



CON-
TEMPORÁNEA.
TODA LA HISTORIA
EN EL PRESENTE

Núm. 13 enero - junio de 2020

Con-temporánea. Toda la historia en el presente, primera época, vol. 7, núm. 13, enero-junio de 2020, es una publicación semestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, deleg. Cuauhtémoc, Ciudad de México, www.con-temporanea.inah.gob.mx Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2014-070413343600-203, ISSN: 2007-9605, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de última actualización del número: Claudia Alvarez Pérez, Dirección de Estudios Históricos INAH, calle Allende 172, col. Tlalpan, C.P. 14000, Ciudad de México, fecha de última actualización: 09 de abril de 2021.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor. Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin la previa autorización del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Contacto: con-temporanea.deh@inah.gob.mx Teléfono: 70900890 ext. 2005

Propósito



Etimología:

Con: perteneciente a *Temporaneus*: tiempo

Pertenecer a un tiempo junto con otros.

Paradoja:

Es posible *existir* en el mismo tiempo-espacio con otros, e ignorarlo.

Se pertenece por diversos impulsos, como, uno entre tantos ejemplos, los acontecimientos (crisis, revoluciones, catástrofes naturales, las tempestades modernizadoras) que hacen vibrar a muchos al mismo ritmo de sus reverberaciones. Se pertenece, también, por las narrativas históricas que nos convierten en individuos que conllevan —carga y alegría— un mismo tiempo-espacio con otros.

Nos hacemos, no nacemos, contemporáneos.

¿Por qué Con-temporánea?

Recuperar desde esta segunda década del siglo XXI al XX, polémico, fundador, en su calidad global y su circunstancia local, su variedad y discontinuidad, en sus muchos temas y sujetos, asumirlo como un continente apenas explorado.

Traer lo muy lejano en el tiempo-espacio, al diálogo con este tiempo nuestro. Distanciarse de un presente sólido y familiar para abrirlo a las posibilidades múltiples del tiempo largo.

Promover muchas tramas narrativas, capturar los acontecimientos fundadores, ampliar el tiempo-espacio con nuevos sujetos y temas, acoger la riqueza de miradas y métodos históricos.

Abrir, en un tiempo de consenso, de plena aceptación de las frías y uniformes aguas de la sociedad global, el aire fresco de la crítica.

Invitar al ejercicio colectivo de trazar en la arena móvil del tiempo las tramas de un nosotros polifónico, diverso y distinto, contradictorio, siempre cambiante.

Directorio

Secretaría de Cultura

Alejandra Frausto Guerrero

Secretaria

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Diego Prieto Hernández

Director General

Aída Castilleja González

Secretaria Técnica

Rebeca Díaz Colunga

Encargada de la Coordinación Nacional de Difusión

Delia Salazar Anaya

Directora de Estudios Históricos

CON
TEMPORÁNEA

Toda la historia en el presente

Primera época, vol. 7, núm. 13, enero – junio de 2020

Revista de la Subdirección de Historia Contemporánea de la Dirección de Estudios Históricos–
INAH

Editor

Carlos San Juan Victoria

Coordinador editorial

Claudia Alvarez Pérez

Coordinador del número

Consejo de Redacción

Consejo de redacción

Carlos San Juan Victoria

Dolores Pla Brugat (†)

Gabriela Pulido Llano

Mario Camarena Ocampo

Mónica Palma Mora

Margarita Loera Chávez y Peniche

María de Lourdes Villafuerte García

Lilia Venegas Aguilera
Sergio Hernández Galindo

Consejo editorial

Alejandro Schneider, Universidad de Buenos Aires
Fernando Saúl Alanís, El Colegio de San Luis
Germán Feijoo, Universidad del Valle (Colombia)
Iván Gomezcesar, Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Jesús Hernández Jaimes, FFyL UNAM
Leticia Reina, Dirección de Estudios Históricos, INAH
Luciano Concheiro, Universidad Autónoma Metropolitana–Xochimilco
Luz María Uhthoff, Universidad Autónoma Metropolitana–Iztapalapa
Marcela Dávalos, Dirección de Estudios Históricos, INAH
Marco Bellingeri, Universidad de Turín (†)
Ricardo Pérez Montfort, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Salvador Rueda, Dirección de Estudios Históricos, INAH
Tiziana Bertaccini, Universidad de Turín
Verónica Oikión, El Colegio de Michoacán

Concepto y producción editorial

Benigno Casas

Diseño web

Tania Ixchel Pérez González

Cuidado de la edición

Claudia Alvarez y César Molar

Soporte técnico

Reynaldo Gallo Mondragón

Fotografía de portada y fotografías de banner

Jorge Acevedo Mendoza

Núm. 13 Misceláneo

Coord. Consejo de Redacción

Índice

Presentación

Destejiendo a Clío

Presentación Apocalipstik

APOCALIPSTICK, entre la devastación y los combates culturales

Carlos San Juan

Monsiváis: crónica con historia

Francisco Pérez Arce

Good bye a la historia patria sexenal

Sergio Hernández

Proverbios y refranes en Apocalipstik

Luis Barjau

Carlos Monsiváis. Humor, crítica, ensayo, ideología, crítica literaria, perfil

Luis Barjau

Del Oficio

Las ofrendas contadas en los rituales del Iztaccíhuatl

Margarita Loera

Ramsés Hernández

Fotografía documental de Jorge Acevedo Mendoza: compromiso político, crónica de movimientos sociales y vida cotidiana como acontecimiento

Abraham Nahón

La apropiación del maoísmo en México. Los años germinales de una organización política clandestina: Compañero 1972-1974

J. Rodrigo Moreno

CEMOS, resguardar a contracorriente

Mauro Espínola

Memoria indígena. Aparicionismo y devoción a cristos en el oriente del Bajío contemporáneo

Ricardo López Ugalde

La gente, su fuerza y sus emociones en el sismo de septiembre 19, en el estado de Morelos, 2017

Luis Miguel Morayta

Erandy Toledo Alvarado
Karina Ramírez Villaseñor

Expediente H

Ecuador: el paro de los pueblos de octubre
Esteban Daza Cevallos

Nunca fuimos los jaguares de América Latina: apuntes sobre la insurrección chilena y Mapuche de octubre
Edgar Martínez

Post Gutenberg

Galería 1

Tras bambalinas: Viajes insólitos de los retablitos, entrevista a Cristina Noguera por Carlos San Juan Victoria

Los retablitos: memorial de voces, creencias y estética popular

Curaduría Cristina Noguera

Textos: Carlos San Juan Victoria

Galería 2

Jorge Acevedo: implacable mirada

Curaduría: Rebeca Monroy y Abraham Nahón

Texto: Rebeca Monroy “Jorge Acevedo: implacable mirada”

Video

Resonancias/ “Nuestra Señora de las Iguanas”- Graciela Iturralde

Judith Romero

Texto: Abraham Nahón, “Nuestra Señora de las Iguanas” y sus resonancias

Audio *A 75 años del lanzamiento de la bomba atómica*

Entrevista a Yasuaki Yamasita por Sergio Hernández

Trayectorias Tere Huerta

Una vida tras el rastro de indígenas rebeldes y mercaderes diversificados

Delia Salazar

Mirar Libros

“Memorias inquietas”

Carla I. Villanueva y Aleida García Aguirre (eds.), *Memorias inquietas. De estudiantes rurales a guerrilleros urbanos*

Por Verónica Oikión

“Una historia olvidada”

Daniela Morales Muñoz, *El exilio brasileño en México durante la dictadura militar, 1964-1979*

Por Mónica Palma

“Los sueños y las pesadillas, la izquierda mexicana ayer y hoy”

Arturo Anguiano *Resistir la pesadilla: la izquierda en México entre dos siglos*
Por Jaime Ortega

“Pueblos indígenas en resistencia por el territorio”
Ángela Ixkic Bastian Duarte y Vasundhara Jairath (coords.), *Conflictos y resistencias: Energía y conflictividad socioambiental en México*.
Por Ramsés Hernández

“El Marxismo en México...”
Carlos Illades. *El marxismo en México. Una historia Intelectual*
Por Ángel Chávez

“El vendedor de silencio”
Enrique Serna, El vendedor de silencio, México, Alfaguara, 2019
Por Rebeca Monroy

“El secreto y el activismo católico”
Yves Solis Nicot (coord.), *Sociedades secretas clericales y no clericales en México en el siglo XX*
Por Tania Hernández

“Temixtitan o el ocultamiento del nombre de la capital de la Nueva España”
Felipe I. Echenique March, *Temixtitan o el ocultamiento del nombre de la capital de la Nueva España*
Por Lourdes Villafuerte

“Gracias y privilegios: el monopolio comercial en las Indias”
Armando Alvarado Gómez, *Consulado de México, año de 1809. Buques habaneros*
Por Ania González

Noticias

Una historia de la verdadera civilización no es una de monumentos
David Wengrow

El Maíz y el Pulque: sobrevivir en Xochimilco y la península de Yucatán, en temporadas de la pandemia, año 2020
Claudio de Jesús Vadillo López

Bioseguridad y política
Giorgio Agamben

La conquista del imperio Azteca
Carlos Aguirre Anaya

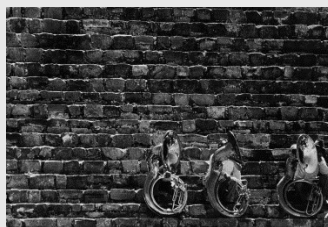
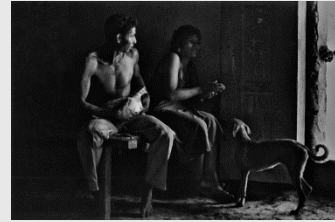
La medicina como religión
Giorgio Agamben

Las fiestas de Xochimilco en febrero: cultura popular y economía local
Claudio de Jesús Vadillo López

Sobre lo verdadero y lo falso
Giorgio Agamben

Campaña informativa
¿qué perdemos cuando nos roban el patrimonio cultural?
Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural (CNCPC)

Fotografías de Banner



Presentación del Número 13

El número 13 de la revista *Con-temporánea* les ofrece a sus lectores un menú amplio y variado, que va de la persistencia mesoamericana a las modernidades culturales críticas de los años setenta del siglo XX, y que recalca en las irrupciones sociales que vivieron algunos países del cono sur americano en 2019, una atmósfera crítica del neoliberalismo que desde 2016 empezó a despuntar por todo el mundo.

El poderoso pulso de las creencias y valores mesoamericanos y de Aridoamérica laten, transfigurados, en nuestro presente. En *Del Oficio*, el extraordinario trabajo de Margarita Loera y Ramsés Hernández muestra la vigencia actual de los rituales que siguen una cuenta numérica para regular vientos, lluvias y climas adversos en el centro del país. El artículo de Ricardo López Ugalde abarca zonas del Bajío con sus orgullos criollos y mestizos donde persiste la memoria sagrada indígena, una mixtura de antiguas devociones mezcladas con las católicas; y la recuperación de testimonios del Equipo Regional Morelos del INAH, dirigido por Miguel Morayta, reconoce su vigencia actual en los pueblos de ese estado, preservadas en sus ritos religiosos y costumbres comunales y que aparecen enriquecidas con nuevas influencias en las prácticas de colaboración y solidaridad a raíz del sismo de 2017.

Los años setenta cristalizaron sensibilidades, gustos y creencias que despertaron desde los años cincuenta y sesenta del siglo pasado. Una transformación cultural que es el basamento de nuestra contemporaneidad. En nuestra sección *Destejiendo a Clío* se cruzan cuatro visiones sobre el intelectual que representó el espíritu de una buena parte de esos cambios: Carlos Monsiváis. Y en *Del Oficio* Abraham Nahón recupera la sensibilidad artística y comprometida del fotógrafo Jorge Acevedo, miembro de una generación que despertó a la actividad artística y social en esos años intensos. Rodrigo Moreno hace la arqueología de las creencias maoístas en ese México de los setentas para traer a cuenta una experiencia hasta ahora poco visitada, el Grupo Compañero, parte de archipiélago de grupos juveniles que se reconocieron en esa práctica política. Mauro Spínola trae a cuento la arriesgada y tozuda labor de creación de archivos del más antiguo y perseguido grupo político de las izquierdas marxistas, el Partido Comunista Mexicano, y su riqueza documental, abierta a los que quieran saber.

Expediente H brinda dos importantes textos sobre las insurgencias civiles e indígenas en Ecuador y en Chile en el 2019 y el 2020, cuya modernidad social, crecida durante las décadas neoliberales, le hace una dura crítica. Se trata de experiencias ejemplares en las que las instituciones, valores y certidumbres de la “normalidad” neoliberal son alteradas por la irrupción de movimientos de una diversidad intensa, clases medias, jóvenes, mujeres, organizaciones civiles y sociales, redes de artistas gráficos y teatreros, indígenas organizados. Esa diversidad se agrupa en reclamos civiles que apuntan a los fundamentos económicos y de representación política de esa “normalidad”. La revista *Con-temporánea* solicitó a la Red de Conceptualismos

del Sur su autorización para publicar seis de sus poderosas creaciones. Nuestro sincero reconocimiento.

Post-Gutenberg les convida a sus lectores dos galerías por vez primera en su breve historia. En un caso se trata de una pequeña muestra de los 594 retablitos del siglo XVIII al XX que fueron regresados a México por las autoridades italianas, luego de comprobar que habían llegado a Italia de manera ilegal. Esas obras del arte popular, fruto de los diálogos entre peticionarios y pintores de los pueblos rurales del Bajío mexicano, se mostraron en una exitosa exposición: *Memoria de Milagros, exvotos mexicanos, patrimonio recuperado* en 2019. Carlos San Juan hace la valoración histórica de los retablitos como arte popular testimonial y entrevistó a la comisaria encargada de traer la obra, Cristina Noguera, quien además hizo la curaduría de las fotografías que presentamos. Nuestro intenso reconocimiento a la Coordinación Nacional de Conservación y Restauración del INAH, quienes nos facilitaron el uso de las imágenes.

La segunda galería muestra parte de la obra del fotógrafo Jorge Acevedo, colega del INAH, fallecido en 2019. La revista *Con-temporánea* organizó un Conversatorio para honrar su memoria, como miembro sobresaliente de una generación que buscó unir la búsqueda estética con las luchas sociales, y se montó además una exposición en las instalaciones de la DEH. Nuestra amiga y colaboradora Rebeca Monroy se encargó de hacer la curaduría.

En video presentamos el trabajo de Judith Romero, "*Resonancias/'Nuestra señora de las iguanas'-Graciela Iturbide*", que hace un intenso y breve muestrario de los ecos estéticos de una fotografía ya histórica de la artista Graciela Iturbide, que fue apropiada por pobladores y artistas del istmo oaxaqueño y que ya es parte del imaginario regional, según nos revela Abraham Nahón en su curaduría.

El audio nos lleva al testimonio en vivo y directo de Yasuaki Yamashita, sobreviviente de la bomba atómica; él recurre a su memoria infantil para esbozar el terrible recuerdo del día trágico en que fueron lanzadas sobre dos ciudades japonesas y sus consecuencias pavorosas, sus palabras se recogen en una entrevista realizada por nuestro colega Sergio Hernández, entablada en el marco de un conversatorio de la revista *Con-temporánea*.

En 2019 sufrimos la pérdida irreparable de nuestra querida compañera investigadora Teresa Huerta, quien en 1959 fue de las fundadoras del Departamento de Investigaciones Históricas, este centro de trabajo, hoy DEH. Nuestra colega y directora Delia Salazar realizó una espléndida remembranza de su obra para resaltar el carácter pionero de sus trabajos en ámbitos ahora visitados por los historiadores pero que en los años sesenta y setenta eran territorios inexplorados: la rebeldía indígena y las élites rurales y comerciales. Honramos su memoria en la sección *Trayectorias*.

Como siempre, *Mirar Libros* trae a cuento una diversidad de publicaciones recientes donde destacados investigadores aportan su visión para acercarlas a futuros lectores. Se pasa revista a nueve libros con francas querencias hacia las rebeliones, al pensamiento crítico y a las resistencias. Desfilan las juventudes que se hicieron guerrilleras, las migraciones obligadas por las dictaduras, los maoístas de la izquierda social, los pueblos indígenas en defensa de sus territorios en los años más recientes, las influencias marxistas y la búsqueda de una nueva

política para las izquierdas. Se visita al periodismo corrupto de medio siglo, las catacumbas del conservadurismo en el siglo XX, aportes para el debate sobre el verdadero nombre de la Ciudad de México y los entresijos del monopolio comercial en el eje La Habana-México ya en el ocaso de la colonia.

A manera de cierre, les deseamos una excelente elección de esa variedad suculenta de materiales de lecturas.

¿Por qué Apocalipstick? (presentación de Destejiendo a Clío)

El décimo aniversario de la muerte de Monsiváis, el 19 de junio del 2020, ocurrió cuando los acontecimientos del país y del mundo nos introdujeron en un primer atisbo del futuro distópico. La Ciudad de México y el país estaban ya con tres meses en encierro de sus poblaciones a causa de una pandemia que en el mes de mayo cundió con una fuerza considerable. Y a pesar de ello, más de la mitad de los mexicanos tuvo que salir a las calles a ganarse la vida.

Fue en esa atmósfera incierta que invitamos a varios colegas a revisar el último libro que Monsiváis entregó a la imprenta, *Apocalipstick*, en un conversatorio propio de la “nueva normalidad”, vía “zoom”.

En ese cruce de voces de cada lector se resaltó el gran esfuerzo por historiar a la modernidad que habitamos de manera crítica y rescatando sus luces sin ocultar el lado oscuro. Por ejemplo, una tendencia hacia la decadencia, el caos climático y la sobresaturación de sus espacios. Su acto fundacional en los años cuarenta y cincuenta a ritmo de son cubano, donde la corrupción de las élites, la mano dura policiaca y las noches alegres se fusionaron. El esfuerzo crónico por atrapar cada evento sorprendente en un tejido memorioso, histórico. Las modernidades urbanas que despuntan para caer en largas decadencias, como la Zona Rosa, símbolo de su paso efímero. El regreso cíclico de la moral pública conservadora y las incesantes luchas culturales. Y el humor agrio que atrapaba en aforismos y refranes sus contradicciones más intensas.

Apocalipstick, entre la devastación y los combates culturales

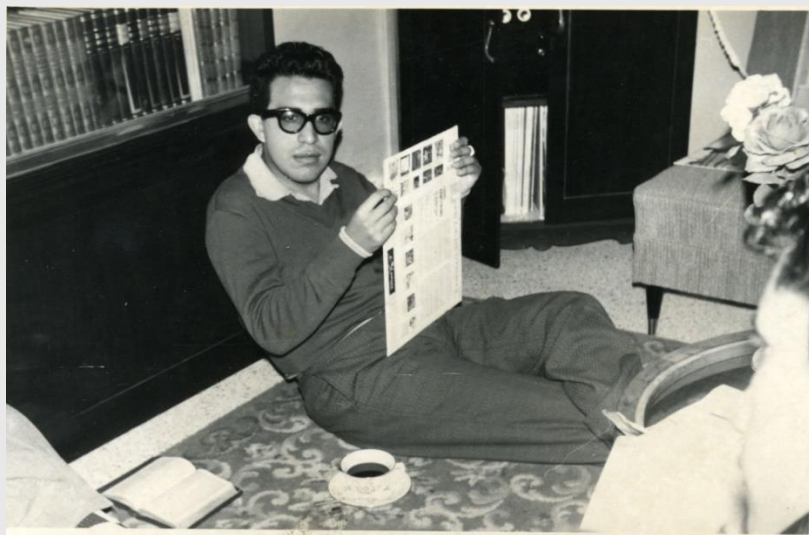
Carlos San Juan Victoria*

Resumen

Considera a *Apocalipstick* el balance final de Monsiváis sobre el recorrido de la modernidad, los poderes conservadores y las luchas culturales en la segunda mitad del siglo. Una mirada sobre decadencias, los regresos de la sociedad conservadora y los combates culturales que nunca terminan.
Palabras clave: *Apocalipstick*, Monsiváis, sociedad conservadora, cultura.

Abstract

Apocalipstick is considered by the author as Monsiváis' final balance on modernity, conservative powers, and cultural struggles through the second half of the XX century. A look at decadence, the return of conservative society and the cultural battles that never end.
Keywords: *Apocalipstick*, Monsiváis, conservative society, culture.



Permiso de reproducción de fotografías de la colección familiar, otorgado por Beatriz Sánchez Monsiváis, a quien agradecemos su generosidad.

Apocalipstick, de Carlos Monsiváis,[1] inicia atrapando el espíritu del momento: la inminencia del desastre ecológico que no desaprovecha la oferta de temporada. Recibir el apocalipsis del calentamiento global con un lápiz de labios presentado en 70 tonos “hechizadores”: “Acudan al fin de la especie con labios flamígeros, los propios del beso de la despedida”. El fin de la especie

se moldea al gusto de las industrias del espectáculo y la vanidad para estimular las ventas de mercado. Las excitaciones de esa modernidad histórica y singular que se consolida en México al arranque del siglo XXI. Puedes dejar de existir, pero no puedes dejar de comprar.

¿Cómo fue que llegamos acá?, parece preguntar Monsiváis. ¿Qué fue de la Ciudad de México, con sus aires de renovación urbana surgidos en los años cincuenta y sesenta, de novedades culturales y promesas de mayor tolerancia e igualdad? ¿Qué fue de su ambición juvenil por subvertir a una sociedad conservadora, aunque llena de maneras de vivir “pecadoras”? ¿Y qué fue de los combates culturales por una modernidad propia, libertaria y hospitalaria a la vez?

Monsiváis hace el balance de medio siglo de su querida Ciudad de México, un tiempo agitado, un campo de batalla entre las utopías modernizadoras de las élites y el paso decidido de millones para incorporarse, aunque no sean invitados; las inercias conservadoras y sus ambiciones por controlar mentes y cuerpos, y las múltiples expresiones populares transgresoras.

Su tono es muy peculiar: una oscilación entre el desastre y los avances logrados, entre la modernidad fallida y los combates por las ciudadanías, entre las nuevas formas de exhibir la riqueza y controlar las mentes y la mayor tolerancia a la diversidad sexual, social y cultural. Como si buscara las razones para aceptar el extravío fatal de la ciudad y sus habitantes, o para creer que, aún con un pie en el abismo, es posible evitarlo.

La modernidad como decadencia

Monsiváis sugiere: la modernidad es el signo dominante de la segunda mitad del siglo XX. Sus élites políticas, económicas y culturales apostaron a imitar el siglo americano, con la industrialización, la urbanización, los consumos, los gustos. El gran viraje lo dio Miguel Alemán y la Ciudad de México se convirtió en su escaparate. Pero sin desearlo, atrapada en una historia densa donde camina dando traspiés, asociándose, aunque no quiera, con los personajes y la sociedad realmente existente.

Así, retoma su tradición como “ciudad del pecado”, con espacios delimitados para el comercio sexual, que en los años cuarenta y cincuenta se desbordan como ríos crecientes. Las nuevas colonias y edificios que obedecen a cierta aspiración estética y urbana son atravesadas por masas migrantes que levantan casas improvisadas en todo espacio posible. El espíritu mercantil, nueva religión, se tiñe intensamente con los colores de la corrupción entre gobernantes y empresarios.

El impulso inicial de una ciudad con escasos millones de habitantes, aire y agua aún limpios y mucho espacio, camina hacia la angustiada sensación de que todo eso se acaba. Sus calles y colonias promisorias de los años cincuenta, por ejemplo la Zona Rosa, galopan del esplendor a los nuevos tugurios. Las innovaciones que aún conmueven ya traen marca de caducidad. ¿Quién se escandaliza con los *reality shows* cuando la política es, diario y a todo color, eso, pero aumentado?

La esperanza de progreso para los ciudadanos se segmenta en una desigualdad abismal que no se esconde, sino que de manera impúdica se exhibe. Polanco escala la punta de la jerarquía social, con los espacios de la selectividad extrema para comer, comprar, ver y ser vistos. Se

extienden al sur poniente las minorías amuralladas, cuyos días transcurren entre ejércitos de sirvientes y guardias, en el derroche, los viajes y el hiperconsumo. Y parte del norte con todo el oriente se convierte en territorio bárbaro, donde los más, sin trabajo, sin seguridad pública, sin suministros de agua, vivienda y transporte, hacen la vida como pueden.

Monsiváis levanta el acta implacable de esta ciudad y su ruta hacia la modernidad, que partió como una potente y pequeña nave cargada de expectativas, y que se convirtió en una gran masa desarbolada que hace agua por muchos lados.

La efervescencia popular

Los impulsos de una modernización conservadora se orientan a catequizar la vida privada y pública de la ciudad, en la sana intención de controlar mentes y cuerpos de sus habitantes. Pero tienen que lidiar con una multitud de gentes con franca disposición desmadrosa, que canta, baila, chismea y se desahoga, y que “se enfrenta a la vida consagrada por gobierno y sociedad, toda tiesura”. Monsiváis, que imagina la ciudad como un gran “banco de imágenes”, desmenuza los muy diversos espacios donde se expresa esta disposición a la transgresión: pulquerías, cantinas, los patios de las vecindades, las carpas, los teatros de revista, los salones de baile.

En lugar de poblaciones inertes y manipulables, se masifica el populacho aferrado a sus vivencias. Resisten los gustos por los ídolos, las canciones rancheras y los boleros. Prospera la música popular y los sonidos de la calle, e intentan resistir los diversos espacios de sociabilidad, de educación emocional y sentimental de la ciudad. También ocurre lo contrario, cuando la fuerza mercantil se apropia de expresiones populares, por ejemplo, la representación de la Pasión en Iztapalapa, que de explosión de creencias populares religiosas transita hacia la puesta en escena de un espectáculo a escala de los medios.

Sin garantías / Lo único eterno, los combates culturales

Apocalipstick le toma el pulso al medio siglo en condiciones adversas. Ironía histórica, las izquierdas pusieron las luchas y los muertos para las transformaciones, y, en el cierre del siglo XX, las derechas toman la estafeta. El nuevo presidente jura ante la Biblia y la corte sexenal se puebla de religiosos confesos, cuya primera lucha cultural es contra Juárez y por reivindicar a los cristeros. Una atmósfera de dos sexenios que suma, a la cruz, la espada desenvainada de la guerra contra las drogas.

De ahí la oscilación íntima entre declarar el desastre y rescatar tradiciones de lucha, asumir que la historia no tiene garantías y que por tanto algo tan consolidado como el Estado laico vuelve a sufrir nuevos embates. El innegable renacer del conservadurismo moral, del patriarcado y el machismo tiene sin embargo un antagonista, las tradiciones de lucha creadas a lo largo de la segunda mitad del siglo XX.

Una lectura posible de *Apocalipstick* consiste en seguir el curso de sus hilos narrativos que trenzan esa tradición. El tejido de los muy diversos hilos de la carga desmadrosa popular, la

fuerza de las culturas de las gentes, el largo ciclo de luchas colectivas (obreras, campesinas, de colonos, el sismo de 1985, el nuevo cardenismo, el nuevo zapatismo, las marchas indígenas y el naciente obradorismo) y, muy importante, de minorías antes sumisas, que al paso de las décadas, de manera clara de los sesenta en adelante, cobran creciente beligerancia y se expanden. Las diversas expresiones no católicas, el feminismo, la diversidad sexual y un largo etcétera de identidades. Un fresco inconexo y palpitante que no cesa.

La relación desigual entre sociedad conservadora y pequeños grupos alternativos de los años cincuenta y sesenta se modifica poco a poco a lo largo del medio siglo. Hay tránsitos innegables. La ciudad del pecado y su simbiosis con la cultura represora religiosa pierde fuerza. El México freudiano, insiste Monsiváis, traslada la gestión de la culpa de los confesionarios al diván del terapeuta. Las señoras que engañan en los moteles al marido tienen en el cuarto de junto a su abogado, para lo que se ofrezca. La tolerancia se convierte en un “sistema ecológico” que atenúa en ocasiones la abierta intimidación machista y del patriarcado, aunque la violencia estructural siembra nuevos huevos de serpiente. El feminismo deviene en una fuerza que ocupa sitios en la política, en nuevas conductas y giros del lenguaje. Y la Ciudad de México logra gobiernos que, en ocasiones, consolidan los avances. Ya rondando sus setenta años, Monsiváis levanta el velo de las tendencias conservadoras y decadentes y rehace su legado, las luchas culturales que se reaniman a veces desde la izquierda, pero también a la derecha, en esa historia interminable, sin garantías, que sólo deja como certidumbre del presente y del futuro el destino incierto de los combates culturales.

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

[1] Carlos Monsiváis, *Apocalipstick*, México, Random House Mondadori, 2009.

Monsiváis: crónica con historia

Francisco Pérez Arce Ibarra*

Resumen

Acercamiento integral a las crónicas de Monsiváis. Instante que abre a la historia. Lugares acotados como clave para el país, los movimientos plebeyos que le dan sentido a México. Un caminar que reporta el suceso y lo trasfigura con la historia y la cultura nacional.

Palabras clave: Crónica, Monsiváis, historia, cultura.

Abstract

Comprehensive approach to Monsivais chronicles. Instant opening to history. Places dimensioned as a key to the country, the common movements that make sense of Mexico. A walk that reports the event and transfigures it with national history and culture.

Keywords: chronicle, Monsiváis, History, culture.



Permiso de reproducción de fotografías de la colección familiar, otorgado por Beatriz Sánchez Monsiváis, a quien agradecemos su generosidad.

Apocalipstick^[1] fue el último libro que Carlos Monsiváis publicó en vida. Murió un año después, en 2010, dejando en la tierra una vasta obra, un volumen inaprensible de escritos en forma de crónicas, ensayos, artículos periodísticos, cuentos, prólogos, antologías, y un etcétera

imprecisable. Imposible abarcarlo todo. *Apocalipstick* es un ejemplo de la variedad y riqueza de su obra escrita. Se le reconoce como el cronista de la Ciudad de México; en ese sentido es tan inabarcable como la ciudad misma. En el futuro no se podrá imaginar la ciudad sin llamarla por su nombre antiguo: no Gran Tenochtitlán sino Gran Distrito Federal, la ciudad del siglo XX, la de los veinte millones de habitantes, la de la región más contaminada del aire, la del desbordado tráfico de automóviles, la de los edificios coloniales del Centro Histórico y de los palacios decimonónicos magníficos, la de los incansables vendedores ambulantes. La ciudad de los palacios, del metro, de los peseros, de las combis, de los microbuses, de los tianguis kilométricos, de los mercados sobre ruedas, de las colonias marginales que nacen y crecen de un día para otro. La ciudad de las manifestaciones opositoras y de los granaderos, su contraparte. La ciudad del Zócalo prohibido y del Zócalo conquistado. La ciudad de las oportunidades para los provincianos. La ciudad de la alta cultura y del extenso campo de la cultura popular. La ciudad cantada por Chava Flores. La ciudad de la Familia Burrón. No podrá hablarse de la Ciudad de México del siglo XXI sin su nombre antiguo, Distrito Federal, y sin las crónicas de Monsiváis.

Pero al cronicar la ciudad, la cultura popular, en el lenguaje del día, hace también la crónica del país. Un ejemplo del género Monsiváis (como se ha llamado al estilo de crónica que él inventó: escribo lo que se me da la gana pero lo hago con rigor), quizá el más acabado es el texto sobre la llegada de la marcha zapatista al Zócalo del D.F., que aparece en *Apocalipstick* con el título “2001: ‘nosotros somos la puerta’. El EZLN en la Ciudad de México”. Es un relato increíble, de un ejército que le declaró la guerra al gobierno mexicano en 1994 y siete años después realizó una marcha pacífica que salió de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, recorrió doce estados, visitó decenas de pueblos indios, y llegó un día soleado al Zócalo, donde la esperaba una multitud acalorada y entusiasta. Monsiváis cuenta lo que ve, está tomando notas. Es parte de su naturaleza: no podía perderse una jornada histórica como ésta. Y al recrear la atmósfera, el lenguaje, el estado de ánimo, lo hace también de la historia reciente, y registra lo que se ha transformado en el país en pocos años, tras la rebelión indígena de 1994:

- por vez primera en la historia de México una movilización indígena concentra la atención nacional y hasta cierto punto internacional [...]
- por vez primera, es genuino el debate sobre los derechos indígenas, y no, con blandura burocrática, sobre lo que les conviene a *ellos*, los ajenos a la Patria [...]
- por vez primera, el racismo y el sistema discriminatorio de México se ven enfrentados por una movilización cuya razón de ser derrota las prohibiciones y la censura (pp. 372-373).

Y la lista de “primeras veces” es larga.

II

¿Cómo definir el estilo del subcomandante Marcos? Es difícil encontrar una definición cuando su retórica envuelve al país, seduce a la base popular de la izquierda, retumba en los pasillos de la

política, tiene ecos en escuelas, universidades y organizaciones sociales. Monsiváis lo relata así: “En las palabras de Marcos la retórica envuelve el mensaje, y el mensaje anhela verterse a través del aliento poético. Se encabalgan la reiteración y el relato de los orígenes, se recaptura o se construye de manera azarosa el habla del génesis, intuida desde los pueblos ‘en vías de extinción cultural’”. Marcos insiste en la incorporación a México y Monsiváis lo cita textualmente:

Los indígenas mexicanos somos indígenas y somos mexicanos. Queremos ser indígenas y queremos ser mexicanos. Pero el señor de mucha lengua y poco oído, el que gobierna, mentira nos ofrece y no bandera.

La nuestra es la marcha de la dignidad indígena. La marcha de quienes somos el color de la tierra y la marcha de todos que son todos los colores de la tierra. (p. 367)

Y Monsiváis nos lleva por la marcha desde el lejano sur. Nos hace ver lo indio como nunca se había visto en el país, y describe su marcha como una épica y como un desafío al racismo imperante en México en todos los ámbitos, desde el sector más reaccionario y declaradamente racista, hasta el encubierto en la buena fe del paternalismo.

El viejo indigenismo no erradicó el racismo. La nación no contaba con los indígenas sino como un rezago arcaico, como una reserva folclórica insumo de la promoción turística. La nación no los veía, menos los nombraba. Y había que nombrarlos. “¿Qué sucede? —pregunta Monsiváis— ¿Por qué se empecinan en hacer añicos mi visión unitaria de lo indígena?”

En el Congreso Nacional Indígena, en la parada de la marcha en Nurío, Michoacán, Marcos hace el recuento de las etnias convocadas al Congreso:

aguateco, amuzgo, cakchiquel, chatino, chichimeco, chinanteco, chocho, chol, chontal, chuj, cochimí, cora, cucapá, cuicateco, guarijío, huasteco, huave, huichol, ixcateco, ixil, jacalteco, pápago, pima, popoloca, popoluca, purépecha, quiché, seri, solteco, tacuate, tarahumara, tepehua, tepehuán, tlapaneco, tojolabal, kanjobal, kekchí, kikapú, kiliwa, kumiai, lacandón, mame, matlazinca, maya, mazahua, mayo, mixe, mixteco, motozintleco, náhuatl, ocuilteco, ópata, otomí, paipái, pame, papabuco, triqui, tzeltal, tzotzil, yaqui, zapoteco, zoque. (p. 387)

Y pregunta otra vez Monsiváis, sin ocultar cierto asombro: “¿Cuántos las habíamos oído mencionar una por una?” (p. 387).

Nombrarlas una por una, por su nombre guardado casi en secreto durante tanto tiempo, ausente de la conciencia nacional, del registro mínimo necesario en el imaginario colectivo que se conforma con unas cuantas pirámides y los nombres de las etnias más grandes. Pero Marcos las nombra una por una, y Monsiváis, en su asombro, da cuenta de nuestra ignorancia culpable, la del lector que apenas logra identificar unas cuantas etnias, que algunas ni siquiera las había oído mencionar. Sólo nombrarlas es un mérito, y recordarlas, otro.

III

La llegada de esa larga marcha a la Ciudad de México es un hecho histórico. Para subrayarlo, Monsiváis carga con la historia. El texto empieza citando un poema de Alfonso Reyes que registra la llegada de los indios tarahumaras a Chihuahua:

Desnudos y curtidos,
duros en la lustrosa piel manchada,
denegridos de viento y sol, animan
las calles de Chihuahua,
lentos y recelosos,
con todos los resortes del miedo contraídos,
como panteras mansas. (p. 367)

Escribe Monsiváis: “Allí están, en las primeras décadas del siglo XX, los indígenas ‘con la paciencia muda de la hormiga’”. Nos hace recorrer la historia de un siglo con la imagen de los tarahumaras en Chihuahua. Los tzotziles, tzeltales, choles y tojolabales en el Zócalo tienen una actitud muy distinta a la de panteras mansas, muy distinta a la paciencia muda de las hormigas.

(Monsiváis camina y hace la crónica, pero consigo camina la historia, no puede evitarlo, entiende, intuye, sabe. Crónica del presente, pero con densidad histórica.)

Ya están en el corazón político de México. Escribe Monsiváis, con la historia a cuestas:

He acudido al Zócalo demasiadas veces, más de las que admitiría mi escepticismo, y he atestiguado el silencio reverente que rodeó en 1962 la arenga del general Lázaro Cárdenas, que trepado sobre un automóvil defendía la autodeterminación de los pueblos, y los discursos de Cuauhtémoc Cárdenas de 1988, pero aparte de estos ejemplos, las demás intervenciones que recuerdo han admitido con facilidad los comentarios y los chistes y los aportes y las configuraciones y reconfiguraciones de la multitud. Esta vez —alaben o critiquen la actitud, pero así fue— no hay “flujo migratorio” en el Zócalo y el silencio se espesa volviéndose la atención única, obsesivas. (p. 394–395)

Monsiváis necesita la historia para hablar del presente que ve y relata. Está en el Zócalo pero está también en otros Zócalos de otras décadas. Es testigo y es historiador. No hay una manera fácil de describir el género Monsiváis.

Monsiváis relata lo que ve mientras camina, pero, no puede evitarlo, carga consigo la historia y su enorme cultura. Y sí, como dije antes: escribe lo que se le pega la gana, pero lo hace con rigor y talento literario.

* Gerente editorial del Fondo de Cultura Económica.

[1] Carlos Monsiváis, *Apocalipstick*, México, Random House Mondadori, 2009.

Goodbye a la historia patria sexenal

Sergio Hernández Galindo*

Resumen

Las décadas de 1940 y 1950 significaron un periodo de profundas transformaciones para México: una integración a la nueva configuración mundial que trajo la Segunda Guerra Mundial y el posterior dominio de la hegemonía estadounidense. Por otro lado, la modernización e industrialización del país. Ambos procesos generaron la consolidación de un régimen autoritario y corrupto pero también una secularización de los valores que los sectores urbanos marginados crearon sobre todo en la Ciudad de México.

Palabras clave: Globalización, modernización, corrupción, norteamericanización, cultura popular.

Abstract

The 1940s and 1950s meant a period of profound transformations to Mexico: a new integration into the new world that brought World War II and the consequent dominance of American hegemony. On the other hand the modernization and industrialization of the country. Both processes generated the consolidation of an authoritarian and corrupt regime but also a secularization of the values that emerged from the marginal sectors of society especially in Mexico City.

Keywords: Globalization, modernization, corruption, americanization, popular culture.



Permiso de reproducción de fotografías de la colección familiar, otorgado por Beatriz Sánchez Monsiváis, a quien agradecemos su generosidad.

El periodo de la historia de México que abarca del inicio de la Guerra del Pacífico, en 1941, al fin de la década de los cincuenta es atravesado por los mandatos de cuatro presidentes: Manuel

Ávila Camacho, Miguel Alemán, Adolfo Ruiz Cortines y Adolfo López Mateos. Encasillados a periodizar la historia patria a partir de los sexenios presidenciales, Carlos Monsiváis nos propondrá en *Apocalipstick* una visión alterna, propia del estilo monsvaiano, sugestiva, rica, lúdica, que condensará las transformaciones trascendentales que en conjunto marcaron esos dos decenios.

En este corte histórico de veinte años, Monsiváis destaca como determinantes la etapa de la guerra misma y el periodo de Miguel Alemán (1946–1952). Ahí se sintetizan y absorben para el país las transformaciones geopolíticas de un nuevo mundo, el surgido de las cenizas de la hecatombe humana y material que dejó como saldo la Segunda Guerra Mundial. Alemán en este contexto será el encargado, como señala Monsiváis, de “convertirse en el primer político–empresario que reconcilia al país con el American Dream”.

Vale la pena agregar, sin embargo, que a un año de que Alemán se convirtiera en presidente, se firmó un acuerdo panamericano encabezado por Estados Unidos en el monumento vital de nuestro antiamericanismo: el Castillo de Chapultepec. En ese lugar, en febrero de 1945, el sueño americano se puso en marcha a nivel regional al acordar los ministros del continente una nueva relación que la inédita situación global exigía y que, al correr del tiempo, se tradujo en una creciente subordinación a los dictados de Washington.

Vengo a decirle adiós a los muchachos

La incorporación de México a la Segunda Guerra acarreó nuevas significaciones materiales y sentimentales que nos unirían con Estados Unidos. Los primeros pasos de esta nueva relación de amistad y solidaridad con el vecino del norte como aliado se dieron ante el ataque de las fuerzas japonesas a la base estadounidense del Pacífico en Hawái el 7 de diciembre de 1941. El impacto de la guerra fue demoledor, señala Monsiváis, “al internacionalizar en buena medida a la sociedad (por lo pronto, en sus conocimientos geográficos, quién hubiese adivinado la existencia de Bataán o Dunkerque)”. En el aspecto sentimental “la hazaña remota (en la Guerra del Pacífico) del Escuadrón 201 de la Fuerza Aérea Mexicana” quedó como marca que perduraría a lo largo del siglo.

La integración continental como “un solo hombre” que demandaba Estados Unidos frente a la lucha contra el fascismo se codificará para el imaginario popular mediante los dibujos del caricaturista mexicano Antonio Arias Bernal. Los carteles se distribuyeron por todo el continente gracias al apoyo y financiamiento de la Oficina de Asuntos Interamericanos dirigida por Nelson Rockefeller. Las potentes imágenes que el genio de Arias Bernal diseñó se convirtieron en icónicas y crearon el ambiente propicio que la estrategia estadounidense requería para enfrentar al “enemigo común”.



Cartel de Antonio Arias Bernal

La incorporación popular a la guerra también se desplegó mediante la radio, que ya había adquirido en esa década una extensión masiva. La canción “Despedida”, interpretada por uno de los cantantes populares de ese tiempo, el boricua Daniel Santos, “El Inquieto Anacobero”, expresaba el apoyo patrio a la guerra. Compuesto por Pedro Flores, ese bolero no sólo exaltaba el valor de los soldados que se dirigían al frente sino que demandaba el apoyo y sacrificio de toda la población:

Vengo a decirle adiós a los muchachos
porque pronto me voy para la guerra
y aunque vaya a pelear en otras tierras
voy a salvar mi derecho, mi patria y mi fe.

Al fin del conflicto, Estados Unidos en efecto se constituiría en el poder hegemónico global. Un año antes de terminar la guerra, cuando la caída de Alemania era ya inminente, el gobierno estadounidense empezó a planear las medidas que tomaría para liderar el nuevo orden global. El triunfo de los países aliados sobre el fascismo dejó la plena certeza de que el siglo XX se constituiría como el de la hegemonía estadounidense a nivel mundial. Esta historia densa y de larga duración tanto en su formación como en su desarrollo se condensó en la frase “The American Century”, término acuñado por Henry Luce, propietario de la revista *Time*. Antes de que Estados Unidos ingresara a la guerra, Luce profetizó ese futuro predominio en un artículo de la revista *Life*, en febrero de 1941. La centuria americana sin embargo no se quedó en simple expresión retórica, sino que se tradujo en su estrecho vínculo con el dinero, consumo de electrodomésticos, gusto por el *jazz* y supercarreteras con muchos automóviles que se expandió por el mundo y en la sociedad mexicana: “La americanización procede a escala individual y familiar”.

Por un puñado de oro cambiaste tu sino y el mío

Las transformaciones galopantes en la década de los cuarenta abrirán un gran espacio en el que la oligarquía en México empezará a amasar, sin pudor alguno, enormes riquezas al amparo del poder. Como cachorro de la revolución, Miguel Alemán se erigió en el adalid de la modernidad y en el ejemplo a seguir para las élites políticas y empresariales. La industrialización se convirtió en el gran paradigma de nación, modelo en el que la iniciativa privada se hizo protagónica. No sólo se volvió indispensable la participación del capital como promotor de la economía, sino también su presencia directa en la administración pública, en importantes secretarías de Estado. Para decirlo en corto, mediante una sola frase de la enciclopedia Monsiváis, el periodo abrirá “el canje de la épica revolucionaria por la épica capitalista”.

De acuerdo con el historiador Daniel Cosío Villegas, la creación y concentración de la riqueza a la sombra del poder devino en el *modus operandi* del engranaje económico y político, ligadas de manera indisoluble a la deshonestidad y la corrupción. El corolario para Villegas será la “pérdida de la autoridad moral y política” y significará, ni más ni menos, el fin de la Revolución.

¿Por qué te hizo el destino pecadora?

Pero para el Monsiváis de *Apocalipstick*, el fin de la Revolución en esa década tiene otro fuerte componente que se engarza a una nueva moral puesta en práctica por el conjunto de la sociedad. Los tiempos modernizadores avanzaron por los caminos del impulso globalizador mediante un despliegue que fue fundamental en la vida del país: la secularización de la vida cotidiana, sobre todo en la capital del país, en la Ciudad de México.

La aparición de rumberas exóticas, del bolero como género musical preferido, aderezan a la “ciudad del pecado”. Pero la ciudad, en su mal obrar, se resiste a la grandilocuencia de San Agustín en el sentido de que el pecado represente un acto contra la ley eterna. En esta ciudad, el pecado será más mundano, plebeyo y prosaico ya que se ajusta a la vida cotidiana palpitante en “los cabarets, las calles donde las putas hacen el *trottoir*, los prostíbulos, las casas de asignación, las vecindades en donde se soporta la presencia de hetairas o joteretes, las *casas chicas*, los *departamentos de soltero*”.

La urbanización en marcha acelerada otorga beneficios que no se disfrutan en el campo: “Vivimos muy mal, pero nada de eso importa porque a ratos nos sentimos muy bien”. No importa que se siga siendo pobre, pues esta ciudad de los pobres extenderá la vida de manera masiva a “los barrios en la madrugada con su cauda de borrachos y vendedores de comida típica, de billares y circos, de cabarets y prostitutas tan sensuales como lo dicta el hambre sexual de sus clientes”.

El sistema autoritario que se fortalece a partir de ese momento suscita entre los de abajo su propia modernización, una forma contestataria desplegada en las múltiples caras ocultas de la resistencia que ha desarrollado analíticamente James Scott. La censura, de acuerdo con Monsiváis “eje primordial de contención del pacto entre el gobierno y la iglesia”, queda burlada por el “populacho revanchista”, capaz de jugarle malas pasadas a las estructuras represivas y autoritarias al elegir “el libertinaje, ese permiso subterráneo para fornicar nomás que haya

chances”. Más aún, de manera clandestina y en lo oscuro, el uso de las “malas palabras” a la “media noche” cuando se “antoja decir chingaderas y carajadas”, “como vengarse de todas las represiones, carajo, puta madre, qué maravilla”.

La ciudad del pecado que se inicia en la década de los cuarenta adquiere plena vigencia a mediados de la siguiente, al generalizarse aquellas formas expresivas al grado de “convertirse en costumbristas”, o quizá, como lo señala Monsiváis una y otra vez: en ganadoras de su batalla cultural, ante las múltiples derrotas de los movimientos populares. No cabe duda de que la modernización puesta en marcha, con su centro de progreso en la capital del país, permite ocultar al mismo tiempo el “saqueo de los recursos naturales, la destrucción del sistema ejidal, los crímenes políticos que no se registran y la esclavitud salarial”.

Para los modernizadores en el poder no importa la depredación capitalista que se convierte en norma a lo largo de las siguientes décadas. Mucho menos reparan en “las luchas obreras y campesinas (reprimidas), la carestía y el empobrecimiento”. La mejor estrategia que encontrarán las clases dominantes, ya plenamente incorporadas al mundo global hegemonizado por Estados Unidos, será el intercambio con los de abajo: te exploto pero te diviertes, estrategia desplegada con gran amplitud entre unos y otros. El “trueque”, como lo denomina Monsiváis: “Mejor una sociedad divertida ante las concentraciones airadas, los mítines, la agitación”.

En ese intercambio no dejarán de expresarse sin embargo los pesares y las quejas mediante protestas y movilizaciones que se enfrentan a los regímenes autoritarios en un ambiente en que la Guerra fría ponía contra la pared cualquier protesta. Para “legalizar” la represión, el poder contaba con un instrumento decretado en plena guerra mundial: el artículo 145 del Código Penal que, al tipificar el delito de “disolución social”, colocaba en la guillotina a los dirigentes de los movimientos opositores como se demostraría posteriormente.

Carlos Monsiváis se convertiría en uno de los más perspicaces testigos y participantes de las movilizaciones populares. Mediante sus crónicas-análisis logró mostrar la riqueza y la importancia de las protestas del periodo. Pero la voz y el sentimiento de estos movimientos se mostraron también en las canciones que se popularizaron en México y Latinoamérica. Rafael Hernández fue el creador de una de ellas, “Lamento borincano”, que se transformó en un himno contra la injusticia inherente al Siglo Americano, en voz de Daniel Santos y de otros muchos intérpretes:

Se oye este lamento por doquier
y triste, el jibarito va, pensando así,
diciendo así, llorando así por el camino
qué será de Borinquen mi Dios querido,
qué será de mis hijos y de mi hogar.

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

Proverbios y refranes en *Apocalipstik*

Luis Barjau Martínez*

Resumen

Selección de proverbios y refranes que aparecen en *Apocalipstik*, la agudeza mental y verbal para capturar en una frase el latido de la ciudad de México, el gran personaje literario de Carlos Monsiváis. *Palabras clave:* proverbio, refrán, *Apocalipstik*, Monsiváis.

Abstract

Selection of proverbs and sayings that appear in *Apocalipstik*, mental and verbal acuity to capture in one sentence the heartbeat of Mexico City, the great literary character of Carlos Monsiváis.

Keywords: proverb, saying, *Apocalipstick*, Monsiváis.



Permiso de reproducción de fotografías de la colección familiar, otorgado por Beatriz Sánchez Monsiváis, a quien agradecemos su generosidad.

- La megalópolis es el depósito histórico de olores y sinsabores.
- Travestis: los últimos defensores de la feminidad a ultranza.
- Una cola es la distancia más corta entre la paciencia y la disolución del Yo.
- Esta ciudad ya está viviendo el presente de un mundo alternativo.
- Me hallaba tan solo que me dio pena desperdiciar el espacio.

- Soñé que nomás iba yo en un vagón de Metro, y nadie me empujaba, ni me vendían nada, ni contaban estupideces. Desperté angustiadísimo de la pesadilla.
- La ciudad crece en dirección opuesta a la autoestima de sus habitantes.
- El crecimiento demográfico es el verdadero árbol genealógico de cada persona.
- Ahora las adúlteras tienen a su abogado en el cuarto de junto.
- Cada uno es único, pero las maneras de ser único se parecen demasiado entre sí.
- La pedagogía de la violencia se inicia en la crueldad contra los animales...
- Pecar es también entrar de inmediato en el arrepentimiento, ese pago en abonos de la iniquidad.
- La mitología no suele describir los sucesos reales, pero sí lo considerado intensamente real.
- La Historia (esa religión cívica).
- La Ciudad Universitaria como catedral de los creyentes en la educación superior.
- Nada daña tanto a los pulmones como las atmósferas del pecado.
- El que no le cuenta a un desconocido las dificultades sexuales con su pareja, carece de intimidad.
- El tedio es la etapa superior del voyeurismo.
- Al temor a la condenación eterna lo suplanta el terror al sida; a la confianza en los poderes regeneradores de la madrugada la reemplaza el temor a la delincuencia y la policía.

Nota al calce

El resentimiento monsvaiano está desglosado en una profunda explicación de una sociología irónica e histriónica. Su percepción del burdel es similar a la de Toulouse Lautrec cuando pinta a La Goulue; sólo media la distancia temporal y la diferencia entre el óleo y la palabra escrita. Las Veladoras, El Burro, el Tenampa, El Gusano, Las Adelas, fueron los laboratorios de su interpretación entre gozosa y patética de la cultura popular urbana.

El minucioso interés de Carlos Monsiváis por la cultura popular, visto a través de un velo de profunda ironía, parece una deuda reivindicativa de nuestro autor. La naturaleza de dicha ironía contiene un dejo inquietante de autoflagelación religiosa. Y contiene también la mirada privilegiada del intelectual sobrado de talento que depara una visión cenital a la sociedad mexicana que, abajo, pulula en su miseria económica y moral. Monsiváis siempre resultó una figura perturbadora, que retenía una sabiduría privada y superior que era simultáneamente su poder y su desdicha. Impresionaba su figura y su estado de ánimo algún lunes que, habiendo subido a pie hasta la sede de la Dirección de Estudios Históricos en el anexo al Castillo de Chapultepec, se obligaba a visitar su centro de trabajo, donde seguramente otra vez no encontraría un interlocutor de su interés. Su soledad siempre fue la de una gran figura; su introversión, la de algún Hamlet entre tortuosas reflexiones. Así lo vieron algunos investigadores

jóvenes de nuevo ingreso, que buscaron la deseada oportunidad de hablar con el famoso cronista. Intelectual mexicano de virtudes únicas, gestadas milagrosamente entre el poder y la modestia popular, su capacidad de movilidad y acción social fue un don que le permitía pasar, como nadie, de una actuación improvisada en una película nacional, a una conversación con Cantinflas, a una ardua tarea diaria de revisión de la prensa nacional entera, a las horas de concentración del trabajo literario, a la observación del espectáculo estridente de un bar gay en la colonia Nezahualcóyotl, a la lectura pía de la Biblia o de una ardorosa novela negra norteamericana.

Monsiváis da un paso fuera de su casa en la colonia Portales, fuera de su biblioteca atestada de libros y de gatos, y la ciudad se transforma de inmediato en un escenario de su literatura, donde la vecindad, el drama social, el cine, el gobierno y la izquierda son otros tantos módulos donde crea con sensibilidad poética, con agudo análisis de antropólogo social, como beato de iglesia, como el novelista desesperado que no logró su obra magna. En *Apocalipstick*^[1] impresiona la honda pasión que transforma a la Ciudad de México en un personaje único de una novela concebida como imposibilidad.

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

[1] Carlos Monsiváis, *Apocalipstick*, México, Random House Mondadori, 2009.

Carlos Monsiváis: humor, crítica literaria, ensayo

Luis Barjau Martínez*

Resumen

Retrato que abarca las diversas facetas de Carlos Monsiváis, su compromiso político, sus obsesiones artísticas y literarias, el cultivo de los varios géneros, el humor ácido y su ejercicio implacable en anécdotas memorables.

Palabras clave: anécdotas, humor, literatura, Monsiváis.

Abstract

Portrait covering the various facets of Carlos Monsiváis, his political commitment, his artistic and literary obsessions, the cultivation of the various genres, the acid humor and the relentless exercise in memorable anecdotes.

Keywords: anecdotes, literature, Monsiváis.

Carlos Monsiváis fue desde luego, muchas más cosas de las que aquí y en los medios de la época podamos decir de él. La mejor disquisición que he leído respecto de su genio y de su obra, en los niveles de la ideología y la política nacionales, apareció en *La Jornada* el 24 de junio de 2010, titulada con su nombre, y de la pluma de Adolfo Sánchez Rebolledo. En su opinión, con Carlos Monsiváis aprendemos “a ver y a vivir a un México distinto del oficial”, y a “acercarnos a una visión de la izquierda al margen de las cóleras sectarias sobrevivientes a la lenta ruina del estalinismo”.

Según Sánchez, el cronista del México moderno habría establecido que “la madre de todas las batallas mexicanas” tendría que haber sido “la lucha contra la desigualdad y la pobreza, la exclusión clasista y la discriminación como forma de dominio”. A él le debemos la definición más exacta de la derecha nacional, cuando estipuló que es “la decisión de pensar por los demás y de ordenarle a los demás su comportamiento, la usurpación organizada del libre albedrío a nombre de Dios, o de la empresa y el mercado libre, y de esos otros componentes de la Trinidad, la moral y las buenas costumbres”. También él habría trazado líneas para la praxis en un país tan confundido como el nuestro, al señalar que “la indignación moral de los ciudadanos [...] suscita la movilización, el deseo de organizarse, de tal manera que “el sujeto de los cambios requeridos por el país no es el ciudadano individual sino la comunidad: las colonias populares, los grupos ecologistas, los pequeños sindicatos, las cooperativas de barrio, las comunidades eclesiales de base, las agrupaciones campesinas y las secciones magisteriales”. como Monsiváis anotó en su artículo “La izquierda mexicana: lo uno y lo diverso”^[1].

Monsiváis habría encarnado —como se puede colegir entre líneas de todo lo antes citado, y de acuerdo con Sánchez Rebolledo y Sergio Pitol— “la antiolemnidad, forma inusual de guerrilla política y moral”. Una antiolemnidad expuesta ante ciertos ojos como terrible, pero en verdad como un efecto trágico de la historia del pueblo de México y que Monsiváis hubo de asumir filtrada sardónicamente.

Gran personaje mexicano, de su talento emergió también un humorismo único y de nuevo cuño, que habrá de imperar tarde o temprano. Me consta que al maestro Carlos Pellicer le aplicó las dos siguientes perlas: “Oiga, maestro: ¿No será que en ese soneto donde usted indica poéticamente que ‘hay azules que se caen de morados’, en el fondo trataba de referirse a unos policías borrachos?”. Porque “azules” se les llamó a los policías, como hoy “polis”. Pellicer apechugaba ante la estocada.

Y otra enseguida: “Oiga, maestro: En ese verso donde dice ‘estoy en el balcón lleno de codos’, ¿no será que se refería usted a unos cuates de Monterrey, que como se sabe son muy tacaños?”. A Pellicer le había encargado el presidente en turno que escribiera algo sobre el desfile del 16 de septiembre y que mencionara el balcón de palacio desde donde los notables apreciaban el festejo.

Pellicer, *touché* y divertido, sólo acertó a responder: “Sí, ésa es la aguda apreciación de un coleóptero”. Porque es sabido que el poeta aguantaba esos y otros peores escarnios con humor invencible.

La ironía que Monsiváis acumuló a lo largo de su vida era ambigua: un modo de señalar la cursilería y lo *kitsch* de muchos aspectos de la cultura nacional. Pero para él, un intelectual de cultura universal, dos formas de identificarse con la cultura popular y nacionalista fueron tomar desde muy joven una posición de izquierda, abanderando causas populares, y desentrañar las profundas y complicadas frases que acompañan las costumbres del pueblo.

Escondía su pensamiento tras de una prosa barroca, depurada en su rebuscamiento, en apariencia densa pero espoleada y salvada por el hallazgo continuo de alguna especie de fórmulas irónicas y humorísticas. Verdaderas perlas, en efecto, que difundió sobre todo en su obra periodística.

Su prosa “de ocultamiento” tiene antecedentes: nada menos que Hegel se vio obligado —según opinión de Jacques D’Hondt, su mejor intérprete francés— a ocultar muchas veces el verdadero contenido ideológico de sus escritos, con objeto de no entrar en contradicción con la monarquía absoluta que comandaba el Stift o seminario luterano de Tubinga, que fue la institución académica de formación de los jóvenes prusianos, al servicio de la religión y del duque, y donde el propio Hegel se había refugiado.

Toda proporción guardada, Monsiváis se apartó de los lugares comunes de los principiantes de su generación, a la vez que se ocultó del Ogro Filantrópico: de la capacidad múltiple de represión que tiene el Estado, en especial el estado mexicano priista. Una represión subliminal y enmascarada, pero efectiva para coartar cualquier iniciativa de independencia intelectual, no legitimada por el Estado. Sutiles ramificaciones del ejercicio de su control que,

desgraciadamente, también pasan a formar parte de la cultura. Así consiguió Carlos Monsiváis, en buena medida, convertirse en una celebridad popular, sin dejar de ser un intelectual refinado.

Un modo de conocer a fondo la hermética personalidad de un hombre tan cercano (por ejemplo a nosotros, investigadores de antropología e historia) y a la vez tan distante es — contradictoriamente— a través no de su sardónica obra periodística, sino de la crítica literaria que ejerció con pasión desde temprana edad, primero con la antología de poesía mexicana, y al final con la selección de diez narradores en su libro *Escribir, por ejemplo*. Notable es aquí la profunda develación hasta ahora insuperable del poeta jerezano Ramón López Velarde, un poeta al que la ignorancia profunda y la apreciación ligera tienden a igualar, sobre todo en su dimensión nacionalista (la *Suave patria*), con recitaciones populares de las cantinas. En su búsqueda de la autenticidad estética por vía de las apariencias de la cursilería nacional, López Velarde despertó en él una acendrada obsesión, que resultó en una verdadera reivindicación canónica. Y en este ensayo el crítico literario se abre de capa y deja ver su muy refinada y apreciable sensibilidad. Afirmo entonces que para conocer a fondo a Monsiváis hay que empezar con el estudio de su crítica literaria.

Así como en su ensayo sobre López Velarde se observa su proyección estética, en “José Revueltas: crónica de una vida militante” el lector se encuentra con la profunda y muy compleja estructura política e ideológica de Carlos Monsiváis. Su apreciación del intelectual comunista mexicano deja entrever, en los asuntos que escoge sobre la vida y obra de Revueltas, su propio, y algunas veces desconcertante, punto de vista. Como lector de su misma generación, me pareció que predominaban en Revueltas las viejas lecturas gramscianas y troskistas, con una buena dotación también del existencialismo francés, más de lo usual entre sus contemporáneos intelectuales de izquierda, imbuidos del leninismo y del estalinismo. Su devoción por Revueltas muestra cómo el peso del romanticismo literario del autor de *Dios en la tierra* triunfó sobre el estalinismo del Partido Comunista. Ésta es la pasión que vertió Monsiváis en su estremecedor ensayo sobre José Revueltas, ésta es la puerta que nos permite observar cómo guardó, con una modestia evangélica, de pensador mexicano, su profunda vocación literaria; modestia y frugalidad excesiva que por cierto le impidió volcarse de lleno en la creación artística. Fue una especie de guerrillero de la poesía. Bajo su extrema e irónica crítica, tembló el poeta que prefirió callar sus propias obras.

Pero volvamos, para despedirnos, a aquel Monsiváis, personaje inmediato, de aires entre Beethoven y un antropólogo físico del siglo XIX, que acudía en la Dirección de Estudios Históricos, con José Emilio Pacheco, José Joaquín Blanco, Enrique Florescano o Héctor Aguilar Camín, a los seminarios, discusiones, picantes charlas en la oficina de la Dirección o en el jardín de fiestas al pie del Castillo de Chapultepec. La imagen que resultó de la larga y privada reflexión intelectual de Monsiváis es la del valiente que, no obstante su dependencia financiera de las instancias del Estado, toma el riesgo de una suerte de Odiseo en la cueva del cíclope; la del ciudadano de raigambre popular que se alza hasta convertirse en crítico de los valores de la sociedad establecida y de las oscuras maniobras del propio gobierno. Su proceder hace patente en él una clara filiación procedente de Sor Juana Inés de la Cruz, cuando, en opinión de Paz, se refugia en la Iglesia para procurar su formación, y pasa también por Ignacio Ramírez, El Nigromante, el más avanzado liberal del siglo XIX.

De sus preferencias íntimas cabe destacar que en una ocasión Monsiváis confesó que era Geoffrey Chaucer uno de sus autores favoritos, lo que nos da una pista más para entender las raíces de su formación. El autor de los *Cuentos de Canterbury*, quien es de la más pura procedencia espiritual campesina, vivió el desparpajo arcaico de la mentalidad feudal con base en una escatología humorística que fue también la privada, y preferida, de don Carlos Monsiváis.

Esta nota, a la búsqueda de su redondez, no puede dejar pasar una frase dicha por Monsiváis en una reunión académica de nuestra Dirección, suelta entre el ir y venir de los asistentes: “Aquí hasta los paranoicos tienen enemigos”.

Perdimos al compañero que dirigía en la Dirección de Estudios Históricos su brillante seminario; ganamos la distancia que permite sopesar la importancia de un intelectual integral, imprescindible en la historia de las ideas en México.

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

[1] Carlos Monsiváis, “La izquierda mexicana: lo uno y lo diverso”, *Fractal*, año II, vol. 2, núm. 5 abril-junio, México, 1997, pp. 11-28.

Las ofrendas contadas en los rituales del Iztaccíhuatl

Margarita Loera Chávez y Peniche*
Mauricio Ramsés Hernández Lucas*

Resumen

A partir de la práctica de un ritual llevado a cabo en la zona arqueológica de Nahualac el 3 de noviembre del 2016, se pudo observar que el especialista ceremonial solicitó lo que se denomina una ofrenda contada. Es decir, una ofrenda que lleva una exactitud numérica para reproducir el orden cósmico y después ofrecerla a las deidades agrícolas y pluviales, como se hacía en la época prehispánica.

Palabras claves: Nahualac, Ritual, Ofrendas Contadas, Iztaccíhuatl, Campesinos.

Abstract

From the performance of a ritual carried out in the archaeological zone of Nahualac on November 3, 2016, it was observed that the ceremonial specialist requested what is called a counted offering. That is to say, an offering that carries a numerical accuracy to reproduce the cosmic order and then offer it to the agricultural and rain deities, as was done in pre-Hispanic times.

Keywords: Nahualac, Ritual, Counted Offerings, Iztaccíhuatl, Peasants.

Objetivos

El propósito de estas páginas es estudiar las “ofrendas contadas” en los rituales de alta montaña en el Iztaccíhuatl. Para ello tomamos el caso de una ceremonia llevada a cabo en noviembre de 2016 en la zona arqueológica de Nahualac, situada en territorio del municipio de Amecameca, Estado de México, a 3900 metros sobre el nivel del mar, en la ladera oeste de ese volcán. El evento se celebró en tiempos de recolección de las cosechas en la región y tuvo además el propósito de iniciar un periodo de excavación arqueológica en la zona, por lo que los habitantes de la región determinaron subir para resguardo de su patrimonio cultural y con ello reiniciaron el culto en el lugar.

Debido a que durante los preparativos notamos que todos los elementos con los que se iba a montar la ofrenda estaban contados, y que la investigación en el rubro jamás había considerado las cuentas en los rituales de la zona, determinamos realizar un trabajo etnográfico. Éste es, por tanto, un ejercicio de investigación pionero en este sentido.

Sobre el concepto de ritual, Pedro Sergio Urquijo Torres nos dice:

Es un esfuerzo colectivo o estrategia social de referendo o actualización de los convenios sagrados de reciprocidad entre las fuerzas de la naturaleza y los seres humanos. Para ello,

el ritual apela a la memoria de la comunidad (campesina), que finca a la colectividad en el contexto cíclico de los pactos primordiales.[1]

Nahualac fue excavado por primera vez en 1880 por Désiré Charnay,[2] quien extrajo alrededor de ochocientas piezas de cerámica que se encuentran guardadas en el Musée de l'Homme en París, y en el National Museum of the American Indian en Washington. En 1957, el sitio fue trabajado por José Luis Lorenzo,[3] quien lo dató hacia el Periodo tolteca (900–1350 d.C.). En 1987 Arturo Montero y Stanislaw Iwaniszewski exhumaron una importante colección arqueológica de tradición mazapa (1000–1500 d.C.) que hoy se exhibe en el Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México. Finalmente, desde 2016 un grupo multidisciplinario, cuya sección etnohistórica dirigimos los autores, está trabajando bajo la coordinación de los arqueólogos Roberto Junco e Iris Hernández de la Subdirección de Arqueología Subacuática del INAH.

