación de las calaveras o cráneos humanos en el extremo poniente del basamento y finalmente la presencia del chapulín (insecto que abunda en los predios cholultecas precisamente cuando los cultivos están secos, es decir “muertos”), tiene sin duda una fuerte carga simbólica, con lo cual la utilización del tiempo y el espacio queda fuera de cualquier duda.

Durante nuestra exposición trataremos de mostrar cómo desde la construcción de la primera estructura del sitio, perteneciente al Preclásico medio (500 a 200 a.C.) y a lo largo de su historia hasta el 800 d.C., aproximadamente, en que se abandona la Gran Pirámide, las diversas estructuras fueron construidas siguiendo siempre la misma orientación astronómica, hecho que les permitió

a unas proyectar una sombra en forma de cabeza de serpiente durante el solsticio de invierno el 21 de diciembre y a otras, en su momento, marcar el paso del sol por el cenit del lugar (Marquina 1975: 117), lo cual, como menciona Aveni (1997: 80), pudo haberse utilizado para fijar fechas del calendario agrícola, dato que no debe sorprendernos si tenemos en cuenta que la agricultura ocupaba un lugar preponderante en la vida de la población.

Poco sabemos de las medidas y orientación de las estructuras construidas durante el Posclásico, pues de éstas casi nada se conserva, con excepción de un altar ubicado en el extremo sur del Patio de los Altares, otro más en la esquina suroeste de la Gran Pirámide y algunos más unidos a restos de construcciones habitacionales localizadas sobre la esquina noreste de la Gran Pirámide, en donde el primero muestra claramente una orientación diferente si lo comparamos con las estructuras clásicas del Patio.

No obstante, todos estos elementos pertenecen al Posclásico temprano, y si se conservaron, es gracias a que fueron cubiertos por los deslaves de los cuerpos superiores de la Gran Pirámide.

De las estructuras religiosas y civiles del Posclásico medio y superior no tenemos evidencias, pues todas ellas fueron destruidas desde la conquista. Sin embargo, podemos encontrar importantes referencias en Motolinía (1979) y en la relación del Corregidor de Cholula, Gabriel de Rojas (1927: 163), que en forma por demás detallada nos describen la sociedad cholulteca del siglo XVI e incluso, en el caso de Rojas, presenta algunas inferencias sobre la época prehispánica en donde se puede apreciar que la población cholulteca y la de sus alrededores continuaba siendo básicamente agrícola, por lo que sus preocupaciones por conocer y controlar los fenómenos naturales relacionados con el agua y su culto seguían vigentes.

Esta inquietud perduró aún en la segunda mitad del siglo XX, como se puede observar en el relato que reproduce Olivera, tomado de un vecino de Tlaxcalancingo (población ubicada muy próxima a San Andrés Cholula), en donde la creencia en las deidades del agua era cosa cotidiana a fines de los años sesenta, pues ante la escasez de lluvia que en esa época se había acentuado y la ausencia de agua en el manantial del pueblo —localizado junto a un cerrito (Axocotzin)—, los vecinos recuerdan los mitos que les contaban los “abuelos” en donde se refieren a la Cihuatlpipil (señora dueña del agua), presumiblemente hija de Malinche y señora del antiguo arroyo Axoco. Así también se menciona a los Quiapéhque o Ahuilos, especie de graniceros que antiguamente se encargaban de todo lo relacionado con el agua, sobre los cuales el informan-

te comenta: “Esa noche el Quiapéhque recibió una señal de la Malinche para que fuera a visitarla. Llegó hasta su corazón dentro de una cueva del volcán, pues él, como todos los que tienen que ver con el agua, es como un hijo o mejor dicho como un ahijado de ella. Ella les ha dado poderes sobre el agua” (Olivera 1967: 89).

Retornando a nuestro tema central, tenemos que el primer basamento construido en el Sitio, aunque no el primero en ser descubierto, es un edificio que se encuentra dentro de una estructura que a su vez está cubierta por el llamado Edificio Rojo, basamento rectangular de aproximadamente 108 m de frente (este-oeste) por 76 de fondo, localizado en la esquina noreste de la Gran Pirámide de Cholula, la cual cubrió todo el conjunto.

En un artículo publicado en homenaje a Gamio, Noguera (1958) informa de los trabajos llevados a cabo en esos momentos —al parecer 1955, a juzgar por la fecha que muestra un plano con una reconstrucción hipotética hecha por Ponciano Salazar—, en una estructura localizada varios metros abajo del Edificio Rojo; y aunque menciona la presencia de otra más antigua, por cuestiones de tiempo y por lo avanzado de los trabajos, da mayor atención a la intermedia, de la cual nos dice: “Comprende una cámara de pequeñas proporciones con entrada al sur y ofrece la particularidad de que el piso está a dos niveles distintos” (Noguera, 1958: 213).

Ignoramos cómo era el acceso del primer basamento, pero quienes recuerdan haber entrado al túnel (desde hace muchos años clausurado por derrumbes) y visto la escalinata de la segunda estructura descrita por Noguera, coinciden en que ésta es igual a la que podemos observar hoy día en el extremo sur del Edificio Rojo; basamento que, como hemos mencionado, se encuentra en la esquina oriente de la Gran Pirámide, y debe su nombre a que originalmente mostraba en sus cuerpos descubiertos (fachada sur) varias flechas radiales pintadas de color rojo (Tschohl, 1977: 124). Ahora bien, aquí tenemos tres datos que no podemos pasar por alto tomando en consideración, al menos, las características del Edificio Rojo, que es el que podemos observar hoy día.

Primero, la estructura se ubica en la esquina oriente de la Gran Pirámide, es decir, el lugar por donde sale el sol. Segundo, en el tablero del primer cuerpo se podían apreciar, hasta 1964, varias flechas radiales pintadas de rojo, simulando rayos solares (este último, el color del oriente en la cosmovisión de la mayoría de los pueblos mesoamericanos), y finalmente, en la escalinata del Edificio Rojo, durante el 21 de diciembre, se proyecta con la salida del sol una sombra que asemeja la cabeza de una serpiente, símbolo de Quetzalcóatl.

Ahora bien, el extremo sur del Edificio Rojo fue explorado, según los pocos datos que se conservan (Tschohl, 1977: 96), por los trabajadores de la zona arqueológica en una fecha no determinada y muy posiblemente sin la presencia de un arqueólogo responsable, de tal forma que desconocemos la cronología que pudiera haber aportado el análisis de los materiales asociados.

Sin embargo, por su estilo arquitectónico y por el lugar que ocupa dentro del núcleo de la Gran Pirámide, creemos que debe corresponder al primer siglo o máximo al segundo de nuestra era, siendo contemporáneo a las etapas de construcción iniciales del Patio de los Altares, en donde al igual que éste, tenemos basamentos sencillos hechos con base en un talud recto, a diferencia de los posteriores que muestran el talud curvo/grabado acompañado de un tablero de doble marco, característico del Clásico en Cholula.

En cuanto a la primera subestructura, descubierta por Noguera al excavar un túnel en el interior del Edificio Rojo, y que según algunas personas que recuerdan haber entrado en él, presenta una escalinata similar en forma y orientación a la que proyecta la sombra, pertenece, de acuerdo con el material cerámico recuperado, a las etapas I y II de Zacatenco, guardando similitud además con varios sitios preclásicos del Valle de México (Noguera, 1958: 214).

De ser correctos los datos de la escalinata, tendríamos que los astrónomos de Cholula conocían y manejaban estos datos desde, al menos, el siglo III a.C. No olvidemos que en San José Mogote, Oaxaca, se tienen evidencias del manejo del calendario y los conocimientos astronómicos que ello implica desde el año 600 a.C. (Aveni, 1997: 167).

A la par del Edificio Rojo se debió de construir el Edificio A, basamento de planta cuadrada de aproximadamente 120 m por lado cuya fachada principal se encuentra en el extremo poniente.

Como mencionamos anteriormente, muestra una desviación en su eje de 24 grados del oeste al norte (Marquina, 1970: 36), y está formado por cinco cuerpos de aproximadamente 2.5 m de alto cada uno con escaleras limitadas por alfardas en su fachada principal. Posteriormente le son agregados dos cuerpos que forman una amplia meseta superior, a una altura de 18 m sobre el piso original, modificando también la decoración del edificio, al que se le adosaron tableros semejantes a los teotihuacanos, sólo que con doble moldura, y su interior decorado con los chapulines ya citados. Los colores utilizados son: rojo, amarillo y negro. Estos adosamientos fueron construidos ya durante la fase Cholula II (200 a 450 d.C.),

a juzgar por los materiales asociados (Marquina, 1970: 39), en tanto que la primera estructura quedaría ubicada en los inicios de nuestra era.

Aquí resaltan dos hechos que debemos analizar; el primero es que la fachada principal del edificio A, presumiblemente contemporáneo del Edificio Rojo, así como el adosamiento (Estructura B) que le fuera impuesto tiempo después y sobre el cual se plasmó el mural de los chapulines, se encuentra en el extremo poniente de la estructura, señalando, según la cita de Marquina, “el lugar del ocaso del sol el día de su paso por el cenit del lugar”, y segundo, que en la cosmovisión mesoamericana el poniente es el lugar a donde van los muertos. Por lo que en este caso, la presencia de las calaveras adquiere tanto sentido como las flechas radiales rojas pintadas en el Edificio Rojo.

Dado que los basamentos que los cubrieron conservaron hasta el final la misma orientación y acceso en el extremo poniente, es de suponer, como lo menciona Marquina, que éstos continuaron señalando el sitio del ocaso del sol el día de su paso por el cenit del lugar, hecho que como sabemos, daba inicio a rituales agrícolas en los que participaba tanto la clase sacerdotal como el pueblo.

Cubriendo al primer basamento (Estructura A) y a su adosamiento (Estructura B), pero aún dentro de esta fase, se construye la Estructura C, gigantesco basamento de 180 m por lado, sin contar las plataformas que le fueron agregadas en su lado oriente.

Tiene una altura de aproximadamente 35 m, en la que encontramos pequeños cuerpos cubiertos de escaleras de 11 a 13 escalones, separados por angostos descansos de 2 m de ancho que se repiten hasta llegar a la cúspide. Llama la atención la forma de esta pirámide, ya que se dispara bastante de las primeras y de las posteriores al estar formada por nueve cuerpos en talud, totalmente cubiertos de escaleras separadas simétricamente por desagües, en lugar del doble tablero característico de Cholula.

Pese a las excavaciones no fue posible localizar el lado poniente de la estructura, en donde suponemos se encuentra la fachada principal (Marquina, 1975: 111); en cambio, se exploraron los otros costados y se descubrieron amplias plataformas y varias sobreposiciones ya típicas de Cholula, entre ellas una angosta escalera sobrepuesta en el lado norte formada por tramos de 11 escalones y uno de 52 ligeramente salientes (Marquina, 1939: 60) que aparece al nivel del piso de la Pirámide y casi llega hasta la meseta superior.

De la Estructura C llama la atención que esté formada por nueve cuerpos, pues como sabemos, nueve son

los infiernos que yacen bajo tierra según el pensamiento prehispánico (Graulich, 1990: 78), así como por 13 escalones que se encuentran en algunos de sus cuerpos por ser igualmente éste el número de cielos que se sobrepone a la tierra, además de que 13 es el número de meses (de 20 días cada uno) que conforma el calendario solar (Tonahpuhualli) de 260 días.

La escalinata de 52 escalones que se inicia desde el desplante y casi llega a la parte superior de la estructura, según lo menciona Marquina, se antoja como la suma de los años que integran el siglo prehispánico, sin olvidar claro, que este inmenso basamento continúa manteniendo la orientación original, es decir, señalando el punto del ocaso del sol en una fecha determinada.

Pasados algunos años se construyó un adosamiento que cubre el frente de los basamentos A y B; se trata del llamado Edificio F, construcción de 70 m de largo formado por tres cuerpos que se encuentra en la parte poniente de la Gran Pirámide, en el que además de talud y tablero con doble moldura, decorado con diseños entrelazados, también podemos apreciar en los restos de molduras originales que aún conserva, insectos (chapulines) pintados uno frente a otro, de tal forma que semejan cráneos humanos tal y como ocurre en la Estructura B, sólo que ahora los chapulines aparecen ocupando únicamente la moldura.

Frente a la escalinata de esta estructura, también ubicada en el lado poniente, se encuentra una gran estela monolítica de aproximadamente 2.5 m de alto por 1.4 m de ancho y 30 cm de espesor, que muestra en su parte superior una especie de "cresta" alargada, y en su centro una perforación de forma cuadrada que sin duda tiene mucho que ver con cuestiones astronómicas, pudiendo ser utilizada tanto como gnomon o punto vertical para señalar el paso del sol por el cenit del lugar, o para registrar los equinoccios y/o solsticios, fenómenos ligados indudablemente con el calendario de las estaciones (Aveni, 1997: 55 y 80), la agricultura y la religión.

Desconocemos la ubicación que originalmente debió ocupar el monolito, ya que el orificio situado en su parte central inferior parecería carecer de importancia en el lugar que actualmente se encuentra, pues tomando en consideración el nivel del suelo, la luz del sol casi no se proyecta. Consideramos que es más viable que originalmente haya estado en la parte superior del Edificio F, justamente en medio de su escalera, con lo cual, tomando en consideración la orientación del basamento, el sol podría proyectar su luz por el orificio al momento de su ocaso en una fecha previamente calculada.

Cubriendo todos estos basamentos tenemos la Gran Pirámide o Estructura D, cuya base alcanza, según algunos autores 350 m por lado por 60 de altura (Marquina, 1975: 109), o según otros, de 390 a 420 m por lado, variando la altura de 54 a los 66 m ya citados.

El arqueólogo Ignacio Marquina, coordinador de los trabajos de exploración durante dos importantes temporadas, nos describe a la Gran Pirámide de la siguiente manera:

Cubriendo totalmente las estructuras anteriormente detalladas y con un enorme volumen formado con adobes, se construyó la Gran Pirámide que ahora vemos como si fuera un cerro natural, y que a pesar de las destrucciones sufridas, ofrece a la vista una importante masa que por sus dimensiones constituye el monumento más grande de México (1939: 123).

Cómo hemos mencionado, la Gran Pirámide fue abandonada alrededor del año 800 d.C., aunque de acuerdo con las fuentes, se continuaban realizando ceremonias cada vez que escaseaba el agua, para lo cual sacrificaban niños de seis a diez años de edad.

El corregidor de Cholula, Gabriel de Rojas, nos dice que los niños eran abiertos de su pecho con una navaja para sacarles el corazón, luego de lo cual rociaban al ídolo con la sangre de los sacrificados. Concluida la ceremonia se enterraban a la criaturas frente al ídolo. Aparte de esto, se celebraba una fiesta general cada cuatro años en la que participaba toda la población.

Con la llegada de los colonizadores españoles se construyó una ermita en donde se colocó la imagen de Nuestra Señora de los Remedios, en un intento por atraer el culto de la población agrícola. Dada su relación con el agua, en breve se convirtió en la imagen más venerada no tan solo de Cholula, sino también, dentro de su ámbito, de los devotos de los estados vecinos.

Pero no sólo en la Gran Pirámide y sus subestructuras se tuvo especial cuidado en la orientación, número de escalones y cuerpos. Adosado al extremo sur de las primeras estructuras que yacen en el interior, se empezaron a construir las primeras etapas del llamado Patio de los Altares, en donde también se reprodujo la misma orientación al colocar sendos altares en tres de sus extremos.

El Patio de los Altares a lo largo de los siglos aumentó su nivel por lo menos en 9 m, debido a que fue rellenado y reconstruido en no menos de seis ocasiones. En su primera etapa estuvo delimitado en sus extremos oriente y poniente por largos edificios (uno de ellos portador del



Vista parcial de la zona arqueológica de Cholula. Foto: José Luis Ávila.

Mural de los Bebedores), la mayoría de las veces decorados con pinturas en las que predominan las barras, los trenzados y las estrellas de mar, mismos que con el tiempo fueron cubiertos con nuevos edificios, reduciendo su medida original de aproximadamente 80 m (de oriente a poniente) a las actuales.

Es importante mencionar que algunas veces sólo se renovaba el piso, aumentando el nivel del suelo y provocando que el segundo cuerpo de los edificios, que lo delimitaban en los extremos oriente y poniente, quedara ahora como un primer cuerpo.

Así también en la última época, antes de ser abandonado, se colocaron tres estelas de piedra labrada y decoradas con serpientes, además de diseños similares a los utilizados en el Tajín, mismas que delimitan al Patio en los extremos oriente, poniente y norte, dejando al descubierto el extremo sur en donde debió de existir una cal-

zada para comunicarlo con el Patio Hundido, que se encuentra a escasos 200 m en los terrenos del Hotel Villas Arqueológicas.

Como menciona Marquina, refiriéndose a la ubicación de las estelas que delimitan el Patio de los Altares: “Una línea que uniera el centro de los dos monumentos de oriente a occidente marcaría la dirección del ocaso del Sol el día de su paso por el cenit del lugar” (1975: 117).

La Estela Uno, ubicada en el extremo oriente del Patio de los Altares, está formada por dos lápidas (una colocada en forma vertical y otra horizontal), que a su vez fueron encontradas fragmentadas, pero al recuperarse la mayor parte fueron unidas tal y como ahora las podemos apreciar. Se trata de dos lozas diferentes, una de las cuales estaba colocada en el suelo y la otra pegada en su extremo oriente, pero en forma vertical. La primera de ellas es rectangular, mide 2.89 m de largo por 2.59 m de an-

cho, con 34 cm de grueso. Está decorada con motivos en bajo relieve, que representan ganchos entrelazados que aparecen únicamente en su canto (Marquina, 1970: 101).

La segunda parte corresponde a una lápida vertical que mide 3.85 m de largo —sin contar la parte que va enterrada— por 2.12 m de ancho en la parte superior y 1.96 m en la parte inferior. Como decoración presenta una cenefa de 37 cm de ancho que la rodea y en la que encontramos motivos en bajorrelieve similares a los del Tajín, quedando el centro de la estela lisa y sin decoración, por lo que se piensa que tal vez en algún momento estuvo pintada.

El segundo altar, ubicado en el lado poniente del Patio de los Altares, corresponde a una gran loza de piedra de 4.23 m de largo por 3.97 m de ancho, y aproximadamente diez toneladas de peso. Esta gran lápida se encontró en forma horizontal depositada sobre una construcción mayor formada por una plataforma de 19 cm de alto en la que aparecen tres escalones (Acosta, 1970: 103).

La decoración, al igual que en el altar anterior, consiste en bajorrelieves realizados tanto en el canto como en la parte superior a manera de una cenefa, de 43 cm de ancho que la rodea en tres de sus lados, dando la impresión de que el lado liso pudo estar unido a otra lápida como aparece en el Altar Uno; sólo que ahora, además de los motivos del Golfo ya citados, también aparecen dos ondulantes serpientes emplumadas grabadas en el canto de la piedra, y por si esto fuera poco, al excavar bajo la lápida se encontró un caracol colocado seguramente como ofrenda, reafirmando el culto a Quetzalcóatl.

Con el Tercer Altar se forma un gran patio de 70 m de ancho abierto en su extremo sur. Se trata de una piedra labrada encontrada boca abajo al excavar uno de los túneles principales, justamente al frente de la escalera central del Patio de los Altares. Muestra similitud en su decorado con el Altar Uno, sólo que la forma de la piedra es diferente, ya que termina en ángulo en su parte superior.

Es importante mencionar que un extremo de este altar fue localizado a 40 m de distancia, dando con ello una idea de la fuerza con que fueron destruidos estos monumentos para luego ser abandonados allá por la Fase Cholula IV (700 a 800 d.C.) en que además se abandonó el sitio temporalmente, hasta ser reocupado por habitantes de diferente filiación y cultura.

Pese a la conservación de las pocas evidencias arquitectónicas del Posclásico, que nos indican el interés de los sacerdotes y la población agrícola por conocer y manipular el tiempo y el espacio, no podemos negar los datos aportados por las fuentes. Así por ejemplo, tenemos

la cita de Gabriel de Rojas, quien nos comenta (refiriéndose a los sacerdotes que habitaban el templo de Quetzalcóatl), que si bien podían ir a dormir con sus esposas, debían acudir al templo a hacer sus oraciones a media noche, al escuchar una trompeta hecha de calabazas largas (Rojas, 1927: 160).

Más adelante agrega: “...los trompeteros a la hora que se ponía el sol ordinariamente tocaban las trompetas para que todos hiciesen oración y a media noche tocaban otra vez” (*ibidem*, 1927: 162); de la misma manera, renglones abajo continúa: “...al amanecer tocaban otra vez las dichas trompetas para el propio efecto”. No cabe duda que tanto las posiciones del sol como de las estrellas eran utilizadas para conocer el tiempo y, en consecuencia, podemos deducir que una de las principales actividades de los sacerdotes continuaba siendo el tratar de conocer y prever el movimiento de los astros y con ello los ciclos agrícolas.

Arqueológicamente tenemos los entierros ceremoniales localizados en el relleno que cubría las estructuras del Patio de los Altares; dichos restos en su mayoría pertenecen ya al Posclásico tardío, y están integrados por cráneos, manos, pies y huesos largos, que al decir de Ojeda Díaz se relacionan directamente con las deidades de la tierra, la lluvia y la fertilidad, ...“cuya finalidad era ser ofrendados a deidades como Cihuacóatl, o en la fiesta de Tepeilhuitl, fiesta de los cerros, en la que se invocaba a Tláloc y Chalchiuhtlicue” (Ojeda, 1989: 59). Con lo cual tenemos que el culto a las deidades de los cerros y el agua continuaba vigente.

Como hemos visto a lo largo de esta breve exposición, en Cholula hubo al menos en forma simultánea tres edificios o conjuntos de estructuras que permitieron en su momento registrar las salidas y puestas de sol el día de su paso por el cenit del lugar, ya sea valiéndose de escalinatas o cuerpos previamente alineados, o de estelas monolíticas perfectamente colocadas, una de ellas incluso con una perforación en el centro.