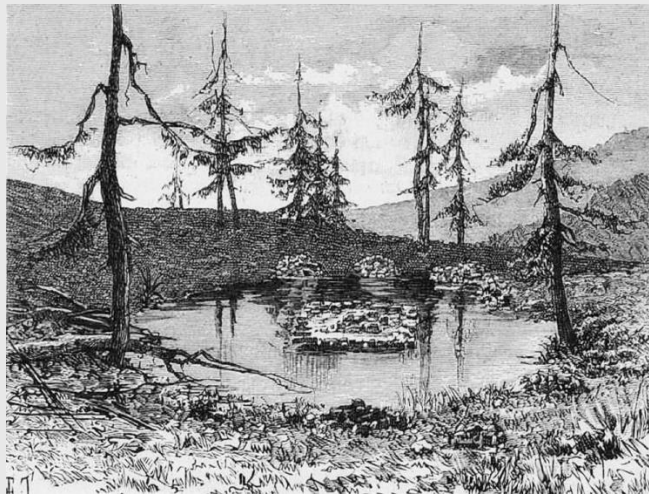


Figura 1. Estanque de Nahualac. Fuente: tomado de Désiré Charnay, “Tenenepanco and Nahualac cemeteries”, en *The Ancient Cities of the New World, being Voyages and Explorations in Mexico and Central America from 1857 to 1882*, Nueva York, Harper & Brothers, 1888, p. 182.



Figura 2. Ollas con la efigie de Tláloc exhumadas en la zona arqueológica de Nahualac. Fuente: tomado de Désiré Charnay, *op. cit.*, p. 177.

Dos son los espacios significativos de la zona arqueológica: un estanque donde se encuentra un adoratorio y una planicie que Arturo Montero llama el Valle de las Ofrendas, que se localiza a unos cuatrocientos metros del vaso de agua con dirección al flanco oriental del Iztaccíhuatl.[4] En el centro del estanque hay un adoratorio llamado *tetzacualco*, de nueve por seis metros, que en la temporada de lluvias queda parcialmente sumergido. En los cortes oeste-este y norte-sur está el nivel máximo del vaso acuático, con una profundidad de ochenta centímetros. Este último se abastece por un canal en el extremo noreste que data de la época prehispánica, el cual a su vez es alimentado por unos manantiales a doscientos metros del valle de Nahualac. Durante la temporada de estiaje el agua se evapora y la zona arqueológica queda al descubierto. Alrededor del estanque hay muros de altura irregular de construcción burda.



Figura 3. Estanque de Nahualac. En el centro se halla la estructura rectangular denominada *tetzacualco*; en los extremos, mojoneras; y al fondo, el bosque alpino de alta montaña.

Fuente: fotografía de Fernando Ramos, 2015.

Este estudio se divide en dos apartados. En el primero se analizan los números que el especialista ritual que montó la ofrenda de Nahualac utiliza regularmente en otros depósitos ceremoniales del Iztaccíhuatl. El objetivo es utilizar esta información para explicar los números que aparecen en la ofrenda de la zona arqueológica, que se analiza en el segundo apartado. Nuestra propuesta es que las cantidades utilizadas en la ofrenda y la forma en que se colocaron dan cuenta del simbolismo de las orientaciones de la zona arqueológica y su relación con el cosmos. En esto seguimos la propuesta de Stanislaw Iwaniszewski, quien al respecto dice:

Nahualac es un espacio donde emergen las dimensiones cuádruple y quíntuple. La primera se explica con la división del cosmos en cuatro rumbos o cuadrantes y la segunda si se

considera el centro como un quinto elemento que figura el *axis mundi*. Por lo tanto, Nahualac es un eje horizontal y vertical que sostiene el mundo celestial, terrenal y del inframundo.[5]

Para este autor, Nahualac es un espacio donde las dimensiones cuádruple y quíntuple se asocian con las concepciones mesoamericanas de *Ayauhcalli*,[6] *Tlalocan*[7] y *Tonacatepec*.[8]

Nahualac en su longitud cuádruple o la cuatripartición del espacio-tiempo, se remonta al periodo Clásico con los teotihuacanos y se extendió hasta el Postclásico con los mexicas, donde se entendió que el tiempo y el espacio eran una unidad totalizadora. Ejemplos de esta unidad los podemos visualizar en el paisaje de los volcanes con los marcadores astronómicos como son la “Piedra Semilla o Piedra Conejo”, en Amecameca, el “marcador solar” de Cocotitlán, y en algunos artefactos de culto como son la caja de Tizapa y la representación de Napatecuhtli o el Señor del Cuatro en algunos códices.[9]

Danièle Dehouve explica que un depósito ritual contado consiste en colocar en el suelo conjuntos de objetos vegetales en números concretos, siguiendo configuraciones orientadas en el plano horizontal y en niveles verticales sobrepuestos;[10] es decir, se trata de una figuración en miniatura del universo, tendida sobre el paisaje sagrado, el cual se representa con la figura de un cuadrilátero dentro del que se tienden los objetos ceremoniales contados.

Ofrendas contadas en el Iztaccíhuatl. El caso de Amecameca

La práctica de hacer ofrendas contadas es muy ancestral. El caso más antiguo y mejor documentado lo tenemos en Teotihuacán. Entre 1998 y 2004, los investigadores Saburo Sugiyama y Leonardo López Luján descubrieron en esa zona arqueológica una serie de depósitos rituales asociados con las diferentes etapas constructivas de la Pirámide de la Luna.[11] A lo largo de grandes túneles abiertos en la estructura hallaron depósitos contados, puestos allí para celebrar y consagrar cada nueva fase de ampliación hasta el Clásico temprano (ca. 600 d.C.).

Ahora bien, las ofrendas contadas, desde el punto de vista etnográfico, fueron estudiadas por primera vez en la década de los treinta por Leonhard Schultze-Jena, quien observó entre los tlapanecos de la Montaña de Guerrero un ritual de petición de lluvias en el que se depositaba sobre la tierra, formando un rectángulo, series de manojos o amarres de hojas de pino, zacate, cañas delgadas u hojas de árbol, ante un ídolo de piedra del dios *Aku*. [12] En la década de los sesenta, las ofrendas fueron trabajadas por Karl A. Nowotny, [13] quien descubrió una correlación numérica entre los códices prehispánicos del grupo Borgia (*Cospi*, *Fejérváry-Mayer* y *Laud*) y los depósitos rituales contados de los tlapanecos y los mixtecos del siglo XX de la Montaña de Guerrero. Finalmente, en la actualidad se formó un grupo multidisciplinario para investigar a profundidad la sabiduría numerológica mesoamericana en Puebla, Guerrero, Oaxaca y el área maya. Entre los trabajos más representativos podemos mencionar los de Alain Ichon, [14] Peter van der Loo, [15] Danièle Dehouve, [16] Catharine Good, [17] Johanna Broda, [18] Frank J. Lipp [19] y Dídac Santos Fita. [20]

Amecameca en el volcán Iztaccíhuatl

En Amecameca, hemos observado cómo don Jerónimo, el especialista que dirigió el ritual de Nahualac aquí estudiado, monta algunas ofrendas contadas, con el fin de abrir o cerrar el ciclo agrícola, agradecer la bonanza de alimentos, proteger los campos de cultivo, curar el cuerpo humano y expulsar aires, granizos, plagas y enfermedades. Algunos de los números sagrados que se utilizan en las ofrendas y que explican de alguna manera el ritual de Nahualac son el uno, el cuatro y el veinte. A continuación vamos a explicar cada uno.

Ofrendas contadas con el número uno

Las ofrendas contadas con el número uno fueron montadas durante el tiempo de secas, periodo conocido en Amecameca como “primer viento”, asociado a las festividades de cuaresma y al culto y veneración de los cristos ubicados al sureste del Estado de México y noreste de Morelos.

Durante un periodo de cuarenta días, desde el Miércoles de Ceniza hasta la víspera del Domingo de Resurrección, don Jerónimo entró en una fase de abstinencia sexual, ayuno y vigilia para poder confeccionar y montar cinco ofrendas, en distintos sitios, con el número uno, denominado *ocontle*. Una vez que regresó del monte, enfrente del altar doméstico, confeccionó las rajas de ocote con los manojos de las hierbas medicinales y las cubrió con una tira de algodón. Estas pequeñas ofrendas se quemaron a media noche y se depositaron en la parte trasera de los templos de Amecameca, Totolapan, Atlatlaucan, Cuautla y Tepalcingo, para solicitar a los cristos la fuerza ígnea.[21]

Esta ofrenda contada con el número uno tiene un significado cultural ligado con el tiempo primigenio, el inicio de la agricultura, la renovación de la tierra y la naturaleza, la fertilidad, la honorabilidad y la creatividad. Además, el número uno es la entidad que ordena todos los elementos por jerarquías. Por ejemplo, los calendarios rituales, agrícolas y adivinatorios; o los rangos de la estructura social y cósmica. Por lo tanto, pensamos que las plantas medicinales como el ocote, el pirul, la santamaría y la ruda simbolizan el fuego y, por lo tanto, se puede considerar que el número uno está unido al concepto de inicio y a las acciones de purificación, transformación y regeneración.[22] El algodón en este contexto simboliza las nubes, el viento y las fuerzas de naturaleza fría. Al combinarse ambas fuerzas, se produce la lluvia de los temporales.



Figura 4. *Ocontle* u ofrenda contada para el fuego. Fuente: fotografía de Ramsés Hernández, 2016.

Ofrendas contadas con el número cuatro

Las escenificaciones de ofrendas contadas con el número cuatro se colocaron al inicio y al final del calendario agrícola. Los primeros dos depósitos se realizaron durante el tiempo de secas, asociado al primer viento, proveniente del rumbo del oriente, y a las fechas calendáricas que marcan el tiempo de la agricultura (enero y febrero) y de solicitar los permisos para el trabajo del temporal.

La primera ofrenda contada, que utilizó el número cuatro, se celebró a principio del año, estuvo dedicada a las potencias o espíritus del viento y se ejecutó en el cerro del Sacromonte junto a la iglesia de Guadalupe. Allí se tendió un petate que se dividió en cuatro cuadrados y sobre éste se colocaron cuatro montones de objetos ceremoniales. Cada montón contenía frutas aromáticas, como naranja, guayaba y lima, granos de café y barras de chocolate. El orden en que se depositaron fue el siguiente: el primer montón se ofreció al viento del oriente, el segundo al del sur, el tercero al del poniente y el cuarto al del norte.

La segunda ofrenda, contada con el número cuatro, se colocó el 2 de febrero, en la cueva del templo del agua en el cerro del Sacromonte. Esta encomienda se dedicó a los guardianes de cada uno de los cuatro rumbos cardinales, a quienes primero se les ofreció comida, y posteriormente les fueron presentados los seis tipos de semillas de maíz para que les otorgaran las fuerzas del crecimiento, y dos ceras para defender los campos de cultivo de las tempestades.

La ofrenda de alimentos y la presentación de semillas y ceras se desarrollaron de la siguiente manera. Don Jacinto, asistente de don Jerónimo, con sus manos sostuvo las semillas y las ceras para presentarlas a los cuatro rumbos. Mientras, don Jerónimo depositó al pie de la cruz cuatro conjuntos de comida y bebida, y, postrado, convocó a los cuatro rumbos de esta forma:

Al rumbo del oriente, cuyo guardián es el Señor del Sacromonte: “Pedimos a nuestro Santo Padre, el Señor del Sacromonte, el guardián del oriente y toda esta tierra y esta comarca para que

bendiga estas semillas y estas ceras para usarlas, para nuestro provecho, para nuestras familias y, nuestros pueblos, y estas ceras para liberarnos de todos los peligros que acechan a nuestras sementeras”. Al rumbo del norte, guardado por la Virgen de Guadalupe: “Le pedimos a nuestra Santa Madre, a la Virgen de Guadalupe, guardiana del norte, proteja estas semillas y que todas crezcan bien”; al del sur, cuyo guardián es el Señor de Chalma: “A nuestro Padre, el Señor de Chalma, guardián del sur, también le pedimos que bendiga estas semillas para todas nuestras familias”; y al del poniente, bajo la guarda de la Virgen de los Remedios: “A nuestra madre Virgen de los Remedios, que es la patrona de los campos de cultivo, le pedimos que florezcan estas semillas”. Estos santos y vírgenes católicas se asemejan a los cuatro dioses patronos de los cuatro rumbos mesoamericanos: “Para el Oriente: el dios del Sol; para el Norte: el dios rayado, con boca roja y nariguera redonda, de cuya cabeza sube el humo; en el Poniente: Tlazolteotl; y en el Sur: Tlaloc”.^[23]

La tercera ofrenda, del número cuatro, se colocó durante el cuarto viento, derivado del punto cardinal del norte y con la posición calendárica de las cosechas y el final del calendario agrícola de temporal, es decir, el 2 de noviembre, Día de Todos los Santos. Esta ofrenda de comida y bebida se colocó sobre una mesa cubierta con un petate, símbolo de muerte y vida, donde se dice que llegan a sentarse a comer los antepasados. Allí se depositaron cuatro unidades compuestas por fruta, pan, verdura, flores, dulces, tamales, mole, arroz, bebidas alcohólicas, refresco y atole, hasta formar pequeños montones que se asemejan a los cerros, guardianes de los alimentos. Para terminar de confeccionar metafóricamente cada pequeño cerro, se montaron cuatro ceras, las cuales simbolizan los cuatro árboles que sostienen el universo.

El significado cultural del número cuatro dentro de estos rituales se asocia con el macrocosmos y al microcosmos. Es un dígito que guarda la memoria biocultural sobre el control atmosférico y los ritmos de la naturaleza y del ser humano, y personifica el espacio horizontal, la tierra. Ésta, según el simbolismo heredado de tiempos prehispánicos, tiene la forma de un cuadrilátero y está dividida en cuatro espacios, cada uno representado por una dirección cardinal e incluso por distintos colores y elementos: el norte, blanco-viento; el oeste, rojo-fuego; el sur, azul-agua; y el este, amarillo-tierra. Todas se asocian con el tiempo cíclico de la naturaleza, de la agricultura, y de las fiestas católicas. Un elemento clave en esta asociación es el *tzacul* o petate cuadrado, sobre el que se tienden los objetos ceremoniales y cumple la función de asiento y de mesa por donde la potencia o espíritu desciende y toma los aromas de las ofrendas, el vehículo por donde se contacta con el cielo y con el inframundo. Es decir, simula el umbral por donde nacemos, el portal por donde morimos y metafóricamente, el espejo del cielo.



Figura 5. Ofrenda de cuatro manojos. Fuente: fotografía de Ramsés Hernández, 2017.

Ofrendas contadas con el número veinte

Estas ofrendas se construyen a petición de los rituales agrícolas para propiciar la lluvia, cuando corre el segundo viento, el del sur, en el templo de Alcalica, llamado también “la gobernación” por ser el más importante; y consisten en confeccionar manojos de flores blancas y rojas. Cada conjunto de veinte manojos se utiliza para adornar dos bastones de cinco metros que custodian la cruz principal de la cueva. Ya adornados, los bastones sirven para expulsar las enfermedades que atacan el cuerpo humano. Estas limpias se ejecutan después del ritual de petición de lluvias y las comanda don Jerónimo al pie de la cruz.

El número veinte, los manojos de flores y los bastones de mando nos permiten interpretar que estas ofrendas están asociadas al tiempo de secas y de lluvias, así como a la salud y enfermedad del cuerpo humano. Es decir, la ofrenda de manojos de flores rojas se asocia a la fuerza del sol, ígnea y caliente; mientras que el otro conjunto, de flores blancas, se relaciona con la energía de la luna, gélida y fría. El bastón funciona como un intermediario y nos recuerda al tronco o árbol florido Tamoanchan de la cosmovisión indígena mesoamericana, por donde subían y bajaban las fuerzas ígneas y húmedas, creadoras de la vida, el tiempo y el espacio del ser humano.

El número veinte expresa una cantidad alta, indefinida y que expresa totalidad. Por ejemplo, en la zona de los Altos de Morelos hay un cerro de nombre Cempualtépec (*cempualli tépetl*, “veinte-cerro”). La asociación entre el veinte y el cerro se explica porque en la cima del cerro, que es considerado un eje rector del paisaje circundante, hay “muchas” cruces, y durante las plegarias de los especialistas rituales o “misioneros del temporal” se convoca a “muchos espíritus”. Otro ejemplo lo hallamos en la flor de muerto o cempasúchil (*cempualli xochitl*, “veinte-flor”), que se utiliza para confeccionar las ofrendas de Día de Muertos. Por sus abundantes pétalos amarillos, esta flor resulta idónea para los altares domésticos de “todos” los difuntos. En la cosmovisión

mesoamericana, el veinte era el último signo calendárico, representado por una flor, y, por lo tanto, este número es la base de los veinte signos que constituyen el *tonalpohualli*, o calendario adivinatorio.

La dinámica de las ofrendas contadas se entrecruza con las fiestas católicas, las labores del campo, los rituales agrícolas y los ciclos de la naturaleza. En su conjunto, los números forman la aritmética sagrada del ciclo agrícola del volcán Iztaccíhuatl o el álgebra del cosmos. Son, en un sentido global, la eficacia cósmica. Pertenecen al ámbito sagrado de la montaña y funcionan para proteger al maíz y al cuerpo humano de las peripecias y peligros que pueden dañar el paisaje y el clima, si no se atienden anualmente con los rituales y ofrendas correspondientes. Toda esta parafernalia ritual y calendárica es la que pone en movimiento las fuerzas de la naturaleza.



Figura 6. Ofrenda contada con el número veinte. En esta escena observamos, al fondo, una Santa Cruz constituida por veinte bastones revestidos con trece manojos de flores cada uno. Fuente: fotografía de Ramsés Hernández, 2017.

Nahualac: un relato sobre ofrendas contadas en el Iztaccíhuatl

La ceremonia, que se celebró el 3 de noviembre de 2016 en el sitio arqueológico de Nahualac, estuvo a cargo de don Jerónimo, como las que se mencionaron en el apartado anterior, pero fue dirigida por doña Flora, la “mayora” de los volcanes, pues era particularmente importante. En cierta forma, al realizarla se estaba reactivando el culto en este sitio abandonado por los graniceros de la región no se sabe desde cuándo. También se pretendía atender el patrimonio cultural y el paisaje sagrado de la región, pues ese día iniciaba una temporada de excavación arqueológica del INAH y los campesinos sintieron la necesidad de estar alertas a lo que se llevaba a cabo en sus tierras.

El mundo onírico, sus guardianes y sus demandas: las ofrendas

Como todos los especialistas rituales de la región, don Jerónimo y doña Flora mantienen una estrecha relación con los sitios sagrados de los volcanes y las potencias o espíritus que los resguardan, por medio de las plegarias, las peregrinaciones, los rituales, la experiencia onírica y la ingesta ceremonial de plantas y hongos. Los espíritus se encargan de custodiar el paisaje sagrado y a sus habitantes, a cambio de lo cual suelen solicitar a los especialistas rituales, mediante sueños, ofrendas de comida y bebida acompañadas de adornos de papel y flores, con indicaciones precisas respecto a cómo practicarlas.

Así, antes de que se llevara a efecto el ritual de Nahualac, don Jerónimo recibió órdenes de su maestra doña Flora, quien dio a don Jerónimo instrucciones precisas (que los “Señores del Monte” le hicieron llegar durante un trance onírico) de llevar a cabo una ofrenda en que predominaba el número cuatro. La instrucción dependió del guardián del cerro de Nahualac, que es una potencia masculina encargada de brindar el agua de lluvia. Ésta pidió una lista de objetos para montar la ofrenda, la cual debería colocarse haciendo un corte en la tierra y después enterrarse. Es decir, a diferencia de otros rituales, debería dejarse la ofrenda para consumo exclusivo de los “Señores”. Solamente se debería compartir entre ellos y los asistentes al ritual un poco de chacualole, la calabaza en dulce propia del Día de Muertos. Los objetos que se solicitaron fueron los siguientes, en riguroso orden:

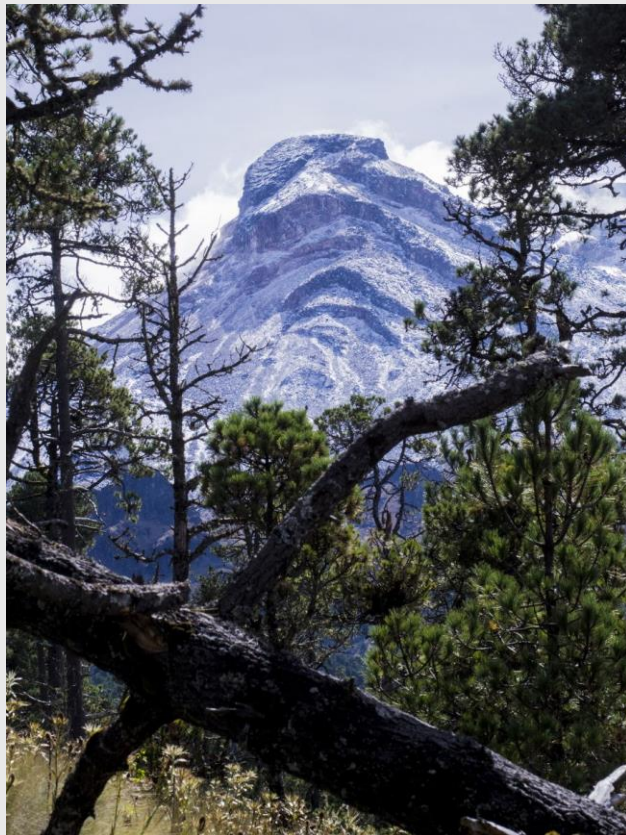
Cinco tarros de barro, cuatro platos de barro, cuatro silbatos de barro, un sahumador mediano de colores, un jarro de barro de dos litros, veinte platos miniatura, cuatro veladoras, cuatro ceras, cuatro metros de mecate, un kilogramo de copal, veinte pesos de ocote, dos kilogramos de carbón, cuatro pliegos de papel china blanco, una caja de cigarros, dos botellas de tequila blanco, una botella de jerez, cuatro paquetes de barras de amaranto, una caja de cerillos, cuatro cajas con cuatro paquetes de galletas arcoíris, veinte piezas de pan de muerto, cuatro kilogramos de guayabas, cuatro kilogramos de naranjas, cuatro kilogramos de ciruelas rojas, una penca de plátanos machos, cuatro camotes enteros en miel, cuatro kilogramos de tortillas azules, veinte tamales de frijol y haba, mole, cuatro guajolotes, cuatro litros de pulque, cinco litros de miel de abeja, dos calabazas preparadas en miel, dos gruesas de flor de cempasúchil, una gruesa de flores blancas, un ramillete de flores de terciopelo, cuatro pescados, medio kilo de granos enteros de cacao, dos banderines y un petate. Como podemos observar, entre las cosas que se usarían en la preparación del ritual predominó el número cuatro, aunque también aparecen el uno y el veinte.

Después del sueño de doña Flora, don Jerónimo también recibió una instrucción onírica de los “Señores del Monte” a propósito del lugar exacto donde debía enterrar la ofrenda. Durante el trance, se le revelaron algunos elementos naturales del paisaje como piedras gigantes y pequeñas, un estanque lleno de agua, flores de color amarillo y árboles de alta montaña. Una vez que se entrecruzaron los sueños de la “mayora” y de don Jerónimo, ella encomendó una última misión al especialista ritual, en quien depositó la responsabilidad de montar la ofrenda: que ejecutara en la alta montaña una alabanza especial dedicada a los “Señores de Nahualac”, compuesta por ella misma, para adorar y despertar a todas las potencias o espíritus de esa orografía sagrada.[24]

Además, la “mayora” le recalcó que después de realizado el ritual, aunque los arqueólogos se quedaran en la zona, él no podía continuar trabajando en Nahualac por la complejidad de las ofrendas, la lejanía y el peligro que representa trabajar en la alta montaña. Después de recibir todas las instrucciones rituales, don Jerónimo, se encomendó al Señor del Sacromonte, a la Virgen de la Asunción, patrona de Amecameca, y partió al monte con sus ayudantes la madrugada del 3 de noviembre de 2016.

El recorrido ritual por el bosque de niebla

Don Jerónimo y sus ayudantes comenzaron su travesía desde su poblado natal, Amecameca, y una vez que llegaron a San Rafael Tlalmanalco, se adentraron en el verdor de los bosques al oriente, por donde nace sol y se yergue el Iztaccíhuatl. Es decir, esta incursión implicó recorrer el territorio sagrado que comparten Amecameca y Tlalmanalco, el cual consta de veredas interminables y parajes de ancestrales pinos. Una vez que don Jerónimo y su sequito llegaron al pie de la montaña, se dedicaron a buscar las señales del paisaje para sembrar la ofrenda.





Figuras 7 y 8. Viaje por los bosques del Iztaccíhuatl. Fuente: fotografías de Ramsés Hernández, 2016.

Encender fuego

Todo ritual se inaugura encendiendo fuego, porque ello remite al tiempo primordial y al origen de los antepasados, y se relaciona con el número uno, el inicio de una nueva cuenta, un nuevo ciclo y una nueva temporada. En este caso, simbolizó también la reactivación del ritual en Nahualac. Hay que mantener vivo el fuego, encender todas las velas y sahumar para expulsar los malos aires que se posan en las piedras y los árboles. La luz del fuego también sirve para marcar el camino a las potencias o espíritus que descienden de lo alto de la montaña.



Figura 9. Fuego ceremonial. Fuente: fotografía de Ramsés Hernández, 2016.

La petición del permiso

Inmediatamente después de iniciar el fuego, se depositaron todos los objetos rituales sobre un petate que se tendió sobre la tierra, dividido en cuatro partes con dirección al norte del estanque de Nahualac. Después, se confeccionó un collar con un mecate de cuatro metros y se adornó con flores amarillas y rojas. El resto de los pétalos de cempasúchil se depositó sobre un ayate. Después, don Jerónimo ejecutó el ritual oral de la invitación. Según Danièle Dehouve, para convidar a un personaje se edifica un asiento y una mesa sobre la cual se coloca un mantel; luego se convoca al huésped y para honrarlo se le ofrece un collar de flores y se le regala comida y bebida.[25] Don Jerónimo inició la invocación sahumando el espacio a los cuatro rumbos del universo. Esta metáfora material permitió abrir el umbral del cielo, el inframundo y la misma tierra, para invitar a pasar a todas las potencias o espíritus, entre los cuales hay santos y vírgenes católicas, meteoros, cerros y cuerpos de agua, ancestros y difuntos.

Durante el ritual se conjuró con el número dos, que simboliza completitud y dualidad, a los espíritus de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl. También se invocó con el número cuatro, que puede significar el *axis mundi*, a la representación cósmica del círculo mágico de la vida y de la muerte. Don Jerónimo entonó un Padre Nuestro y un Ave María, y finalmente solicitó el permiso:

A nuestra Santa Madre Tierra. Venimos a poner esta puerta para que [cuide] el trabajo de estas personas [los arqueólogos]; para el bien de todas las comunidades campesinas, les pedimos por favor que bajen con nosotros en este santo lugar de Nahualac. Que venga con nosotros nuestra Santa Madre, la Iztaccíhuatl. ¡Que pase por acá! Y también el Señor Popocatepetl, ¡que venga de este lado! El Señor del cerro del Sacromonte, ¡que venga con nosotros en este día! También le pedimos al cerro de la Coronilla, ¡que venga con nosotros! A todos nuestros hermanos ahuaques.

Para englobar a todos los seres del cielo y la tierra se convocó a los “meteoros del inframundo”: las nubes, los vientos, los granizos, los relámpagos y los huracanes. Pero también a la orografía y la hidrografía del paisaje mexicano, es decir, a los cerros, lagunas, ríos y mares de los cuatro puntos cardinales. Para que este conjuro tuviera eficacia cósmica, se dedicó una oración que se utiliza durante el ritual de petición de lluvias:

¡Que pasen con nosotros! ¡Que pasen a tomar un sustento, una agüita! Nosotros no tenemos más. No podemos darles más. Es lo que tenemos. ¡Le pedimos a la Santa Tierra que reciba estas ofrendas! Porque nos convidaste de tu flor, de tu cansancio, y como nos dijo tu hijo: “Tú me das, yo te doy”. Aquí entregamos la parte que nos toca, cumpliendo con el compromiso que hicieron nuestros antepasados desde el año uno hasta este día.

Estas expresiones permiten asociar el carisma y el comportamiento del especialista ritual para invocar a las potencias o espíritus del paisaje ritual con el mito tolteca del hombre-dios que conjuró a Tláloc en el inframundo de la siguiente manera: “Quetzalcóatl entrega una copa a Tláloc, el dios del agua, para crear la lluvia. De aquí surgen los relámpagos, nacen las nubes. Quien ha tocado esto se vuelve hecho de piedra verde preciosa o de plumas verdes de un perico joven y debe comportarse con humildad, triste, modestamente llamando al dios”. [26]

La colocación de flores o penitencia

El acto que precedió al ritual oral fue “montar” o “sembrar” la ofrenda. Primero se purificó con el sahumador a la Madre Tierra, invocando de nueva cuenta el cosmograma de la cruz, el cual materializó a los cuatro señores de la lluvia, del viento y los cerros. Posteriormente, se barrió con una escoba de hierbas de popotillo o jarilla para expulsar la maleza de la piel de la tierra y se sahumó otra vez. Luego se vertió alcohol sobre el suelo, primero en las cuatro esquinas para formar un cuadrado, después al centro y de ahí se esparció un hilo de alcohol de norte a sur y de este a oeste, para formar una cruz. Una vez purificado el espacio sagrado, se tendió el petate, la mesa-asiento a donde las potencias o espíritus descienden para descansar y tomar las ofrendas.[27]

El petate se adornó con el collar de flores rojas y amarillas, como protección de la ofrenda, según don Jerónimo. El cuadrado que forman el collar y el petate, en la concepción del mundo de los graniceros, se asocia con la seguridad y la protección de los alimentos. Por ejemplo, en su imaginario, cada templo de montaña simboliza un corral, una troje, una hacienda o un rancho, y todas estas estructuras se representan con un cuadrado, el cual simboliza el espacio terrestre y resguarda la riqueza de la tierra, flora y fauna. Pero collar y petate también fungen como atavío ceremonial, porque durante las fiestas a los huéspedes se les recibe con collares de flores aromáticas como símbolo de alegría, amistad y embriaguez.[28] Toda esta abundancia está representada con el número veinte, que es el de la abundancia. Sobre el collar de flores se colocaron dos bastones o banderines confeccionados con papel de china blanco, símbolos que guiaban y anunciaban la guerra, la muerte y el sacrificio.[29] En el centro del petate se depositó un jarro de barro con dos litros de miel, que representa el agua de la temporada de recolección de las cosechas en el mes de noviembre y es acorde con la abundancia, pero el jarro simulaba la montaña cósmica, contenedor de agua y centro del universo-cuadrante formado por el petate.



Figura 10. Ofrenda contada. Fuente: fotografía de Ramsés Hernández, 2016.



Figura 11. Microcosmos cuádruple y quántuple. Fuente: fotografía de Ramsés Hernández, 2016.

De dicho “centro del universo” se desprendieron cuatro hilos de pétalos de cempasúchil hacia cada uno de los cuatro puntos cardinales hasta formar una pequeña representación o “maqueta” del macrocosmos tendido sobre la tierra. En cada cuadrante se colocó una parte de la ofrenda comestible: un tarro de barro con un litro de miel, un plato y unos silbatos de barro, cinco platos miniatura, una veladora, cuatro pliegos de papel china blanco, cinco cigarros, cuatro paquetes de barras de amaranto y otros tantos de galletas arcoíris, cuatro piezas de pan de muerto, un kilo de guayabas, uno de naranjas y uno de ciruelas rojas, otro de tortillas azules y cinco tamales de frijol y haba.

El resto de los elementos se utilizó durante el ritual. Por ejemplo, la sahumadora utilizó un kilo de copal, veinte pesos de ocote, dos kilos de carbón y una caja de cerillos; el especialista ritual vertió sobre la tierra dos botellas de tequila blanco, y sus ayudantes manipularon dos gruesas de flor de cempasúchil, una de flores blancas, un ramillete de flores de terciopelo y cuatro metros de mecate para confeccionar un collar con el cual adornar la mesa.

La ofrenda se coronó con los elementos principales. En el centro se colocó el jarro de miel y en cada cuadrante un litro, cuatro camotes enteros en miel, cuatro guajolotes con mole, cuatro calabazas en miel, cuatro pescados y medio kilo de granos enteros de cacao. La botella de jerez y los cuatro litros de pulque fueron depositados fuera del petate con dirección al estanque.

En las cuatro esquinas del petate se sembraron cuatro ceras, cada una dedicada a un rumbo cardinal.[30] Este acto ritual nos recordó el sistema ideológico mesoamericano del que habla Stanislaw Iwaniszewski cuando dice que Nahualac es un espacio donde emergen las dimensiones cuádruple y quántuple. La primera se explica con la división del cosmos en cuatro rumbos o cuadrantes, y la segunda, si se considera el centro como un quinto elemento que funge como *axis mundi*. Por lo tanto, Nahualac es un eje horizontal y vertical que sostiene el mundo celestial, el terrenal y el inframundo.[31] Para Iwaniszewski, Nahualac es un espacio donde las

dimensiones cuádruple y quíntuple se asocian con las concepciones mesoamericanas de Ayauhcalli, Tlalocan y Tonacatepec.

Todo esto habla sobre la distribución cósmica vertical y horizontal, la cual constaba de nueve peldaños celestiales, nueve pisos del inframundo y un sector central compuesto por cuatro pisos. Este último plano, el terrestre, se dividía en cuadrantes delimitados por cinco árboles:

El árbol central, el *axis mundi*, estaba enraizado en el mundo de los muertos y se elevaba hasta los cielos más altos. Las columnas eran las proyecciones del árbol central en los cuatro extremos del mundo. Los cinco árboles tenían como base un monte. Por el interior hueco de sus troncos fluían las fuerzas del Topan y del Mictlan, permitiendo el movimiento cíclico del tiempo, la vida, la muerte, las fuerzas, los astros, los meteoros y el sustento. Rotos los árboles o derrocada la pared de sus bases pétreas, los flujos manaban sobre el Tlaltícpac (la superficie de la tierra) para regresar en el siguiente ciclo. Los seres del Tlaltícpac (incluidos los objetos creados por el hombre) participaban de la naturaleza divina, constituyendo un ámbito animado en el cual el hombre podía entablar comunicación y reciprocidades generalizadas.[32]

Esta hierofanía o manifestación de lo sagrado fue construida para fundamentar el orden del cosmos y, por ende, del cuerpo humano. Al causar una contemplación interna se vuelve un instrumento de transformación. Es algo que ocurre afuera y adentro, en el cosmos y en el microcosmos.

Marcando el camino

Una vez construido el altar mayor, el especialista ritual continuó trabajando en el área designada y pasó a entablar el conjuro de los diversos ojos de agua que provienen de lo más alto de la montaña sagrada Iztaccíhuatl. Con este fin, depositó una pequeña ofrenda a la vena de agua que se desvía hacia el estanque de Nahualac. Según don Jerónimo, lo que hizo fue marcarles el camino a las potencias o espíritus de mayor altura del paisaje, con una ofrenda miniatura que incluía estos elementos: un mantel de pétalos de cempasúchil que figuró como mesa, una veladora, alcohol (el cual se vertió a las cuatro esquinas del mantel), una penca de cuatro plátanos machos, dos conjuntos de cuatro naranjas, cuatro manzanas y cuatro mandarinas, así como dos tabletas de chocolate.

A continuación, se oró un Padre Nuestro y un Ave María y se conjuró la “vena principal” de Nahualac, que transporta y distribuye agua a todos los ríos en cada ciclo hidrológico. Esta invocación fue la siguiente:

Hoy en día te venimos a pedir un favor. Nuestros hermanos que van a trabajar en este lugar, para que ustedes los ayuden, para que ustedes los cuiden, que su trabajo sea recompensado, que todo salga bien, que alejen todas las cosas malas que no vemos, que se alejen de este santo lugar. Aquí les dejamos más ofrendas. A mi madre, le pedimos, cuides a todos los que no pudieron venir, que tuvieron la intención y que con oración nos ayuden para que este trabajo salga bien.

Bendición o iluminación

Después del ritual oral dedicado a la vena de agua que alimenta el estanque de Nahualac y a toda la red hidrológica de la región, don Jerónimo y su séquito entonaron un canto llamado “Paloma Blanca”. Al ritmo de la alabanza, el especialista ritual esparció los pétalos amarillos del cempasúchil sobre la ofrenda y caminó hacia la ofrenda mayor mientras trazaba un hilo de pétalos para llamar la atención de los espíritus que moran en las oscuras barrancas, en los montes y los bosques de niebla.

Este hilo de flores se extendió hasta el altar mayor con la intención de dirigir a las potencias al banquete especial y solicitar su autorización para trabajar en el sitio que custodian. Don Jerónimo esparció pequeños montones de pétalos al pie del altar y sobre el estanque. Este ritual de la lluvia de flores se asocia con la amistad y el compadrazgo ritual.

Despedida

Don Jerónimo terminó su misión a las cinco de la tarde con cuatro minutos y encomendó a quienes se quedaban en el sitio el cuidado del fuego, que debía mantenerse vivo hasta que se fueran, y de la ofrenda, cuyos restos debían ser enterrados para que se los “tragara la tierra”. Las últimas palabras que dedicó el especialista ritual fueron:

Aquí nuestro trabajo termina y ustedes se quedan a cargo de esto. Los días que van a estar aquí tienen que vigilar que todo se vaya secando, que se vayan apagando las velas y cuando ustedes ya se retiren, pues ustedes deciden un lugar a donde van a enterrar todo lo que haya sobrado. La comida, todos los dulces, las veladoras, el petate, todo que se quede empotrado.

Yo les agradezco a mis compañeros que acudieron a este llamado [...] a todos los compañeros que nos dedicamos a esta labor [del temporal] que vinieron a ayudarnos y a todos por su buena voluntad y por tomar en cuenta a lo que vive aquí en estos lugares.

Análisis de una alabanza especial para Nahualac

Don Jerónimo nos comentó que una de las instrucciones que recibió de la “mayora” de los volcanes fue cantar la alabanza dedicada a las potencias del estanque de Nahualac. Este conjuro del agua, la lluvia, las nubes, los huracanes, el granizo y el arcoíris se debía realizar, según el especialista ritual, bajo una serie de pasos estrictamente marcados:

Cuando tú haces un ritual, hay un momento específico que es bien importante, rezar una oración, la petición del permiso, el enciendo del fuego. Esto es hacer un conjuro del agua. Y estás pidiendo permiso para que los espíritus del agua bajen con nosotros. Es importante en el conjunto que nombras, a quiénes nombras, porque tienes que llamar a toda la naturaleza: cerros, volcanes, ríos, mares y santos. Todos son importantes porque conforman un círculo de vida.

Después de hacer el conjuro viene la penitencia o colocación de la ofrenda, la bendición que dan las potencias o espíritus y, al final, la convivencia y agradecimiento. Conocer las oraciones es muy importante porque con la ayuda de la cruz se hace bajar el agua. Cuando se sahúma y se invoca a los cuatro puntos, se le está marcando el camino al espíritu del agua, y lo preceden el sahumador y el copal.

Con la ayuda de don Jerónimo hemos interpretado para nuestro análisis la alabanza que se entonó. Esta información es valiosa porque nos indica que las oraciones, las alabanzas y las plegarias son parte de toda una memoria ritual que reconstruye y rescata el tejido mitológico de la tradición oral de los antiguos rituales dedicados a las potencias o espíritus del agua y de la montaña. Veremos cómo entre líneas se revela un lenguaje ritual oculto manejado por una clase de sacerdotes dedicados a Tláloc y Chalchiuhtlicue.



Figura 13. Nahualac, espejo del cielo. Fuente: fotografía de Ramsés Hernández, 2016.

Núm.	Estrofa	Interpretación
I	Con la luz dorada que en el cielo se ve viene Jesucristo con María y José.	La luz dorada es la luz de cuatro colores del amanecer. Jesucristo es la figura del Sol, que atrae el calor y el agua. María y José, son las vírgenes y santos que representan los fenómenos naturales de la época de secas y de lluvias, así como de siembra y cosecha en el calendario agrícola.
II	Palomita blanca bajando del cielo, el Espíritu Santo y Dios verdadero.	La "palomita blanca" es la potencia del volcán Iztaccíhuatl. En todos los templos graniceros, para conjurar los manantiales o cuerpos de agua estancados, se entona un canto llamado "Paloma blanca". El Espíritu Santo y Dios son la representación del espíritu de la lluvia en el cielo.
III	El dueño del cielo la Gracia nos dio, la paloma blanca Ahora ya voló.	El dueño del Cielo es Tláloc, patrón del primer peldaño celeste llamado Tlalocan. Desde ahí comanda los montes, los animales, las tierras de cultivo y distribuye las lluvias con la ayuda de los tloloques. La Gracia es el agua en forma de lluvia que alimenta los campos y la vida en general. La Paloma Blanca es el Espíritu del Iztaccíhuatl y de los manantiales, ríos, arroyos y ojos de agua.
IV	Señor del Sacromonte, hoy te vengo a dar infinitas gracias al pie de tu altar.	Esta estrofa se asocia con una oración de la época de calor que dice: "Tú, Señor, que estás en este divino cerro, en medio de este divino árbol, donde se cruzan los vientos, donde se cruzan las nubes". Estas dos oraciones aluden al altar del árbol florido de la cosmovisión mesoamericana, dador de vida, Tamoanchan, el árbol sagrado.
V	Bendice los pasos que vamos a dar, cuida el camino, libranos del mal.	Esta parte es una petición ante todos los seres vivientes, guardianes del monte y del bosque, para transitar libremente bajo su protección y llegar a salvo a los puntos de peregrinación del paisaje ritual.
VI	Se va nuestra madre, se va nuestro consuelo, ya se va la madre del Divino Verbo.	Aquí se habla de cuando los huracanes, la lluvia y los granizos se retiran. Es el momento en que el arcoíris aparece en el horizonte de los montes e indica el cambio de las estaciones de época de lluvias a época de secas.
VII	Madre blanca y pura como luz del día, en el Día del Juicio seas tú mi madrina.	Esta parte alude al volcán Iztaccíhuatl, y por ende al norte, como una de las cuatro direcciones asociadas con los cuatro destinos del ser humano después de la muerte, los cuatro reinos de los muertos: "Tlalocan, el país de Tláloc, a donde van los que mueren ahogados o tocados por el rayo y los que mueren por enfermedades de bubas, está en el norte".*
VIII	Entre blancas nubes que suben al cielo se va la Señora, la reina del cielo.	En este apartado se alude al entrecruzamiento de fuerzas, probablemente, frías y calientes. Este episodio ritual es el último que se ejecuta después de pedir las bendiciones del Espíritu Santo, de los santos católicos, del Señor del Sacromonte y de la Santa Gracia. "Así la mencionamos durante las peticiones de lluvia, ya que llegan las lluvias y después de que se van —explica don Jerónimo—. Es cuando decimos que 'entre nubes que suben al cielo se va la señora, la reina del cielo'. Quiere decir, el fin del ciclo agrícola."

*Ferdinand Anders, Jansen Maarten y Luis Reyes García, *Códice Fejérváry-Meyer...*, op. cit., p. 169.

Figura 12. Cuadro explicativo elaborado por Ramsés Hernández y vectorizado por Juan Manuel Cruz Inostrosa.

A manera de conclusión

Como pudo observarse, muchas de las oraciones y evocaciones se hicieron a los santos católicos, pero el trasfondo y la interpretación remiten a la cosmovisión mesoamericana, especialmente en aquellas ofrendas hechas bajo una cuenta concreta donde resalta el número cuatro. No fueron fortuitas las indicaciones que los especialistas rituales, doña Flora y don Jerónimo, aseguran haber recibido, pues Nahualac es un *axis mundi*, un eje horizontal y vertical que sostiene el mundo celestial, el terrenal y el inframundo, como ya hemos insistido. Esto es lo que dibujó don Jerónimo en el montaje de la ofrenda ritual, donde dividió el cosmos en cuádruple y quíntuple (contando también el centro), o sea, en el punto que remite al culto de la montaña sagrada, a Tamoanchan y Tlalocan.

Estamos frente a lo que podríamos definir como un sincretismo, es decir, la creación de un sistema religioso a partir de otros dos, cuyas creencias, ritos, organización y regulaciones éticas son el resultado de una interacción dialéctica de ambos. El resultado será cuatro posibles situaciones: la persistencia de ciertos elementos con su misma forma y significado, la pérdida total de los mismos, la síntesis de otros elementos con sus similares de la otra religión, o la reinterpretación de otros componentes.[34]

Sin embargo, desde un punto de vista teórico, la persistencia de estos elementos prehispánicos en los rituales de las ofrendas contadas más bien podría clasificarse como una “memoria diversificada”, pues:

Las sociedades tradicionales albergan un repertorio de conocimiento ecológico que generalmente es local, colectivo, diacrónico y holístico. De hecho, como los pueblos indígenas (y campesinos) poseen una muy larga historia de práctica en el uso de sus recursos, éstos han generado sistemas cognitivos sobre sus propios recursos naturales circundantes que son transmitidos de generación en generación. El conocimiento indígena (y campesino) es holístico porque está intrínsecamente ligado a las necesidades prácticas de uso y manejo de los ecosistemas locales. Aunque el conocimiento indígena (y campesino) está basado en observaciones a una escala geográfica más bien restringida, debe proveer información detallada de todo el escenario representado por los paisajes concretos donde se usan y manejan los recursos naturales.[35]

Postulación | febrero 2019

Aceptación | diciembre 2019

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

[1] Pedro Sergio Urquijo Torres, “El paisaje en su connotación ritual. Un caso en la Huasteca potosina, México”, *GeoTrópico*, nueva serie, 2, México, 2010, p. 3.

[2] Désiré Charnay, “Mis descubrimientos en México y en la América Central”, en vv.aa., *América pintoresca. Descripción de viajes al nuevo continente por los más modernos exploradores Carlos*

Wiener, *Doctor Crevaux, D. Charnay, etc. etc.*, Barcelona, Montaner y Simón Editores, 1884, pp. 265–340.

[3] José Luis Lorenzo, *Las zonas arqueológicas de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl*, México, INAH, 1957, pp. 20–25.

[4] Ismael Arturo Montero García, *Atlas Arqueológico de la Alta Montaña Mexicana*, México, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales / Comisión Nacional Forestal, 2002, p. 94.

[5] Stanislaw Iwaniszewski, “Nahualac: Del mundo vivencial al mundo razonado”, ponencia presentada en el Seminario Permanente de Antropología de la Montaña y del Clima, en la Dirección de Estudios Históricos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, el 19 de abril de 2016.

[6] Sobre el término *Ayahucalli*, “Casa de Niebla”, véase Elena Mazzetto, “Los ayahucalli en el ciclo de las veintenas del año solar. Funciones y ubicación de las casas de niebla y sus relaciones con la liturgia del maíz”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 48 (julio–diciembre), México, 2014, p. 136.

[7] Sobre *Tlalocan*, “Cerro hecho de tierra, morada de Tláloc”, véase José Contel, “Los dioses de la lluvia en Mesoamérica”, *Arqueología mexicana*, vol. XVI, núm. 95, México, 2009, p. 20.

[8] Sobre *Tonacatépetl*, “Monte de nuestro sustento”, véase Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, “El templo mayor de Tenochtitlan, el Tonacatépetl y el mito del robo del maíz”, en María Teresa Uriarte y Leticia Staines Cicero (coords.), *Acercarse y mirar. Homenaje a Beatriz de la Fuente*, México, UNAM, 2004, p. 407.

[9] Stanislaw Iwaniszewski, *op. cit.*

[10] Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Universidad Autónoma de Guerrero / CEMCA / Plaza y Valdés, 2007, pp. 35–65.

[11] Saburo Sugiyama y Leonardo López Luján, “Simbolismo y función de los entierros dedicatorios de la Pirámide de la Luna en Teotihuacán”, en Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué (coords.), *Arqueología e Historia de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, México, INAH, 2006, pp. 131–151.

[12] Leonhard Shultze-Jena, *Indiana*, vol. III, *Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von Mexiko*, Jena, Gustav Fischer, 1938.

[13] Karl A. Nowotny, *Tlacuilolli. Die mexikanischen Bilderhandschriften. Stil und Inhalt. Mit einem Katalog der Codex-Borgia-Gruppe*, Berlín, Gebr. Mann (Monumenta Americana, III), 1961.

[14] Alain Ichon, *La religión de los totonacas de la sierra*, México, Conaculta / INI, 1973.

[15] Peter van der Loo, “Rituales con manojos contados en el Grupo Borgia y entre los tlapanecos de hoy en día”, en Marcos Matías Alonso (comp.), *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglo XVI–XX)*, México, Ediciones de la Casa Chata–CIESAS, 1994, pp. 53–64.

[16] Danièle Dehouve, *El imaginario de los números entre los antiguos mexicanos*, México, Publicaciones de la Casa Chata–CIESAS / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2014.

[17] Catharine Good, “La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas”, en Johanna Broda (coord.), *“Convocar a los dioses”: ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, México, Instituto Veracruzano de Cultura, 2013, pp. 45–125.

[18] Johanna Broda, “Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad”, en Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola*, México, BUAP, 2009, pp. 45–66.

[19] Frank Lipp, *The Mixe of Oaxaca. Religion, Ritual and Healing*, Austin, University of Texas Press, 1991.

[20] Dídac Santos Fita, Eduardo J. Naranjo, Erin I. J. Estrada, Ramón Mariaca y Eduardo Bello, “Symbolism and Ritual Practices Related to Hunting in Maya Communities from Central Quintana Roo, Mexico”, *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, vol. XI, núm. 71, Reino Unido, 2015, pp. 2–13.

- [21] Muchos rituales en Mesoamérica se conmemoraban con fuego. Por ejemplo, la celebración del rito de Fuego Nuevo o “atadura de años” (*xihmolpilli*), celebrado cada 52 años, marcaba el inicio de un ciclo nuevo y su ejecución se realizaba en la cima del monte.
- [22] Silvia Limón Olvera, “El Dios del fuego y la regeneración del mundo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 32 (enero–junio), México, 2001, p. 51.
- [23] Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, *Códice borbónico. El libro del Ciuacóatl: homenaje para el año del Fuego Nuevo*, Viena / Madrid / México, Akademische Druck–und Verlagsanstalt / Sociedad Estatal Quinto Centenario / FCE, 1994, p. 209.
- [24] El análisis de la alabanza se puede ver más adelante.
- [25] Danièle Dehouve, *op. cit.*, 2007, p. 61.
- [26] Alberto Davidoff Misrachi (dir.), *Tula. Espejo del cielo. La zona arqueológica de Tula leída a través del Códice Borgia y de la evangelización franciscana*, México, Gobierno del Estado de Hidalgo / Pro Tula / Habanero Films / Canal 22 / Calabazitaz Tiernaz, 2005, 47: 52.
- [27] Las deidades del panteón mesoamericano, y en específico las del Tlalocan, como Chalchiuhtlicue y Tlaloc, poseían un *teoicpalli* o “asiento divino”, cuya forma era la de un cerro y una cueva por donde emerge una corriente de agua. El lector puede ver las láminas 5 y 7 del *Códice borbónico* en Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, *op. cit.*
- [28] Por ejemplo, en la poesía náhuatl, las flores representan amistad, alegría y embriaguez. Aún más, estaban asociadas con la celebración en la famosa metáfora *in xochitl in cuicatl* (“flor y canto”), y con la región del Tlalocan. Por ejemplo: “Múltiples flores tremolo: vengo a dar mis cantos. Las flores embriagan yo caritruvieso vengo de donde salen del agua, vengo a dar mis cantos. Las flores embriagan” Ángel Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, primera parte, México, Porrúa, (Biblioteca Porrúa 1), 1953.
- [29] Por ejemplo, durante la cuarta veintena de *Huey Tozoztli* o “Gran fiesta de nuestro autosacrificio”, a honra de Tláloc, los sacerdotes se vestían con ornamentos de papel rociados de hule. Véase el extremo superior izquierdo de la lámina 25 del *Códice borbónico*.
- [30] La primera lámina del código Fejérváry–Mayer nos narra cómo era concebido el universo por los antiguos mexicanos. El espacio, hábitat del ser humano y de la vida vegetal y animal, se interpretaba de la siguiente manera: “Los cuatro rumbos y el centro. Síntesis de sus diferentes aspectos mánticos y cosmológicos, en relación con los cuatro bloques de las trecenas. Cada dirección tiene su árbol y ave preciosa, con su augurio correspondiente”. Además, “la aplicación de los colores transforma la cruz en una especie de cosmograma que contiene las cuatro direcciones y el centro. Los cuatro puntos cardinales son de suma importancia en la filosofía mesoamericana y funcionan como un principio organizativo básico para el culto y la estatificación social”. Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, *Códice Fejérváry–Meyer. El libro de Tezcatlipoca, señor del tiempo*, Viena / Madrid / México, Akademische Druck–und Verlagsanstalt / Sociedad Estatal Quinto Centenario / FCE, 1994, pp. 149 y 158.
- [31] Stanislaw Iwaniszewski, *op. cit.*
- [32] Alfredo López Austin, “Cosmovisión, religión y calendario de los aztecas”, en Eduardo Matos Moctezuma y Felipe Solís Olguín (coords.), *Aztecas*, Londres / Madrid / México, Royal Academy of Arts / Turner Publicaciones / Conaculta / INAH, 2002, p. 32.
- [33] Ferdinand Anders, Jansen Maarten y Luis Reyes García, *Códice Fejérváry–Meyer...*, *op. cit.*, p. 169.
- [34] Manuel Marzal, “Análisis etnológico del sincretismo iberoamericano”, en Karl Kohut y Albert Meyers (eds.), *Religiosidad popular en América Latina*, Fráncfort, Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Católica de Eichstätt (Actas, 4), 1988, pp. 162–163.
- [35] Víctor M. Toledo y Narciso Barrera–Bassols, *La memoria biocultural. La importancia de las sabidurías tradicionales*, Barcelona, Icaria, 2008, p. 71.

Fotografía documental de Jorge Acevedo Mendoza: compromiso político, crónica de movimientos sociales y vida cotidiana como acontecimiento

Abraham Nahón*

Resumen

En este texto, se analizan algunos aspectos de la vida y obra de Jorge Acevedo Mendoza (1949–2019), destacando su participación y compromiso como fotógrafo documental y cronista visual de movimientos sociales, magisteriales y políticos en la Ciudad de México. De igual manera, se describen algunas de las experiencias adquiridas e imágenes realizadas por Acevedo al residir de manera definitiva en Oaxaca, lo que constituyó un punto de inflexión en su mirada fotográfica.

Palabras clave: fotografía, fotografía documental, movimientos sociales, cronista visual, Oaxaca.

Abstract

Some aspects of the life and work of Jorge Acevedo Mendoza (1949–2019) are analyzed in this text, highlighting his participation and commitment as a documentary photographer and visual chronicler of social, magisterial and political movements in Mexico city. Likewise, some of the acquired experiences and images made by Acevedo while he permanently resided in Oaxaca are described, what constituted a turning point in his photographic gaze.

Keywords: photography, documentary photography, social movements, visual chronicler, Oaxaca.

La fotografía documental de Jorge Acevedo Mendoza (1949–2019), realizada a partir de 1969, cuando él tenía veinte años, muestra diversas transformaciones sociopolíticas y culturales de nuestro país; pero a la vez, distintas temáticas que concitaron su interés a lo largo de medio siglo. Son fotografías gestadas en plata y gelatina, en una técnica y un tiempo distintos al vértigo digital de nuestros días.

Como en su fotografía denominada *Observador*, intentamos mirar por una abertura histórica la densidad de sus imágenes (que forman parte de su vida) a la par de las innumerables historias registradas, sedimentadas. Como bien señala John Mraz, “la fotografía puede compararse al océano: su superficie ciertamente forma parte de su realidad, pero sus profundidades son abismales y difícilmente pueden adivinarse con sólo mirar la superficie”.^[1] Por ello, ha sido importante reflexionar en las imágenes de Acevedo, dialogando con él para poder contextualizar aspectos de su tiempo, de sus luchas y de los lugares desde donde logró documentar algunas realidades paradójicas de la vida social.



Jorge Acevedo Mendoza. *Observador*, D.F., 1978.

En la Ciudad de México formó parte de una nueva generación de fotógrafos y fotoperiodistas, quedando marcado por la experiencia de los movimientos estudiantiles de 1968. Mostró un tenaz compromiso político al participar activamente en diversas movilizaciones sociales, considerando que la fotografía era un medio de registro, de testimonio y de confrontación contra las falsedades del poder político y de los intereses mediáticos. Fue cronista de movimientos sociales, documentando visualmente en las décadas de los setenta y ochenta diversas movilizaciones magisteriales, sindicalistas, campesinas, feministas y de defensores de derechos humanos.

Colaboró en publicaciones sindicales y en medios nacionales como *Cambio*, *Pueblo*, *La Revuelta*, *Punto Crítico*, *Nexos* y el suplemento “La Cultura en México” de la revista *Siempre!*, de José Pagés Llergo, “en donde Carlos Monsiváis y Antonio Saborit abrieron sus páginas para insertar fotoensayos que mostraran esa gama de encuentros en la contienda diaria de los movimientos opositores al régimen”.^[2] Además fue uno de los fotógrafos fundadores del periódico *La Jornada*.

En algún momento participó con el Grupo Mira, y especialmente con Fotógrafos Unidos, el cual fue precedido por el Grupo de los Siete —organizado por Nacho López y Pedro Valtierra—, surgido a finales de los setenta, pero formalizado en 1980. Tal como señala Rebeca Monroy, “el Grupo de los Siete dio origen a otro más nutrido: Fotógrafos Unidos, en el que participamos Pedro Valtierra, Francisco Mata, Marco Antonio Cruz, Pedro Hiriart, Alicia Ahumada, Jorge

Acevedo, Rubén Pax, Javier Hinojosa y Rebeca Monroy, entre otros”.^[3] Así, Acevedo formó parte activa de esos grupos fotográficos independientes que buscaron abrirle mayores espacios a la fotografía en la capital del país. Colaboró en diversos proyectos y exposiciones con Enrique Bostelmann, Héctor García, Paulina Lavista, Yolanda Andrade, Rogelio Cuéllar, Graciela Iturbide, Fabrizio León y Lourdes Almeida, entre otros. Todo esto nos permite situar el contexto social, político y creativo en el que desarrolló su trabajo fotográfico, en un momento histórico muy importante para la fotografía documental y periodística en nuestro país.

Según me señaló en una entrevista el propio Acevedo, una influencia determinante en su obra fotográfica fue Nacho López, a quien visitaba en su departamento con un grupo de amigos, realizando reuniones en donde veían fotografías y se discutía la importancia de las imágenes documentales en esos tiempos de tanta crispación sociopolítica. El fotógrafo Nacho López escribió su poema en prosa “Yo, el ciudadano” en la década de los sesenta; en él despliega un canto de amor y odio a los múltiples rostros de la Ciudad de México: “Una ciudad como otra cualquiera: / apretujada de gente / Hermosa ciudad universal / La ciudad crece hacia arriba, se extiende a lo largo como entequeia voraz y se desborda tragándose a los hombres... contamina, envenena o neutraliza [...]”.^[4] Esta fascinación de los fotógrafos documentalistas por una urbe que recorren y observan día a día también llevaría a Jorge Acevedo a publicar un breve texto poético de su autoría en la invitación a una exposición fotográfica que en 1979 realizó la Escuela Nacional de Artes Plásticas de la UNAM. Con el título “Esta calle nos pertenece”, vinculó el sentido de sus imágenes y de su fotografía documental realizada en ese periodo: “La enfrentamos cotidianamente / Nos aísla / La peleamos / Nos la quitan / La ganamos / La vivimos / Es nuestra / ¿Es nuestra? / Tú, yo. Él, nosotros, aprendemos en ella y nos aprehende. / La calle nos pertenece”.^[5]

En estas décadas de gran actividad, formó parte de múltiples exposiciones colectivas en distintos escenarios que fueron abriéndose a la difusión fotográfica en nuestro país, como fueron: Galería Gandhi (D.F., 1974), Casa de la Cultura de Juchitán (Oaxaca, 1974), Casa del Lago (D.F., 1975), Archivo Casasola (Hidalgo, 1977), Museo de Arte Contemporáneo de Michoacán (1977), Escuela Nacional de Artes Plásticas (D.F., 1979). Además, difundió su trabajo en las exposiciones colectivas Venezia 79, la fotografía (Venecia, Italia, 1979); México en Nicaragua (Nicaragua, 1985); The Earthquake in México, tragedy and hope (San Francisco, California, 1986);^[6] Community Museums and Folk Art of Oaxaca (San Diego, California), así como en la Galería Einaudi y Librería-galería Voltaire (Florenca, Italia, 1988). Formó parte del Primer y Segundo Coloquio Latinoamericano de Fotografía celebrados en 1978 y 1981, respectivamente. Presente en las Bienales del Instituto Nacional de Bellas Artes en 1980 y 1982, recibió mención honorífica en la primera por sus fotografías ...*No mano* y *Los del piso de abajo*. Esta última la renombró y me precisó que se trataba de la Casa del poeta Ramón López Velarde.



Jorge Acevedo Mendoza. *Los de la planta baja*. Casa del poeta Ramón López Velarde, D.F., 1979.

El libro colectivo *Fotografías del Movimiento Magisterial* (1981) integra su trabajo y el de otros doce fotógrafos. Dos años después, publicó *Historia gráfica. Memoria fotográfica del Movimiento Popular en México, 1970-1983*, editado por Teoría y Política. Imágenes de las huelgas obreras, de las marchas del magisterio oaxaqueño, de las madres de los desaparecidos, de manifestaciones de feministas demandando aborto libre y gratuito, así como de la exigencia de democratización académica de las universidades (como la Universidad Autónoma de Guerrero), forman también parte de esa crónica visual de la rebeldía política. Unos años después es incluido en el libro colectivo *El poder de la imagen y la imagen del poder. Fotografías de prensa del porfiriato a la época actual* (1985). El libro *Ataca Oaxaca. Los 60 días de lucha de los maestros de la sección 22* (1986) también incorpora sus fotografías, así como las imágenes de Juan Oscar Martínez, Eugenia Mata y Francisco Abardía.



Portada del libro *Historia gráfica. Memoria fotográfica del Movimiento Popular en México, 1970-1983*, de Jorge Acevedo Mendoza.

En la VI Bienal de Fotografía (1993) recibe el Premio “Sotero Constantino”,^[7] otorgado por la asociación civil José F. Gómez por su serie fotográfica realizada en la cárcel de Ixcotel, Oaxaca. De esa serie, la Colección Toledo (antes José F. Gómez) del Centro Fotográfico Manuel Álvarez Bravo tiene en su acervo las seis imágenes con las cuales Acevedo participó, aunque tal como pude constatar en su archivo personal, es aún más extensa.



Jorge Acevedo Mendoza. *Los presos de Ixcotel*, Oaxaca, 1993.

Su obra formó parte de la Primera Bienal de Fotoperiodismo celebrada en 1994 en la Ciudad de México, en cuya publicación se integra *La limpia* (1991). Esta fotografía pertenece a un ensayo fotográfico más amplio sobre el carácter ritual y simbólico de la práctica de la medicina tradicional en San Martín Huamelulpan, Oaxaca, en 1989.





Jorge Acevedo Mendoza. *La limpia*, San Martín Huamelulpan, Oaxaca, 1989.

Desde 1972 trabajó en el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) como fotógrafo. Años más tarde fue líder sindical, luchando desde esa trinchera por los derechos de los trabajadores al asumir la Secretaría General de la D-III- 24, de la Sección XI del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación. Su inquietud creativa lo llevó a abordar el video documental. Estudió en el Centro Universitario de Estudios Cinematográficos (CUEC) de la UNAM de 1976 a 1981, mientras trabajaba como fotógrafo en la Dirección de Monumentos Históricos del INAH. Con su documental *Mi lucha*, ganó el primer premio del Primer Concurso Nacional de Géneros en Cine Super-8, que organizó la Cineteca Nacional en 1979. El documental aborda la vida del luchador Ponciano Arriaga, conocido en las arenas como “El Seminarista”. Su admiración por la obra de Tina Modotti lo llevó a preparar un documental sobre su vida y obra, que no concluyó; en él se mostraban imágenes de Modotti, así como entrevistas con artistas y personas que la conocieron.

El temblor de 1985 colapsó a la Ciudad de México, lo que evidenció la negligencia e incapacidad gubernamental para afrontar este tipo de desastres. Tal situación provocó un gran movimiento de organización civil y, de manera institucional, la promoción de programas de descentralización. Jorge Acevedo, como trabajador del INAH, se acoge a esos programas al

venirse a vivir a Oaxaca en 1986. A partir de entonces, viajó por diversas comunidades llevando dos cámaras consigo: la que registraba sitios arqueológicos o arquitectónicos para el INAH y la que lo ayudaba a documentar los hallazgos cotidianos a través de sus propias exploraciones visuales. Aunque su trabajo documental vinculado a los movimientos sociales le permitió publicar en diversos medios, consideraba que sus más entrañables fotografías eran de la vida cotidiana. Decía que las “encontraba” o “brotaban de repente”, como si todo se tratara de la indagación o encuentro con ese acontecimiento en la multiétnica diversidad de Oaxaca, muy cercano al concepto bressoniano sintetizado en el “momento decisivo”. La sencillez que lo caracterizaba puede traducirse, en su fotografía, en esa búsqueda de lo que podríamos llamar “la vida cotidiana como acontecimiento”.