Esta preocupación, que a nosotros pudiera parecernos excesiva, tiene su explicación en el hecho de que, en la época prehispánica, el conocimiento de los movimientos de los astros, con todo lo que ello implica (cambio de estaciones, llegada de las lluvias, temporada de sequía, eclipses, etcétera), dio a los sacerdotes el poder necesario para controlar a la población agrícola a lo largo de los siglos, dándoles la impresión de que eran ellos, ayudados por las deidades, los que controlaban las fuerzas naturales y en consecuencia, el pueblo debía de hacer sacrificios y ofrendas que permitieran seguir gozando de estos beneficios (Florescano, 1999: 56).

En la concepción mesoamericana los cerros, montañas y volcanes eran sagrados, pues se consideraba que estaban llenos de alimentos, además de que en sus altas cumbres, algunas cubiertas de nieve, se formaban las nubes que posteriormente llevarían el agua a los campos de cultivo y con ello se harían posibles las buenas cosechas.

La Gran Pirámide o Tlachihualtépetl (cerro hechizo o hecho a mano), al estar orientada astronómicamente hacia el lugar de la puesta del sol el día de su paso por el cenit del lugar, y además dedicada al culto de las deidades del agua, cumplía una doble función que aseguraba, mediante el cumplimiento de elaboradas ceremonias y sacrificios, la obtención de buenas cosechas; ¿acaso la fama de ciudad sagrada se debió más bien, entre otras cosas, a que era en Cholula en donde las deidades, por conducto de los sacerdotes, quienes sabían interpretar el lenguaje de los astros, les anunciaban los momentos propicios para preparar los campos e iniciar los cultivos?

Sólo así podríamos explicarnos porqué con el tiempo llegó a dominar otros ámbitos, a tal grado que durante el Posclásico tardío, según el corregidor de Cholula, Gabriel de Rojas (Rojas, 1927: 161), los gobernantes de las provincias cercanas tenían que venir a Cholula a entregar ricas ofrendas a Quetzalcóatl y recibir su nombramiento de manos de los sumos sacerdotes, quienes les perforaban el labio inferior, las orejas o la nariz, pues de otra forma no eran aceptados en sus lugares de residencia a donde regresaban acompañados de cinco religiosos que daban fe ante la población de la legitimidad del nombramiento, o la frecuente visita de los campesinos al oráculo de Cholula, en donde según la *Historia tolteca-chichimeca* (1989: 149), los sacerdotes sabían cuándo iba a llover y qué se debería sembrar.

Dominio político y religioso que además se veía reflejado, según Tichy (1978: 153), en la orientación de los campos de cultivo y asentamientos, al tomar “la pirámide solsticial” de Cholula como su eje rector.

El paso del sol por el cenit del lugar continuaba siendo importante en algunos lugares de la región Puebla-Tlaxcala, en la segunda mitad de nuestro siglo, como se desprende del caso registrado por Tichy (1974: 45) en un ejido de la antigua Hacienda Mendocinas, ubicada al norte de Chiautzingo, en donde el día que el sol se hallaba en su cenit, el 18 de mayo de 1963, se labró y se sembró la tierra. Cabría entonces suponer, como propone Tichy, que tomando en cuenta la orientación solsticial de la pirámide de Cholula, conectada con las salidas y pue-

tas de sol, “...en ella fueron relacionadas conscientemente representaciones del tiempo y del espacio” (Tichy, 1978: 153).

Bibliografía

- Acosta, R. Jorge, “El Altar 2”, en *Proyecto Cholula*, México, INAH (Serie Antropología, 19), 1970.
- Aveni, Anthony F., *Observadores del cielo en el México antiguo*, México, FCE, 1997.
- Florescano, Enrique, *Memoria indígena*, España, Taurus, 1999.
- Graulich, Michel, *Mitos y rituales del México antiguo*, España, Colegio Universitario / Ediciones Istmo, 1990.
- Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, *Historia tolteca-chichimeca*, México, Gobierno del Estado de Puebla / CIESAS / FCE, 1989.
- Marquina, Ignacio, “Exploraciones en la Pirámide de Cholula, Puebla”, en *27 Congreso Internacional de Americanistas*, II, México, INAH-SEP, 1939.
- , “Cholula, Puebla”, en *Los pueblos y señoríos teocráticos, El periodo de las ciudades urbanas, Primera parte*, México, SEP-INAH, 1975.
- Marquina, Ignacio (coord.), *Proyecto Cholula*, México, INAH (Serie Investigaciones, 19), 1970.
- Motolinía, o Fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, 3ª ed., México, Porrúa, 1979.
- Noguera, Eduardo, “Un edificio preclásico en Cholula”, en *Estudios antropológicos publicados en homenaje al Dr. Manuel Gamio*, México, Dirección General de Publicaciones, 1958.
- Ojeda Díaz, María de los Ángeles, “Ritual de desmembramiento humano en Cholula prehispánica”, en *Notas Mesoamericanas*, núm. 11, México, Universidad de las Américas-Puebla, 1989.
- Olivera, Mercedes, “Los dueños del agua en Tlaxcalancingo”, en *Cholula, Reporte preliminar*, México, Editorial Nueva Antropología, 1967.
- Rojas, Gabriel de, “Descripción de Cholula”, en *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, t. I, núm. 6, México, Editorial Cultura, 1927.
- Tichy, Franz, “Explicación de las redes de poblaciones y terrenos, como testimonio de la ocupación y planificación del Altiplano Central en el México antiguo”, en *Comunicaciones*, 11, México, 1974.
- , “El calendario solar como principio de organización del espacio para poblaciones y lugares sagrados”, en *Comunicaciones*, 15, México, Proyecto Puebla-Tlaxcala de la Fundación Alemana para la Investigación Científica, 1978.
- Tschohl, Peter et al., *Catálogo arqueológico y etnohistórico de Puebla-Tlaxcala*, t. 2, México, Köl, 1977.



Emiliano Melgar Tísoc*

Apuntes para un análisis iconológico de los dioses navegantes en Izapa y Tikal**

Al gurú Román Piña Chan, in memoriam

En este trabajo, a partir de un enfoque iconográfico-simbólico, haremos varios señalamientos sobre uno de los componentes menos estudiados de la cosmovisión mesoamericana, las deidades o dioses navegantes epiolmecas y mayas con sus elementos asociados, específicamente aquéllos presentes en Izapa y Tikal. Veremos cómo estos viajes al más allá no sólo eran representaciones del ciclo solar sino hierofanías y kratofanías de la vida, muerte y resurrección en torno a la fertilidad, especialmente relacionada con el maíz. Buscaremos analizar los significados simbólicos que median entre la estructura de las imágenes o motivos expuestos y las funciones sociales que les han sido atribuidas. Además, es importante lograr integrar estos elementos iconográficos-iconológicos epiolmecas y mayas a la gran tradición mesoamericana, ofreciendo con ello un panorama más completo de la expresión cosmogónica precolombina. Finalmente, asumiendo desde una perspectiva realista lo limitado de la información actual, se plantean mesuradas conclusiones que permiten plantear nuevas interrogantes sobre las propuestas interpretativas aquí señaladas.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

** Aprovecho la ocasión para agradecer los amables comentarios y sugerencias de Erik Velázquez, Beatriz Barba de Piña Chan, Noemí Cruz, Ana María Álvarez, Javier López y el apoyo de mi familia en la realización de este trabajo.

Ver el mar

En el pasado mesoamericano, uno de los testimonios más hermosos es el de las aguas y dentro de ellas el mismo mar. Mirémoslo una y otra vez; desde épocas muy tempranas, ha sido símbolo de infinitud, poder, misterio, temor, riqueza y peligro.¹ Ante este azulado espacio geográfico, de enormes proporciones e insondables misterios, el hombre ha sentido la necesidad de crear un rico y variado universo mítico-religioso con el cual explicar, al menos en parte, los fenómenos de tan sobrecogedora grandeza.

El enfrentamiento del hombre con el misterioso océano y con los espacios desconocidos que se hallaban más allá de su límite natural, como las islas visibles desde las costas, generó en el imaginario colectivo un conjunto de deidades, figuras y símbolos donde el pensamiento fantástico jugó un papel relevante. La actitud del hombre frente al gigantesco y sonoro mar fue de asombro y angustia, de incertidumbre y beneplácito, o de temor y esperanza. Sin duda debieron concebirlo con vida propia, pues rugía, susurraba y se agitaba como una criatura viva, mitificando los fenómenos oceanográficos como la bravura del mar, el impetuoso oleaje o los destructores huracanes en kratofanías, manifestaciones de la fuerza de

¹ Fernand Braudel, *Memorias del Mediterráneo. Prehistoria y antigüedad*, Alicia Martorell (trad.), Madrid, Cátedra, 1998, p. 21.

las sustancias ligeras o expresiones de divinidades sedientas de veneración, temor y respeto.²

Pero no solamente los fenómenos propiamente marinos eran potencialmente kratofanías, sino también expresaban hierofanías, capaces de manifestar algún aspecto de lo sagrado,³ cuya vinculación con el mundo del hombre y con el mundo celeste propició la aparición de símbolos y su multiplicidad, con mensajes metafóricos de su religión y cosmovisión. En otras palabras, la imagen cultural del universo distaba mucho de ser un mero reflejo del ambiente, esta cosmovisión era un conjunto articulado de sistemas ideológicos con el cual un grupo social determinado aprehendía el universo como las ideas, creencias y representaciones que de la ecúmene hacían los seres humanos y que surgía de las prácticas cotidianas sacralizadas.⁴ Y precisamente una de estas prácticas cotidianas sacralizadas es la que vamos a analizar en este trabajo: la navegación y los dioses navegantes en Izapa durante el Preclásico tardío y en Tikal y la región del Petén durante el Clásico.

Sin embargo, antes de abordar dicha cosmovisión, necesitamos plantear cómo se construye y transmite en estas sociedades y cuál ha sido la metodología empleada en el análisis de las imágenes producidas por ellas.

Consideraciones teórico-metodológicas

Los habitantes prehispánicos nos han legado multitud de imágenes en diversos materiales y formas diferenciadas de representación. Estas imágenes reflejan indudablemente la cultura de sus productores y/o los discursos de los grupos de poder. Como arqueólogos, cuando excavamos material excavamos también ideas y queremos ver cada objeto a la vez como un objeto, resultado del proceso de producción y acción, y como un signo, puesto que el objeto puede ser en sí mismo el significante de otros objetos y funciones sociales. Como en su mayoría las imá-

genes mismas no se encuentran acompañadas de un discurso explicativo, dicha explicación tiene que ser buscada a partir de lógicas presentes en las representaciones. Es una interpretación de lo ausente que necesita de un método y una teoría para el análisis del significado de los soportes materiales en una sociedad histórica concreta y las funciones de los símbolos en ellos expresados.

El hombre percibe la realidad —en este caso el mar—, y la refleja en su mente de acuerdo con los distintos niveles de desarrollo de su pensamiento así como respondiendo a los intereses de su grupo o clase social. Dichas construcciones simbólicas se legitiman y validan al generarse consensos activados por los procesos de comunicación y transmisión cultural.⁵ Esta realidad reflejada en su mente va a ser representada en soportes no materiales como la tradición oral o en diversos soportes materiales mediante distintos tipos de códigos que van a estar en estrecha relación con la realidad concreta de la gente que lo produce.⁶ Es decir, un mismo motivo marino o acuático puede contener varios mensajes según los tiempos, los lugares y las clases sociales, e incluso motivos formalmente distintos pueden expresar a veces la misma idea.⁷ En este sentido, el mundo mesoamericano ha producido gran cantidad de soportes (estelas, cerámicas, esculturas, textiles, hueso y madera trabajados, etcétera) donde se encuentran grabados, tallados o pintados dichos iconos que nos pueden dar información acerca del papel que cumplieron en la sociedad que los produjo, en nuestro caso, dentro de los epíolmecas y mayas de la América precolombina.

Asimismo, también se puede ubicar en este contexto el problema de los contenidos, de los mensajes, de los discursos, que darían sentido a los objetos mismos. Por ejemplo, cambios en la calidad de la relación entre lo político y lo religioso en el ámbito de distribución de los objetos, como una centralización de poder, exigirían nuevos discursos y quizás nuevas formas de propagarlos. Por ende, cabe preguntarnos si el universo de imágenes que aparecen en la pintura sobre vasijas y murales, las estelas, litoesculturas, figurillas y huesos esgrafiados, podría ser concatenable y de esta manera servir de base para la

² Raúl Palacios Rodríguez, “El mundo antiguo y la relación hombre-mar a la luz de la historia de lo imaginario”, en *Actas del Primer Simposio de Historia Marítima y Naval Iberoamericana (Callao, 5 al 7 de noviembre de 1991)*, Jorge Ortiz Sotelo [ed.], IEHMP, Lima, 1993, p. 204.

³ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 5ª ed., Luis Gil (trad.), Barcelona, Labor/Punto Omega, 1983, p. 19.

⁴ Alfredo López-Austin, “La religión, la magia y la cosmovisión”, en *Historia Antigua de México, volumen III: El horizonte Posclásico y algunos aspectos intelectuales de las culturas mesoamericanas*, Linda Manzanilla y Leonardo López Luján [coords.], México, INAH/UNAM/Porrúa, 1995, p. 424; *cfr.*, Diego Méndez Granados, “Percepciones en torno al agua”, en *El agua en la cosmovisión y terapéutica de los pueblos indígenas de México*, México, INI, 1999, p. 16.

⁵ María Ester Grebe, “Continuidad y cambio en las representaciones icónicas: significados simbólicos en el mundo sur-andino”, en *Revista Chilena de Antropología* (versión en internet), 13, Santiago, Facultad de Ciencias Sociales/Universidad de Chile, 1995-1996, p. 1.

⁶ Pedro Vargas Nalvarte, “Propuesta de análisis de iconografía Chavín”, ponencia presentada en el VII FELAA, Lima, Perú, 14 de agosto del 2000, p. 2.

⁷ Krzysztof Makowsky, “Prefacio”, en Anne Marie Hocquenghem, *Iconografía Mochica*, PUCP, Lima, 1987, p. 13.

reconstrucción de discursos, como de hecho algunos iconografistas han logrado llevar a cabo, siendo este tipo de trabajos los más valiosos.⁸

Aunque no siempre se puede realizar linealmente o no es posible hacerlo en todos los casos, un estudio iconográfico-iconológico a grandes rasgos debe contener lo siguiente: para poder decodificar una imagen, es necesario aprender a leer su estructura interna, comparándola con las imágenes que pertenecen al mismo contexto.⁹ Una vez identificados los motivos dentro de la representación o descripción preiconográfica,¹⁰ se puede pasar a la comprensión de la “sintaxis” o composición de las imágenes. Relacionando los motivos con las escenas y las escenas entre sí, en el análisis iconográfico se pueden establecer los ciclos que reflejan los mitos y conceptos básicos.¹¹ Ya varios arqueólogos, como Krzysztof Makowsky, e historiadores del arte, como Erwin Panofsky, han mencionado lo difícil que resulta aplicar la fase iconográfica o lectura de imágenes a partir de los textos en las culturas prehispánicas, debido a que ellas no contaban con testimonios escritos autóctonos según la visión occidental. Sin embargo, la interpretación de temas y personajes se ha buscado frecuentemente en la analogía con textos o imágenes obtenidos en la investigación etnohistórica o antropológica realizada en la misma zona o en el área mesoamericana en su conjunto. Así, este problema puede ser resuelto parcialmente con la ayuda tanto de la epigrafía maya concebida como documento/monumento en los términos de Jacques Le Goff,¹² y cuyos registros históricos son valiosos en la reconstrucción de los hechos pasados, así como de algunos pasajes sobre mitos

cosmogónicos en documentos de la época colonial como el *Popol Vuh*, *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, *Memorial de Sololá* y *El Título de Totonicapán*. Aun cuando en este trabajo sólo retomamos estos textos coloniales que no fueron producidos en las épocas a las que nos referimos por obvias razones, no dejan de ser útiles en el análisis iconográfico. La razón, dichos documentos conservan varios de los aspectos principales de la cultura maya con el propósito de conservar lo pasado, dar funcionalidad al presente y preservarlos para el futuro,¹³ ya que la cosmovisión maya, inmersa dentro de la larga tradición cultural mesoamericana, siguiendo los esquemas braudelianos, es un hecho histórico en constante transformación de sus elementos nucleares pero de manera casi imperceptible con el paso de los siglos.¹⁴ Y como mencionábamos anteriormente, puede variar la forma de expresión pero ello no implica que cambie radical y necesariamente la función y el sentido de estas cosmovisiones. Sin embargo, reconocemos que es necesario saber epigrafía para poder leer y/o entender, en la medida de lo posible, los textos epigráficos que acompañan las imágenes que analizamos y que sin duda, por alguna razón importante, complementan el contenido de las mismas como sucede con algunos glifos que están insertos en las mismas figuras.¹⁵

Así pues, estos dos pasos, el preiconográfico y el iconográfico, nos llevan a la interpretación iconológica,¹⁶ buscando el sentido cultural que estos motivos en determinada composición han podido tener en el marco de la sociedad estudiada, en este caso, la epíolmeca y maya.

Los referentes simbólicos de la iconografía maya pueden ser comprendidos y relacionados con las ideas cen-

⁸ Ejemplos destacados de este tipo y relacionados con nuestro tema, en mayor o menor medida, son los trabajos iconográficos de Karl Andreas Taube y, en coautoría, de Michel Quenon y Genevieve Le Fort en torno a la identificación del Dios Maya del Maíz, de su renacimiento y resurrección. Recomendamos revisar de Karl Taube, “The Classic Maya Maize God: A Reappraisal”, en *Fifth Palenque Round Table*, 1983, San Francisco, Precolumbian Art Research Institute, 1985, pp. 171-181; y “The Major Gods of Ancient Yucatan”, en *Studies in Precolumbian Art & Archaeology*, 32, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1992. De Michel Quenon y Genevieve Le Fort sugerimos “Rebirth and Resurrection in Maize God Iconography”, en Justin Kerr, *et al.*, *The Maya Vase Book. A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases*, vol. 5, New York, Kerr Associates, 1997, pp. 884-902.

⁹ Erwin Panofsky, *El significado de las artes visuales*, Buenos Aires, Infinito (Biblioteca de diseño y artes visuales), 1970, p. 46,

¹⁰ *Ibidem*, pp. 47-48, 52.

¹¹ Makowski, *op. cit.*, p. 14.

¹² Jacques Le Goff, “Documento/Monumento”, en *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Hugo Bauzá (trad.), Barcelona, Paidós, 1991, pp. 238-239.

¹³ Carlos Martínez Marín, “El registro de la historia”, en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, CONACULTA/INAH, 1996, p. 397.

¹⁴ Alfredo López-Austin, “La cosmovisión mesoamericana”, en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, CONACULTA/INAH, 1996, p. 473.

¹⁵ Aquí hay que señalar que sólo la Secuencia Primaria Estándar de los vasos “tipo códice” no tiene relación con las imágenes pintadas en ellos. Estos textos epigráficos aunque no hagan referencia directa a las imágenes plasmadas, no hay que desechar ni generalizar el valor de su información, ya que también muchos de estos vasos “tipo códice” suelen contener textos explicativos de las escenas pintadas. Desgraciadamente, muchas de estas piezas cerámicas han perdido parte de los datos arqueológicos que se pudieran obtener de ellas al haber sido descontextualizadas, producto de saqueadores y coleccionistas. Comunicación personal con el licenciado Erik Velázquez García durante su curso de Escritura e Iconografía Maya, impartido en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, 16 de mayo de 2001.

¹⁶ Panofsky, *op. cit.*, pp. 49-50.

trales y principios dominantes del mundo mesoamericano. Las ideas centrales se refieren al orden cósmico y la fertilidad [así como la creación del hombre a partir del maíz, el grano sagrado en estas sociedades agrícolas]; y los principios dominantes al dualismo, bifurcación de género, relaciones de reciprocidad y complementariedad. La totalidad de estas representaciones icónicas inciden, posiblemente, en largos ciclos de transmisión que definen la continuidad y transformaciones de formas y contenidos, algunos surgidos de prácticas cotidianas sacralizadas.¹⁷

Finalmente, resultaría ingenuo de nuestra parte no indicar al lector que en un trabajo de identificación e interpretación de este tipo siempre pueden quedar incertidumbres y existir quizás equívocos. Es ésta una de las principales razones por la cual las imágenes de los grupos prehispánicos siguen suscitando nuestro interés a pesar de cumplirse ya varias décadas, incluso siglos, de trabajo iconográfico-iconológico dedicados a ellas.

La navegación como actividad sagrada

Para los antiguos mayas, esta experiencia cotidiana que parece remontarse al Preclásico tardío,¹⁸ como lo indican los antiguos complejos portuarios de Isla Cerritos en Yucatán¹⁹ y Cerros en Belice,²⁰ se convirtió en parte del mundo simbólico e imaginario que incorporaron a su mitología: el tránsito al más allá que se representaba por medio de la navegación y las canoas eran el vehículo para lograrlo.²¹ Para algunos autores, los dioses en canoas tenían que ser símbolos solares, basados en la antigua noción de que el Sol, durante la noche, recorría el inframundo o *Xibalbá* experimentando la muerte, siempre en dirección opuesta a la marcha diurna aparente del Sol. Y el final de este viaje expresaba la resurrección con el amanecer.²²

¹⁷ Grebe, *op. cit.*, pp. 2-3.

¹⁸ Anthony P. Andrews, "El comercio marítimo de los mayas del Posclásico", en *Arqueología Mexicana*, núm. 33, México, INAH/Raíces, septiembre-octubre, 1998, pp. 16-17.

¹⁹ Tomás Gallareta Negrón, "Isla Cerritos, Yucatán. Un complejo portuario maya", en *Arqueología Mexicana*, núm. 33, México, INAH/Raíces, septiembre-octubre, 1998, p. 29.

²⁰ Linda Schele y David Freidel, *Una Selva de Reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*, Jorge Ferreiro (trad.), México, FCE, 1999, p. 115.

²¹ Sonia Lombardo de Ruiz, "La navegación en la iconografía maya", en *Arqueología Mexicana*, núm. 33, México, INAH/Raíces, septiembre-octubre, 1998, p. 40.

²² Juan Eduardo Cirliot, *Diccionario de símbolos*, 9ª ed., Barcelona, Nueva Colección Labor, 1992, pp. 461-462.

¿O de qué otra manera podían explicar los antiguos mayas su detallado registro de los ciclos solares, en donde el Sol parecía ser devorado por el Océano Pacífico en el oeste;²³ su luz y el día se apagaban, cediendo su lugar a la oscuridad de la noche y el cielo estrellado durante su recorrido por el *Xibalbá*, para renacer triunfalmente y dar luz y calor al mundo por el Océano Atlántico en el oriente? Esto explicaría en parte algunos templos dedicados al nacimiento solar en las costas de Belice y Quintana Roo, donde podían observar que el Sol surgía del mar,²⁴ así como aquéllos dedicados al ocaso del Sol y su recorrido por el *Xibalbá* que miran a la occidental costa del Pacífico, últimas tierras mayas que reciben los rayos solares antes de que este astro se hunda en el mar.²⁵ Sin embargo, esta concepción del ciclo solar en canoas relacionado con la vida, la muerte y la resurrección también se presenta en otros grupos anteriores a los mayas que habitaron la costa del Pacífico.

Las canoas y la fertilidad en Izapa

Situada a 12 km al este de Tapachula, en el estado de Chiapas, Izapa tuvo su apogeo en el Preclásico tardío e inicios del Clásico temprano y surgió en un momento de notable crecimiento demográfico en la región. Es el asentamiento que representa el tránsito de la cultura olmeca

²³ Aquí conviene revisar lo que dice el *Chilam Balam de Chumayel* con respecto a esto: que el Sol en su camino "coge para caminar una verdadera jícara alargada y entra a ella por la parte más grande, que es la orilla de la Tierra" (Antonio Mediz Bolio, *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, 1ª reimpr., Mercedes de la Garza (pról., intr. y notas), México, SEP (Cien de México), 1988, pp. 66-67; *cfr.*, Munro S. Edmonson, *Heaven Born Merida and its Destiny: The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Austin, University of Texas Press, 1986, pp. 205-206; Ralph L. Roys, *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, 2ª ed., Oklahoma, University of Oklahoma Press, Norman, 1967, p. 87, es decir, que la orilla de la Tierra donde se oculta el Sol es concebida como una jícara alargada. Al respecto, hay que recordar el jeroglífico maya del este (*lak'in*, véase figura 1), donde el superfixo T546, LAK (plato), tiene la forma del plato, olla o jícara tapado, en cuyo interior está el Sol, lo cual representa el borde de la Tierra. Comunicación personal con Erik Velázquez..., 16 de mayo de 2001. Incluso resulta interesante señalar que para los mayas yucatecos actuales, el Sol duerme en una calabaza dentro del mar y que podríamos relacionar con este glifo de plato, jícara u olla con el símbolo de *k'in* en su interior y cubierto con una tapa: se trata del Sol en el mar. Comunicación personal con la maestra Noemí Cruz Cortés durante su Seminario de Tesis taller general: Mitos mayas prehispánicos y contemporáneos, impartido en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, 14 de mayo de 2001.

²⁴ Miguel Rivera Dorado, *La religión maya*, Madrid, Alianza, 1986, p. 79.

²⁵ *Ibidem.*, p. 190.

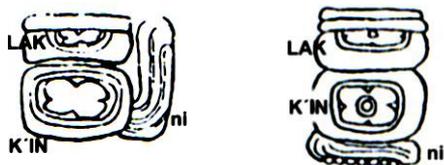


Figura 1a y 1b. Dos ejemplos del glifo *lak'in* ("el este"), tomados de David Kelley, *Deciphering the Maya Script*, Second Printing, Austin & London, University of Texas Press, 1977, pp. 56 y 58.

de la costa del Golfo a los comienzos de la cultura maya, aproximadamente entre los años 500 y 200 a.C.²⁶ Destaca por la cantidad y belleza de sus monumentos escultóricos, asociados con las plazas y edificios, que forman la combinación estela-altar que posteriormente sería tan común en el área maya. Los grabados en los monumentos permiten conocer las creencias mágico-religiosas, costumbres, atavíos y vida cotidiana de los izapeños. Para poder entender esta compleja iconología es necesario relacionarla con las ideas centrales y principios dominantes de la gran tradición mesoamericana a los cuales hemos hecho referencia en párrafos anteriores. Tomando en cuenta lo anterior, las estelas y esculturas izapeñas registran eventos míticos e históricos, así como concepciones religiosas del orden cósmico, del dualismo de los dioses y de la fertilidad asociada con el agua.²⁷

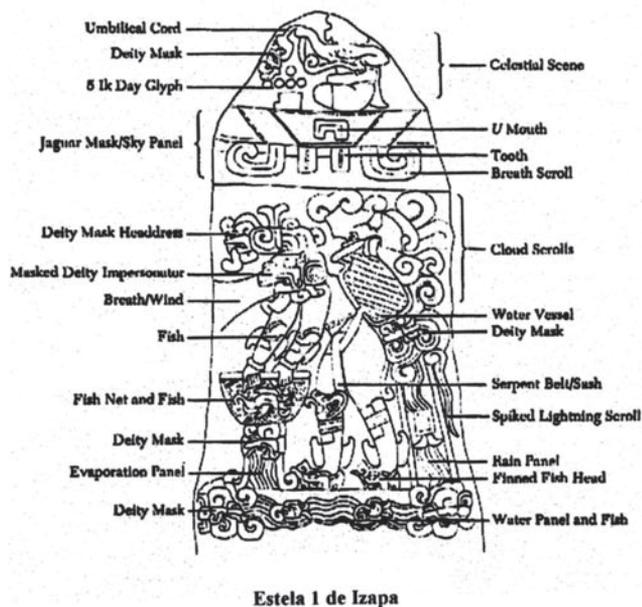
Debido al gran *corpus* arqueológico y documental que existe sobre las estelas de Izapa, hemos decidido tomar en cuenta, por razones de espacio, sólo tres estelas ilustrativas de la relación del hombre con el agua que expresan sus creencias en torno a la navegación y la fertilidad. Éstas son la 1, 22 y 67.

La *estela 1* presenta una escena en un ambiente acuático (véase figura 2a), donde el personaje central de apariencia humana lleva dos cestas o contenedores, una en las manos y la otra en la espalda. Arriba de él hay un panel doble con elementos estilizados del jaguar y del cielo. Dicho panel sostiene una escena del mundo celeste donde una figura sentada presenta una serpiente o cordón umbilical y una máscara. En la base de la estela hay un panel horizontal de agua con dos peces nadando flanqueados por dos máscaras de divinidades.²⁸

²⁶ Silvia Garza T. de González y Wanda Tommasi de Magrelli, *Atlas cultural de México: Arqueología*, México, SEP/INAH/Planeta, 1987, p. 46.

²⁷ Norman V. Grath, *Izapa Sculpture*, Provo, Utah, Brigham Young University, 1976, pp. 11-13.

²⁸ La traducción es mía, *ibidem*, p. 87.



Estela 1 de Izapa

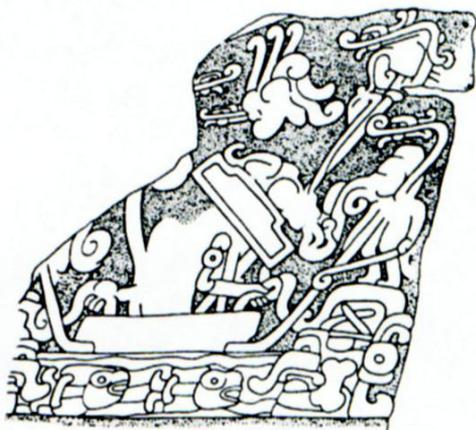
Figura 2. Dibujo a línea de la estela 1 de Izapa, tomado de Norman Grath, *Izapa Sculpture*, Provo, Utah, Brigham Young University, 1976, p. 87.

La presencia de los peces como símbolos acuáticos le da al personaje un carácter de "dios pescador", lo cual puede afirmarse por el motivo del pez dentro de una especie de cesta o contenedor en sus manos. Michael Coe lo identifica como dios de la lluvia²⁹ que busca peces en el agua del inframundo para colocarlos en una cesta amarrada a su espalda. Sustenta esta hipótesis comparando esta escena con la de uno de los huesos esgrafiados de la Tumba 116 del Templo I de Tikal en donde tres *Cha'akob/Chahkob*³⁰ (dioses de la lluvia) están atrapando peces. Dos de ellos están en una canoa y el tercero dentro del agua de mar con un pescado en una mano y otro en una cesta colgada en su espalda.³¹ Lo anterior, puede simbo-

²⁹ Efectivamente, *Chahk* está relacionado con la actividad de pescar. Por ejemplo, el dios tzeltal de la lluvia (*San Ángel*), es patrono de la pesca, pues cuando un rayo golpea el agua se pueden atrapar los peces muertos o atolondrados. Comunicación personal con Erik Velázquez..., 16 de mayo de 2001; *cfr.*, Taube, "The Major Gods of Ancient Yucatan...", pp. 23-24.

³⁰ Su singular se escribe *Cha'ak* en ortografía yucateca moderna y *Chahk* en ortografía epigráfica y cholana oriental. Comunicación personal con el licenciado Erik Velázquez García..., 16 de mayo de 2001.

³¹ *Ibidem*, p. 89. En últimas fechas, David Stuart ha identificado a estos "dioses pescadores" como una variante de *Chahk/Cha'ak* asociada con el dios *GI* y *Chac-Xib-Chac [sic]*, a partir de la figura central del Tablero de Palenque que está en el Museo de Dumbarton Oaks y



Estela 22 de Izapa



Estela 67 de Izapa

Figura 3a y 3b. Dibujos a línea de las estelas 22 y 67 de Izapa, tomados de Norman Grath, *Izapa Sculpture*, Provo, Utah, Brigham Young University, 1976, pp. 127 y 155.

lizar la riqueza generadora y de sustento de vida que posee el agua, ya que, cuando un pez es sacado de ella por estos dioses y colocado en una cesta, representa la comida que alimenta al hombre y a su vez la evaporación de este líquido por el calor solar que al condensarse y formar nubes, se precipita para mantener la vida terrestre,³² es decir, alude al ciclo del agua de suma importancia para los pueblos agricultores.

La *estela 22*, presenta un personaje central de apariencia humana sentado en un bote sobre un panel acuático (véase figura 3a). Este personaje aparece con los brazos extendidos agarrando unas cuerdas que parecen unirlo con las grandes máscaras a sus lados. Arriba de él hay una especie de canoa invertida sobre la cual apa-

su nombre epigráfico en un plato del Clásico. Linda Schele y Mary Ellen Miller, *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, Fort Worth, Kimbell Art Museum, 1986, p. 60.

³² *Ibidem*, p. 90.

rentemente hay un jaguar decapitado. De su cuello brotan dos cuerdas en espiral que suben diagonalmente y otra que lo une a otro personaje antropomorfo a su derecha. El bote está sostenido por dos serpientes como si fueran cuerdas. En la base hay un panel de agua con peces nadando flanqueados por máscaras (o cabezas) de divinidades.³³

La *estela 67*, hallada como piedra de reuso en la pared norte del juego de pelota del Grupo F, presenta una figura humana con los brazos extendidos y sentada en un bote sobre el agua (véase figura 3b). Tiene una barba prominente, una máscara y una gran orejera. Está sosteniendo 2 cetros cruciformes. Una banda trilinear en forma de “U” invertida está detrás del personaje. Sobre su cabeza hay una especie de canoa invertida. Algo curioso es el motivo espiral en forma de olas abajo del panel de agua. También presenta las dos máscaras de divinidades que flanquean el panel acuático. La canoa también está sostenida por dos serpientes en forma de cuerdas.³⁴

Símbolos y escenarios relacionados con el agua son predominantes en ambas estelas. La dirección de los peces puede indicar el movimiento del agua. En cuanto a las imágenes que asemejan canoas, parece que su ruta es rumbo al cielo debido a las serpientes tipo cuerdas que les sostienen podrían simbolizar la serpiente celestial bicéfala o eclíptica según Linda Schele, es decir, la línea de constelaciones que marcan el camino del astro celeste en su desplazamiento diario y anual.³⁵ Sin embargo, las cuerdas celestes (*xtab, ka´anil*) no necesariamente representan la eclíptica, sino la cuerda viviente (*kuxam su´um*) que une el cielo, la tierra y, quizás, el inframundo.³⁶ Dicha cuerda surge del pico de la Deidad Ave Principal y por medio de ella transita el rocío (*its*) o sustancia sagrada que del cielo (agua, sangre, humo, etcétera) surge del mundo de los dioses al de los hombres o viceversa. Por lo tanto, se le considera un conducto indispensable en los ritos chamánicos: *Itsammaaj* abre el portal de aquel lado y el *hmen*, o sacerdote maya, lo abre de este otro.³⁷ Todo

³³ La traducción es mía, *ibidem*, pp. 127-128. Estas máscaras o cabezas de divinidades, siguiendo a Erick Velázquez, parecen ser una versión temprana del Monstruo Cuatripartita (ver imágenes de este monstruo en Schele y Miller, *op. cit.*, p. 45), o menos probable, del Monstruo Lirio Acuático.

³⁴ La traducción es mía, *ibidem*, pp. 154-156.

³⁵ Schele, *et al.*, *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, Jorge Ferreiro [trad.], México, FCE, 1999, pp. 75, 103.

³⁶ Comunicación personal con Erik Velázquez..., 16 de mayo de 2001.

³⁷ *Ibidem*.

esto probablemente alude a las ideas centrales del orden cósmico y la fertilidad en los ciclos de vida, muerte y resurrección con los viajes al más allá.

Además, quisiéramos hacer notar la existencia de un elemento raro en ambas estelas, la especie de canoa invertida, que en pláticas con la doctora Beatriz Barba de Piña Chan, sugiere que se trata de una especie de sarcófagos de piedra según fotografías de Stirling o de otro material más liviano, tal vez madera, porque obviamente aparecen flotando y que, llegando a analogías simplistas, podría semejar un caparazón de tortuga roto³⁸ que posteriormente aparecerá en algunos mitos mayas, platos y vasos “tipo-códice” del Clásico de donde nace el dios del Maíz, *Hun Nal Ye'* (véase figura 4), o incluso el plato o jícara con tapa que ya mencionamos en el caso del glifo *lak'in* y el viaje del Sol por el mar.

En las tres estelas podemos apreciar que la fuerza sacra de estas deidades se manifiesta en todas las fases del ciclo de las lluvias, en supuestas canoas, platos, jícaras o caparzones que atraviesan escenarios acuáticos y la fertilidad que expresan interrogantes del hombre mesoamericano, sobre su origen y destino, la vida y su sustento. Incluso, nos remiten a la idea religiosa mesoamericana sobre el ciclo de vida, muerte y resurrección solar y de los otros astros (Luna, planetas y estrellas), de las divinidades y de la fertilidad del maíz.

Además, es interesante observar cómo varias de estas representaciones simbólicas en Izapa serían retomadas siglos después por los habitantes mayas del Petén, como un “dios *Chahk/Cha'ak* pescador” en un hueso esgrafiado de Tikal que hemos mencionado anteriormente, similar a la deidad esculpida en la estela 1, así como los viajes cósmicos al más allá de las estelas 22 y 67, pero desdoblado al personaje central en múltiples dioses e individuos zoomorfos, fitomorfos y antropomorfos con atributos solares, civilizatorios y de la fertilidad. Es decir, asimilaron y desarrollaron estas tradiciones pero adaptándolas de acuerdo con sus circunstancias y necesidades, que no debemos confundir injustamente con la deformación de las mismas.

Multitud de dioses navegantes en el Petén

El desdoblamiento del dios central de las estelas 1, 22 y 67 de Izapa en varios dioses navegantes o pescadores mayas se debe a que, en las religiones mesoamericanas,

³⁸ Comunicación personal con la doctora Beatriz Barba de Piña Chan durante el V Simposio Román Piña Chan, realizado en el Auditorio del Museo Nacional de Antropología e Historia, 19 de octubre de 2000.



Plato maya "estilo códice"

Figura 4. Dibujo a línea de un plato maya “estilo códice”, tomado de Michel Quenon y Genevieve Le Fort, “Rebirth and Resurrection in Maize God Iconography”, en *The Maya Vase Book. A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases*, vol. 5, New York, Kerr Associates, 1997, p. 889.

el mundo de los dioses era como un caleidoscopio en donde la acción de un ser divino nunca se ejercía sola sino en combinación con la de otros, y de acuerdo con el paso del tiempo, aquellas influencias que en un momento dado eran benéficas, en otro se tornaban maléficas,³⁹ tal y como sucedía con los fenómenos naturales, en donde unos desencadenaban a otros.⁴⁰

Así, por ejemplo, la representación del dios solar en canoas no sólo simbolizaba el ciclo del tiempo, la alternancia del día y la noche; también expresaba una íntima relación con las etapas de la vida humana, desde el nacimiento al *cenit*, el ocaso y la desaparición. Los mayas creían que sus deidades cumplían un ciclo vital similar al de los hombres: nacían, morían y eran enterrados con ofrendas o representados en viajes al “otro mundo” para poder renacer.⁴¹

³⁹ Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, UNAM, 1984, p. 48.

⁴⁰ Gabriel Espinosa, *El embrujo del Lago. El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexicana*, México, IIH/UNAM, 1996, p. 299.

⁴¹ Martha Cuevas, “Las deidades mayas cumplían un ciclo vital similar al de los hombres”, en *La Jornada*, 8 de octubre de 1999, p. 37.



Figura 5. Dibujos a línea del grupo A de los huesos esgrafiados de la tumba 116 de Tikal, tomados de Norman Hammond, “Classic Maya Canoes”, *The International Journal of Nautical Archaeology and Underwater Exploration*, vol. 10, núm. 3, 1981, p. 176.

Por esta razón, el dios solar navegante aparecía acompañado de otros personajes o dioses zoomorfos, fitomorfos y/o antropomorfos estrechamente relacionados con la creación del cosmos y de la agricultura en el Mar Primordial,⁴² al mismo tiempo que este dios se desdoblaba en otro de igual importancia: el Dios del Maíz.⁴³ Así lo constatan las diversas representaciones de dioses navegantes mayas en relieves, huesos esgrafiados, vasijas decoradas y pintura mural de la región del Petén. Y, de entre todas estas representaciones, hemos elegido los huesos esgrafiados en fémures de venado de la tumba del antiguamente llamado “Peine de Luna”, mejor conocido como el Gobernante A de Tikal⁴⁴ y que en últimas fechas ya se ha podido leer epigráficamente su nombre: nos referimos a *Jasaw Chan K’awiil* (*K’awiil* es “el que Abre el Cielo”).⁴⁵

⁴² Mercedes de la Garza, “Los mayas. Antiguas y nuevas palabras sobre el origen”, en *Mitos cosmogónicos del México indígena*, 1ª reimpr., México, INAH (Biblioteca del INAH), 1989, p. 16.

⁴³ Raphael Girard, *Historia de las civilizaciones antiguas de América. Desde sus orígenes*, 3 vols., Madrid, Istmo, 1976, p. 1853.

⁴⁴ Tatiana Proskouriakoff, *Historia maya*, México, CEM/UNAM, 1994, p. 81.

⁴⁵ Comunicación personal con Erik Velázquez..., 16 de mayo de 2001.

Los dioses navegantes en Tikal

Jasaw Chan K’awiil fue enterrado en la Tumba 116 del Templo I de Tikal, ciudad maya ubicada en la región central del Petén en Guatemala. Su época como gobernante ha sido considerada como de prosperidad entre los años 682 y 736 d.C., y su mayor logro fue la restauración de este lugar como gran centro religioso de las tierras bajas mayas durante el Clásico tardío.⁴⁶ La colección de huesos con inscripciones hallados en su tumba resulta una importante fuente de información, destacando siete de ellos por contener escenas de viajes y pesca en canoas, como aquella que comparamos con la Estela 1 de Izapa.

Norman Hammond ha dividido estas escenas en dos grupos, uno, el A, representando deidades mayas en actividades pesqueras (como la imagen que Coe y Stuart comparan con la estela 1 de Izapa, GI y *Chac-Xib-Chac*, véase figura 5) y el otro, B, representando el viaje del gobernante A muerto por el Inframundo o un viaje visionario (mítico) en la vida real (véase figura 6).⁴⁷ Aunque existe otro tipo de embarcación en el conjunto de huesos esgrafiados de esta tumba, Hammond no se dedicó a ana-

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Norman Hammond, “Classic Maya canoes”, *The International Journal of Nautical Archaeology and Underwater Exploration*, vol. 10, núm. 3, 1981, p. 175.

lizarla, debido en parte al mal estado de conservación y a la profusa decoración que aún se aprecia, muy difícil de interpretar. Señalando como rasgos más interesantes que tiene una supuesta mujer entre los cinco pasajeros y una rara combinación dios-canoa en la comparación de la proa plana con la popa en forma de *Itzam Na* [sic] que asocia a Venus en el Inframundo:⁴⁸

The fifth carving in Group B differs from all the others: the canoe is elaborately decorated at the prow, has a raised projecting stern, and holds only five individuals, a paddler at the stern seated (or kneeling) in the canoe and four passengers. Two of the latter, a depressed-looking jaguar with the marks of the Night Sun on his head and a monkey of whom only one paw and the tail remain, are seated facing back towards the stern and the central, human figure; this in turn faces back and gestures with one elegant finger to the fierce-looking reptilian and the paddler. The human has very long ear-ornaments, a nose-jewel and an 'IL' design on the left cheek; the latter suggests that the figure is a woman. In this, the stern-facing passengers in the bow, and the elaboration of the canoe itself this carving is unparalleled.