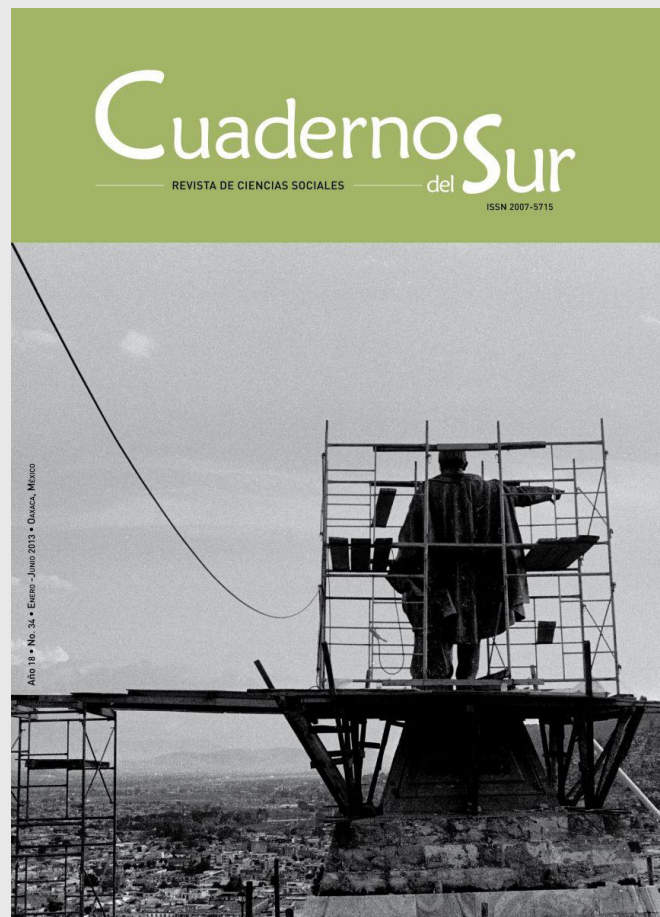
La experiencia adquirida al residir en Oaxaca constituyó un punto de inflexión en su mirada fotográfica. La fue formando pacientemente en sus múltiples viajes a través de inmersiones documentales en algunos poblados y escenarios ciudadanos, especialmente en las regiones del Istmo, Valles Centrales, Mixteca y Costa. En las comunidades, logra darle una nueva fuerza documental a sus imágenes al oponerse a la visión convencional de la fotografía indigenista y comercial, la cual ha generado imaginarios cercanos a una exotización/banalización de los pueblos que, desafortunadamente, aún son promovidos en la entidad.

Me contó que era un recuerdo afortunado su “experiencia en algunos museos comunitarios de la entidad, ya que pude organizar un Concurso de Fotografía Histórica con imágenes donadas por los pobladores —o con su permiso de ser reproducidas— para ser exhibidas y formar parte de la fototeca del INAH, de esa manera se reunió y resguardó un material valioso de la memoria colectiva de las comunidades”.^[8] Participó y dio talleres a jóvenes de Santa Ana del Valle (1990), San Martín Huamelulpan (1991), Teotitlán del Valle (1993) y San José Mogote (1994). Su travesía le permitió alejarse de algunos referentes visuales y documentales concentrados en los medios nacionales, afinando un lenguaje propio al hallar la fuerza visual existente en los escenarios comunitarios y en sucesos de la interculturalidad. Curiosamente, esta decisión de vivir en Oaxaca también significó quedar alejado de “la historia de la fotografía” en nuestro país, la cual se halla todavía centralizada en la capital, invisibilizando y otorgando escasos apoyos a quienes trabajan la fotografía en sus regiones.

Jorge Acevedo formó parte del grupo Luz 96, Fotógrafos en Oaxaca, grupo de breve existencia que se sumaría coyunturalmente, en 1996, al artista y mecenas Francisco Toledo para la fundación del Centro Fotográfico Manuel Álvarez Bravo, donde Acevedo también dio talleres de fotografía. En este nuevo milenio en Oaxaca, mantuvimos una colaboración cercana y participó en algunas revistas donde tuve la oportunidad de ser editor: *Luna Zeta* y *Cuadernos del Sur*, así como en el libro *Fotografía contemporánea en Oaxaca* (2011), que revalora el trabajo documental y artístico de 25 fotógrafos.

Pero el proyecto más prolongado que nos permitió estrechar la amistad y charlar ampliamente fue la propuesta de edición y exposición denominada *Al país de la ilusión*. Aunque difícilmente permitía la entrada a su archivo —situado en un amplio cuarto de su propia casa, en San Sebastián Etla—, tuve la fortuna de contar con su confianza para investigar y escudriñar en él por varios meses de manera intermitente. Gracias a ello, rescatamos algunas de sus imágenes

inéditas y conocí de su propia voz las historias y referencias aquí mencionadas.^[9] En 2014, con escasos recursos, logramos concluir una edición de 200 ejemplares de su libro *Al país de la ilusión*, diseñado por Judith Romero, y un año después, con el apoyo del Museo de las Culturas de Oaxaca (Centro Cultural Santo Domingo) del INAH, realicé la curaduría de la exposición del mismo nombre, inaugurada el domingo 29 de noviembre de 2015. En un homenaje póstumo realizado por el INAH,^[10] caí en la cuenta de que esta sencilla edición era la única publicación de Acevedo en sus 33 años de estancia y trabajo fotográfico en Oaxaca. De esa dimensión es el abandono y la falta de investigación, reconocimiento y difusión de la memoria visual en esta región de nuestro país.



Portadas de la revista *Cuadernos del Sur*, con fotografías de Jorge Acevedo Mendoza, y de su libro *Al país de la ilusión*.

Sus fotografías sobre la restauración de estatuas y símbolos nacionales, en Oaxaca —afilando aún más su humor— derivaron en una imagen que es alegoría contundente de la fetichización de la tradición: *Guelaguetza plastificada*. La ironía fue un recurso esgrimido en algunas de sus imágenes, pero también en el juego pactado entre sus títulos y sus fotografías. Los títulos certeros e ingeniosos les dan un giro y una intencionalidad más incisiva a sus imágenes. En *El pescador* y en *Diálogo* muestra cómo, por momentos, sólo la mordacidad puede revelarnos un país colmado de ritos y retóricas que transitan entre la gloria, la simulación festiva y la farsa. El

humor en la comunidad y en la cultura popular toma forma, pero también el carácter performático de una sociedad mexicana de máscaras y rituales evocando una transfiguración: *Fiesta Muxe, Caras vemos...* o *Día de muertos*. En estas fotografías, la metamorfosis de los personajes pasa del drama a la fiesta, como es el caso de la comunidad negra de Cuajinicuilapa, en donde la inventiva de los niños nos muestra que para construir una máscara y trastocar la vida cotidiana basta con un pedazo de cartón. La creatividad popular y la vida cotidiana en los pueblos afromexicanos es otro tema que el archivo de Jorge Acevedo contiene en imágenes todavía inéditas, ya que desde la década de los ochenta hizo múltiples viajes a estas comunidades, especialmente a la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero.^[11]



Jorge Acevedo Mendoza. *Guelaguetza plastificada*, Remodelación de la Fuente de las 7 regiones convertida en Fuente de las 8 regiones, Oaxaca, 2008.



Jorge Acevedo Mendoza. *El Pescador*, Mercado 20 de noviembre, Oaxaca, 1987.



Jorge Acevedo Mendoza. *Diálogo*, Tlacolula de Matamoros, Oaxaca, 1986.



Jorge Acevedo Mendoza. *Fiesta Muxe*, Juchitán, Oaxaca, 1992.



Jorge Acevedo Mendoza. *Caras vemos...*, D.F., 1980.



Día de muertos, Cuajinicuilapa, Guerrero, 2008.

Acevedo se mostraba escéptico ante las tecnologías digitales, no porque dudara de sus posibilidades técnicas y creativas, sino porque consideraba que el oficio fotográfico requiere de un tiempo y de una reflexión de la mirada que sólo se obtenía a través los procesos ahora llamados “tradicionales”. Para él, el trabajo en el cuarto oscuro, así como las posibilidades de

impresión en plata y gelatina, dan como resultado una experiencia en el oficio y una calidad de impresión difíciles de igualar. A través de sus imágenes toma conciencia de los “otros”. En ellas se trasmina su intención de revalorar estos escenarios comunitarios, que ejercen una resistencia distinta a la registrada por el fotógrafo en sus largos recorridos por la Ciudad de México. Es la resistencia de una organización distinta, de modos de vida en fricción con la modernidad; de rostros, escenarios y protagonistas (indígenas/afromexicanos/mestizos) que desde la “vida cotidiana” reinventan la memoria de nuestro país, pero sobre todo, de un México profundo que celebra y afirma la diferencia.

Debemos reconocer a Jorge Acevedo Mendoza por su lucha social, su visión política y su trabajo fotográfico. Su profusa pasión por la fotografía documental deja un gran legado de imágenes en donde se trasluce el festejo, el abandono, la soledad, la movilización social, el juego, los rituales de la vida cotidiana y la transformación de las identidades en una múltiple nación siempre vista —y dispuesta a mirar— con suspicacia, con ironía, con dolor, con desconfianza, con creatividad, con enamoramiento...

Postulación | febrero 2019

Aceptación | diciembre 2019

* Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.

[1] John Mraz, *Historiar fotografías*, introducción de Abraham Nahón, Oaxaca, Instituto de Investigaciones en Humanidades–Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 2018, p. 26.

[2] Rebeca Monroy Nasr, *Con el deseo en la piel. Un episodio de la fotografía documental a fines del siglo XX*, introducción de Alberto del Castillo, México, UAM–X, 2017, p. 68.

[3] *Ibidem*, p. 69.

[4] *Artes de México*, año XII, núm. 58–59, México, 1964, citado en José Antonio Rodríguez y Alberto Tovalín (eds.), *Nacho López, ideas y visualidad*, México, INAH / Universidad Veracruzana, 2012.

[5] Estos fragmentos poéticos los tomé de la invitación impresa que me mostró Jorge Acevedo y que forma parte de su archivo.

[6] Esta exposición colectiva sobre el terremoto de 1985 en la Ciudad de México, presentada del 21 de febrero al 29 de marzo de 1986 en la Galería de la Raza, fue organizada para recaudar fondos destinados a la reconstrucción de la colonia Morelos.

[7] Este premio se entregó solamente en ese año y también lo recibieron los fotógrafos Oweena Fogarty y Alberto Tovalín.

[8] Esta referencia, así como gran parte de la información incluida en el ensayo, surgió de las conversaciones y entrevistas realizadas a Jorge Acevedo por Abraham Nahón, en su domicilio y archivo situado en San Sebastián Etla, Oaxaca, en junio–septiembre de 2014 y marzo–abril de 2015.

[9] Además, integré algunos aspectos de su trabajo en mi tesis doctoral, en el capítulo dedicado a la fotografía. El Premio a la Mejor Tesis en Ciencias Sociales, asignado en 2015 por la Universidad de Guadalajara, el CIESAS y la Cátedra Jorge Alonso, me permitió convertir esta investigación en un libro denominado *Imágenes en Oaxaca. Arte, política y memoria*, CIESAS / Universidad de Guadalajara–Cátedra Jorge Alonso, 2017.

[10] En el Museo Nacional de Antropología, en el marco de la XXX Feria del Libro de Antropología e Historia, el 4 de octubre de 2019, el INAH organizó un emotivo homenaje póstumo a Jorge Acevedo Mendoza denominado “Fotografiar la vida”, en donde participamos Marco Barrera, Teresa Márquez, Abraham Nahón, Antonio Saborit y Rebeca Monroy, así como sus hijos Esteban y Adrián.

[11] Las fotografías de Jorge Acevedo y Tony Gleaton obtenidas en pueblos afroamericanos en la década de los ochenta son todavía poco conocidas, a diferencia del también excelente trabajo documental llevado a cabo por Maya Goded a partir de la década de los noventa, el cual ha tenido mayor difusión. Véase Abraham Nahón, “Africanos/Afroamericanos: travesías visuales en los pueblos negros”, en *Africanos*, México, Museo Amparo / RM / Centro de la Imagen, 2019, p. 47.

La apropiación del maoísmo en México: los años germinales de la Organización Revolucionaria Compañero (1972-1974)

J. Rodrigo Moreno Elizondo*

Resumen

Este artículo analiza a los primeros años de la organización política clandestina Compañero, una de las colectividades surgidas de la disolución de la Liga Comunista Espartaco (LCE). Compañero sintetizó la experiencia de reconfiguración de la izquierda local, las consecuencias del movimiento estudiantil-poblular de 1968 y la agudización de la represión por parte del Estado. En ese sentido, brinda un panorama del proceso de desarrollo sociopolítico de su periodo germinal en función del proceso de articulación material, de construcción sociopolítica y teorización bajo un horizonte estratégico, centrando la mirada en el periodo de 1972 y 1974. El caso fue una experiencia particular ligada fundamentalmente a la articulación sociopolítica en la apropiación del maoísmo en México y América Latina.

Palabras clave: maoísmo, organizaciones políticas de izquierda, México, articulación sociopolítica.

Abstract

This article analyses the first years of the clandestine political organization Compañero, one of the collectivities that emerged from the dissolution of the Spartacus Communist League (LCE, by its Spanish acronym). Compañero synthesized the experience of the local left wing parties, the consequences of the student-popular movement of 1968 and the sharpening of repression coming from the State. In this sense, this article gives a glimpse of the process of sociopolitical development in its germinal period in terms of the process of material articulation, sociopolitical building a theorization under a strategic horizon, centering the view between 1972 and 1974. The analyzed case was a particular experience linked to sociopolitical articulation on the appropriation of Maoism in México and Latin America.

Keywords: Maoism, left-wing political organizations, Mexico, sociopolitical articulation.

Sabemos que la Revolución china tuvo un impacto profundo en América Latina durante la segunda mitad del siglo XX. Esto no sólo se debió a su papel en el cambio de la relación de fuerzas en el mundo bipolar posterior a 1945, el impulso y apoyo a los procesos revolucionarios asiáticos o su ulterior distanciamiento de la Unión Soviética durante la Guerra fría. Gran parte de su influencia provino de que el triunfo del proceso revolucionario demostró que existía un modelo de revolución exitosa alternativo al soviético. Elementos como la estrategia y la táctica de la fase insurreccional, los métodos de dirección y de trabajo político, las perspectivas epistemológica y ético-política, la concepción del sujeto transformador —el pueblo— y de la democracia, el antiburocratismo y la movilización de masas, todos ellos presentes en el pensamiento de su dirigente más reconocido —Mao Tse Tung— se transformaron parcial o

articuladamente en un paradigma sociopolítico y una entidad propia dentro de la izquierda: el maoísmo.

Dicho modelo, que concedía gran importancia al mundo rural y el campesinado, parecía ajustarse mejor a las condiciones de numerosos países de América Latina. Ciertos segmentos de la izquierda en esta región vieron en tal paradigma, o al menos en algunas de sus partes, una alternativa de transformación revolucionaria al proceso de cuestionamiento y recomposición de las fuerzas políticas locales, con críticas agudas a las prácticas autoritarias de los partidos comunistas. Ello, pese al triunfo de la Revolución cubana en 1959, debido a que las primeras interpretaciones difundidas se centraron en la tesis del foco guerrillero y a su acercamiento a la Unión Soviética, ocultando la complejidad del proceso. Aunque desde el triunfo de la Revolución china en 1949 numerosos intelectuales y dirigentes políticos latinoamericanos marcharon a conocer la experiencia oriental, fue hasta la década de los sesenta cuando proliferaron los viajes a las escuelas de cuadros chinas para formarse y luego aplicar en Latinoamérica lo aprendido. Para Mathew Rothwell, éste es el origen del “maoísmo latinoamericano”, aunque concediendo agencia a los actores locales.[1] Cabe cuestionar esta tesis, pues las distintas interpretaciones del pensamiento de Mao generaron una pluralidad de “maoísmos” que, influidos por lo que ocurría en cada país de América Latina, se apropiaron del paradigma y lo reconfiguraron.[2] De hecho, la pluralidad se ve reflejada en la gran cantidad de procesos que impulsaron organizaciones maoístas después de 1968.[3]

Esa pluralidad caracteriza la apropiación del pensamiento de Mao en México.[4] Aunque Vicente Lombardo Toledano viajó a China poco después del triunfo de la Revolución en 1949, ésta influyó en la crítica interna al Partido Comunista Mexicano (PCM) y el movimiento estudiantil–popular hasta la década de los sesenta. En 1962, algunos militantes de la célula Stalin del PCM que practicaban esa crítica, como Camilo Chávez Melgoza, Edelmiro Maldonado y Tereso González, fueron expulsados del partido, pese a que Chávez formaba parte del Comité Central.[5] Al calor del movimiento estudiantil–popular de 1968 y la represión que siguió, surgieron diversas organizaciones que afirmaron su compromiso con una matriz maoísta. Afectada por ambos procesos, la Liga Comunista Espartaco (LCE) dio lugar a varios organismos, por lo cual incluso se ha sostenido que se convirtió en organizaciones maoístas de tipo único.[6]

Lo cierto es que los maoísmos que se desarrollaron fueron numerosos. Algunos afirmaron su adherencia a esta doctrina vinculándose con el pueblo y poniéndose a su servicio, o bien, mediante métodos de trabajo político y dirección; otros, bajo la perspectiva de una guerra popular que partiese de una zona liberada; y también hubo quienes concibieron un cerco desde el campo a la ciudad con poderes societales por medio de organizaciones de masas, y quienes articularon múltiples vertientes. Algunas expresiones de esta abundancia fueron Política Popular y sus divisiones —Acción Popular Marxista–Leninista (AP–LM), Línea Proletaria y Línea de Masas—, el Partido Revolucionario del Proletariado Mexicano (PRPM), el Partido Popular Unificado de América (PPUA), la Unión del Pueblo, Línea Popular, la Seccional Ho Chi Minh, la Cooperativa de Cine Marginal, Servir al Pueblo, y los equipos editores de *Hoja Popular* y *Causa del Pueblo*. [7] Muchas de esas historias están por escribirse, pero aquí me interesa una en particular: Compañero, formalmente denominada Organización Revolucionaria Compañero (ORC).

Ese organismo ha sido escasamente tratado por la historiografía. Ello se debe a su carácter clandestino frente a la represión del Estado autoritario, lo que le permitió eludir el aparato de inteligencia de la Dirección Federal de Seguridad (DFS) y la Dirección de Investigaciones Políticas y Sociales (DIPS), aunque algunas de sus acciones sí fueron detectadas, vigiladas y perseguidas. A causa de esto, los documentos que produjo circularon de manera restringida, y sólo se sabía de los cuerpos en los que participó abiertamente, como el Frente Popular Independiente del Valle de México (FPI) entre 1973 y 1977, la Unión por la Organización del Movimiento Estudiantil (UPOME) en 1977, la Unión de Colonias Populares (UCP) en 1979, y el Movimiento Revolucionario del Pueblo (MRP), de 1981 a 1987. A recuperar una parte de su historia se aboca este artículo.

La ORC concebía la necesidad del enfrentamiento armado contra las clases dominantes en el momento decisivo, pero se inclinó hacia el desarrollo sociopolítico uniéndose a las demandas sociales en múltiples sectores, táctica que compartía con otras organizaciones maoístas del periodo. Sin embargo, se distinguía por ligar la articulación social con la construcción de un organismo político partidario en aras de constituir un poder alternativo al capitalista. Así, Compañero constituyó un caso singular de actividad sociopolítica que respondió a los retos políticos de 1968.[8] Aquí me ocupo de los años fundacionales, de 1972 a 1974, utilizando el acervo documental del Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista (CEMOS).

Desarrollo la exposición de mi argumento en tres partes. En la primera, presento un breve balance historiográfico sobre la ORC; en la segunda, me ocupo de su nacimiento a partir de la crisis de la LCE, para lo cual me remito a la apropiación del maoísmo y la repercusión del movimiento estudiantil–popular de 1968 sobre este último grupo; la tercera parte brinda un panorama general del desarrollo sociopolítico de Compañero en sus primeros años, analizando su articulación, construcción sociopolítica y teorización conforme a sus objetivos y estrategias, con especial énfasis en el organismo político y dejando para otro artículo el estudio profundo de cada proceso de vinculación social. Aunque se aborda someramente la participación de Compañero en el FPI, su trato con otras organizaciones y su concepción de la participación electoral, estos aspectos no se desarrollan.

Tras las huellas de una organización política clandestina

La ORC hizo su primera aparición en 1981, luego de haber adoptado ese nombre de manera oficial en su primer congreso.[9] En ese año, *Tribuna Roja*, publicación del Movimiento Obrero Independiente y Revolucionario (MOIR) de Colombia, dio cuenta del discurso de Antonio Martínez Torres durante el Encuentro de Partidos Revolucionarios realizado del 12 al 14 de septiembre en Bogotá, en el que participaron el propio MOIR, el Partido Comunista del Perú “Patria Roja”, la Liga Socialista de Venezuela y la ORC. Se planteaba construir un frente opuesto al imperialismo, no sólo estadounidense, sino también soviético, que se consideraba inaugurado con la invasión de Checoslovaquia en 1968 y reafirmado con la invasión de Afganistán en 1979. En dicho encuentro, la ORC refrendó su convicción de luchar contra el PCM y el imperialismo mediante la unificación del marxismo–leninismo y el maoísmo. Ello conllevó una serie de visitas de reconocimiento y la posterior vinculación con la recién creada Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular (CONAMUP).[10] Es a partir de su relación con este movimiento que Compañero se dio a conocer

en la literatura reciente. Su aparición data de entre 1988 y 1993, en trabajos pioneros que estudiaban las organizaciones políticas clandestinas en relación con los movimientos sociales urbanos.[11] Posteriormente, ambas fueron tratadas como referentes de organización civil durante la segunda mitad del siglo XX, ya que compartían una ideología de independencia y oposición al Estado, y fueron la base de las Redes de Organizaciones Civiles del siglo XXI.[12] Compañero también ha sido identificado en las elecciones de 1988 como una corriente proclive a la participación electoral para ganar posiciones y simpatía, opuesta a las organizaciones de la línea de masas, que rechazaban las elecciones dentro del proceso revolucionario.[13]

En los últimos años han salido a la luz mayores pistas gracias a las publicaciones de actores y testigos de aquellos hechos. En 2010 Luis Hernández Navarro compartió valiosa información sobre la ORC en una nota conmemorativa en *La Jornada* a propósito del deceso de Antonio Martínez Torres, uno de sus fundadores, y, más recientemente, acerca de Edelmiro Maldonado, que estaba entre sus cuadros más reconocidos.[14] De manera similar, para recuperar la memoria histórica de la ORC, su exmilitante Roberto Rico publicó en 2011 *El retorno*, como parte de un acuerdo con la Comisión Política de la Unión de Colonias Populares del Distrito Federal (UCP-DF), que intentaba revivir la línea de masas después del fraude electoral de 2006 mediante el impulso de nuevos cuadros en la Coordinadora Nacional de Movimientos Populares-Línea de Masas (CONMOP-LM).[15] También son notables las contribuciones de Gaspar Morquecho Escamilla en *América Latina en movimiento* y *Chiapas paralelo es otra versión*, así como algunas tesis y artículos que identifican a Compañero como antecedente de dos agrupaciones disímiles: el Partido de la Revolución Democrática y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional.[16]

Lo primero que llama la atención en los trabajos señalados son las muchas maneras como se identifica a la ORC: organización social o civil, corriente ideológica y organización política clandestina. Es problemático considerarla sólo como organización civil, pues entonces se anula toda dimensión política, al tiempo que se desdibuja la militancia ligada a un proyecto de este ámbito. Tampoco es acertado considerarla contraria a las agrupaciones revolucionarias debido a su carácter proelectoral, pues formaba parte de aquéllas y poseía una misma forma de coordinación política. Para profundizar en el conocimiento de dicha organización precisamos superar la escisión entre lo social y lo político que impregna las ciencias sociales históricas. Además, partir de su carácter clandestino restringiría el estudio a su participación encubierta en muchas actividades. En las siguientes líneas aportamos elementos para una mayor claridad al respecto.

La crisis de la LCE y el núcleo fundador

Compañero surgió con la disolución de la LCE tras la crisis orgánica e ideológica que significó para la izquierda el movimiento estudiantil-popular de 1968. En la segunda mitad de la década de 1960, la LCE se convirtió en un importante polo de organización frente al PCM, disputándole la condición de organismo de conducción política. Los conflictos internos de la LCE, incluida la discusión sobre la adopción del maoísmo, la resquebrajaron de manera irremediable.[17]

La vinculación con el pueblo fue el principio más controversial al adoptar el maoísmo; sin embargo, las divisiones dentro de la LCE o el fin del espartaquismo no se pueden atribuir a la doctrina en sí misma, sino a su interpretación local y su mezcla con posiciones políticas. Desde su fundación, la LCE suscribió las tesis internacionalistas planteadas a fines de 1962 y principios de 1963 por el comité del Distrito Federal del PCM, en las que se apoyaba la Revolución china.[18] Así, el maoísmo no representó el fin del espartaquismo, como se planteó en algún momento,[19] pues formaba parte consustancial de sus tesis políticas orientadas a la cristalización de la revolución en México.

En ese sentido, las tensiones originarias se desarrollaron y se expresaron bajo el prisma de interpretaciones divergentes del maoísmo, entre las cuales se encontraban la ponderación de la formación teórica de los cuadros provenientes de la Liga Comunista por la Construcción del Partido Revolucionario del Proletariado (LCCPRP) y la Liga Leninista Espartaco (LLE) vinculados a estudiantes y maestros; los cuadros de la Unión Reivindicadora Obrero-Campesina (UROC), con experiencia en inserción social pero con poca construcción partidaria, lo que acentuó una relación distante; y la iniciativa terrorista, expresada en el bombardeo con que los cuadros estudiantiles protestaron por la muerte del Che en 1967. En suma, las disputas expresaban tensiones y limitaciones para la formación y homogenización política, el funcionamiento de espacios orgánicos internos y la aplicación de una perspectiva estratégica y táctica.[20] En ese último terreno no había mayores desavenencias, ya que incluso se había adoptado la estrategia de guerra popular prolongada para derrotar al Estado capitalista, pues se consideraba un planteamiento capaz de ser desarrollado con buenos resultados en México.[21]

Aun con la adopción de dicha táctica insurreccional, había un hueco en el proceso de construcción política. Del movimiento estudiantil-popular de 1968 surgieron no sólo cuestionamientos a la dirección de la LCE, sino también intentos de alcanzar la articulación sociopolítica a partir de la vinculación con el pueblo. La actividad política posterior a 1968 y hasta fines de 1971, en medio de una fuerte represión, ahondó los debates en torno a estos objetivos, y la línea de masas desarrollada por el maoísmo aportó elementos para pensar la cuestión cuando era más necesario, en una discusión polarizada.

La lucha interna hasta la fragmentación tuvo cuatro vertientes: una reivindicaba la construcción de un partido revolucionario con cuadros dispersos, la formulación de una perspectiva estratégica y táctica, y la construcción de un programa, pero sin una relación social orgánica. Otra privilegiaba el desarrollo orgánico y técnico político-militar para la lucha armada. Una más proponía vincularse con el pueblo y sus demandas, aportando dirigentes para la revolución y para el futuro partido revolucionario. Finalmente, la cuarta planteaba articular la construcción teórica y programática con la inserción social y la lucha de masas. Es decir, cohabitaban cuatro tendencias: la teórica y sin práctica, la militarista, la societal y la sociopolítica. En este proceso se fortaleció la posición de la sociedad en el preludio a la Primera Asamblea Nacional de la LCE en 1969, que aspiraba a realizar un balance de la lucha de clases en México en el periodo que anunciaba la insurgencia sindical de la primera mitad de la década de 1970.[22] La tensión no resuelta entre las tendencias fue determinante en la ruptura.

Durante la desintegración, numerosas células de la LCE quedaron desarticuladas y algunas dieron lugar a nuevas agrupaciones que se desarrollaron al calor de la lucha política de la década.

En medio de las divisiones y las posiciones, ciertas células de las que formaban parte los fundadores de Compañero decidieron fundar su propia organización. Así, a principios de 1972 había surgido una célula en la que confluían Carmelo Enríquez y Antonio Martínez, antiguos miembros de la LCE. Lo mismo sucedió con Amador Velasco Tobón, el grupo magisterial que él coordinaba, y los cuadros del Comité de Lucha de Arquitectura, donde se encontraba Guillermo Zataráin Luna.[23]

Amador Velasco Tobón se formó como profesor en la Escuela Nacional de Maestros (ENM) e inició sus actividades políticas en las manifestaciones contra la intervención estadounidense en Guatemala en 1954. Fue uno de los dirigentes del movimiento estudiantil en la ENM que implementó un paro de labores indefinido en junio de 1960, repudiando el decreto que los obligaba a pagar el monto de las becas al iniciar su ejercicio docente. Debido a la poca participación de los profesores el paro fue derrotado y hubo numerosos despidos, aunque los trabajadores del magisterio lograron recuperar sus puestos. Algunos de los militantes que participaron en el movimiento se integrarían más tarde a la Liga Comunista por la Construcción del Partido Revolucionario del Proletariado (LCCPRP), que junto con la Unión Reivindicadora Obrero-Campesina (UROC) y la Liga Leninista Espartaco (LLE), originó la LCE en 1966.[24] Ése fue el vínculo para la incorporación de Tobón a la LCE por medio de círculos de estudio, donde llegó a la misma célula que Carlos Monsiváis, Armando Bartra y Martín Reyes. Vivió la crisis de la LCE a partir de 1968 y durante su proceso de disolución.[25]

Antonio Martínez Torres estudió en la ENM e inició su labor docente en una primaria en 1964, para luego militar en la LCE bajo el seudónimo de “Tomás”. Estudió en la Preparatoria 1 y en la Escuela Nacional de Economía (ENE) de la UNAM, donde participó en el movimiento de 1968. De modo paralelo, participó en su sección del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), en el que promovió su democratización. Por su actividad fue cesado en septiembre de 1968 junto con Jesús Martín del Campo y Pedro Estrada. Entonces se volvió militante de tiempo completo y junto con Martín del Campo viajó a Chihuahua para solidarizarse con los profesores de la Sección 8 del SNTE y las normales rurales, opuestos a la orden del presidente Gustavo Díaz Ordaz de cerrar catorce de los veintinueve planteles.[26]

Por su parte, Guillermo Zataráin Luna ingresó al poco tiempo de crearse la LCE. Participó en el movimiento de 1968 y luego, como parte del Comité de Lucha de Arquitectura, mantuvo articulado el proceso impulsado por los militantes espartaquistas del grupo “Miguel Hernández” en la Preparatoria Popular de Tacuba. Dicho comité encabezaba desde 1971 un taller que realizaba proyectos de vivienda en Chiapas, en los que participaban brigadas estudiantiles de la preparatoria durante un mes de servicio social como requisito para ingresar a la UNAM.[27]

Carmelo Enríquez Rosado ingresó como militante durante la clandestinidad posterior a 1968 y la crisis del espartaquismo. Antes había participado en las movilizaciones del 26 de julio que iniciaron el movimiento de 1968, y fue aprehendido luego de la toma de San Idelfonso por parte del ejército el 29 de julio. Al acabarse el movimiento, ingresó a la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Como antropólogo en ciernes comenzó su vinculación con los trabajadores y el sindicato de la fábrica de hilos Cadena, dirigido por la anarcosindicalista Guadalupe Juárez, donde la LCE tenía presencia por medio de Francisco Pérez Arce. Luego de vivir la represión del 10 de junio de 1971 fue reclutado por la LCE y se incorporó a la célula

creada en su escuela, dirigida por Paco Ignacio Taibo II, a la cual también pertenecían Pérez Arce y Silvia Terán. Enríquez amplió entonces sus relaciones: se incorporó a las reuniones de los transportistas de las líneas Cozumel–Peralvillo y Roma–Chapultepec; impulsó la prensa clandestina con los ferrocarrileros de las instalaciones de Pantaco en Azcapotzalco; y contactó a los trabajadores industriales de Naucalpan. En ese proceso lo acompañó Plutarco Emilio García, quien, inclinado a la vinculación social, rechazaba la teoría y le conminaba a dejar el autocultivo intelectual. Para Enríquez, no era posible concebir que la formación teórica estuviese reservada a los dirigentes y que la consigna de dejar de “autocultivarse” se promoviera entre el resto con el fin de privilegiar el trabajo práctico de vinculación popular. Abandonar la formación para estar con los campesinos le parecía una contradicción, pues él provenía del mundo rural y estaba ávido de formarse en política.[28] Así experimentó directamente las contradicciones que atravesaba la LCE.

En ese tenso proceso emergió el núcleo fundador de Compañero, cuyos cuadros se habían formado en el seno de la LCE, algunos desde su fundación. La ORC fue creada en marzo de 1972 luego de una primera reunión de cuadros en San Gregorio, Distrito Federal, con solamente nueve militantes: Antonio Martínez Torres, Carmelo Enríquez, Guillermo Zatarain Luna y Amador Velasco Tobón con su grupo magisterial. Después se incorporaron otros grupos en diversas regiones del país hasta alcanzar la cifra de 1 520 miembros antes de 1978.[29]

La primera apropiación del maoísmo: práctica política, síntesis de matrices, sistematización y teorización

El grupo Compañero surgió de las cenizas del espartaquismo, recuperó sus planteamientos más relevantes, fundiéndolos con nuevas matrices ideológicas y relanzando una política de izquierda anticapitalista, alternativa, de raigambre popular. Los objetivos iniciales de la organización mostraban ya la complejidad de sus tareas: construir el partido, vincularse con las masas y sentar las bases para un nuevo Estado socialista, una democracia popular en poder de los trabajadores.

No está claro en qué momento la organización lo adoptó, pero ciertamente Compañero se convirtió en su nombre distintivo hasta el primer congreso en 1981. De acuerdo con algunos documentos, durante su trato con otras organizaciones en el FPI y hasta 1975, se le conoció como el grupo Estrella Roja.[30] Sin embargo, el periódico que le dio nombre — *Compañero*— surgió a fines de 1973, siendo distribuido en la zona industrial de Naucalpan, de donde podemos concluir que su nombre surgió entre 1973 y 1975. Éste tenía un significado: derivaba de una fuerte pulsión comunitaria, no sólo por la construcción de relaciones sociales nuevas, sino de toda una comunidad política alternativa y con pretensiones de transformar la militancia y el orden sociopolítico.

La ORC planteaba una lectura especial de la movilización popular, las organizaciones políticas de izquierda y el papel del Estado desde 1968; reconocía el carácter inusitado de las movilizaciones multisectoriales de ese año, el impulso independiente de la lucha sindical, campesina y urbana popular por la vivienda; y denunciaba la estrategia de represión y apertura desarrollada por el gobierno de Luis Echeverría para controlar el descontento popular. Al mismo

tiempo, criticaba la incapacidad ideológica, política y organizativa de sectas y vanguardias al calor del 68. De ahí que considerara urgente adquirir experiencia en la lucha popular y

poner en pie a este Partido en el desarrollo de la lucha obrera, campesina, estudiantil y popular en vinculación con otros grupos y cuadros revolucionarios. Poner en pie a este partido, no basta la sola participación activa en el movimiento, ni tampoco la sola lectura de los clásicos; es necesario conocer las leyes de este movimiento, actuar sobre ellas y su desarrollo para tener una guía en nuestra acción política, tanto táctica como estratégica.[31]

Así, Compañero se estructuró para participar en la lucha política, con intención de extenderse a frentes sociales diversos, vincularlos y transformarse dialécticamente en dirección política. Partía de la crítica a la incapacidad de otras organizaciones para dirigir, pero continuaba las tesis de la LCE sobre la inexistencia histórica del partido dirigente —recuperada de José Revueltas— y la necesidad de producir teoría conforme a la realidad nacional.

El desenlace de la coyuntura de 1968 mostraba la necesidad de una organización social independiente del Estado en términos ideológicos y políticos, que no legitimara la apertura democrática ni se aliara con los segmentos de la burguesía nacional dependiente del imperialismo.[32] Se requería una línea de masas para lograr la articulación con las clases dominadas y explotadas. Para ello, Compañero abrevó de una matriz sociopolítica que brindaba el pensamiento de Mao Tse Tung, no de la guerra popular prolongada sino de la línea de masas desarrollada durante la Revolución Cultural china para movilizar al pueblo contra el burocratismo. Dicha apropiación tenía como objetivo resolver las tensiones del proceso revolucionario: “ser primero alumnos de las masas para luego ser sus maestros”, movilizarlas impulsando un proceso educativo.[33] Así se configuró la apropiación de las masas a partir de sus principios ético-políticos como mecanismo de articulación y métodos de trabajo, en una relación dialéctica con el partido.

Así, Compañero comenzó a construir una política propia en los espacios donde tenían presencia sus militantes. Se constituyeron las células estudiantil, magisterial y sindical, con una dirección colectiva y un secretariado provisional a cargo de Tobón, Martínez y Zatarain. Además de sus labores organizativas, debían encargarse del *Boletín Interno* donde se resumían la experiencia, teoría, directrices y planteamientos políticos del grupo. Compañero continuó el trabajo en el autogobierno y el sector magisterial, comenzó a penetrar en la zona industrial de Naucalpan y en el sindicalismo universitario en ciernes. Eso último, en tanto Martínez se iniciaba como profesor en el área histórico-social del plantel Oriente del Colegio de Ciencias y Humanidades de la UNAM.[34]

El vínculo con los obreros de Naucalpan, la tesis del carácter dependiente de la economía mexicana y el ascenso de la lucha sindical independiente llevaron a plantear una concepción enriquecida del partido y la línea de masas. Se criticaba el carácter clandestino del movimiento obrero que terminaba atrapado en la legalidad, la desvinculación entre algunas organizaciones políticas y los movimientos sociales que pretendían construir el partido aisladamente, así como lo espontáneo de la línea de masas, estrategia que requería fortalecer los sectores sociales para la lucha política. Así:

[...] El desarrollo de una política de masas en el seno del movimiento no puede quedarse en el entendimiento esquemático y simple, de que hay que partir de las necesidades inmediatas de las masas, entendiendo éstas como agitar y levantar las demandas de las masas; las masas, el movimiento obrero saben bien cuáles son sus demandas y ningún compañero que venga desde afuera, se las va a enseñar, lo que necesita el movimiento obrero es cómo dar su lucha, cómo resumir sus experiencias, cómo organizarse, cómo elevar su conciencia de lucha, qué relación hay en sus movimientos y los que dan los demás sectores oprimidos del pueblo.[35]

En este sentido, la organización política podía aportar valiosas experiencias de movilización, síntesis, formación y articulación por sectores. Aunque la polarización política y el contexto de la insurgencia sindical señalaban la centralidad de los obreros, la ORC buscaba incorporar a otros sectores mediante la organización independiente de masas, la creación de estructuras partidarias y la posibilidad de establecer frentes amplios, mediante la lucha legal e ilegal en un enfrentamiento continuo al Estado. Por ello:

En la medida en que las masas enfrentan al Estado en su lucha, ya sea por el reconocimiento de su sindicato, por imponer presidentes municipales electos por el pueblo, por contestar direcciones democráticas en sus escuelas, etc., y que el gobierno de la burguesía la reprime, la tendencia de las masas es la de organizar poderes paralelos a los controlados por el Estado.[36]

En dichas organizaciones se veía el germen de un nuevo poder de masas reproducido en cada lucha política, pues debían consolidarse difundiendo el potencial de su propia estructura, siempre con la premisa de construir un nuevo Estado, pues

consolidar estas organizaciones como un poder de las masas, que se establezcan en su seno nuevas relaciones sociales que permitan avanzar en la lucha por la conquista del poder político, que en esta etapa transitoria, permita utilizar las leyes cuando convenga al proletariado y a las fuerzas populares para dar pasos utilizando la fuerza cuando las situación así convenga a la lucha popular.[37]

En suma, se desarrolló una perspectiva de poder que aunaba organización sociopolítica y el partido articulado a las clases y sectores sociales. Ante el proceso de recomposición de la hegemonía burguesa, se necesitaba una línea de masas para liberar las bases políticas del control estatal, estrechamente arraigado en la sociedad civil con la mediación del corporativismo. Era necesario también constituir las como todo un poder paralelo y popular, si bien dichas formas consistían en comunidades políticas consensuales base sin un proceso de diferenciación mayor.

En el mismo año de su fundación, la ORC comenzó a crecer gracias a los contactos con militantes de otras organizaciones o que habían confluído en el movimiento estudiantil. A manera de ejemplo, observemos la incorporación de Jesús Rojas y Gaspar Morquecho: se conocieron en las celdas de la jefatura de policía y estuvieron juntos en la cárcel de Lecumberri tras haber sido detenidos entre el 2 y el 3 de octubre de 1968. Rojas era activista de la Preparatoria Popular de Tacuba y Morquecho pasó de la preparatoria a estudiar en la Escuela Nacional de Arquitectura de la UNAM. Morquecho participaba en un taller que organizaba proyectos de vivienda en Chiapas, a donde viajó en 1972 para trabajar en Huixtán. Allí coincidió de nuevo con Rojas, quien participaba en una brigada de cien estudiantes, organizada por el Comité de Lucha de

Arquitectura, que consistía en un mes de servicio social como requisito para ingresar a la UNAM. En Huixtán, Morquecho fue reclutado.[38] De forma clandestina se desplegó el reclutamiento de cuadros para desarrollar iniciativas políticas, de donde se explica cómo creció la organización en ciertas regiones.

Estrategias semejantes sostuvieron la lucha del autogobierno en Arquitectura, que buscaba la vinculación con el pueblo,[39] y se obtuvieron enseñanzas fundamentales sobre participación social, con los vínculos que se extendían a la LCE y los Comités de Lucha por medio de Gaspar Morquecho, que se unió a la célula estudiantil en 1973,[40] tras participar en los proyectos de vinculación comunitaria en Chiapas. Para ello había sido fundamental la comprensión totalizante de la realidad, el análisis del panorama nacional con orientación transformadora, la verificación del conocimiento en la práctica y la autogestión política, o sea, conducir de manera autónoma las tareas a desempeñar en la sociedad.[41] Este trabajo articuló diversas luchas cuando se creó el FPI, como veremos más adelante.

Siguieron el mismo camino el autogobierno de la ENAH, el cogobierno de Medicina, y otros centros universitarios con la línea de masas que disputaba el poder político y académico. De hecho, desde principios de 1973 este proceso se sistematizó en el sector. Se consideraba que había cambiado el panorama tras el repunte del movimiento estudiantil, la deposición de Pablo González Casanova y la llegada de Guillermo Soberón. Los autogobiernos y cogobiernos parecían entonces la perspectiva táctica del movimiento, instaurando nuevas relaciones pedagógicas no opresivas, promotoras de una conciencia crítica, vinculando la teoría con la práctica y a las instituciones educativas con el pueblo. Estas experiencias se consideraban la expresión de una política distinta en el seno del movimiento estudiantil que partía de sus necesidades y no de copiar la “política del proletariado”. Había que sentar las bases de la nueva educación, la democratización de la universidad, el vínculo con los sectores populares y la crítica al Estado capitalista y el imperialismo.[42]

De modo paralelo, Compañero creció en el sector sindical al abrigo de la insurgencia de principios de los setenta.[43] Además de la reivindicación económica de los trabajadores, se luchaba por democracia e independencia sindical.[44] El mayor desarrollo ocurrió entre los obreros en la zona industrial de la Ciudad de México, que incluía Tlalnepantla y Ecatepec, con una zona conurbada en Naucalpan, Magdalena Contreras, Tlalpan y Xochimilco, producida por la construcción del anillo periférico.[45] Carmelo Enríquez, ya con experiencia sindical, intensificó su trabajo político en la zona fabril de Naucalpan, vinculándose con los trabajadores de la pequeña y mediana industria, intentando aprender y ponerse al servicio de los movimientos sindicales, conociendo sus formas de lucha y las leyes usadas en su contra. Ante la derrota de procesos aislados promovió la unidad mediante una política para todas las empresas de la zona.[46]

Si bien se instrumentaron políticas de línea de masas, lo cierto es que el primer bienio no parece haber arrojado mayores resultados. Puesto que el sector magisterial resaltaba porque —pese a su especificidad— incidía en otros ámbitos, Compañero emprendió la organización de línea de masas en diversos niveles desde células de activistas a estructuras partidarias, respaldando la vinculación popular unitaria y de frente que planteaba el Programa del Frente Magisterial Independiente Nacional (FMIN).[47] En 1974 se decía que éste no había sido capaz de organizar

las luchas del sector debido a la acción desarticulada de las fuerzas que lo constituían y la carencia de orientación práctica. Para entonces se sopesaba la posibilidad de unirse con el Movimiento Revolucionario Magisterial.[48] Aunque también hubo cuadros entre ferrocarrileros,[49] no hay evidencia mayor de desarrollo en ese sector.

A partir de 1973 incrementó la articulación sociopolítica, por lo cual Compañero se planteó la creación de una estructura partidaria en los sectores de mayor desarrollo, la Juventud Revolucionaria (JR) en el sector estudiantil y los Comités Revolucionarios (CR) para los obreros en la zona industrial de Naucalpan. Además, en marzo de 1974 propuso intensificar la formación política y la labor teórica desde la perspectiva maoísta para generar iniciativas en los sectores con mayor influencia.[50] A pesar de la articulación con los colonos de las zonas marginadas de la urbe y una incipiente política en el campo que tardarían en dar resultados,[51] ninguna iniciativa prosperó lo suficiente en ese par de años como para crear una estructura sectorial equiparable a la magisterial. De hecho, en las colonias populares sólo se desarrolló hasta 1975.[52]

La JR surgió en 1973 del trabajo de Compañero dentro del movimiento estudiantil y el autogobierno. Primero se pensó en una estructura de simpatizantes para movilizarse y unirse a las luchas populares, aunque luego se concibió no como un partido, sino como programa de reclutamiento y formación de cuadros: del simpatizante al militante.[53]

Respecto del trabajo sindical en la concepción del partido y la línea de masas, se propuso instaurar comités revolucionarios formados desde la base, ligados al partido, que enriquecieran su perspectiva estratégica y táctica mediante la producción y promoción de impresos que consideraran la lucha del trabajador.[54] Ésta fue sintetizada y politizada por Enríquez en el periódico clandestino *Compañero*, que comenzó a circular en octubre de 1973, en formato de bolsillo y con un lenguaje asequible, como instrumento de unificación para superar las derrotas aisladas, como señalaría más tarde un informe del Secretariado,[55] y “contribuir en la orientación de la lucha obrera y crear los gérmenes del partido en una zona industrial”, según declaraba el propio periódico en su segunda época.[56] El periódico se concentraba en la precarización laboral, el abuso de los patrones y líderes charros, y las luchas particulares en las empresas, con especial referencia a los procesos de Tlalnepantla y Naucalpan en Duramil,[57] un mitin en Osram,[58] las huelgas en la fábrica textil Belinda y en Manufacturas Eléctricas, Eléctrica Garrad y Accesorios Electrónicos.[59]

De la vinculación con los trabajadores y de la perspectiva política trazada para Naucalpan surgió el primer Comité Revolucionario (CR). Como dirección política extrasindical tenía la responsabilidad de consolidar organizaciones independientes dentro o fuera de las fábricas, informar de las luchas en todo el país y movilizarse en su apoyo, estudiar la zona industrial y la organización de capitalistas y charros, reunir a los trabajadores más conscientes en círculos obreros para incorporarlos al partido y editar el periódico que fomentara la crítica al Estado.[60]

Con esa estructura se articuló a las diversas industrias a partir de sus luchas comunes y se promovieron huelgas *de facto*, inauguradas con la de Lido Texturizado en junio de 1974, que estalló por el reconocimiento de su sindicato independiente, opuesto al controlado por el

corporativismo del Estado. A dicha huelga se sumaron las de General Electric, Fervi y Up-John, todas con el apoyo del FPI y el Sindicato de Industria Liga de Soldadores, y su alianza culminó con una movilización al Zócalo el 6 de agosto de 1974, con un pliego de demandas que incorporaba los procesos del FPI.[61] El crecimiento en el curso de ese año impulsó una estructura partidaria más compleja: grupos de lucha sindical, círculos revolucionarios, células, equipos de distribución y comités locales de dirección intermedia.[62] Respecto a la perspectiva maoísta de los grupos de lucha sindical se planteaba:

En estos grupos juega especial importancia nuestro estilo de trabajo; procurar la participación de todos, lograr sus puntos de vista, emitir el nuestro, orientar la lucha, explicar científicamente el fenómeno, ganar su confianza, vincularnos con otros luchadores sindicales. Hablar de las organizaciones de masas y de la necesidad del partido, inculcar el espíritu maoísta de servir al pueblo, desarrollar un correcto estilo de dirección política, ejercer la crítica y la autocrítica, impulsar el espíritu de consultar a las masas, iniciar el estudio del marxismo leninismo pensamiento Mao Tse-tung [*sic*].[63]

En esa época inició la entrada en las zonas populares; comenzaba una fuerte movilización con la toma de terrenos, la aparición de nuevas colonias y la demanda de servicios, pero Compañero aún no se articulaba con los colonos. De ahí que en 1973 se propusiera incidir en las colonias populares. Ésa fue la responsabilidad de Gaspar Morquecho, que regresaba a la capital del trabajo en Chiapas con el autogobierno de Arquitectura. Luego de ser profesor de la Preparatoria Popular, la célula estudiantil a la que pertenecía le encomendó crear una célula popular, a lo que se abocó junto con Jesús Rojas hasta su traslado a Monterrey un año después.[64]

Los gobiernos universitarios organizaron brigadas con la idea de ponerse al servicio de los obreros y los colonos a fin de conformar un frente común. Así, respaldaron huelgas en Naucalpan y luchas de colonos en la periferia. En este último caso aportaron sus conocimientos y herramientas para resolver problemas de tenencia de la tierra y servicios públicos. Otra vertiente surgió a partir del vínculo de Carmelo Enríquez con los obreros de Naucalpan, y de sus relaciones con maristas y jesuitas, algunos de los cuales, como el cura Rafael Reygadas Robles-Gil, se incorporaron a la militancia y desempeñaron un papel fundamental en los barrios. En este sector surgió la idea de articularse en un organismo para resolver sus demandas y enfrentar la represión, lo cual llevó a la fundación del FPI a fines de 1973.[65]

Ello no constituía el primer esfuerzo de este tipo, pues para entonces había experiencias similares en Durango, Chihuahua, Monterrey y Yucatán. A partir de la publicación del periódico *Frente Popular*, en septiembre de 1973, comenzaron a aglutinarse diversos movimientos en el centro del país: la colonia proletaria Rubén Jaramillo, los colonos de Ciudad Nezahualcóyotl e Iztacalco y los trabajadores de Textil Lanera.[66] Todos ellos se unieron al autogobierno de Arquitectura y en noviembre lanzaron la convocatoria para constituir un Frente Popular del Distrito Federal. Pretendían agrupar las causas regionales en un gran frente para combatir a los capitalistas e instaurar un nuevo gobierno, bajo un programa de independencia política, democracia en las organizaciones sociales y en la enseñanza, vinculación popular y libertades políticas.[67] A partir de entonces, Compañero incorporó grupos como el FMIN, el MSF, la Liga de Soldadores, huelgas en Tula, Fervi, Up-John y Cactus, General Electric, Lido Texturizado y Medalla de Oro, las colonias de Santo Domingo de los Reyes, Ampliación Héroes

de Padierna, Romero de Terreros (Tecualiapan), Cuadrante de San Francisco, Colonos de Iztacalco, Campestre Guadalupana, Colonos de Ciudad Nezahualcóyotl y Cerro del Judío, así como a campesinos de Amacuzac Morelos y del campamento Tierra y Libertad de San Luis Potosí, pequeños comerciantes y estudiantes, que fueron formalmente unificados en el pliego petitorio del Zócalo.[68] En el FPI también confluyeron organizaciones políticas de distinto tamaño, algunas de las cuales tenían contacto con los grupos de arriba: Lucha Obrera Popular, Voz Proletaria, Círculo Marxista Leninista, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria de México, Notas Proletarias, el Frente Popular Revolucionario y la Liga Socialista.[69]

La primera reflexión teórica acerca de las colonias populares fue posterior a la formación del propio FPI. Se reconocía el fenómeno migratorio del campo a la ciudad, así como la constitución de cinturones de miseria o “centros populares” en la periferia de la ciudad, en conflicto con los fraccionadores y especuladores de la tierra, mientras las políticas del Estado favorecían el monopolio del mercado inmobiliario. Tras las luchas de colonos en Chihuahua y Monterrey, y la colonia Rubén Jaramillo, Compañero sintetizó esa experiencia y reconoció a los colonos como un actor más de la lucha de clases. De ahí que fuese fundamental unírseles para transformarlos en una fuerza revolucionaria, superando la influencia de la ideología dominante, gestando organizaciones de masas donde no las hubiese y fortaleciendo las existentes, y relacionándolos con otros sectores mediante la solidaridad.[70]

En ese sentido, se reconocía la relevancia de los frentes populares en la lucha multisectorial, que parecían la mejor alternativa organizativa popular ante la ausencia de un partido revolucionario, no sólo en la capital sino en el resto del país: Chihuahua, Durango, Monterrey, Oaxaca y Puebla. Había que transformarlos en polos de atracción para todos los sectores en lucha contra la burguesía, con los obreros como columna vertebral, a fin de que, además de acelerar el cumplimiento de las demandas concretas del pueblo, los frentes se transformaran a la vez en instrumentos para la construcción del partido abocados a la lucha por la revolución. Debían vincularse con las masas y garantizar su carácter representativo:

Los frentes populares no son los ‘dirigentes’ que se reúnen para discutir. Los frentes populares son y deben serlo, las masas que representan esos dirigentes. De tal manera que cuando se pretende fortalecer a los frentes populares no debe hacerse ‘desde arriba’ sino indudablemente desde abajo, desde sus cimientos. ‘Menores tropas pero mejores’ y contra los ‘aparatos políticos de membrete’ debe ser nuestra política en el seno de los frentes populares para transformarlos realmente en verdaderas representaciones políticas de las masas.[71]

Además, debían superar sus problemas de indisciplina y cumplimiento de acuerdos, y abandonar la idea de que el frente resolvería la lucha específica de alguno de los sectores, pues:

[...] lo que nosotros debemos entender y persistentemente transmitir, es que la victoria o la derrota de una lucha, la determinan fundamentalmente las fuerzas internas que participan en ella, la situación política concreta en que se encuentran cada una de ellas, el estado de ánimo y disposición de las masas que participan directamente en ella y en gran medida, en la táctica y estrategia aplicadas para esa lucha en particular.[72]

Estos factores imponían una serie de tareas prácticas: ganar la confianza del pueblo, combatir el aislamiento y desorganización entre frentes locales y regionales, así como la influencia de la

burguesía en las colonias, precisar científicamente una línea política para el trabajo popular y desarrollar los Frentes Amplios del Pueblo. Surgirían organizaciones de masas en colonias, fábricas y escuelas, que transformarían las acciones de colonos en movimientos del pueblo en general.[73]

Así, el momento culminante para la articulación popular de Compañero llegó con el FPI entre 1973 y 1974, y se extendió hasta su disolución. Se reflexionaba sobre las relaciones entre la organización política y los organismos de masas según su amplitud, composición y objetivos. La actitud de dichos organismos se consideraba amplia y democrática, fundada en las necesidades materiales para elevar la conciencia política, compuesta por clases, fracciones de clase y sectores sociales múltiples. A la organización política se le atribuía un carácter más estricto y cerrado, al partir de la estrategia que adoptaba según la etapa del proceso, con una composición más homogénea, disciplinada y clandestina.

Para unificar estos dos poderes, surgieron los Núcleos de Dirección Política, nivel intermedio entre el movimiento de masas y el partido revolucionario.[74] Dichos elementos fueron incorporados en la teorización sobre el FPI. El frente surgía para resolver demandas inmediatas y por la apremiante urgencia de unidad y solidaridad, ante la falta de un partido que guiara a clases y sectores sociales. A fin de que las distintas organizaciones políticas pudieran conducirlo, necesitaba de los núcleos. El frente no era un fin en sí mismo, sino un medio para garantizar el desarrollo político e ideológico de las clases y sectores en lucha, para lo cual

las organizaciones revolucionarias que se mueven en su seno deben partir en todo momento de las necesidades de las masas para organizarlas, politizarlas y movilizarlas; deben luchar por resolver sus problemas inmediatos, deben contar con cuadros revolucionarios pacientes, dispuestos al sacrificio, disciplinados y firmes que garanticen la aplicación de una política de masas; cuadros armados de una visión táctica y estratégica correcta, que logren a cada paso hacer avanzar al pueblo a través de la lucha tortuosa y larga.[75]

De tal modo, su existencia dependía del cumplimiento de sus objetivos, así como del cambio de las necesidades estratégicas del proceso revolucionario. Hasta 1976, Compañero participó en el FPI desarrollando su planteamiento político, impulsando la organización, movilización y educación política popular desde su perspectiva maoísta, y la unidad con el resto de las organizaciones políticas del Frente. Pero analizar con detalle el desarrollo práctico y teórico de la participación de Compañero en el FPI (1973–1976), así como la disolución de éste y su transformación en organizaciones sectoriales, supera las intenciones de este texto.

A modo de conclusión

Los primeros años de Compañero están estrechamente relacionados con la apropiación del maoísmo en México. Entre las variadas interpretaciones de esta doctrina en México, Compañero priorizó la articulación sociopolítica, los métodos de trabajo y de dirección, y la movilización de clases y sectores bajo un fuerte influjo de la Revolución Cultural. Dicha interpretación era consistente con los procesos endógenos a los que la organización estaba ligada indisolublemente: la reconfiguración de la izquierda local en la década de 1960, la estrategia de guerra popular prolongada adoptada por la LCE, los retos políticos surgidos del movimiento

estudiantil–popular de 1968, la lucha armada de las organizaciones guerrilleras, la represión estatal y la clandestinidad obligatoria.

Compañero combinó la influencia política global del maoísmo con la realidad local. Su consigna fue vincularse con el pueblo para construir el partido revolucionario. En sus primeros años, se inclinó por la primera tarea sin desatender la segunda, tendiendo nexos entre estudiantes, obreros, maestros y colonos. Así, logró promover un espacio de articulación sectorial por medio del FPI para la lucha reivindicativa y política. Queda pendiente reconstruir con mayor detalle este proceso de articulación no meramente formal, sino material. En términos más generales, el estudio de las organizaciones maoístas mexicanas es aún incipiente y hacen falta mayores indagaciones que permitan reconstruir un periodo de intensa actividad sociopolítica en el que la apropiación del maoísmo desempeñó un papel principal en el cambio social y político.

Postulación | febrero 2019

Aceptación | diciembre 2019

* Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

[1] Mathew Rothwell, *Transpacific Revolutionaries: The Chinese Revolution in Latin America*, Nueva York, Routledge, 2012; Mathew Rothwell, “Transpacific revolutionaries: The creation of Latin American Maoism”, en Karen Dubinsky *et al.* (coords.), *New World Coming: The Sixties and the Shaping of Global Consciousness*, Toronto, Between the Lines, 2009, pp. 106–114.

[2] Un ejemplo en Colombia lo muestra el Movimiento Obrero Independiente y Revolucionario, fundado en 1969; véase José Abelardo Díaz Jaramillo, “Del liberalismo al maoísmo: encuentros y desencuentros políticos en Francisco Mosquera Sánchez, 1958–1969”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. XXXVIII, núm. 1 (enero–junio), Bogotá, 2011, pp. 141–176.

[3] Immanuel Wallerstein, “1968: revolución en el sistema–mundo. Tesis e interrogantes”, *Estudios Sociológicos*, vol. VII, núm. 20 (mayo–agosto), México, 1989, pp. 229–249.

[4] El concepto de *apropiación* resulta fundamental para esta indagación en términos de la relación existente entre práctica y objetos–significados circulantes. Nos remite a la manera en que los contenidos semánticos son resignificados, configurando horizontes de sentido, en este caso colectivos, y el papel que tienen en estructurar la agencia para reafirmar o disputar el orden de representaciones vigentes, la hegemonía del bloque dominante. Se trata aquí de un fenómeno político–cultural no reducido al nivel de las representaciones, sino que tiene una dimensión práctica, en este caso política: la acción política estratégica o táctica. Recupero las nociones y sus relaciones de diversos escritos desarrollados en el análisis cultural de Roger Chartier y Bolívar Echeverría con el concepto de hegemonía de Gramsci. Recordemos que la hegemonía tiene un componente coercitivo y uno consensual en la aceptación y reproducción política del orden vigente. Este último aspecto tiene una dimensión simbólica como concepción de mundo (ideología) que abarca múltiples ámbitos, desde la ciencia y la filosofía hasta un aparato de hegemonía estatal. Pero la construcción de hegemonía no es privativa de las clases dominantes, sino también de las dominadas, construyendo consenso y coerción respecto de su adversario, disputando la hegemonía del bloque en el poder. En ese proceso el partido político que representa el interés de las clases explotadas y dominadas en la organización

de la hegemonía y el consenso, tanto como los cuadros y dirigentes políticos que se vinculan y recogen con las representaciones populares, desarrollarlas políticamente y producir dirigentes. En ese sentido, los maoístas tuvieron un gran éxito al fundirse con las clases explotadas y dominadas, recuperando sus saberes, produciendo dirigentes y desarrollando una conciencia crítica del mundo. Véase Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, México, FCE / Ítaca, 2001; Roger Chartier, *La historia o la lectura del tiempo*, Barcelona, Gedisa, 2007, y *Sociedad y escritura en la edad moderna. La cultura como apropiación*, México, Instituto Mora, 1995. Sobre los temas señalados abordados por Gramsci véase Antonio Gramsci, *Antología*, sel., trad. y notas de Manuel Sacristán, México, Siglo XXI, 1970; *La política y el Estado moderno*, Barcelona, Diario Público, 1971; *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, México, Juan Pablos, 1975; *La formación de los intelectuales*, México, Grijalbo, 1967; Jean-Marc Piotte, *La pensée politique de Gramsci*, París, Anthropos, 1977, especialmente los capítulos IV, V, VII y VIII; Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*, México, Siglo XXI, 1975; Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, España, Siglo XXI, 1985. Sobre las transformaciones del concepto de hegemonía véase Perry Anderson, *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y Revolución en Occidente*, México, Fontamara, 1978, pp. 19–80.

[5] Luis Hernández Navarro, “Camilo Chávez, el metalúrgico rojo”, *La Jornada*, México, 4 de enero de 2011; Luis Hernández Navarro, “Antonio Martínez, el camarada Tomás”, *La Jornada*, México, 13 de julio de 2010; Luis Hernández Navarro, “Edelmiro Maldonado, historia debida”, *La Jornada*, México, 28 de julio de 2020.

[6] Octavio Rodríguez Araujo, *La izquierda en México*, México, Orfila, 2015, pp. 31–40.

[7] Fabio Barbosa, “Las Utopías cambiantes”, *Nexos*, 1 de agosto de 1983; “La izquierda radical en México”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. XLVI, núm. 2, México, 1984, pp. 111–138. Sobre la Cooperativa de Cine Marginal se puede consultar Alonso Gettino Lima, “Expectativas y experiencias de un cine marginal (1971–1976)”, *Secuencia*, núm. 101, México, 2018, pp. 232–255. De todas las anteriores se conoce más acerca de Política Popular por ser uno de los mejor documentados, para lo cual remito a Jorge Iván Puma Crespo, “Los maoístas del norte de México: breve historia de Política Popular–Línea Proletaria”, *Revista Izquierdas*, núm. 27, México, 2016, pp. 200–229; Adolfo Orive, “Entrevista realizada por José Luis Torres el 14 de julio de 2008”, en Adolfo Orive y José Luis Torres, *Poder Popular. Construcción de ciudadanía y comunidad*, México, Juan Pablos / Fundación México Social Siglo XXI, 2010, pp. 299–302; Armando Mier Merello, *Sujetos, luchas, procesos y movimientos sociales en el Morelos contemporáneo. Una interpretación*, México, Sindicato de Trabajadores–UAEMéx / Unidad Central de Estudios para el Desarrollo Social, 2003, pp. 337–339; Arturo Anguiano, *Entre el pasado y el futuro. La izquierda en México, 1969–1995*, México, UAM–X, 1997, p. 34; Julio Bracho, “La izquierda integrada al pueblo y la solidaridad: revisiones de Política Popular”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. LV, núm. 3, 1993, pp. 69–87; Neil Harvey, “La Unión de Uniones de Chiapas y los retos políticos del desarrollo de base”, en Julio Moguel, Carlota Botey y Luis Hernández (coords.), *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*, México, Siglo XXI, 1992, pp. 219–232; Vivienne Bennet, “Orígenes del Movimiento Urbano Popular Mexicano: pensamiento político y organizaciones políticas clandestinas, 1960–1980”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. LV, núm. 3, México, 1993, pp. 89–102; Línea de Masas, *Algunos elementos sobre la construcción de la organización partidaria*, Monterrey, Spi, 1980. Sobre la colonia Rubén Jaramillo impulsada por Felipe Medrano del PPUA, véase Uriel Velázquez, “El maoísmo en México. El caso del Partido Revolucionario del Proletariado Mexicano, 1969–1970”, *Encartes Antropológicas*, vol. I, núm. 1, México, 2018, pp. 101–120; y Azucena Citlalli Jaso Galván, “La colonia proletaria Rubén Jaramillo: la lucha por la tenencia de la tierra y la guerra popular prolongada (31 de marzo de 1973–enero de 1974)”, tesis de licenciatura, UNAM, México, 2011.

- [8] Remito a las reflexiones plasmadas en J. Rodrigo Moreno Elizondo, "El movimiento estudiantil-popular de 1968 y la recomposición de las organizaciones políticas de izquierda", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, nueva época, vol. XLIII, núm. 234, México, 2018, pp. 239–264; Arturo Anguiano, *op. cit.*, pp. 23–255, y Barry Carr, *La izquierda en México*, México, Era, 1991, caps. VII–VIII.
- [9] *Resoluciones del 1er Congreso de la Organización Revolucionaria Compañero*, México [s.e.], agosto, 1981.
- [10] "Vínculos de amistad con partidos hermanos", *Tribuna Roja*, núm. 35, Bogotá, enero de 1980; "Diálogo de partidos revolucionarios en Bogotá", *Tribuna Roja*, núm. 40, Bogotá, noviembre de 1981; "Antonio Martínez, de la Organización Revolucionaria 'Compañero' de México: 'La lucha contra el revisionismo va a ser prolongada'", *Tribuna Roja*, núm. 40, Bogotá, noviembre de 1981; "La lucha por la vivienda en México", *Tribuna Roja*, núm. 41, Bogotá, enero de 1982.
- [11] Entre ellos el relevante e inédito trabajo de Josiane Cecile Olga Bouchier Tretiack, "La Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular (CONAMUP): una historia de odios y amores, encuentros y desencuentros entre organizaciones políticas", tesis de licenciatura, FCPyC–UNAM, México, 1988; y por otro lado, Vivienne Bennet, *op. cit.*
- [12] Jorge Cadena Roa, "¿Qué hay de nuevo con las redes mexicanas de organizaciones civiles?", en Jorge Cadena Roa (coord.), *Las organizaciones civiles mexicanas hoy*, México, CEIICH–UNAM, 2004, pp. 155–214.
- [13] Miguel Armando López Leyva, *La encrucijada: entre la protesta social y la participación electoral (1988)*, México, Flacso / Plaza y Valdés, 2007, p. 26.
- [14] Luis Hernández Navarro, "Antonio Martínez, el camarada Tomás", *op. cit.*, 2010; Luis Hernández Navarro, "Edelmiro Maldonado, historia debida", *op. cit.*, 2020.
- [15] Roberto Rico Ramírez, *El Retorno. La Unión de Colonias Populares del Valle de México (UCP–VM): sus orígenes, sus organizaciones*, México, Universidad de Ciencias Penales y Sociales / Partido de la Revolución Democrática / Brigada para Leer en Libertad, 2011 (la segunda edición de 2016 agrega el subtítulo: *Una historia de encuentros y desencuentros en la izquierda social mexicana*); Roberto Rico Ramírez, "La muerte de Chava Canchola", *La Jornada*, México, 18 de noviembre de 2012; "La Unión de Colonias Populares del Valle de México", *La Jornada*, México, 19 de julio de 2013.
- [16] Yahali Rosa Lombero Laguna, "La formación política en el Partido de la Revolución Democrática", tesis de doctorado, Universidad Pedagógica Nacional, México, 2008, p. 158; Xochitl Leyva y Christopher Gunderson, "The Tapestry of Neo–Zapatismo. Origins and Development", en Jai Sen y Peter Waterman (eds.), *The Movements of Movements: Struggles for Other Worlds*, Nueva Deli, OpenWorld, 2011; Christopher Gunderson, "The Provocative Cocktail: Intellectual Origins of the Zapatista Uprising, 1960–1994", tesis doctoral, The City University of New York, Nueva York, 2013, pp. 289 y 315.
- [17] Un tratamiento amplio de este tema y la disolución de la LCE se puede ver en José Rodrigo Moreno Elizondo, "El movimiento estudiantil popular de 1968", *op. cit.*, pp. 239–264; "La Liga Comunista Espartaco: 1966–1972. Notas de investigación, indicios, tesis e interrogantes", *Izquierdas*, núm. 49, Santiago, julio de 2020, pp. 1112–1133.
- [18] "Discrepancias en el movimiento comunista internacional", *El Militante*, año 1, núm. 3, México, diciembre de 1966.
- [19] Paulina Fernández Christlieb, *El espartaquismo en México*, México, El Caballito, 1978, p. 229.
- [20] Véase J. Rodrigo Moreno Elizondo, "El movimiento estudiantil popular de 1968", *op. cit.*, 2018.
- [21] Paulina Fernández Christlieb, *op. cit.*, pp. 143–145 y 188.
- [22] José Rodrigo Moreno Elizondo, "El movimiento estudiantil popular e 1968", *op. cit.*, 2018.
- [23] *Idem*.