The edge of the bone is taken as the waterline, it seems; two symbols, which appear to be Lamat glyphs, the sign of the planet Venus, decorated with jade symbols, are partly sunk below the surface and so is part of the decorated prow. This prow, the most striking feature of the vessels, is in form of a gaping-mouthed celestial/terrestrial monster, a portrayal of the creator god Itzam Na in one of his many avatars... It is a moot point as to whether we are looking at a royal barge, or at a symbolic fusion of god and boat in which the passengers are carried away by the creator deity, who may also be personated by the grotesque paddler. The iconography of this striking scene; which must not concern us here, is clearly of a somewhat complex nature, for instance the links between the Venus sign and the Underworld.⁴⁹

Realmente esta rara escena escapa a nuestras posibilidades de interpretación simbólica, así como su relación con el resto de las canoas plasmadas. En cuanto a los demás, para Hammond, los dos huesos esgrafiados que presentan a los *chahk'ob/cha'ak'ob* pescando se desarrollan en aguas poco profundas, supuestamente porque uno

de ellos está metido en el agua, que está representada con una línea de puntos y caracoles (véase figura 5):

Group A consists of two representations in which grotesquely-visaged May deities are fishing, and in each scene one figure paddles the canoe, one bends over inside it handling a fish, and the third stands waist or hip-deep in the water catching fish. The surface of the water is marked by a line of dots and by symbols denoting its nature, and is clearly intended to be understood as being shallow... Since the fish are being caught by hand it is even possible that an enclosed fish-pond, with farmed fish, is intended.⁵⁰

Algo interesante entre los motivos que analiza este autor es el glifo de madera (*te*) que aparece como bandas en las canoas con una especie de “m” o doble círculo en su parte media y que representa el material del cual están hechas las canoas.⁵¹

Continuando con el análisis de estos huesos esgrafiados, según Trik, uno de sus descubridores, en las escenas de viajes en canoas (grupo B de Hammond, véase figura 6) se presentan:

Dos divinidades con pagayas, una a proa y la otra a popa de una piragua, y como pasajeros la iguana, el mono araña, un sacerdote gesticulante, un ser medio hombre medio loro, y un animal peludo denominado provisionalmente “perro hirsuto”. Otra versión de la misma escena pone en medio de la piragua una de las divinidades y el sacerdote gesticulador, y reparte los animales por parejas delante y detrás. Las divinidades tienen mirada fija y ojos anormalmente grandes; la que gobierna la piragua padece estrabismo, rasgo característico del dios solar.⁵²

⁵⁰ *Ibidem*, p. 175.

⁵¹ *Ibidem*; *cfr.*, María Eugenia Romero Rivera, “El sistema de navegación de los mayas antiguos”, tesis de licenciatura en Arqueología, México, ENAH, 1993, p. 110. Esta autora también observa en el grupo B que los remeros no están sentados al mismo nivel que el resto de los pasajeros, tal vez por posibles bancos o maderas atravesadas por dentro. Otro aspecto interesante son las variaciones en las proas y popas que Hammond y ella mencionan, que en aquéllas que se están hundiendo las canoas, la popa está completamente levantada y terminada en curva, no proyectada al frente igual que la proa en las dos canoas que no se están hundiendo y las 2 del grupo A.

⁵² A. S. Trik, “The Splendid Tomb of Temple I at Tikal, Guatemala”, en *Expedition*, vol. 6, núm. 1, otoño de 1963; *cfr.* Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas III: el origen de las maneras de mesa*, 4ª ed., Juan Almela (trad.), México, Siglo XXI, 1981, pp. 118-119.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 180.

⁴⁹ *Idem*.

En efecto, ojos que bizquean constituyen uno de los atributos del sol.⁵³ Además, entre estos dioses y animales antropomorfizados mayas, los más estudiados son los dos remeros, el Dios Jaguar y el Viejo Dios Espina de Raya. Para Linda Schele y David Freidel, representaban la oposición fundamental entre el día y la noche: el Viejo Dios Espina de Raya es *k'in* o “el día” y el Dios Jaguar *ak'baal* o *ak'ab*, “la noche”.⁵⁴ Estos autores han desarrollado un análisis arqueo astronómico interesante y polémico en torno a las canoas con deidades mayas, sobre todo basados en dos de estos huesos de venado esgrafiados. En uno de ellos se ven siete figuras que navegan en una canoa; en los otros dos huesos, la canoa se hunde de su parte izquierda y derecha respectivamente. Proponen que estas escenas son el recorrido de los dioses por la Vía Láctea hacia el lugar de la creación, donde el Dios del Maíz lleva los granos o semillas de esta “preciosa carga” y que ubican en la constelación de Orión.⁵⁵ En el momento en que se hunde la canoa en el agua simbolizando la Vía Láctea se hunde en el mar y se pierde de vista en el horizonte, es cuando este dios va al lugar de la creación.⁵⁶ Según Schele, es el renacimiento del maíz en el Mar Primordial antes del alba, convirtiendo la canoa hundida verticalmente en el Árbol del Mundo o Planta de Maíz.⁵⁷ Efectivamente eso era lo que ella pensaba respecto a estas escenas, pero es muy cuestionable, dado que la canoa se hunde en el mar en dos de ellas, es decir, que no va hacia el renacimiento, sino hacia la muerte.⁵⁸ Este ingreso al Inframundo (concebido como un medio acuoso)⁵⁹ se lograba, por ejemplo, al sumergirse el o los individuos muertos en canoas.⁶⁰ Seguramente podría haber un posterior renacimiento, pero si no tenemos pruebas (imágenes) en la tumba 116 del Templo I que indiquen ello, no podemos deducirlo con toda seguridad. Además, parece ser que ella confundía varios pasajes del ciclo mítico del Dios del Maíz. Hay otras dos escenas de canoas plasma-

das en soportes materiales, fuera de Tikal, donde ese dios va hacia el lugar de la resurrección; pero en el caso de las imágenes plasmadas en los huesos de la tumba de *Jasaw Chan K'awiil* se trata de su muerte,⁶¹ personificando al Dios del Maíz. Y por si fuera poco, no incorpora en su estudio a los siete participantes, sólo a los remeros y al Dios del Maíz sentado en el centro de la canoa. La ausencia o presencia de los animales participantes incide de manera significativa en la probable interpretación iconográfica-iconológica que de ellos se pueda formular. Por lo tanto, ¿qué podrían simbolizar o cuáles son sus atributos en estos mitos?

Antes de tratar de caracterizar a los personajes presentes en las canoas del Grupo B de Hammond, es importante señalar que, al menos hasta donde hemos consultado, solamente en dos investigaciones hemos encontrado una propuesta de interpretación de los animales (perro, perico, mono e iguana) que casi siempre han sido hechos a un lado. La primera que apareció en escena fue aquella presentada por Tatiana Proskouriakoff que desafortunadamente no tuvo gran eco entre los investigadores. Sin embargo, para nosotros contiene elementos interesantes y que en palabras de esta investigadora dice lo siguiente:

La colección de huesos con inscripciones hallada sobre la tumba del Gobernante A podría resultar una interesante fuente de información sobre su reinado, pero aquí mencionaré solamente unos pocos que me parecen de particular interés... Hay seis huesos tallados que deseo mencionar, porque varios estudiosos ya han publicado especulaciones sobre sus motivos, especulaciones con las que no puedo concordar y para las cuales propongo aquí lo que me parece ser una alternativa mejor. Hay cuatro huesos que presentan una escena casi idéntica: una canoa tripulada por uno o dos remeros, una figura humana central de sexo indeterminado, y cuatro animales: una iguana, un mono, un loro y un mapache. La única fecha que aparece con esta escena, 6 Akbal 16 Zac, podría ser 9.11.19.4.3 o 9.14.11.17.3. Enfrentados a una escena tan poco natural como ésta, los estudiosos tienden a interpretarla en términos de creencias míticas, y se ha sugerido que la escena de estos huesos representa el viaje de los muertos al inframundo. Aparentemente nadie ha tomado en cuenta el hecho de que la escena está repetida cuatro veces y la coincidencia [¿?] de que hay cuatro animales en la canoa. Tampoco se toma en cuenta que entre los mayas la tasa de alfabetización probablemente no era

⁵³ John Eric Thompson, *The Moon Goddess in Middle America. With Notes on Related Deities*, Washington, Carnegie Institution, 1939, p. 133.

⁵⁴ Schele y Freidel, *op. cit.*, p. 537; *cf.* Schele y Miller, *op. cit.*, p. 183. Los *Dioses Remeros* en 4 de los huesos de esta tumba son: *Remero Jaguar (Wak Hix Nal)*, prototipo de la noche) y *Remero Espinado (Wak Nal Ajaw)*, prototipo del día). Comunicación personal con Erik Velázquez..., 16 de mayo de 2001.

⁵⁵ Schele, *et al.*, *op. cit.*, pp. 88-90.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 110.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 90.

⁵⁸ Comunicación personal con Erik Velázquez..., 16 de mayo de 2001.

⁵⁹ Schele y Miller, *op. cit.*, p. 267.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 269.

⁶¹ Comunicación personal con Erik Velázquez..., 16 de mayo de 2001.

muy elevada y los símbolos incorporados en imágenes deben haber sido con frecuencia sustitutos de la palabra escrita. Como a menudo encontramos mayas, especialmente cuando están representados como guerreros, que llevan sobre sus tocados cabezas de animales que presumiblemente identifican los grupos a que pertenecen, yo propondría que los animales de la canoa representan a grupos de este tipo y que en esencia esos huesos funcionaban ya sea como contratos con grupos ribereños para que proporcionaran transporte a enviados del rey, o como documentos entregados a sus agentes autorizándolos a requisar embarcaciones para su uso. Los documentos de este tipo se hacían en pares, y el rey conservaba un duplicado de cada uno, de modo que es posible que representen sólo dos acuerdos. Ése parece ser el caso del otro grupo de huesos, que sólo incluye un par.

Ese par aparentemente se refiere a un contrato para proveer al rey de peces de los ríos o del mar. En este caso las imágenes y los textos de los dos huesos son exactamente iguales. Las personas que están pescando en una canoa tienen cuerpos humanos y caras grotescas; no son personas individuales sino pescadores en general. La inscripción está bastante clara, aunque su lectura no es segura. El primer glifo es una canoa, el segundo una máscara, que aparentemente se refiere a los ocupantes de la canoa. A continuación tenemos un glifo *imix* y una cabeza de significado desconocido seguida por “el rey de Tikal [??]”. Por inexacta que pueda ser la lectura, está claro que el pasaje identifica a los ocupantes de la canoa como servidores del rey y les otorga protección especial. Como en las intermediaciones de Tikal no hay arroyos ni ríos, es natural que el rey hiciera acuerdos con grupos ribereños a fin de que suministraran productos para su mesa. El hecho de que estos documentos estén en pares hace pensar que son algo así como contratos, y el rey conservaba uno para cotejarlo con el otro en caso de desacuerdo o intento de fraude.⁶²

Salta a la vista su intento de interpretar la presencia de animales en las canoas. Siguiendo a Bruce Trigger, consideramos que las percepciones cambiantes del comportamiento humano pueden alterar radicalmente las interpretaciones arqueológicas e iconográficas-icnológicas, descubriendo nueva información que previamente parecía de relativo poco interés.⁶³ En este sentido, Tatiana Proskouriakoff percibió a los animales que en la mayoría

de las interpretaciones eran olvidados como motivos simbólicos, lo cual supone darles un sentido, interpretar su contenido y, nos guste o no, intentar ver de forma aproximada dichos motivos tal y como los veían la comunidad a la que pertenecen. Aunque se tache esto como una observación subjetiva de los motivos simbólicos, todo análisis arqueológico e iconográfico-icnológico se basa en categorías subjetivas (p. ej. objetos rituales y utilitarios) y en relaciones sistémicas o estructurales no observables (p. ej. funciones sociales y relaciones de intercambio). Además, Tatiana abre una línea de interpretación que ha recibido poca atención: el proponer que los animales representan grupos sociales determinados y su organización interna, como los guerreros ataviados y canoeros contratados que ella señala.

El otro investigador que incluye a los animales en su interpretación es David Kelley. Aunque breve, es interesante su planteamiento de encontrar el posible significado de dos de éstos en el *Popol Vuh* y el *Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles*. En palabras de este autor, propone lo siguiente:

On the carved bones from Burial 116 sealed beneath Temple I (in Tikal)... Now it is necessary to turn briefly to the possible meaning of the obviously mythical scenes associated with the apparently historical text of these bones. The animals shown are some sort of dog, a parrot (anthropomorphic), a spider monkey, and an iguana. The first two are associated together by the prognostication for the day Oc (‘Dog’, originally ‘Coyote’), which is Ix Kili ‘Small Parrot’, and by the *Popul Vuh* [sic], where it is said that four animals brought maize –*yac*, the mountain cat; *utiuh*, the coyote; *quel*, a small parrot; and *hob*, the crow. The *Annals of the Cakchiquels* say that the only two animals who knew where to get maize were Coyote (*utiuh*) and Crow (*koch*)... Both the *Popul Vuh* and the *Annals of the Cakchiquels* say that corn was brought from Paxil, and the *Popul Vuh* goes on to explain that the corn was then used to make man. Paxil is said by Recinos in a footnote to mean ‘separation, spreading of waters, inundation’... The presence of two of the same animals and the Inundation place name suggests to me a connection with these scenes of animals in canoes. Their association with the maize from which man is created, on the one hand, and with what seems to be a fully historical accompanying text, on the other, suggests the possibility that is a birth.⁶⁴

⁶² Proskouriakoff, *op. cit.*, pp. 84-85.

⁶³ Bruce Trigger, *Historia del pensamiento arqueológico*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 18.

⁶⁴ David Humiston Kelley, *Deciphering the Maya Script*, Austin & London, Second Printing, University of Texas Press, 1977, p. 236.

Desafortunadamente Kelley sólo aborda el probable papel de dos de los animales en las canoas, pero no propone cuál sería la razón por la cual el mono y la iguana están presentes en ellas. En cuanto al perro y al perico en su viaje a Paxil en busca del maíz, revisando el *Memorial de Sololá*, efectivamente, un entorno acuático juega un papel importante en una de las creaciones del hombre cuando se busca la masa para hacerlo. Paxil fue el lugar donde encontraron el maíz el coyote (que para Kelley sería la sustitución del perro) y el cuervo. “El animal Coyote fue muerto y entre sus despojos, al ser descuartizado, se encontró al maíz. Y yendo el animal llamado *Tiuh-tiuh* (gavilán pequeño) a buscar para sí la masa del maíz, fue traída de entre el mar por el *Tiuh-tiuh* [sic] la sangre de la danta y de la culebra y con ellas se amasó el maíz. De esta masa se hizo la carne del hombre por el Creador y el Formador”.⁶⁵

La formación definitiva del hombre por medio de maíz aparece descrita casi idéntica en el *Popol Vuh*, participando los cuatro animales que menciona Kelley: gato montés, perro o coyote, perico y cuervo.⁶⁶ Pero en el *Memorial* agregan a la mezcla la sangre de la culebra y de la danta ¡sacada del mar!, gracias a la intervención de un animal celeste como los pájaros. Los dioses creadores tienen tales poderes que pueden llegar a separar sustancias líquidas solubles en agua como la sangre del mar, proeza necesaria para poder crear al hombre verdadero, que tenga razón y entendimiento sin olvidar a sus creadores. Esta podría ser otra forma de ver la necesidad de que el Dios del Maíz tenga que sumergirse en el agua del mar, donde está la sangre de danta y serpiente para crear al hombre verdadero, para poder renacer.

Como hemos podido apreciar, pocos investigadores toman en cuenta a los animales presentes en estas escenas. Hasta el momento, de los trabajos consultados, no hemos encontrado uno solo que haya tomado en cuenta a todos los pasajeros de las canoas para su interpretación. Para poder lograrlo, al menos proponemos tratar de identificar sus principales atributos:

- Dios Remero Jaguar: se llama así porque suele tener un tocado con cabeza de jaguar y, en ocasiones, un parche de piel de jaguar en su barbilla, pero no tiene

⁶⁵ *Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles*, Adrián Recinos (trad.), México, FCE, 1980, p. 50.

⁶⁶ *Popol Vuh. Antiguas historias de los indios quichés de Guatemala*, 19ª ed., Albertina Saravia (advertencia, versión y vocabulario), México, Porrúa, 1995, p. 104.



Figura 7. Dibujos a línea de las dos marcas que poseen los dioses remeros, el espejo luminoso y el parche de la oscuridad, tomados de Linda Schele y Mary Ellen Miller, *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, Fort Worth, Kimbell Art Museum, 1986, p. 43.

la piel de jaguar en todo su rostro ni cuerpo.⁶⁷ La piel moteada de este felino ha sido interpretada por muchos investigadores como la noche y el cielo estrellado,⁶⁸ el dios solar en el ocaso y que recorre el Inframundo.⁶⁹ Su misión consiste en marcar la noche con la llegada del cielo estrellado y utilizar los poderes ocultos del Sol como muerte y resurrección. También presenta parches o tatuajes en el cuerpo que encierran el glifo de noche o *ak'baal* (véase figura 7).⁷⁰

- Perro-guía: personifica al planeta Venus, que acompaña al Sol, en forma de perro que presenta mucho pelo y manchas de color cacao en el lomo y ojo.⁷¹ Como mencionamos anteriormente, está asociado con el planeta Venus y su misión es preceder y transportar al dios del Sol por el Inframundo: si aparece como “estrella de la mañana” anuncia el renacimiento solar; si aparece como “estrella vespertina” indica su muerte.⁷² También incide en el ciclo agrícola al indicar el inicio de lluvias como lucero del alba y el de siembra como lucero vespertino.⁷³
- Perico o cotorra: representado como un perico antropomorfo, su poder es muy sagrado al ser la única ave que cantó cuando salió el Sol por primera vez, indicó el camino a *Paxil* donde estaba el maíz en la creación y anuncia el inicio y fin de lluvias, como lo indican el

⁶⁷ Comunicación personal con Erik Velázquez..., 16 de mayo de 2001.

⁶⁸ Edward H. Thompson, *Historia y religión de los mayas*, 7ª ed., Félix Blanco (trad.), México, Siglo XXI (América Nuestra: América Antigua), 1986, p. 355.

⁶⁹ Mercedes de la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, IIF/CEM/UNAM, 1990, p. 136.

⁷⁰ Schele y Miller, *op. cit.*, pp. 43, 50.

⁷¹ Schele, *et. al.*, p. 175-176.

⁷² Anthony F. Aveni, *Observadores del cielo en el México antiguo*, Jorge Ferreiro (trad.), México, FCE, 1991, p. 208.

⁷³ Ivan Šprajc, *Venus, lluvia y maíz: simbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana*, 1ª reimpr., México, INAH (Científica, Serie Arqueología, 318), 1998, p. 39.

*Popol Vuh*⁷⁴ y *El Título de Totonicapán*.⁷⁵ Muestra la estrecha vinculación de la migración de las aves con el ciclo agrícola.⁷⁶

- Gobernante A personificado como Dios del Maíz (*Hun-Nal-Ye'*): es el héroe civilizador con aspecto antropomorfo de cuya cabeza salen foliaciones de la planta del maíz, encarnando la semilla y la planta misma, ejemplificando el doble proceso de la muerte y transformación humana y vegetal. Al igual que el muerto, la semilla sufría grandes penalidades en el seno de la tierra. Debía luchar contra los seres malignos, materializados en gusanos, roedores, insectos y humedad, que obstaculizaban su camino (germinación) y la posibilidad de renacer a una nueva vida.⁷⁷
- Mono: otra personalidad del Sol,⁷⁸ es “el gran artista”, protector del saber y las artes,⁷⁹ ayuda al Sol a defenderse en el Inframundo.⁸⁰ Es el animal más próximo al hombre, según la naturaleza, por semejanza física.⁸¹
- Iguana: simboliza la energía generadora del mundo, la capacidad de renacimiento y fertilidad al ofrendarla al maíz.⁸² También se le vincula con Venus y con los eclipses al tragarse al Sol y a la Luna.⁸³
- Viejo Dios Espina de Raya: representa el renacimiento a partir del sacrificio, el cual consistía en atravesar la carne real con su enorme espina de raya para que fluyera el alma y la sangre que alimentaba a los dioses,⁸⁴ es decir, alimentaba la vida a partir de la muerte. Al igual que el Remero Jaguar, posee parches o tatuajes, pero con el glifo de espejo brillante o día (*k'in*, véase figura 7).⁸⁵

Un detalle importante es que no podemos calificar a los animales pasajeros en estas canoas como dioses, salvo en casos muy específicos donde los dioses toman figura

⁷⁴ *Popol Vuh*..., versión de Albertina Saravia..., p. 120.

⁷⁵ De la Garza, *Aves sagradas de los mayas*, México, FFYL/ACEM/IIIF/UNAM, 1995, pp. 124-125.

⁷⁶ Espinosa, *op. cit.*, p. 211.

⁷⁷ Alberto Ruz Lhuillier, *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*, México, UNAM, 1991, p. 187.

⁷⁸ Miguel León-Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, 2ª ed., México, UNAM, 1986, p. 36.

⁷⁹ Rivera, *op. cit.*, p. 159.

⁸⁰ Thompson, *op. cit.*, p. 364.

⁸¹ Lévi-Strauss, *Mitológicas IV: el hombre desnudo*, 3ª ed., Juan Almela (trad.), México, Siglo XXI, 1983, p. 144.

⁸² De la Garza, *op. cit.*, p. 137.

⁸³ Méndez, *op. cit.*, p. 18.

⁸⁴ Schele *et al.*, p. 277.

⁸⁵ Schele y Miller, *op. cit.*, pp. 43, 50.

de animal dentro de sus propios ciclos míticos.⁸⁶ Además, muchos de los animales de la iconografía maya son *wayo' b* o nahuales, aunque no todos.

Desafortunadamente no hemos podido encontrar un orden simbólico o formular una interpretación satisfactoria en cuanto a la presencia de estos siete individuos cargados de símbolos. Por ello, surgen nuevas preguntas que esperamos en un futuro sean contestadas: ¿cuál sería la explicación del orden posicional y jerárquico de los distintos dioses navegantes en las canoas, hundiéndose o no?, y ¿por qué varía la dirección de las canoas que se están hundiendo? Cuando respondamos a estas interrogantes, podremos llevar a cabo una mejor interpretación iconológica de estas escenas.