- [24] No está de más recordar que la LCE fue producto de la fusión de la LCCPRP —dirigida por Carlos Pereyra— y la UROC —dirigida por Rubelio Fernández Dorado—, a las que finalmente se unió en 1966 la LLE ya sin su fundador, José Revueltas. Sobre la historia de esos organismos véase Paulina Fernández Christlieb, *op. cit.*; José Revueltas, *Obras completas*, t. 14, México, Era, 1984.
- [25] Entrevista a Amador Velasco Tobón realizada por J. Rodrigo Moreno Elizondo, Ciudad de México, 20 de julio de 2017.
- [26] Luis Hernández Navarro, "Antonio Martínez, el camarada Tomás", *op. cit.*, 2010.
- [27] Rafael Reygadas Robles-Gil, *Universidad, autogestión y modernidad (estudio comparado de la formación de arquitectos. 1968-1983)*, México, UNAM, 1988, pp. 60-61.
- [28] Entrevista a Carmelo Enríquez Rosado realizada por J. Rodrigo Moreno Elizondo, Cuernavaca, Morelos, 10 de agosto de 2017.
- [29] Secretariado Provisional, *Informe para la Segunda Reunión de Cuadros*, México, enero de 1977, p. 1; *Resoluciones del 1er Congreso...* *op. cit.*, p. 2b; la cifra de militantes se obtuvo de "Acta de la reunión", *Boletín Interno*, núm. 29, México, 1986, p. 14; entrevista a Carmelo Enríquez Rosado, *op. cit.*; Roberto Rico Ramírez, "El retorno, la Unión de Colonias Populares del Valle de México", *op. cit.*, 2011, pp. 21-22.
- [30] "Sobre las elecciones", *Circular*, núm. 3, México, diciembre de 1975.
- [31] "Nuestros objetivos", *Boletín Interno*, núm. 1, México, diciembre de 1972, p. 2.
- [32] "¿El aperturismo: política consecuente, revolucionaria?", *Boletín Interno*, núm. 1, México, diciembre de 1972, pp. 3-5.
- [33] Esas ideas están contenidas en "Confiar en las masas, apoyarse en las masas", *Hongqi*, núm. 9, México, 1966, y "De las masas a las masas", *Diario del Pueblo*, México, 21 de julio de 1966.
- [34] Entrevista a Carmelo Enríquez, *op. cit.*; Luis Hernández Navarro, *op. cit.*, 2010.
- [35] "El partido y la línea de masas", *Boletín Interno*, núm. 3, México, septiembre de 1973, pp. 1-6.
- [36] *Ibidem*, pp. 13-14.
- [37] *Ibidem*, p. 14.
- [38] Gaspar Morquecho, "Así es la muerte... de ojeta", *Ciudad Real Hoy. La Voz de los Altos de Chiapas*, núm. 26, San Cristóbal de Las Casas, 22 de enero de 2013; Gaspar Morquecho, "A 6,570 días del levantamiento armado del EZLN (VII)", *América Latina en Movimiento* [en línea], 26 de enero de 2012, recuperado de <https://www.alainet.org/es/active/52390>.
- [39] Secretariado Provisional, *op. cit.*, p. 2.
- [40] Gaspar Morquecho, "Así es la muerte... de ojeta", *op. cit.*, 2013.
- [41] Rafael Reygadas Robles-Gil, *op. cit.*
- [42] "Hacia una línea política de masas en el Movimiento Estudiantil", *Boletín Interno*, núm. 2, México, abril de 1973, pp. 5-9; Secretariado Provisional, *op. cit.*, pp. 5-6.
- [43] Véase Enrique de la Garza Toledo, "Independent Trade Unionism in Mexico: Past Developments and Future perspectives", en Kevin J. Middlebrook (ed.), *Unions, Workers and the State in México*, San Diego, University of California, 1991, pp. 153-184.
- [44] "Observaciones al documento « sobre la línea política sindical proletaria»", *Boletín Interno*, núm. 4, México, marzo de 1974, pp. 15-18.
- [45] Javier Delgado, "De los anillos de segregación. La ciudad de México. 1950-1987", *Estudios Demográficos y Urbanos*, México, El Colegio de México, vol. V, núm. 2 (mayo-agosto), 1990, p. 242.
- [46] Secretariado Provisional, *op. cit.*, p. 2; entrevista a Carmelo Enríquez, *op. cit.*
- [47] "Situación y perspectivas de la lucha magisterial en la etapa actual", *Boletín Interno*, núm. 2, México, abril de 1973, pp. 10-13.
- [48] "Análisis autocrítico del Frente Sindical Independiente y de la política de Frente Único", 24 de marzo de 1974.

- [49] “El Movimiento Sindical Ferrocarrilero. Historia y situación actual. Nuestras experiencias”, *Boletín Interno*, núm. 4, México, marzo de 1974, pp. 1–7.
- [50] “Hacia la preparación teórica. Hacia la profundización de nuestra línea política”, *Boletín Interno*, núm. 4, México, marzo de 1974, pp. 32–34.
- [51] “Carta a unos camaradas sobre la alianza obrero–campesino–estudiantil popular en una región del país”, *Boletín Interno*, núm. 2, México, abril de 1973, 1–4; Secretariado Provisional, *op. cit.*, p. 8.
- [52] “Construir el partido en los barrios obreros y populares es una necesidad del pueblo”, *Boletín Interno*, núm. 6, México, julio de 1975, pp. 31–38.
- [53] “Hacia una línea política...”, *op. cit.*; “Sobre la JR en la actualidad”, *Boletín Interno*, núm. 5, México, noviembre de 1974, pp. 9–11.
- [54] “El partido y la línea de masas”, *op. cit.*, pp. 8–9.
- [55] Secretariado Provisional, *op. cit.*, p. 2.
- [56] “Impulsar la conciencia revolucionaria de los trabajadores y su organización de clase: cometido de Compañero”, *Compañero*, segunda época, año 1, núm. 1, México, junio de 1977, p. 2.
- [57] “Duramil: no desmayar y los fracasos se convertirán en triunfos”, *Compañero*, año 1, núm. 2, México, noviembre de 1973, pp. 3–4.
- [58] “Mitin en Osram”, *Compañero*, año 1, núm. 2, México, noviembre de 1973, p. 5.
- [59] “Cerca de 700 compañeros ¡En huelga!” y “Belinda. U–na experiencia más”, *Compañero*, año 1, núm. 2, México, noviembre de 1973, pp. 6–8.
- [60] “Proyecto de declaración de principios del Comité Revolucionario por la creación del Partido Revolucionario de los Trabajadores”, *Boletín Interno*, núm. 3, México, septiembre de 1973
- [61] “Lido: un triunfo de la unidad obrero popular”, *Frente Popular*, núm. 3, México, agosto de 1974, pp. 4–5; “La unidad, la lucha y la conciencia de las masas: el único camino”, *Frente Popular*, núm. 3, México, agosto de 1974, pp. 6–8.
- [62] “Nuestros organismos partidarios y la prensa en la clase obrera”, *Boletín Interno*, núm. 5, México, noviembre de 1974, pp. 1–8.
- [63] *Ibidem*, p. 2.
- [64] Gaspar Morquecho, *op. cit.*, 2013; Rafael Reygadas Robles–Gil, *op. cit.*
- [65] Secretariado Provisional, *op. cit.*, pp. 2 y 6; entrevista a Carmelo Enríquez, *op. cit.*
- [66] *Frente Popular*, México, septiembre–noviembre de 1973.
- [67] “Primera asamblea popular. Un paso más para la unidad del pueblo”, *Frente Popular*, núm. 2, México, enero de 1974, p. 10.
- [68] “La unidad, la lucha...”, *op. cit.*, pp. 6–8.
- [69] Roberto Rico Ramírez, “El retorno. La Unión de Colonias Populares en el Valle de México”, *op. cit.*, 2016, p. 29.
- [70] “Por una línea de masas en el movimiento popular”, *Boletín Interno*, núm. 4, México, marzo de 1974, pp. 19–31.
- [71] *Ibidem*, p. 26.
- [72] *Ibidem*, p. 27.
- [73] *Ibidem*, pp. 28–30.
- [74] “La organización de masas y la organización de revolucionarios”, *Boletín Interno*, México, 24 de marzo de 1974; “Los Núcleos de Dirección Política (NDP)”, *Boletín Interno*, México, 3 de mayo de 1974.
- [75] “Algunas consideraciones sobre la caracterización del Frente Popular”, *Boletín Interno*, núm. 5, México, noviembre de 1974, pp. 12–14.

El Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista: resguardar a contracorriente

Mauro Sebastián Espínola Terán*

Resumen

Fundado en febrero de 1983, el CEMOS es hoy una asociación civil que tiene como principal objetivo recopilar, conservar, resguardar, enriquecer y difundir el patrimonio documental de los movimientos y organizaciones políticas de las izquierdas mexicanas. Este centro resguarda los fondos documentales de diferentes agrupaciones socialistas que se agruparon en el PSUM, organización que fundó este centro con la intención de contribuir en la elaboración teórica y política de este partido y cuya historia esbozamos, al mismo tiempo que damos somera cuenta del acervo que resguarda.

Palabras clave: CEMOS, PSUM, organizaciones políticas, fondo documental.

Abstract

Founded in February 1983, CEMOS is today a civil association whose main objective is to collect, conserve, protect, enrich, and disseminate the documentary heritage of the political movements and organizations of the Mexican left. This center protects the documentary funds of different socialist groups that were grouped together in the PSUM, an organization that founded this center with the intention of contributing to the theoretical and political elaboration of this party and whose history we outline, at the same time that we give a brief account of the collection that protects.

Keywords: CEMOS, PSUM, political organization, documentary background.

El 24 de noviembre de 2019 se conmemoró el centenario de la fundación del Partido Comunista Mexicano (PCM). Aunque ha habido diversos esfuerzos para conocer su historia, aún son muchos los aspectos del comunismo mexicano que falta dilucidar, por lo que su pasado, como señala la investigadora Elvira Concheiro, aún está por escribirse.^[1] En esta labor, el Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista (CEMOS) desempeña un papel clave para el desarrollo de nuevas investigaciones que den cuenta del pasado de la izquierda mexicana.

Fundado en febrero de 1983, el CEMOS es una asociación civil que tiene como principal objetivo recopilar, conservar, resguardar, enriquecer y difundir el patrimonio documental de los movimientos y organizaciones políticas de las izquierdas mexicanas. Su objetivo, además de la ampliación y conservación de su acervo documental, es contribuir activamente a los debates actuales de las izquierdas mediante el impulso del estudio de las experiencias, organizaciones y movimientos afines a esta corriente política.

El CEMOS resguarda los fondos documentales de los diferentes grupos socialistas que, unidos, formaron el Partido Socialista Unificado de México (PSUM). Es, pues, el principal albacea del patrimonio documental del PCM, que fomentó la unidad de la izquierda mexicana desde

mediados de los años setenta e incentivó la formación de un centro para conservar su acervo documental.

Las raíces del CEMOS se pueden encontrar a principios de los años setenta, cuando la creciente preocupación por la debilidad política y la unidad de la izquierda, en parte como consecuencia de la represión del movimiento estudiantil de 1968 y 1971, planteó a la dirección del PCM la necesidad de conocer los orígenes y el desarrollo del comunismo mexicano. Eso causó que algunos militantes recopilaran y resguardaran los documentos que daban cuenta de su propia historia, cuyo ejemplo debía alentar una serie de cambios en la orientación y estrategia del partido para superar sus debilidades.^[2]

Esta revisión impulsó al grupo dirigido por Arnoldo Martínez Verdugo a recopilar un conjunto de materiales documentales dispersos pertinentes para el estudio de su propio pasado.^[3] Ello resultará en una creciente discusión sobre la historia del grupo comunista, que verá nacer un primer centro de documentación en la segunda mitad de los setenta. La reanimación del movimiento obrero —encabezado en parte por la Tendencia Democrática del Sindicato Unido de Trabajadores Electricistas de la República Mexicana (SUTERM) de Rafael Galván y la insurgencia sindical, llamada así por su irrupción en la vida política nacional— incentivó múltiples debates políticos que revivieron el interés por la historia del movimiento obrero y sus organizaciones políticas y sindicales. Así fue desarrollándose la discusión sobre las debilidades políticas del PCM, que, aunada a las luchas de los trabajadores de Spicer y General Electric, incentivó un ambiente de unidad de la izquierda socialista. Ello se consolidó en la unificación de algunas organizaciones que en 1981 formaron un nuevo partido político: el PSUM. Sin embargo, éste no logró la plena unificación de todas esas agrupaciones, y en su interior pervivieron dinámicas individualistas.^[4] Esa dificultad, así como la discusión sobre la historia de la izquierda socialista mexicana, propiciaron —en el VI Pleno del Comité Central del PSUM, celebrado en febrero de 1983— la fundación de un centro de investigación y difusión histórica del movimiento obrero y socialista mexicano, que será el CEMOS.^[5]

De la clandestinidad al estante: trayectoria del acervo del PCM

Desde sus primeros años, el PCM practicó, paralelamente a su trabajo editorial y propagandístico por medio de materiales impresos, la conservación documental, que comenzó como una rudimentaria recopilación y colección de documentos. Es difícil definir los orígenes de esta práctica dada la falta de fuentes; sin embargo, según Arnoldo Martínez Verdugo, “casi siempre hubo en el partido una visión histórica que ha caracterizado a los comunistas”.^[6] Tal cualidad era una herencia de la tradición socialista que poseían los militantes fundadores. Aunque no es posible precisar en qué fecha y bajo qué criterios se comenzó a resguardar la documentación del partido, en parte por la destrucción que acarreó la persecución política, múltiples memorias y testimonios dan cuenta clara de la preocupación por resguardar el legado impreso del movimiento obrero desde la fundación misma del PCM.^[7]

Lo cierto es que las condiciones políticas a las que se enfrentaron los comunistas tendrían efectos directos sobre su acervo. Un ejemplo temprano de esto fue el ataque y saqueo de la imprenta

de *El Machete* el 29 de agosto de 1929, primera consecuencia de la proscripción del PCM. El periódico redujo su formato al cambiar la imprenta en la que se tiraba, llamada *Aurora* por los militantes. Esto señala que las condiciones a las que se enfrentó el acervo fueron las mismas a las que se enfrentó el Partido: proscripción, persecución y semiclandestinidad. Ejemplos como el anterior son abundantes: el domingo 5 de octubre de 1940, los Camisas Doradas, como eran conocidos los miembros de Acción Revolucionaria Mexicanista, de orientación pronazi y ultranacionalista, asaltaron las oficinas del Comité Central del PCM, entonces ubicadas en República de Brasil 5, hirieron a dos militantes que resguardaban el local y mataron a uno, Rafael Ortega Morales. Partido y acervo sufrieron graves pérdidas por ese ataque.^[8]

Otro ejemplo en el mismo tenor es el asalto de la imprenta *La Voz de México*, órgano oficial del PCM, el 26 de julio de 1968. En esa fecha, en que para muchos historiadores comenzó el movimiento estudiantil de 1968, una manifestación de estudiantes de las Vocacionales Dos y Cinco contra la represión ocurrida unos días antes en la Ciudadela se unió a la movilización en solidaridad con la Revolución cubana por el decimoquinto aniversario del asalto al Cuartel Moncada. Al finalizar, la manifestación fue reprimida por la policía, y a las 9:30 de la noche, agentes de la Dirección Federal de Seguridad allanaron las oficinas del Comité Central del PCM, entonces ubicadas en Mérida, núm. 186, y ocuparon los talleres de *La Voz de México*.^[9] Las oficinas fueron saqueadas, confiscado el tiraje y detenidos varios trabajadores. Este asalto supuso la desaparición de la edición número 1945, correspondiente al 26 de julio de 1968. El presidium del Comité Central señaló en un comunicado, fechado el 30 de julio de 1968, que en la conferencia de prensa realizada la madrugada de ese mismo día el gobierno intentó “hacer caer sobre nuestro partido la responsabilidad de los hechos de violencia que se desarrollan desde el 26 de julio”.^[10]

Esta situación impuso una condición de semiclandestinidad al PCM y, por tanto, a su acervo histórico. Ante ello, los comunistas optaron por fragmentar el acervo para que diversos militantes resguardaran las partes; esto explica por qué se ha conservado una parte importante y otra se ha perdido. En una entrevista realizada por Natura Olivé, Julia Barradas Hernández declaró que el archivo del partido se guardaba en San Pedro Xalostoc, en casa de la familia de quien había sido su marido, pero “en determinado momento se perdió”.^[11] Lamentablemente, no sabe la fecha exacta en que el archivo llegó ahí, ni cuándo se perdió, pero por el periodo investigado por Olivé podemos suponer que se trata de los años treinta.

Lo anterior evidencia una preocupación por el resguardo del acervo no sólo en términos patrimoniales, sino como resultado de una perspectiva histórica. En el artículo “Llamamiento a todos los miembros del Partido”, publicado en *La Voz de México* el 22 de septiembre de 1940, se señala que el PCM cumplía veintiún años y se plantea la necesidad de recoger los datos dispersos que forman su “agitada y digna historia”. Respecto a la causa de la dispersión de los datos y la información de la historia del Partido, se aclara que “la persecución policiaca logró destruir en más de una ocasión documentos valiosos y archivos enteros del Partido. La irresponsabilidad, por su parte, se encargó de completar esta obra de destrucción”.^[12] Además, el artículo señala que es urgente redactar la historia del PCM para presentarla a los nuevos afiliados y a los trabajadores de México, por lo cual solicitan a quienes “conservan como recuerdo querido ejemplares de *‘El Machete’* del periódico de 1924 a 1930, circulares, volantes,

manifiestos”, que envíen esos documentos a una comisión formada para tal propósito.[13] *La Voz de México* repetiría este llamado en un artículo titulado “A los viejos militantes del Partido”. [14] Ambos textos evidencian la relación que establecen los comunistas mexicanos entre la historia de su partido y su acervo, así como la importancia que tenía para ellos reunir los documentos pertinentes y averiguar las causas por las que se habían perdido. Además, nos permiten comprender la situación del material en distintos momentos: en 1940, por ejemplo, ya habían desaparecido los documentos del periodo entre 1924 y 1930.

La situación de semiclandestinidad del PCM y, por tanto, del acervo documental, comenzó a cambiar a mediados de los años setenta, cuando al fin pudo fundarse el Centro de Estudios Marxistas (CEM), antecedente del CEMOS. Son precisamente los años en que, por una parte, incrementa el interés de los historiadores por el pasado del comunismo partidario, y por otra, en que el PCM emprende una lucha por su registro electoral, lo que supondrá su legalización (aunque no era ilegal, no se respetaban sus derechos políticos). En una entrevista, el historiador australiano Barry Carr señaló que desde el CEM Arnoldo Martínez Verdugo comenzó la recopilación de documentos sobre el PCM en archivos de otros países para reconstruir la historia del comunismo mexicano. Hoy el CEMOS resguarda los resultados de esta investigación. El CEM no se trató, pues, sólo de un depósito de documentos, sino de un verdadero centro de estudios, en el cual se pretendía que el archivo histórico contribuyera como un arsenal teórico para la reflexión sobre el presente.

Nace el CEMOS

La fundación del CEMOS es paralela al intento de construir una izquierda unitaria por medio de la formación del PSUM. Martínez Verdugo fue uno de los principales impulsores de este esfuerzo unitario, y él, junto con Miguel Ángel *El Ratón* Velasco, Valentín Campa y otros destacados militantes del socialismo mexicano, impulsaron la formación de este centro en un esfuerzo por estudiar y debatir la historia de la izquierda para la lucha del presente. Esta revisión histórica estuvo centrada en el problema de la unidad de los comunistas y los errores que los habían llevado a la división.

La unión de las izquierdas en el PSUM nutrió el acervo del CEM, que resguardaba el archivo histórico del PCM, y que en 1983 pasó a ser parte del CEMOS. En este último se integraron los archivos del PCM, el PSUM y el Partido Obrero Campesino Mexicano. También se incorporaron documentación y archivos personales de importantes figuras de izquierda, como Valentín Campa o Carlos Sánchez Cárdenas.

El CEMOS fue fundado por iniciativa del VI Pleno del Comité Central del PSUM, reunido del 8 al 10 de febrero de 1981. Allí se discutió el problema de la unidad del Partido y se planteó la fundación del CEMOS, junto con otros centros de estudio que apoyaran la elaboración teórico-política del PSUM, como un medio para afrontar que “del PSUM no llegó a surgir realmente un nuevo partido que fuera algo más que la mera suma de las fuerzas a las que reemplazó”. [15] Así, el CEMOS se planteó como una iniciativa política y cultural “con el objeto de conformar y resguardar un archivo histórico de las organizaciones del movimiento obrero socialista

mexicano”.^[16] Lo anterior implica una particular acepción de conservación documental, en que el archivo se concibe como “un arma para las luchas del presente”.^[17]

Además de los acervos personales y los de las organizaciones partidarias que se habían unificado, el archivo acogió los documentos que Arnoldo Martínez Verdugo recopiló a su paso por archivos de la Unión Soviética y otros países, como el del dirigente comunista estadounidense Earl Browder.^[18] Cabe recordar que Martínez Verdugo fue el último secretario general del PCM y, por tanto, responsable y custodio del acervo, cuyas importantes pérdidas intentó subsanar. Lo anterior permite entender la composición heterogénea o, mejor dicho, la forma en que se ha compuesto el cuerpo documental del CEMOS.

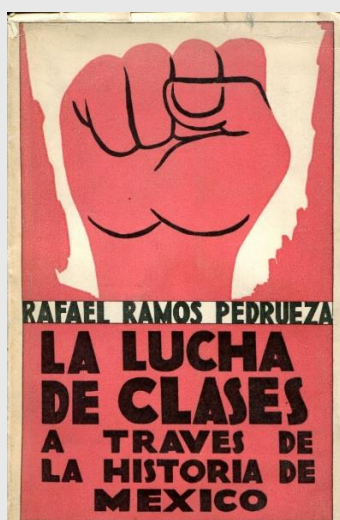
El CEMOS hoy

En la actualidad, el CEMOS está conformado por cinco grandes conjuntos documentales divididos según los formatos que resguardan: biblioteca, fondos documentales, acervo gráfico, fototeca y hemeroteca. Constantemente recibe nuevos elementos, en buena parte donaciones, que incrementan y enriquecen su acervo.

Los fondos documentales son el acervo más amplio, tanto por el número de colecciones, como por su volumen (aproximadamente 27.2 metros lineales de documentos organizados, clasificados y catalogados cronológicamente). La documentación se compone de cinco fondos ya organizados y catalogados: PCM, PCM Locales, PSUM, Valentín Campa y Movimiento de Acción y Unidad Solidaria (MAUS), así como de diferentes conjuntos documentales temáticos. Cada expediente considera un documento ordenado en secuencia cronológica; sin embargo, quedan unos 77.5 metros lineales de documentos sin organizar. En el transcurso de los últimos cuatro años se ha realizado una actualización del fondo PCM para identificar expedientes faltantes, y se le han incorporado nuevos elementos.

Mención especial requieren los fondos personales donados al CEMOS, como el de Valentín Campa o Gerardo Unzueta, de gran valor documental porque reflejan las preocupaciones e intereses de sus coleccionistas, lo que nos permite comprender la vida e intereses intelectuales de sus recopiladores. Con ello, el acervo ofrece una perspectiva más humana de los comunistas.

La biblioteca está compuesta por libros y folletos. Entre los primeros se halla el mayor rezago del Centro, pues el registro mecanográfico en fichas data de mediados de los años ochenta y no ha sido actualizado ni capturado de manera digital, por lo que resulta obsoleto para la consulta. Recuperar dicha información es de gran importancia para distinguir el material más antiguo de las nuevas adquisiciones. La colección bibliográfica se compone de entre 15 000 y 20 000 libros sobre el movimiento obrero y las izquierdas mexicanas e internacionales. Se han realizado avances parciales hacia un inventario, para lo cual es necesario identificar las colecciones, como la del Fondo de Cultura Popular, editorial que perteneció al PCM, o la del Centro de Estudios Socialistas, y los archivos personales que han sido donados hace poco, como el de Américo Saldivar, recibido en 2016, o los de Karl Lenkersdorf y Joel Garnica, recibidos en 2017.



Portada de *La lucha de clases a través de la historia de México*.

Una muestra de la riqueza documental de este fondo es el libro *La lucha de clases a través de la Historia de México*, del historiador Rafael Ramos Pedrueza, publicado por Ediciones Revista LUX, editorial del Sindicato Mexicano de Electricistas. No tiene fecha, pero distintas referencias apuntan a que su primera edición data de mediados de 1934. Es uno de los primeros intentos por elaborar una historia general de México a partir de una concepción marxista, pues hasta entonces existían sólo aportes fragmentarios o estudios de determinados periodos de la historia nacional con esta perspectiva. Haber firmado como miembro de la Liga Internacional de Escritores y Artistas Revolucionarios, Sección Mexicana, le valió al autor una página completa en la revista *Frente a Frente*, en la cual la liga se deslinda de las concepciones plasmadas en el libro, por considerarlas anecdóticas y confusionistas.^[19] El libro fue reeditado por la Secretaría de Educación Pública en dos tomos, en 1936, aunque sin la preciosa portada (cuyo autor aún no hemos identificado) de la primera edición, con un tiraje de 25 000 ejemplares, dato particularmente significativo si consideramos que lo normal era producir quinientos o mil ejemplares.

La colección de folletos, desarrollada entre 2012 y 2014, cuenta con aproximadamente 5 000 ejemplares de México y el mundo. El sismo del 19 de septiembre de 2017 destruyó los estantes en los cuales se encontraba ordenada, motivo que ha llevado a su reorganización, considerando las series que la integran (PCM, México, América Latina, etcétera). Además, se integraron nuevos elementos de descripción que nos permiten ampliar el conocimiento de este conjunto documental y facilitan la consulta.

El fondo gráfico contiene la producción de artistas y diseñadores gráficos vinculados con las organizaciones cuyos archivos resguarda el CEMOS. Se compone de carteles y grabados elaborados por importantes artistas que militaron en facciones nacionales e internacionales de izquierda, como David Alfaro Siqueiros, Leopoldo Méndez, Luis Arenal, José Chávez Morado y Adolfo Mexiac. Su valor estético radica en que son una representación gráfica de las

concepciones políticas de sus autores y de las organizaciones a las cuales ellos se afiliaron. Así, una característica de este acervo es la articulación entre el valor estético y el histórico-documental.

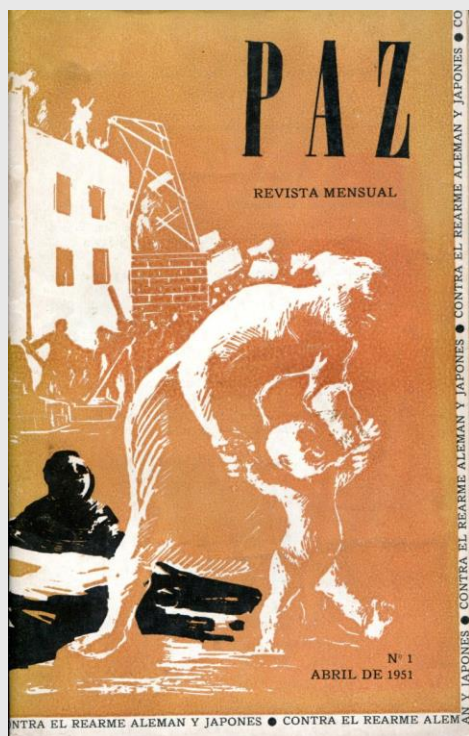
La fototeca del CEMOS fue organizada en 2005 por un equipo dirigido por el fotógrafo Marco Antonio Cruz, quien fuera militante del PCM y del PSUM, así como un fotoperiodista destacado por su sensibilidad estética y su capacidad de transmitir ideas políticas a través de la imagen. Esta colección se compone de unas 19000 fotografías de varios autores, tomadas en México a lo largo del siglo XX. Su organización se dispuso de forma temática, en 495 cajas de polipropileno con guardas de mylar, lo que garantiza su mejor conservación, por lo que es uno de los conjuntos documentales del CEMOS en mejores condiciones de conservación.

Por último, la hemeroteca se compone de dos subconjuntos documentales: los periódicos, y las revistas y boletines. Los periódicos fueron registrados hace tiempo mediante fichas, pero, al igual que con los libros, este formato se ha vuelto obsoleto. Además, se encontraban en su mayoría dispersos, por lo que su consulta resultaba casi imposible. En 2016 fueron organizados alfabética y cronológicamente, y aunque todavía no se ha completado su catalogación y clasificación, dicho avance permite su consulta. De este conjunto documental resaltan colecciones de publicaciones como *El Machete*, *La Voz de México*, *Oposición*, *Así Es*, *Correspondencia Sudamericana*, entre otros periódicos obreros. Aquí destaca la colección del periódico *Noviembre*, órgano del Partido Obrero y Campesino de México, cuyo primer número data del 16 de septiembre de 1948. Esa publicación era obra de algunos comunistas expulsados del PCM, entre los que se encontraban Alberto Lumbreras, Hernán Laborde y Valentín Campa. Junto con *El Machete*, Órgano del Movimiento Reivindicador del PCM publicado entre 1948 y 1950, aproximadamente, *Noviembre* muestra un momento muy particular del comunismo mexicano, en el que el dogmatismo de la dirección del partido, encabezada por Dionisio Encina, llevó a la cerrazón y a la crisis, que otro grupo de comunistas intentó combatir.



Un ejemplar de *Noviembre*.

El subconjunto de revistas y boletines fue recientemente catalogado en orden alfabético y cronológico a lo largo de casi dos años. Consta de unos 15000 ejemplares con cerca de quinientos títulos, entre los cuales se encuentran periódicos elaborados por distintas organizaciones políticas. Posee ejemplares únicos en México de revistas como la peruana *Amauta*, fundada y dirigida por José Carlos Mariátegui; o la setentera *La Rosa Blindada*, de Argentina, donde publicara sus primeros trabajos el escritor e intelectual charrúa Eduardo Galeano; o colecciones de revistas marxistas mexicanas como *Nueva Época*, *Teoría* y *Punto Crítico*, las dos primeras, publicaciones teóricas en diferentes periodos del PCM.



Ejemplar de la revista *Paz*.

De ese subconjunto podemos destacar la revista *Paz*, publicación mensual del Comité Mexicano por la Paz, organizado a partir del Consejo Mundial de la Paz celebrado en Berlín en febrero de 1951. Es, sin duda, una continuación de la revista *Partidarios de la Paz*, publicada por el comité homónimo que en 1950 se convirtió en el Consejo Mundial de la Paz. No se trata de una revista del PCM, pero es, sin duda, parte de la iniciativa comunista internacional comandada por la Unión Soviética. Es de interés porque está vinculada con los Congresos por la Paz celebrados contra el armamento nuclear y que algunos años después darían origen al Pacto de Varsovia, formado por los países del bloque socialista en el contexto de la Guerra fría entre el Occidente capitalista y el Este socialista.

Es cierto que existe un rezago en la actualización de los catálogos, así como en la incorporación de material documental a los fondos correspondientes, provocado por dificultades económicas,

materiales y humanas. Sin embargo, desde hace un par de años, la permanencia estable de personal en el Centro ha permitido avanzar en estas tareas, aunque no sin dificultades y demoras. Lo anterior ha contribuido, poco a poco, al crecimiento del público que consulta el acervo, que a su vez redundará en una mayor difusión y proyección de la memoria que en él se resguarda. La donación de nuevas colecciones personales es una muestra, pequeña pero significativa, de lo anterior, y es al mismo tiempo una oportunidad para buscar nuevas contribuciones que nutrirán el acervo del CEMOS, impulsando y fortaleciendo su trabajo de conservación documental del patrimonio de las izquierdas en México.

Postulación | enero 2019

Aceptación | diciembre 2019

* Archivo del CEMOS.

[1] Elvira Concheiro, “Los comunistas mexicanos: entre la marginalidad y la vanguardia”, en Elvira Concheiro, Horacio Crespo y Massimo Modonesi (coords.), *El comunismo: otras miradas desde América Latina*, México, CIICH-UNAM, 2011.

[2] Arnoldo Martínez Verdugo, *Partido Comunista Mexicano: Trayectoria y Perspectivas*, México, Fondo de Cultura Popular, 1971.

[3] Entrevista realizada a Barry Carr, por Mauro Espínola Terán el 4 de diciembre de 2017 en la Ciudad de México; Armando Ponce, “Martínez Verdugo: repaso de la izquierda antiestalinista”, en *Proceso*, núm. 1828, México, 13 de noviembre de 2011, pp. 58-59.

[4] Barry Carr, *La Izquierda mexicana a través del siglo XX*, México, Era, 1996, p. 294.

[5] Comité Central del Partido Socialista Unificado de México, “Resolución del VI Pleno del CC sobre los problemas de construcción orgánica del PSUM”, *Así Es*, México, 11 a 17 de febrero de 1983, pp. 7-12.

[6] Armando Ponce, *op. cit.*

[7] Mauro Sebastián Espínola Terán, “El PCM en su archivo: pérdidas, recopilaciones y resguardos”, *Memoria. Revista de Crítica Militante*, núm. 272, México, octubre-diciembre de 2019, pp. 51-54.

[8] *La Voz de México*, núm. 329, México, 6 de octubre de 1940.

[9] Partido Comunista de México, “Nueva Provocación contra la libertad y la democracia”, *La Voz de México*, núm. 1946, México, 4 de agosto de 1968.

[10] “Apéndice”, *Historia y Sociedad*, núm. 12, México, abril-junio de 1968, p. XI.

[11] Natura Olivé, *Mujeres comunistas en México en los años treinta*, México, Ediciones Quinto Sol, 2014, p. 25.

[12] *La Voz de México*, núm. 327, México, 22 de septiembre de 1940, p. 4.

[13] *Idem.*

[14] *La Voz de México*, núm. 329, México, 6 de octubre de 1940, p. 4.

[15] Barry Carr, *op. cit.*, p. 294.

[16] Armando Ponce, *op. cit.*, pp. 58-59.

[17] F.P., “CEMOS: Recoger las experiencias para la lucha de hoy”, *Así Es*, núm. 52, México, 18-24 de febrero de 1983, p. 11.

[18] Armando Ponce, *op. cit.*, pp. 58-59.

[19] *Frente a Frente*, núm. 2, México, enero 1935, p. 11.

Mitologías aparicionistas y devociones de origen indígena alrededor de los cristos del Bajío oriental

Ricardo Salvador López Ugalde*

Resumen

Este trabajo aborda un conjunto de relatos provenientes de localidades rurales con ascendencia ñāñhō (otomí), asentadas entre los estados de Querétaro y Guanajuato. En esta rica tradición oral se reflejan los orígenes de cultos a imágenes de cristos, así como elaboraciones territoriales y sentidos de pertenencia ligados al arraigo étnico de los poblados.

Palabras clave: aparicionismo, mitología, otomíes, territorio, cristos.

Abstract

This work addresses a set of stories from rural localities with Ñāñhō (Otomi) ancestry, settled between the states of Querétaro and Guanajuato. In this rich oral tradition the origins of cults to images of Christ are reflected, as well as territorial elaborations and sense of belonging linked to the ethnic roots of the villages.

Keywords: apparitionism, mythology, Otomi, territory, Christs.

El oriente del Bajío mexicano ocupa un lugar privilegiado en el imaginario nacionalista, pues se trata de un escenario de transformaciones políticas, económicas y socioculturales que dieron paso al mestizaje mexicano. Hacia la segunda mitad del siglo XX, en esta región, integrada por poblaciones de Querétaro y Guanajuato, se pretendió la culminación del mestizaje decimonónico, por lo que las comunidades indígenas fueron desplazadas hacia las franjas serranas adyacentes.

En este trabajo se recuperan algunos relatos y materiales etnográficos provenientes de cinco comunidades de ascendencia otomí del oriente abajeño, para abordar aspectos de una tradición religiosa asociada a cultos de cristos aparecidos.[1] Si bien estas comunidades se ubican fuera de las regiones indígenas queretanas y guanajuatenses determinadas por la literatura antropológica, mantienen elementos culturales asociados con una tradición otomí, entre ellos el culto a los ancestros, la vigencia de las mayordomías, modelos territoriales particulares y el uso cotidiano de la lengua hñāñhō hasta mediados del siglo XX.

A manera de hipótesis planteo que la aparición de estos cristos y los cultos que se desarrollaron en torno a ellos conformaron una tradición devocional de fuertes matices étnicos que sirvió para la construcción de arraigos territoriales en poblados otomíes, ligados estrechamente al funcionamiento de las principales haciendas de la demarcación. Considero que en la actualidad estas devociones operan como mecanismos nemotécnicos con los que se reiteran y refuncionalizan las identidades de los poblados que se ligan como unidad regional mediante estas prácticas rituales.

El Bajío, un universo de revelaciones de lo sagrado

La idea de un Bajío mestizo ofrece un referente general sobre el modelo de sociedad originado durante la Colonia en el centro de México, que bajo distintas circunstancias fue desplazando gradualmente sus componentes culturales y territoriales indígenas.[2] En las últimas dos décadas, sobre todo a raíz de que las legislaciones estatales se abrieron al tema indígena, varias poblaciones “mestizas” de esta franja han iniciado la recuperación de su memoria colectiva y de sus identidades étnicas, logrando en algunos casos, reconocimiento jurídico como localidades indígenas.[3]

Durante el periodo colonial el Bajío atravesó procesos que originaron la conformación gradual de su componente mestizo, por lo que algunos autores llaman a la sociedad abajeña de la época con el apelativo de “sociedad nueva”,[4] es decir, constituida a partir de los contactos culturales, las transformaciones económicas y las modificaciones paisajísticas y reformulaciones territoriales que, de manera conjunta, desarrollaron las poblaciones indígenas y las haciendas de la zona.

David Brading[5] y otros investigadores más mencionan que para el siglo XVIII la mayoría de los pueblos indígenas en Guanajuato ya habían perdido sus terrenos otorgados, lo cual ocasionó la reagrupación social y espacial indígena, ahora como mano de obra dentro de los terrenos de las haciendas locales, situación que Urquiola identifica en Querétaro como una estrategia para la configuración de una “población laboral indígena”,[6] en plena correspondencia con los requerimientos de los nuevos polos productivos, que reclamaban trabajadores para las haciendas.

La zona que se aborda en este trabajo se localiza en el oriente del Bajío y sus colindancias con los valles queretanos, y abarca cinco poblaciones rurales con tradiciones culturales otomíes: El Llanito (Dolores Hidalgo) y San Miguel Ixtla (Apaseo el Grande) en Guanajuato; Jurica (Santiago de Querétaro), El Vegil (Huimilpan) y Chalmita (Pedro Escobedo) hacia Querétaro. Hasta años recientes, el oriente abajeño y los valles queretanos aparecían como amplias extensiones donde, de acuerdo con Soustelle,[7] a causa de las haciendas se había concretado la desindianización de importantes poblaciones de ascendencia otomí, lo que produjo un interés secundario para los objetivos académicos de la antropología indianista de la región.[8] Como ejemplo, en Querétaro la presencia indígena se relacionó con las serranías, principalmente con los otomíes de la sierra del Sur y el semidesierto, así como los enclaves pames y teenek de sierra Gorda; mientras en Guanajuato, el estudio de los pueblos indígenas se vinculó preponderantemente a la zona serrana de Tierra Blanca y San Luis de la Paz, con especiales consideraciones a determinados poblados otomíes de la cuenca del río Laja.[9]

Mi interés en este trabajo es contribuir al conocimiento etnográfico de esa zona, poniendo de relieve algunas características socioculturales de las poblaciones abordadas, principalmente la mitología local y ciertos hitos históricos contenidos en narraciones donde se consignan los orígenes de devociones regionales y aspectos étnicos de la fundación de estos lugares. Un primer punto a destacar es que varios de estos poblados tienen orígenes históricos particulares que los distinguen de los pueblos otomíes del Semidesierto, de la sierra del Sur y algunos del Laja, los cuales surgieron como antiguos pueblos de indios y congregaciones conformadas desde el siglo

XVI. Los cinco poblados aquí estudiados estuvieron ligados a los destinos y funcionamiento de las haciendas, ya sea como congregaciones de indios localizadas dentro de su radio de influencia, como ocurrió con El Llanito, Ixtla y Jurica, o como núcleos poblacionales constituidos a partir de la concentración gradual de mano de obra acasillada que se incorporaba a las actividades productivas de las haciendas donde laboraba, como sucedió con Chalmita y El Vegil.

En el caso de El Vegil se revela de manera ejemplar esta condición, ya que su origen se asocia en el relato tradicional a la integración de contingentes de indígenas, en su mayoría otomíes, procedentes de diferentes puntos geográficos de la zona, que se emplearon en la hacienda de San José del Vegil y que llevaban consigo prácticas culturales y religiosas de sus lugares de origen. En todo caso, los cinco poblados tienen en común su ubicación geográfica periférica respecto de los principales centros políticos y económicos de la jurisdicción, que estuvieron representados principalmente en las villas españolas y pueblos de indios más cercanos, como Santiago de Querétaro, Celaya y San Miguel el Grande.

Un segundo punto por considerar es que dichas poblaciones fueron importantes centros de devociones religiosas populares con distintas escalas de influencia, a saber, los cultos desarrollados en torno al Señor del Llanito, el Señor de La Piedad, el Señor de Ojo Zarco, el Señor de las Maravillas y el Señor de Chalmita. En los cinco poblados esta condición se confirma mediante episodios milagrosos relacionados con la aparición de dichos cristos, lo que consolidó un conjunto destacable de lugares devocionales que hasta la actualidad atraen importantes contingentes de peregrinaciones en momentos específicos del año. A propósito de la relevancia veneracional de dichos sitios, cabe destacar que en años recientes la Diócesis de Celaya concedió el carácter de santuario diocesano al recinto de El Llanito, mientras la Diócesis de Querétaro ha expresado su interés por erigir como santuarios los templos de Jurica, Chalmita y El Vegil, lo que supone ejercicios de legitimación eclesiástica que pueden acrecentar el prestigio de dichas capillas mucho tiempo después de acontecidas las hierofanías que articularon tales cultos.

Sobre ese último punto, quiero subrayar dos aspectos que pueden ayudar a matizar los componentes étnicos de los cultos a los cristos aparecidos, a saber, la composición narrativa de las mitologías que consignan los episodios aparicionistas en tales poblados, y los principales atributos de los circuitos rituales que vinculan a diferentes poblados de la demarcación alrededor de alguno de los cinco cristos mencionados. Para fines expositivos de este trabajo, me centraré en el primer aspecto.

El aparicionismo en el oriente abajeño

El catolicismo en México no podría ser entendido a cabalidad sin considerar el papel fundamental desempeñado por los fenómenos aparicionistas de cristos, vírgenes y santos del panteón católico, acontecidos en las distintas latitudes, épocas y sociedades del país.^[10] Varios autores han destacado características importantes vinculadas con la aparición de entidades sagradas dentro de las estructuras del catolicismo mexicano y latinoamericano, detallando sus implicaciones tanto en la elaboración de identidades y territorios dentro de contextos precisos,^[11] como en el campo del dominio normativo eclesiástico.^[12]

En términos generales, y siguiendo una aproximación fenoménica, el aparicionismo ha sido definido por Barabas[13] como los actos a través de los cuales se manifiesta lo sagrado en el mundo humano, acontecidos preferentemente en sociedades que atraviesan situaciones críticas de diversa índole.[14] Como precedente primordial de estos fenómenos, el México de la etapa virreinal apunta al desarrollo amplio de tales situaciones de revelación milagrosa en escenarios socioculturales y políticos desestructurantes o “de desarraigo”[15] que afectaron a las diferentes castas culturales novohispanas. Esto destacó la preponderancia de la Iglesia católica para el tratamiento, control y regulación de dichos fenómenos que previeron horizontes precisos para redefinir ciertos “códigos de socialización y de control”. [16]

La tradición aparicionista en el oriente del Bajío se puede rastrear hasta el siglo XVI, durante los primeros años de la colonización en la zona, si se consideran los testimonios que relatan las peculiares manifestaciones del apóstol Santiago acompañado de cruces celestiales, las cuales, de acuerdo con las crónicas de la época, se suscitaron durante algunas batallas entre otomíes y chichimecas por el control territorial de la comarca, principalmente en las actuales ciudades de Santiago de Querétaro y San Miguel de Allende.[17] En la tradición oral de las poblaciones estudiadas no existen datos precisos sobre los años en que ocurrieron las hierofanías cristológicas; salvo en el caso del Señor del Llanito, que la tradición local ha datado a mediados del siglo XVI, en el resto de los poblados sólo se precisa que los cristos incursionan en las escenas locales en tiempos remotos, incluso antes de la conformación de los poblados donde hoy se ubican sus recintos.

Como se verá, las apariciones se distancian del control directo de la Iglesia católica, al menos para la época en que ocurren; además, estas revelaciones tienen lugar fuera de los principales centros político-administrativos de la época, en zonas rurales de tradición agrícola, y sus personajes principales son indígenas campesinos acasillados en las haciendas. Lo anterior tiene relevancia conforme a una lógica de territorialización sustentada en la aparición de los cristos a los sectores subalternos de la época, especialmente indios, proyectando el carácter agencial de estas entidades sagradas en su interacción con otros personajes.[18] Junto a estas ideas, sobresalen las consideraciones de Arias sobre el siglo XIX mexicano, entendido como un periodo de “intenso proceso de reordenamiento espacial”[19] que contribuyó al surgimiento de diferentes poblados al amparo de santos tutelares y milagrosos que habían determinado asentarse en ellos.

Una de las hipótesis que guía este trabajo, la de considerar la aparición y culto de los cinco cristos abordados como tradiciones devocionales de contenidos étnicos, dialoga directamente con el planteamiento de Barabas acerca de entender el aparicionismo como un ejercicio de “creación religiosa”, y más precisamente de “creación de símbolos”, que acontece en escenarios coyunturales caracterizados por el desarrollo de “situaciones de crisis de identidad, que impulsan acciones tendientes a la cohesión social”, [20] mostrando con ello un ejercicio de “apropiación o reapropiación cultural del espacio” [21] que instaura o funda poblaciones en íntima relación con una devoción religiosa.

A la luz de los relatos presentados, será interesante observar qué rasgos del oriente abajeño puede explicar el aparicionismo, considerando el contexto de reestructuración comunal y

territorial en poblaciones de ascendencia otomí, reconstruido a partir de fragmentos de mitologías locales que llegan hasta nuestros días por vía oral. Asimismo, será importante contemplar las posibilidades de análisis que plantean los relatos aparicionistas para caracterizar una región cultural contemporánea con importantes antecedentes sociales e históricos.[22]

El Señor del Llanito, los encantos de la ofrenda

Este cristo es una imagen de un metro de altura elaborada con pasta de caña, que reside en el templo de El Llanito, en Dolores Hidalgo. La narrativa local menciona que el cristo se apareció milagrosamente a dos arrieros que comerciaban entre la hacienda de La Erre y La Ventilla. Cierta ocasión, de camino a la hacienda, escucharon el llanto de un niño entre las milpas, y buscando encontraron un cristo de media vara, que recogieron y llevaron consigo hasta el mesón de la hacienda. Ahí dejaron la imagen para que el dueño de la hacienda, el mariscal de Castilla, otorgara un nombre al cristo y le brindara celebraciones religiosas.[23]

Los testimonios locales resaltan que, durante su residencia en la hacienda de La Erre, el cristo no obró portentos, sino hasta ser llevado al poblado de El Llanito, núcleo de trabajadores de esta hacienda, principalmente carpinteros, zapateros y albañiles. La narrativa subraya que existió un periodo donde el dominio español en la región finalizó (acaso el movimiento independentista del siglo XIX), por lo que el mariscal de Castilla decidió retirarse de la comarca y obsequiar sus bienes más preciados a sus trabajadores, entre ellos las imágenes de santos que poseía. A manera de despedida y agradecimiento, los habitantes de El Llanito le extendieron una invitación para que participara en las solemnidades a la Santa Cruz del Llanito.

Durante esta festividad, el hacendado comunicó a los presentes que estaba próxima su retirada de la zona y que, como recompensa por los favores recibidos, rifaría sus santos de bulto entre sus principales cuadrillas de trabajadores. Ante ello, los habitantes decidieron anticipar las diligencias y emprender una procesión hacia la hacienda de La Erre, acompañados de una serie de ofrendas como cuetes, dos súchiles y mujeres sahumadoras quemando copal, para solicitar al hacendado la imagen santa que decidiera obsequiarles. De acuerdo con la narración, estas ofrendas eran acostumbradas por los antepasados otomíes, y gracias a ellas el santo se mantuvo satisfecho y decidió residir en el poblado.



El altar dedicado al Señor del Llanito. Fuente: fotografía de Ricardo López Ugalde, 2019

Según las narrativas locales, fue en 1559 cuando el mariscal donó a El Llanito la imagen conocida como San Salvador Consuelo de los Afligidos, que más tarde recibirá el apelativo “del Llanito”. En este evento recibieron la imagen cuatro habitantes del poblado, a saber, Lázaro Tomás, Salvador Antonio, Andrés de Santiago y Juan Queretano, y el cambio de residencia marcaría los comienzos de la actividad milagrosa del cristo.[24]

En otras versiones se menciona que el cristo encontrado por los dos arrieros fue entregado al patrón de la hacienda, ya que había sido recogido dentro de sus propiedades, pero que una y otra vez el cristo volvía a aparecer en las inmediaciones del camino real. Esta situación manifestaba su disgusto dentro de la casona de la hacienda, por lo que el patrón escuchó los ruegos de los habitantes de El Llanito y regaló la imagen a sus trabajadores. El establecimiento definitivo de la residencia del santo se concretó con el cese de los traslados que la imagen realizaba para volver a aparecer entre los maizales, expresando además la aprobación de su nuevo hogar con los milagros que comenzó a obrar.

El Señor de Ojo Zarco, el binomio hombre-mujer como ejercicio cósmico

En el poblado de San Miguel Ixtla, antiguo enclave militar de otomíes del siglo XVI, la presencia de este cristo también se asocia con un acontecimiento mítico que marcó el inicio de su culto: la unión parental y ritual de dos poblaciones otomíes de la zona. Sobre sus orígenes, los habitantes conocen al menos tres versiones. La primera adjudica a un campesino el hallazgo, acontecido entre los maizales, donde la imagen surgió de una caña de maíz con tres mazorcas que asemejaban la figura de un cristo.

La segunda versión refiere que el campesino halló en un zarzal tres imágenes de bulto, un cristo, una cruz y una virgen, que decidió llevar con el dueño de la hacienda de Ojo Zarco por haberlas encontrado en sus dominios. Posteriormente, campesino y hacendado se dividieron la posesión de las imágenes: se relata que el campesino mantuvo la propiedad del cristo y la virgen, los

cuales concedió en herencia a sus dos hijos, un varón y una mujer, prescribiendo que ambos deberían mantener sus lazos familiares mediante visitas periódicas y recíprocas, especialmente cuando llegaran a la adultez y siguieran diferentes destinos. En esta versión el cristo y la virgen simbolizan respectivamente a los hijos del campesino; las visitas periódicas se pactaron con la instauración de los circuitos festivos y peregrinaciones que, hasta la actualidad, vinculan al poblado guanajuatense de Ixtla con San Antonio de la Punta, en Querétaro, ambos núcleos poblacionales de origen otomí.

En una tercera versión se reitera el prodigioso hallazgo del campesino, pero se sustituye a los personajes de los hijos por un matrimonio, que, de cualquier forma, resalta la conjunción de un hombre y una mujer. Se relata que los esposos vivían en la hacienda de Punta de Obrajuelo, pero se vieron obligados a abandonar el sitio a causa de un disgusto con el hacendado, por lo que se separaron y emigraron, el marido a San Antonio de la Punta y la mujer a la hacienda de Ojo Zarco. En este episodio, el matrimonio simboliza ambas poblaciones, que renuevan cíclicamente su hermandad ritual con visitas recíprocas encabezadas por el Señor de Ojo Zarco y la Virgen de la Purísima Concepción durante las últimas semanas de diciembre de cada año.

El Señor de La Piedad, un cristo que hermana

Jurica es un antiguo poblado ubicado al norponiente de Santiago de Querétaro; algunos de sus actuales pobladores se asumen descendientes directos de indígenas otomíes, y este componente étnico se complementa con las fuentes históricas que señalan los orígenes del poblado en el siglo XVI como asentamiento de chichimecas pacificados.[25] En este caso también la historia del poblado está íntimamente relacionada con el funcionamiento y jurisdicción de la hacienda de Jurica, cuyo primer dueño supuestamente fue el cacique otomí Fernando de Tapia. En la actualidad, la capilla antigua del poblado funge como residencia del Señor de la Piedad, un cristo de importante devoción entre las localidades periurbanas y rurales del norponiente de Santiago de Querétaro, así como entre antiguas congregaciones otomíes que fueron absorbidas poco a poco por el crecimiento de la capital del estado.[26] De manera similar a los casos anteriores, la presencia de este cristo en el poblado se liga a un acontecimiento mítico sucedido durante la época de la hacienda.

La tradición local cuenta que un día llegó hasta las puertas de la hacienda de Jurica un anciano que cargaba a la espalda un guangoche[27] con un bulto. Se acercó a saludar al puertero y le encargó el bulto, con la promesa de regresar por él a la mañana siguiente. Los días transcurrieron y el anciano nunca regresó a recoger su guangoche, por lo que los trabajadores de la hacienda decidieron abrirlo y verificar su contenido. En su interior encontraron la imagen en bulto del cristo.

A manera de complemento del anterior relato, los habitantes afirman que durante algún periodo el Señor de la Piedad estuvo peregrinando por diferentes lugares de la zona antes de optar por su residencia definitiva en Jurica, y en su itinerario recorrió los poblados aledaños de San Miguel Carrillo y El Retablo. Esta situación puede confirmar la idea local de una transfiguración del cristo

en el personaje del anciano, quien recorría la comarca acompañado de su guangoche buscando un lugar de descanso.

Además, las tradiciones orales confirman los lazos parentales que han unido a Jurica con San Miguel Carrillo, Santa María Magdalena y El Retablo, primero gracias a los matrimonios entre sus habitantes, y posteriormente a través del culto al cristo por medio de las peregrinaciones anuales que visitan la imagen durante las festividades de Semana Santa y el 25 de diciembre de cada año. Por ello, en otro relato se asienta que, poco después de que el Señor de la Piedad fijara su morada en Jurica, un grupo de habitantes de San Miguel Carrillo visitó la capilla para solicitar a los custodios que le permitieran trasladar el cristo a su localidad. Ante la amistad que vinculaba a ambos poblados, los juriquenses aceptaron la propuesta, pero el cristo hizo crecer sus brazos para impedir su salida de la pequeña capilla.

El Señor de Chalmita, los trayectos de lo sagrado

Se trata de un cristo de bulto tallado en madera, de aproximadamente treinta centímetros, que dio nombre al poblado. Reside al interior de una capilla que antaño pertenecía a la hacienda de La D, parte del latifundio de la condesa de San Mateo de Valparaíso durante la Colonia.[28] De acuerdo con la tradición oral comunitaria, el cristo arribó al poblado desde el sureste del Estado de México, y posee vínculos directos con la imagen tutelar del cristo negro de Chalma venerado en el convento agustino de Ocuila.

Los relatos mencionan que antes de señalar su residencia permanente en la actual capilla, la imagen recorrió dos calvarios, uno de ellos en la hacienda vecina de Escolásticas, donde sus habitantes y trabajadores lo recibieron con entusiasmo y comenzaron a rendirle culto celebrándole su fiesta y quemando altas cantidades de cuetes, ya que el cristo recibía estas ofrendas con particular agrado. Sin embargo, el estruendo de los cuetes provocó que el ganado de la hacienda se dispersara por el monte y se desbarrancara en las inmediaciones de la sierra de Galindo, trayendo consigo pérdidas económicas para el hacendado. Éste, enfurecido, decidió expulsar al cristo y prohibir entre sus trabajadores toda muestra de celebraciones en su honor. En respuesta a tal agravio, el Señor de Chalmita provocó la muerte de todos los animales del patrón.

Durante su éxodo, el cristo recorrió varias haciendas, entre ellas Arcila y San Antonio, pero ninguna fue de su agrado hasta que llegó a la hacienda de La D. Allí fue colocado sobre una peña localizada hacia la parte sur de la casona del hacendado, en la actual población de Chalmita, sitio donde los habitantes edificaron una capilla para su morada. Es interesante destacar que, como testimonio material de este recorrido mítico, en la actualidad aún son visibles los denominados “calvarios”, construcciones de cal y canto, de aproximadamente metro y medio de altura, que de acuerdo con la tradición local marcan los puntos por donde el cristo pasó antes de ocupar su actual residencia.

El Señor de las Maravillas, reiteración de la comunidad

Este cristo tallado en madera, de aproximadamente un metro de altura, tiene como residencia una capilla en el poblado de El Vegil, ubicado sobre el antiguo camino que comunica Huimilpan y El Pueblito, en Querétaro. La memoria local vincula los orígenes de esta imagen con la antigua hacienda de San José del Vigil, una de las más importantes en las inmediaciones de la sierra queretana, cuya fuerte producción agrícola reunía a una importante cantidad de trabajadores indígenas procedentes de Querétaro, Guanajuato e Hidalgo. El antiguo patrón había construido una capilla junto al casco de la hacienda para que sus trabajadores pudieran realizar sus principales oficios religiosos, sobre todo misas.

En algún momento de bonanza productiva, la hacienda intensificó sus actividades y requirió de mayor mano de obra, por lo que contrató a varias familias indígenas que habitaban en La Cuesta, un paraje ubicado en las inmediaciones del antiguo pueblo de indios de San Miguel Huimilpan, las cuales se asentaron en el actual Vegil. Según la tradición, en La Cuesta ya se veneraba una importante imagen del Cristo de Chalma que localmente recibía el nombre de Señor del Mezquite, porque estaba colocada a los pies de un árbol de mezquite, a la intemperie, pues los habitantes no podían pagar una capilla de piedra. Cuando los recién llegados a El Vegil se hicieron de una vivienda definitiva, impulsaron la iniciativa de viajar a su lugar de origen para trasladar al Señor del Mezquite hasta su nuevo hogar, que contaba con mejores condiciones, así como para retomar su culto.



El Señor de las Maravillas durante la festividad de los elotes. Fuente: fotografía de Ricardo López Ugalde, 2018

La intención pareció una afrenta a los habitantes de La Cuesta y desencadenó una serie de conflictos y asesinatos entre ambos grupos. Las noticias del pleito llegaron hasta el patrón de la hacienda de San José, quien decidió intervenir y optó por confiscar el cristo y enviarlo con el obispo de Querétaro. Las medidas empleadas por el hacendado no fueron del agrado de ninguno

de los bandos, por lo que los de La Cuesta, para entonces residentes en El Vegil, protestaron dejando de asistir a los oficios litúrgicos semanales. Extrañado por su ausencia durante las misas, el hacendado negoció con ellos y les prometió la adquisición de la imagen sagrada que desearan. Se cuenta que el cristo apareció en El Vegil una mañana del mes de marzo, de esta forma: mientras unos trabajadores se encontraban barbechando las milpas de la hacienda, se aproximaron a ellos dos arrieros ebrios que cargaban en sus mulas un bulto envuelto con un manto blanco. Se trataba de la imagen tallada de un cristo, que los arrieros ofrecieron en venta a los trabajadores. Éstos, entusiasmados por la oferta y encantados por la escultura, corrieron a avisar al patrón de su interés por adquirir la imagen, pero a su regreso, listos para pactar la transacción, sólo encontraron al cristo acostado en el suelo y nunca volvieron a saber de los arrieros.

Apuntes finales

Quiero destacar algunos aspectos que refuerzan la liga entre el aparicionismo en el oriente del Bajío y el surgimiento de cultos cristológicos que en sus orígenes mantuvieron una impronta étnica. Un primer aspecto es la preeminencia de la tradición oral para la conformación de repositorios de la memoria viva de dichos poblados. Los relatos que consignan la aparición de estos cristos estructuran explicaciones locales que hacen inteligibles los orígenes tanto de sus cultos como de la constitución de los poblados mismos; esto ocurre notoriamente en El Vegil y Chalmita debido su calidad de núcleos de indios laboríos. Todos estos relatos pueden ser abordados a manera de mitologías enraizadas en la necesidad de perpetuar el origen de poblados asociándolo con manifestaciones de lo sagrado. Como construcción territorial, los cristos aparecidos establecieron actos fundacionales expresados en prescripciones rituales, principalmente con el surgimiento o consolidación de las mayordomías, y con los circuitos devocionales de las peregrinaciones. Por otro lado, estas elaboraciones territoriales también se expresan en los contenidos valorativos de los relatos, principalmente con la enunciación tanto de personajes con cualidades bien definidas como de las situaciones críticas que se logra relacionar con la revelación de los cristos en los estratos sociales populares de la zona. Cabe resaltar que, si bien los relatos tienen como escenario principal las haciendas, algunos cristos aparecen en las milpas, lugares asociados a los campesinos e indígenas de la época. A pesar de que en dos casos los cristos eligen las haciendas como sus residencias iniciales, al cabo de un tiempo sus relaciones con el hacendado se tornan hostiles, como en Chalmita, o los indígenas logran encantar al cristo para llevarlo a su poblado, como en El Llanito. De esto se desprende que los hacendados representan personajes nefastos y fungen como antagonistas tanto de los trabajadores indígenas como de lo divino. Finalmente, en los cinco casos el tema de lo indígena traspasa los horizontes de lo sagrado, donde los cristos se envuelven directamente en las manifestaciones de devoción fundamentadas en las ofrendas de los oficiantes del culto. Sobre este punto, y también respecto a la función de las mayordomías, las sahumadoras y otros elementos rituales, cabe resaltar que los cuetes, las ofrendas florales como los súchiles, y la quema de copal, son los principios que estructuran la tradición votiva popular en estos lugares, pero al mismo tiempo corresponden a ciertos modelos indígenas, que todavía perduran, de relacionarse con lo sagrado.

Cristos	Residencia	Personajes del relato	Trama narrativa	Lugares de la aparición
Señor del Llanito	El Llanito, congregación de indios, siglo XVI	Arrieros (emisarios); hacendado (benefactor); indígenas (soporte del culto).	Retiro del poderío español; búsqueda de residencia del cristo	Milpas; hacienda de La Erre
Señor de la Piedad	Jurica, congregación de indios, siglo XVI	Anciano (Dios); hacendado (primer receptor del mensaje); indígenas (soporte del culto).	Búsqueda de residencia del cristo	Puerta de la hacienda de Jurica
Señor de las Maravillas	El Vegil, hacienda San José del Vegil	Arrieros (emisarios); hacendado (mediador en conflicto); indígenas (soporte del culto).	Cambio de residencia de trabajadores; conflictos por posesión del cristo; despojo del cristo	Milpas; hacienda de San José
Señor de Ojo Zarco	San Miguel Ixtla, poblado militar indio, siglo XVI	Campesino (primer receptor del mensaje); hermanos / matrimonio (herederos del mensaje y soporte del culto); hacendado (personaje nefasto); indígenas (soporte del culto).	Conflicto con el hacendado; escisión de la familia; cambio de residencia de un sector del poblado.	Milpas; zarzales; hacienda de Ojo Zarco
Señor de Chalmita	La D Chalmita, hacienda La D	Anciano (Dios); hacendado (personaje nefasto); indígenas (soporte del culto)	Búsqueda de residencia del cristo.	Loma; calvarios; hacienda de La D.

Fuente: elaboración propia.

Postulación | febrero 2019

Aceptación | diciembre 2019

* Centro INAH Querétaro.

[1] El material etnográfico referido en este artículo fue recopilado como parte de diferentes proyectos de investigación que he desarrollado en el Centro INAH Querétaro entre los años 2015 y 2019.

[2] David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, SEP, SepSetentas, 1973.

[3] Destacan los marcos legales en materia indígena en Querétaro y Guanajuato que enlistan las localidades indígenas en ambas entidades, específicamente la *Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 2019; y la *Ley para la Protección de los Pueblos y Comunidades Indígenas en el Estado de Guanajuato*, México, Gobierno del Estado de Guanajuato, 2013.

[4] Bernardo García Martínez, *Las regiones de México. Breviario geográfico e histórico*, México, El Colegio de México, 2008, p. 68.

[5] David Brading, *Haciendas y ranchos del Bajío. León 1700-1860*, México, Grijalbo, 1978.

[6] José Ignacio Urquiola Permisán, “La región centro sur de Querétaro: colonización y desarrollo ganadero y agrícola durante la época colonial. Aspectos económicos, demográficos y territoriales”, en José Ignacio Urquiola Permisán (coord.), *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Querétaro*, vol. I, México, Gobierno del Estado de Querétaro / Universidad Autónoma de Querétaro / Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México / Juan Pablos, México, 1989, p. 44.

[7] Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del México central*, México, FCE, 2013.

[8] Destacan las regionalizaciones antropológicas instrumentadas por Diego Prieto y Beatriz Utrilla, “Ar ngu, ar hnini, ya meni. La casa, el pueblo, la descendencia (los otomíes de Querétaro)”, en *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, vol. II, México, INAH, 2003. En esta obra se definieron como regiones indígenas Amealco, el Semidesierto y la Sierra Gorda, las últimas dos integradas por amplias porciones de los estados de Querétaro y Guanajuato.

[9] Son especialmente importantes los trabajos contenidos en David Wright-Carr y Daniel Vega (coords.), *Los pueblos originarios en el estado de Guanajuato*, México, Universidad de Guanajuato / Pearson Education, 2014; Phillis Correa, “El mito de origen de los otomíes del río Laja en el estado de Guanajuato”, en *Estudios de Cultura Otopame*, vol. V, México, UNAM, 2006; Luis Enrique Ferro, “Ai’se ven: imagen y guadalupanismo otomí y chichimeca jonaz”, *Cuicuilco*, vol. XVI, México, 2009; y Jorge Uzeta, *El camino de los santos. Historia y lógica cultural otomí en la sierra Gorda guanajuatense*, México, El Colegio de Michoacán, 2004.