Como podemos apreciar, en la diversidad geográfica y cultural del mundo maya prehispánico, los ríos y el mar fungieron como un elemento integrador de vital importancia, propiciando la navegación y una compleja cosmovisión de las canoas, más allá del simple recorrido solar. Así, estas escenas que se desarrollaban sobre el agua de ríos, lagos o mares, sugieren que la acción se sitúa en el origen de los tiempos con dioses y animales que se desdoblaban y concatenaban infinitamente en fauna y flora hierofante y como kratofanías, aludiendo a la creación del cosmos, del hombre y del maíz. Según Mary Miller y Karl Taube, estos dioses remaban para llevar el maíz a su siguiente ciclo regenerativo, que los mayas propiciaban mediante sacrificios de sangre.⁸⁷ Este viaje del maíz al inframundo para luego renacer tiene relación con el curso solar, ya que una dualidad del Dios del Maíz es el Sol.⁸⁸ La interrelación de estos cinco pasajeros y dos dioses *remeros*, que no siempre aparecen todos juntos en la misma canoa, da idea de la compleja concepción del ciclo solar y agrícola entre los mayas, en donde cada deidad contribuía en el éxito del recorrido del Dios Maíz-Sol por el Inframundo para su posterior renacimiento.

Reflexiones finales

Este trabajo incursiona preliminarmente en el complejo tema del discurso simbólico maya, por tanto, sus resultados están sujetos a las modificaciones sugeridas por nuevos hallazgos incorporados en una investigación de ma-

⁸⁶ Comunicación personal con Erik Velázquez..., 16 de mayo de 2001; *cfr.*, Taube, *The Major Gods of Ancient Yucatan*..., pp. 8-9.

⁸⁷ Mary Miller y Karl Taube, *The gods and symbols of Ancient Mexico and the Maya. An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*, Singapur, Thames and Hudson, 1993, pp. 128-129.

⁸⁸ Ranulfo Caverro Carrasco, *Maíz, chicha y religiosidad andina*, Ayacucho, UNSCH, 1986, p. 55.

yor profundidad y en la cual se incorpore la epigrafía plenamente. En dicho discurso se expresan las ideas centrales del orden cósmico y de la fertilidad, el origen a partir del maíz, así como también los principios dominantes de la cultura maya, como el dualismo, desdoblamiento, bifurcación de género, relaciones de reciprocidad y complementariedad. Además, hemos podido apreciar cómo estos símbolos fueron transmitidos en diversos soportes materiales y no materiales, ya sea por estelas, cerámica, huesos esgrafiados, epigrafía o tradición oral a través del tiempo.

La concepción del agua como elemento vital asociado a la fertilidad y al ciclo cósmico fue conformándose desde el Preclásico, como lo expresan las estelas de Izapa, y llegó a consolidarse en una compleja cosmovisión entre los mayas del Clásico, como en Tikal y la región del Petén. Es interesante ver cómo estas representaciones simbólicas de larga duración fueron transmitidas y compartidas en mayor o menor medida por distintas sociedades en distintas épocas, y que incluso algunos motivos fueron incorporados sin sufrir grandes modificaciones como el “dios pescador” y de la lluvia de Izapa en *Chahk/ Cha´ak* y las canoas con las serpientes bicéfalas como viajes cósmicos al más allá. Aunque otros atributos como el desdo-

blamiento de un dios en varios personajes zoomorfos, fitomorfos y antropomorfos dificulta su interpretación iconográfica-simbólica, pero al mismo tiempo da cuenta de la peculiar asimilación que le dan los nuevos grupos a la cosmovisión y religión de acuerdo a sus circunstancias y necesidades. No se trata de deformaciones con el paso del tiempo sino de elaboraciones culturales *sui generis*.

Finalmente, un estudio más detallado que aborde las distintas transformaciones que sufrió la concepción del mar y los dioses navegantes desde su representación en Izapa a la diversificación de motivos y personajes que se produjo en otras áreas del Petén, como en Holmul y Naranja,⁸⁹ aportaría sin duda mayor información sobre su iconografía y simbolismo. Sin embargo, quedan aún preguntas en el aire que esperamos en un futuro puedan ser contestadas: si los antiguos mayas construyeron templos, decoraron cerámica y esculpieron estelas dedicados al nacimiento, muerte y resurrección del dios dual Maíz-Sol en las canoas, ¿cuál sería la explicación del orden posicional y jerárquico de los distintos dioses navegantes en las canoas, hundiéndose o no? ¿Por qué varía la dirección de las canoas que se están hundiendo y de los animales nadando en el agua? Y, ¿qué simboliza que una canoa esté representada como Itzam Na?



⁸⁹ Dorie Reents-Budet, *Painting the Maya Universe: Royal Ceramics of the Classic Period*, Durham, London, 1994, pp. 209, 274-275.



Santa Margarita, por Francisco de Zurbarán.

Alejandro Huerta C. y Eugenia Berthier V.*

Santa Catalina y Santa Marina en la Pinacoteca del Museo de Guadalupe, Zacatecas

En el Museo de Guadalupe, Zacatecas, ubicado en el edificio que perteneciera al Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Nuestra Señora Santa María de Guadalupe de Zacatecas, erigido por la Orden Franciscana entre 1707 y 1750 aproximadamente, se encuentra una de las pinacotecas más importantes de América Latina. Pues bien, queremos referirnos en el presente artículo a una de las colecciones pictóricas con las que cuenta este museo: la colección de Santas, en particular dos de ellas, atribuidas sin fundamento a Francisco de Zurbarán.

Se trata de ocho cuadros, de autoría anónima, traídos desde Roma en 1837 por el padre fray José María de Jesús Guzmán (1786-1854) (hay un cuadro de él en el museo, firmado por Francisco Herrera, en 1854), quien fuera Discreto del Colegio en varias ocasiones; Guardián de este Colegio en dos ocasiones, aunque en su segundo guardianato renunciara a comienzos del trienio; Guardián, una vez, del Colegio de San Fernando de México; Comisario General de Tierra Santa en la República Mexicana; Predicador Misionero Apostólico; Ex Lector de Artes; Examinador Sinodal de los Obispos de México, Guadalajara y Durango; Padre de los Colegios de Querétaro, Pachuca y Zapopan.¹

Estos cuadros fueron traídos durante su viaje a Jerusalén y Roma, como Postulado de la causa del Padre Margil.

* Centro INAH Zacatecas.

¹ Cuauhtémoc Esparza Sánchez, *Compendio histórico del Colegio Apostólico de Propaganda Fide, de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas*, Zacatecas, Departamento de Investigaciones Históricas-Universidad Autónoma de Zacatecas (Serie Historia I), 1974, p. 56.

Se trata de las siguientes santas: Inés de Roma; Inés de Monte Policiano; María Magdalena; Apolonia de Alejandría; Lucía de Siracusa; Elena de la Cruz; Catalina de Alejandría y Marina de Antioquía. Estas dos últimas atribuidas a Zurbarán.² Sin embargo, no se cuenta con ninguna documentación que fundamente tal aseveración. El padre Guzmán no dejó ningún dato escrito, hasta donde sabemos, que nos indique quién es el autor o autores de estas obras. Por otro lado, este pintor gozaba de una gran reputación, tenía fama de extraordinario y sus cuadros se tenían en gran estima, por lo que de haber sabido que se trataba de obras de él, hubiese sido muy lógico que el mismo padre o alguno de los miembros del Colegio dejaran constancia de ello.

Posiblemente la idea de que se tratase de pinturas manufacturadas por Zurbarán nació del comentario de Toussaint quien, al referirse a éstas, nos dice: "...deben mencionarse unas santas (sin firmar), vestidas a la manera profana y que nos recuerdan nada menos que las de Zurbarán".³ Además pudo haber aumentado la confusión el hecho de que, como veremos adelante, en la última etapa de este pintor se envió mucha de su obra hacia América. Sin embargo, como mencionábamos, fueron traídas de Roma.

Las pinturas de las dos santas de nuestro estudio son Santa Marina y Santa Catalina, atribuidas a Zurbarán, porque se asemejan a su estilo en las actitudes estáticas,

² *Ibidem*, p. 59.

³ Manuel Toussaint, *Pintura colonial en México*, México, UNAM, 1982, p. 195.

RESTAURACIÓN



Fotografía 1. *Santa Catalina* (obra en estudio). Vista general (imagen en color). Colección de Santas. Museo de Guadalupe, Zacatecas.



Fotografía 2. *Santa Catalina*. Detalle de la decoración del faldellín (imagen en color).



Fotografía 3. *Santa Catalina*. Detalle de los adornos de la cabeza: moño con broche, perlas y corona (imagen en color).

en el manejo del claroscuro de la última etapa del pintor, en la suntuosidad de las vestiduras, en los rostros alargados y sus cabellos rizados. Sin embargo, carecen de la monumentalidad y del sentimiento escultórico que lo caracterizaba y que nunca lo abandonó. Si bien su obra en general es desigual, por la participación de sus ayudantes, toda ella contiene el elemento de la grandeza, la fuerza de expresión religiosa, espiritual y mística, severa serenidad, el impactante manejo de la volumetría de los cuerpos y gran riqueza en el colorido. Tampoco se asemeja la moda de sus vestidos, pues en las obras que se le conocen o atribuyen no se han visto este tipo de telas ni ese diseño.

El pintor Francisco de Zurbarán (1598-1664)

Nuestro personaje nació el 7 de noviembre en Fuente de Cantos, cerca de Badajoz. Su madre, de la misma región que él, se llamaba Isabel Márquez, su padre Luis, de probable origen vasco, era comerciante. Inició su instrucción en 1614, con el pintor Pedro Díaz Villanueva, sevillano. En 1617, al terminar su aprendizaje, se trasladó a Llerena, Extremadura. Se casó por vez primera con María Páez. En 1625 contrajo segundas nupcias con Beatriz de Morales, después de la muerte de María Páez. En 1639 enviudó por segunda vez, y cinco años más tarde se volvió a casar, esta vez con Leonor de Tordera, que era viuda de un militar. Tuvo diez hijos de sus tres matrimonios. Recibió influencia de los maestros de la generación románica: Luis de Vargas, Pedro de Campaña, Hernando

Sturm y Frans Frutet; aparte de ellos, con toda seguridad estudió los trabajos de Herrera el Viejo, Martín S. Soria y Francisco Pacheco. Recibió influencia de Caravaggio y otros artistas extranjeros como Callot, Bolswert, Galle, Sadeler y Ribera, de su amigo Velázquez y de su joven rival Murillo, a quien imitó en sus últimos trabajos, y sin duda del que más influencia recibió fue de fray Juan Sánchez Cotán. Su éxito pronto trascendió los límites de la provincia y se le requirió en Sevilla, para trabajar con las órdenes monásticas y en las iglesias, donde se trasladó en 1626. Trabajó en Madrid en el año de 1634. A partir de 1636 pintó con mucha profusión, sobre todo imágenes de santos. Su popularidad empezó pronto a verse opacada por la creciente fama del pintor Murillo, por lo que se trasladó en 1658 a Madrid, buscando mejorar su situación. Su obra encontraba ya poco acomodo en España, por lo que tuvo que exportarla a las colonias americanas, principalmente las ciudades de Lima y Buenos Aires. Seis años más tarde de su traslado a Madrid falleció, el 27 de agosto.⁴ Contrario a lo que se ha dicho, no murió pobre, pues no dejó deudas en su testamento y

⁴ F. Vidal Buzzi (Dir.), *Maestros de la Pintura. Zurbarán*, núm. 26, Argentina, ANESA/NOGUER/RIZZOLI, 1973; Raffaello Causa; "Francisco de Zurbarán", en *Los Grandes Maestros de la Pintura Universal. Clásicos de los siglos XVII y XVIII*, México, Promexa, 1980, pp. 9-14, y Julián Gállego y José Gudiol, *Zurbarán. 1598-1664*, Inglaterra, Alpine Fine Arts Collection, Ltd., 1987, pp. 13-20.

RESTAURACIÓN

sus posesiones mostraban un ligero acomodo, incluso con algunos lujos poco comunes.⁵

Su obra es de una fuerza expresiva extraordinaria y de un muy marcado manejo en el claroscuro, de carácter tenebrista. Le gustaban los fondos netos y descoloridos, con una volumetría maciza de los cuerpos, dando una clara impresión estatuaria; los textiles son de gran importancia en su trabajo, al lograr una incomparable cualidad táctil en las telas, y en las vestiduras de pesados pliegues. En Zurbarán se contraponen el dicho de que *el hábito no hace al monje*, pues sus composiciones son severas, estáticas, de rigurosa y arcaica simetría. Reflejan una serena elaboración de verdades formales y espirituales. Manifiesta una evidente negación a la *sensualidad opulenta* y al *dinamismo expresivo*. Se trata del mejor intérprete de la vida religiosa de su tiempo.⁶

En su último periodo encontramos una nueva luminosidad y una mayor fusión de las imágenes en la atmósfera, que traducen maravillosamente la fuerza de la entrega con la suprema delicadeza; una veracidad y carácter claros, con un suave tono, tácito y místico del relato. Sus obras se tornan más delicadas, su rigidez tenebrista se va difuminando sin perder su severidad y monumentalidad, ni la fuerza espiritual de su mensaje. Predomina en él lo grave, lo estático y reposado, incluso en los temas profanos se impone lo severo, la quietud.⁷

Sus figuras, reiteramos, son manejadas con monumentalidad y marcado volumen de las formas, revestidas casi siempre con suntuosas telas que casi nos parecen esculturas. Trabaja casi exclusivamente los temas religiosos. Es un pintor sobredotado para el retrato.⁸

Los santos y santas de Zurbarán se observan aislados, de pie, en actitud procesional o estática, mirando al espectador o en gesto de arrobamiento, con la cabeza alzada; reflejan serenidad y autoabsorción. Las figuras femeninas son especialmente notables, su belleza y la calidad de los atuendos se hermanan con una fuerte individualidad en

⁵ Diane Downey (coord.), *Los Mil Grandes de la Pintura*, México, Promexa, 1980, pp. 205-206 y Alfonso E. Pérez Sánchez, "Francisco Zurbarán", en Antonio Bonet Correa (dir.), *Pintura barroca en España (1600-1750)*, Madrid, Cátedra, 1992, pp. 188-206.

⁶ Paul Guinard, *España, Flandes y Francia en el siglo XVII. Las sibilas zurbaranescas y sus fuentes grabadas*, en Diego Angulo Íñiguez (dir.), *Archivo Español de Arte*, núm. 170, tomo XLIII, España, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Diego Velázquez, 1970, pp. 105-116; Alfonso E. Pérez Sánchez, *op. cit.*, y Julián Gállego, *op. cit.*, pp. 53-57.

⁷ Alfonso E. Pérez Sánchez, *ibidem*, pp. 188-206.

⁸ *Idem*.

Cuadro 1
Paleta y muestreo

Paleta colores	Muestreo	
	Santa Marina	Santa Catalina
1. Azul grisáceo	×	×
2. Rojo	×	×
3. Rojo violáceo		
4. Rosa		
5. Encarnación rosada	×	×
6. Café		
7. Café oscuro		
8. Ocre	×	×
9. Anaranjado	×	×
10. Blanco	×	×
11. Gris claro		
12. Gris oscuro		
13. Negro		

los rostros, lo que ha motivo se consideren por algunos como *retratos a lo divino*.⁹

Zurbarán contaba con estampas de grabados que le servían de modelo para la elaboración de sus pinturas. Se inspiró en los grabados del aragonés Jusepe Martínez y de Cornelius Cort, lo mismo que en fuentes flamencas e impresos alemanes. Al momento de su muerte tenía seis docenas, lo que nos indica que en tiempos más prósperos debió disponer de un mayor número de ellas.¹⁰ No resulta extraño, por tanto, que otro pintor contara con las mismas fuentes con las que contó Zurbarán para inspirarse en sus santas o que copiase los modelos de sus pinturas. Entre sus imitadores están los hermanos Miguel y Francisco Polanco, Bernabé de Ayala, Josefa de Ayala (o Josefa de Obidos); entre los influenciados por él encontramos a Alonso Cano, Sebastián de Llanos, los hermanos cordobeses Antonio del Castillo y José Sarabia. Además entre los mencionados como ayudantes o imitadores tenemos a Francisco Cubrián, Francisco Legot, Ignacio Ries y Varela, entre otros.¹¹

Descripción de las pinturas

El cuadro de *Santa Catalina* de Alejandría es de forma rectangular y mide 1.94 m de alto por 1.12 m de ancho.

⁹ *Idem*.

¹⁰ Paul Guinard, *op. cit.*, p. 109 y Julián Gállego, *op. cit.*, pp. 13-20.

¹¹ Julián Gállego, *op. cit.*, pp. 65-70.

RESTAURACIÓN



Fotografía 4. *Santa Catalina*, por Zurbarán. Tomado de Julián Gállego y José Gudiol, *Zurbarán 1598-1664*, Inglaterra, Alpine Fine Arts Collection, Ltd., 1987 (imagen en blanco y negro).

Ella está de pie, de cuerpo entero, sobre un piso pardo, en posición tres cuartos de perfil derecho, ataviada a la manera profana con ricas vestiduras de telas brocadas anaranjado, en la falda y faldellín, con una orla del mismo color en el remate de ambas; azul grisáceo en la blusa con satín y encaje blanco en las mangas, cuello y moño bajo la blusa. Su cabellera suelta, que cae sobre los hombros, es de color café y rizada, adornada con perlas y un gran moño rojo con un broche en el centro. Sobre la cabeza descansa una corona de princesa, bajo la cual hay un pequeño arreglo de perlas en forma de flor. Su encarnación es rosada. En la mano derecha lleva un gran libro, mientras la izquierda se extiende horizontalmente hacia el frente y sostiene, por la empuñadura, una espada que se eleva verticalmente. Lleva un halo de santidad sobre la cabeza. Detrás de ella, un muro pardo claro del lado derecho del cuadro, y fondo pardo oscuro del lado izquierdo; sobre este fondo en la parte superior derecha una leyenda que dice S. CATALINA. Esta santa nacida en Alejandría, virgen de condición noble, fue martirizada por su fe y decapitada en el año 307. Los vestidos ricos y la corona aluden a su nobleza, así como a su condición de santidad; las prendas blancas a su inocencia, y la cabellera suelta a su estado virginal. El moño rojo representa el heroísmo mostrado para soportar el martirio. La espada es el instrumento de su martirio y el libro alude a la



Fotografía 5. *Santa Catalina* por Zurbarán. Tomado de *ibidem* (imagen en blanco y negro).

sabiduría que le permitió convencer y convertir a la fe a los filósofos del soberano que la martirizaba.¹² En las pinturas y dibujos que se le conocen de esta Santa, Zurbarán no la representó con libro. Con frecuencia le ponía como atributos la espada, símbolo de su decapitación, y la palma, símbolo de su martirio; otras veces la rueda con filos de su tormento y la palma.

La pintura de *Santa Marina* también es rectangular y mide 1.96 m de alto por 1.11 m de ancho, está de pie, de cuerpo entero, sobre piso café, tres cuartos de perfil izquierdo, ataviada a la manera profana con ricas vestiduras de telas brocadas azul oscuro en la blusa y negro en el faldellín, con una orla de remate; anaranjado en la falda, también con una orla de remate; satín blanco en el cuello bordado de la blusa, mangas y moño en la parte superior de la blusa. Su cabellera, que cae sobre los hombros, es castaña clara, rizada y suelta. Lleva un gran sombrero de alas, de color café grisáceo rematado en plumas, dos blancas a los extremos y una rojiza en el centro. Porta un collar de perlas en el cuello y un broche de rubí bajo el

¹² Juan Fernando Roig, *Iconografía de los Santos*, España, Omega, 1950, p. 70; George Ferguson, *Signos y símbolos en el arte cristiano*, Argentina, Emecé, 1956, p. 158; Gertrude Grace Sill, *A Handbook of Symbols in Christian Art*, USA, Collier Books, 1975; Héctor H. Schenone, *Iconografía del arte colonial. Los santos*, vol. II, Argentina, Fundación Tarea, 1992, pp. 208-210.

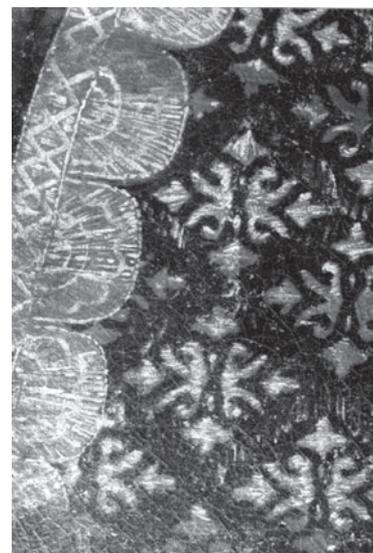
RESTAURACIÓN



Fotografía 6. *Santa Marina* (obra en estudio). Vista general (imagen en color). Colección de Santas. Museo de Guadalupe, Zacatecas.



Fotografía 7. *Santa Marina*. Detalle de la cabeza con sombrero, cabello, collar de perlas y encaje de la blusa (imagen en color).