[10] Sobresalen los estudios de Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978; María Rodríguez-Shadow y Robert Shadow, *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, México, UAEMéx, 2002; Fernando López y Patricia Fournier, “Peregrinaciones otomíes. Vínculos locales y regionales en el Valle del Mezquital”, en Patricia Fournier, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu (coords.), *Peregrinaciones ayer y hoy. Arqueología y antropología de las religiones*, México, El Colegio de México, 2012; y Alicia Barabas, *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, México, INAH / Miguel Ángel Porrúa, 2006.

[11] Sobre esta propuesta destaca Alicia Barabas, “El aparicionismo en América latina: religión, territorio e identidad”, en Ana Bella Pérez Castro (ed.), *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos*, México, UNAM, 1995; además del trabajo de Patricia Arias, “Exvotos y espacialidad en el siglo XIX. La

apropiación social de una práctica misionera”, en Miguel Ángel Hernández Madrid y Elizabeth Juárez Cerci (eds.), *Religión y cultura. Crisol de transformaciones*, México, El Colegio de Michoacán, 2003.

[12] En este tema es importante el aporte de Antonio Rubial García, “Tierra de prodigios. Lo maravilloso cristiano en la Nueva España en los siglos XVI y XVII”, en Nelly Sigaut (ed.), *La Iglesia católica en México*, México, El Colegio de Michoacán, 2009.

[13] Alicia Barabas, *op. cit.*, 1995.

[14] *Ibidem*, p. 31

[15] Antonio Rubial García, *op. cit.*, p. 394.

[16] *Ibidem*, p. 395.

[17] Respecto a este tema se pueden consultar los trabajos de Patricia Escandón, *Crónica de Alonso de la Rea*, México, El Colegio de Michoacán, 1996; y Antonio Rubial, “Santiago y la cruz de piedra. La mítica y milagrosa fundación de Querétaro, ¿una elaboración del siglo de las luces?”, en Juan Ricardo Jiménez Gómez (coord.), *Creencias y prácticas religiosas en Querétaro. siglos XVI–XIX*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, 2004.

[18] El aspecto agencial de los cristos aparecidos se asocia con sus cualidades humanas, voluntades e intenciones expresadas durante las interacciones con las comunidades. Existen estudios que enfatizan estas situaciones en otros contextos geográficos de México, entre ellos la obra encabezada por Alicia Juárez y Ramiro Gómez (comps.), *Los cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, 2015; y el trabajo de Alfredo López Austin, “Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, México, El Colegio de Michoacán / El Colegio Mexiquense, 2013.

[19] Patricia Arias, *op. cit.*, p. 99.

[20] Alicia Barabas, *op. cit.*, 1995, p. 32.

[21] Alicia Barabas, *Dones, dueños...*, *op. cit.*, 2006, p. 197.

[22] Aunque en este trabajo no desarrollo a detalle el sistema ritual regional en torno a los cristos estudiados, resultaría enriquecedor dialogar una propuesta considerando aportes de enfoques regionales, por ejemplo, el estudio de Ramiro Gómez sobre los santuarios como ejes de articulación regional en Morelos y Estado de México, “Cristos, santuarios y jerarquías sagradas en Chalma, Amecameca, Mazatepec y Tepalcingo”, en Alicia Juárez y Ramiro Gómez (comps.), *op. cit.*; o las propuestas sobre las “regiones devocionales” en México de matices territoriales contenidas en el trabajo de Alicia Barabas, “Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca”, *Antípoda*, núm. 7, Bogotá, julio–diciembre de 2008, pp. 119–139. Otro aporte de vital importancia para el Bajío guanajuatense es el trabajo de Beatriz Cervantes y Ana Crespo, *Tradición y ritualidad en la construcción de un territorio: los otomíes del río Laja*, México, Ediciones del Manantial, 2002; en éste se propone la existencia de un territorio entretejido ritualmente a partir de cuatro santuarios ubicados en los municipios de San Miguel, San Felipe, Dolores Hidalgo y Comonfort, uno de ellos identificado con el Señor del Llanito.

[23] Otros trabajos publicados que también han recopilado este mito de origen en la zona son Yolanda Lastra, “Rasgos otomíes en el español rural de San Miguel Allende, Guanajuato”, *Thesaurus. Boletín del instituto Caro y Cuervo*, t. LII, núms. 1–3, Bogotá, 1997, pp. 206–212; y Beatriz Cervantes y Ana Crespo, *op. cit.*

[24] De acuerdo con el relato de la llegada del Señor del Llanito al poblado, la participación del mariscal de Castilla sucede en el siglo XVI, aunque en otra variante del mismo ocurre a causa del exilio del mariscal al culminar el poderío español en México, evento que podría identificarse con la culminación del movimiento independentista de inicios del siglo XIX. Si bien entre ambos eventos existen casi tres siglos de distancia, es interesante la interpretación popular del prodigio a través del reacomodo del

discurso aparicionista, en función del cual se reestructuran acontecimientos, épocas y personajes consignados en los relatos.

[25] Lourdes Somohano, *El poblamiento de Querétaro bajo el gobierno otomí. Siglo XVI*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, 2010.

[26] Para un estudio sobre la organización religiosa local en Jurica se puede consultar: Lorena Osorio, “El sistema de cargos en Jurica: entre la fuerza de la tradición y el proceso de urbanización”, *Nueva Antropología*, núm. 81, México, 2014, pp. 201–227.

[27] Especie de manta o costal elaborado con ixtle, muy común en las zonas rurales del centro de México, utilizado para trasladar cargas pesadas sobre la espalda.

[28] Rafael Ayala, *San Juan del Río. Geografía e historia*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 2006.

La gente, su fuerza y sus emociones en el sismo de septiembre 19, en el estado de Morelos, 2017

Luis Miguel Morayta Mendoza*

Erandy Toledo Alvarado*

Karina Ramírez Villaseñor*

Resumen

El 19 de septiembre de 2017 varios estados de la República Mexicana se estremecieron ante un sismo de magnitud, 7.1 en la escala de Richter. A partir de este inmenso y destructivo fenómeno natural, se desencadenaron una serie de emociones, reacciones y acciones que fueron desde el miedo, la angustia hasta la acción colectiva, todo esto marcado por una gran solidaridad. Ante esto nos dimos a la tarea de recopilar y difundir la experiencia y el sentir de la gente de algunos pueblos del estado de Morelos. *Palabras clave:* Acción colectiva, solidaridad, Morelos, emociones, gente, sismo.

Abstract

On November 19, 2017, several states of the Mexican Republic were shook by an earthquake of 7.1 degrees on the Ritter scale. Following this immense and destructive natural phenomena a series of emotions, reactions, and actions were unleashed. These emotions went from fear, to anguish, and to actions all under a great display of solidarity. This made us gather and share these the experiences and feelings from several towns on the state of Morelos.

Keywords: Collective actions, solidarity, Morelos, emotions, people, earthquake.

El equipo regional Morelos del Programa Nacional “Etnografía de las Regiones Indígenas de México”, radicado en el Centro INAH Morelos, se propuso registrar y analizar, al menos en parte, los eventos que desató el sismo del 19 de septiembre de 2017 en el estado de Morelos. Su prioridad era conceder espacio, a través de testimonios, a las emociones, que son un aspecto fundamental de todo lo vivido. En este trabajo se destacan las respuestas inmediatas al desastre ofrecidas por diferentes estratos de la sociedad morelense, minutos y luego días y semanas después. A este registro siguen el análisis y las interpretaciones pertinentes.

Primeras angustias

Un enorme pesar envolvió a la gente, por lo apenas vivido durante el sismo y por la imposibilidad de comunicarse con los suyos y asegurarse de que estuvieran bien. Sólo WhatsApp funcionaba de manera intermitente, y a través de este medio empezaron a llegar las primeras noticias del desastre que, reales o exageradas, hicieron más grandes las preocupaciones y la urgencia por llegar a casa: “Se derrumbó la Torre Latinoamericana en Cuernavaca”, “en Jojutla se cayó medio pueblo”, “Alpanocan está destruido en un 90%”.

Las carreteras y algunas calles se desbordaron por el tráfico que ocasionaban las desviaciones para rodear las vías afectadas. Recorridos que normalmente tomaban treinta minutos, en esos momentos se prolongaban por horas. Muchos ayudaban a los peatones a trasladarse, ante la falta de transporte público; otros comenzaron a remover los escombros, a veces con la amenaza de fugas de gas, para rescatar a quienes habían quedado sepultados.

Los siguientes testimonios reflejan la gama de emociones y sentimientos que el sismo provocó en la gente:

Escuché la alarma y fue cuando sentí que todo empezó a moverse, tronar. Que mi seguridad en los pasos se había perdido y perdí la noción y el control de lo que sucedía. Tuve miedo, y pasados los segundos de incertidumbre vino la confirmación, habíamos vivido un terremoto. En el camino a Cuernavaca, el primer desvío por la caída de un puente en la autopista me hizo saber que todo esto era más grande que lo que percibía en ese momento, camionetas del ejército, bomberos y ambulancias entre bardas caídas y yo francamente sin estar muy segura de por dónde iba, sólo sintiendo cada vez más la necesidad de entender lo que sucedía. Algunos pedían gasolina para sus vehículos, escasas llamadas empezaron a conectar los celulares y poco a poco me iba enterando. Después de entender cada vez más lo que sucedía y lograr llegar a casa pude ver algunas de mis cosas caídas y rotas, pero esta vez no me importaba, algunos recuerdos quebrados, pero no importaba, ¡tengo techo!

El 20 de septiembre, por mi trabajo tuve la fortuna de poder participar en brigadas de inspección de daños. El primer día visitamos Miacatlán, y mis ojos se centraron más en la gente, cada persona que nos topamos en el camino y en nuestros destinos tenía una historia. Su iglesia se había caído, trataban de encontrar la forma de organizarse, entre escombros aún buscaban gente, y sí, evidentemente había una necesidad de todo tipo, pero lo que más se agradecía es que alguien pudiera escuchar sus historias.

Hubo una escena que aún tengo guardada, en la memoria y posiblemente en el alma. Era medio día y en el reloj del zócalo se juntaron pobladores que iban a apoyar a las personas que debían tirar sus casas o sacar cosas de ellas. Se reunieron en ese punto, todos eran hombres, y antes de iniciar se quitaron las gorras, sombreros y cascos y empezaron a cantar el himno nacional. Los que estábamos cerca volteamos a verlos, se nos enchinó la piel y a algunos se nos escapó una lagrima de orgullo. Nos unimos, nos quitamos los cascos y los acompañamos. En ese momento supe que era desde muy adentro la herida y que desde ahí nos reconocíamos como mexicanos, que ese himno nos reconocía y al final nos daba una nostalgia por lo que somos. Eran días de mucha lluvia, pero el estado de Morelos se sentía abrigado, cobijado por nosotros mismos, es una sensación que me es difícil explicar pero me llena de orgullo.

Durante dos semanas vi a tantas personas ayudando, de todo tipo, de todas intenciones, de todo lo hermoso que podemos ser, que, como en algún lugar leí, me siento orgullosa de ser mexicana, no porque lo haya pedido sino porque tuve un chingo de suerte (testimonio escrito por Joanna Morayta Konieczna el 28 de septiembre de 2017).

Sin conocerse, los unía la tragedia:

Ese día yo estaba en Mazatepec, pero me urgía llegar a Cuernavaca. Ahí estaban mi madre, mi abuela y mis sobrinos en un departamento que tenemos. En el camino hacia allá había gente buscando salir del pueblo, pero no había manera, los vi tan preocupados, al igual que yo, que decidí llevarme a algunos: una chica que lloraba junto a su madre. Llegando a AlpuECA tuve un poco de señal del celular, mi familia se logró comunicar conmigo y me dijo que estaba bien; respiré. Al saber que mis seres queridos estaban seguros y a salvo, acerqué a la gente que llevaba a algún lugar para tomar el autobús, los pocos que había estaban abarrotados, pero yo debía regresar a Mazatepec, pues seguro mi esposo me buscaba. Al regresar, me encontré con gente queriendo ir al pueblo y les dije que cabían cuatro. Eran puras mujeres. Las llevé hasta Mazatepec, querían pagarme, pero les dije: “no, hoy todos necesitamos ayuda, lo hice porque ustedes están igual de asustadas que yo”.^[1]

Este otro testimonio nos muestra las emociones con que se vivieron aquellos momentos.

El día estaba muy bonito, yo estaba en casa con mi papá, era la 1:14 cuando se empezó a sentir cómo la tierra tronaba, los árboles se movían muy fuertemente, la casa crujía. Lo primero que hice fue ir con mi papá y abrazarlo, cerré los ojos muy fuerte, mi corazón latía muy rápido, al abrirlos todo comenzaba a calmarse, mi papá solo me dijo “todo pasó, tranquila”. Se subió a la azotea y lo primero que vio fue cómo parte de la torre del campanario de nuestra iglesia se había caído y fue cuando le gritó a mi abuelito que sí estuvo fuerte, al escuchar eso yo me comencé a preocupar por mi hermana, que estaba en la escuela, más porque sabía que se encontraba en el cuarto piso. Salimos a la calle y vimos que todos los vecinos estaban afuera y fue cuando los comentarios empezaron a surgir de que había sido el epicentro por Jojutla. Yo corrí a buscar a mi mamá ya que es maestra de primaria y su escuela está a unas cuadras de la casa, al llegar con ella ya casi no había niños y los pocos que había estaban llorando al igual que mi mamá, al llegar con ella me dijo que el lugar donde trabaja mi tío se había caído, en ese momento sentí como si me hubieran echado agua muy fría, deje a mi mamá y regresé con mi papá para informarle lo de mi tío, él bajó ya que trabajan en el mismo lugar, por fortuna nada grave pasó, sólo una parte se cayó pero toda la gente que ahí había se encontraba muy bien. Una de mis tías vio que estaba mal y que hasta estaba temblando y me dio un rosario y me dijo “llévatelo, mientras lo tengas en tus manos nada pasará y tu hermana estará bien”, no sé si fue el destino o en verdad esas palabras junto con el rosario fueron muy fuertes ya que justo íbamos en la autopista cuando un carro atrás de nosotros se descontroló y chocó con el carro que iba en el sentido contrario y a nosotros no nos pasó absolutamente nada.^[2]

Angustiada, la gente de los distintos pueblos del estado de Morelos vio afectado su modo de vida cotidiano de diversas maneras. En lo económico, por ejemplo, el sismo dejó diversos daños, no sólo porque quedaron destruidos varios comercios en los centros de Zacatepec, Jojutla, Cautla o Cuernavaca, sino porque la base de la economía de los morelenses, la producción de azúcar y arroz, se detuvo semanas o meses debido a los daños en el molino de arroz La Perseverancia, en Jojutla y el ingenio Emiliano Zapata, de Zacatepec. Esto acrecentó la incertidumbre entre muchos sectores de la población morelense, pues además de casas o iglesias, también se derrumbaron las edificaciones que impulsaban la economía. Algunos se

quedaron sin empleo, otros perdieron hasta la vida en sus centros de trabajo. Entre los trabajadores del ingenio de Zacatepec contaban: “Cuando se cayó el chacuaco [chimenea más alta del ingenio azucarero] había gente, y a uno de los compañeros se le cayó parte del escombró, ahí quedo [...] Se cayeron las oficinas, se cayó el chacuaco y ya viene la zafra, no nos dicen si seguiremos o no, pero debemos estar pendientes”.^[3] Los daños y pérdidas alcanzaban hasta la identidad de algunos:

Desde que era niña me imaginaba que ese tubo gigante era el cigarro de un gigante que vivía debajo de mi pueblo. Conforme fui creciendo, ese tubo se volvió parte de mi identidad, pues cuando regresaba de algún viaje, al verlo, me hacía sentir en casa porque al preguntarme [la gente] de dónde venía, decía que de Zacatepec, el lugar donde se encontraba el tubo gigante que silbaba cada cierto tiempo.^[4]

Otro efecto del sismo en la economía morelense fue el cambio en el curso del agua, y se alteró el abasto en comunidades campesinas que dependían de pozos y ríos para su subsistencia, y también en los balnearios ejidales y privados de Palo Bolero y San Ramón en Xochitepec, el de Aguahedionda en Cuautla y el de Los Ojitos en Mazatepec.

El gobierno estatal parecía más preocupado por su imagen que por hacer efectivos los auxilios para quienes habían perdido su casa, su negocio, su forma de sobrevivir o hasta a sus seres queridos. Empezaron a circular frases con las que las autoridades intentaban ocultar la desgracia: “México está de pie”, “Morelos está de pie”. Esto fue un verdadero insulto a una entidad donde las casas, las iglesias, el ingenio azucarero de Zacatepec y la arrocería de Jojutla, diferentes balnearios, centros de comercio y buena parte de los museos y las zonas arqueológicas habían sido afectadas. La actividad económica, en especial la turística, descendió de manera drástica. Quienes laboraban alrededor de las escuelas, como choferes de transporte colectivo, taxistas o vendedores de comida, dejaron de percibir ingresos. México y Morelos estaban heridos. Las escenas de un supuesto rescate se extendieron por los medios, pero excluyendo la participación de la sociedad civil, la gente ayudó a su gente.

Acciones y reacciones de ayuda inmediata

Los víveres comenzaron a llegar desde todas partes de la república: Veracruz, Estado de México, Guadalajara, la Ciudad de México. En camiones, autos particulares o carros de redilas se traía ayuda a Jojutla, Zacatepec, Cuautla, Hueyapan, Coatepec y los otros lugares más afectados. En el poniente se escuchaba: “Por una relación de siglos, nos ayudaron mucho los del Estado de México”.

La sociedad civil organizó centros de acopio, brigadas y refugios para los que perdieron su patrimonio o sus trabajos durante el sismo. Uno de los albergues más representativos fue el de la colonia Altavista, en Cuernavaca, ya que su organización estaba regida, principalmente, por jóvenes. Ellos recibían y distribuían la ayuda en especie, organizaban las tres comidas y la instalación de los damnificados en el albergue.

Dentro de los albergues fueron innumerables las formas de ayuda: por ejemplo, algunos ofrecían recargar celulares de forma gratuita, otros se dedicaron a hacer sándwiches, tortas y bebidas para enviar a los rescatistas, y otros más prestaban sus oídos para escuchar la historia de los afectados. En una cartulina se leía: “Soy muy pobre, no tengo qué darte, pero si quieres te presto mi oreja para escuchar tu historia”, y lo admirable es que había señoras haciendo fila para contarle sus desgracias. Otros más donaron despensas, cobijas recién compradas o seminuevas y ropa de todo tipo. Quienes pudieron dieron refugio a los damnificados y a sus bienes. No obstante, también hubo abusos, centros de acopio que se convirtieron en tiendas, o tiendas que vendían la ayuda y después de recibirla como despensas de apoyo, la revendían. Varias escuelas acondicionadas como refugios cancelaron su ayuda al iniciar las clases.

La gente de Morelos, al ver el apoyo que recibía de la sociedad civil, empezó a escribir letreros en donde se agradecía a los que habían llegado con ayuda. Por distintos pueblos se dejaban ver mensajes como “Gracias médicos, rescatistas, donadores. Que Dios los bendiga”, “De corazón, gracias por tu ayuda, colaboración y calidez humana. Esta familia especialmente te agradece. Bendiciones para todos”, o incluso “Y sus ruinas existan diciendo: de mil héroes la patria aquí fue”.

La participación de los jóvenes fue particularmente significativa, pues muchos de ellos contactaban a otros más a través de redes sociales para informar, solicitar ayuda y en algunos casos para convocar. Tal fue el caso de la brigada conformada por hombres y mujeres jóvenes de Yecapixtla:

Recorrer los poblados te desgarraba el alma, pues no sólo observabas los daños materiales, también tenías oportunidad de escuchar los relatos y la angustia, la preocupación, el susto y la incertidumbre que se volvían el pan de cada día. Pero al mismo tiempo, existía la esperanza, pues la ayuda comenzaba a llegar. Vimos arribar a rescatistas de Veracruz y caravanas de autos, camionetas y carros grandes cargados con ayuda, que decían “Ayuda para Morelos”, “Ayuda para Tetela del Volcán”, y así por el estilo. Encontrar la caravana fue emotivo para todo el equipo, y no tuvimos más que aplaudir y gritar de alegría, pues simbolizaba esperanza y solidaridad con todos y todas las afectadas.^[5]

La emoción de rescatar lo sagrado

Una de las principales preocupaciones que agobiaron a distintas poblaciones del territorio morelense fue la de sus imágenes religiosas, que quedaron atrapadas entre los escombros. En las comunidades indígenas, las familias mantienen una estrecha relación de reciprocidad con “los santitos”, que son fuente de ayuda y protección para pueblos, familias e individuos. Luego de cerciorarse de que sus familiares se encontraban bien, los morelenses volcaron su mirada hacia aquellos otros espacios y elementos que también conforman su identidad, las iglesias y las imágenes. En medio del caos inminente, algunos cófrades, mayordomos y devotos de varios poblados como Yecapixtla, Totolapan y Tepoztlán, se organizaron y comenzaron a sacar a “sus santitos”. Por ejemplo, en Totolapan una mujer cuenta que:

La campana sonaba y después dejó de sonar y salieron a la calle y vieron que ya no había campana, no había campanario, se veía mucho polvo. Fueron [las mujeres del pueblo] de las

primeras en llegar a la iglesia, solo vieron al campanero y poco a poco comenzaron a salir los padres. En eso llegó un mayordomo, Armando Vergara, le tiene mucha fe al Cristo Aparecido, fue el primero que llegó, venía en short, sin playera y traía su toalla y así se metió a sacar el Cristo Aparecido, se ve que se acababa de bañar. Llegó corriendo como loco y se metió a sacarlo. Se puso una lona y ahí se resguardaron como dos días.^[6]

En Tetelcingo, la capilla de San Nicolás de Bari quedó prácticamente derruida y los pobladores tuvieron que hacer una especie de túnel y perforar los restos de algunos muros para poder sacar sus imágenes religiosas. Los mayordomos levantaron un toldo exclusivamente para resguardarlo y colocarle ahí su ofrenda.

Es importante mencionar que, en algunos poblados, como Totolapan, no solamente los locales sumaron fuerzas para resguardar a “sus santitos”, pues también recibieron la colaboración de algunos devotos de la imagen del Cristo Aparecido, quienes, desde poblaciones próximas o más lejanas, incluso Iztapalapa, arribaron al poblado con herramienta y pintura.

Sin embargo, dada la afectación en iglesias y capillas, vino la incertidumbre de dónde se realizarían las misas, los rosarios, y qué pasaría con las fiestas religiosas. Por ejemplo, en Tepalcingo, donde se celebra la feria del tercer viernes de cuaresma en honor al Señor de Tepalcingo, en la cual reciben a peregrinos provenientes de distintos estados del país, como Puebla, Tlaxcala, Ciudad de México, Estado de México, Hidalgo y Guerrero, tenían que decidir si se realizaría la feria y, de ser así, dónde recibirían la enorme cantidad de visitantes.

De manera que, aunque los daños materiales ocasionados por el sismo fueron inmensos, la gente de Tepalcingo se organizó y trabajó para realizar la feria, pues ésta también representaba un momento propicio para agradecerle al Señor de Tepalcingo por protegerles durante este suceso. Así que tanto los oriundos como los peregrinos mostraban su alegría al ver a la imagen del Cristo en buen estado, así acudían a misa, pasaban a besarle, le dejaban una moneda y desde luego llevaban flores y adquirían agua bendita para llevar a sus hogares. De manera que la celebración de la fiesta del Tercer Viernes en honor al Señor de Tepalcingo fue una muestra de agradecimiento por parte de los feligreses hacia la imagen del Nazareno, por mantenerlos unidos como pueblo, por cuidarlos durante el sismo y por mantenerlos de pie aun ante la adversidad. Con maquetas y tapetes que elaboraron en Tepalcingo y Totolapan, los feligreses mostraron su agradecimiento y devoción a las imágenes religiosas.^[7]

En los pueblos originarios se supo insertar lo vivido durante el sismo en diferentes elementos culturales rituales. Por ejemplo, en Tetelcingo, aunque la capilla de San Nicolás de Bari quedó demolida casi por completo, se celebraron los festejos patronales. Destacó la representación de la Danza de los Gañanes, entre cuyos personajes se incluyen los llamados “ingenieros”, que, luciendo sacos de vestir, cascos y estadales, recuerdan cuando en la década de los setenta el pueblo impidió que se construyera un aeropuerto en sus terrenos.

Los “ingenieros” son un testimonio de la renovación de las tradiciones. En octubre de 2017, aparecieron nuevos personajes en esta danza, los “brigadistas”, con mapas en la mano o aerosol

para marcar las construcciones dañadas. Los asistentes les gritaban: “¡marquen donde van a quedar las campanas!”. Algo muy similar señaló Erandy Toledo Alvarado en la exposición “La Gente y su fuerza en el sismo de Morelos”: en Mazatepec, en la procesión de las mojigangas durante la fiesta de San Lucas, el 18 de octubre de 2017, aparte de los personajes tradicionales, se incluyó entre los muñecos a un rescatista y a la famosa perra Frida.

Otras respuestas: tradición hecha organización

Hemos ponderado la existencia de ayuda y solidaridad con los damnificados que se derivan de la sociedad civil o el culto católico, que actuaron con eficiencia en auxilio y rescate de los habitantes y su patrimonio personal y religioso. Ahora se da cabida a una organización previa no religiosa.

El grupo comunitario Yankui Yanuatitlislti, de Xocotla, Morelos, ha dedicado los últimos dieciocho años a consolidar y difundir la tradición cultural comunitaria indígena. Ya han pasado por él dos generaciones, los que entraron como niños, ahora ya son los que enseñan a los más chicos. A continuación, daremos voz a uno de los principales responsables de su creación y funcionamiento, Marco Tafolla Soriano.

De hecho, a nosotros nos sorprendió. Estábamos afuera, precisamente montando una lona, cuando se sucede el temblor, y entonces vimos cómo parte de la torre de la radio se cayó, cómo se partió todo. Acá nos quedamos solo Alma y yo [...] Todo dentro de la casa estaba tirado, todo, todo. En cada lugar donde nos parábamos, nos daban té de prodigiosa para el susto, unos nos dieron cervezas, “tómese una, si no, no van a aguantar”. Empezaron a llegar los muchachos [del grupo], los chavitos. Estos muchachitos que fueron llegando resultaba que traían al hermano mayor, no sé, han de haber dicho “vamos para allá” y llegaron. Entonces fue que comenzamos poco a poquito a organizar.^[8]

La honestidad y la enorme capacidad de organización del grupo les granjearon una buena cantidad de ayuda.

Comenzaron a llegar algunos estudiantes, sobre todo de arquitectura de la UAEM, que son de acá de Xoxocotla, llegaron unos de una organización que son de redes comunitarias de radios comunitarios, no sé cómo supieron que la torre de la radio se había cuarteado. Entonces llegaron despensas que provenían de Oaxaca, entonces nos propusieron un formato para hacer un censo. Se juntaron los del INEA y los promotores del INEA conocen el pueblo. Nos decían las muchachas del INEA: “Es que nosotros sabemos dónde están las niñas que son mamás solteras, o que ya son mamás adolescentes”. Vinieron estudiantes de la Escuela Nacional de Antropología [e Historia] con los primeros materiales de construcción. Hay una cooperativa que se llama Omeyolotl, no, Tepeyolotl, que vinieron con dos camionetas con herramientas. Después llegaron de la Universidad Iberoamericana, que dijeron: “Vamos a traer un montón de despensas”, y nosotros decíamos: “Despensas no queremos tanto; mejor, material, mejor, cosas para construir rápido”. Llegó un grupo de ingenieros que mandó una empresa desde Playa del Carmen, dijeron: “¿Cómo vieron las publicaciones?”, pues es que ya teníamos internet. La empresa pagó, eran como once personas que vinieron acá, unos ingenieros, arquitectos y otros

que venían como asistentes de apoyo. Entonces fueron y ayudaron muchísimo a hacer los primeros dictámenes y decir qué casa se puede reparar, o “ésta ya no”, y ya nos ayudaban a entender qué había sucedido, por qué se cayeron las casas. Las casas de adobe, por ejemplo, ellos fueron los primeros que plantearon que no estaban bien amarrados los adobes, que había problemas, por ejemplo, con que las plantas altas eran más pesadas que las bajas y, bueno, cosas como ésas ayudaron.

También llegan los de la UNAM, varios grupos de chavos estudiantes que nos ayudaban a proponer un modelo de casa. Había una organización de morelenses en Estados Unidos que se comunicaron y esperaban que tuviéramos una cuenta para depositarnos dinero, pero tampoco lo quisimos tan fácilmente porque decíamos: “No estamos autorizados para recibir dinero del extranjero”. Entonces a través de la Fundación Comunidad fue que ellos nos prestaron su cuenta, pero más bien queríamos que compraran el material, que no nos dieran dinero. Sí, yo creo que brindaba confianza. En el sismo nos conocimos y nos reconocimos.

Mucha gente trajo paquetes de sopas maruchan, eso lo hicimos a un lado, mejor vamos a priorizar los alimentos básicos, y ellos llevaban inventarios, llevaban listas. Entonces, cuando decíamos: “Oigan, necesitamos algo”, o llegaba alguien solicitando despensas o solicitando apoyo, les decíamos a los muchachos y ellos mismos decían: “A ver, ¿cuántas se van a llevar, para cuántas personas? ¿Es una familia de tres?: un tipo de despensa, ¿una familia de seis?: otro tipo de despensas más grandes, con mayores cantidades”. La verdad fue muy bonito eso; nosotros estábamos coordinando.^[9]

Innumerables fueron los ejemplos de ayuda a los damnificados por parte de muchas fuentes, en una organización colectiva y espontánea. Esto atrajo una gran cantidad de donaciones hechas conforme a la tradición indígena. Escenas como la siguiente ocurrían constantemente:

Las vecinas comenzaron a ver, venían y traían comida. Decían: “Es que no están comiendo, se van a enfermar”, y le [*sí*] daban de comer a todos los muchachos. Cómo se organizaban, la verdad no sé. Después dijimos: “Pues hay que agarrar de las despensas”, y les dábamos el arroz. Don Serapio fue el primero que, cuando dijimos: “Tienen que traer a su familia que les ayuden porque hay que hacer trabajo colectivo”, trajo a sus nietos, y los chavitos estaban emocionados haciendo adobes, se enlodaban, pero fue muy interesante.

Sí, acá lo que fue padre es que del trabajo que hacemos en verano, donde hacemos que los niños se empoderen, el sismo nos dio la oportunidad, el sismo a nosotros nos permitió evaluar cómo en el trabajo hacemos que los niños tomen liderazgo, que hagan sus reglamentos, que hagan sus asambleas, que lleguen a acuerdos. Necesitamos darle continuidad a la organización, que el proceso no sea: “Bueno, ya tengo mi casa, ya nos vamos”, no, ¿cómo le vamos a hacer para volver a unir?, tanto hemos hablado del territorio cultural, ¿cómo vamos a reconstruir el espacio donde nos formamos, donde construimos, donde formamos a los niños? Eso es lo que nos significa la casa. Entonces plateábamos la idea de que necesitamos no quedarnos solamente en la atención a la emergencia, sino comenzar a ver lo que ya logramos en el trabajo colectivo.^[10]

Una exposición de testimonios, ventana a las emociones

Del registro y análisis de los testimonios que el equipo regional Morelos recopiló, se montó una exposición titulada: “El sismo en Morelos: la gente y su fuerza”. El cierre de la exposición se hizo con el testimonio que a continuación se muestra, del soldado Martín Moctezuma Luis Hernández, que en esta comunidad trató de salvar a una mujer y a su hija atrapadas entre los escombros, pero que lamentablemente ya habían fallecido. La escena del soldado rompiendo en llanto al saber que ya no era posible salvarlas tuvo una enorme difusión. El esposo y padre de las fallecidas, Marco Gil Vela, escribió una carta de agradecimiento, que ahora transcribimos:

Gracias porque sin saberlo me regalaste la oportunidad de despedirme de mi esposa e hija, gracias porque sin dudarlo arriesgaste tu vida bajo los escombros y junto con los demás diste hasta el último esfuerzo para rescatarla, supe que cuando viste su bracito bajo aquel escombro ese 19 de septiembre gritaste con un dolor palpable e insoportable, desgarraste tu garganta y tus lágrimas brotaron como si hubiese sido tu propia sangre a quien hallabas sin vida, gracias por entregarla [...] gracias por soportar aquella loza que cayó sobre tu cara para rescatar a mi niña y sin saber gracias por hacerme soñar con un posible milagro, GRACIAS A DIOS POR ALISTARTE en el EJÉRCITO MEXICANO Y GRACIAS A TUS TROPAS Y OFICIALES POR PONERTE AHÍ EN ESE PRECISO INSTANTE para darlo todo POR MIS MUJERES!!!!

Postulación | febrero 2019

Aceptación | diciembre 2019

* Centro INAH, Morelos.

[1] Testimonio anónimo recogido por Erandy Toledo Villaseñor en Mazatepec, octubre de 2017

[2] Testimonio escrito por Karina Cortés, de Tepoztlán, enero de 2018

[3] Testimonio anónimo recogido por Erandy Toledo Villaseñor en Zacatepec el 30 de septiembre de 2017.

[4] Testimonio anónimo recogido por Erandy Toledo Villaseñor en Zacatepec el 27 de septiembre de 2017

[5] Testimonio escrito por Karina Ramírez Villaseñor, de Yecapixtla, el 25 de septiembre de 2017

[6] Testimonio anónimo recogido por Karina Ramírez Villaseñor en Totolapan, octubre de 2018.

[7] Testimonio escrito por Karina Ramírez Villaseñor, abril del 2018.

[8] Entrevista realizada a Marco Tafolla por Luis Miguel Morayta Mendoza en Xoxocotla, octubre de 2017.

[9] *Idem.*

[10] *Idem.*

Ecuador: el paro de los pueblos de octubre

Esteban Daza Cevallos*

Resumen

El presente texto narra de forma articulada los antecedentes y los hechos acaecidos en Ecuador, que llevaron al movimiento indígena y al campo popular a sostener once días de movilización social en contra de las políticas neoliberales promovidas por el presidente Lenin Moreno. Intentamos dar cuenta de cómo el retorno del neoliberalismo desata el descontento social, que no sólo lucha por reivindicaciones coyunturales, sino que son el síntoma de las posibilidades de una transformación estructural.

Palabras clave: neoliberalismo, levantamiento, indígena, octubre, movilización.

Abstract

This research paper, describes in a clear and articulate way the background and the events that occurred in Ecuador that led the indigenous movement and Social Organizations to held 11 days of social mobilization, against the neoliberal policies promoted by President Lenin Moreno. We try to give an account of how the return of neoliberalism unleashes social discontent in response to economic circumstances, that are the symptom of the possibilities of a structural transformation.

Keywords: Neoliberalism, resistance, indigenous, October, mobilization.

*Y nubes de “zánganos” llegaron hasta Quito
en los primeros días de octubre. Indios, peones rurales,
campesinos pobres, obreros de la construcción,
pequeños comerciantes, migrantes, mujeres, niños y niñas,
adultos y adultos mayores llegaron...
Fernando López Romero, “Una nube de zánganos”*

El presente artículo narra de forma articulada los antecedentes y los hechos acaecidos en Ecuador que llevaron al movimiento indígena y al campo popular a sostener once días de movilización social en contra de las políticas neoliberales promovidas por el presidente Lenín Moreno. En los antecedentes describimos cómo se configura el retorno del neoliberalismo, mientras que en la segunda parte relatamos los principales acontecimientos durante las protestas.

La vuelta al neoliberalismo

En 2017 el régimen progresista de Rafael Correa cumplía una década de gobierno, con un desgaste considerable.[1] Puesto que, por ley constitucional, Correa no podía volver a postularse, su organización política, Alianza País, repatrió a Lenín Moreno Garcés de Ginebra[2] para que encabezara la campaña y garantizara la continuidad del proyecto de la Revolución Ciudadana. Muchos intelectuales acrílicos y aficionados a los gobiernos progresistas sostenían que el resultado de las elecciones presidenciales en Ecuador definiría el panorama político de la región.[3]

Con apenas un 3% de diferencia sobre el candidato de la centro-derecha,[4] Moreno triunfó en las elecciones; sin embargo, su programa de gobierno —que continuaba el de la Revolución Ciudadana— debía enfrentarse a un país dividido y al deterioro de la propuesta progresista. Desde los primeros días de gobierno, el nuevo presidente se alejó de su antecesor mediante la denuncia de actos de corrupción de la administración pasada: develó que existió un ejercicio autoritario y antidemocrático de la política y anunció una posible crisis económica debido al “gran” déficit fiscal que había heredado. Cada una de estas denuncias le permitió capitalizar el descontento social de sectores tanto de izquierda como de derecha.

La estrategia de distanciamiento estuvo acompañada por la convocatoria del presidente al Gran Diálogo Nacional con el objetivo de conciliar al país. Moreno reconoció públicamente que en Ecuador se ha “alimentado conflictos entre actores políticos y sociales, que no han podido ser administrados democráticamente y han incrementado el malestar por parte de amplios sectores sociales, quienes se han sentido excluidos de las decisiones políticas”. [5] El llamado al diálogo permitió que el régimen alcance, durante sus primeros meses, una aceptación popular de hasta el 77%, que blindó de legitimidad sus posteriores acciones.[6]

Ahora bien, los primeros resultados del Gran Diálogo Nacional coadyuvaron a que el régimen adoptara medidas de corte neoliberal bajo la fórmula ruptura/continuidad con el anterior gobierno. La ruptura se consolidó con el anuncio de que el país podría entrar en una crisis económica si no se cubría el déficit fiscal a través de la reducción del gasto público y el endeudamiento, mientras que la continuidad se basó en la entrega definitiva de la iniciativa económica estatal a los sectores empresariales que fueron favorecidos durante el gobierno de Correa, a la vez que subsanó las debilitadas organizaciones sociales ofreciendo proyectos sectoriales.

El retorno al neoliberalismo se vio materializado a través del control de las élites empresariales del frente económico gubernamental. Los ministros de Economía y Finanzas, Comercio Exterior, Minas y Petróleos, Trabajo y Ambiente, así como representantes de los gremios industriales y de empresas, tomaron medidas económicas antipopulares para hacer frente al déficit fiscal y en nombre de la supuesta eficiencia del Estado. Estas medidas ampliaban la autonomía del mercado, transformación que venía ocurriendo de manera paulatina hasta finales de 2018.

Sin embargo, a partir de marzo de 2019, el neoliberalismo cambió su método moderado e irrumpió de manera violenta en los sectores populares, donde su presencia se expresó en cuatro acontecimientos. Primero, Ecuador firmó un acuerdo de servicio ampliado con el Fondo

Monetario Internacional (FMI) por 10200 millones de dólares, de los cuales, 4200 millones provenían directamente del FMI y 6000 millones, de la banca multilateral.[7] El convenio exigía que Ecuador cambiara la política económica y fiscal, lo que implicaba una reducción del aparato estatal, una ampliación de las prebendas para el capital privado de inversión y la promoción del emprendimiento.

El segundo acontecimiento sucedió, el 2 de agosto de 2019, cuando el presidente Moreno declaró en un discurso público que era difícil garantizar el empleo a todos los ciudadanos del país, por lo que sugería que los jóvenes se convirtieran en emprendedores: “Van a darse cuenta cómo esa forma de perder seguridad y de ganar libertad es la que brinda las mayores satisfacciones, porque uno puede tener un cargo fijo, sí, gana en seguridad, el fin de mes le ponen su cheque, pero perdió en libertad”.[8]

Moreno argumentó que la juventud debía escoger entre ganar libertad o solicitar seguridad al Estado y retomó las tesis más básicas de la política neoliberal, según las cuales el Estado no cumple el rol de garantizar los derechos a los ciudadanos, sino que crea las condiciones para que se conviertan en actores económicos que compitan por el acceso a servicios. El presidente utilizó la desigualdad social como motor para el emprendimiento: “Ustedes escojan qué alternativa quieren, somos un país de emprendedores, la necesidad obliga”.[9]

El tercer acontecimiento sucedió el 27 de septiembre de 2019, cuando el vicepresidente de la República pidió la comprensión de la ciudadanía por las próximas medidas económicas que dictaría el gobierno nacional y que apuntaban a resolver parte de los problemas económicos del Ecuador. Nuevamente la narrativa neoliberal apareció para solicitar el sacrificio que debían hacer los ecuatorianos para resolver los inconvenientes del déficit fiscal; una serie de nuevas reformas laborales, tributarias y el retiro de subsidios se anunciaron como medidas para detener la inminente crisis.[10]

El último acontecimiento fue la publicación del decreto presidencial 883, emitido el 2 de octubre de 2019. El decreto eliminaba los subsidios a los combustibles más utilizados para el transporte de pasajeros y mercaderías en el Ecuador, con lo que se permitía la liberación del precio, que en algunos casos superó el doble de su valor anterior. Junto al decreto, el presidente de la República anunció todo un paquete neoliberal de medidas económicas que en muchos casos violaban derechos laborales elementales, como la renovación de contratos ocasionales para funcionarios con el 20% menos en su salario, donación obligatoria de un día de trabajo al mes y la reducción de treinta a quince días de vacaciones al año para empleados del Estado.[11]

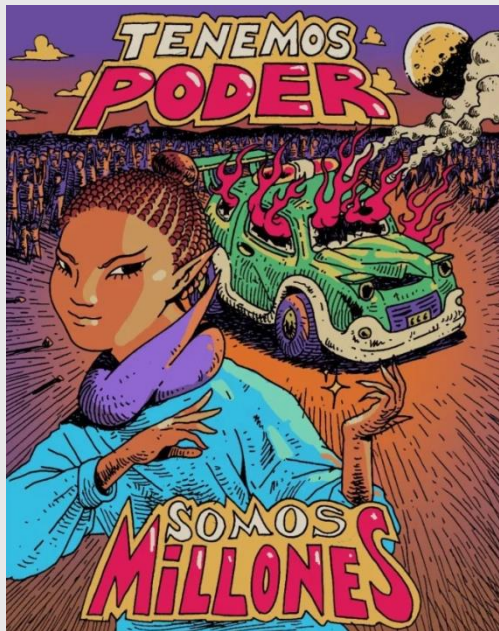
La movilización contra el neoliberalismo

Al mismo tiempo que el neoliberalismo secuestró los medios básicos que permiten la vida digna, también irrumpieron las resistencias y las propuestas antagónicas a su agresividad. Frente al neoliberalismo no sólo se luchó por la recuperación de los derechos ciudadanos arrebatados, sino por el rescate de otras formas de “estar en el mundo”. En América Latina las organizaciones sociales no avanzan por alcanzar el Estado de bienestar, más bien se movilizan para disputarle

económica significaba el retorno violento del neoliberalismo con sus prácticas de exclusión social.

El 12 de octubre de 2019, veinticinco mil indígenas marchaban por las calles de la capital, mientras un parque local en el que se enfrentaban manifestantes y policías era declarado territorio comunitario. Los sindicatos convocaron a un paro nacional, los estudiantes secundarios exigían el libre acceso a la educación superior y los universitarios protestaban por el retorno del FMI, las mujeres exigían el fin de las prácticas patriarcales del Estado, que hacía pocos días había negado legalizar el aborto por violación, y gran parte de la población urbana y periurbana de Quito se solidarizaba con los levantados. La consigna no fue la caída del gobierno de Moreno, sino resistir contra la política neoliberal y exigir la derogatoria de las medidas económicas.

En la movilización popular confluyeron la protesta espontánea y la petición de bases para una orientación política constructiva. Se volvía necesario avanzar hacia la unidad de los pueblos y sectores sociales para replantear la orientación política y económica del Ecuador. Se entretejieron alianzas mientras la represión hacía crecer el número de detenidos y muertos. El movimiento indígena hacía relevos, se convocaba a asamblea permanente al mismo tiempo que toneladas de gases lacrimógenos intentaban desgastar la resistencia. En ciudades del norte, centro y sur de la sierra y en ciertos territorios de la amazonia ecuatoriana, fueron tomados edificios públicos y plazas.



Marz, Chile. No esperaban que los pisoteadxs fuéramos tantxs. Contra el saqueo de nuestras vidas y nuestro territorio por parte de las transnacionales y el estado neoliberal. Contra las fuerzas de orden que traicionan al pueblo por un par de pesos. <https://redcsur.net/es/2019/10/27/estallamos-campana-grafica-por-chile-segundo-envio/>

La respuesta del gobierno nacional era apelar al populismo y el clientelismo político extravagante y contradictorio: ofrecían a los indígenas el aumento de bonos, proyectos de etnodesarrollo,

bajar los precios de los insumos agrícolas (agrotóxicos) y ampliar las zonas de pastizales para la cría de ganado, pero al mismo tiempo, el ministro de cultura decía que retirar el subsidio a la gasolina era una medida contra el cambio climático.[14] Al gobierno se le agotaban las ideas y apelaba a los decretos de emergencia y los toques de queda para encerrar la movilización. Sin embargo, esto no impidió que la noche del 12 de octubre sonara con fuerza el “cacerolazo” que apoyaba la movilización y exigía al gobierno abrir los canales de diálogo.

Mientras avanzaba el levantamiento y el paro del pueblo, también se hacían presentes las alianzas de matriz neoliberal: los sectores industriales y empresariales exigían la intervención de las fuerzas armadas para contener la protesta, los medios de comunicación masivos comenzaron por invisibilizar las movilizaciones y luego las convirtieron en actos violentos, y en redes sociales reaparecieron el clasismo, el racismo y la xenofobia. Por otro lado, los partidarios del gobierno anterior, para quienes lo más importante era cobrarle la traición a Moreno y no las demandas de los sectores sociales, aprovecharon la convulsión social para pedir públicamente la renuncia del presidente de la República y llamar a nuevas elecciones.

La lucha popular se libraba, por un lado, contra el gobierno neoliberal y el oportunismo de los progresistas y por otro, contra la estigmatización y la manipulación. A pesar de estas condiciones, lo extraordinario sucedía. Ciudades del litoral ecuatoriano, entre las noches del 11 y 12 de octubre, se movilizaron para apoyar el levantamiento, las marchas iban acompañadas por colectas de frazadas y comida para enviar a Quito a “los hermanos indígenas”. El paro se consolidaba como un levantamiento nacional y los líderes indígenas pedían un diálogo público y televisado, la derogatoria del decreto 883, y exigían participar en la creación de políticas económicas favorables para superar la crisis anunciada por el gobierno.

Un día después, el 13 de octubre, Moreno y los líderes indígenas aparecen en cadena nacional, de un lado los impulsores de las políticas públicas neoliberales, y del otro los indígenas, en representación de todos los sectores populares. Varios y pintorescos fueron los debates: el del “tractorcito”, “ministros vagos”, “estamos en crisis”, todo salpicado con amenazas de sanción por los hechos violentos.[15] Finalmente, la consigna inmediata se hizo escuchar, el presidente Moreno derogó el decreto y devolvió el subsidio a los combustibles. En las afueras de la Casa de Cultura, miles de manifestantes festejaban mientras el gobierno preparaba un nuevo paquete de medidas que sería enviado para su aprobación al Parlamento Nacional.

El neoliberalismo no se ha ido, por supuesto, pero ahora plantea en el Ecuador una nueva estrategia, la del “Estado panóptico”. Sus declaraciones y acciones después del paro nacional buscaban, primero, identificar como “el enemigo interno” a los manifestantes y la guerrilla urbana armada, quienes durante las protestas improvisaron escudos de metal, madera y cartón, se movían en escuadras por el “frente de batalla”, usaban petardos y cocteles molotov como armas caseras, llevaban capuchas y habían procedido de forma planificada y por convicción. Todo esto les permitió a los partidarios del neoliberalismo ecuatoriano justificar la represión, al generar un sentimiento de inseguridad ciudadana donde la fuerza pública “se ve orillada” a usar la violencia estatal.

Además, el gobierno insistió en cumplir con los compromisos firmados con el FMI, para lo cual apeló a las negociaciones con los sectores de derecha, introdujo reformas económicas a

cuentagotas, desplegó cientos de funcionarios por los territorios marginales y rurales ofreciendo atención y políticas sociales, intentó recuperar su popularidad autodenominándose “el gobierno de todos”, mantuvo el discurso de la crisis económica y fiscal e insistió en que somos un país de emprendedores que ha recuperado la paz a través de la disposición al diálogo.



No más represión, Mariana Chiesa (a partir de foto de Carlos Vera Mansilla), marianachiesa07@gmail.com. Residente en Italia. Formato: 30×42 cm. 2019. <https://redcsur.net/es/2019/10/27/estallamos-campana-grafica-por-chile-segundo-envio/>

Pero al mismo tiempo, el frente popular ha convocado al Parlamento de los Pueblos, Organizaciones y Colectivos Sociales, espacio donde han confluído gran parte de los movimientos que anhelan transformar el Ecuador: quienes se movilizan por el Estado Plurinacional, quienes defienden los derechos laborales, quienes luchan por el acceso a la educación y en contra de la privatización de los servicios y la infraestructura pública, quienes promueven la agroecología y son resilientes al cambio climático, y a las cientos de mujeres que protestan contra el feminicidio y en favor de la despenalización del aborto. La lucha de los pueblos de octubre se enfrenta al retorno del neoliberalismo, frente a lo cual, proponen un movimiento por la defensa de la vida.

* Instituto de Estudios Ecuatorianos.

[1] El desgaste del progresismo en Ecuador se vio precipitado por las denuncias de corrupción, ejercicios autoritarios de poder, la criminalización y judicialización de la protesta social, un déficit fiscal que obliga a endeudarse, una política social insostenible y una crisis de los precios de las materias primas, entre otras causas.

[2] Lenín Moreno fue nombrado delegado de las Naciones Unidas sobre Discapacidad y Accesibilidad, y además fue vicepresidente de Rafael Correa desde 2007 hasta 2013.

[3] Véase Atilio Boron, “Ecuador: una incógnita por despejar”, *Latinoamérica en el Centro*, febrero de 2017, recuperado de: <https://www.lattice.org/fat/es/alaamIn1702es.html>.

- [4] “El oficialista Lenin Moreno gana las elecciones en Ecuador con el 51% de los votos”, *La Vanguardia*, Barcelona, 3 de abril de 2017, recuperado de: <https://www.lavanguardia.com/internacional/20170403/421419134593/oficialista-lenin-moreno-gana-elecciones-ecuador.html>.
- [5] *Informe sobre el Diálogo Nacional*, Quito, Gobierno de la República del Ecuador, 2017, p. 1.
- [6] “Aprobación del 77% para Presidente de Ecuador, 11% más que en mayo”, *El Comercio*, Quito, 19 de septiembre de 2017, recuperado de: <https://www.elcomercio.com/actualidad/aprobacion-ecuador-presidente-leninmoreno-confianza.html>.
- [7] “Detalles sobre el acuerdo que firmó el Ecuador con el FMI”, *GK*, Guayaquil, 5 de septiembre de 2019, recuperado de: <https://gk.city/2019/09/05/detalles-sobre-el-acuerdo-que-firmo-el-ecuador-con-el-fmi/>.
- [8] “Lenín Moreno pide a los jóvenes que emprendan y que prefieran libertad a seguridad”, *El Universo*, Guayaquil, 2 de agosto de 2019, consultado en: <https://www.eluniverso.com/noticias/2019/08/02/nota/7452408/lenin-pide-que-emprendan-prefieran-libertad-seguridad>.
- [9] *Idem*.
- [10] “Vicepresidente pidió a la ciudadanía comprensión por las medidas económicas que se aproximan”, *El Comercio*, Quito, 27 de septiembre de 2019, recuperado de: <https://www.elcomercio.com/actualidad/vicepresidente-comprension-medidas-economicas-reformas.html>.
- [11] “Decreto 883 establece que el alza de las gasolinas extra y ecopaís y del diésel regirá desde el 3 de octubre del 2019”, *El Comercio*, Quito, 2 de octubre de 2019, recuperado de: <https://www.elcomercio.com/actualidad/decreto-alza-gasolinas-diesel-subsidios.html>.
- [12] Cabe mencionar que los primeros en anunciar su descontento fueron los transportistas, quienes al tercer día de paralizaciones negociaron con el gobierno de Moreno, trasladando el incremento de los costos de los combustibles a los usuarios.
- [13] La propuesta que presentó la CONAIE para el diálogo nacional convocado por Moreno exigía, como muestra de la buena voluntad del gobierno, la declaración de amnistía e indulto a todos los luchadores sociales sentenciados y procesados por el delito de rebelión y sabotaje durante el gobierno de Correa.
- [14] Estas declaraciones las dio el jueves 3 de octubre en el especial de Ecuador TV: “Decisiones correctas para un país que crece”.
- [15] “Terminó el paro indígena en Ecuador: Nuevo decreto reemplazará al 883”, *El Universo*, Guayaquil, 13 de octubre de 2019, consultado en: <https://www.eluniverso.com/noticias/2019/10/13/nota/7558853/paro-ecuador-comenzo-dialogo-paz-gobierno-dirigencia-indigena>.

Nunca fuimos los jaguares de América Latina: apuntes sobre la insurrección chilena y mapuche de octubre

Edgars Martínez Navarrete*

Resumen

En Chile, el 18 de octubre de 2019 se abrió la coyuntura política más importante desde el fin de la dictadura. Cansadas de las desigualdades del modelo neoliberal y la privatización exacerbada de los derechos sociales, miles de personas ocuparon las calles del país luego de que el gobierno de Sebastián Piñera intentara subir la tarifa del transporte público. Las manifestaciones rápidamente se extendieron por todo Chile y por los territorios del pueblo mapuche. El gobierno respondió con una agresiva represión y, de manera inédita, militarizó el país. Esta estrategia represiva dejó una treintena de muertos y miles de heridos y presos políticos. No obstante, tales medidas fueron insuficientes para frenar las protestas, cuestión que obligó a la clase política a iniciar un proceso democrático que tiene por aspiración popular el cambio de la constitución heredada de la dictadura.

Palabras claves: Capitalismo neoliberal, movimientos sociales, insurrección chilena, represión policial, proceso constituyente.

Abstract

On October 18, 2019, the most important political scenario since the end of Pinochet's dictatorship opened up in Chile. Thousands of people —tired of the inequalities of the neoliberal model and the growing privatization of social rights— took hold of the streets in the capital, when Sebastian Piñera's government attempted to raise the fare of public transport. The demonstrations quickly spread throughout Chile and into the territories of the Mapuche people. The government responded with aggressive repression and unprecedentedly militarized the country. This repressive strategy left near to thirty people dead and thousands wounded and in political prison. However, such measures were insufficient to cease the protests, and the issue forced the political establishment to initiate a democratic process whose popular aspiration is to change the constitution inherited from the dictatorship.

Keywords: neoliberal capitalism, social movements, Chilean uprising, police repression, constituent process.

En Chile, el 18 de octubre de 2019 se abre la coyuntura política de mayor trascendencia social en lo que va del ciclo posdictadura. La expandida imagen del país como “el jaguar de América Latina”, acuñado como homólogo del éxito económico de los “tigres asiáticos” (Hong Kong, Singapur, Corea del Sur y Taiwán) durante los años noventa, se resquebrajó ante la irrupción de millones de chilenos y chilenas cansadas de las desigualdades neoliberales. Lo mismo ocurrió con las excéntricas denominaciones “el milagro chileno” o “el oasis” democrático sudamericano, todas acuñadas por las derechas mundiales buscando materializar en Chile sus intereses de clase.

Esta insurrección, detonada por las protestas ante el aumento tarifario del transporte público, estuvo enmarcada en un doble movimiento. Por un lado, a nivel general, en la oleada de impugnaciones comunitarias y populares al modelo neoliberal que recorrieron Latinoamérica en los últimos años de ascenso conservador e imperialista, particularmente durante 2019 en Haití, Honduras, Ecuador, Colombia, Chile y, en Bolivia, contra el golpe de Estado fraguado por los intereses económico-políticos y raciales de las clases dominantes andinas y del norte global. Por otro lado, a nivel particular, en las crisis del consenso neoliberal y de la hegemonía representativa de las élites corporativas, fenómeno que no se había logrado manifestar con intensidad desde el fin de la dictadura. De esta manera, las líneas que siguen otorgan un acercamiento general tanto a las causas como al desarrollo de la insurrección de octubre, poniendo énfasis en los procesos que provocaron la indignación generalizada de los pueblos chileno y mapuche, y los dilemas que aún enfrenta este ciclo de antagonismo.

El “milagro chileno”: de las promesas neoliberales al fraude de la estabilidad socioeconómica

Lo que hoy está pasando en Chile, esta especie de volcán que explota, que estalla, que hace que el gobierno esté completamente desprevenido frente a la situación general, esta búsqueda que Chile hace por sí solo, no es más que un eco profundo y lejano de aquel golpe de Estado.[1]

P. Guzmán, documentalista y director de cine chileno

La insurrección del 18 de octubre cierra un ciclo político abierto el 11 de septiembre de 1973 con el bombardeo a La Moneda y el derrocamiento de la Unidad Popular encabezada por Salvador Allende. A través del golpe militar y el desarrollo de una dictadura extendida por diecisiete años, las élites chilenas y la Agencia Central de Inteligencia estadounidense (CIA, por sus siglas en inglés) implantaron a sangre y fuego la doctrina de seguridad nacional[2] y los cimientos del neoliberalismo dando origen, en palabras de Milton Friedman, al “milagro chileno”. El largo y angosto país sudamericano sirvió como laboratorio inicial para las medidas liberales que los Chicago Boys exportaron a todos los rincones del mundo.

En los años que siguieron, el mercado capitalista hegemonizó la cobertura de los derechos básicos y se expandió por todos los niveles de la vida social. Las pocas dinámicas que no quedaron bajo su control fueron duramente adaptadas a través de la tortura, la desaparición, el asesinato y otros mecanismos biopolíticos de disciplinamiento corporal y emocional. En 1980 se dicta la nueva Constitución de la República, consagrando la liberalización del país y protegiendo formalmente los intereses de los grandes grupos económicos privilegiados por el régimen militar de Augusto Pinochet. Éste es el fundamento, al menos en términos sociojurídicos, en el que se basan la adopción subsidiaria del rol estatal, la privatización plena del país y las desigualdades sociales que persistieron ininterrumpidamente durante las décadas siguientes. No fue casualidad

que gran parte de las demandas del 18 de octubre situaran a la Constitución dictatorial de 1980 como la principal barrera para construir un país más justo.

Durante 1980, a nivel continental, Chile fue el país precursor en implementar un sistema de pensiones por capitalización individual, dejando la administración de las jubilaciones en manos de empresas financieras privadas y marginando al Estado a una función fiscalizadora. Los ahorros de millones de personas comenzaron a formar parte de un “corralito legal”[3] que beneficiaría a los dueños de las grandes corporaciones nacionales e internacionales. La educación corrió prácticamente la misma suerte que durante la dictadura: con la amplia entrada de proveedores privados,[4] la municipalización (Decreto Ley 3477) y la reforma en los planes de estudio, pasó de ser un derecho social a constituirse definitivamente como un bien de mercado, ampliando las desigualdades hasta la actualidad. En la misma lógica, la salud fue transformada por el paquete de medidas liberales; tanto el acceso, aseguramiento y financiamiento como el suministro de servicios estuvieron sujetos a los requerimientos del negocio privado, dejando el bienestar de millones de chilenas y chilenos a los ritmos del capital.

Sumado a lo anterior, la acumulación de capital por medio de las inéditas ofensivas extractivistas y la privatización del agro no encontraron resistencia para ampliarse en Chile durante el último periodo de la dictadura. La desarticulación forzada de la clase trabajadora, los agudos procesos de diferenciación campesina (o la descampesinización) y los sistemáticos intentos de eliminar a los pueblos indígenas como sujetos colectivos minimizaron las posibilidades de antagonismo ante el avance de las grandes inversiones y el negocio de los bienes primarios. Para el pueblo mapuche, la nación originaria más grande en el sur del continente, la persistencia de las lógicas coloniales[5] y la apropiación de sus bienes por el capital significaron conservar tan sólo el 6% de su territorio ancestral hacia el fin del régimen militar.

Si la dictadura fijó los cimientos económico-políticos del capitalismo neoliberal en Chile, los gobiernos de la Concertación, coalición producto del consenso representativo de las viejas y nuevas élites de centro-izquierda, se encargaron de profundizarlos y darles hegemonía en una sociedad aparentemente convencida de la idea del crecimiento liberal. El periodo posdictadura exhibió la transición democrática como la fundación de un nuevo y mejor ciclo: superado el régimen militar, el desarrollo de las prácticas ciudadanas debían canalizarse única y exclusivamente mediante un entramado institucional y mercantil “estable”. Ningún descontento social podría permitirse fuera de este marco normativo y las pocas manifestaciones políticas y militares de la izquierda revolucionaria que perseveraron en insubordinarse fueron severamente perseguidas y encarceladas. De manera transversal, desde la centro-izquierda hasta la ultraderecha nostálgica de los tiempos dictatoriales, las clases dominantes pactaron la protección del modelo y expandieron su legitimación social al sector popular. Estos fueron precisamente los rasgos que dieron origen a la figura “los jaguares latinoamericanos”.

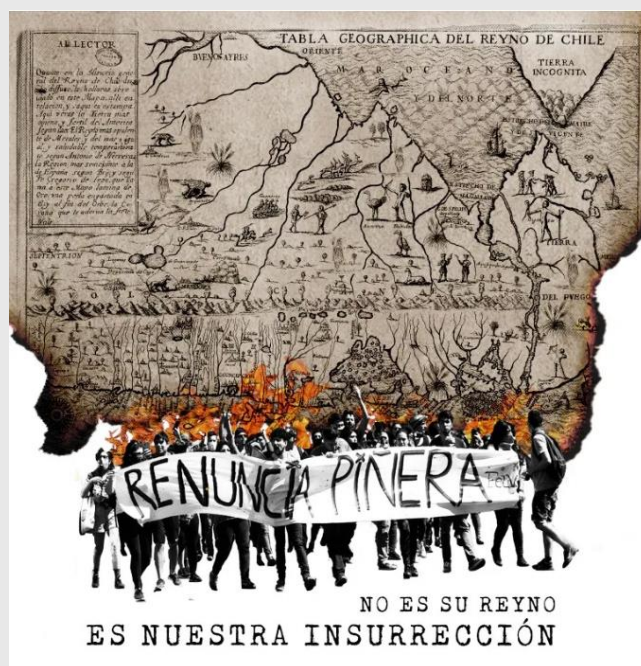


Sin título. Amanda Logiurato (amilogiurato@gmail.com). La Plata, Argentina. Xilografía. Formato de impresión: A4. 2019. <https://redcsur.net/es/2019/10/27/estallamos-campana-grafica-por-chile-segundo-envio/>.

Pero no todo estuvo contenido en un letargo político después de la transición. Tampoco todo fue historia de jaguares, milagros ni oasis neoliberales. El movimiento mapuche, sobreviviente a un siglo de hostigamientos coloniales,[6] irrumpió con fuerza desde el sur, revitalizando el *weichan*, tradición histórica de antagonismo y lucha,[7] y avanzando en los procesos de recuperación territorial. Por su parte, las colectividades mapuche de las ciudades, herederas de las migraciones producto del despojo y el empobrecimiento, lograron abrir espacios inéditos de participación política en el aparato burocrático chileno. No obstante, ante el riesgo que representaba para sus intereses esta reaparición del movimiento mapuche, el Estado, los terratenientes colonos y diversos representantes de los grandes capitales nacionales y extranjeros respondieron profundizando las violencias estructurales y reforzando las jerarquías raciales.[8] De esta manera, la vuelta de siglo para las comunidades en resistencia estuvo signada por largos ciclos de criminalización, muerte y persecución política.

Otro actor clave durante estas décadas fue el movimiento estudiantil. Con miles de estudiantes endeudados en créditos universitarios,[9] los cuales muchas veces duplicaban su deuda real, y ante las insistentes promulgaciones de decretos y leyes que tenían por finalidad profundizar la privatización en el sistema educativo chileno, en la primera década del presente siglo emergieron “los pingüinos”, denominación que recibieron las multitudinarias marchas protagonizadas por jóvenes secundarios vestidos de uniforme durante el 2006. Con mayor o menor intensidad, las luchas por una educación pública, laica y de calidad desde aquel momento fundacional siempre estuvieron presentes en el escenario político chileno, detonándose y haciéndose conocidas a nivel mundial nuevamente durante 2011. Con evidentes distancias, el movimiento estudiantil y el movimiento mapuche constituyeron las principales fuerzas catalizadoras de las demandas antineoliberales y, en el caso mapuche, anticoloniales y anticapitalistas, durante la historia contemporánea de Chile.

Por lo anterior, creemos que el octubre chileno inicia la coyuntura política más importante en lo que va del ciclo neoliberal, ya que recoge el legado de dos décadas de indignación comunitaria y popular, muchas veces silenciosa, ante la crisis en la hegemonía del consenso representativo de la clase dominante, ante la brecha en la desigualdad y ante la deuda como el único mecanismo de supervivencia en el proceso de mercantilización privada de la vida social. En otras palabras, se posibilita por primera vez en veinte años una oportunidad real de impugnar los cimientos jurídicos del sistema y a las élites que lo sostienen. De la misma manera, expone las profundas injusticias escondidas bajo los destellos del neoliberalismo. El octubre chileno demuestra, entre otras cosas, que nunca fuimos los jaguares de América Latina.



Es nuestra insurrección. La Ala Accionista (laalaaccionista@gmail.com). Argentina, Buenos Aires. Collage digital. Formato: 43.50×45.60. 2019. <https://redcsur.net/es/2019/10/31/estallamos-campana-grafica-por-chile-tercer-envio/>.

El largo octubre: la insurrección como momento constituyente

El 8 de octubre de 2019, el presidente chileno Sebastián Piñera sostuvo en un medio televisivo de vasta audiencia nacional que “en medio de esta América Latina convulsionada veamos a Chile, nuestro país es un verdadero oasis con una democracia estable”.^[10] Diez días después de estas declaraciones, el “oasis” democrático sudamericano ardía en llamas. Las protestas iniciadas por decenas de mujeres estudiantes en contra del alza en la tarifa del transporte público repercutieron con fuerza en una población cansada de vivir bajo el espectro neoliberal y sus falsas promesas. Las calles de Chile se llenaron de indignados e indignadas. No obstante, estas movilizaciones fueron violentamente reprimidas, primero por el Grupo de Operaciones Policiales Especiales (GOPE) y, al día siguiente, por miles de militares que ocuparon las calles de las principales ciudades del país. Una escena inédita desde la dictadura.