Fotografía 8. *Santa Marina*. Detalle del brocado del faldellín (imagen en color).

moño. Su encarnación es rosado pálido. Lleva en la mano derecha un cayado de pastor, en la izquierda un libro y el brazo izquierdo sostiene un bolso blanco grisáceo decorado con franjas ocre y rosa. Detrás de ella, a la derecha un muro pardo y a la izquierda el fondo pardo oscuro, en la parte superior izquierda una leyenda dice: S. MARINA. Fernando Roig¹³ nos dice que Santa Marina es frecuentemente confundida con *Santa Margarita de Antioquía*, lo que parece haber sucedido en este caso, ya que los atributos que aparecen en este cuadro corresponden con los de Santa Margarita y no con los de Santa Marina. Otros autores, como Schenone, simplemente nos dicen que Marina es otro nombre de Margarita de Antioquía. La primera era virgen nacida en España y fue colocada en un horno encendido por causa de su fe, pero como se salvó de este martirio, fue decapitada y de su sangre regada brotaron tres manantiales a flor de tierra. Estos elementos (horno, manantiales y espada) se convirtieron en sus atributos iconográficos. En cambio, la segunda era de origen noble, también virgen. Fue expulsada de su casa por ser cristiana, lo que la obligó a dedicarse al pastoreo. Un enamorado despechado la delató con las autoridades como cristiana, por lo que sufrió varios tormentos, entre ellos el de ser arrojada con un dragón del que la salvaron los ángeles. Finalmente fue

decapitada en el siglo III.¹⁴ Este relato se corresponde con los atributos iconográficos que lleva la santa: ricas vestiduras, símbolo de su nobleza y santidad; las prendas blancas, de su inocencia; rojo en la pluma y broche bajo el moño, por el heroísmo del sacrificio; cayado y bolsa de pastora, y libro de la sabiduría dada por la fe. Zurbarán representa a Santa Margarita con zamorra de pastora, bolsa, cayado, libro y un dragón a sus pies y a Santa Marina con cayado, libro y bolsa (mismos atributos que tiene el cuadro de esta santa en el museo de Guadalupe), como si se tratase de dos santas distintas, aunque la leyenda áurea corresponde a la de Santa Margarita/Marina de Antioquía.

Estado de conservación

En general se encuentran en muy buen estado, considerando que ya fueron conservadas en la Coordinación Nacional de Restauración del Patrimonio Cultural del INAH. Ambas recibieron tratamiento de reentelado a la cerasina, limpieza y barnizado. Sin embargo, como no fueron restauradas (reintegradas), se observan pequeños faltantes en la capa pictórica, que no afectan en absoluto la integridad de la obra, quizá sólo un poco su apreciación estética.

¹³ Fernando Roig, *op. cit.*, p. 190.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 190 y 187; G. Ferguson, *op. cit.*, p. 192; H. H. Schenone, *op. cit.*, p. 564.

RESTAURACIÓN



Fotografía 9. *Santa Marina*, por Zurbarán. Tomado de *ibidem* (imagen en color).

Paleta de colores y su distribución

En general se usaron 13 colores (cuadro 1) para dar el colorido que se presenta en ambas pinturas. La distribución es la siguiente:

Santa Catalina

Domina en general el color anaranjado del faldellín y falda y el ocre del brocado de ambas prendas. También se usó el ocre en el brocado de la blusa y en las luces de la espada. El azul grisáceo en la blusa. El rojo en el moño sobre la oreja derecha. El rojo violáceo en el encaje superior de la blusa. El rosa en los labios y el rosado en las encarnaciones. El café oscuro en el cabello y en el sombreado de las vestiduras. El blanco en la blusa, las luces de la espada, moño bajo la blusa, collar y perlas en el cabello. El gris claro (y gris pardo) en el piso, fondo del lado derecho de la pintura y sombras del blanco. El gris oscuro en el fondo del lado izquierdo del cuadro, en las sombras del blanco y en las sombras de la falda a la altura del piso. El negro en el fondo del extremo izquierdo superior.

Santa Marina

Como en la pintura anterior, domina en general el color anaranjado de la falda y el ocre en el brocado de todas las vestiduras. El azul grisáceo se usa en la blusa. El rojo violáceo en el broche del pecho, sobre la blusa. El rosa en la decoración de la bolsa, collar y pluma del sombrero. El rosado en las encarnaciones. El café claro en el cabello y sombras de la falda. El café oscuro en las sombras de todas las vestiduras. El blanco en blusa, moño del pecho, plumas del sombrero, encajes de la blusa y luces de la bolsa. El gris claro en la bolsa y sombras del blanco. El gris oscuro en el sombrero, fondo del lado izquierdo y sombras del blanco. El negro en el faldellín y varias zonas del fondo.

Toma de muestras

El muestreo se hizo en las zonas con faltantes y fisuras de la capa pictórica después de observar las pinturas cuidadosamente con un microscopio estereoscópico, para buscar las zonas más adecuadas para el muestreo. De ambas pinturas se tomaron seis muestras, cuidando repetir algunos colores y a la vez muestrear los colores más representativos para el estudio (cuadro 1). Las muestras tomadas son las siguientes:

Santa Catalina

- M1= anaranjado del faldellín (luces)
- M2= encarnación rosada de la mano izquierda, dedo índice (sobre fondo grisáceo)
- M3= blanco empastado de la manga de la blusa
- M4= azul grisáceo de la blusa
- M5= rojo del moño sobre el cabello (sobre negro del cabello o del fondo del cuadro)
- M6= ocre del brocado del faldellín (sobre el color anaranjado del mismo faldellín)

Santa Marina

- M1= anaranjado de la falda
- M2= ocre del brocado de la falda (sobre el anaranjado de la misma falda)
- M3= rosa de la decoración de la bolsa (sobre el color gris de la bolsa)
- M4= blanco empastado de la blusa
- M5= azul grisáceo de la blusa
- M6= encarnación rosada de la mano izquierda

Resultados del laboratorio

Durante la observación de las pinturas con microscopio estereoscópico, además de seleccionar las zonas de

RESTAURACIÓN

Cuadro 2
Materiales analizados

<i>Materiales</i>	<i>Santa Marina</i>	<i>Santa Catalina</i>
SopORTE	—	—
Base de preparación:	Color café (o gris marrón).	Gris o café oscuro (o gris rosado).
1. Material de carga	CaCO ₃ (calcita) + PbCO ₃ + Ocre rojo + Ocre amarillo + Negro de carbón	CaCO ₃ (calcita) + Negro de carbón + almagre.
2. Aglutinante	Oleoso.	Temple (cola animal).
Capa pictórica:	Una a dos capas.	Una a dos capas.
1. Pigmentos		
Azules	Esmalte.	Esmalte.
Rojos	Cinabrio, Laca de granza.	Cinabrio, Laca de granza.
Amarillos y anaranjados	Minio. Amarillo de Nápoles.	Minio. Amarillo de Nápoles.
Blancos	Blanco de plomo, Blanco de España (calcita).	Blanco de plomo, Blanco de España (calcita).
Negros	Negro de carbón.	Negro de carbón, Negro de humo.
Cafés	—	Ocre café.
2. Aglutinante	Oleoso.	Oleoso.
Barniz	Grisáceo transparente en todas las muestras.	Grisáceo transparente en cinco muestras y oxidado en una.

muestreo, también pudimos observar las craqueladuras de envejecimiento de la capa pictórica; encontramos craqueladuras de tipo malla o ramificadas, igualmente hay de tipo lineal y acazuelamientos en varias zonas de ambas pinturas. Pudimos detectar el tono preciso de los colores y que la mayor parte de las capas de pintura están empastadas, especialmente en las vestiduras. También se puede ver que aunque las pinturas ya recibieron tratamiento de conservación, tienen parte de su barniz original oxidado, de color café, que modifica un poco la apreciación de los colores.

Estratigrafía general

En el esquema 1 se puede ver que ambas pinturas tienen cinco estratos. El primero corresponde al soporte de tela; el segundo a la base de preparación, que en este caso sólo está formada por una capa; el tercero y cuarto, corresponden a la capa pictórica, en donde por lo general sólo hay una capa de pintura, pero en los casos en donde hay empalme de colores se distinguen dos capas; el quinto estrato corresponde a la capa de barniz que representa al barniz original oxidado o al barniz aplicado durante la conservación de las pinturas.

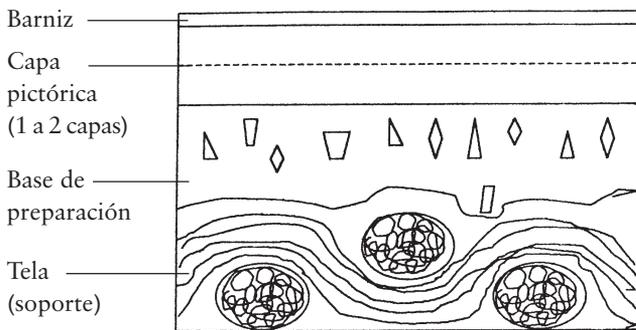
Materiales analizados (cuadro 2)

SopORTE: en este caso no se analizó, pero por lo general está formado por tela de lino.

Base de preparación: la base de preparación en ambas pinturas está formada por una sola capa de color café o gris oscuro, color ocasionado por la oxidación del aglutinante. En el caso de *Santa Catalina* la capa es gruesa (tres, cuatro o más veces el grosor de la capa de pintura) de color gris o café oscuro semitransparente y brillante por el abundante aglutinante, formada por una mezcla de *calcita*¹⁵ (CaCO₃), regular cantidad de *negro de car-*

¹⁵ La calcita es la forma natural más común del carbonato de calcio (CaCO₃), llamado comúnmente en Europa *Blanco de España*, quizá por ser una de las especies minerales más abundantes en la naturaleza y que se halla en muchas localidades de ese país. Este material se ha encontrado en la pintura antigua del norte de Europa, principalmente en Inglaterra, Francia y los Países Bajos, usado como material inerte, habitualmente mezclado con cola en las bases de preparación. Nosotros lo hemos encontrado en las bases de preparación y en las capas de color de la pintura colonial en México de los siglos XVI, XVII y XVIII. Abelardo Carrillo y Gariel, *Técnica de la pintura de Nueva España*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1946, p. 39; R. J. Gettens y G.L. Stout, *Painting Materials*.

Esquema 1
Estratigrafía general



bón¹⁶ y muy poco óxido rojo de hierro (ocre rojo).¹⁷ El aglutinante es cola animal (temple) que en algunos casos está parcial o totalmente oxidado dando un tono café a esta base. Cuando el aglutinante no está oxidado (M1 y M6) la capa es gris ligeramente rosada.

En *Santa Marina* la capa es del mismo grosor aproximadamente, de color café semitransparente y brillante, por el abundante aglutinante, formada por una mezcla de *calcita* (CaCO_3) y *blanco de plomo*¹⁸ (PbCO_3) con regular cantidad de *negro de carbón* y aglomerados de *óxido rojo de hierro* (ocre rojo) y *amarillo de hierro* (ocre amarillo). El aglutinante es oleoso, se encuentra oxidado y es lo que le da el tono café a la capa. Con microscopio estereoscópico esta base se ve negra, pero por tratamiento con una solución alcalina (KOH al 10 por ciento en agua) el aglutinante se disuelve (saponifica) y la capa de material sólido (carga) queda de color gris-marrón.

Capa pictórica: normalmente la capa pictórica está formada por una o varias capas de pintura y cada una de

ellas se forma a su vez por una mezcla de pigmentos y un aglutinante. Como se menciona en la estratigrafía general, en este caso la capa pictórica la compone por una sola capa de pintura en los diferentes elementos de cada obra. Pigmentos encontrados: los pigmentos encontrados en *Santa Catalina* son diez: esmalte, cinabrio, laca de granza, ocre café, minio, amarillo de Nápoles, negro de carbón, negro de humo, blanco de plomo (carbonato de plomo) y blanco de España o calcita (carbonato de calcio). En *Santa Marina* son casi los mismos pigmentos con escasas diferencias: esmalte, cinabrio, laca de granza, minio, amarillo de Nápoles, negro de carbón, carbonato de plomo y carbonato de calcio.

Aglutinantes: en ambas pinturas encontramos aglutinante oleoso, lo que indica que la técnica empleada por el pintor es al óleo.

Barniz: como se menciona en la estratigrafía general, sólo en algunas partes de la pintura se ve el original oxidado; lo que más se observa en la mayoría de las muestras analizadas es la capa de barniz aplicada durante la conservación de las pinturas.

Técnica del color y de la pintura

Para el análisis de la técnica de pintura, se estudió cuidadosamente toda la obra con microscopio estereoscópico y se hicieron cortes estratigráficos de las muestras tomadas de diferentes zonas de cada pintura. Para la técnica de color se analizó cada uno de los pigmentos de cada capa, determinando la cantidad aproximada de cada uno y si interviene como principal (responsable del color) o como secundario.

Santa Catalina

Azul grisáceo de la blusa (M4); este color está logrado con una capa de color azul más o menos gruesa, formada por una mezcla de *esmalte*¹⁹ (pigmento principal) y *blanco de plomo*. La blusa es de color azul grisáceo con brocado (ocre) empastado y sombreado café oscuro.

A Short Encyclopaedia, New York, Dover Publications, Inc., 1966, p. 103; A y E. Rose, *Diccionario de química y de productos químicos*, España, Omega, 1959, p. 313; José Lustau, *Tratado de geología y mineralogía. Con clave dicotómica para la determinación de las especies minerales*, España, Universidad de Murcia, 1946, p. 500.

¹⁶ El negro de carbón, también llamado carbón de leña o carbón vegetal, es un pigmento artificial que se produce por el quemado de la madera hasta producir carbón; se usa desde la pintura rupestre en todo el mundo.

¹⁷ Ocre rojo, ocre amarillo y ocre café, son tres pigmentos de origen natural muy usados en todas las técnicas de pintura. El ocre rojo contiene un alto porcentaje de óxido férrico (FeO_3) y cantidades variables de arcilla y sílice. En el ocre amarillo el color es causado por la presencia de varias formas hidratadas de óxido de hierro, siendo la principal el mineral llamado goethita ($\text{FeO}_3 \cdot \text{H}_2\text{O}$). El ocre café es casi pura limonita ($\text{FeO}(\text{OH}) \cdot \text{n H}_2\text{O}$). Gettens y Stout, *op. cit.*, p. 134.

¹⁸ El blanco de plomo [$\text{CO}_3\text{Pb}(\text{OH})_2$] es uno de los primeros pigmentos artificiales, muy usado desde la antigüedad (siglo III a.C) en Europa. En México se usa desde el siglo XVI, con la llegada de los españoles, aproximadamente hasta el siglo XVIII. Gettens y Stout, *op. cit.*, p. 174; A. Carrillo y Gariel, *op. cit.*, p. 39.

¹⁹ El esmalte es un pigmento artificial que se fabrica mezclando vidrio de silicato de potasio con óxido de cobalto, reducido después a polvo. Es un pigmento usado en la pintura europea desde el siglo XIV. B. Muhlethaler y Thissen, "Smalt", en *Studies in Conservation*, vol. 14, núm. 2, London, IIC, 1969, p. 49; Gettens y Stout, *op. cit.*, p. 157.

RESTAURACIÓN

Anaranjado del faldellín (M1); el color está logrado con dos pinceladas de pintura, la inferior o primera es de color anaranjado y está formada por una matriz²⁰ de *minio*²¹ (pigmento principal), con un poco de *blanco de plomo* y *calcita*, más escasas partículas de *laca de granza*²² y *negro de carbón*. La pincelada superior es de color gris anaranjado y está formada por *blanco de plomo* y *calcita*, un poco de minio (pigmento principal) y escasas partículas de *negro de carbón*. El faldellín es de color anaranjado con brocado empastado en ocre y pinceladas muy tenues e irregulares de color blanco, con un sombreado café oscuro, para dar volumen a esta prenda.

Ocre del brocado del faldellín (M6); el color está logrado con una capa de pintura de color ocre (o amarillo) aplicada sobre el anaranjado, formada principalmente por *amarillo de Nápoles*²³ (pigmento principal), con un poco de *blanco de plomo* y escasas partículas de *negro de carbón*.

Blanco empastado de la manga de la blusa (brazo izquierdo) (M3); está logrado con dos capas de pintura, la inferior de color blanco grisáceo y la superior de color blanco. La inferior tiene una matriz de *blanco de plomo* (pigmento principal), con un poco de *calcita* y escasas partículas de *negro de carbón*. La superior está formada únicamente por el *blanco de plomo* y menor cantidad de partículas de *negro de carbón*. La capa superior corresponde a los empastes aplicados para remarcar las luces. El sombreado del color blanco en la blusa y en otros elementos del mismo color, es de color gris claro y gris oscuro.

Rojo del moño sobre el cabello (M5); está logrado con una capa de pintura de color rojo intenso o carmín, for-

²⁰ La matriz es el pigmento que se encuentra en mayor proporción, que le da cuerpo y forma a la capa de pintura y engloba a las partículas de los otros pigmentos.

²¹ Minio, azarcón, plomo rojo o tetróxido de plomo (Pb_3O_3), es un pigmento artificial de origen europeo, usado desde la antigüedad.

²² La laca de granza es una laca usada como pigmento, preparada del colorante extraído de la raíz de la planta *Rubia tinctorium*, con hidróxido de aluminio. Su uso como pigmento se inicia en la Edad Media, pero su empleo más importante es durante los siglos XVII y XVIII en todo el mundo, incluyendo México.

²³ El amarillo de Nápoles es esencialmente antimonio de plomo [$Pb_3(SbO_4)_2$] Preparado artificialmente por combinación química de óxidos de plomo y antimonio. Gettens menciona que la primera receta para preparar el pigmento como lo conocemos ahora, aparece a mediados del siglo XVIII. Passieri fue uno de los primeros en 1758. Por otro lado R.D. Harley menciona que Bondaroy en Francia, publicó en 1766 un documento sobre la composición del amarillo de Nápoles dando detalles de sus propios experimentos y métodos de fabricación del color. Gettens y Stout, *op. cit.*, p. 133; R.D. Harley, *Artist's Pigments c. 1600-1835*, London. IIC Butterworths, 1970, p. 90.



Fotografía 10. *Santa Margarita*, por Zurbarán. Tomado de *ibidem* (imagen en color).

mada por una mezcla de *cinabrio*²⁴ y *laca de granza* (ambos pigmentos principales), con escasas cantidades de *blanco de plomo* y *calcita*. Sobre el moño se aplicaron luces irregulares de color blanco. En el corte estratigráfico de la muestra también se puede ver que parte del moño está pintado sobre las sombras del cabello, logradas con una capa negra, formada por *negro de humo*.²⁵

Encarnación rosada de la mano izquierda (M2); está lograda con una capa de pintura de color rosado, formada por una matriz de *blanco de plomo*, con regular cantidad de *cinabrio* (pigmento principal) y escasas partículas de *negro de carbón*. La mano izquierda que empuña la espada está pintada sobre el fondo grisáceo, logrado con una capa gris, formada por una matriz de *blanco de plomo*

²⁴ El cinabrio es un pigmento natural usado en las pinturas murales antiguas de Pompeya, Roma y Egipto. En China es conocido desde los tiempos prehistóricos. Fue muy utilizado en la pintura europea y mexicana hasta el siglo XVIII. Gettens y Stout, *op. cit.*, p. 170.

²⁵ El negro de humo, también llamado negro de lámpara, es un pigmento artificial orgánico, usado desde tiempos remotos (siglo I d.C.), tanto en México como en Europa. Se obtiene de los depósitos de humo del quemado del aceite mineral, alquitrán, brea y resinas. *Ibidem*, p. 124.

(pigmento principal) con un poco de *negro de carbón* (pigmento principal) y muy escasas partículas de *ocre café*.

Santa Marina

Azul grisáceo de la blusa (M5); se encuentra lo mismo que en *Santa Catalina*.

Anaranjado de la falda (M1); a diferencia de *Santa Catalina*, este color está logrado con una sola capa de pintura, de color anaranjado, formada por una mezcla, aproximadamente en las mismas proporciones, de *blanco de plomo*, *calcita* y *minio* (pigmento principal). También aquí, la falda (como el faldellín de *Santa Catalina*) es anaranjada con brocado empastado ocre y pinceladas irregulares blancas con sombreado café oscuro, para dar volumen.

Ocre del brocado de la falda (M2); está logrado con una capa de grosor irregular (empaste) de color ocre (o amarillo), formada por una mezcla de *blanco de plomo*, *calcita* y *amarillo de Nápoles* (pigmento principal), con escasas partículas de *negro de carbón*.

Blanco empastado de la blusa (manga derecha) (M4); también está lograda con dos capas de pintura, como en *Santa Catalina*, una inferior grisácea y otra superior blanca, aproximadamente con las mismas características y materiales.

Rosa de la decoración de la bolsa (M3); está lograda con una capa rojo carmín intenso, más o menos fina, formada por una mezcla de *blanco de plomo* con *cinabrio* (pigmento principal), con escasas partículas de *laca de grana* y *negro de carbón*.

La decoración es en forma de rayas horizontales pintadas sobre el gris de la bolsa, que está lograda con una capa grisácea formada principalmente por *blanco de plomo* con escasas partículas de *negro de carbón* (ambos pigmentos son principales).

Encarnación rosada de la mano izquierda (M6); está lograda con una capa rosada, formada por una mezcla de *blanco de plomo* y *calcita*, con regular cantidad de *cinabrio* (pigmento principal) y escasas partículas de *negro de carbón*.

En resumen, podemos decir que la mayor parte de los colores están logrados con una sola capa de pintura, excepto en los colores blancos de ambas obras y en el anaranjado del faldellín de *Santa Catalina*, en donde el tono está logrado propiamente por dos pinceladas de pintura. También se presentan dos capas cuando hay empalme de colores (zonas de transición), como en las muestras 2, 5, 6 de *Santa Catalina*, 2 y 3 de *Santa Marina*. En general primero se pintaron los diferentes elementos de las figuras de las dos santas a manera de luces y después se aplicó un color más oscuro (sombras) para dar forma y volumen.

En cuanto a los colores, también podemos generalizar diciendo que en la mayoría de los casos se usó una mezcla de dos a cuatro pigmentos para dar el tono deseado por el pintor, en donde el pigmento que da el color es el principal y los otros son pigmentos secundarios usados para modificar (matizar) el tono y dar cuerpo.

Conclusiones

En estas pinturas se ve el preciosismo en el detalle, notamos las pinceladas finas con las que fue lograda la impresión de brocado sobre las telas; el cabello bellamente tratado, con gran delicadeza; el esmero puesto en las perlas, plumas, moño, etcétera; la suavidad del colorido. Estas características junto a la moda de los vestidos, nos hablan de un estilo neoclásico (segunda mitad del siglo XVIII, primera mitad del XIX).

En estas santas encontramos los atributos iconográficos que nos hablan claramente de que se trata de vírgenes mártires (los elementos blancos, perlas, la cabellera suelta, los elementos rojos o de martirio), además de sus atributos particulares y su nombre, que las identifica sin lugar a dudas. En las santas de Zurbarán la iconografía y el nombre corresponden casi exclusivamente a la identificación particular de cada una y a su condición de mártires. Los elementos que aluden a su calidad de vírgenes están un poco ocultos: la cabellera, casi siempre, da la impresión de estar recogida y no hay más elementos de pureza que en sus vestiduras blancas y un collar de perlas en algunas.

Ambas obras son muy similares, tanto en tratamiento, pincelada, colorido, calidad estética, como en los materiales usados en su manufactura. La mayor parte de los materiales encontrados tanto en su base de preparación (carga y aglutinante) como en la capa pictórica (pigmentos y aglutinante), son conocidos desde antes de la época de vida de Zurbarán, excepto el amarillo de Nápoles. Este pigmento tiene un origen incierto, sin embargo, el dato auténtico más antiguo que se pudo recabar, es que una de las primeras recetas para su fabricación fue en 1758, casi un siglo después de la muerte de Zurbarán.

El hecho de que una de las recetas más antiguas del amarillo de Nápoles sea de 1758, y las diferencias mencionadas respecto a varios aspectos de estas obras, con las de Zurbarán, nos hace pensar que éstas datan de la segunda mitad del siglo XVIII y, por lo tanto, no son obras de este pintor. Además, carecen de los elementos más representativos de su obra (su espiritualidad, su serenidad y sus típicos volúmenes). Creemos que es más probable que se trate de obras de alguno de sus seguidores o imitadores, de los que tuvo un buen número.

Selene Álvarez Larrauri*

Pierre Bourdieu,
una mirada de aprendiz



El pasado mes de enero murió el sociólogo francés Pierre Bourdieu, calificado por algunos como el *enfant terrible* del pensamiento contemporáneo en la Europa de la posguerra. Sus aportes principales los hizo en los campos de la sociología de la cultura y de la sociología de las ciencias sociales, a través de investigaciones en su mayoría no traducidas al español. Su pensamiento tuvo influencias del marxismo, especialmente gramsciano, y del estructuralismo de Lévi-Strauss y Althusser. Analizó las propuestas filosóficas, lingüísticas, semiológicas y artísticas de la literatura y la pintura, y se interesó también por el estudio del consumismo y sus prácticas en

torno a los bienes simbólicos. Autor de los libros: *Le Déracinement* (1964); *Les Héritiers* (1964); *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement* (1970); *Sociología y cultura* (FCE, 1990); *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario* (Anagrama, 1995), entre muchos otros. Selene Álvarez Larrauri y Jorge A. González nos ofrecen a manera de remembranza sus reflexiones, por cierto muy amenas, sobre lo que significó su experiencia personal de trabajo al lado del notable pensador francés, desde sus muy particulares perspectivas y circunstancias. (Nota del editor).

Una carta temerosa, una respuesta de aceptación y me fui a París a estudiar con él. Fue asombroso, se trataba del gurú. Pero tal vez la sorpresa más grande fue su sencillez, su capacidad para comunicar de manera simple, conceptos complejos; y la manera en que sus ojos dijeron siempre mucho más que sus palabras, sus casi balbuceos, con su dejo de incertidumbre, dentro del discurso coherente. Sorprendía también su gentileza, poco concordante con la figura interiorizada del personaje que los treinta alumnos, venidos a su seminario de todos los continentes, traíamos. Durante dos años, el aprendizaje con él pasó por la empatía y la identificación de preocupaciones, sensibilidades, limitaciones e inquietudes, pero sobre todo, por la sensación de equipo, de que estábamos en lo mismo, en

aprender cada día más y en hacerlo con pasión, porque las condiciones de vida de muchos así lo ameritaban.

A los “elegidos” para el seminario de educación y cultura de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, nos enseñaba sus *tips*. ¿Cómo hacer si la estadística no era prístina? Se valía aumentarle un puntito para que la gráfica funcionara. Si estábamos confundidos, utilizar el recurso de comparación, el análisis estructural y la investigación histórica. Si se nos caía el mundo encima y perdíamos el rumbo, recurrir a los compañeros y siempre, *toujours, toujours*, a la reflexión. Un sentido del humor delicado y penetrante hacía de esas sesiones una delicia, ya que aunaba las experiencias propias con las de distintos invitados de diversos países que venían a compartir con nosotros su trabajo. Uno podía ver sorpresivamente cómo un análisis his-

tórico perfilaba parecidos insospechados entre la realidad política mexicana y la griega. Cómo era posible que las mujeres fomentaran su propia violentación, cómo los medios masivos de comunicación, el arte, la educación, la cultura, son ámbitos complejos de lo social, campos de guerra simbólicos y de lucha por los recursos. En fin, cómo el *habitus* del empresario, del ama de casa, del publicista, del artista o del maestro era explicable como producto social.

En el Colegio de Francia, donde detenía la cátedra de sociología, impartía también una serie de conferencias abiertas a un gran público. En los dos años que viví en París (1998-2000) expuso los resultados de su investigación sobre la construcción social del fenómeno maravilloso que fue el pintor Edouard Manet. Explicaba cómo procedía para indagar, para entender y analizar la manera en que este

* Centro Regional INAH Veracruz.

habitus especial podía crear lo que creaba. Transmitía sus trucos y contaba cómo trataba de meterse en la piel de Manet para investir al personaje, para entender que el cuerpo era artífice de prodigios técnicos y expresivos, que resultaban de la construcción social de la mente.

En momentos parecía frágil ante las más de 300 personas. Y ahora, después de la noticia de su muerte por cáncer, recuerdo que no empezó su tradicional ciclo de conferencias en el Colegio de Francia en el mes de enero del 2000, sino en febrero, debido a una operación. Impensable que estuviera ya enfermo, parecía fuerte, animoso y con esa capacidad de concentración que suelo envidiar. Por otra parte, se hacía bolas con las notas, se le olvidaban las palabras y recuerdo que durante una sesión analizó un cuadro de Manet durante una hora, antes de reparar en la diapositiva, que mostraba al auditorio un cuadro totalmente distinto. Al inmenso auditorio del Colegio, al cual había que llegar con tres horas de anticipación si se quería estar sentado, llegó un día el gurú y, con el ánimo más bien decaído confesó: “estoy lleno de dudas”. Ni aún ahora, a sabiendas de que probablemente ya estuviera enfermo en ese momento, dudo que el motivo de sus dudas fuera su trabajo, la construcción de su teoría. Esa misma teoría que yo tanto agradecí, como guía después de muchos años de no saber a ciencia cierta si lo que estaba haciendo con mis investigaciones iba por buen camino.

Su claridad revestida de dudas era difícil de soportar, pero aparecía como un claro instrumento de trabajo. Este dudar de Pierre Bourdieu era la más grande certidumbre que nos podía regalar. Era la esencia misma de lo que él quería transmitir en cuanto a su concepción del trabajo de investigación, y de la formación que quería fomentar en nosotros, los “*habitus* científicos”, como nos y se nombraba.

Más allá del escepticismo, el compromiso y la honestidad, la modestia. Revisarse uno como producto social an-

tes de revisar al otro, trabajar implacablemente sobre la propia persona, hasta los sentimientos más “personales”, era la prioridad número dos. Sostenía que no es posible acceder a una inteligencia clara del espacio social sin poner en evidencia los antagonismos de clase. La realidad social la concebía como un conjunto de relaciones de fuerza entre clases históricamente en lucha, donde no hay manera de ser cómodo observador. Sin embargo, la teoría de Bourdieu representa una serie de rupturas con el marxismo. De estas rupturas, la más clara es la importancia que da a las relaciones de sentidos, a los bienes simbólicos y a la dominación simbólica en las relaciones entre los *habitus*.

Muchas veces me pregunté cómo pasaría sus desvelos. Me imaginaba que esa disciplina de autodiagnosticarse, de entregar cuentas a uno mismo antes que a los otros, tendría que no sólo quitarle el sueño, sino provocarle pesadillas. Su vida privada fue rotundamente preservada de toda intromisión. El celo casi ofensivo de no dejarse ver más que como maestro, como trabajador-artesano de la construcción teórica de la realidad social y su reproducción por parte de todos nosotros, me llamaba mucho la atención y pensaba que tendría que ser una especie de infierno. Un día, sin embargo, le escuché describir cómo pasaba sus días de trabajo, sus vacaciones, cómo era su jornada y las cosas que pensaba y hacía. No sólo se parecía a la de cualquiera de nosotros, sino que aparecía pasible, agradable y sin asomo alguno de angustia o soledad. Una certidumbre más de que los investigadores sociales somos también *habitus* que tienen sus razones de ser y sus estrategias para sobrevivir y reproducirse. Así, somos objetos estudiados también, herejía que pocos intelectuales en todo el mundo llegaron a perdonarle.

Otra cosa que me sorprendía era no sólo cómo podía ser tan agredido, incomprendido y atacado por la mayoría de los intelectuales franceses, sino la paciencia y la dedicación con la que se detenía a

explicar que le habían entendido mal, recurriendo frecuentemente al “lo que quise decir fue que...” de manera tranquila e infatigable. Aquel auditorio se llenaba de historiadores del arte que no concebían que el análisis de la producción artística no fuese un estudio iconográfico o un análisis de las influencias del artista, y no dudaban en protestar. A cada sesión, traía innumerables apuntes para contestar a cada desacuerdo y volvía a explicar lo mismo y a subrayar que no era una agresión a la comunidad intelectual, sino una teorización sobre cómo todos construimos y recreamos cotidianamente, en toda su complejidad, la realidad social. Una tercera prioridad: el respeto absoluto a la gente, una vocación por la empatía responsable y una sensibilidad ante los estudiados, algo que pocos podrían atribuir a una figura pública y poderosa como él.

Por otro lado, dialogaba con distintos autores con conocimiento y respeto, pero no dejaba títere con cabeza. La reflexión y la crítica no eran privativas del autodiagnóstico. También difícil de perdonar, a menos que se entienda la mina de oro que puede significar la lucidez ante la realidad. Para nadie era fácil.

Gabrielle Balazs, con quien hacemos actualmente una investigación comparativa sobre el campo de la salud en México y Francia, trabajó como editora en la revista que Bourdieu fundó y dirigió desde 1975 y que ha publicado trabajos destacados de investigación social, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. Ella me platicó en una ocasión que el contacto directo con el gurú era duro y que había tenido que dejarlo pues era muy difícil trabajar con él. Lo dejó después de 25 años. En la película *La sociología es un deporte de combate*, Pierre Carles, cámara en mano, corre tras Bourdieu metiéndose en sindicatos, clases, conferencias, entrevista con Gunther Grass, manifestaciones, actos de protesta, entrevistas, etcétera, dando cuenta de la infatigable labor que llevaba a cabo con su equipo de trabajo en pro

de la utilización del conocimiento social en la lucha contra la opresión y la desigualdad. Gabrielle y yo salimos con lágrimas en los ojos después de ver el filme.

No dudo que era un hombre lleno de contradicciones y que tendría tantos defectos como cualidades, como todos los *habitus* que estudió. Sin embargo, los que estuvimos cerca de él en un momento dado, teníamos una debilidad especial por este hombre que ante todo exudaba lucidez. La lucidez puede ser dolorosa pero era la más primera de sus prioridades, la número uno.

Su calidad humana era lo mejor de él, aún en los señalamientos más duros. Regresando a México escribí dos artículos: uno para la difusión de su obra, y el otro, una propuesta metodológica a su teoría. Su crítica empezaba “un petit mot” y luego, evidentemente, era devastadora. Aprendí más que nunca y mejoré mis trabajos que fueron publicados con su venia. Los siento verdaderos trabajos de equipo con este hombre que fue muchas cosas, pero ante todo, fue maestro entrañable.

Le agradezco a la vida haberme dado la oportunidad de adquirir recursos para mi labor académica, y de haber aprendido a verme en el espejo como *habitus* y a “ver” lo que no se ve, el objeto de estudio de las ciencias sociales, las relaciones entre los seres humanos, sus condicionamientos y la posibilidad de trascenderlos: la develación de las fuerzas que los constituyen.

Fue un privilegio estar cerca de un ser humano reconocido, creativo, contradictorio, cálido, firme, claro en su confusión, muchas veces confuso en su exposición, que nunca dejó de dudar y luchar y que hizo de su enseñanza un regalo para quienes estuvimos cerca. Pocas sonrisas recuerdo tan refrescantes, cómplices, tiernas y estimulantes, como las de Pierre Bourdieu. Decía que todo en esta vida era lo suficientemente interesante, si lo veía uno detenidamente, el tiempo suficiente. Lamento profundamente que ya no pueda ver más.

Jorge A. González*

Pierre Bourdieu: militante
de la izquierda crítica y
reflexiva**

Y sí, para mí, se muere una de las inteligencias prácticas más influyentes en mi vida profesional, al menos en mi vida del siglo pasado. Gracias a sus ideas y escritos, muchas de mis propias reflexiones y trabajos pudieron salir adelante.

En el año de 1974, cuando era un estudiante de comunicación y sociología en la Ibero de México, gracias a otro querido maestro, Gilberto Giménez, que venía de terminar sus estudios en Francia, comenzamos algunos compas y yo a leer a Bourdieu directamente en francés. Era complicado, a veces ilegible, pero cuánta estimulación me daba intentarlo. Y además, ¡había que aprender francés! En esas épocas sólo había como traducción “Los estudiantes y la cultura” (*Les Heritiers*) de editorial Labor y una entrevista ininteligible por lo mal traducida en *El Viejo Topo*, una revista española posfranquista.

Gracias a Gilberto, pudimos leer fresquecito su nuevo e influyente libro: *Esquisse d'une théorie de la pratique*, ien 1975! (que creo nunca se tradujo al español) ¡Era emocionante! Lo leíamos y discutíamos. Era teoría fresca, basada en investigación empírica, pero no empirista. Y necesitábamos como el aire, en esas épocas de dominio del paradigma clásico de la comunicación, de los positivis-

mos duros y de los melatimos críticos comprometidos, alguien, alguna inteligencia diferente con quien conversar para poder pensar el mundo —que no nos gustaba nadita— un poquito mejor. De manera menos maniquea.

Gracias a una amiga francesa de mi hermana Brenda, pude traducir un texto: “L’opinion publique n’existe pas!” que usé para una clase. Noelle Rivaud (que ahora creo vive en León) leyó para mí en voz alta mientras grababa todo el texto, después a transcribirlo y a circularlo entre todo el perral y los compas. En fin, cada trabajo suyo era motivo de búsqueda y escrutinio riguroso para encontrar la coherencia de su pensamiento, de sus estrategias para pensar y hacer la sociología más cerquita del mundo concreto y con herramientas poderosas. Aprender de sus críticos, sopesar los argumentos, enamorarnos del oficio.

Bourdieu, con una muy sólida formación filosófica, se movía como pez en el agua de las tradiciones académicas y para mí, como un verdadero revolucionario en el campo de las ciencias sociohistóricas. Gracias a su trabajo, por primera vez fueron traducidos autores como Goffmann y Lavob y muchos otros pensadores del mundo anglosajón al francés. Cosa que era casi un pecado.

* Laboratorio de Comunicación Compleja, Universidad Iberoamericana.

** Este texto es una pieza de entre muchas, resultado de una ciberconversación de nuestra Red de Comunicación Compleja (RCC), por lo que originalmente no fue escrito para publicarse fuera de esa cibercharla, que involucró en menos de una semana a más de cincuenta intercambios.

Y así abrió las puertas de una tradición muy cerrada en la que él mismo tuvo que crecer como provinciano arrimado del rancho a la capital. Siempre estuvo luchando por asumir el oficio intelectual de tal manera que rompiera las estrechas fronteras disciplinarias y nacionales, de ahí su revista *Liber*, que propuse en 1993, a solicitud suya, para publicarse en algún suplemento de la prensa en México, pero no le vieron mercado a publicar junto con autores de cualquier país y sobre temas que ni se pensaban acá. ¡Seguíamos en el hoyito del mundo colonizado!

Desde que comencé a leerlo, prácticamente comenzó también mi propia pasión por entender la cultura, el lenguaje, los conflictos de las identidades, y junto con otros que también leía y devoraba cotidianamente en la escuela (Marx, Weber, Durkheim, C. Wright Mills, Gramsci, Cirese, Lazarsfeld, Merton, Chayanov, Palerm, Eric Wolf...) era de los poquitos que estaban vivos y seguía trabajando como caballo de carga ruda. Las tres tesis que he hecho en la vida están llenas de referencias y pasajes de sus textos.

Bourdieu tenía una gran cualidad, a mi juicio, y es que se mantuvo activo en investigación empírica toda su vida sin descuidar la construcción teórica y metodológica y la reflexión epistemológica de vanguardia. Difícil encontrarse —en este campo, a veces tan especulativo, rollero y melatista— a alguien con esa formación holística intensa y con un nivel de producción de alta calidad sostenida durante décadas y décadas.

Del oficio de entender los mundos sociales, ¡cuánto aprendí de sus escritos! No sólo le tenía admiración y respeto, sino agradecimiento por estar ahí, como faro estimulante, cuando más lo requería en mi inicial proceso personal. Un par de veces tuve la oportunidad de decirsele (mi agradecimiento) y se lo dije. La primera vez, para invitarlo a participar como consultor de un proyecto de locos que comenzamos en 1994 (el FOCYP [Formación de Ofertas Culturales y sus Pú-

blicos]). Yo llegué a presentarme así nomás. Sin cita y con poco tiempo, porque debía dejar París al otro día. Me recibió y conversamos durante más de dos horas. Todas las prenociones que algunos me habían contado de él (“es un creído, un mamón”, “no hace caso a nadie más que a él”, “no tiene nada de *Bourg* (pueblo) y demasiado de *Dieu* (dios)”, “es un neurótico”), ciertas o no, eso no lo sé, simplemente no operaron en esas dos horas de charla. Para comenzar, yo aprendí francés “leído”, nunca lo estudié para hablarlo, aunque lo puedo entender bien si lo hablan no muy rápido, así que eso podría ser un problema. Me presenté mascullando frases en francés y me dijo amablemente que podía hablar español, que él había crecido justo en la frontera de los Pirineos y entendía español como su segunda lengua. El respondía en francés y yo hablaba en español. ¡Me la puso facilita! Por esos tiempos, marzo de 1993, yo pensaba realizar en el FOCYP cerca de 2000 (¡si dos mil!) historias de familia y de vida por todo México, para documentar cómo se habían creado los públicos de la cultura en el siglo xx, además de la encuesta por todo el país y las cartografías culturales. Me escuchó y me comentó que quizás podría ser demasiado el número. ¿Por qué dos mil? En la conversación, una vez que pude explicarle los principios del proyecto, convenimos en reducir el número a algo más manejable, más realista y conseguible. Acabamos en 300 historias de vida y 100 de familia. En ningún momento me pareció prepotente, sino más bien bastante humilde y sencillo. Me dijo que todos los días viajaba en metro para ir de su casa al College de France y así, al terminar de platicar, nos fuimos juntos a la estación Cardinal Lemoine, conversando. En ese trayecto me dijo lo interesante que le parecía que estudiáramos en grupos y que aspiráramos a crear ese tipo de sistemas de información empírica en México. Después mantuvimos contacto por carta, pues yo le iba comentando del avance del proyecto FOCYP, es-

pecialmente en el área de la encuesta. Le gustó mucho nuestro cuestionario y hasta donde sé, de hecho aceptó a *Chava Arana* como estudiante suyo, pero *Chava* por angas o por mangas, no pudo avanzar en su trabajo con él.

Luego, años más tarde, para un apoyo especial de la Fundación Rockefeller al Programa Cultura, Bourdieu nos hizo una carta de recomendación simple, sencilla y directa. Nunca me pidió nada a cambio. Jamas sentí ningún afán colonizador de su parte. Sólo obtuve de él beneficios y exhortos emotivos para seguir desarrollando el pensamiento reflexivo sobre la sociedad. Desde luego lo invité a venir a Colima, a México, y me dijo que con mucho gusto, apenas pudiera tener permiso de su médico, pues en el invierno del 1992 había tenido un ataque al corazón y tenía prohibido viajar largas distancias. La última vez que lo vi y hablamos, fue hace dos años en Barcelona, donde con mis alumnas de allá, precisamente el día que discutíamos en clase y a tope su *Dominación masculina* (¡que de hecho había generado varias crisis intensas en el grupo!), él mismo presentaba ese libro en la ciudad. Fuimos a verlo una parte del grupo. Y nuevamente fue amable, sencillo, claro en las respuestas. Nos saludamos con afecto al final y quedamos de volver a vernos.

En su vida académica, me consta que mucha gente lo criticó sin haberlo leído. Otros nomás decidieron adorarlo. Y otros lo usaron de *punching bag* porque era, sin lugar a dudas, el más visible, el más productivo, el más atacable. Pero él siempre respondió con claridad a sus críticos y por lo que yo vi, nunca se dejó adorar intelectualmente, porque eso hubiese sido precisamente la renuncia a lo que toda su vida hizo: pensamiento reflexivo y crítico. “¡Pesimista!”, le reclamaban algunos. Y su respuesta, aquella noche en Barcelona, fue: “No creo que la sociología sea negativa, es que la sociedad es verdaderamente negativa y el pensamiento sociológico puede y debe ayudarnos a

diseñar salidas”. Y la sociología las abre, las denuncia, las destapa con la reflexividad que es capaz de crear. Quizás no fraseo igual la respuesta de hace dos años.

Les cuento que en mi vida intelectual, como escritor, como investigador, como pensador, como hablador, como profesor le debo mucho, pero mucho a mis maestros y maestras, a los que con su palabra y acción me dieron fuerza para dedicarme a lo que me gusta. Y uno piensa que son para siempre. Que uno es para siempre.

Por tercera vez, mi gratitud a Pierre Bourdieu, maestro que nunca me dio una sola clase formal, pero desde luego que la renovación del pensamiento social del siglo xx, lleva la marca de Bourdieu, como militante de la inteligencia crítica y reflexiva. Como maestro de ideas que ayudaron a muchísimas inteligencias en incubación—lo haya sabido él o no—. Y como ya llegué a la edad en que me toca comenzar a ver cómo se me van—así nomás— los afectos, y los que han sido mis maestros, les comento que sí, queda un buen hueco, un vacío, y espero que queden sus enseñanzas e ideas para continuar el oficio—a veces nada cómodo— de darle nombre y prospectiva a las fuerzas y tensiones que conforman nuestra vida matraca. Hagamos honor a quienes nos han dado tanto y preparémonos para dar lo que nos toque dar.