Ante tales niveles de represión, la desobediencia civil fue radical. Mientras la coacción iba en ascenso, día tras día aumentaba la cantidad de personas en las manifestaciones, se recrudecían los enfrentamientos con las fuerzas policiales y el repertorio de protesta callejera, basado fundamentalmente en el ejercicio de la violencia política desde abajo, se legitimaba a través de distintas expresiones de rebeldía. Transcurridas dos jornadas desde el inicio de las movilizaciones, la respuesta del gobierno fue tajante: “Estamos en guerra contra un enemigo poderoso, implacable, que no respeta a nada ni a nadie y que está dispuesto a usar la violencia y la delincuencia sin ningún límite”.[11]

Para justificar la violencia estatal, nuevamente, los sectores del poder restituyeron la figura del enemigo interno; antes encarnada en el guerrillero, luego en el mapuche y ahora, como una herencia espectral de ambos, en cualquier persona que se atreviera a manifestar su descontento fuera de la institucionalidad vigente. La represión recayó principalmente sobre la denominada “primera línea”, miles de combatientes que por todo Chile arriesgaban su integridad física para permitir que las marchas se desarrollaran y cumplieran su objetivo de emplazar al poder.

Esta primera línea se caracterizó por ser una fuerza particular. Más allá de constituir, literalmente, la primera frontera de autodefensa y protección de masas,[12] fungió como una colectividad que vinculó el malestar popular organizado en las asambleas territoriales, comunales o cabildos, y la protesta callejera. En este contexto la capucha, durante años criminalizada y cuestionada por la clase política chilena, aglutinó a sujetos que hasta ese momento no habían convergido con tal magnitud en espacios organizativos, como migrantes, feministas, trabajadores/as informales, niños/a y jóvenes huérfanos, barras de fútbol, universitarios/as y otros/as marginados/as del campo y la ciudad. Todos y todas, bajo la sombra de la *wenufoye* (bandera mapuche), desplegaron su indignación tras años de injusticias acumuladas en sus cuerpos y consciencias.

Pero la *wenufoye* también volvió a flamear desde octubre en las experiencias que le dieron origen. En el Wallmapu, territorio ancestral mapuche, las comunidades en resistencia aclararon que no luchaban solamente contra treinta años de neoliberalismo, sino frente a quinientos años de violencia colonial y despojo.[13] De este modo, escépticos, se sumaron a las movilizaciones fijando una ruta específica de insubordinación que, si bien tácticamente comulgaba con las demandas centrales del movimiento chileno, apostaba a un horizonte estratégico anticolonial y anticapitalista vinculado con las recuperaciones territoriales, a la reconstitución cultural y al desalojo de las inversiones corporativas del Wallmapu. Tal como hemos puntualizado en otros trabajos,[14] esta incipiente rebeldía plurinacional, expresada en la presencia de la *wenufoye* en las marchas, la destrucción de diversas estatuas coloniales y en cierta legitimación de la violencia política, formó parte de una adscripción común que no traspasó el plano de lo inmediato y lo simbólico. No obstante, en medio de estas contradicciones propias de cualquier proceso de transformación, a fin de cuentas la rebelión de octubre constituyó un fenómeno potencialmente aglutinador.

El 25 de octubre se produce la “marcha más grande de Chile” que, sólo en Santiago, reúne a más de un millón de personas. Luego de esto, y con una crisis social a cuestas, la presión hacia el gobierno aumentó a tal grado que se vio obligado a suspender dos eventos de rango

internacional en los cuales sería inéditamente anfitrión: la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (COP25) y el Foro de Cooperación Económica de Asia Pacífico (APEC). A este revés se le debe sumar la consolidación de un movimiento que rápidamente logró fraguar una multiplicidad de consignas en la demanda por una nueva Constitución, configurando así una agenda multisectorial que situó a la actual carta magna como el pilar normativo del neoliberalismo y uno de los principales obstáculos para avanzar en un proceso democrático y constituyente.

Sin embargo, a dos meses de iniciarse la insurrección de octubre y en medio de esta deslegitimación histórica de la clase política, que contaba con un presidente respaldado tan sólo por el 6% de la ciudadanía, los partidos defensores del régimen en decadencia utilizaron su último salvavidas, cediendo a la presión por una nueva Constitución. Así, entre cuatro paredes, el 15 de noviembre de 2019 el gobierno y la oposición firmaron el “acuerdo por la paz social y la nueva constitución”, fijando un plebiscito para consultar al pueblo de Chile la necesidad y el mecanismo para transformar el marco constituyente. Según lo estipulado, y sólo si se aprobaba tal proceso, se iniciaría un ciclo de participación ciudadana para redactar la nueva carta magna.

Pero las calles no se soltaron y esta estrategia de reconfiguración de la hegemonía social nuevamente se resquebrajó. A diferencia de lo que pensaban los firmantes de dicho pacto, la demanda por una nueva Constitución era sólo parte del proceso impugnatorio iniciado en octubre y, si bien ésta se situó como la consigna fundamental, las dimensiones potenciales de la insubordinación podrían llevarla más allá de los límites expuestos. El ciclo constituyente debe ser visto como parte de un malestar más profundo y drástico, como el comienzo de un periodo inédito de disputa en el Chile contemporáneo y como la oportunidad histórica de centralizar la lucha de clases en la espina dorsal del conflicto. Por primera vez en mucho tiempo, la derecha, los sectores conservadores y las élites económicas ven en riesgo parte de su poder. Sólo la pandemia del COVID-19 logró detener y dificultar temporalmente los avances de la insurrección de octubre. En este contexto, que develó el rostro más oscuro de las clases dominantes, el sector popular ha debido sostener la crisis y las élites han sacado provecho de tal situación, reordenándose y ganando tiempo.

De esta forma, aunque es probable que el plebiscito favorezca el clamor de los/as oprimidos/as, aún se evidencian condiciones endeble para que su éxito se transforme en un proceso radical y revolucionario. Sin apuntar al fondo del asunto, al parecer marginado del pacto partidista, urge avanzar en la obtención de justicia por los miles de heridos, las cientos de violentadas y abusadas, las múltiples personas con daño ocular grave, los 32 muertos en manos de policías o militares y los más de 2500 presos políticos de la revuelta de octubre. Los responsables materiales e intelectuales de tales aberraciones deben ser condenados ante la ley como piso mínimo para avanzar en un proceso constituyente realmente democrático. A la vez, es indigno que a menos de un mes del plebiscito el gobierno no escuche aún las demandas de los presos políticos mapuche, los cuales hace pocas semanas concluyeron una huelga de hambre que duró 123 días. Un país que no se atreva a reglamentar el Convenio 169 de la OIT en materia penitenciaria intercultural, ámbito regulado en la jurisprudencia internacional adoptada por Chile, está poco preparado para este momento. En esta misma línea, aún no se tiene claridad sobre los mecanismos de participación indígena dentro del proceso, cuestión que ha sido

limitada por la derecha racista ante la permisividad del progresismo cómplice. En este escenario, urge profundizar la presión comunitaria y popular para que el espinoso e incierto proceso constituyente no tenga pies de barro.

No obstante, con nuevas o viejas cartas magnas, Chile y el Wallmapu jamás volverán a ser los mismos que antes del 18 de octubre de 2019. Ya no habrá jaguares, ni milagros ni oasis, sino dos pueblos decididos a transformar su futuro.



Sin título. Elisabeth Medina – Urde La Línea (ginuuura@gmail.com). Florencio Varela, Argentina. Collage Digital. Formato libre de impresión. 2019. <https://redcsur.net/es/2019/10/31/estallamos-campana-grafica-por-chile-tercer-envio/>

* CIESAS.

[1] Pablo Marín, “Patricio Guzmán, documentalista radicado en Francia: ‘Dentro de tres semanas voy a ir a Chile. Vamos a filmar el plebiscito’”, *La Tercera*, Las Condes, 19 de septiembre de 2020, recuperado de: <https://www.latercera.com/culto/2020/09/19/patricio-guzman-documentalista-radicado-en-francia-dentro-de-tres-semanas-voy-a-ir-a-chile-vamos-a-filmar-el-plebiscito/>, consultado el 24 de septiembre de 2020.

[2] Francisco Leal, “La doctrina de seguridad nacional: materialización de la Guerra fría en América del Sur”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 15, Bogotá, 2003, pp. 74–87, recuperado de: <https://doi.org/10.7440/res15.2003.05>.

[3] Recaredo Gálvez, “El ‘corralito legal’: ¿Quién gana cuándo las AFP se hacen ricas?”, Ciper, Santiago, 7 de junio de 2017, recuperado de: <https://www.ciperchile.cl/2017/06/07/el-corrallito-legal-quien-gana-cuando-las-afp-se-hacen-ricas/>, consultado el 25 de septiembre de 2019.

- [4] Claudio Almonacid, “Debate educacional en Chile: Tensión entre el derecho a la educación y la libertad de enseñanza”, *Boletín informativo del Foro Latinoamericano de Políticas Educativas (FLAPE)*, año 5, vol. 23, 2008, recuperado de: http://www.foro-latino.org/flape/boletines/boletin_referencias/Boletin23.htm.
- [5] Héctor Nahuelpan, “Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulumapu”, en H. Nahuelpan *et al.*, *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*, Temuco, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012, pp. 123–156.
- [6] Si bien los hostigamientos al pueblo mapuche datan de la conquista española del siglo XVI, utilizo la trama histórica de un siglo para dar cuenta de la “Ocupación de la Araucanía” —proceso definitivo de ocupación de la porción occidental del Wallmapu (territorio ancestral mapuche)—, desarrollada durante la segunda parte del siglo XIX, y de la traición por parte del Estado chileno a los numerosos parlamentos políticos que habían servido para conservar la soberanía territorial de ambos pueblos.
- [7] Edgars Martínez Navarrete, “De la lucha territorial a la lucha por la libertad: la prisión política Mapuche como mecanismo contrainsurgente”, *Debates Indígenas*, 1 de septiembre de 2020, recuperado de: <https://debatesindigenas.org/notas/69-lucha-territorial.html>.
- [8] Pablo Millalen, Héctor Nahuelpan, Álvaro Hofflinger y Edgars Martínez, “COVID-19 and Indigenous peoples in Chile: vulnerability to contagion and mortality”, *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, vol. 16, núm. 4, 2020, pp. 399–402.
- [9] Para que el lector o la lectora se haga una idea de las desigualdades en el sistema educativo chileno y la necesidad de acceder a un crédito para estudiar, podemos mencionar que el costo del arancel anual de la carrera de Antropología en la Universidad de Chile, institución de carácter público, asciende en 2020 a 5 144 dólares, es decir, unos 102 550 pesos mexicanos. Esto sin contar el pago obligatorio de la matrícula durante los cinco años de pregrado, la cual equivale a 186 dólares anuales, alrededor de 3 997 pesos mexicanos (por cinco años o por los años que un estudiante demore en titularse). Lo alarmante de estas cifras, correspondientes sólo a pagos arancelarios (sin tomar en consideración renta, alimentación, materiales de estudio ni transporte), toman relevancia al ser contrastadas con los 414 dólares que constituyen el salario mínimo al cual acceden la mitad de los trabajadores y trabajadoras de Chile (según la Encuesta Suplementaria de Ingresos del Instituto Nacional de Estadísticas de Chile, la cual se puede consultar en www.ine.cl)
- [10] Angélica Baeza, “Piñera asegura que ‘en medio de esta América Latina convulsionada, Chile es un verdadero oasis con una democracia estable’”, *Las Condes*, 8 de octubre de 2019, recuperado de: <https://www.latercera.com/politica/noticia/pinera-asegura-medio-esta-america-latina-convulsionada-chile-verdadero-oasis-una-democracia-estable/851913/>, consultado el 25 de octubre de 2019.
- [11] Camila Lucero e Ignacio Guerra, “Presidente Piñera: estamos en guerra contra un enemigo poderoso que no respeta a nada ni a nadie”, recuperado de: <https://www.emol.com/noticias/Nacional/2019/10/20/964954/Pinera.html>, consultado el 22 de septiembre de 2019.
- [12] Otras “líneas” de organización que operaron fueron las de quienes sumergían las bombas lacrimógenas en agua, quienes atendían a los heridos, quienes suministraban elementos de protección.
- [13] Edgars Martínez-Navarrete, “Insurrección en Chile: Rebeldías plurinacionales y levantamiento comunitario-popular al sur del continente”, *Latin American Studies Association (LASA) Forum*, vol. 51, núm. 1, pp. 72–76, recuperado de: <https://forum.lasaweb.org/files/vol51-issue1/Articles-2.pdf>.
- [14] Natasha Olivera, Julio Parra y Edgars Martínez Navarrete, “Las razones del kuxan: crisis, COVID-19 y prisión política Mapuche. El caso del Lov Elikura”, *Herramienta. Revista de Debate y Crítica Marxista*, núm. 62, 2020, recuperado de: <https://www.herramienta.com.ar/articulo.php?id=3232>

Tras bambalinas: Viajes insólitos de los retablos, entrevista a Cristina Noguera

Carlos San Juan Victoria*

Cristina Noguera es parte de uno de los gremios que sostienen al INAH, el de restauración: con una combinación de artes, técnicas, historia, trato antropológico con las comunidades, ellos rescatan, restauran y regresan a sus lugares el patrimonio cultural. Cristina destaca por sus años de experiencia, su calma en medio de tormentas, su gusto por recorrer comunidades cuyas iglesias se han visto afectadas, y por el don de explicarle al público no especializado, a reporteros o a funcionarios, las cualidades artísticas e históricas de las piezas. Además, fue la encargada (comisaria es el título oficial) de ir a Italia por más de medio millar de retablos sustraídos ilegalmente de nuestro país, los cuales, en un acto ejemplar e insólito, el gobierno italiano, con fuertes vínculos de cooperación solidaria con México, decidió devolver.

“Adoro los exvotos”, dice en videocharla, como corresponde en tiempos de pandemia. Por eso, cuando supo, en febrero del 2019, que era necesario viajar a Italia para revisar, valorar y empacar 594 retablos, de inmediato tomó cartas en el asunto. Era parte de una delegación mexicana encabezada por Alejandra Frausto, secretaria de Cultura, y Diego Prieto, director general del Instituto. La comisaria tiene una responsabilidad fuerte. Una vez que Italia entrega a las autoridades mexicanas el rescate, la custodia recae en manos mexicanas, de manera estricta, en la comisaria. Ella debe revisar lo que le entregan, prepararlo para el viaje y disponer que se fabrique la caja de madera de dos metros de largo por y uno y medio de ancho que, según su cálculo, aseguraba el traslado de ese desacostumbrado número de piezas. “Imagínate si se me olvida uno, y con qué cara regreso”. El momento decisivo de la entrega era la primera de varias estaciones más en el viaje de los retablos, hasta que el 26 de agosto de ese mismo año llegaron al público mexicano en el histórico Museo de las Culturas del Mundo, del INAH, en la exposición Memoria de Milagros: retablos mexicanos.

Todo empezó cuando la Embajada de Italia en México hizo saber que su policía especializada en patrimonio cultural había logrado realizar un decomiso de retablos en una cantidad inusual, el segundo más importante en su historia, que habían sido sustraídos ilegalmente de México. Italia cuenta con carabineros encargados de tutelar el patrimonio cultural. Lanfranco Disibio, mayor de ese cuerpo policial y enlace de México en Italia, ha visitado nuestro país para dar cursos y apoyar en situaciones de catástrofe. En cierto sentido, conoce y aprecia lo mexicano. Quien esto escribe se imagina las capillas y pequeñas iglesias rurales de Querétaro, Guanajuato, Hidalgo y una mínima parte de Jalisco, de donde fueron sustraídas; su llegada a ciudades más grandes, donde los marchantes compran para vender a coleccionistas extranjeros, y su oscuro y clandestino viaje en maletas o cajas comunes para atravesar el océano atlántico e ingresar a

otros países, ya sólo como mercancías despojadas de su poder reverencial, pero con precios de primer mundo. Imagina, pues no hay evidencia clara de la red detrás de su exportación ilegal.

La delegación mexicana llega con el tiempo cronometrado. Deben recibir el legado patrimonial en una ceremonia en el Ministerio Italiano de Cultura y regresar a la brevedad. Cristina entra a una gran biblioteca donde por vez primera ve una cantidad no imaginada de retablos expuestos en sus mesas. “No, esto no lo acabo yo sola”, piensa. En tal situación, les comenta su angustia a los italianos, quienes les piden a sus restauradoras, expertas en pintura de caballete, que colaboren con la tarea. Igual que su colega mexicana, se asombran del número y preguntan qué tiempo tienen. Cuatro horas después de la ceremonia de entrega con las autoridades pertinentes, responde Cristina. Sin decir más, empiezan el trabajo de un conteo riguroso y la descripción mínima pero sustantiva. El conteo se debe hacer dos veces. Luego sigue el embalaje en pequeños paquetes para ir acomodándolos con mano experta en unas cajas con un peso superior a cien kilos. Y terminan el laborioso encargo en siete horas, tres más de lo programado por las autoridades italianas. Luego de sus viajes clandestinos, los retablos inician otro, ahora público y legal, custodiados por los carabineros, hacia la Embajada de México, y gracias a la diligencia de la Secretaría de Relaciones Exteriores, quien se encarga de la custodia en esa primera estación, viajan en maleta diplomática para ahorrarse el largo proceso de revisión en las aduanas. El arte pueblerino volvió a atravesar aguas oceánicas para llegar al altiplano mexicano, pero ahora con su valor aumentado como patrimonio cultural recuperado, en un capítulo insólito de la larga historia de exacciones coloniales.

Ya en México, prosigue el cuidadoso trato de los retablos. En el edificio de la Secretaría de Relaciones Exteriores, con su debido ceremonial, se entrega la gran caja al INAH, cesa la custodia de la Secretaría y la retoma el Instituto. Llega por fin a la Coordinación Nacional de Restauración del Patrimonio Cultural, a sus modernas instalaciones incrustadas en los jardines del Exconvento de Churubusco, para cumplir con la segunda estación en su viaje. La depositan en el área del taller que dirige Cristina, a punto de cesar en sus funciones de comisaria y retomar el oficio, entre medieval y ultramoderno, de restauradora. Y entonces, ella se entera de que debe iniciar otra carrera contra el tiempo. Es importante hacer público este insólito evento donde Italia trasgrede las costumbres del viejo continente y México recupera un patrimonio invaluable. Por tanto, se hará una exposición con esas pinturas de artistas pueblerinos y se requiere que estén en posibilidad de ser exhibidas en tiempo récord. El taller se concentra en consolidar estratos pictóricos, limpiar, fumigar, evitar la corrosión y prevenir cualquier riesgo de deterioro, realizar un inventario riguroso para el cual se miden y se describen las piezas, copiando el texto donde consta un milagro, el agradecimiento del devoto y, cuando se indica, el lugar y el año en que el retablo fue realizado. Se seleccionan además las piezas más atractivas, que serán el centro de la exposición.

Mientras tanto, se integra un equipo interdisciplinario, como en otras ocasiones, pero ahora cuenta con personal del área educativa, restauradoras, museógrafos, historiadoras del arte, antropólogos y los encargados de medios audiovisuales, quienes filman esta experiencia. Todos saben que hay que ajustarse a un tiempo limitado. Así, inician sus trabajos para imaginar una exposición donde se armonicen las mejores piezas pero se despliegue la totalidad de ellas, se definan las áreas expositivas y sus temáticas, se combinen los saberes históricos y

antropológicos para dar cuenta de ese arte popular religioso, en el que se mezclan las devociones, las capacidades artesanales, las costumbres rurales de ocupar los muros adyacentes a las imágenes veneradas, los imaginarios religiosos, la vida cotidiana y la gran historia de los siglos XVIII, XIX y parte del XX.

Una vez concluida la ardua labor de los talleres, la Coordinación de Restauración pasa la custodia a la Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones, que ya habilitaba los espacios para la muestra. Otra vez se cumple con el ritual riguroso del cuidado patrimonial. Las piezas se cuentan, se controlan con el inventario, se embalan en papel sintético con bajoalfombra mullido, en paquetes de diez según la vitrina en que serán expuestas, y regresan a la caja de madera, que es sellada. Sólo entonces Museos se hace responsable de su custodia y cuidados posteriores. Cada uno de estos cambios de custodia ocurre bajo la protección de seguros comerciales por si sucediera algún accidente o deterioro inesperado.

Y ahora sí, tras de la última estación de su traslado, los retablitos se dirigen hacia el espacio museográfico donde miles de mexicanos los van a admirar. Viajan de la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural hacia el Museo de las Culturas del Mundo, en pleno centro, a un costado del Palacio Nacional, en la abarrotada calle de Moneda con sus vendedores ambulantes listos para burlar, “torear” le dicen, a los policías que los persiguen. Su traslado es custodiado por la Policía Federal, como ocurrió desde que tocaron tierra mexicana. Para culminar el riguroso cuidado patrimonial, la Coordinación de Museos hace entrega de los exvotos, con el mismo procedimiento, al personal del Museo, que en ese instante se convierte en su custodio. Los retablitos están a punto de ingresar al espacio de máxima visibilidad que registra su vida centenaria. El viaje de la clandestinidad comercial al orgullo del patrimonio recuperado está a punto de terminar. El personal del museo los traslada a las salas donde serán expuestos. Cristina por fin descansa, pero sólo un instante, pues seguramente ya urge otra tarea.

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.



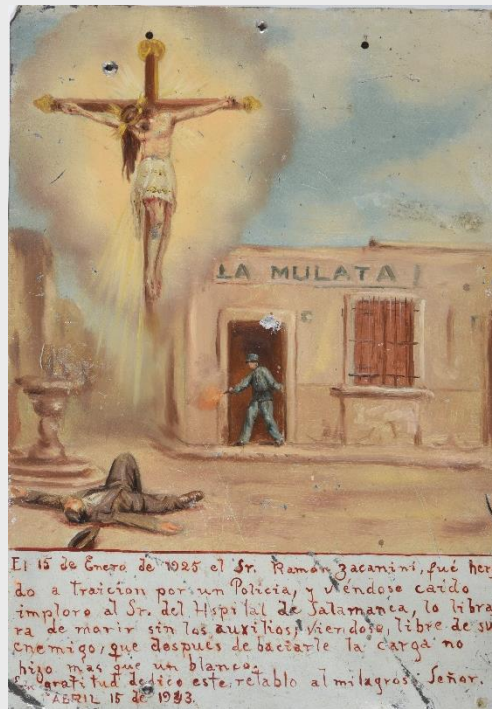
9 Época: 1895, A devoción de: San Miguel Arcángel
Técnica: mixta/madera (por determinar), 23.6 x 29.7 cm



359 Época: 1913, A devoción de: Sr. de Villaseca
Técnica: óleo /lámina (por determinar), 17.8 x 25.5 cm



378 Época: 1884, A devoción de: Virgen de Guadalupe
 Técnica: óleo / lámina (por determinar), 17.8 x 25.6 cm



501 Época: 1943, A devoción de: Señor del hospital
 Técnica: óleo / lámina (por determinar), 25.7 x 18.1 cm



579 Época: 1879, A devoción de: Señor de Villaseca
 Técnica: óleo /lámina (por determinar), 17.5 x 25.5cm



30 Época: Posiblemente S. XVIII, A devoción de: Señor de Villaseca
 Técnica: Temple/lienzo (por determinar), 42.4 x 56.5 cm



572 Época: 1875, A devoción de: Señor de Villaseca
Técnica: óleo/lámina (por determinar), 17.6 x 25.5 cm



419
Época: 1918
A devoción de: Niño Salvador
Técnica: óleo/lienzo (por determinar)
20 x 15.4 cm



465 Época: 1902, A devoción de: Santo Niño de Atocha
Técnica: tinta y acrílico /papel adherido a lámina, 14.3 x 21.2 cm



422 Época: 1893, A devoción de: Señor del Llanito
Técnica: óleo/ lámina, 14 x 25.5cm



En el año de 1896. Abril 27 se encontro enferma la niña Maria Maqueda de una fuerte enfermedad de biruelas. sus padres y demas familia imploraron á M^{ta} S^{ma} de Belen. ya pocos Dias Recobro su alivio. y en aizion de Gracia de ofese este Retablo.

395, Época: 1896, A devoción de: Virgen de Belén
Técnica: óleo /lámina, 17.9 x 25.6 cm



El día 27 de Mayo a las 3. de la tarde del Año de 1909. día Viernes Primo Galban se allaba en un precipicio con una llunta, que se le desbarrancó en un paderon en la A^a de Dⁿ Diego, Rancho de delgado y se encomendó al S. del Llanito y lo liberto del riesgo.

370, Época: 1909, A devoción de: Sr del Llanito
Técnica: óleo/lienzo, 18 x 25.2 cm



357, Época: 1914?, A devoción de: Sr. del Hospital
 Técnica: óleo/lámina, 18.1 x 25.4 cm



#290, Época: 1881, A devoción de: Sr. de Villaseca
 Técnica: óleo/lámina (por determinar), 25.6 x 35.6 cm



#84, Época: 1842, A devoción de: Señor del Llanito
Técnica: óleo/lámina, 12.8 x 18.2 cm

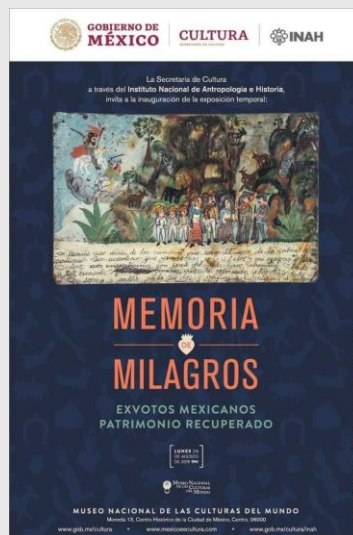


62, Época: 1901?, A devoción de: San Jorge
Técnica: óleo/madera, 20.6 x 30.8 cm

Los retablitos: memorial de voces, creencias y estética popular

Carlos San Juan Victoria*

Memorial: escrito en que se pide una merced o gracia, alegando los méritos o motivos en que se funda la solicitud.



Los llamados milagros o retablitos en la voz popular, y que los estudiosos en la materia llaman exvotos, tienen la facultad de trasladarnos siglos atrás. Son ventanas al pasado peculiares, nos muestran paisajes y escenas en ocasiones desgarradoras contadas por la gente común de esas épocas. La exposición *Memoria de Milagros, exvotos mexicanos, patrimonio recuperado*, realizada el 26 de agosto de 2019 por el Instituto Nacional de Antropología en el Museo Nacional de las Culturas del Mundo, nos permitió recorrer a través de ellos los años finales del siglo XVIII, todo el XIX y las primeras décadas del XX, siguiendo el pulso de la vida cotidiana de la gente común.

En efecto, los creadores de esas ventanas asombrosas fueron pintores sin otra escuela que la transmisión de las tradiciones familiares anudadas a oficios pueblerinos y con el referente lejano de las imágenes oficiales aprobadas por la jerarquía eclesiástica para el uso en iglesias y capillas; y, por otro lado, las voces testimoniales de la gente común, sus experiencias de contacto mundano con lo sagrado. Los pintores, llamados milagreros o retableros, convertían en color, imagen y palabra lo que les contaban los donantes —su exposición a los riesgos del mundo profano—, y que aseguraban, con la convicción en sus creencias, que habían salido intactos por la intervención salvadora de alguna santa, de Cristo o de la misma Virgen María.

En los retablos late la experiencia del encuentro de dos mundos: la vida profana, incierta y cambiante; y el tiempo sagrado, permanente, seguro y poderoso, más allá de lo humano, según creen los humanos. Son actos de agradecimiento de la gente común, hechos en su lenguaje.

Los retablos son fuentes históricas. Gracias a ellos vemos el interior de chozas o de habitaciones de los ricos de pueblo. Y también la mentalidad sagrada de la gente, sus devociones familiares y personales. El paso del tren por verdes llanuras o los caminos de herradura que atraviesan montañas. Nos enteramos de accidentes, enfermedades, agresiones entre familiares, de los asaltos de bandidos y de la nueva presencia de policías y soldados, primero de la monarquía de los Borbones y luego de quien la sustituye, la novísima República mexicana.

Permiten, junto con otras fuentes, reconstruir la historia de la gente común, de sus modos de vida y de las creencias arraigadas que los ayudaron a resistir ante peligros humanos y naturales. La versión popular de eventos y creencias también irrumpe de manera modesta en una historia pletórica de los testimonios de héroes, obispos, potentados y gobernantes. Es una voz aún por explorar y amplificar, pero imprescindible para narrar integralmente los sucesos, para comprenderlos y apreciar nuestro pasado.

Como fuente histórica, nos hablan con un lenguaje complejo que es, a la vez, de escritura, de imágenes, de colores y de composiciones. Son documentos con varias “grafías” (*graphos*). Incluyen pequeños textos llamados cartelas, redactados en la escritura popular, con faltas de ortografía y con los datos escuetos del donador, la imagen y el santuario, y la experiencia del riesgo mundano y de la acción milagrosa de los santos. Pero también están los colores vivos y contrastantes, impropios de los pintores prestigiados y obedientes de la iconografía oficial regulada por la autoridad eclesiástica o académica. Y la profusión de trazos apenas esbozados, o bien —de manera menos frecuente— que pinta con precisión hasta el mínimo detalle. Destacan los estereotipos establecidos, como la representación obligada de la gente de la gleba, con calzones blancos y huaraches, y mujeres con rebozo que les cubre la cabeza obediente y devota.

En su composición se enlaza el mundo profano con sus riesgos y las apariciones de las sagradas imágenes protectoras. ¿Y cómo se enlazan? En algunos retablos es clara la superioridad del mundo sagrado. Surge al centro y arriba, con una luz que ilumina con su fuerza protectora al mundo profano. Una presencia cenital. Pero también los santos se dibujan a los lados, sea en paisajes o en el interior de una habitación, como si las presencias sagradas fuesen cercanas e íntimas, pero enmarcadas en nubes que la deslindan, marcan su frontera, aunque repose protectora en el espacio cotidiano. Es una iconografía popular dúctil que crea sus propias rutas y significados de manera paralela a las imágenes oficiales de la autoridad eclesiástica y académica. Reciben su influencia, pero las recrean.

Como fuente histórica, en los retablos se expresan las muchas singularidades surgidas en tierras americanas de la sacralidad católica nacida en las costas mediterráneas. En lugar de los exvotos marinos, vemos los retablos de tierra adentro.

Los peligros del mar se transforman en los azares de poblaciones rurales dispersas y de caminos inseguros. Y el curso azaroso del siglo XIX, de escasez, guerras y deterioros varios, se expresa

en las epidemias, los vómitos y los dolores del cuerpo. Las tonalidades de los colores evocan los códices prehispánicos.

Las creencias sagradas europeas, con sus capas ocultas árabes, celtas, visigodas y romanas, se engrosan con los poderosos imaginarios sagrados de la pluralidad de Mesoamérica y de Aridoamérica. Las iglesias desean monopolios exclusivos y excluyentes de lo sagrado, un solo dios, una sola palabra, una sola imagen.

Las culturas populares proceden de otro modo, crean capas de creencias híbridas y complejas. No un personaje sino familias extensas y diversas donde se emparentan creencias distintas. Suman, no restan. En territorio chichimeca, los frailes franciscanos sembraban capillas cerca de un Cué, de un adoratorio, las vírgenes católicas se emparentaban con la antigua deidad, Itz'papálotl, mariposa de obsidiana, en el imaginario de los nuevos cristianos.

Los retablitos expuestos en Memoria de Milagros son hijos de un gran ciclo de casi tres siglos. En ese lapso se pasa de la monarquía mundial de los Borbones a un nuevo país republicano con más de cuatro millones de kilómetros en sus inicios, de mentalidades religiosas a capas sobrepuestas de secularización.

Desde que se estableció la Nueva España, sobresalió una región en el amplio territorio del virreinato: el ahora llamado Centro- Occidente, que se distinguió por su prosperidad y su cultura. Ahí se trenzaron la minería y las haciendas, los ranchos ganaderos y agrícolas, el surgimiento de ciudades con no pocas mentes ilustradas. Fue asentamiento de poblaciones españolas que echaron raíces vigorosas, capaces de generar un sentimiento de pertenencia local que distinguió a los criollos y mestizos de los siglos siguientes. Por ello fue una fértil cuna mercantil y, a la vez, de un sentir del arraigo y de lo propio, el caldo de cultivo de la independencia.

Ahí se gestará una creencia religiosa vigorosa: su catolicismo no tiene perturbación indígena, pues los pueblos originarios son escasos y primitivos. Pero desde el avance español hacia el norte de Tenochtitlan en busca de oro y tierras pródigas, las poblaciones de la Gran Chichimeca resistieron y se mezclaron e incluso convivieron con los aliados indígenas de los conquistadores (tlaxcaltecas y otomíes) cuando no les quedaba otro remedio de sobrevivencia. Y con ellos sobrevivió su mundo sagrado.

La multiplicación de los santuarios de cristos, vírgenes y santos ocurrió con frecuencia en regiones indígenas tanto de Guanajuato como de Querétaro y parte de Jalisco. Los cristos hechos con pasta de caña, material americano y técnica indígena presidieron no sólo capillas pueblerinas sino iglesias de ciudades. Los pueblos originarios aceptaron a la familia sagrada católica y mantuvieron la antigua veneración a los cerros, al agua, a los astros y a los muertos.

El catolicismo del Centro-Occidente es similar en su riqueza de intercambios sagrados europeos e indígenas a los registrados en el antiguo asentamiento de las grandes culturas y concentraciones poblacionales de Mesoamérica.

El nacimiento aguerrido del nuevo país dejó una estela de caminos maltratados y rebosantes de bandidos. Las antiguas formas de protección decaen y las nuevas tardan en llegar. Así, la voz

popular de los retablos consigna los sufrimientos de arrieros y pobladores obligados por la ciega necesidad a andar por tan inciertos caminos. Uno de ellos agradece a Cristo y a la Virgen que el donante haya salido ileso del ataque de dos bandoleros, y la imagen consigna sus heridas, pero también, y más abundantes, las de los presuntos salteadores.

El orden colonial tuvo muy poca fuerza pública en dos siglos. Al llegar los Borbones como monarcas del imperio inició la lenta construcción del ejército, que en Nueva España se creó desde mediados del siglo XVIII, y al que se sumaron las milicias locales pagadas por los señores de las provincias y con las aportaciones de vecinos de pueblos y rancherías, y de los gobernadores de las repúblicas de indios. Y desde la tercera década del siglo XIX y el inicio del XX, en medio de guerras, crisis económicas y epidemias, se crearon ejércitos y cuerpos policíacos republicanos, pero ahora de una lejana y borrosa nación llamada México, que mandaba desde el viejo centro de poder colonial: la Ciudad de México. Y cuando arribaron las fuerzas del nuevo poder federal a las pequeñas sociedades rurales del Centro-Occidente, con un fuerte carácter autónomo, las vieron con recelo: llegaba con ellas, en ocasiones, otra fuente de desdicha.

Los retablos o exvotos expresan la versión popular de esos cambios. Acuden a los santos para evitar que se los lleve la leva de los ejércitos liberales o conservadores. Piden la intervención para evitar ser encarcelados o fusilados. Les agradecen que pudieron huir de la policía, de sobrevivir en las batallas contra los franceses, o de salir indemnes de conflictos con la fuerza pública.

Muestran también la continuidad de la sociedad agraria, los magníficos paisajes de sierras y valles, las vidas aferradas a la tierra, pero también los primeros síntomas de una modernidad ruidosa y con sus propios riesgos: un tren cruza por sus verdes campos, aparecen las calles urbanas, sus tiendas, cantinas y violencias, y en lugar del cuchillo rural, truena la pistola urbana y cae un señor de traje.

Con frecuencia expuestos sin mayor cuidado en los muros de capillas e iglesias, los retablos se convirtieron también en objetos del deseo de los mercados clandestinos de arte popular y de arte sacro. Estas valiosas fuentes de la historia popular se oxidan, se rompen o simplemente desaparecen en la ilegalidad del mercado. Y con ellos se apagan esas ventanas al pasado, ese prodigio aún vivo y en riesgo de mirar lo que fuimos.

Jorge Acevedo: implacable mirada

Rebeca Monroy Nasr*

Una de las pérdidas recientes en el ámbito fotográfico fue la de Jorge Acevedo Mendoza (Ciudad de México, 21 de noviembre de 1949), quien el pasado 20 de julio sobrevoló los cielos oaxaqueños abandonando la tierra que lo acogió con tanto cariño desde 1985.

Jorge Acevedo estaba profundamente convencido de que la fotografía era crucial para generar un cambio social, político, económico y cultural. Para él, las imágenes eran parte fundamental del camino del cambio, pues podían mostrarle al mundo los eventos que tanto negaban los diarios y noticias afiliados al régimen en turno, ya que iban mucho más allá de las apariencias tendenciosas y con ellas se podría incidir para modificar la historia. Era, pues, un partidario del mensaje claro, político e ideologizado a partir de la fotografía.

Muy joven supo que la fotografía era su designio y su vocación, y en 1979 entró a trabajar en la Dirección de Monumentos Coloniales del INAH, cuando ésta aún se ubicaba en el Exconvento de Churubusco. Una celda de muros gruesos y fríos le fue acondicionada como cuartoscuro, desde donde prepararía cientos de imágenes que él mismo tomaría, o bien, revelaría e imprimiría los rollos de los arquitectos que ahí laboraban; en aquel cuarto en donde el humo del cigarro —sus favoritos entonces eran los Del Prado— y el café convivían con los negativos, bajo la luz ámbar o verde, y su reloj GraLab, que marcaba los segundos de revelado o impresión. Desde ahí revelaría cientos de rollos que imprimiría en papel de fibra tamaño 5X7 las más de las veces, usando reveladores como el HC-110, el Dektol, con detenedores, fijadores y el tradicional limpiador final Photo Flu en los rollos. Solía usar una pequeña secadora de manta, pero rechazaba la abrillantadora, pues prefería sus imágenes en acabado mate. Solo para publicaciones las entregaba abrillantadas. Además, le gustaba el alto contraste en la impresión y rechazaba contundentemente una foto grisácea sin negros o blancos. Era sin duda alguna un privilegiado lugar de trabajo. Ahí habitó por muchos años Acevedo, bajo la dirección de Efraín Castro, la mirada aguda de Chang Fong, con colegas como Ivonne Arámbula, todos arquitectos.

Acevedo trabajaba de día en sus quehaceres fotográficos, y por las tardes, las noches y los fines de semana se dedicaba a fotografiar la vida cotidiana, con las marchas y los mítines de una época muy agitada en que esa generación, clara heredera del movimiento estudiantil del 68, se vio envuelta. Él sabía esto, lo demostraba, y en la foto encontró un discurso visual claro y contundente. Con sus cámaras Nikon (usaba lentes Nikkor, sobre todo la gran angular y la normal) captó escenas poco comunes con sus ojos entrenados por el deseo de habitar la diferencia, de mostrar lo agudo, detonar conciencias, evidenciar los abusos y subrayar con gran

sarcasmo los problemas de nuestra realidad. No solía usar el telefoto porque sentía que era un recurso que lo distanciaba de los demás, y a él le gustaba involucrarse con la gente, verla reír, cantar, enojarse, protestar, marchaba con ellos, se inmiscuía a fondo porque era una especie de antropólogo de la imagen visual.

Desde su trinchera fotográfica, Acevedo fue defensor de los derechos sociales, procuró justicia y equidad en sus obras, buscando en la imagen fija o móvil el discurso que pudiese alcanzar a un público más amplio y con mayor contundencia. Por ello decidió estudiar cine, por las noches, en el Centro Universitario de Estudios Cinematográficos (CUEC) de la UNAM. Ahí ganó un premio otorgado por la Cineteca Nacional por su película *Mi lucha*, filmada en formato Super-8, que cuenta la vida de un repartidor de periódicos que de noche es luchador. Su ojo agudo, aunado a su gran conocimiento de la imagen, del sonido y de la dirección, lo llevó a realizar este documental de gran impacto. Unos minutos de filmación le bastaron para hacerse de ese premio y de un lugar entre sus colegas mayores que pertenecían al ya connotado Grupo Octubre, entre cuyos miembros destacaba Armando Lazo, y con profesores de la talla de Jorge Ayala Blanco, quien les enseñaba las películas alemanas, francesas e italianas de vanguardia con un detallado análisis de la imagen y el sonido, cuando dirigía el CUEC el legendario Manuel González Casanova.

Me atrevo a decir que Antonio Saborit fue uno de sus más cercanos compañeros de clase: con él realizó *Mi lucha* y otra puesta en escena, un guion sobre Tina Modotti, con Guadalupe Sánchez como la misma Tinísima. Acevedo fue seducido por la imagen de la bella Tina, cuando supo cómo vino a México con Edward Weston apenas acabada la Revolución, cómo se convirtió en una gran fotógrafa, seductora mujer, incansable luchadora social. La dupla Acevedo-Saborit, como Weston, Guerrero, Mella y Vidali, acabó honda y profundamente enamorada de la sensual mujer, hábil fotógrafa y feminista militante. Más de uno ha sido seducido por ella, aun a la distancia de los años. En fin, la película rodó varios rollos, entrevistaron a Lola Álvarez Bravo, encontraron formas y figuras para trabajar la historia, pero se quedó inacabada; los *rushes* o copias positivas deben estar en los anales del CUEC. Su rescate ahora sería más necesario que nunca.

Fue así como Jorge Acevedo, entre la academia y la calle, plasmó con su cámara imágenes contundentes en la gramática visual del blanco y negro. Usaba solo cámaras de 35 milímetros porque le daban una gran agilidad y autonomía de movimiento, solía llevar una maleta grande de piel con varias cámaras (al menos dos) y sus rollos (hacía cargas de película de cien pies en blanco y negro), prefería el uso de la película Plus-X debido a la calidad del grano, aunque en tomas más oscuras o nocturnas usaba el Tri-X, de cuatrocientos ASA, en ocasiones forzado hasta ochocientos o 1600. Revelaba personalmente sus rollos, pues solo él sabía cómo dejarlos con un gran contraste. Jamás aceptó la era digital, sino que se mantuvo firme en la foto argéntica, o fotoquímica, como le llaman ahora. Prefería el uso del alto contraste, el papel grado tres, y odiaba los rollos suaves o con bajos tonos. Es decir, todo ello acorde con sus intenciones de mostrar la gran contradicción y la injusticia que se vivían en esos años asfixiantes de desconcierto y gran represión política y social.

En esos años lo conocí. Empecé por cargar sus cámaras, su maleta enorme, por correr detrás de él en las marchas para darle las lentes que quería, limpiarlas, guardarlas, cambiar de rollo. Luego

aprendí con él las lides del cuarto oscuro y a revelar e imprimir en alto contraste. Vi todos los medios con Alicia Ahumada y David Maawad, quienes obtenían los 52 puntos reglamentarios, o más, en la técnica del sistema de zonas. Acevedo despertó en mí a la fotógrafa que creí ser entonces, mientras estudiaba artes visuales en San Carlos, la Escuela Nacional de Artes Plásticas. Ahí afiné más la mirada, el análisis, el aprendizaje, pero la capacidad de construir la imagen la obtuve a otro ritmo, entre marchas, mítines y conversaciones varias.

En las fotos de Acevedo, las mujeres, los niños, los obreros, los estudiantes, los campesinos, tuvieron un lugar prioritario. Él estudiaba a Henri Cartier-Bresson, a los estadounidenses como Edward Weston y Ansel Adams, a los europeos como André Kertész y Robert Cappa, pero seguía al pie de la letra sus propios preceptos. Y aunque admiraba a Bresson y procuraba captar el instante decisivo, se permitía reencuadrar sus composiciones desde la ampliadora en función de un mensaje claro y así llevaba a cabo sus impresiones, siempre vanguardistas. Estaba peleado con la forma por la forma, el arte por el arte; lo vi discutir a fondo, enojarse con sus mejores amigos porque los consideraba estetas y sentía que perdían la convicción política o ideológica de las imágenes.

Acevedo también participaba en diferentes frentes editoriales, publicaba en la revista *México en la cultura*, donde Antonio Saborit trabajaba codo con codo con Monsiváis. Expuso sus trabajos en la Alameda Central, así como en la recién inaugurada Facultad de Estudios Superiores Acatlán, donde se colgaron como trapitos al sol con un mecate y pinzas de ropa, un proyecto con Adolfo Patiño “Adolfotógrafo” y Armando Cristeto que procuraba sacar el arte de las galerías y museos para llevarlo al pueblo. Trabajó al lado de Pedro Valtierra, Marco Antonio Cruz, Rubén Pax y Agustín Estrada, entre otros, participando en formas alternativas de trabajo en grupo. Con Alicia Ahumada, Pedro Hiriart y su hermano Guillermo Acevedo, vivió en la calle de Bajío y luego en General Plata, frente a la Prepa Cuatro, en donde su militancia orgánica se fue configurando con mayor vigor y un clóset pequeño se convirtió en el cuarto oscuro en donde todos practicaban sus mejores trucos de impresores, de uno en uno, pues no cabían todos.

Su gusto de melómano, como lo describe Luis Hernández,^[1] abarcaba la música brasileña, el jazz, el blues y la nueva música de izquierda mexicana con Amparo Ochoa, con Roberto González (“¿Y con qué fin toda esta dialéctica en historia?”), con las bellas Maru Enríquez y Cecilia Toussaint, quien entonces era pareja de Alberto Cortés, cineasta y excelente editor de películas que también habitaba el CUEC. Ahí se dieron cita con los grupos musicales On’ta y Circo, maroma y teatro, con Berta Hiriart, Otto Minera y Norma del Rivero; con sus amigas feministas Eli Bartra, Lucero González e Isabel Vericat, mujeres muy sólidas y convencidas de su lucha. Todos ellos tenían intensas reuniones en una antigua casa en Peñúñuri, Coyacán, en donde, de una u otra manera, diseñaban un mundo a su gusto.

Tremedo Alboroto se armó con el grupo musical La Nopalera, como parte de los trabajos que realizamos en esos tiempos. Para ese disco, Eniac Martínez (quien lamentablemente dejó de habitar este mundo, también en el mes de julio, a los 59 años) posaba con su guitarra en mano, Arturo Cipriano aparecía con sus flautas y alientos, Javier Izquierdo en el bajo o la guitarra y Maru Enríquez en la voz. Un disco de interesante factura que tiene las fotografías de varias sesiones dedicadas a esos alborotos colectivos tan agradables. En un sorpresivo cruce de

caminos, Eniac dejaría la guitarra poco después para convertirse en un destacado fotógrafo, que dejaría un legado visual profundo de este México nuestro con su gente, sus tierras, su migración, sus ríos contaminados, sus dolencias y sus niños sonrientes.

Jorge Acevedo deseaba dejar en la plata sobre gelatina una huella de lo que había visto, como la pelea que emprendieron las madres de los desaparecidos políticos, o la falta de servicios y material en Salubridad, los bajos salarios de los médicos y las pésimas condiciones en que se atendía a los enfermos. En 1978, fue encarcelado Antonio Vidal, líder de la Corriente Democrática de Salubridad, y aunque la negociación para lograr su libertad fracasó, otros sindicatos o secciones avanzaron hacia la democratización interna. Todo esto confluyó en un movimiento sindical generalizado que trastocó las estructuras fundamentales del “charrismo” mexicano, pero también la supuesta estabilidad laboral, que a costa de los salarios y las prebendas de los trabajadores el gobierno había prometido a los empresarios. Las acciones del poder contra la democratización sindical fueron duras: “En 1977 [fue] liquidada la democracia en Infonavit, y en 1978 en Salubridad, Tesorería y otros más”.^[2] Ahora, no olvidemos que la reconstrucción de episodios como este ha sido posible en parte gracias a las imágenes que guardan su registro.^[3] De esas lides, Acevedo tomó fotografías y las llevó a revistas y diarios, sobre todo de izquierda, como *Punto Crítico* y *Proceso*, o *Unomásuno* y, más tarde, *La Jornada*. Así, vemos cómo cubría los movimientos sociales aunque no fuese a publicar de inmediato sus imágenes, pero las reservaba, analizaba, imprimía y les buscaba una salida visual poco convencional en alguna publicación.

Su convicción política y social lo llevó también al sindicato del INAH, donde participó como secretario general de la sección D-III-24 que algunos colegas y amigos habían construido fuera de los muros “charros” del Sindicato Nacional de Trabajadores del Estado. Allí libró una gran batalla por las Condiciones Generales de Trabajo, por reglamentos internos, por prestaciones justas, y obtuvo las cuotas sindicales de las cuales todavía gozamos.

Nunca cejó en sus propósitos sociales y aun cuando dejó la capital después del terremoto de 1985 siguió manteniendo su centro moral y su eje laboral de manera inequívoca, convencido de que ese era el camino hacia mejores condiciones de vida en un país que ya no soportaba más pausas ni más retrasos en su agenda política y social. Con motivo del Primer Coloquio Latinoamericano de Fotografía en 1978, declaró:

Considero básicamente que mi trabajo fotográfico [está] en proceso hacia el encuentro de una expresión [...] Necesariamente esta producción artística deberá ponerse al servicio de la crítica y la denuncia [de] la explotación, la marginación y la colonización. No será posible ponerla en práctica sin un largo camino que vaya limpiando [este trabajo fotográfico] de la ideología imperante [mediante] la ruptura constante del modelo estético convencional [que] nos atrapa. Librarme de él es el proceso de mi obra.^[4]

Es innegable que la ausencia de Jorge Acevedo es una dolorosa pérdida en el medio fotográfico. Esperemos que sus imágenes ahora encuentren un lugar mejor, salgan de la cocina fotográfica al mundo que debieron habitar hace muchos años. Vivir en Oaxaca le permitió presenciar de

cerca otros movimientos sociales, pero también restringió el uso social y la posibilidad de publicación, exposición y difusión de su última obra. Aunque Acevedo deja un hueco en nosotros, nuestra memoria puede ahora encontrar un nicho plétórico de imágenes cargadas de sus planteamientos, imágenes icónicas de movimientos sociales mexicanos que construyeron el camino de la democracia, como también lo hicieron, estoy segura, las imágenes de su vida oaxaqueña, que para muchos quedaron en el misterio de su autoexilio pero pronto conoceremos gracias a las afanosas labores de Abraham Nahón, su joven cómplice de fotoaventuras. Ello nos permitirá reencontrarnos con Jorge Acevedo en su destino elegido, en su Oaxaca plétórica de imágenes de cuño militante. Sea este un homenaje a quien nos legó un maravilloso material, que no debe perderse, que debe permanecer en nuestras memorias de manera clara. Esperamos que su labor fotográfica quede como patrimonio de investigadores y activistas, y que pronto veamos más imágenes de ese trabajador incansable de la cámara, pues aún hay cientos de negativos, tomados en tierras chilanga y oaxaqueña, que guardan —y guardarán— aquella inolvidable e implacable mirada.

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

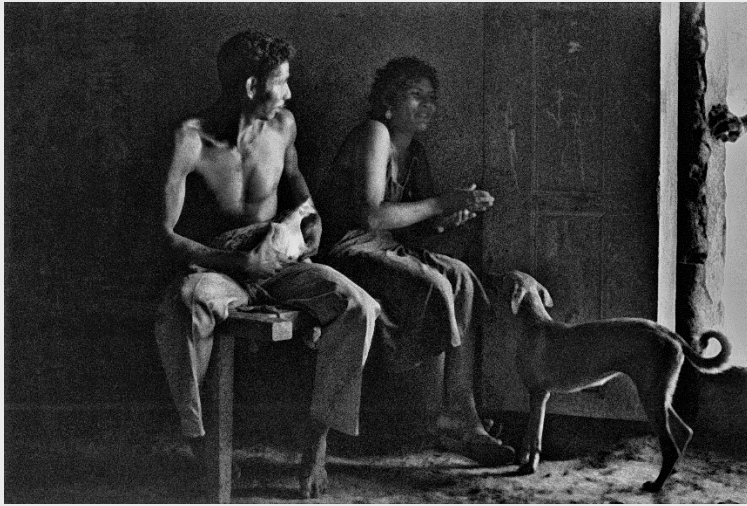
[1] Luis Hernández Navarro, “Jorge Acevedo hizo la memoria gráfica del movimiento popular de los 70s y 80s”, *La Jornada*, 30 de julio de 2019.

[2] Patricia Ravela Blancas, “Movimientos de los trabajadores al servicio del Estado ante la crisis” en Jorge Alonso (coord.), *Los Movimientos sociales en el Valle de México*, vol. II, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1988, p. 347.

[3] Para más información véase mi libro *Con el deseo en la piel. Un episodio de fotografía documental a fines del siglo XX*, México, Universidad Autónoma de México Xochimilco, 2017, 142 pp.

[4] Jorge Acevedo et al., *Hecho en Latinoamérica. Primera muestra de la fotografía latinoamericana contemporánea*, México, Consejo Mexicano de Fotografía, 1978.

Curaduría: Rebeca Monroy Nasr y Abraham Nahón



Amor con testigos
Marquelia, Guerrero, 1983
Plata/gelatina

Al país de la ilusión, Jorge Acevedo Mendoza, Grupo Fogra, 2014.



Serie/ Cuajinicuilapa un pueblo negro
Cuajinicuilapa, Guerrero, 1993
Plata/gelatina

Centro de la Imagen, Coordinación de Acervos.



Marcha del Magisterio oaxaqueño D.F.

Ciudad de México, 1980

Plata/gelatina

El poder de la imagen y la imagen del poder, Universidad Autónoma de Chapingo, 1985.



De espaldas al mundo

Santa Ana del Valle, Oaxaca, 1996

Plata/gelatina

Al país de la ilusión, Jorge Acevedo Mendoza, Grupo Fogra, 2014.



La fiesta
San Sebastián Etla, Oaxaca, 2006
Plata/gelatina
Al país de la ilusión, Jorge Acevedo Mendoza, Grupo Fogra, 2014.



La CNTE rompió el cerco
Ciudad de México, 1983
Plata/gelatina
Centro de la Imagen, Coordinación de Acervos.



Cenicienta urbana
Estación Tapo, Distrito Federal, 1992
Plata/gelatina

Al país de la ilusión, Jorge Acevedo Mendoza, Grupo Fogra, 2014.



No incluye al perico
Distrito Federal, 1975
Plata/gelatina

Al país de la ilusión, Jorge Acevedo Mendoza, Grupo Fogra, 2014.



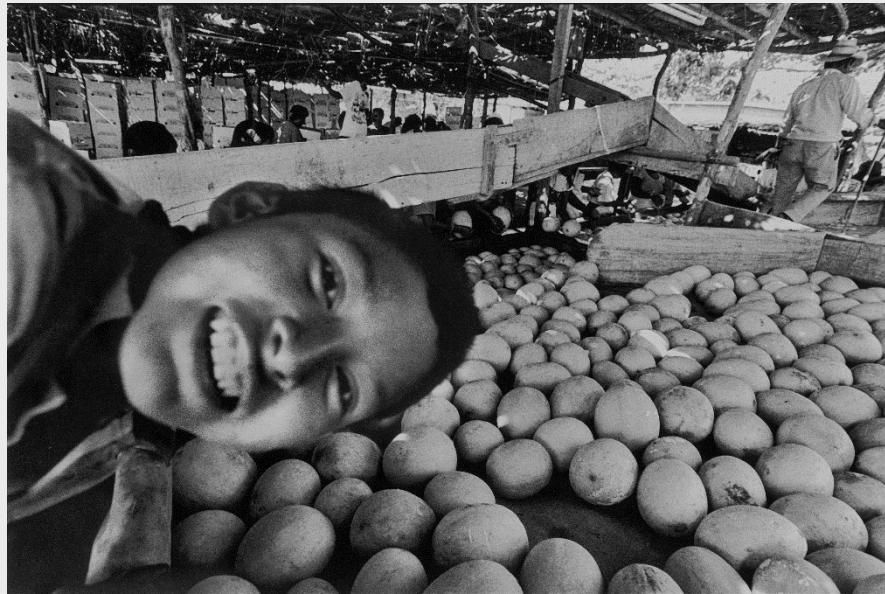
S/T
Nueva York, 1979
Plata/gelatina

Al país de la ilusión, Jorge Acevedo Mendoza, Grupo Fogra, 2014.



Pautado
Monte Albán, Oaxaca, 1987
Plata/gelatina

Al país de la ilusión, Jorge Acevedo Mendoza, Grupo Fogra, 2014.



Los melones
Ixhuatán, Oaxaca, 1998
Plata/gelatina

Al país de la ilusión, Jorge Acevedo Mendoza, Grupo Fogra, 2014.



La espera
Distrito Federal, 1985
Plata/Gelatina

Al país de la ilusión, Jorge Acevedo Mendoza, Grupo Fogra, 2014.



Autorretrato
Costa de Oaxaca, 2002.
Plata/gelatina

Al país de la ilusión, Jorge Acevedo Mendoza, Grupo Fogra, 2014.



Los burros del fin del mundo

Ocotlán, Oaxaca, 1990

Plata/gelatina

Al país de la ilusión, Jorge Acevedo Mendoza, Grupo Fogra, 2014.



Cartel del SUTERM

Ciudad de México, ca. 1979

Plata/gelatina

El poder de la imagen y la imagen del poder, Universidad Autónoma de Chapingo, 1985.



IV
Serie/ Cuajinicuilapa un pueblo negro
Cuajinicuilapa, Guerrero, 1993
Plata/gelatina
Centro de la Imagen, Coordinación de Acervos

“Nuestra Señora de las Iguanas” y sus resonancias

Abraham Nahón*

Graciela Iturbide explora un lenguaje de nuevas sensibilidades y politicidades que habla a través de la fuerza comunitaria, étnica y de género (principalmente en mujeres y muxes) vislumbrada en esta región del Istmo de Oaxaca. Su fotografía “Nuestra Señora de las Iguanas” lograría, incluso años después de ser creada, una resonancia social y estética inusitadas. Esta imagen se considera todo un icono de la fotografía mexicana, y ha sido resignificada y traducida a otras disciplinas artísticas —gráfica, escultura, mural, collage, etc.—, por la potencia visual y cultural que posee.

Pero la resonancia amplificada de la imagen puede explicarse no sólo porque evoca una comunidad zapoteca cuya potencia visual ha atraído a diversos artistas y visitantes foráneos, sino por sus significados culturales e identitarios. Graciela Iturbide rompe con la fotografía indigenista y explícitamente activista (la mujer retratada en el mercado, Sobeida Díaz Santiago, participó también en el movimiento social de la COCEI), explorando otras formas de politicidad al mostrar a la mujer como protagonista de su propia vida económica local. En un proceso consciente o inconsciente de antelación, la artista condensa en una imagen el anhelo de una sociedad que exigiría, décadas después, un posicionamiento distinto y mayor participación política para las mujeres indígenas, casi siempre invisibilizadas.

“Nuestra Señora de las Iguanas” fue reproducida en tarjetas y posters por el artista Francisco Toledo, con el apoyo de la población de Juchitán, la cual ha bautizado a esta fotografía como “La Medusa juchiteca”. La emblemática imagen también ha sido reapropiada y reinventada en un mural en Sunset Blvd., en Los Ángeles, California, creado por la artista Annie Sperling en 1993; en un acrílico sobre tela con el nombre “La Madonna de las Iguanas”, realizado por Pere Greenham en 2003; en una xilografía realizada en 2011 por el artista oaxaqueño Irving Herrera, quien participó en la Asamblea de Artistas Revolucionarios de Oaxaca en el 2006; en una acuarela pintada sobre un cartel de Ansel Adams, realizada por el fotógrafo argentino Marcos López en 2015; en una puesta en escena fotografiada en ambrotipo (coloreado a mano) y titulada “Muxe: dos para el trono”, realizada por el fotógrafo chileno Mauricio Toro-Goya en su estancia en Oaxaca en 2015; y en un autorretrato impreso en cianotipia e intervenido por el fotógrafo ciego Pedro Miranda en 2016.

Curiosamente, la fotografía de Graciela Iturbide también ha sido retomada por los habitantes y las autoridades municipales de Juchitán, que la han colocado en las señalizaciones de la carretera, indicando la entrada a la población, e incluso alzarón, en un espacio público del pueblo, una versión esculpida de la imagen, elaborada por un artista anónimo.

El video realizado por la artista Judith Romero también se inspira en la imagen, retomando algunos elementos de la tesis doctoral del investigador Abraham Nahón, concluida en 2015, de cuyo libro *Imágenes en Oaxaca. Arte, política y memoria* (Oaxaca, UABJO–BUAP, 2020) mostramos aquí un fragmento, levemente modificado para esta presentación.

Resonancias / "Nuestra señora de las iguanas"–Graciela Iturbide, por Judith Romero



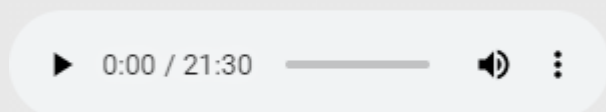
* Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.

CON-TEMPORÁNEA. Toda la historia en el presente
Audio, vol. 7, núm. 13, enero-junio de 2020, ISSN: 2007-9605
https://con-temporanea.inah.gob.mx/post_gutenberg_audio_num13

A 75 años del lanzamiento de la bomba atómica. Entrevista a Yasuaki Yamasita por Sergio Hernández Galindo

En agosto de 1945, el ejército norteamericano decidió lanzar dos bombas atómicas sobre las ciudades de Hiroshima y Nagasaki. Estas nuevas armas pusieron fin a la II Guerra Mundial pero causaron la muerte de cerca de 200 mil personas. Un sobreviviente de Nagasaki, Yasuaki Yamashita, conversará sobre su vida y su larga lucha para detener el uso de este tipo de armas.

La revista *CON-TEMPORÁNEA* de la Dirección de Estudios Históricos del INAH les invita a escuchar el testimonio de un acontecimiento histórico que transformó las relaciones geopolíticas de los países implicados, y que marcó no sólo a la sociedad japonesa sino a la humanidad misma.



Una vida tras el rastro de indígenas rebeldes y mercaderes diversificados

Delia Salazar Anaya*



La apreciable maestra María Teresa Huerta Preciado nació en el emporio agrícola de Los Mochis, Sinaloa, el 23 de noviembre de 1933, y falleció en la Ciudad de México el 1 de mayo de 2020. Ingresó al Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en agosto de 1956 como practicante de Ciencias Histórico-Geográficas en la Oficina de Monumentos Históricos, donde trabajó en la elaboración de una guía de monumentos coloniales y en la catalogación de los documentos del archivo de Francisco I. Madero.[1]

En febrero de 1959 fue una de las jóvenes investigadoras que se integró al entonces Departamento de Investigaciones Históricas, fundado en el Castillo de Chapultepec por el destacado etnólogo, lingüista e historiador Wigberto Jiménez Moreno, hoy Dirección de Estudios Históricos (DEH). Se lamenta sin duda su pérdida, porque junto con las maestras Isabel González Sánchez y Alicia Olivera Sedano, que también partieron en años recientes, habían sido fundadoras de nuestro centro de investigación y muchos tuvimos la oportunidad de conocerlas y de trabajar con ellas.

Vale mencionar que, aunque en sus primeros trabajos María Teresa Huerta prácticamente se inclinó por la etnohistoria, estudió la carrera de historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Obtuvo el grado de maestra en Historia de México el 29 de noviembre de 1963, con la tesis *Rebeliones indígenas en el noroeste de México en el periodo colonial*, bajo la dirección de Wigberto Jiménez Moreno y la orientación de José Miranda y Alfonso García Ruiz; investigación pionera, profusamente documentada y de buena pluma publicada como libro en 1966 por el INAH.[2] La obra fue una lectura obligada para aquellos que procuraron comprender las razones del descontento indígena frente a los embates de la colonización hispana de la Nueva Vizcaya y el Nuevo Reino de León.[3]



Firme en su interés por los pueblos originarios del territorio nacional, una década después publicó, con Patricia Palacios, el libro *Rebeliones indígenas de la época colonial*,^[4] rica recopilación de crónicas misionales e informes militares sobre los principales levantamientos indígenas que se sucedieron entre 1523 y 1761, localizados en fuentes de archivo o en libros antiguos y poco conocidos. En esta obra, en virtud de su propia experiencia e inclinación personal por el septentrión mexicano en donde ella misma nació, Huerta se ocupa de documentar las rebeliones que ocurrieron al norte de la Nueva España. Inicia con los levantamientos de los indios del Pánuco en el norte de Veracruz en 1523; recorre las rebeliones de caxcanes, zacatecas, guachichiles y guamares en 1541, 1550 y 1561 en los actuales territorios de Guanajuato y Zacatecas; se ocupa de los alzamientos de los guaynamota, acaxés y tepehuanos de Durango en 1584 y 1591–1601, de los guachichiles de Nuevo León en 1624 y, por último, de los guazaparis, alzapas y los grupos indígenas que integraban las llamadas “siete naciones” de Chihuahua en 1632 y 1644. Enseguida aborda las comunidades del noroeste mexicano, como los tehuecos de Sinaloa en 1597; los tarahumares en 1646, 1650–1652, 1684–1690; los conchos, sobas y pimas en 1695; los indios de las Californias en 1753 y los yaquis de Sonora en 1740.

Ya desde finales de los años sesenta, a más de colaborar en la recopilación y consulta de materiales de archivo y bibliotecas para diversos proyectos emprendidos por Jiménez Moreno, que la llevaron a estudiar por ejemplo el devenir de la organización política en San Juan Teotihuacan, Huerta empieza a interesarse por la historia de las ideas del siglo XIX, en especial por el pensamiento conservador o monárquico y más tarde por el funcionamiento de las aduanas, los monopolios y el comercio exterior.^[5]

A su llegada a la dirección de la DEH, Enrique Florescano impulsó la formación de seminarios. Al inicio de la década de los setenta, Huerta se integró al de Historiografía Social, coordinado por el politólogo y filósofo Raúl Olmedo. En coautoría con Concepción Lugo, Rosa María Meyer, Guadalupe Nava, Guillermo de la Peña y Arturo Warman, publicó un cuaderno de trabajo que más tarde se convirtió en la obra *Balance y perspectivas de la historiografía social en México*,^[6] en la que aparece su acucioso y bien cimentado ensayo: “Estructuras de clase y de trabajo”. Estudio de corte historiográfico, si bien analiza un amplio número de textos de diversa índole que recorren la sociedad prehispánica, colonial, nacional y porfirista y contemporánea, se vio influido por las corrientes marxistas y por la sociología liberal funcionalista de la época.^[7] En consecuencia, tendió a estimar las aportaciones de los autores preocupados por las relaciones

de producción y el enfoque económico por sobre las de aquellos que, desde otras ópticas historiográficas, a veces denominadas positivistas, se interesaron más por la legislación o la política cuando se acercaron a la historia social. Por tanto, el trabajo fue especialmente útil para quienes en México cultivaron este último género.[8]



En 1976, Huerta se hizo cargo de la coordinación del seminario Formación de Grupos y Clases Sociales de la DEH, iniciado por Margarita Urías unos años atrás. En este grupo de trabajo también participaron Guillermo Beato, Shanti Oyarzábal, Rosa María Meyer y Francisco González Ayerdi, que investigaron en diversos archivos y fondos regionales o nacionales, sobre todo en el ramo Contribuciones Directas del Archivo General de la Nación, en el Archivo Judicial del Tribunal Superior de Justicia del Distrito y Territorios, y en el Archivo de Notarías de la Ciudad de México.[9] Con el respaldo de Ciro Cardoso, dicho seminario elaboró una de las obras pioneras de la historia empresarial mexicana: *Formación y desarrollo de la burguesía en México*,[10] basada principalmente en la novedosa explotación de los protocolos atesorados en los archivos notariales. Sugerente y multicitado texto, presenta ocho ensayos biográficos de relevantes hombres de empresa, entre los cuales destaca el que dedica Teresa Huerta a Isidoro de la Torre, un exitoso hombre de negocios oriundo de un puerto cercano a Cádiz.[11]

Como continuación del referido trabajo pionero y siempre fiel al estudio de los grupos sociales, durante la década siguiente Huerta Preciado continuó impartiendo ponencias en diversos foros académicos, escribiendo artículos o capítulos de libros y, claro está, profundizando en la historia de otros empresarios azucareros de Morelos y su impacto en el desarrollo comercial, ferroviario, minero y financiero regional. Muestra de este interés puede apreciarse en *Empresarios del azúcar en el siglo XIX*, obra que vio la luz en 1993.[12] Ese texto reúne siete ensayos, que dan cuenta de la formación de aquellos hacendados y comerciantes de los valles de Cuernavaca y Cuautla, fuertemente ligados a los consulados de Veracruz y la Ciudad de México, entre 1780 y 1870.[13]

No quisiera obviar que su gran conocimiento del pasado colonial y decimonónico permitía a la maestra Huerta participar ocasionalmente en algún trabajo un tanto más alejado de su línea central de investigación, que en los años ochenta sin duda era la historia empresarial. Tal fue el caso de su colaboración en el libro colectivo *Historias para temblar, 19 de septiembre de 1985*,

publicado por el INAH en 1987, en donde Huerta elabora una cuidadosa cronología de los sismos ocurridos en México entre 1821 y 1870.