Pierre Bourdieu nos dio elementos muy ricos para poder comprender la manera relacional y compleja la sociedad del siglo xx. Un ejemplo de inteligencia militante para que pongamos la mirada, la inteligencia y el corazón en la compleja sociedad del siglo xxi.

Desde esta fría y lluviosa nochecita temprana en las llanuras de Texas, el mero mero otro México.

¡Un aplauso al corazón!

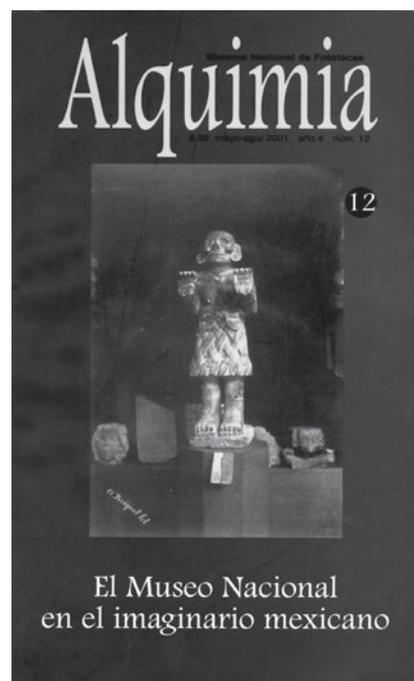
Salvador Rueda Smithers*

El Museo Nacional en el imaginario mexicano, en *Alquimia*, núm. 12, México, Sistema Nacional de Fototecas, CNCA-INAH, mayo-agosto de 2001.

Coatlicue es “expresión de lo inexpresable”, escribió Luis Cardoza y Aragón en *El Río*, suma de memorias, de asombros, de relaciones que armaron su autobiografía. A Cardoza le impactaron las formas de la diosa mexicana y sus símbolos esenciales, no sus ritos ni el carácter de divinidad vencida y olvidada hasta su rescate durante el Siglo de las Luces. Sin sus adornos y colores originales, silenciosa, Coatlicue era una piedra quieta en la llamada Sala de los Monolitos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía. Pero sobre todo, las líneas de la diosa eran prueba de experiencias estéticas distintas a las dominantes occidentales. Prueba antigua de las múltiples potencialidades sin temporalidad del pensamiento humano. Aun en su terrible, misterioso significado, Coatlicue era admirada por su elementalidad más honda, por la civilización que la hizo posible, por su distancia respecto a las precisiones estéticas apolíneas. Escribió entonces Cardoza que el “espacio de Apolo es tolemaico, antropomórfico y narcisista. El de Coatlicue abandona el fémur como medida del hombre: inventa nueva geometría para sus formas y su espacio mítico”.

Cardoza recordó repetidamente sus visitas al Museo Nacional, ubicado en la calle de Moneda. Eran los años treinta del siglo xx. Nada dice, en cambio, de la circunstancia de su admiración al estar frente a Coatlicue. Cómo la veía y bajo

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.



qué luz, cuáles fueron sus pasos, son hechos que no describió. Tampoco sabemos cómo la vieron otros asombrados estudiosos, como Justino Fernández, cuyo escrutinio se volvió tópicamente intelectual. Pero podemos imaginarlos recurriendo a las otras maneras que ha asumido la memoria, a esos recuerdos sin palabras que nos proporciona la fotografía. Un acercamiento al ambiente del Museo Nacional entre finales del siglo xix y la primera mitad del xx, a la realidad visible del contexto que rodeó a Coatlicue y a las colecciones arqueológicas mexicanas, es lo que nos ofrece el número 12 de la revista *Alquimia*, con el exacto título de “El Museo Nacional en el imaginario mexicano”.

Alquimia circula ahora antiguas fotografías que propician lecturas actualizadas. Imágenes de autor no identificado, junto a otras de Latapi y Bert o de Briquet, instantes captados algún día de 1895, de 1900, de 1905, de 1910, de 1917 o 1931, permiten seguir la ruta de los visitantes del Museo, entre los que se contó Cardoza y Aragón. No todos ellos, por supuesto, con la misma sensibilidad, con los mismos ojos. Hubo quienes descubrieron

los rostros de la creatividad humana, mientras otros veían tan sólo estatuas. “Coatlicue es una de las mayores y más bellas esculturas del mundo”, afirmó Cardoza.

Con las fotografías podemos pensar que no debió pasar inadvertida la vecindad de la diosa madre con otras piezas que la confrontaban, yuxtapuestas, en una tipología que hoy parecería cuando menos extraña. Así, en una sola línea, a Coatlicue le acompañaban en una suerte de desfile el Chac Mool, Xochipilli, Xilonen, Mictlancíhuatl —o Teoyoamiqui, según lo reconoció Leopoldo Batres en su *Civilización Azteca*, Álbum de ca. 1910—, la Piedra del Sol —el mal llamado Calendario Azteca—, los fragmentos de algún tzompantli de piedra y, al final de un corredor que adicionó en los tempranos veinte un arco con columnas, la Piedra de Tízoc y la más antigua escultura de Chalchiuhtlicue. Al lado, paralelamente, cabezas de serpientes colosales, el marcador del Juego de pelota en forma de cabeza de guacamaya y otras piezas, daban forma a la Sala de los Monolitos. Quedaba poco espacio para la mirada, bajo los cánones de la museografía moderna ciertamente, pero fue lugar que propició la urdimbre de esa maravillosa mitología que es el nacionalismo.

La fotografía nos ofrece una visita a otras áreas del Museo Nacional. Las salas de exhibición etnográfica y las de las reliquias históricas nos develan el sentido memorístico del lugar. Con museografías que hoy creeríamos no menos absurdas que la de aquel depósito escultórico de orden inverosímil, las salas del viejo Museo daban a conocer las piezas del rompecabezas cultural llamado México. Su sentido era más emblemático que de erudición historiográfica. Es notoria la ausencia de cédulas explicativas en muchas piezas; en otras, tarjetas pegadas magramente, identificaban lo que se miraba. Un muestrario de virreyes pintados al óleo, vitrinas que resguardaban apenas de la intemperie documentos, armas

en desuso y uniformes de gala, marcos con cristal que exhibían códices o cerámica, trajes típicos indígenas montados sobre pedestales de madera, entre otros, daban cuerpo al recinto museístico. Una mirada detenida permite atestiguar que los retratos fotográficos de algunos indígenas fueron considerados, alguna vez, dignos de exhibición, en el mismo plano que las colecciones de objetos, y no tan sólo como apoyos gráficos con propósitos didácticos. Alguna vez, también, el sitio exhibió, abigarradamente, pájaros y jaguares disecados, conchas marinas, plantas y esqueletos, objetos de historia natural que salieron del Museo Nacional cuando se redefinió su vocación. De eso queda, hoy, la huella fotográfica de 1895. Destaca, hay que decirlo, la pulcritud de las salas de exhibición, sin más iluminación que la luz natural —cenital, en el caso de la Sala de los Monolitos—; de puertas y ventanas, en el de las salas de etnografía y de historia. La fotografía revela también las entrañas de la institución: las salas de trabajo de los funcionarios y empleados, los rostros de la cotidianidad captados por la lente de los poco conocidos fotógrafos encargados del registro de las colecciones.

La revista, además, ofrece una segunda lectura, explicativa, complementaria, verdadera guía de los recuerdos. Los textos del editor José Antonio Rodríguez, de Rosa Casanova, Dora Sierra, Ricardo Pérez Montfort y Felipe Solís, y los complementos de María Trinidad Lahirigoyen, Georgina Rodríguez y el testimonial de Frederick Ober, descubren que el otro protagonista de este número de *Alquimia*, además del Museo Nacional, es la misma fotografía, vehículo de la memoria.

José Antonio Rodríguez, en su introducción a este número 12 de la revista nos recuerda la estatura simbólica del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, de su prestigiosa presencia en la realidad mexicana: era el repositorio de la imagen nacional. No sin razón, Luis Castillo Ledón, al exponer el balance

centenario de esta institución patrimonialista, escribió hacia 1925 que el Museo Nacional era una suerte de espejo de la identidad: “refleja el alma de la Patria”. En este sentido, el ensayo de Pérez Montfort recuerda el carácter simbólico, emblemático, que el Museo mismo y algunas de sus piezas más famosas, adquirieron en la autoconcepción de los gobiernos nacionalistas desde Porfirio Díaz hasta, cuando menos, los presidentes del último tramo del siglo xx. No deja de ser significativo el gesto político detrás del proyecto intelectual: así, por ejemplo, el Calendario Azteca que se desdobra en signo de grandeza mexicana antigua, pieza que obligó al retrato oficial de gobernantes y visitantes distinguidos —mucho antes que Coatlicue fuese valorada como obra de arte universal—. No menos significativo resulta saber que la Sala de los Monolitos fue inaugurada por Díaz el 16 de septiembre de 1888, y el nuevo Museo Nacional de Antropología lo fue por el presidente López Mateos el 17 de septiembre de 1964 —según recuerda Felipe Solís—. Nacionalismo como adjetivo de gobierno, calidad que no tiene más historia que la Historia —así, con mayúscula.

Hoy preferimos otro vocabulario, usamos otras palabras. Pero la semilla del nacionalismo fraguado en las paredes de aquellas salas de exhibición, de sus talleres, de sus aulas, germinó en trabajo institucional longevo, con un lenguaje que ha variado apenas de acuerdo a lo que el discurso científico y la conciencia política han exigido a las generaciones que hemos formado al INAH, heredero del antiguo Museo Nacional.

Con su texto “Memoria y registro fotográfico en el Museo Nacional”, Rosa Casanova rescata para sus lectores la importancia que durante el siglo xix y las primeras décadas del xx tuvo la fotografía en la investigación arqueológica e histórica. Da su lugar a las fotografías —testimonio de Désiré Charnay, William Jackson, Abel Briquet, Charles Waite, Hugo Brehme, Guillermo Kahlo—; de

igual modo, a los casi desconocidos fotógrafos empleados por el Museo, como María Ignacia Vidal, o los fotógrafos estudiantes Manuel Torres, Carlos Macías o María Atienza. También el determinante proceso cultural que incorpora la fotografía a las labores cotidianas de registro de la institución.

El antiguo Museo nunca abundó en talleres ni en personal especializado, pero su función dejó de ser occurrence novedosa en el último cuarto del siglo XIX para volverse en tarea imprescindible a lo largo del XX. Abrió el taller de fotografía en 1908. Pero la mejor prueba de su carácter necesario fue el disgusto que su efímera desaparición causó al enjundioso Luis Castillo Ledón al inicio del gobierno de Carranza, en 1916, cuando los revolucionarios pusieron en duda la factibilidad de las instituciones del viejo régimen. Por cierto que el taller fotográfico no fue la única víctima de la reestructuración institucional. Castillo Ledón informó de un largo desfile de transformaciones: “los azares de la revolución (que se prolongó demasiado)” —escribió—, afectaron al Museo, que perdió “sus cátedras, que pasaron a la Escuela de Altos Estudios; la Inspección de Monumentos Arqueológicos, que volvió a independizarse, para luego ser incorporada a la Secretaría de Fomento; la de Monumentos Artísticos, y sus talleres de imprenta, fotograbado, fotografía y encuadernación, que fueron suprimidos, habiéndose logrado restablecerlos después, excepto el de fotograbado. En cambio, lejos de sufrir deterioro o merma en sus objetos, ha aumentado considerablemente el acervo de su exhibición con las reliquias históricas y la colección de armas que formaban el llamado Museo de Artillería, de la Ciudadela, y que ingresaron en junio de 1916; con la adquisición, por compra, en marzo de 1917, de la Colección Alcázar, compuesta de más de diez mil objetos etnográficos de la época colonial y de la moderna, y con multitud de piezas, compradas unas, a

distintos vendedores, recogidas otras a algunos templos que se clausuraron, como San Diego, de Tacubaya, La Encarnación, Santa Teresa y San Hipólito y otras confiscadas en las Aduanas [...] sin que hayan faltado donaciones. Entre esos ingresos, son dignos de mención treinta y dos códices pertenecientes a la célebre Colección Boturini, trasladados de la Biblioteca Nacional; el resto de la vajilla de plata de Maximiliano, que se guardaba en el comedor de Palacio; la mascarilla auténtica del mismo infortunado Archiduque, y el piano de la Archiduquesa Carlota”.

Rosa Casanova escribió que la fotografía, usada “como instrumento para la investigación, permitió el registro de códices, manuscritos, piezas y sitios arqueológicos, facilitando el intercambio de información. La novedosa técnica alentó la documentación de sitios o pasajes de la historia y dio lugar al registro de las actividades del Museo, tales como expediciones y cambios en la museografía. También se empleó para dar a conocer los monumentos y piezas considerados como representativos de la historia del país”. En los tempranos años treinta, también permitió el registro del personal empleado del Museo, desde el más humilde custodio o el peluquero gordo vestido con un traje blanco que le quedaba chico, hasta a Alfonso Caso, entonces joven arqueólogo con prestigio entre sus cofrades, dueño de un perfil de mirada risueña, muy poco antes de que su nombre brincara a la fama con el descubrimiento de la Tumba 7 de Monte Albán, en 1932. Hoy esas fotografías del personal del Museo son memoria institucional, rescate de los olvidos propios, borrón de los desconocimientos domésticos.

La vocación de rescate, estudio y resguardo patrimonial, remozada cada generación, ha sido fundamentalmente la misma a lo largo de casi dos siglos: ha existido vecindad en las ideas de historia, la memoria como fundamento de la identidad, y el indiscutible valor cultural

del patrimonio. Pero ha sido una construcción lenta, de crecimiento interno, de convicciones íntimas.

Casanova y Sierra indican las inclinaciones de los primeros fotógrafos ligados al Museo Nacional. Casanova escribió que los “monumentos aztecas y mayas fueron de los más fotografiados, al ser considerados pruebas fehacientes del grado de civilización alcanzado en tiempos anteriores a la conquista española y equiparables con las grandes culturas antiguas”. Al principio como esa suerte de “monroísmo arqueológico” del que habló Juan A. Ortega y Medina, al referirse a los exploradores de la primera mitad del siglo XIX, constructores de una identidad continental que hiciera competir al imperio norteamericano en igualdad de condiciones que sus similares del Viejo Mundo, con sus implicaciones ontológicas y políticas. Pronto también fincó identidades históricas regionales y nacionales. Esa primera preocupación descubre el propósito por dar fundamento, razón “civilizada” al pasado prehispánico. La monumentalidad de los sitios arqueológicos y la grandilocuencia de las esculturas en piedra requerían, de un lado, el registro puntual, exacto, de formas que el tiempo había respetado y que sólo la técnica imparcial de la fotografía permitía imprimir sin los engaños de la fantasía —o del talento desbordado de artistas que veían más de lo que había, como sucedió con el grabado, sobre todo aquél que dibujó los diseños de la intrigante ciudad de Palenque—. El segundo requisito lo proporcionó el discurso científico, el de la arqueología metódica, minuciosa, seria, la de los profesionales muy distintos de los saqueadores. “Genealogía remota para México como fundamento de la identidad nacional”, se explica; también el descubrimiento de los “otros” mexicanos, los indios vivos, que hasta entonces no eran más que estorbo al progreso y protagonistas de guerras crueles y de malas noticias. En el Museo Nacional germinaba otra idea. Era la arqueología

logía como tarea de descubridores, y la etnografía como afanes de expedicionarios con curiosidad científica.

La Revolución no fue un buen momento para la fotografía institucional. El taller, ya se mencionó, fue cerrado. No por mucho tiempo, sin embargo. Para entonces la fotografía era ya un instrumento inevitable para el registro del arte prehispánico y colonial, así como para la sistematización del coleccionismo del Museo, no sólo arqueológico sino de la organización de las piezas históricas, de los primeros catálogos y los estudios pioneros de las iconografías patrióticas, que se ajustaban a esa prueba incontrovertible que eran las imágenes en las placas fotográficas. Así, relata Casanova, el Departamento de Historia se afaná por fotografiar lugares donde “se verificaron hechos históricos memorables” durante la guerra de Independencia (el itinerario de Hidalgo). El resultado no fue magro: 235 negativos que quisieron dejar constancia del espacio de la épica primigenia de la nación. Hoy podemos mirar en esos y otros registros visuales, además, una provincia mexicana que sufría del sopor que obligaba la miseria. La fotografía descubre, detrás de los paisajes agrarios, una provincia lerda, pobre, abandonada. Hoy sabemos que vivía la melancolía como dolencia. Suyo era el sueño de la soledad, triste, letal —como habría escrito Carlos González Peña en 1926—, en el preámbulo de otra guerra —la cristera— que lastimaría la misma geografía que fue escenario de la lucha independentista en El Bajío.

Más abundante fue el “Inventario de los templos de la República”, proyecto ambicioso que lleva en su autor la garantía de la calidad fotográfica: 1221 fotografías de Guillermo Kahlo.

La fotografía también fue mecanismo de extrañamiento, de señal de las distancias culturales. Hoy son documentos inapreciables, ya olvidadas sus lecturas ideológicas. Casanova afirma que la “fo-

tografía antropológica fue importante género dentro de las colecciones del Museo, al proveer la información visual complementaria del catálogo de las etnias que se elaboraba para obtener un panorama global que permitiera desarrollar teorías acerca de su formación e historia, así como para generar estrategias para su incorporación al progreso”.

La fotografía como herramienta del registro antropométrico, instrumento del conocimiento de las formas físicas de los mexicanos de todas las latitudes y todos los confines —las formas de cuerpos y rostros comunes y los portentosos, los que indicaban peculiaridades sociales y las de rarezas que demostraban patologías, las que delineaban los perfiles más corrientes de etnias y de la nación sujetas a taxonomías, junto a rasgos extraordinarios—. No puedo dejar de pensar en las fotografías decimonónicas y del alba del siglo xx, de los fenómenos circenses como la Venus hotentote, o el gigante y el enano indígenas de Chiapas, o la mexicana mujer mono, retratada en vida y disecada por su abusivo esposo.

Pero el inventario de 1919 habla ya de un proyecto antropológico definido, desarrollado con esfuerzos que casi nunca se agradecen: ahí están 617 fotografías de grupos étnicos. Paralelamente, se copiaron códices y manuscritos antiguos, que se publicaron en cromolitografías y aun fotográficamente. Piénsese, si no, en las imágenes que acompañaban los artículos de los *Anales del Museo*, o en publicaciones como la del Códice Sierra, que preparó en la última década porfiriana el sabio Nicolás León y reeditada en 1932.

La idea de utilizar la fotografía como apoyo museográfico no es ninguna novedad. Casanova informa que hacia 1882 se exhibían en un corredor del Museo 44 fotografías que daban fe de las habilidades arquitectónicas de los antiguos pueblos prehispánicos. Conjetura, no sin verosimilitud, que quizá fueron las fotografías realizadas por Charnay entre 1858

y 1860 en Mitla, Palenque, Izamal, Chichén Itzá y Uxmal.

La riqueza de las colecciones del Museo se desdobló en ese saber colectivo del patrimonio que nuestra institución resguarda, tal vez cuando a principios del siglo xx las publicaciones y las postales entraron al mercado.

Finalmente, la foto-recuerdo, “fundamental en el imaginario del siglo xx”, testimonio de visitas importantes, registro personal de hombres junto a las cosas más preciadas. La idea misma de fotografiar, reflejo de una creencia, de una mentalidad, gesto que se asienta como “prueba razonable e incontestable” de cierta superioridad etnocéntrica. Como testimonio era, y es todavía, una suerte de sustituto de la memoria. En el caso del Museo, la foto-recuerdo registraba los momentos que culminaban muchos esfuerzos: Porfirio Díaz y, años después, con distinta pose pero idéntico propósito, Venustiano Carranza, se retrataron bajo el Calendario Azteca, remisión a gestos que refuerzan el valor nacionalista dado a la inquietante piedra labrada con actos de gobierno.

Imágenes que no necesitan palabras y pertinentes textos explicativos se ofrecen en este número de *Alquimia*, revista que invita a muchas lecturas. Delicioso instrumento que permite recuperar la memoria institucional, entender las maneras de la revaloración del patrimonio y construir un discurso moderno que las proyecte convincentemente para nuestra generación hacia su mejor resguardo y difusión. A través de aquellas fotografías antiguas hoy podemos imaginar con verosimilitud, por ejemplo, las circunstancias que rodearon las miradas de Luis Cardoza y Aragón y de Justino Fernández, para urdir ese determinate logro intelectual que hizo a Coatlicue desdoblarse de una simple estatua, huella de un pasado atroz, a una escultura digna de la creatividad artística de valor universal.

ENERO-MARZO DE 2002

COLABORADORES

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

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

DIRECTOR GENERAL: **SERGIO RAÚL ARROYO** ■ SECRETARIO TÉCNICO: **MOISÉS ROSAS SILVA**

SECRETARIO ADMINISTRATIVO: **ARMANDO HAZA REMUS** ■ COORDINADOR NACIONAL DE DIFUSIÓN: **GERARDO JARAMILLO**

DIRECTORA DE PUBLICACIONES: **BERENICE VADILLO** ■ EDICIÓN: **BENIGNO CASAS**

Correspondencia: Gerardo Jaramillo / Benigno Casas. Liverpool 123, 2o. piso, col. Juárez,
06600 México, D.F., tel. 5207 4592, fax 5207 4633. Correo electrónico:
bcasas.cnd@inah.gob.mx / gjaramillo.cdifus@inah.gob.mx

El *Boletín Oficial del INAH. Antropología* es una publicación trimestral. Editor responsable: la titular de la Dirección de Publicaciones del INAH. Número de certificado de reserva otorgado por Derechos de autor: 04-2001-011517322000-106. Número de certificado de licitud de título y contenido 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.