Pero volviendo a sus intereses mayores, su permanente curiosidad y su pasión por hurgar en los archivos llevaron a la rigurosa historiadora a profundizar o incursionar en algunas líneas de investigación, vinculadas con otros comerciantes novohispanos o con aquellos que arribaron de España o Francia durante el siglo XIX, cuyos resultados dio a conocer durante las siguientes décadas en revistas y en obras colectivas. Entre sus aportes destacan sus bien documentados estudios sobre el papel de las familias de empresarios de origen vasco residentes en diversas regiones de la geografía nacional, publicados entre 1996 y 1999 en cuatro entregas de la colección *Los vascos en las regiones de México*, coordinada por Amaya Garritz del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Las trayectorias empresariales de las familias Yermo, Irazabal, Retes o Aguirrevengoa, muy estimadas entre quienes estudian el importante papel económico y social de los migrantes del País Vasco en América, son también importantes para la historiografía económica mexicana, por las luces que ofrecen sobre el desarrollo económico regional de los siglos XVIII y XIX.



Particular valor le otorgó también al texto “Penetración comercial francesa en México en la primera mitad del siglo XIX”, que la maestra Huerta preparó para el coloquio “Los inmigrantes en el mundo de los negocios, siglos XIX y XX”, que tuvo el privilegio de convocar junto con Rosa

María Meyer en el año 2000. Su aportación pionera ofrece datos hasta ese momento desconocidos sobre el devenir de los primeros comerciantes galos que se asentaron en México al inicio de su vida independiente. Algunas de sus casas comerciales, ubicadas en el mercado del Parián, en la Plaza Central de la Ciudad de México, luego de haber sido saqueadas en el motín popular de 1828, dieron pretexto a los diplomáticos galos para promover al paso del tiempo la primera Intervención Francesa en 1838.[14] El texto de la maestra Huerta también revela las importantes redes comerciales que los franceses lograron tender desde Burdeos y El Havre con el puerto de Veracruz, la Ciudad de México y otras localidades del territorio mexicano.

El permanente interés de la historiadora por el devenir del norte de México le inspira al inicio del siglo XXI un nuevo ensayo, “Comerciantes en tierra adentro, 1690–1720”, en el cual vuelve sobre los estrechos vínculos entre los grandes mercaderes y el desarrollo de la minería.[15] Brígida von Mentz, al referirse a la contribución de Tere Huerta, señala:

Experta en estos temas, esta historiadora muestra el control monopólico de las economías locales que ejercieron los grandes mercaderes del centro en esas zonas mediante el crédito y el abasto comercial y las grandes redes de influencias políticas y sociales que se tejieron. También describe cómo se vincularon los conflictos locales sociales y militares con la expansión al norte y el abasto de presidios, y cómo mineros, hacendados, comerciantes locales, funcionarios y militares entraban a formar parte de estas impresionantes cadenas y redes económicas y sociales de los comerciantes del Consulado de México al terminar el siglo XVII e iniciarse el XVIII.[16]

La misma preocupación por las cadenas y redes económicas y sociales entretejidas por los comerciantes en el nivel interno y externo llevó a Huerta a realizar algunas sugerentes investigaciones vinculadas con la producción minera y el suministro de azogue. Tal fue el caso de su colaboración para el libro *Redes sociales e instituciones comerciales en el Imperio español, siglos XVII a XIX*. [17] Interesada por desentrañar el comportamiento de los grandes comerciantes de la plata de origen vizcaíno y montañés que despuntaron al mediar el siglo XVII, con la expulsión de los judíos portugueses de los reinos españoles, Huerta destaca la amplia red de negocios legales e ilegales conformada por aquellos mercaderes, que lo mismo cruzaba el tradicional océano Atlántico, que se extendía por el Pacífico con dirección a Filipinas o a Perú. Este ensayo revela también que la historia de México difícilmente podría entenderse sin comprender sus grandes vínculos con España y otras naciones, derivados de su intensa actividad mercantil.

Durante más de cinco décadas, fiel a la consulta de diversos archivos de contribuciones, justicia, tierras y sus emblemáticos protocolos notariales, la obra de María Teresa Huerta Preciado, así como su papel como formadora de estudiantes e investigadores, forjó un importante legado para quienes desde distintos ángulos investigan las rebeliones indígenas y el papel de los comerciantes–empresarios y sus diversificadas redes económicas en la historia nacional y en su permanente vínculo con el exterior.



* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

[1] Archivo Histórico-Administrativo de la Dirección de Estudios Históricos del INAH (en adelante AHA-DEH-INAH), expediente de María Teresa Huerta Preciado, vol. 2. Gran parte de los datos biográficos de la maestra Huerta los obtuve de la información que me proporcionaron y de los recuerdos que compartieron conmigo diversos compañeros y colegas suyos. Especial agradecimiento debo a su sobrina Mercedes por haberme facilitado muchas de las fotografías que presentamos.

[2] María Teresa Huerta, *Rebeliones indígenas en el noreste de México en la época colonial*, México, INAH, 1966. Actualmente el texto puede consultarse completo en la Mediateca del INAH.

[3] Leticia Reina ubica el valor de este trabajo pionero en el ámbito historiográfico de las rebeliones indígenas coloniales. Véase “Historia y antropología de las rebeliones indígenas y campesinas en la colonia y en el siglo XIX: un recuento”, *Historias*, núm. 17, México, abril-junio de 1987, pp. 40 y 52.

[4] María Teresa Huerta y Patricia Palacios (eds.), *Rebeliones indígenas de la época colonial*, México, SEP-INAH-Departamento de Investigaciones Históricas-Seminario de Historiografía Social, 1976.

[5] AHA-DEH-INAH, expediente de María Teresa Huerta Preciado, vol. 1.

[6] María Teresa Huerta, Concepción Lugo, Rosa María Meyer, Guadalupe Nava, Guillermo de la Peña y Arturo Warman, *Balance y perspectivas de la historiografía social en México*, 2 vol., México, SEP-INAH (Científica, 84), 1979.

[7] *Cfr.* la amplia opinión de Cecilia Noriega, en la reseña de la obra referida que publicó en la revista *Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 10, México, 1986, pp. 297-298.

[8] Dorothy Tanck de Estrada también preparó una breve reseña de *Balance y perspectivas de la historiografía social en México* para la revista *Hispanic American Historical Review*, núm. 63, vol. 3, Durham, agosto de 1982, pp. 498-499.

[9] AHA-DEH-INAH, expediente de María Teresa Huerta Preciado, vol. 1.

[10] Ciro Cardoso (coord.), *Formación y desarrollo de la burguesía en México*, siglo XIX, 2a. ed., México, Siglo XXI, 1981. El libro fue motivo de diversas reseñas críticas, como la que escribió Jan Bazant para *Historia Mexicana*, vol. 28, núm. 4, México, abril-junio de 1979, pp. 620-622; Alfonso de María y Campos para *Letras Libres*, México, 30 de junio de 1979, pp. 39-41, o Barbara A. Tanenbaum para *The Hispanic American Historical Review*, vol. 61, núm. 2, Durham, mayo de 1981, pp. 321-322. Posteriormente el libro colectivo, así como otros ensayos de Huerta, fueron reseñados en Graziella Altamirano, María Eugenia Arias, María del Carmen Collado, César Navarro, María Esther

Pérez Salas y Guadalupe Villa, *Grupos de poder económico y élites políticas en México. Una bibliografía comentada 1770-1940*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1997, pp. 26, 36, 39-40, 48-49.

[11] “Isidoro de la Torre: el caso de un empresario azucarero, 1844-1881”, en Ciro Cardoso (coord.), *Formación y desarrollo de la burguesía en México*, siglo XIX, 2a. ed., México, Siglo XXI, 1981, pp. 164-187. Los otros colaboradores del libro son Margarita Urías, Guillermo Beato, Dolores Morales, Rosa María Meyer, Shanti Oyarzábal, Mario Cerutti y Roberto Hernández.

[12] María Teresa Huerta, *Empresarios del azúcar en el siglo XIX*, México, INAH (Divulgación), 1993.

[13] Los ensayos reunidos en *Empresarios del azúcar en el siglo XIX* también han sido valorados en distintos recuentos historiográficos, por ejemplo, el de Irving Reynoso Jaime, “La hacienda azucarera morelense: un balance historiográfico”, *América Latina en la Historia Económica*, núm. 27, México, enero-junio de 2007, pp. 53-75.

[14] “Penetración comercial francesa en México en la primera mitad del siglo XIX”, en Rosa María Meyer y Delia Salazar (coords.), *Los inmigrantes en el mundo de los negocios, siglos XIX y XX*, México, INAH / Plaza y Valdés, 2003, pp. 67-75. Este libro fue reseñado por Froylán Enciso para la revista *Foro Internacional*, vol. XLVI, 3 (185), México, julio-septiembre de 2006, pp. 580-585.

[15] Guillermina del Valle Pavón (coord.), *Mercaderes, comercio y consulados de Nueva España en el siglo XVIII*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2003.

[16] Brígida von Mentz, reseña al libro de Guillermina del Valle Pavón (coord.), *Mercaderes, comercio y consulados de Nueva España en el siglo XVIII*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2003, en *América Latina en la Historia Económica*, núm. 25, México, enero-junio de 2006, pp. 167-168, recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279122690007>.

[17] “Redes mercantiles en torno a la plata en el norte minero novohispano. Segunda mitad del siglo XVII”, en Antonio Ibarra y Guillermina del Valle Pavón (coords.), *Redes sociales e instituciones comerciales en el imperio español, siglos XVII a XIX*, México, Facultad de Economía-UNAM / Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2007, pp. 85-116. Este ensayo despertó especial interés en algunos reseñistas del libro, tal fue el caso de Mariano Ardash, que publicó sus impresiones en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 39, México, julio-diciembre de 2008, pp. 197-200; y de Sonia Tell, publicado en *América Latina en la Historia Económica*, vol. 19, núm. 1, México, enero-abril de 2012, pp. 245-250.

María Teresa Huerta Preciado. Bibliografía

Delia Salazar Anaya*
Compiladora

Libros

Rebeliones indígenas en el Noreste de México en la época colonial, México, INAH, 1966.

María Teresa Huerta y Patricia Palacios (eds.), *Rebeliones indígenas de la época colonial*, México, SEP-INAH, Departamento de Investigaciones Históricas, Seminario de Historiografía Social, 1976.

Empresarios del azúcar en el siglo XIX, México, INAH (Divulgación), 1993.

Capítulos de libros y artículos

“Estructuras de clases y de trabajo”, en María Teresa Huerta, Concepción Lugo, Rosa María Meyer, Guadalupe Nava, Guillermo de la Peña y Arturo Warman, *Balance y perspectivas de la historiografía social en México*, México, SEP-INAH (Científica, 84), 1979, vol. I., pp. 108–198.

“Isidoro de la Torre: el caso de un empresario azucarero. 1844–1881”, en Ciro Cardoso (coord.), *Formación y desarrollo de la burguesía en México, siglo XIX*, 2a ed., México, Siglo XXI, 1981, pp. 164–187.

“La familia Yermo, 1750–1850”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 14, vol. 4, Zamora, 1983, pp. 46–65.

“Formación del grupo de hacienda, dos azucareros morelenses, 1780–1840”, en Horacio Crespo (coord.), *Morelos: cinco siglos de historia regional*, México, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo de México-UAEM, 1984, pp. 149–163.

“Los antecedentes: la aportación castellana”, en Woodrow Borah (coord.), *El gobierno provincial en la Nueva España, 1570–1787*, México, UNAM, 1985, pp. 20–30.

“En torno al origen de la burguesía porfirista: el caso de Isidoro de la Torre”, en Enrique Florescano (coord.), *Orígenes y desarrollo de la burguesía en América Latina, 1700–1955*, México, Nueva Imagen, 1985, pp. 105–122.

“El sector azucarero morelense y la estructura de poder (primera mitad del siglo XIX)”, *Historias*, núm. 14, México, 1986, pp. 83–94.

“Cronología de los temblores registrados entre 1821–1870”, en Carlos San Juan, Celia Maldonado, María Teresa Huerta, Dolores Morales, Luis Barjau, José Joaquín Blanco, Carlos

Monsiváis, Adriana López Monjardín, Marisol Arbeláez y Saúl Escobar, *Historias para temblar, 19 de septiembre de 1985*, México, SEP-INAH (Divulgación), 1987, pp. 27-38.

“La historiografía social”, en Carlos García Mora (coord.), *La antropología en México, Panorama histórico, vol. 3. Cuestiones medulares (antropología física, lingüística, arqueología y etnohistoria)*, México, INAH (Biblioteca del INAH), 1988, pp. 619-630.

“La influencia del parentesco en la integración del grupo azucarero morelense, 1780-1840”, en Carlos Contreras Cruz, *Espacio y perfiles. Historia regional mexicana del siglo XIX*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1989, pp.

“Tercer simposio de historia de las mentalidades”, en Seminario de Historia de las Mentalidades, *Familia y poder en Nueva España*, México, INAH (Científica), 1991, pp. 87-89.

“Los Yermo, tres generaciones”, en *IV Seminario de Historia de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País. La R.S.B.A.P. y Méjico*, t. I, México, 1993, pp. 153-165.

“Empresarios y ferrocarriles en Morelos (1875-1900)”, *Siglo XIX, Cuadernos de Historia*, año V, núm. 14, México, enero-abril de 1996, pp. 69-87.

“Los vascos del sector azucarero morelense, 1780-1870”, en Amaya Garritz (coord.), *Los vascos en las regiones de México, siglos XVI-XX*, t. I, México, UNAM / Ministerio de Cultura del Gobierno Vasco / Instituto Vasco Mexicano de Desarrollo, 1996, pp. 237-245.

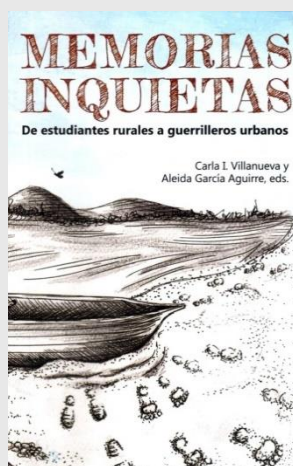
“Los Irazabal, trayectoria de un clan vasco en Morelos, siglo XIX”, en Amaya Garritz (coord.), *Los Vascos en las Regiones de México, Siglos XVI-XX*, tomo II, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Ministerio de Cultura del Gobierno Vasco / Instituto Vasco Mexicano de Desarrollo, 1996, pp. 149-156.

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

Memorias inquietas

Carla I. Villanueva y Aleida García Aguirre (eds.), *Memorias inquietas. De estudiantes rurales a guerrilleros urbanos*, México, Colectivo Memorias Subalternas, 2019.

Verónica Oikión Solano*



No es común en la academia, hacer profesión de fe por una historia crítica y comprometida, por una historia que le dé voz a quienes no tuvieron la posibilidad de externar su testimonio y sus vivencias. Carla I. Villanueva y Aleida García Aguirre han criticado con solvencia la historiografía sobre la izquierda armada en México en la segunda mitad del siglo XX que, si bien es muy rica y ha hecho aportes sustanciales a la fecha, no siempre se acerca y enfoca a las y los militantes de base de las organizaciones político-militares.

La obra es un ejercicio novedoso de edición en el que se involucran directamente las historiadoras con sus entrevistados para construir una historia memorística que les devuelve a estos últimos su propia esencia vital y humana. El libro trasciende, porque no fue una mera intención de recopilar testimonios. Si bien el volumen se desprende de un proyecto académico, se adhiere totalmente a un compromiso social y político instaurado por el Colectivo Memorias Subalternas, del que son parte las autoras, que a partir de 2015 se empeña en “recuperar las experiencias de aquellos que nos precedieron, pues en sus acciones se expresan, bajo el lenguaje diverso de revueltas, insurrecciones, levantamientos, huelgas, protestas, marchas, entre otras, nociones de un mundo más justo y caminos para alcanzarlo. Sus voces, defendidas contra el olvido por la irreductible memoria de los sobrevivientes, merecen ser rescatadas y difundidas”. El proyecto detonó, nos dicen las editoras, “gracias a que Víctor intuyó —con tino,

según se verá en su relato— que rehabilitar las relaciones sociales del pasado le ayudaría a recordar fragmentos de su vida” (p. 32).

Con sus 235 páginas, el libro se compone de una “Presentación” alusiva al propio Colectivo Memorias Subalternas y sus objetivos. La introducción, titulada “Normalistas rurales, militantes y memorias”, es de la autoría de García Aguirre. Enseguida, los testimonios de *Víctor, Gabino, Manuel y Rafael* se distribuyen en ese orden respectivamente en cuatro capítulos, con los subtítulos siguientes: capítulo I, “En la militancia, existió toda la entrega”, Víctor; capítulo II, “Nos tocó vivir la guerra sucia”, Gabino; capítulo III, “Granito de arena”, Manuel; capítulo IV, “Dentro de los males, estuvo bien”, Rafael. Estos cuatro capítulos permiten conocer el testimonio de cada uno de ellos, porque son relatos en primera persona, aunque contruidos sobre la base de las entrevistas. Por último, se presenta un “Epílogo” con “Reflexiones finales”, a seis voces en un diálogo de cierre y a la vez de definición acerca de la importancia del recordar en la Historia.

La estructura de la obra tiene un orden que permite una lectura fluida porque se ubicaron los relatos de manera coherente de acuerdo con las relevantes temáticas que abordan:

El relato de Víctor permite una comprensión amplia de las normales rurales en el umbral entre los años sesenta y setenta, [...]. En seguida, Gabino habla con mayor detenimiento de la conformación de las FRAP [Fuerzas Revolucionarias Armadas del Pueblo], pues él fue militante desde su fundación; cuestiones de la dirigencia de la organización, así como las primeras acciones político-militares de la FRAP que llegaron a las primeras páginas de la prensa nacional aparecen en el relato de Gabino [...]. El relato de Manuel, un no-normalista rural [estudió en una escuela técnica], un militante de base de la organización, coloca su experiencia siempre en los márgenes y esto abre terrenos de crítica más comprensibles después de leer a Víctor y Gabino. Finalmente, Rafael tiene una narrativa compleja tanto de su ingreso a la normal rural como a las FRAP, semejante a los márgenes de los que habla Manuel (p. 34).

Antes de entrar en materia, me detengo en el título de la obra: *Memorias inquietas*. Conforme avancé en la lectura del libro, me di cuenta que el adjetivo “inquietas” (con sus sinónimos más utilizados: agitadas, traviesas, nerviosas) puede constreñir el sentido más profundo de la obra, pues estas *Memorias*, más que inquietas son *inquietantes*, es decir, conducen a las y los lectores por un pasado reciente que transmite febrilmente el desasosiego, la conmoción y la angustia social extrema de quienes integraron la comunidad militante de base de las Fuerzas Revolucionarias Armadas del Pueblo (FRAP), con el fin de tomar el poder mediante un movimiento armado socialista.

Esta organización político-militar tuvo su origen en los grupos juveniles radicalizados en torno al Frente Estudiantil Revolucionario (FER), integrado en 1970 con contingentes de los barrios populares del espacio urbano de Guadalajara y con jóvenes militantes de la Juventud Comunista (JC) y de la Liga Comunista Espartaco (LCE), principalmente. En su afán por abrir espacios democráticos dentro de la Universidad de Guadalajara, el FER se opuso hasta con las armas en la mano a la Federación de Estudiantes de Guadalajara (FEG), organización gangsteril que

representaba el control del gobierno priista dentro de la universidad entre los años cincuenta y principios de los setenta. La radicalidad del FER abrió otros dos cauces revolucionarios en ese escenario: la Unión del Pueblo y la Liga Comunista 23 de Septiembre.

Si bien se conocen en términos generales los orígenes, los pronunciamientos y la praxis de lucha armada de las FRAP,[1] el valor que tiene *Memorias inquietas* es desvelar la vida de cuatro de sus militantes que confluyeron en una coyuntura especialmente difícil para la organización, pues formaron parte de la célula que tomó a su cargo el 28 de agosto de 1974 el secuestro de José Guadalupe Zuno Hernández, connotado político y académico jalisciense de larga trayectoria, y suegro de Luis Echeverría Álvarez, entonces presidente del país.[2] Como se comprenderá, esta acción —poco meditada en proporción a las graves consecuencias que traería— cimbró y dividió a la organización armada, y, lo más relevante, generó un despliegue de las fuerzas policiacas y del ejército que puso en estado de sitio a Guadalajara y que concluyó amarga y dolorosamente con la reclusión de los guerrilleros, jóvenes, la mayoría, y hasta de un puñado de adolescentes, que vivieron en carne propia los horrores de la represión. El Estado los pisoteó y los aniquiló en su dignidad humana.

Las editoras puntualizan que la militancia del cuarteto guerrillero —delineada en las páginas de la obra— ha permanecido en las sombras a lo largo de cuatro décadas: “Su lugar en la historia de las FRAP no ha sido reconocido; ni siquiera su participación en las acciones armadas más conocidas de la organización les ha valido un lugar en la historiografía” (p. 19). Es pertinente señalar que en este intento de reivindicar dicha militancia existe una ausencia-presencia, pues se ha recogido en espíritu la actuación de *Catalina*, integrante de las FRAP, con su original e imaginativo manejo de la estrategia y la táctica insurgentes, como lo externaron sus propios compañeros de lucha. Su estatura como revolucionaria fue arrojada y valerosa. Compañera de *Manuel* (p. 139), por ello fueron increpados en su momento por *Lucas* —quien se asumía con altanería como dirigente intelectual del grupo— y en actitud agresiva les espetó la amenaza: “Ustedes, otra mala conducta y los ejecutamos”, tratando de clausurar con un plumazo dogmático las naturales relaciones de pareja.[3] Las editoras lamentan haber llegado tarde a su encuentro —Catalina había fallecido—, no sólo por la imposibilidad de engrosar los testimonios de mujeres en la guerrilla, sino porque sigue siendo el contingente femenino guerrillero el menos atendido por la historiografía, y a la fecha todavía ensombrecido. Su experiencia añadiría elementos poco explorados sobre la subjetividad femenina inmersa en un ambiente revolucionario, fuera de sus tradicionales roles de género, y alentaría, eventualmente, la reconstrucción de una historia de las emociones de mujeres guerrilleras desde su mirador de género.

Villanueva y Aguirre, en consenso con los entrevistados, tomaron la decisión —que puede ser criticable, aunque entendible— de cambiar sus nombres y los de otros cuadros guerrilleros y personajes mencionados a lo largo de la obra. Se trata de “una estrategia para que los familiares y sobrevivientes de la violencia política del Estado que han permanecido en silencio durante cuatro décadas, transiten hacia la toma de palabra en espacios públicos” (p. 26). Aunque no promueven “que se replique automáticamente ni creemos que sea la solución a todos los relatos de la violencia política [...], la utilización de seudónimos contribuye a ampliar la posibilidad de que hablen en voz alta aquellos exmilitantes que no han tenido la opción de testimoniar su

militancia y la violencia vivida” (pp. 25 y 26). En cambio, otros tres testimonios de militantes de las FRAP ya conocidos se identifican plenamente con sus apelativos de guerra y sus nombres verdaderos.[4]

Desde la metodología histórica y desde la heurística, *Memorias inquietas* resulta el detonador para que fluyan las voces de cuatro hombres que en su periodo juvenil tomaron las armas con una fe inquebrantable en el cambio revolucionario para México. Éste es el gran mérito que tiene la obra, porque los relatos de *Víctor, Gabino, Manuel y Rafael* recuperan y amplifican desde lo más hondo del alma humana sus vivencias y sus historias de vida, a partir de su niñez y sus entornos familiares campesinos —en ambientes rurales del Bajío mexicano y con grandes carencias—, pasando por sus trayectorias escolares —tan emblemáticas para todos ellos por haberse fogueado en las luchas estudiantiles, mayoritariamente en las escuelas normales rurales de Roque, Guanajuato, y de Atequiza, Jalisco, y bajo las divisas de conciencia crítica diseñadas por la Federación de Estudiantes Campesinos Socialistas de México—[5] hasta su firme determinación de romper con su existencia pública —entorno laboral y familiar— y entrar en clandestinidad en el grupo armado, con su peculiar actuación cotidiana. Por supuesto, no quedan fuera las vivencias de su adolescencia y juventud en el ciclo histórico de los 68; su grito masivo y generacional retumbó en los rincones de la patria: “¡¡No queremos olimpiadas!! ¡¡Queremos revolución!!”. Asimismo, los relatos rememoran la caída y la detención de ellos mismos, y de otras y otros de sus compañeros. De igual manera, se extienden hasta su liberación y su difícil inserción en la vida pública.

Villanueva y García Aguirre, además, ponen el acento en la toma de conciencia revolucionaria en “jóvenes con trayectorias dispares” y aseguran que los cuatro relatos les imponen abrir “una pregunta acerca de qué posiciones sociales y experiencias tuvieron en común quienes, siendo tan diferentes, emprendieron la lucha armada”. La respuesta es multifactorial y conlleva procesos de gran complejidad, pues no sólo nos podríamos referir al compromiso, la entrega y la ética individual por una causa legítima en favor de la justicia social; también aquí el entramado y el imaginario de la nueva izquierda latinoamericana —detonados con el triunfo de la Revolución cubana— entran en las variables a considerar. Sin descontar el desencanto juvenil ante una Revolución mexicana malograda. El *ethos* revolucionario disparó un complejo laberinto de subjetivaciones políticas en los grandes contingentes juveniles de la nueva ola generacional de izquierda.

Las narraciones de los cuatro actores sociales impactan por la fuerza de los hechos relatados, todas son muestra de cómo las editoras hicieron fluir la historicidad de sus entrevistados desde lo más profundo de su forzado olvido, de tal manera que, al momento de transmitir su impactante experiencia mediante la expresión verbal, lograron reinstalar su memoria–presente. No es menos cierto que, además, su historicidad fue transida por la violencia del Estado autoritario, porque el terror ejercido por su aparato de control se cebó contra las juventudes armadas; estos cuatro testimonios dan cuenta crudamente de los métodos de exterminio orquestados contra la oposición insurgente guerrillera, mediante la detención extrajudicial, las atroces torturas físicas y psicológicas (inimaginables), el secuestro y la desaparición forzada, y el cautiverio prolongado en condiciones inhumanas.

Por fortuna, los relatos de *Víctor, Gabino, Manuel y Rafael* se han colado por las rendijas de la terca memoria, que ha conseguido rescatar los múltiples fragmentos de un proceso histórico del que fueron protagonistas; ahora, despojados de su prolongado mutismo, contribuyen al conocimiento de nuestro pasado como una barrera de contención contra la cultura del olvido.

No hay duda de que, desde la perspectiva de la memoria histórica,[6] las editoras realizaron un trabajo excepcional al escuchar el silencio y el callar prolongado de cuatro hombres en un torrente de palabras que transmiten recuerdos, venidos al presente como nutrientes de vivencias colectivas. Las historiadoras han recuperado en las voces de sus entrevistados un pasado doloroso y sufriente, que aspira en el presente esperanzador a rasgar las redes de impunidad y olvido, en una ruta fluida de acceso a la verdad histórica y, sobre todo, en el camino hacia la instauración de un mecanismo transicional que imparta justicia y garantía de no repetición.

Finalmente, los cuatro personajes —al cabo de más de 45 años de los acontecimientos— expresan sus autocríticas a su ingenuidad, su arrojo juvenil y su militancia sin formación ideológica ni política. Aunque su entrega, debe subrayarse, fue “en cuerpo y alma”, a pesar de los errores cometidos —pues en esencia no ponderaron la multimodal respuesta ominosa del Estado—, no alcanzaron a superar las diferencias con otras organizaciones político-militares, e incluso no dilucidaron las divergencias en el seno mismo de las FRAP a las que pertenecieron (p. 220). Tales circunstancias los pulverizaron, tanto en su acción guerrillera como en su forzado encierro como presos políticos. Empero, estos testimonios forman parte de los derechos de la sociedad a la verdad, garantizando el conocimiento veraz en forma detallada, precisa y pública respecto de las violaciones a los derechos humanos.

Por ende, debemos resaltar la valerosa disposición de estos hombres a testimoniar su experiencia y, sobre todo, a seguir enraizados en una conciencia crítica sin renegar de sus ideales primigenios, pues su activismo en el pasado reactualizado en el presente —cuando todos rondan la década séptima de su vida— enlaza los grandes desafíos de nuestro siglo XXI mexicano (por ejemplo, demandar la aparición con vida de 43 jóvenes estudiantes de la Escuela Normal Rural Isidro Burgos de Ayotzinapa). A la vez, su dinamismo social refrenda que sólo con la toma del poder y la construcción del socialismo se dará paso a una sociedad igualitaria, libre de tortura y represión, e incluyente y creativa. Y no sólo eso, los relatos contenidos en esta obra sacuden el manto del olvido, que cubría retazos de acaecimientos que permanecían oscurecidos en la historia del movimiento armado socialista. También *Víctor, Gabino, Manuel y Rafael* (y en espíritu, *Catalina*) contribuyen, con la escritura de sus vidas, desdobladas gracias al trabajo de edición de esta obra magnífica, a horadar el círculo de impunidad en el que se mueve la violencia silenciosa, hasta hoy en pleno siglo XXI.

* El Colegio de Michoacán.

[1] Entre otras obras, revísense: Adela Cedillo, *El fuego y el silencio. Historia de las Fuerzas de Liberación Nacional*, México, Edición del Comité 68 Pro Libertades Democráticas, 2008; Sergio René de Dios Corona, *La historia que no pudieron borrar. La guerra sucia en Jalisco, 1970-1985*, Guadalajara, La Casa del Mago, 2004; Ramón Gil Olivo, “Orígenes de la guerrilla en Guadalajara en la década de los setenta”, en Verónica Oikión Solano y Marta Eugenia García Ugarte, *Movimientos armados en México, siglo XX*, 3 vols., Zamora, El Colegio de Michoacán / CIESAS, 2006 [reimpresiones

2008 y 2009], t. II, pp. 549–566; Antonio Orozco Michel, *La fuga de Oblatos. Una historia de la LC23s*, Guadalajara, La Casa del Mago, 2007; Jesús Zamora García, “La Unión del Pueblo en Guadalajara (1972–1978)”, en Verónica Oikión Solano (ed.), *Violencia y sociedad. Un hito en la historia de las izquierdas en América Latina*, Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / El Colegio de Michoacán, 2010, pp. 223–254, y Jesús Zamora García, “Revisión histórica de la guerrilla en Guadalajara: las Fuerzas Revolucionarias Armadas del Pueblo (1972–1982)”, tesis de doctorado, CIESAS–Occidente, Guadalajara, 2014.

[2] El secuestro fue denominado “Operación Tlatelolco, 2 de Octubre de 1968”. En el comunicado de las FRAP, dirigido “Al Pueblo de México” y repartido en lugares públicos de Guadalajara, se calificó a Zuno de “un burgués y representante de la clase explotadora en el poder”. Desde la perspectiva de la organización, era menester realizar una guerra de desgaste contra el sistema capitalista, pues resultaba “evidente que la correlación de fuerzas mundiales favorece a las fuerzas que pugnan por los cambios revolucionarios hacia el socialismo”. Comunicado anexo al informe titulado “Estado de Jalisco”, suscrito por el director de la Dirección Federal de Seguridad, 1 de septiembre de 1974, en Archivo General de la Nación, Fondo Dirección General de Investigaciones Políticas y Sociales, caja 2723. Una breve investigación ha puesto en evidencia el entramado del secuestro de Zuno y la espiral represiva del Estado. Véase: Mario Rivera Ortiz y Mario Rivera Guzmán, *El secuestro de José Guadalupe Zuno Hernández. (Un capítulo de la lucha guerrillera en el México de 1974)*, 2a. ed., México, Ediciones Medicina y Sociedad, 1992. Los autores, con base en una fuente hemerográfica, enlistaron algunos de los nombres de las y los integrantes de la célula que llevó a cabo el secuestro.

[3] Se asumía erróneamente que la llamada pureza revolucionaria pasaba por la abstinencia de las relaciones de pareja, con una idea distorsionada y asexuada de cómo construir el camino hacia la revolución.

[4] Véanse: Francisco Juventino Campaña López [“Ho Chi Minh”], “Condiciones de reclusión. Testimonio Revolucionario”, en Mandeville Special Collections Library, University of California, San Diego, Armed Revolutionary Organizations of Mexico, Documents and Publications, MSS 0523, Series 13 Fuerzas Revolucionarias Armadas del Pueblo, Reel 3 (MSCL). Campaña López entregó a la luz pública su testimonio desde su cautiverio en Guadalajara el 7 de noviembre de 1979. Sobre esta terrible experiencia, redacté un ensayo que se enfocó en analizar las etapas del difícil trance represivo sufrido por Campaña. Verónica Oikión Solano, “Represión y tortura en México en la década de 1970. Un testimonio político”, en *Historia y Grafía*, año 19, núm. 37, México, julio–diciembre de 2011, pp. 115–148; Héctor Guillermo Robles Garnica, *La guerrilla olvidada. La historia de una página manchada con sangre de estudiantes de la Universidad de Guadalajara*, ils., Guadalajara, La Casa del Mago (Asalto al Cielo), 2013; Francisco Martínez Mejía, *Jóvenes de los setentas. Crónica de un militante de las Fuerzas Revolucionarias Armadas del Pueblo (FRAP)*, Guadalajara, La Casa del Mago, 2015. En este último caso se trata del testimonio del autor, aunque narrado en tercera persona.

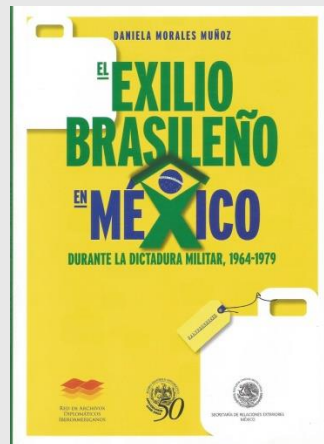
[5] La Federación de Estudiantes Campesinos Socialistas de México (FECSM) nació en 1935, al calor de la movilización social incentivada por el gobierno cardenista. El activismo y la movilización estudiantil —bajo un ímpetu democrático— han sido y siguen siendo hasta la fecha las prioridades y determinaciones de esta organización juvenil.

[6] Las memorias colectivas “insisten en mantener con vida, literalmente, acontecimientos que resultan de especial significancia para un determinado grupo, colectividad o sociedad, y que tal memoria busca las formas de comunicarse, para que aquellos que no vivenciaron esos dolorosos acontecimientos no los miren como un pasado muerto, sino como un presente vivo”. Jorge Mendoza García, “Memoria colectiva, olvido social y guerra sucia en México”, *Destiempos.com*, año 2, núm. 9, México, 2007, recuperado de: http://www.destiempos.com/n9/jorgemendoza_n9.htm.

Una historia olvidada

Daniela Morales Muñoz. *El exilio brasileño en México durante la dictadura militar, 1964-1979*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, Dirección General del Archivo Histórico Diplomático / Red de Archivos Diplomáticos Iberoamericanos, 2018.

Mónica Palma Mora*



De acuerdo con la autora del libro aquí reseñado, la historiadora Daniela Morales Muñoz, la dictadura militar que se instauró en Brasil a raíz del golpe de Estado que depuso al gobierno del presidente Joao Goulart, el 31 de marzo de 1964, arrojó al exilio a unos diez mil brasileños. La inmensa mayoría vivió el destierro en distintos países socialistas europeos y en Francia, otros en Cuba, y algunos más en varios países americanos, entre ellos México, que durante los años del régimen militar recibió una proporción muy pequeña de exiliados. Pero más que un sitio para vivir, México representó un lugar de tránsito para la mayor parte de los que fueron aceptados como asilados; muy pocos de los casi doscientos exiliados que pisaron suelo mexicano decidieron permanecer. Es probable que debido a su transitoriedad, advierte la autora, este exilio, a diferencia del radicado en Europa, sea casi desconocido en Brasil y poco rememorado en México.

Con fundamento en una extensa a la vez que intensa investigación de fuentes documentales y hemerográficas, desarrollada tanto en Brasil como en México, en bibliografía especializada en el tema y en entrevistas a protagonistas del exilio, la autora recupera la experiencia brasileña de acuerdo con dos ejes de análisis que, con gran acierto, entrelaza en los seis capítulos que conforman el libro: la política de asilo del gobierno mexicano y la composición sociopolítica del exilio. Con entereza y claridad, la doctora Morales Muñoz pone en entredicho la política de asilo de México, al sustentar que las puertas del país no han estado completamente abiertas a los perseguidos políticos. Expone esta cuestión desde el relato de los vaivenes y entresijos de la postura oficial ante el exilio brasileño, el cual demandó la atención de tres gobiernos sucesivos: Adolfo López Mateos, Gustavo Díaz Ordaz y Luis Echeverría Álvarez.

De acuerdo con la propuesta de la historiadora Denise Rollemberg, especialista del exilio brasileño en Europa, y de la socióloga Vania Salles, exiliada brasileña en México, Morales Muñoz estudia las tres oleadas que conformaron el destierro brasileño. La primera de ellas fue resultado del golpe militar de marzo de 1964 y estuvo integrada por funcionarios y legisladores del gobierno derrocado, por dirigentes del Partido Comunista (PCB) y del Partido Trabalhista (PTB), pero sobre todo por militantes de organizaciones sindicales como el Comando Geral dos Trabalhadores (CGT) y la muy combativa Asociación de Marineros y Fusileros Navales de Brasil (AMFNB). Todos ellos habían tenido una destacada participación en la intensa movilización sociopolítica que había llevado a Joao Goulart a la presidencia y había respaldado su programa de gobierno, el cual se proponía una mayor independencia económica del capital internacional y diversas reformas en beneficio de las clases trabajadoras (llamadas Reformas de Base).

Con sencillez y conocimiento, la autora analiza la política diplomática mexicana en conexión con el contexto brasileño durante los primeros años de la dictadura. Afirma que la relación de amistad que años antes habían entablado los gobiernos de López Mateos y Goulart, su afinidad en materia de soberanía y autodeterminación, y el papel más discreto que ambos gobiernos mantenían ante la confrontación Este-Oeste definieron la voluntad del gobierno mexicano por dar asilo a todos los solicitantes. Decisión que lo enemistó con el régimen militar,[1] que como respuesta retrasó la entrega de los salvoconductos de los asilados. La tensión entre ambos sólo fue superada por el profesionalismo, pericia y buena disposición del cuerpo diplomático mexicano, características que la autora resalta en el transcurso de la narración. Durante los siguientes dos años (1965-1966), la embajada continuó dando asilo a otros pocos solicitantes. Sin embargo, en esos años la diplomacia mexicana optó por no irritar al régimen militar y conservar un trato cordial y amistoso, tal como lo había ordenado el nuevo presidente mexicano, Gustavo Díaz Ordaz. La abierta orientación anticomunista de este gobierno fijó una actitud de mayor cautela en la selección de los solicitantes, como se ejemplifica en el asilo negado a Miguel Arres, exgobernador del estado de Pernambuco y líder radical del Partido Socialista de los Trabajadores (PST), negativa sustentada en un incierto criterio jurídico. Sin embargo, con tal de no dañar el prestigio de México, precisa Morales Muñoz, continuó concediendo asilo a ciertos opositores distinguidos, como el profesor universitario Ruy Mauro Marini, fundador de la Organización Revolucionaria Marxista-Política Operaria (ORM-Polop), el abogado Francisco Juliao, líder fundador de las Ligas Campesinas (LCB), y el sacerdote católico Francisco Lage, diputado suplente del PTB, entre otros disidentes políticos, y de manera paradójica, a una nueva oleada de exiliados, militantes de organizaciones armadas.

En diciembre de 1968, el régimen militar expidió el Ato Institucional 5 (AI-5),[2] decreto que dio amplios poderes al Ejecutivo en turno, cerró el Congreso de manera indefinida, suspendió el *habeas corpus* e instauró el estado de excepción. Estas disposiciones ampliaron la oposición a nuevos sectores y repercutieron en la emergencia o consolidación de organizaciones más radicales que, ante la intransigencia de la dictadura, se habían decantado por la lucha armada, rechazaban el capitalismo y proponían la construcción del socialismo. El secuestro de diplomáticos extranjeros fue parte de la estrategia adoptada por las organizaciones revolucionarias con el objetivo de exigir la liberación de los líderes que habían sido apresados. Éste fue el motivo de los secuestros del embajador de Estados Unidos, Charles Burke Elbrick,

efectuado por el Movimiento Revolucionario 8 de Octubre y Acción Liberadora Nacional, así como el del cónsul de Japón en São Paulo, realizado por Vanguardia Proletaria Revolucionaria, cuyas vidas canjearon por la liberación de varios compañeros de lucha, a los cuales la embajada mexicana asiló. De este modo, entre septiembre de 1969 y marzo de 1970, un nuevo y pequeño grupo de brasileños (veinte en total) se exilió en México con la prohibición expresa de no regresar a Brasil (pena del *banimento*). El gobierno de Díaz Ordaz, documenta la autora, concedió asilo a estos opositores radicales de izquierda, no por convicción propia, pues compartía la visión de los militares brasileños de catalogarlos como terroristas —según la opinión del embajador de ese entonces, Vicente Sánchez Gavito—, sino por haberlo solicitado “los gobiernos afectados” (Estados Unidos y Japón) y el propio régimen brasileño (con el que mantenía relaciones cordiales).[3]

Las acciones emprendidas por las organizaciones revolucionarias intensificaron la política represora de la dictadura durante los años de 1969–1974, también conocidos como los Años de Plomo. Cientos de brasileños salieron al exilio, muchos de manera clandestina hacia países vecinos, uno de ellos Chile, que admitió a un buen número de exiliados durante el gobierno de la Unidad Popular; sin embargo, el golpe militar del 11 de septiembre de 1973 los lanzó de nueva cuenta al exilio. Una tercera ola de brasileños, no mayor a 43 personas, llegó a México como parte del exilio chileno. La amistad que Luis Echeverría Álvarez, presidente de México en esos años, mantuvo con el presidente chileno Salvador Allende, su política exterior en pro de la unidad de los países del llamado Tercer Mundo, pero sobre todo su interés por recuperar la legitimidad del gobierno, muy deteriorada a raíz de los sucesos de 1968, llevaron al gobierno mexicano a dispensar un pronto asilo y apoyo a los chilenos. En contraste, enfatiza Morales Muñoz, los brasileños no recibieron el mismo trato. Una vez en México, les fue negado el asilo territorial; las autoridades migratorias les informaron que mientras estuviesen en el país serían considerados turistas o visitantes en tránsito.

Muy pocos exiliados brasileños optaron por vivir en México, una proporción menor de los que ingresaron entre 1964 y 1966; el resto, y casi todos los que integraron las siguientes dos oleadas, se trasladaron a los países socialistas europeos o a Cuba. Dificultades para obtener un empleo, falta de recursos económicos, un idioma distinto, su propia situación de exiliados o “rojos” como eran llamados por algunos mexicanos, la negativa de las autoridades migratorias a recibirlos como asilados, en el caso de los que formaron la tercera oleada, y un contexto capitalista, políticamente autoritario y anticomunista, contra el que luchaban y del que venían escapando, obstaculizaron su adaptación. Los que se quedaron, poco a poco aprendieron el español y lograron obtener un empleo en el sector público o en negocios privados; los hijos/as de los pocos que llegaron con la familia prosiguieron o retomaron sus estudios. Las actividades cotidianas los hicieron interactuar con mexicanos, y de esta forma se fueron insertando en el entorno sociocultural receptor. Algunos exiliados, por tratarse de líderes políticos o por su prestigio académico, obtuvieron el respaldo de ciertos dirigentes políticos[4] y de colegas mexicanos que apoyaron su incorporación como docentes e investigadores en el medio universitario (la Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de México), en particular en las áreas de ciencias sociales y de humanidades. Estos brasileños impartieron cursos y conferencias, fundaron seminarios e inauguraron áreas de investigación académica, publicaron

artículos, crearon revistas (*Cuadernos del Tercer Mundo*, editada por Neiva Moreira y Beatriz Bissio).^[5] Entre ellos figuraron los destacados catedráticos Ruy Mauro Marini, Theotonio dos Santos y Vania Bambirra, autores de la teoría marxista de la dependencia, por la que eran reconocidos en los círculos intelectuales del ámbito internacional. Junto con el resto del exilio brasileño que permanecía en México (Francisco Juliao, Francisco Lage, Herbert de Souza, Neiva Moreira y Thiago Cintra, entre otros), se sumaron al intenso ambiente político-cultural que caracterizó al medio universitario mexicano desde el movimiento estudiantil de 1968 y que se enriqueció con el arribo de los exilios latinoamericanos de la década de los setenta. En comunión con todos ellos, gracias al apoyo de varios sectores de mexicanos —organizaciones estudiantiles, instituciones académicas, sindicalismo independiente, partidos de izquierda— y con la anuencia soterrada del gobierno, los exiliados brasileños emprendieron una activa campaña de denuncia de las violaciones a los derechos humanos cometidas por las dictaduras militares que gobernaban varios países de Latinoamérica,^[6] además de sumarse a la demanda del exilio brasileño en su conjunto por una amnistía irrestricta a los presos políticos y exiliados, y el reconocimiento oficial de los desaparecidos, la cual fue aprobada el 22 de agosto de 1979. Su exilio formal había concluido.

La historia del exilio brasileño en México, relatada con gran destreza y armonía académica por Daniela Morales Muñoz, constituye, sin duda, una aportación original al estudio de los exilios latinoamericanos de la segunda mitad del siglo XX, al llevar al primer plano un destierro que, en apariencia, era poco conocido en México y de escasa trascendencia en el medio académico brasileño, e inclusive entre los propios protagonistas. El libro es también un estudio documentado de las ambigüedades de la política de asilo mexicana, las cuales matizan la tradicional imagen de México como país de puertas abiertas para todos los perseguidos políticos. Sobre todo, esta obra tiene el enorme mérito de recuperar la memoria de un exilio que, aunque pequeño en número, se distinguió por su dimensión política y humana.

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

[1] Entre 1964 y 1967, presidido por el general Humberto de Alencar Castelo Branco.

[2] Los Atos Institucionais fueron instrumentos políticos utilizados por la dictadura para desplegar una severa política de vigilancia, persecución y represión en contra de los opositores.

[3] En esos años, presidido por el mariscal Artur da Costa e Silva (1967–1969), al que siguieron el general Emilio Garrastazu Médici (1969–1974) y el general Ernesto Geisel (1974–1978).

[4] En un primer momento Vicente Lombardo Toledano, y más tarde, a fines de los años setenta, Porfirio Muñoz Ledo y el propio Partido Revolucionario Institucional.

[5] Neiva Moreira había formado parte del Frente Parlamentario Nacionalista que había apoyado las Reformas de Base. Se exilió en México en compañía de su esposa Beatriz Bissio a mediados de 1976, luego de un periplo por varios países.

[6] En el marco de la Doctrina de Seguridad Nacional impulsada por el gobierno estadounidense, y de la Operación Cóndor, acuerdo mediante el cual las dictaduras del Cono Sur se comprometían a apoyarse mutuamente con el fin de terminar con los subversivos.

Los sueños y las pesadillas, la izquierda mexicana ayer y hoy

Arturo Anguiano, *Resistir la pesadilla: la izquierda en México entre dos siglos*, México, UAM-X, 2019.

Jaime Ortega*



Testigo directo de las transformaciones de una época completa de la izquierda mexicana, el politólogo Arturo Anguiano nos entrega en *Resistir la pesadilla: la izquierda en México entre dos siglos* un texto que debe ser leído en distintos niveles. Estudioso de la historia moderna mexicana, el autor es una referencia, tanto en los debates interpretativos sobre el fenómeno del cardenismo, como en la caracterización de la fallida transición a la democracia en los primeros años del siglo XX. Con *Resistir la pesadilla* se completa el círculo, pues emprende la titánica tarea de desplegar el balance de historia y presente de lo que él considera es la izquierda mexicana contemporánea.

El campo de estudio de las izquierdas se ha ampliado en los últimos años en un ritmo lento pero constante. Aunque un buen número de trabajos recientes se ha detenido en el papel de los grupos armados durante las décadas de 1970 y 1980 (muchos de ellos ejerciendo su soporte en la categoría de “guerra sucia”), existe otro conjunto de obras que han reflexionado sobre las características e impactos de la izquierda a partir del hilo conductor de las ideas socialistas o marxistas. El trabajo de Anguiano se vincula de manera crítica —y en no pocos momentos, de forma opuesta— con la producción académica de Barry Carr, Carlos Illades, Massimo Modonesi y Elvira Concheiro, entre otros, todos ellos, contribuyentes del engrosamiento de la literatura sobre la izquierda.

Hemos mencionado antes que se trata de un libro que opera en tres niveles distintos. Es preciso, antes de iniciar la explicación sintética de cada uno de ellos, advertir la conclusión general de su trabajo, para otorgar un sentido de los senderos que recorre. A su juicio, la izquierda histórica

perdió su horizonte radical antes de la caída del Muro de Berlín y esta pérdida ha sido recogida en una forma fragmentaria por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, quien —desde su perspectiva— ha emprendido una tarea de reelaborar la gramática política que permita sostener una posición anticapitalista en un medio adverso y poco propicio, ante las transformaciones de la escala del dominio.

El primer nivel de análisis es el que se encuentra en el capítulo “La política como pesadilla” y explica el estatuto de la política neoliberal, a la que define a partir de sus determinantes más desgarradoras, pues: “arrastra, disgrega y desarticula”. De manera sintética, Anguiano ofrece un panorama del ejercicio del neoliberalismo en México, que fue estructurado a partir de un poder oligárquico que despliegue las relaciones sociales de capital a partir del despojo de la riqueza y la destrucción de lazos sociales y comunitarios. Tal situación se vio acelerada de forma dramática a partir de la “guerra contra las drogas” iniciada por Felipe Calderón, pero que, en general, se mantiene como un eje articulador de la clase política. Podemos decir, que, en su opinión, la época contemporánea se define a partir de la destrucción de la nación a manos del poder del dinero en complicidad con “la política” del Estado y sus personeros. A todo este desastre se le opone un “sueño: el de la otra política”, que no podría sino construirse desde fuera de la pesadilla. Sin embargo, acota: “El sueño, sin embargo, no puede alcanzar la velocidad de la pesadilla” (p. 55).

El segundo gran nivel de análisis es el que se encuentra en el apartado denominado “Entre el pasado y el futuro”. En él se traza la línea que explota con claridad en el año 68 (aunque viene acumulándose al menos desde 1958), en donde la izquierda tiene un importante respiro, puede reorganizarse y plantear un horizonte estratégico novedoso, hasta antes ausente. Durante aproximadamente 20 años, un sector de la izquierda se reinventó en términos teóricos, estratégicos y tácticos. Para Anguiano, el trotskismo y el maoísmo son dos buenos ejemplos de esta situación, pues ofrecieron alternativas por fuera del comunismo. Es particularmente interesante el relato que hace del nacimiento y operación del Partido Revolucionario de los Trabajadores, organización de la cual no se cuenta aún con una historia crítica ni tampoco un panorama global de su vida. El autor, militante de aquella organización, repasa gran parte del itinerario de ella, al tiempo que valora de manera muy positiva la intervención de José Revueltas como un punto originario de aquel sendero.

Pero la historia se trunca en 1988, con la emergencia del cardenismo y la subordinación ideológica, nuevamente, a la ilusión de dar nueva vida al proyecto de la Revolución mexicana, expresada en la construcción de un gran aparato de cooptación de los impulsos democráticos de la sociedad: el Partido de la Revolución Democrática. En este nivel de análisis Anguiano expone los momentos de imaginación política más importantes de la izquierda (después del 68) y el fin de ésta a partir de la cristalización burocrática y de un aparato atrapado en la “ley de hierro”: su único fin es su reproducción. Un buen número de energías expedidas por el movimiento estudiantil terminaron en una organización que fue incapaz de sentar las bases para una democratización real del poder y apostaron por su acomodo dentro de él. Hacia el final del más extenso de los apartados, se elabora una radiografía de las famosas tensiones internas del PRD y los recambios de dirección, así como la emergencia del EZLN en el escenario de la izquierda.

El último nivel de análisis expuesto es el que refiere, con propiedad, a ese “sueño” que no alcanza nunca a la pesadilla, pero que persiste como una necesidad ante el desastre sociopolítico: el apartado “El EZLN y la búsqueda de alternativas de izquierda”. Se trata, más que de un ejercicio de historización, de un análisis comprometido que busca incidir en la coyuntura. Ahí, Anguiano expresa los distintos momentos en los que el grupo asentado en Chiapas emprendió ejercicios de *otra política*. Lo de *otra política* resulta clave, pues no los ubica —como sucede con otras tendencias de la izquierda a nivel mundial— con un ejercicio de “políticas de la identidad”, sino, en el mejor de las definiciones, con un intento de construcción de alternativas en un contexto adverso. El repaso de la marcha del Color de la Tierra, de las iniciativas como “La otra campaña” o más recientes, como la candidatura indígena, expresan, para Anguiano, momentos de asomo de esa *otra política*, cuyo eje es la ruptura radical con la política estatal, pero sin renunciar a un cierto grado de universalidad. En este caso la universalidad se pretendería a partir de la resistencia del despojo y la construcción, en los hechos, de espacios de autonomía.

El recorrido del texto permite hacer una evaluación global. En primer lugar, historiográficamente se coloca en un punto periférico a la mayor parte de las producciones. Es decir, expresa un punto de vista que en los últimos años no había reconstruido una historia de esta forma al pluralizar y optar por una vía distinta a la más recurrente. Ello descentra del escenario a los grupos armados y al PCM. Por su parte, coloca un nuevo centro en el teatro de operaciones a las corrientes partidistas radicales posteriores al 68, al tiempo que suma a Revueltas como parte de esta tradición. En ese sentido tenemos una historia de la izquierda (es decir, de sus balances y diagnósticos) desde el punto de vista de grupos como el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT) y después del EZLN. En segundo lugar, propone una operación de lectura de nuestro tiempo (con elementos de la coyuntura) de ruptura con el predominio de la versión nacional-popular y apuesta por la corriente autonomista, en este caso, expresada en la irrupción, desarrollo y emprendimiento de la *otra política*.

Por último, un dato significativo, aunque quizá inadvertido, sea la forma en que culmina la presentación del autor en la solapa: “Encara la melancolía desde el lado de los zapatistas de nuestro tiempo”. Este dato nos permite encuadrar más el posicionamiento de Anguiano, quien además de profesor e investigador hizo parte de experiencias muy disímiles, vinculado al trotskismo mexicano y francés, después al efímero Movimiento al Socialismo en los tiempos de la marea neocardenista y finalmente su paso junto al EZLN. La relación entre melancolía ha sido explorada en recientes ocasiones y puede ubicarse una matriz importante en la obra de Daniel Bensaid, fundador de la Liga Comunista Revolucionaria francesa. Posteriormente ha sido sistematizada en un texto académico por Enzo Traverso, en donde se presenta la situación de la memoria de la izquierda tras la caída de la utopía socialista y la orfandad que impera en la mayor parte de esta corriente, destinada, al parecer, a la derrota. La melancolía de izquierda es producto de la crisis del marxismo, la derrota del horizonte estratégico abierto en 1917 y la mutación radical del “sujeto” tras la reestructuración capitalista. Pero la derrota no es necesariamente una condena, o, como diría Anguiano, se resiste a la pesadilla. Quizá quien mejor explicó el potencial de la melancolía no haya sido un teórico, sino un poeta comunista. Escribió Efraín Huerta: “La melancolía es otra piel de los hombres / Otros huesos, otras arterias / Otros pulmones, otro sexo / Alguna vez los hombres del subsuelo/dirán que la melancolía / es una gran bandera

libertaria”. Anguiano reestablece el sentido de estos versos en un panorama melancólico, donde las piezas del ajedrez se han movido tanto que las posiciones políticas aparecen por momentos desquiciadas, pero frente a ello, apela a que también en la pesadilla hay muchos sueños.

* Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.

Pueblos indígenas en resistencia por el territorio

Ángela Ixkic Bastian Duarte y Vasundhara Jairath (coords.), *Conflictos y resistencias: energía y conflictividad socioambiental en México*, pról. Alejandro Álvarez Béjar, introd. Ángela Ixkic Bastian Duarte, México, UAEM / Miguel Ángel Porrúa (Medio Ambiente y Ecología), 2019.

Ramsés Hernández Lucas*



México, país de diversidad biológica, cultural y lingüística, es un espacio geográfico en donde convergen sociedades tradicionales. Estos grupos humanos, por muchos llamados “pueblos indígenas”, son considerados herederos de un largo linaje biocultural, ya que no sólo albergan conocimientos sobre los ciclos de la naturaleza, sino también ponen en práctica saberes que inciden en la transformación de los paisajes que habitan, por ejemplo, el manejo de la vida silvestre y la domesticación de plantas y animales para su subsistencia.

Los pueblos indígenas son prioritarios para la conservación de los ecosistemas, la biodiversidad y la agrobiodiversidad, porque han establecido un tipo de relación positiva de larga duración con la naturaleza, reduciendo así el cambio climático y favoreciendo la producción de alimentos para satisfacer necesidades mercantiles, culturales, estéticas y ceremoniales; a todo ello Eckart Boege lo ha denominado “conservación de *facto*”.^[1]

Sin embargo, los megaproyectos energéticos para el desarrollo de México son los peores enemigos a los que se enfrentan estos sistemas resilientes, puesto que no sólo han ocasionado severos daños al metabolismo de los ecosistemas —tales como la contaminación del aire, el suelo y el agua, el incremento desmesurado en el consumo y la explotación de los recursos naturales, así como la generación de residuos peligrosos nocivos para la salud humana—, sino también atraviesan y modifican de tajo prácticas y conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas. Por lo tanto, éstos se han manifestado en contra del *fracking* o fracturación hidráulica, de las termoeléctricas, de las plantas nucleares, de los gasoductos y de los parqueos eólicos, generando grupos de resistencia que, por un lado, ponen de relieve las problemáticas socioambientales y, por otro, denuncian la violación de sus derechos humanos porque no son incluidos en las tomas de decisiones gubernamentales con respecto a la inversión extranjera.

Ante este panorama, diversas organizaciones y movimientos sociales han adquirido personalidad como actores políticos locales y regionales para defender sus territorios. Dedicado a estos temas, el libro *Conflictos y resistencias: energía y conflictividad socioambiental en México*, coordinado por Ángela Ixxix Bastian Duarte y Vasundhara Jairath, reúne a un cuerpo de jóvenes académicos de los campos de antropología social, derecho, economía, etnohistoria, etnología e historia, quienes nos ofrecen sus investigaciones sobre conflictos originados por la explotación excesiva de hidrocarburos y otras fuentes de energía fósil, eólica, hidráulica, fotovoltaica, nuclear y de las derivadas de la producción de agrocombustibles. Desde la óptica de la etnografía, los trabajos se desarrollan en un contexto histórico que inició con la contrarreforma agraria en el sexenio presidencial de Carlos Salinas de Gortari (1988–1994) y se impulsó y concretó durante el régimen de Enrique Peña Nieto (2012–2018).

Los ensayos destacan la gravedad de las implicaciones de la reforma legal energética. Por consiguiente, este libro está organizado en cuatro temas: hidrocarburos, electricidad, agrocombustibles y energía nuclear. La primera parte abre con el artículo titulado “Fracturando la vida. Las disputas frente a la extracción de hidrocarburos en la Huasteca y el Totonacapan”, donde Mauricio González González nos ofrece un análisis desde la perspectiva del “giro ecoterritorial” sobre la batalla que libran diversas comunidades indígenas campesinas circunvecinas al frágil ecosistema acuático del golfo de México contra una de las técnicas extractivas más peligrosas para la vida: la fractura hidráulica o *fracking*, promovida con la Reforma Energética. Por su parte, Paola Carolina Patiño, en “Si ustedes se resisten, nosotros también... Experiencia del paso del gasoducto El Encino–Topolobampo por las comunidades indígenas de San Luis y Pitorreal, municipio de Bocoyna, Chihuahua”, nos muestra las múltiples y complejas condiciones que hicieron posible la construcción del gasoducto dentro del territorio rarámuri de la sierra Tarahumara y nos acerca al proceso de defensa jurídico–política en contra de las empresas constructoras para mostrar sus implicaciones en la vida de las comunidades aledañas.

La segunda parte incluye el artículo titulado “La reivindicación indígena y el movimiento contra la presa La Parota”, de Vasundhara Jairat, quien examina la reivindicación de la identidad indígena surgida en el marco del movimiento contra la planta hidroeléctrica La Parota en el río Papagayo, en el estado de Guerrero; además, explora las estrategias de resistencia como una manera de producir conocimiento sobre el conflicto y las fuerzas que entran en juego. En el mismo tenor, Sergio Vargas Velázquez rebasa los enfoques ambiental y tecnológico para abordar el ciclo social del agua en su artículo: “Las fronteras hidrosociales de los proyectos hidroeléctricos en México”. Por su parte, Ana Laura Rivas Sánchez, en “MAPDER: resistencia en red ante proyectos hidroeléctricos”, atiende el conflicto socioambiental en torno a los proyectos de presas hidroeléctricas, retomando la visión de quienes se oponen, participan y se organizan: el Movimiento Mexicano de Afectados por las Presas y en Defensa de los Ríos (MAPDER). Y finalmente Ruth Paulina Martínez González cierra esta parte con “La participación de las mujeres en el proceso de la movilización social y su entrada a los espacios públicos: el caso de la termoeléctrica en Huexca, Morelos”, sobre el papel de las mujeres como nuevos actores políticos dentro de la localidad, en torno a la puesta en marcha de esa planta.

Dos trabajos se ocupan a continuación de los problemas ambientales que acarrearán las “energías limpias” o renovables, como la eólica, la solar, la hidrológica y los agrocombustibles. Yolanda Mexicalxóchitl García Beltrán, en “Parques eólicos en el istmo de Tehuantepec: un cúmulo de irregularidades”, se enfoca en las afectaciones a las comunidades huaves y zapotecas de San Mateo y San Dionisio del Mar, a raíz de la instalación en 1994 del primer parque eólico en la zona y su multiplicación hasta los casi treinta que suman en la actualidad. Mientras que Elisa Cruz Rueda, en “Reforma energética/estructural, nuevo Estado de derecho, nuevo plan de negocios y resistencias: dos casos en la península de Yucatán, México”, reconstruye los mecanismos por los cuales las empresas transnacionales, junto con algunas instancias gubernamentales locales, unieron esfuerzos para “convencer” a ejidatarios mayas de Kimbilá (Izamal) y San José Tipceh (Muná) para que cedieran los derechos sobre sus tierras con el fin de establecer en ellas parques eólicos y fotovoltaicos. El libro termina con un texto sobre la energía nuclear: “El Grupo Antinuclear de Madres Veracruzanas: mujeres e historia oral”, de Alba Patricia Hernández Soc. En este trabajo se hace patente que la problemática sanitaria aún está latente para miles de familias en Laguna Verde, Veracruz. Con base en testimonios orales, la autora reconstruye la memoria de madres que durante décadas se manifestaron de manera pacífica frente al palacio de gobierno de Jalapa, Veracruz, contra el uso de la energía nuclear, en demanda de seguridad social y por la protección y cuidado del ambiente.

La categoría de conflicto socioambiental se constituye a partir de los distintos estudios de caso, donde se hace visible la emergencia de diferentes actores políticos locales que se enfrentan a procesos de despojo territorial, desplazamiento forzado y desigualdad social, así como a la desarticulación de sus usos y costumbres en torno al cuidado de la naturaleza. Es pertinente destacar que todos los ensayos contienen bibliografía especializada sobre el territorio y sobre la producción y distribución de la energía en México, la Reforma Energética y los conflictos socioambientales específicos de cada área de estudio. Además, cada uno se refuerza con una amplia gama de recursos electrónicos: artículos, sitios web y documentos gubernamentales. También cuentan con testimonios orales, directorios de organizaciones no gubernamentales (ONG), registros de movimientos sociales en defensa del territorio y, en algunos casos, con cuadros cronológicos que sirven de apoyo para el lector. Basado en un pensamiento social crítico descolonizante, este libro se inscribe en la línea de las epistemologías del sur o de las sociologías emergentes de Boaventura de Sousa Santos; de los saberes ambientales de Enrique Leff, Víctor Toledo y Narciso Barrera Bassols; del ecologismo de los pobres de Leonardo Boff y Joan Martínez Alier, y de la defensa y conservación de los territorios de los pueblos indígenas de Eckart Boege y Lane Simonian.

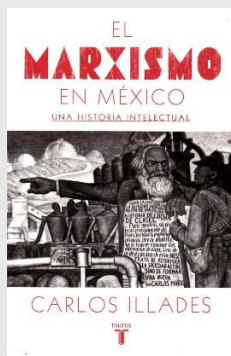
* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

[1] Eckart Boege, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, México, INAH / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2008, p. 34.

El Marxismo en México...

Carlos Illades, *El marxismo en México. Una historia Intelectual*, México, Taurus, 2018.

Ángel Chávez Mancilla*



En este libro Carlos Illades presenta un panorama general de la presencia del marxismo en México estudiando su encarnación en los intelectuales más relevantes adscritos a esa corriente de pensamiento. Así, desfilan por sus páginas los nombres de personajes como Vicente Lombardo Toledano, Wenceslao Roces, José Revueltas, Adolfo Sánchez Vázquez, Eli de Gortari, Pablo González Casanova, Alonso Aguilar, Ángel Bassols Batalla, Enrique Semo, Arnaldo Córdova, Roger Bartra y Bolívar Echeverría.

A través del análisis de las obras y trayectorias de los intelectuales marxistas, configura una propuesta de periodización y sistematización para una historia que arranca en la tercera década del siglo XX y llega hasta el final del siglo. De esta forma aporta un material de consulta útil para iniciarse en el conocimiento del tema y que sirva de base para emprender estudios particulares y profundizar en algún personaje o periodo en particular.

Si bien los personajes de su historia son los intelectuales, y por medio de ellos da cuenta del desarrollo del marxismo en México, el libro también aborda las circunstancias políticas nacionales e internacionales que influyeron en su transformación a través del siglo XX. Esto permite presentarlo como una ideología que no depende únicamente del campo de la teoría.

Para unir en una misma narración a las múltiples variaciones de la teoría marxista con los intelectuales que las encarnaron, Illades plantea una aproximación generacional mediante la cual establece una periodización. La propuesta de cinco generaciones no implica un corte temporal rígido, sino que se utiliza para esbozar algunos de los acontecimientos históricos que permiten delimitar una generación de otra, a la vez que reconocer las influencias teóricas que se fueron sumando al corpus esencial del marxismo.

La primera generación se identifica por su vínculo político con la Tercera Internacional Comunista, y su rasgo particular es lo que el autor denomina el marxismo “stalinista”. Considera adscritos a este grupo a Vicente Lombardo Toledano y a Wenceslao Roces. Del primero destaca su trayectoria intelectual, que implicó la ruptura con el idealismo y la posterior adhesión al materialismo histórico y dialéctico; de Roces, además de su trayectoria política, hace énfasis en su labor de difusión del marxismo. Cabe señalar que Illades ignora aspectos relevantes de Roces como su participación en el movimiento español por la paz y su interés por la figura de Lenin, expresado en su libro *Lenin. Rasgos de su vida y su obra*.

En la segunda generación, conformada por José Revueltas, Adolfo Sánchez Vázquez y Eli de Gortari, repercute el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS), la crítica a Stalin y la “invasión” soviética a Hungría, lo que lleva a estos intelectuales a discrepar de la generación anterior y dar paso al marxismo humanista. Si bien es verdad que Revueltas y Sánchez Vázquez claramente se alejaron del marxismo de la Tercera Internacional, esto no ocurrió con Eli de Gortari, cuya obra filosófica e historiográfica siempre estuvo adscrita al *Diamat* (materialismo dialéctico) y de hecho lo enriqueció. Por ello la inclusión de este último dentro de la segunda generación resulta ambigua. El argumento que da el autor no es de índole teórica; su objetivo es “hacer justicia” a Eli de Gortari, expresión con la que demuestra su estima por el marxismo humanista en detrimento de la primera generación.

La Revolución cubana y el auge del movimiento de liberación nacional en México fueron los hechos históricos que impactaron a la tercera generación. Ésta vinculó al marxismo con la perspectiva académica, lo que le llevó a desarrollar sus aportaciones dentro de las ciencias sociales: economía, sociología, historia. Algunos de los nombres asociados a esta generación son Alonso Aguilar Monteverde, Pablo González Casanova y Enrique Semo.

Aunque más distante, temporal y teóricamente, de la generación del marxismo de la Internacional Comunista, la cuarta generación es presentada como partícipe de una “renovación teórica”. Emerge del movimiento de 1968, con la influencia de la nueva izquierda, y se desenvuelve a la par de las luchas sociales de la década de los setenta. La teoría crítica, el estructuralismo y la recuperación de la obra de Gramsci son algunas de las características del grupo que Illades considera representado por Bolívar Echeverría, Ruy Mauro Marini, Arnaldo Córdova, Roger Bartra, Carlos Pereyra y Alfredo López Austin. Para completar el panorama de esta época, incluye una aproximación a las revistas teórico-políticas de orientación marxista, tales como *Historia y Sociedad*, *Estrategia*, *Cuadernos Políticos*, *Dialéctica* y *Coyoacán*.

El colapso del socialismo y el desencanto de la Revolución cubana son el marco del surgimiento de la generación de la derrota, quinta generación de marxistas que ante la crisis del “socialismo realmente existente” se enfrentó al abandono del marxismo y a su propia crisis. A la par, nuevos fenómenos sociales emergieron, tales como la globalización y el neoliberalismo, aspectos que pasarán a ser analizados desde una visión crítica de la modernidad.

Una insuficiencia de la historia trazada por Illades es que crea la ilusión de que en el momento en que surge una nueva corriente marxista y se instala como dominante, desplaza a la anterior. El estudio no retrata el diálogo entre las generaciones, pues hasta la década de los ochenta Wenceslao Roces continuó siendo un representante de la primera generación y Eli de Gortari

siguió difundiendo el materialismo dialéctico. En todo caso, el diálogo intergeneracional es un tema que se abre como resultado de la periodización propuesta.

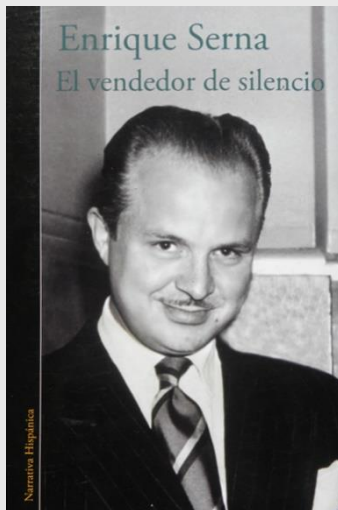
Pese a que el desenlace de la historia podría parecer lóbrego, dentro de la reflexión final el autor plantea que el marxismo aún es la crítica más poderosa a la civilización del capital, hecho que justifica la realización de esta obra, sin duda una referencia necesaria para los interesados en estudiar el marxismo, a los intelectuales y a los intelectuales marxistas del siglo XX en México.

* Posgrado en Historia y Etnohistoria, ENAH.

El vendedor de silencio

Enrique Serna, *El vendedor de silencio*, México, Alfaguara, 2019.

Rebeca Monroy Nasr*



En la portada, la mirada audaz, dura, de un Carlos Denegri medianamente joven, que sin intimidarse posa claramente para la cámara, reencuadre de una imagen captada en algún evento social. Tomado del brazo de una dama guapa y joven, podemos verlo claramente con su sonrisa socarrona, una disimulada mirada retadora que parece dirigirse a un lado y otro de la escena, entradas que anunciaban una calvicie prematura, los ojos verdes clavados en el espectador. Con apariencia de conquistador de almas, no denota su leyenda negra. Ése es el Carlos Denegri que parece emerger del tintero de Enrique Serna, quien sólo en las páginas finales nos permite comprender su método de trabajo al señalar: “Por caminos divergentes, la historia y la novela histórica se complementan en la tarea de mostrar los diferentes ángulos de una verdad poliédrica” (p. 483).

Esta frase contundente revela lo que busca el autor en sus 485 páginas de riquezas extremas. Y con esto me refiero a su capacidad de reunir datos históricos a través de fuertes jornadas hemerográficas, revisiones de archivo, entrevistas, lecturas y miradas varias hacia los personajes, eventos, situaciones en que se movió Carlos Denegri. Periodista formado en el fragor de los teclazos, poseyó un impresionante dominio de lenguas, pues hablaba inglés, francés y alemán, dentro del mundo mexicano monolingüe. Se hizo políglota como producto de sus estancias en el extranjero, al viajar y vivir con su padrastro, Ramón P. Denegri, quien le dio su apellido y una vida cómoda hasta cierto punto. El padrastro Denegri fue colaborador del presidente Álvaro Obregón, embajador en Alemania durante el régimen de Plutarco Elías Calles, secretario de

Industria y Comercio con Emilio Portes Gil. Después estuvo asilado en Bélgica y Pascual Ortiz Rubio intentó enviarlo a Guatemala, momento en que renunció. Regresó bajo el cardenismo y fue enviado a la España convulsa para apoyar a los republicanos desde la embajada. Como hombre institucional, tuvo una importante presencia en la posrevolución, pero en ello también llevó su pecado.

Carlos Denegri nació en 1910, justo con el inicio de la revuelta armada, y así fue su vida, marcada por el supuesto abandono de su padre biológico y una crianza en medio de lujos y viajes, que le daría el estilo de trabajo que fue logrando en el camino. Mal alumno, no culminó la escuela, pero los idiomas que dominó y su espíritu de escritor, aunque no hizo de él un poeta, le abrió las puertas del periodismo, que se convirtió en su ruta profesional. Y su habilidad personal lo llevó mucho más allá.

Los primeros años del joven Denegri los reconstruye el autor a partir de un supuesto diario escrito con intenciones de ser publicado algún día. Un diario en el que se vuelcan verdades claras, como los puestos que ocupó su padre y él mismo, todos ellos producto del amiguismo y del compadrazgo. O el enriquecimiento ilícito de Ramón Denegri, que Carlos ve como una prueba de que no era mediocre ni “menso”, como otros políticos de la época. Quedan al descubierto así algunas de las formas de corrupción del partido en el poder a lo largo del siglo XX (p. 84).

La primera parte de la novela es entonces un recuento de expresiones del poder gubernamental, del poder de los sonorenses, de los pactos para obtener puestos, dinero, viajes, buenos acomodos: en una palabra, el disfrute del poder. Un aspecto que sobresale en esta red de información acerca de la personalidad de Denegri es el de las mujeres que estuvieron cerca de él. Su aprendizaje con prostitutas, con las que el propio padrastro lo llevaba, pudo despertar en el periodista la idea de las mujeres como objeto desechable, pero sobre todo explicaría el abuso verbal y físico al que las sometía.

Basada en una estrategia literaria de alta calidad, esta biografía novelada permitirá conocer los más recónditos secretos del personaje, sus más íntimos temores, sus debilidades de carácter, la grieta de su autoestima masculina frente a las mujeres que fueron aventuras pasajeras, sus novias o las madres de sus hijos. Todas, al contribuir en alguna medida a debilitarlo, provocaban sus enojos y venganzas, que se convertían en argumentos para justificar su falta de límites y sus excesos violentos.

La segunda parte de la obra transcurre alrededor del alcohol y el humo del cigarro, en conversación con Jorge Piñó Sandoval, cuyo seudónimo era *Glieb* (“pan”, en ruso). Piñó Sandoval colaboró con Félix Palavicini en su revista *Todo* en los años treinta, con reportajes de denuncia como el de las mujeres ficheras en las cantinas recién instauradas en el Distrito Federal en 1933.^[1] Por sus convicciones políticas de izquierda, el régimen en turno lo expulsó del periodismo oficial.

Este otro recurso literario le da al autor la posibilidad de viajar en el tiempo de manera temática, no sólo cronológica, para recrear los movimientos de Denegri y sus tácticas para recuperar y atesorar la información confidencial mediante la cual adquiriría control sobre autoridades y políticos. Iniciado durante el cardenismo, posó para la foto con cada uno de los presidentes en

turno, que sabía sus aliados y amigos, como fue el caso de Miguel Alemán. Desde su columna en el periódico *Excélsior*, podía elogiar o denostar a los personajes del régimen, con lo que tenía en sus manos la suerte de muchos individuos dentro de la vida pública. Fue un elemento sustancial y consentido del priismo.

Denegri debió su poder dentro de *Excélsior* al apoyo de Rodrigo de Llano, y ello se expresa con claridad en el papel que desempeñó para consagrar el “chayote” y el “embute” como prácticas comunes entre los periodistas y fotoperiodistas bajo el alemanismo; Julio Scherer comenta el tema en su libro *Esos años* (México, Océano, 1995). Lo que vendía Denegri era su silencio, el ocultamiento de las verdades; su columna sostenía un mundo lleno de falsas alabanzas, imaginarios recreados, verdades a medias y mentiras siniestras en el momento necesario. Los políticos lo sabían y buscaban congraciarse con él o evitar su encono. Un ejemplo de ello fue su vínculo con Maximino Ávila Camacho, hombre rudo y fuerte al margen de la ley, con el cual estableció alianzas de mutua conveniencia para sobrevivir y luego fortalecer su poder. Imbatible Maximino, aparece en un retrato puntual de su ser y estar en el mundo terrible que gestó, a la sombra de su hermano Manuel.

Díaz Ordaz fue el último de sus aliados desde la silla del poder presidencial, antes de que sucumbiera en la escena política por disposición directa del sucesor, Luis Echeverría. Así terminó su capacidad de chantaje y de acción política, el peso de su opinión, al ser despedido de *Excélsior* cuando Julio Scherer devino en director. En ese momento le quitaron su programa de televisión y la piedra rodó tan bajo como alto había volado; vendrían detrás de él otros periodistas que aprendieron el oficio del disfraz, la omisión y el disimulo. La frase de Scherer sobre Denegri, “el mejor y más vil de los reporteros”, lo dibuja de cuerpo completo. En el punto opuesto, a Scherer se le tenía por el “ángel exterminador”, imagen contundente todavía en 1976, cuando saldría de la cooperativa del diario para fundar la revista *Proceso*. Extremos claros del periodismo mexicano, que apenas se configuraba.

La narración de Serna va dando la pauta de la vida de Denegri, entre las letras, las mentiras, la tergiversación, la información reservada, fragmentos de la corrupción que llegaron a ser las instantáneas mal paridas del poder. Muestra al México posrevolucionario en toda su capacidad para devastar los avances, las ideas, las posibilidades de un cambio profundo. Formula una historia paralela que dibuja a los personajes masculinos de esos años, de un machismo exacerbado de por sí, pero más aún por el consumo excesivo de alcohol. Algo tan natural de la época: la copa, el cigarro, las mujeres. Para la mayoría de esa generación, esto constituía su capital de masculinidad que no podía ser mancillado por mujeres pensantes, independientes, trabajadoras o de fuerte erotismo. Y así, la vida de Denegri transcurre de una esposa a otra, provocador incansable que luego las culpaba de sus desvaríos haciendo gala de mayor violencia verbal y física en cada nueva ocasión. Nunca logró aliviar sus malestares, porque no pudo dejar el alcohol que —sabía— lo arruinaba, ni consiguió tampoco alejarse de sí mismo y de sus celos exacerbados por su paranoia. Una actitud antisocial que rayaba en la sociopatía se fue develando con los años, y al final pagó caro sus desvaríos: lo perdió todo.

Es aquí donde la pluma firme de Enrique Serna nos permite asomarnos al mundo real de las parejas, de los daños infligidos, de las peleas. Pero sobre todo, es admirable la manera en que devela el pensamiento masculino de un periodista que se creía charro. ¿Alguna imagen más clara del macho? No creo que la haya. Las conversaciones con Jorge Piñó Sandoval van revelando quién era quién frente al poder; explorar en la mente de Denegri, cómo se observaba a sí mismo y justificaba su vida, su actitud corrupta, sus francachelas interminables, el odio disfrazado de amor a su madre. El calor de las copas le suelta la lengua, el enojo, la furia contra el mundo. Protegido del poder corrupto, “charolea” con impunidad porque sabe que cualquier fechoría le será perdonada.

Pero las cosas cambiaron para Denegri en sus últimos momentos. Al terminarse para él los favoritismos políticos, se le acabó el pastel. Entre sus contradicciones claras, un hombre que no cumplía con el mínimo de moral consideró que la Iglesia lo salvaría de su condena si le entregaba sumas cuantiosas. Es el retrato vivo de la doble moral que imperaba en la época. Limpiaba su imagen pidiendo perdón sin cesar con joyas, regalos, flores, para (re)conquistar los amores en turno. Muchas mujeres caían y recaían en sus brazos en una especie de adicción imparable, pero a veces fue rechazado y abandonado porque algunas salieron corriendo para evitar una catástrofe. Otras no pudieron alejarse de él, lo que habla de la condición femenina atrapada también por lo social, lo económico y lo moral.

Las entrevistas con la hija de Denegri y la consulta del libro recreado alrededor de su última esposa, aunadas a sus grandes dotes de novelista, ayudaron a Serna a adentrarse en la mente perversa de su personaje: “[...] procuré suplir las carencias con la urdimbre de una trama verosímil. Más que relatar al pie de la letra las crueldades ahí denunciadas, me propuse mostrar cómo se gestaron en un alma tóxica” (p. 483).

Una característica notable de este libro es que proporciona un adecuado contexto, sexenio por sexenio, paso a paso, dibujando personajes trazados con la claridad de una fotografía documental. Los diálogos diáfanos nos permiten ver al hombre, al macho, que habitaba esos caminos de la corrupción con un gran desdén por las causas justas; alcohólico, infiel, mentiroso, con un erotismo desbordado a su favor y cosificador de las mujeres, todo ello con la anuencia social de la época. Cuadro sociopolítico y cultural con el que crecimos y que nos despertó una profunda necesidad de enfrentarlo y transformarlo. Retratos más que fotográficos, pertenecen al alma, al carácter, al sentido del ser. Todos los personajes llevan su nombre de pila, los políticos salen a la palestra con sus propias etiquetas, y en ello hay otro acierto: no se disimula, no se adivina, no es ficción, es realidad, hombres canallescros y oscuros con nombre y apellido. Sólo a las mujeres de la vida de Denegri se les guarda el anonimato, para protegerlas a ellas y a sus familias, lo cual parece sensato y generoso pues su único error fue creer en un amor de grandes mentiras, dinero y devaneos sociales y políticos. Hace falta ahora un estudio profundo de Jorge Piñó Sandoval que arrojaría nuevas luces sobre el periodismo del siglo pasado, en particular sobre aquellos que no se sometieron del todo al régimen.

Finalmente, hay una foto que pudiese cerrar esta reseña y que pertenece a la Fototeca Nacional del Instituto Nacional de Antropología e Historia. En ella Denegri aparece desposando por la

iglesia a una joven guapa, rubia, de ojos claros, que recibe inmediatamente después de la bendición un bebé en sus brazos. Así fue su mustia vida de cinco matrimonios, que al final fueron su acabose.

Es Enrique Serna escritor no de un realismo mágico sino documental, de novela que se basa en el dibujo fiel de la historia, del contexto, de los tiempos, lugares y personajes. *El vendedor de silencio* es una lectura obligada para aquellos que queremos revalorar el siglo XX desde nuevas perspectivas del periodismo mexicano. El retrato social me recuerda a un naturalismo fino, duro, crítico, que muestra al mundo con sus contradicciones, como lo señalara Karl Marx del propio Balzac; un mundo como era y como es, que ha permitido que pasemos de la literatura a la historia, para enseñarnos que todo es posible en el mundo de las letras y que la realidad rebasa con mucho a la ficción.

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

[1] Para más información *vid.* Rebeca Monroy Nasr, *Historias para ver. Enrique Díaz, fotoreportero*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM / INAH, 2003, 365 pp.

El secreto y el activismo católico

Yves Solis Nicot (coord.), *Sociedades secretas clericales y no clericales en México en el siglo XX*, México, Universidad Iberoamericana, 2018.

Tania Hernández Vicencio*



En su estudio sobre construcción de la diferencia entre los grupos sociales,[1] George Simmel observó que pocas situaciones definen más la distinción entre los individuos que el secreto. La reserva crea otros mundos paralelos a la realidad y a la existencia cotidianas, al mismo tiempo que puede entrelazarse e incidir en el curso de determinados acontecimientos de la vida pública. En el caso de México, la práctica del secreto en la organización social ha sido poco abordada en los estudios sobre historiografía y sociología histórica, por lo que la publicación, en 2018, de la obra colectiva titulada *Sociedades secretas clericales y no clericales en México en el siglo XX*, coordinada por Yves Solis Nicot y editada por la Universidad Iberoamericana, es una aportación importante para el análisis de las formas como el secreto incidió en la construcción social, política, cultural y religiosa de la primera mitad del siglo pasado.

El libro, que es en general homogéneo, se integra por ocho capítulos, producto de las investigaciones de estudiosos con amplia trayectoria y de jóvenes académicos, que analizan el desarrollo de las sociedades secretas mexicanas adscritas al catolicismo conservador. Un trabajo contrastante, en este sentido, es el de Austreberto Martínez, quien muestra la otra cara de la moneda al examinar la historiografía conservadora y su visión acerca de los grupos masones. El autor señala que éstos fueron considerados los principales enemigos de la patria y de la religión católica, y que fue el papa León XIII, en su encíclica *Humanum genus*, quien, refiriéndose a la masonería, criticó fuertemente el secretismo, el uso de juramentos y la existencia de una estructura jerárquica en la que los hombres mantenían una obediencia estricta.[2]

Varios de los capítulos de esta obra fueron resultado de la recuperación y examen de materiales inéditos localizados en fuentes primarias en México y el extranjero. Los autores rastrearon la utilización del secreto como eje del activismo de varias organizaciones cuyas prácticas identificaron y analizaron (desde la creación de pequeñas células hasta la infiltración de otros grupos), documentaron la articulación de redes de apoyo y observaron los ritos y símbolos por medio de los cuales se adoptaba la práctica del secreto. ¿Qué contexto hizo posible la formación de organizaciones secretas clericales y no clericales en México? ¿Qué tipo de intereses unificaron a los miembros de estas asociaciones? ¿Cómo fue su relación con la Iglesia católica mexicana y con la Santa Sede? ¿Qué papel tuvieron las sociedades secretas clericales y no clericales en la articulación de la derecha mexicana del siglo XX?

Según Yves Solis, sociedades como la Unión del Espíritu Santo, los Conejos, los Tecos, el Frente Universitario Anticomunista, el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación y la Organización Nacional del Yunque, se presentaban como entidades de carácter social educativo cuyos fines eran la defensa de los derechos de los católicos mexicanos y la instauración del orden social cristiano, cuando en realidad su principal cometido, revelado sólo a los iniciados, era la lucha política contra el Estado mexicano, con la idea de transformar al país y establecer una nación políticamente católica.[3] En México, dice Enrique Guerra Manzo, si bien las células tiranizadas de los años veinte fueron una expresión marginal del catolicismo radical, al participar en el asesinato del presidente Álvaro Obregón también contribuyeron, paradójicamente, a cambiar el curso que tomó la institucionalización del propio poder revolucionario.[4]

El secreto constituyó una de las rutas que siguieron algunos grupos católicos, en su intento por formar una conciencia colectiva distinta a la enarbolada por los promotores del discurso revolucionario. De acuerdo con Mario Ramírez Rancaño, las asociaciones secretas fueron parte importante de la reacción al triunfo del constitucionalismo a partir de 1914.[5] Fue entonces cuando, con la desaparición del Partido Católico Nacional, nacido tres años antes, un sector del catolicismo optó por la secrecía, y en 1915 nació la Unión del Espíritu Santo, también conocida como la U. Es decir, para una parte de la población católica mexicana, las organizaciones de acción pública que pretendían participar políticamente de forma institucional no habían contribuido lo suficiente a resolver las tensiones con el Estado, por lo que se hacía necesario explorar otra estrategia más radical, como la creación de organizaciones ligadas por el secreto.

A lo largo del libro, los autores nos remiten a distintos momentos en los que puede observarse que el desarrollo del catolicismo mexicano en el paso del siglo XIX al XX fue muy complejo, debido, entre otras razones, a las distintas vías de activismo que adoptó su facción más intransigente. En varios de los trabajos se plantea la idea de que, en la primera mitad del siglo pasado, dentro del catolicismo se libraron, por lo menos, tres tipos de conflictos: las tensiones entre las asociaciones secretas y el Estado mexicano, las luchas entre las organizaciones católicas de acción pública y las que actuaban en secreto, y las disputas entre estas últimas y la jerarquía de la Iglesia. En ese escenario, una parte de la oposición conservadora optó por la reserva y la acción furtiva como arma revolucionaria, ya que así era posible esconder las organizaciones, a sus miembros y sus estrategias. El secreto constituyó un dispositivo del poder ejercido desde esos grupos, pues una estrategia y una acción secretas, cuando podían funcionar de esa forma, eran un mecanismo para medir los puntos fuertes y débiles del rival. Según

Fernando González, después de la Guerra cristera, cuando los militantes católicos comprendieron que debían abandonar el proyecto de la restauración totalizante de un orden social cristiano, una forma de retomar su lucha fue creando varias asociaciones secretas.[6]

Los autores aportan importantes evidencias de que el secreto era un medio de protección de los grupos excluidos y de aquellos considerados transgresores del orden establecido. Aunque el secreto las volvía vulnerables, debido a la permanente amenaza de indiscreción o traición y al peligro de ser descubiertas, las sociedades secretas, en su interior, reforzaban la confianza y el sentido de hermandad como forma de protección, para lo cual desplegaban estrategias que aseguraban el silencio de sus miembros, desde juramentos hasta amenazas de castigo. Los perseguidos podían adoptar la secrecía, la reserva y la clandestinidad como formas de operación, pero también como un medio de supervivencia en un ambiente en extremo complejo y hostil. Guerra Manzo afirma que el clima de persecución durante las primeras décadas del siglo XX mexicano creó en los jóvenes católicos un espíritu de rebeldía e incertidumbre, pues, entre otras cosas, los arrancó de su vida estudiantil y les frustró sus proyectos de vida.[7] En su opinión, muchos de estos jóvenes creían que la mayoría de sus correligionarios se acomodaba a las circunstancias, a la espera de tiempos mejores, y que debían recordarle con su sacrificio cuál era el camino correcto. Según el autor, ellos “tenían la necesidad de ser mártires” como una vía para la redención de la sociedad mexicana.[8]

Serge Hutin establece que una premisa de partida para el estudio del secreto debe ser su función diferenciada. La secrecía puede ser un recurso temporal y transitorio, y los mecanismos que ofrece, como los signos de reconocimiento, las palabras de pase, la jerarquía interna o los símbolos, pueden no corresponder con los elementos fundacionales de la organización, sino simplemente ser una técnica de ocultamiento.[9] Sin embargo, para las sociedades clandestinas, el secreto representa un elemento esencial sin el cual no existirían; de hecho, de las sociedades clandestinas con objetivos políticos se esperaba que desaparecieran una vez los cumplieran.

Con este enfoque diferenciador, Yves Solis también nos advierte de la distinción entre una sociedad secreta y una reservada. La segunda, dice, es la que algunos grupos o personas saben que existe y, si bien no son parte de ella, sí tienen acceso a su vida interna, a sus acciones y estrategias.[10] La precisión, asegura, es relevante para el caso de México, puesto que algunos grupos han sido considerados secretos, cuando realmente son organizaciones reservadas. Esto se puede constatar a través de los distintos estudios que integran el libro, en los que se identifica a grupos como el jesuita o a miembros de la alta jerarquía católica mexicana y de la Santa Sede, que estuvieron al tanto de la existencia de algunas estructuras de este tipo. Tal fue el caso del delegado apostólico Ernesto Filippi, quien envió a Roma un expediente sobre una “sociedad secreta” creada en México, la Unión del Espíritu Santo o la U, una agrupación que, según Filippi, había sido aprobada por los jerarcas católicos mexicanos en su conjunto. Para Yves Solis, en cambio, se trata de una sociedad reservada promovida por personajes como Luis María Martínez, encargado del Seminario de Morelia, y Leopoldo Ruiz y Flores, arzobispo de esa diócesis. El autor considera que la U muy pronto dejó de ser un asunto nacional y se convirtió en un tema de debate en la curia romana, donde fue condenada, y que la expulsión de Filippi en 1923 no permitió concretar su extinción y, en cambio, sí generó fuertes tensiones dentro de la Iglesia católica mexicana.[11]

Otro asunto que recorre varios de los capítulos es la problematización de los nexos entre la construcción del secreto y el espacio social. Algunos autores sugieren que las personas que conocen un secreto están inmersas en un ambiente limitado, tienen relaciones cerradas y circunscritas a un territorio. El secreto es un mecanismo que ata a una forma de vida y a ciertas redes sociales, y quienes lo mantienen sienten una fuerte pertenencia a un grupo, marcan su distancia de los otros y bien pueden llevárselo a la tumba. Sobre esta cuestión, Solís señala que la U, que aceptaba miembros de diferentes orígenes y clases sociales, basaba su activismo en una jerarquía piramidal, formada por celdas de cinco miembros más un asesor espiritual, y, mediante su acción sobre líderes seleccionados acuciosamente, pretendía incidir en la vida política local, regional y nacional.[12] Algunos de los autores destacan, con menor o mayor énfasis, que la triada territorio, cultura y religión es un factor clave para el análisis de las asociaciones secretas clericales y no clericales en México. En varios de los trabajos se muestra que el Bajío, el centro y el occidente de nuestro país se convirtieron en importantes semilleros de líderes y escenarios de su activismo. Por eso, Mario Santiago resalta la necesidad de recuperar la “variable regional” para una mejor comprensión de la historia de estructuras como el Yunque.[13]

Dentro de esos marcos territoriales, un espacio social privilegiado para el reclutamiento era el ámbito universitario, pues el impulso de un proyecto alternativo de nación requería la activa actuación de jóvenes impetuosos interesados en incidir en la vida política desde este tipo de organizaciones. Si bien se requería la intensidad, el arrojo y la efusividad de la energía juvenil, esto no implicaba que los miembros de las sociedades secretas denotaran ignorancia y vulgar fanatismo, y tampoco surgían casualmente, tal como lo demuestra Mario Santiago.[14] Estas sociedades retomaban elementos de otros proyectos y pretendían desarrollar nuevas propuestas, se habían creado como producto del análisis y del debate interno sobre las opciones viables para su activismo, eran resultado del examen, pero también de la producción, de textos, programas y normativas, y reconocían experiencias similares en otros países.

Por otro lado, el secreto también ha sido estudiado como parte de los desequilibrios de los sistemas democráticos, como la muestra de un poder invisible y una forma de la acción del Estado.[15] La secrecía ha sido considerada una expresión de la libertad de los ciudadanos a organizarse, en ciertas condiciones, de forma no pública y como medio para articular proyectos políticos que habrán de incidir en el sistema democrático.[16] Esta dimensión tan importante también es esbozada por dos autores de este libro, Stephen Andes y Héctor Hernández García de León, quienes apuntan visiones distintas acerca de la concepción que tenían las sociedades secretas sobre la democracia. Andes considera que un grupo como la U fue una de las expresiones del proyecto demócratacristiano —dispuesto a participar bajo las reglas de la democracia liberal— pero en forma radicalizada y preparado para usar métodos directos, sin autorización política ni eclesiástica, con el fin de obtener la implantación inmediata del orden social cristiano.[17] Hernández García de León, por su parte, plantea que los grupos secretos mantuvieron un total desprecio por el sistema democrático y no quisieron someterse al proceso institucional de toma de decisiones para lograr los cambios deseados.[18] Al analizar la articulación de las derechas mexicanas en la primera mitad del siglo XX, encontramos que, más allá de los grupos que nacieron como partidos políticos, el movimiento sinarquista también optó,

en determinado momento de su historia, por la creación de partidos políticos y aceptó participar en el juego de la democracia liberal, intentando traducir su ideología en un programa político-electoral. Las sociedades secretas, en cambio, parecen haber funcionado como ámbitos de acción radical, pero también como bisagras para el desarrollo de otras estrategias y de construcción de organizaciones de acción pública.

Concluyo este recuento reivindicando el poder heurístico de la metodología de redes que utiliza la mayor parte de los autores de esta obra. Dicha estrategia permite vislumbrar la posibilidad de futuras investigaciones en las que se documenten y analicen las relaciones que pudieron haberse establecido entre las asociaciones secretas clericales y no clericales de México con agrupaciones de otros países de América Latina y Europa con las que compartían valores, ideales y estrategias. Esta perspectiva abonaría a la reconstrucción sobre la forma como la cultura del secreto permeó la formación de organizaciones políticas de derechas y de izquierdas, así como de su utilización, como instrumento de poder, por el Estado mexicano.

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

[1] George Simmel, *Sobre la diferenciación social. Investigaciones sociológicas y psicológicas*, Madrid, Sequitur, 2015.

[2] Austreberto Martínez, “La historiografía conservadora mexicana y su caracterización de la masonería durante la segunda mitad del siglo XX”, en Yves Solis (coord.), *Sociedades secretas clericales y no clericales en México en el siglo XX*, México, Universidad Iberoamericana, 2018, p. 269.

[3] Yves Solis (coord.), *op. cit.*, p. 13.

[4] Enrique Guerra Manzo, “Los círculos tiranizados del catolicismo mexicano”, en Yves Solis (coord.), *Sociedades secretas clericales y no clericales en México en el siglo XX*, México, Universidad Iberoamericana, 2018, p. 122.

[5] Mario Ramírez Rancaño, “El clero y la Unión del Espíritu Santo, ¿una sociedad secreta?: 1914–1929”, en Yves Solis (coord.), *Sociedades secretas clericales y no clericales en México en el siglo XX*, México, Universidad Iberoamericana, 2018, p. 69.

[6] Fernando M. González, “Cuando una sociedad secreta se manifiesta con violencia ante sus antiguos aliados. De Tecos, jesuitas, clérigos y políticos, etcétera”, en Yves Solis (coord.), *Sociedades secretas clericales y no clericales en México en el siglo XX*, México, Universidad Iberoamericana, 2018, p. 199.

[7] Enrique Guerra Manzo, *op. cit.*, p. 123.

[8] *Ibidem.*, p. 150.

[9] Serge Hutin, *Las sociedades secretas*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires (Cuadernos, 47), 1979.

[10] Yves Solis (coord.), *op. cit.*, p. 12.

[11] *Idem.*

[12] Yves Solis, “La U, un acercamiento desde los archivos vaticanos y mexicanos”, en Yves Solis (coord.), *Sociedades secretas clericales y no clericales en México en el siglo XX*, México, Universidad Iberoamericana, 2018, p. 55.

[13] Mario Virgilio Santiago Jiménez, “El Yunque, FUA y MURO (1954–1975). Entre la reserva, el secreto y lo público”, en Yves Solis (coord.), *Sociedades secretas clericales y no clericales en México en el siglo XX*, México, Universidad Iberoamericana, 2018, p. 259.

[14] *Ibidem.*, p. 258.

[15] Norberto Bobbio, “La violencia di Stato”, *Resistenza*, vol. XXIV, núm. 1 (enero), Turín, 1970.

[16] Jacques Derrida, *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

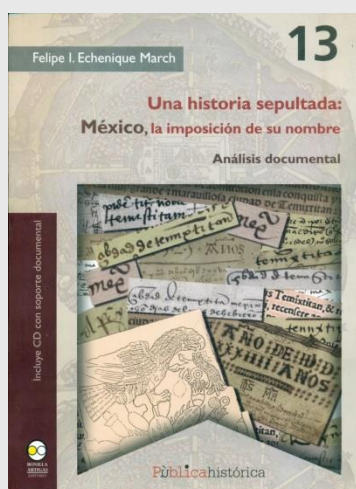
[17] Stephen J. C. Andes, “Hacia una política pragmática: el Vaticano y la identidad religiosa en el México posrevolucionario, 1920–1940”, en Yves Solis (coord.), *Sociedades secretas clericales y no clericales en México en el siglo XX*, México, Universidad Iberoamericana, 2018, p. 43.

[18] Héctor Hernández García de León, “El movimiento sinarquista y el cambio de orientación de la Revolución mexicana”, en Yves Solis (coord.), *Sociedades secretas clericales y no clericales en México en el siglo XX*, México, Universidad Iberoamericana, 2018, p. 153.

Temixtitan o el ocultamiento del nombre de la capital de la Nueva España

Felipe I. Echenique March, *Una historia sepultada: México, la imposición de su nombre. Análisis documental*, México, Bonilla Artigas Editores (Pública histórica, 13), 2019.

Lourdes Villafuerte García*



El libro de Felipe Echenique March es un compacto análisis documental acerca de un tema que a muchos les ha parecido nimio: cómo se forjó, a partir de la Conquista, el nombre *México* que ostenta la actual ciudad capital de los Estados Unidos Mexicanos. En realidad, constituye una historia apasionante que el autor reconstruyó basado en diversas y abundantes fuentes que documentan los actos nominativos respecto de la principal ciudad de la incipiente Nueva España.

El libro consta de una advertencia al lector, un estudio introductorio, cinco capítulos, un epílogo, la bibliografía y un colofón del autor, además de un disco compacto con un abundante material documental. A través de las 384 páginas y su soporte documental, el autor muestra la complejidad del tema por él estudiado. Darle nombre a un lugar puede considerarse un acto simple y arbitrario; como conquistador, Fernando Cortés[1] pudo designar como quisiera los lugares tomados por él y sus hombres, pero por alguna razón, los españoles se esforzaron por descubrir los nombres que los lugares ya tenían, y especialmente el de aquella ciudad tan grande e impresionante que encontraron en una cuenca rodeada de lagos.

Echenique empieza por elaborar un estado de la cuestión acerca de los principales trabajos que abordan el tema. Manifiesta su desacuerdo con los postulados de Ignacio Guzmán Betancourt y Gutierre Tibón, y sugiere un camino distinto: el de la consulta lo más exhaustiva posible de documentación histórica original, tratada mediante un método de análisis crítico. Las fuentes que utiliza comprenden las relaciones escritas por los propios conquistadores —ante todo el

propio Fernando Cortés y su oponente Diego Velázquez—, las cartas y provisiones enviadas desde España, algunas crónicas religiosas, la obra *Décadas del Nuevo Mundo* de Pedro Mártir de Anglería, los cedularios y recopilaciones documentales que datan del periodo colonial y el siglo XIX —reales cédulas, ordenanzas, mandamientos, nombramientos, correspondencia—, las actas de cabildo de la capital novohispana, libros de protocolos y diversas obras paleográficas de los siglos XX y XXI.

El primer capítulo aborda las *Cartas de relación* de Fernando Cortés y las vicisitudes que sufrieron, en especial la primera. A lo largo de los siglos, las cartas del conquistador han sufrido “correcciones” de parte de paleógrafos, editores y estudiosos que supusieron que el sustantivo *Temixtitan* —usado por Cortés para designar a la ciudad entre lagos situada en la provincia llamada *Mexico*— era una designación errada. Al parecer, se daba por hecho, sin preguntarse y mucho menos investigar, que la ciudad siempre se llamó *Mexico* o *México* y que los nombres *Temextitán* o *Temestitán* eran un error de Cortés y luego de sus editores. En diversas versiones de las *Cartas de relación*, tanto impresas como copias manuscritas, el autor examina la manera de referirse a la ciudad y la provincia, y demuestra que el nombre de la provincia era *Mexico*, y el de la ciudad, *Temixtitan*.

En el segundo capítulo Echenique documenta la lucha de Cortés para que a él y a sus hombres se les reconozca como conquistadores de los territorios ubicados al occidente de la isla de Cuba, a los que en principio se refirió como *Culua* o *Coluacan*. Con la mira de defender supuestos derechos, Cortés y Diego Velázquez se trenzan en una pugna por demostrar su conocimiento de los “secretos de la tierra”, aplicando cada uno su propia denominación a esos territorios. Cortés se apresuró a proponer el nombre de *Nueva España*, mientras que Velázquez los denominó *Ulua* o *Uloa*. Otro hecho que hay que resaltar es la importancia que ya había cobrado la imprenta, pues a los dos conquistadores les urgía que sus descripciones y nominaciones se publicaran.

El tercer capítulo se refiere a la obra *Décadas del Nuevo Mundo* de Pedro Mártir de Anglería. Echenique estudia las diferentes ediciones de las *Décadas* y su relación con la obra conocida como *Nvper* (que corresponde a la *Cuarta Década*) y concluye que manos ajenas a las de Anglería escribieron ciertas partes de la obra que hoy conocemos. Señala inconsistencias en los trabajos de Edmundo O’Gorman y Agustín Millares Carlo, quienes pasaron por alto ciertos cambios, no atribuibles a la pluma de Anglería. En dichos pasajes, Anglería se refiere a los alegatos de Velázquez en favor del término *Ulua* mediante el artificio de presentarlo como alias de *Coluacan*, sabiendo que Martín Cortés luchaba por este último nombre a favor de su hijo don Fernando.

Echenique lleva a cabo un estudio minucioso de los términos *Culua* de Cortés y *Ulua* de Velázquez, para después establecer que, de acuerdo con Anglería, Cortés llamó a esa ciudad *Temixtitan*, mientras que Velázquez se refirió a ella en sus litigios como *Tenusatam* o *Teneztutan*, en muchas ocasiones seguido de un */o mexico*, y otras referida como *cibdad de mexico*. Queda claro que tanto Cortés como Velázquez restaban importancia a los nombres prehispánicos de los sitios conquistados; lo realmente importante era cómo los designaban ellos, cristianos españoles, al momento de reclamar derechos de conquista.

El capítulo IV trata específicamente acerca del nombre de la principal ciudad rodeada de lagos descubierta por Cortés. Las fuentes primarias consultadas por Echenique muestran que hasta

los años treinta del siglo XVI a la ciudad se le denominaba *Temextitan* o *Temestitan*, y a veces sólo *México*, pero nunca Mexico Temextitan o Mexico Temestitan, y mucho menos *México Tenochtitlán*. Paleógrafos, editores y estudiosos como Charles Gibson, Eulalia Guzmán, Ignacio López Rayón y otros eligieron la grafía que consideraron correcta, lo que trajo como consecuencia el olvido del nombre *Temixtitan* que Cortés usó hasta 1532. A historiadores tan serios como Jorge Gurría Lacroix y Edmundo O’Gorman quizá les parecían extraños los términos *Temistitan* o *Temistytan*, *Tenuxtitan*, *Tenoxtitlan*, *Tenochtitlan*, *Tenuxtitan*, *Tenustitan*, *Temixtitan*, y automáticamente lo convertían en *Tenochtitlán* o simplemente en *ciudad de México*.

Después de una década, Cortés abandona *Temixtitan* y adopta *Mexico*. Para ello, Echenique aduce dos razones: la primera es que en abril de 1529 Cortés recibe dos bulas expedidas por el papa Clemente VII, una para reconocer la legitimidad de sus hijos y la otra para ordenar la fundación del Hospital de Jesús. En ambas, el papa reconoce la existencia de la Nueva España y de la diócesis de *Mexico*. Fue a partir de entonces que Cortés abandonó casi por completo el término *Temixtitan*.

En el último capítulo, el autor identifica en otras fuentes nuevas formas de referirse a la capital de la Nueva España: *Tenuxtitan*, *Tenustitan*, *Tenuxtitan*, *Tenuztitlan*, *Temutitlan*, *Temuxtitan*. Entre ellas destaca la denominación *Tenustitan*, que con el tiempo se impone como la forma “correcta” de referirse a la principal ciudad novohispana. Cuando el propio Fernando Cortés deja de usar *Temixtitan* para usar *Mexico*, se abre el camino para generalizar el uso de este nombre, también aceptado por la Corona. En cuanto a las actas de cabildo, a partir de 1531 consignaron sólo *Mexico*.

El epílogo ofrece un recuento de las denominaciones utilizadas en los primeros cincuenta años después de la conquista y de cómo fueron abandonadas paulatinamente para imponerse *Mexico* y después *México*. El autor abre perspectivas de investigación para historiadores y filólogos acerca de la manera como se formaron los nombres de muchos lugares de nuestro país, lo cual seguramente dará pie a nuevas investigaciones de carácter lingüístico que contribuirán al conocimiento de nuestra historia.

Una aportación importante de esta investigación es la revelación de un hecho cultural al que se le ha puesto poca atención: la acción de nominar como acto de poder. ¿Qué hay detrás de la imposición de un nombre? ¿Cómo se representa una realidad territorial en el acto de nombrarla? ¿Busca el nominador la gloria para sí al nombrar algo? Muchas preguntas esperan ser planteadas y contestadas con estudios rigurosos. Este conocimiento no resulta nada baladí para la sociedad mexicana, pues las vicisitudes continúan hasta el presente. El nombre *Ciudad de México* designaba lo que hasta principios del siglo XX era la capital del país; es decir, el casco antiguo de la ciudad, enmarcado al norte por La Lagunilla, al sur por Tlaxcoaque y el inicio de la calzada San Antonio Abad, al oriente por lo que hoy se llama Anillo de Circunvalación (que era prácticamente la orilla del lago) y al poniente por la parte final de la Alameda y el inicio de la Calzada México-Tacuba. Con la creación del Distrito Federal (1824-1836), la ciudad vista por Cortés quedó comprendida dentro de él. Poco a poco la mancha urbana invadió lo que fueran pueblos y zonas de descanso, que se integraron de hecho a la ciudad, con lo que se comenzó a

confundir el Distrito Federal con la ciudad de México. La puntilla fue la designación en 2016 como *Ciudad de México* a lo que fuera durante muchos años el Distrito Federal, mientras que las demarcaciones, que fueron “delegaciones” y antes, pueblos, se convirtieron en “alcaldías”.

Para terminar, cabe lamentar que esta obra haya sido rechazada para su publicación por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, institución a la que pertenece el autor. Quedó así privado su prestigioso catálogo de este novedoso e importante trabajo, y en entredicho el cumplimiento de su cometido de divulgar el conocimiento, con lo cual se lesiona también al pueblo de México, al que el INAH se debe.

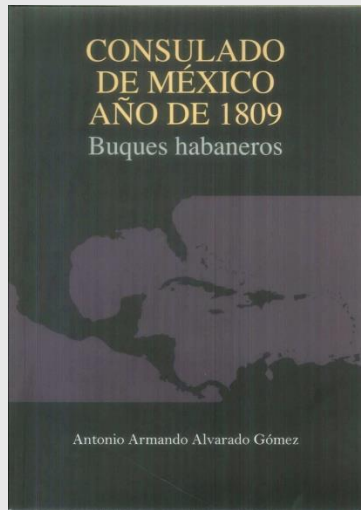
* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

[1] El autor se refiere a Fernando Cortés el conquistador.

Gracias y privilegios: el monopolio comercial en las Indias

Armando Alvarado Gómez, *Consulado de México, año de 1809. Buques habaneros*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018.

Annia González Torres*



Pero no debe perderse de vista que esto es una colonia que debe depender de su matriz la España, y debe corresponder a ella con algunas utilidades, por los beneficios que recibe de su protección y así se necesita gran tino para combinar esta dependencia, y que se haga mutuo y recíproco el interés, lo cual cesaría en el momento que no se necesitare aquí de las manufacturas europeas y sus frutos.

Revillagigedo, "Informe sobre las misiones", 1793

Estas líneas del virrey Revillagigedo^[1] nos llevan a pensar en la política del monopolio que definió el comercio entre las Indias Occidentales y la metrópoli, del siglo XVI a la primera mitad del XVIII. El flujo de capitales y la circulación de mercancías fue punto central de la economía del virreinato. Acercarnos al comercio indiano nos impone reconstruir la complicada red de relaciones entre las corporaciones y las instancias administrativas hispanas, propia de las sociedades de antiguo régimen, que fue definida en gran medida por los privilegios negociados con la Corona.

Es fundamental tener presente el impacto que las llamadas Reformas borbónicas tuvieron en materia hacendaria dentro de los territorios hispanos, así como el cambio de paradigma que supusieron para las distintas instituciones del imperio. Así, el siglo XVIII estuvo marcado por los

inicios de un imaginario racionalista que impactó decisivamente en la forma de administrar los recursos. Sin duda, esto respondió a las tensiones políticas y bélicas que enfrentó España durante la Guerra de Sucesión (1701–1714) y que colocaron en números rojos las cifras de las arcas imperiales. Los recursos obtenidos de las Indias, tanto por explotación de las riquezas naturales como por tributo y comercio, le sirvieron al trono español para pagar la guerra.

La necesidad del flujo económico constante hacia la metrópoli afectó los intereses de las corporaciones que otrora habían administrado los recursos con mayor margen de autonomía. Éste es el tema del que trata el libro aquí reseñado. En él, Armando Alvarado reproduce un expediente central en la construcción de esta historia en torno al comercio trasatlántico en las postrimerías del periodo colonial y la importancia de las disposiciones en materia de importación, exportación y abastecimiento de los mercados novohispanos, así como de los monopolios portuarios, los aranceles y la apertura impulsada por la Corona, que buscaba lograr ante todo una “explotación racional de los dominios de ultramar” (p. 18).

Dicho expediente se abre con la petición de comerciantes de la Ciudad de México para que el virrey solicitara a la Suprema Junta Central “poner fin al contrabando de mercancías extranjeras” (p. 63). Resguardado en el ramo Archivo Histórico de Hacienda del Archivo General de la Nación, se integra por 51 documentos que constituyen pieza clave para entender las vicisitudes de este periodo en torno a la política de la Corona sobre comercio, abastecimiento de mercados y circulación de mercancías. A decir de Alvarado, “el expediente revela el debate en torno a la disputa entre proteccionismo y libre intercambio” (p. 65), así como la pugna de intereses entre los comerciantes novohispanos y los habaneros.

Para explicar el contexto y las implicaciones de estos documentos, el autor nos presenta un estudio introductorio dividido en cuatro apartados, con el objetivo de situar el comercio hispanoamericano en el siglo XVIII y las repercusiones del Régimen de Comercio Libre en el contexto de la economía de guerra, para analizar la forma en que esta nueva racionalidad impactó las relaciones comerciales iberoamericanas y la importancia del puerto de La Habana que, principal favorecido por la apertura comercial, pasó de “intermediario a un emporio mercantil”.

Por tanto, es fundamental visualizar el impacto de las políticas encaminadas a la racionalización de los recursos y a mejorar las ganancias del comercio trasatlántico. Dentro de las reformas iniciales se “liberó el comercio intraimperial a costa del monopolio ejercido por los comerciantes de Sevilla” (p. 16). La inauguración de nuevos puertos, aunada a la política de permitir la participación de comerciantes extranjeros, determinó un cambio decisivo en las relaciones entre la metrópoli y sus dominios americanos.

Esta apertura comercial significó una profunda transformación en la lógica y dinámica de la economía, pues “además de permitir la extracción de los frutos coloniales, las licencias consideraban el traslado de los recursos productos del Estado para erogar con ellos los gastos ordinarios y extraordinarios de la Corona” (p. 21). Sin duda, se trata de una racionalidad distinta para el aprovechamiento de los recursos, que marcó los albores del siglo XIX. Los cambios derivados de esta nueva política impactaron en distintas áreas: en las ganancias de la Corona, en la circulación de las mercancías, en el abasto de los mercados y en la importación y

exportación de géneros entre los territorios indianos y la metrópoli. El nuevo sistema rompió el esquema centralizado del monopolio peninsular que había determinado el rumbo de las dinámicas comerciales desde el siglo XVI.

La apertura de puertos y los permisos otorgados para recibir y exportar géneros ayudan a explicar la inconformidad de las corporaciones de comerciantes novohispanos. Las concesiones a La Habana se otorgaron en 1798 y 1808, contrariando los intereses de los Consulados de México y Veracruz. A decir del autor, “Cuba recibía de manera legal e ilegal una creciente cantidad de productos europeos, norteamericanos e iberoamericanos al tiempo que se le autorizó reexportar sus excedentes al mercado novohispano, así como a los de tierra firme, esto es, con los dominios españoles ubicados en Sudamérica” (p. 43). Con esto los comerciantes insulares se vieron favorecidos, mientras que resultaron perjudicados principalmente los de Puebla, Veracruz y la Ciudad de México. Los planteamientos que estos últimos argumentaron para tratar de persuadir a las autoridades de modificar tales disposiciones permiten un análisis de los privilegios y prerrogativas que estuvieron en pugna, un reflejo claro de la sociedad de antiguo régimen modelada por la política de los Austrias, que permitió la fragmentación del poder en individuos y corporaciones en detrimento de la Corona.

Los documentos que el autor recupera nos hablan de los mandatos reales, del proceder de las instituciones, de los instrumentos legales y, evidentemente, de los discursos tras los argumentos. En ellos es claro un conflicto de intereses reflejado en las diversas posturas que, sobre las disposiciones en torno a La Habana, sostuvieron las distintas corporaciones de la Nueva España. Un estudio pormenorizado podría revelar que el concepto de “bien común”, que novohispanos y habaneros utilizan para apoyar argumentos encontrados, es central dentro de una representación discursiva común a ambos sectores. De esta forma, el libro *Consulado de México, año de 1809. Buques habaneros* resulta una herramienta invaluable para indagar en la lucha entre las corporaciones de comerciantes en defensa de sus privilegios, afectados por la nueva racionalidad de la monarquía a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Vistos como una pugna entre la tradición y la modernidad, tales conflictos no sólo muestran los vericuetos de la política imperial en las distintas instancias administrativas, sino las negociaciones con los sectores golpeados, por lo que dibujan una historia de tensiones y rupturas políticas entre las esferas de acción y beneficio de los consulados y la lógica económica de la Corona.

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

[1] Revillagigedo, “Informe sobre las misiones, 1793, e instrucción reservada al marqués de Branciforte, 1794”, en Dorothy Tanck de Estrada (comp.), *La ilustración y la educación en la Nueva España*, México, Secretaría de Educación Pública / El Caballito, 1985, p. 155.

Una historia de la verdadera civilización no es una de monumentos

David Wengrow*

La civilización está de vuelta. Pero ya no es propiedad exclusiva del “hombre renacentista”, de “Occidente”, o incluso de las sociedades alfabetizadas. La civilización es una manera de hablar acerca de la historia humana a gran escala. Es el vínculo que une la historia humana, desde las pinturas rupestres de Lascaux hasta la última exposición del MoMA.

Pero al menos en un aspecto esencial, el concepto de civilización sigue siendo fundamentalmente excluyente. Es todavía cosa de galerías, museos y sitios del Patrimonio Mundial de la UNESCO; de preciadas imágenes, objetos y estructuras, más que de la humanidad viva. Las estructuras de piedra prehistóricas de Göbekli Tepe —donde ahora se ha abierto un parque patrimonial, cerca de la frontera entre Turquía y Siria— están siendo discutidas, como todo, desde el Jardín del Edén hasta la cuna de la civilización y el primer templo del mundo. Todavía queremos una civilización elevada por encima de las realidades cotidianas de sus creadores y cuidadores humanos. En regiones problemáticas, como la frontera sirio-turca, monumentos como éstos se convierten rápidamente en altares de sacrificio para vidas humanas reales.

Es importante destacar que siempre ha habido otras formas de entender la “civilización”. El antropólogo francés del siglo XX Marcel Mauss pensó que la civilización no debería reducirse a una lista de logros técnicos o estéticos. Tampoco debía representar una etapa particular del desarrollo cultural (“civilización” versus “barbarie”, etcétera). La civilización se podía encontrar en las cosas materiales, pero sobre todo se refería a un potencial en las sociedades humanas. En opinión de Mauss, la civilización es lo que sucede cuando distintas sociedades comparten algo moral y materialmente a través de las fronteras, formando relaciones duraderas que trascienden las diferencias. Puede parecer un debate abstracto, pero no lo es. Déjenme intentar explicarlo.

Han pasado aproximadamente cuatro años desde el ascenso militar de Daesh o ISIS en el Medio Oriente. ISIS destruyó o vendió antigüedades de manera habitual, culminando con el ataque de 2015 a la antigua ciudad mercante de Palmira, en Siria, Patrimonio de la Humanidad. Bajo la ocupación de ISIS, el teatro romano de Palmira se había convertido en escenario de horribles atrocidades, incluida la decapitación pública de Jaled al-Asaad, nativo de la moderna Palmira y hasta entonces su director de Antigüedades. En la primavera de 2016, después de una (temporal) liberación respaldada por Rusia, Palmira fue la anfitriona de la Orquesta Sinfónica del Teatro Mariinski. En su presentación, una audiencia de soldados rusos se sentó a escuchar a Bach, Prokofiev y Shchedrin. El evento fue diseñado para ofrecer una idea particular, y creo que

equivocada, de la civilización. Ésta era, en palabras del presidente de Rusia, Vladimir Putin, a través de un enlace en vivo desde Moscú, “parte de la herencia de la humanidad”. A través de los siglos, Palmira había abierto sus puertas a toda clase de dioses extranjeros. “Todo”, escribió el historiador ruso Mijaíl Rostovtzeff en 1932, “es peculiar en la peculiar ciudad de Palmira”. Sin embargo, tal vez nada tan peculiar como estos eventos de 2015 y 2016.

¿Qué había de “civilizado” en interpretar a Prokofiev en los hermosos restos de una antigua ciudad siria, mientras que la población viva de otra, Alepo, al norte, estaba al mismo tiempo bajo ataque? Los antiguos templos de Palmira no fueron diseñados como obras de arte, para ser pasivamente vistos o admirados, como tampoco las cuevas de Lascaux o Font-de-Gaume fueron pensadas como galerías de arte, o Göbekli Tepe como una versión prehistórica de la Capilla Sixtina. En la Antigüedad, sus estatuas de culto exigían ofrendas vivas y sacrificios, y ahora parecía que los estaban exigiendo nuevamente. El sacrificio de este tipo parece estar relacionado de alguna manera con nuestra comprensión moderna de “herencia”, “arte” y “civilización”, en formas que rara vez son consideradas o articuladas. Seguramente lo que esto nos dice es que tales son, a todos los efectos, nuestros propios dioses modernos: los dioses del norte global.

Cuando las personas usan el término “civilización temprana”, se refieren principalmente al Egipto faraónico, el Perú inca, el México azteca, la China Han, la Roma imperial, la Grecia antigua u otras sociedades antiguas de cierta escala y monumentalidad. Todas ellas eran sociedades profundamente estratificadas, que se mantenían unidas principalmente por un gobierno autoritario, la violencia y la subordinación radical de las mujeres. El sacrificio es la sombra que acecha detrás de este concepto de civilización; el sacrificio de las libertades, de la vida misma, por el bien de algo siempre fuera del alcance: una idea del orden mundial, el mandato del cielo, las bendiciones de esos dioses insaciables.

Algo anda mal aquí. La palabra “civilización” proviene de una fuente y un ideal muy diferentes. En la Antigüedad, *civilis* significaba esas cualidades de sabiduría política y ayuda mutua que permiten a las sociedades organizarse a través de coaliciones voluntarias. El Medio Oriente moderno ofrece muchos ejemplos sugerentes. En el verano de 2014, una coalición de unidades kurdas rompió el asedio del monte Sinjar en Irak para proporcionar paso seguro, comida y refugio a miles de yazidíes desplazados. Mientras escribo esto, la población de Mosul está dando vida a una nueva ciudad a partir de los escombros, devastados por la guerra, de la antigua, calle por calle, con un mínimo apoyo del gobierno.

Ayuda mutua, cooperación social, activismo cívico, hospitalidad o simplemente el cuidado de los demás: éste es el tipo de cosas que realmente hacen a las civilizaciones. En cuyo caso, la verdadera historia de la civilización apenas se está escribiendo. Podría empezar con lo que los arqueólogos llaman “áreas culturales” o “esferas de interacción”, vastas zonas de intercambio e innovación cultural que merecen un lugar más destacado en nuestra explicación de la civilización. En el Medio Oriente, tienen raíces profundas que se hacen visibles hacia el final de la última Edad de Hielo, alrededor del 10 000 a. e. c. Miles de años antes del surgimiento de las ciudades (alrededor del 4 000 a. e. c.), las comunidades de las aldeas ya compartían nociones básicas de orden social en toda la región conocida como la Media Luna Fértil. La evidencia física dejada por formas comunes de vida doméstica, ritualidad y hospitalidad nos muestra esta

historia profunda de la civilización. De alguna manera, es mucho más estimulante que los monumentos. Los hallazgos más importantes de la arqueología moderna podrían ser, de hecho, estas vibrantes y extensas redes, donde otros esperaban encontrar sólo “tribus” atrasadas y aisladas.

Estas pequeñas comunidades prehistóricas formaron civilizaciones, en el verdadero sentido de comunidades morales extendidas. Sin reyes vitalicios, burócratas o ejércitos permanentes, fomentaron el crecimiento del conocimiento matemático y calendárico, la metalurgia avanzada, el cultivo de aceitunas, vides y dátiles, la invención del pan fermentado y la cerveza de trigo. Desarrollaron las principales tecnologías textiles aplicadas a telas y cestería, el torno de alfarero, la industria lítica y el trabajo con abalorios, la vela y la navegación marítima. A través de lazos de parentesco y comercio, distribuyeron estas invaluable y apreciadas cualidades de la verdadera civilización. Con una precisión cada vez mayor, la evidencia arqueológica nos permite seguir los hilos fundadores de esta urdimbre emergente de la civilización, a medida que cruza las llanuras de las tierras bajas de Irak, tejiéndose de ida y vuelta entre las costas del Mediterráneo y el mar Negro, a través de las estribaciones de los montes Tauro y Zagros, y hasta la cabecera pantanosa del golfo Pérsico. La civilización, en este nuevo sentido, forma un tapiz cultural de sorprendente complejidad y grandeza, sin centro y sin límites, tejida a partir de un millón de pequeños lazos sociales.

Un momento de reflexión muestra que las mujeres, su trabajo, sus preocupaciones e innovaciones son esenciales para una comprensión más precisa de la civilización. Rastrear el lugar de las mujeres en las sociedades sin escritura a menudo significa usar pistas dejadas, literalmente, en el tejido de la cultura material, como la cerámica pintada que imita diseños textiles y cuerpos femeninos en sus formas y elaboradas estructuras decorativas. Para tomar sólo un ejemplo, es difícil creer que el tipo de conocimiento matemático complejo que se muestra en los primeros documentos cuneiformes, o en el diseño de los templos urbanos, surgiera completamente formado de la mente de un escriba masculino, como Atenea de la cabeza de Zeus. Es mucho más probable que esto represente el conocimiento acumulado en tiempos prealfabetizados, a través de prácticas concretas como el cálculo aplicado y la geometría espacial propios del tejido y la confección de abalorios. Lo que hasta ahora ha pasado por “civilización” podría en realidad no ser más que una apropiación de género —por parte de los hombres, grabando sus afirmaciones en piedra— de algún sistema de conocimientos anterior que tenía a las mujeres en su centro.

Desde este punto de partida, podemos ver la verdadera historia de la civilización viva. Ésta se extiende mucho más allá de las primeras monarquías o imperios, resistiendo incluso las incursiones más brutales del Estado moderno. Es una civilización que realmente podemos reconocer cuando la vemos, la degustamos, la tocamos, incluso en estos tiempos oscuros. No puede haber justificación para la destrucción desenfrenada de monumentos antiguos. Pero no confundamos eso con el pulso vivo de la civilización, que a menudo reside en lo que a primera vista parece pequeño, doméstico o mundano. Allí lo encontraremos, latiendo pacientemente, esperando la luz.

* Profesor de Arqueología Comparativa en el University College de Londres. Es autor de *The Origins of Monsters*, 2013, y *What Makes Civilization*, 2018.

Texto editado en su versión en inglés por Sam Haselby, y publicado en *Aeon* el 2 de octubre de 2018, recuperado de: <https://aeon.co/ideas/a-history-of-true-civilisation-is-not-one-of-monuments>. Traducción, Federico San Juan Suárez.

El maíz y el pulque: sobrevivir en Tepepan, Xochimilco y la península de Yucatán, en temporadas de la pandemia, año 2020

Claudio de Jesús Vadillo López*

Amenazado de muerte, salgo a la calle. Me decido a ir a Xochimilco, y me sorprende, frente a mi casa, un hecho de vida milenaria: tras una línea de piedras, arbolitos y arbustos, ha surgido en sólo cuatro meses, los de la pandemia —mayo, junio, julio y agosto—, un denso y robusto sembradío de maíz, en plena zona urbana, entre casas familiares y zonas residenciales, oculto tras las paredes, arrinconado en un cuadrángulo de bardas. Lo que fue un pastizal yerboso, que cubría el suelo como un espeso y grueso vello, se ha transformado en un altivo sembradío de maíz, de intenso color verde, que quiere llegar al cielo, pues las plantas rebasan ya mi 1.77cm. de altura.

La civilización del maíz

Por curiosidad, lo comencé a registrar fotográficamente y consulté el libro *Botánica agrícola mexicana*,^[1] donde se afirma que “existe un número grandísimo de variedades de maíz, que se distinguen, por su altura, por la duración de su periodo vegetativo, (unas son tardías y necesitan de cuatro a cinco meses para madurar sus frutos, mientras otras, llamadas tempranas, cuarentenas, cincuentenas, necesitan sólo tres o cuatro) por el tamaño de las espigas, por el grosor de los frutos, por el color, etcétera.

El maíz “la carne del hombre”, con una antigüedad de siete mil años, es el insumo de los tamales, que se venden a tres calles de mi casa, en un lugar que nunca cerró al igual que los puestos de elotes y esquites aderezados con crema, queso y chile piquín, en la acera norte del mercado central de Xochimilco.

Tampoco cerraron, y menos aún, la zona de venta de tlacoyos; de frijol, haba, huitlacoche, requesón, y las gorditas de chicharrón prensado, de las tortillas blancas y azules; ni tampoco dejaron de abrir, a unos metros, los puestos de ensalada de nopales con jitomate y cebolla, aderezados con limón, junto a las cazuelas de patas de cerdo envinagradas y las grandes ollas de salsa verde y roja, a un lado de las quesadillas de sesos y otros manjares de la naturaleza regional.

Esto es México.

Recuerdo que alguna vez hice el comentario de que en Paris, Estambul, Moscú y Cádiz, hace años, todo me asombró; pero extrañé no ver en cada esquina un puesto de tamales, que mal no les haría. Cuanta razón tiene Braudel[21] al afirmar que de este lado del Atlántico somos la civilización del maíz, en cualquier parte de esta tierra, en este gran país; nuestros productos alimenticios preferidos son los tamales, después de las tortillas; y son, tal vez, los más característicos.

El reino del tamal

He tenido la oportunidad de comer, desde niño, los tamales chiapanecos, deliciosos, con su gran ciruela pasa, entre la carne, que hacía mi madrina la tía Chata, y también los de chipilín y hierba santa; ya adulto conocí los de hierba de chipiles, envueltos en hoja de plátano de Huitzuc, Guerrero, con la familia materna de mis hijos; de adolescente, en Ciudad del Carmen, Campeche, le tomé gusto a los tamalitos torteados y colados, acompañados de un Milo helado, en la llamada “Calzada”, donde nos llevaba mi padre a merendar en las vacaciones de diciembre; placer que ratifico cada vez que voy a la Ciudad de Campeche; y ahí mismo conocí el super tamal llamado pibipollo, propio de la península de Yucatán, en días de muertos; también el clásico oaxaqueño que vende la señora de los tamales en Tepepan; los tamalitos de frijol de Milpa Alta, en el terruño de mi amigo René, que con ese señuelo y el de un mezcal mañanero, me llevaba a desayunar a la Feria del Nopal de Atocpan, después de comentarle sus avances de tesis.

Un subsuelo que resiste

Por debajo de la economía de mercado y la capitalista, devastada por el COVID-19 y la contracción económica mundial, está lo que Braudel llama la civilización material, a ras de suelo, la economía de subsistencia. En mi recuento no puede faltar otro producto de consumo masivo: el pulque.

El aguamiel, extraído del mayahuel del maguey, y descubierto en el siglo XI en Tula, Hidalgo, es una bebida de consumo socialmente muy extendido en Xochimilco. Y sí, varias personas me platicaron de la apertura, en la pandemia, de tienditas familiares de venta de pulque, en botellas de refresco de medio, de a litro y en tambos de plástico de hasta cinco litros, sin curar, esto es, fresco y agridulce, semiácido, como sabe recién extraído. Fenómeno de venta propiciada por el cierre de las grandes pulquerías conocidas como La Botijona, el Templo de Diana o la de Doña Cata y otras en el centro de Xochimilco. En los cuartos de casas de familia, en las vecindades más empobrecidas, del centro de Xochimilco, y también, en casas de los pueblos circundantes, aparecieron puntualmente, las pulcatas clandestinas, con pulque de Hidalgo, la principal zona productora de México, traído por camiones de redilas al amanecer, en tambos de plástico gigantescos, eludiendo o coludiéndose con las patrullas, por artilugios de “la maldita corrupción”, con lo que emergió la sagrada bebida como la única fuente de ingresos de algunas familias que, con poco dinero, hicieron mucho.

Los habitantes de México somos hijos de la civilización del maíz. Se trata de una estructura “de larga duración, que perdura prolongadamente en el tiempo para toda la población, de regiones tan distantes como Xochimilco y la península de Yucatán, independientemente de su condición social, la lengua y las costumbres locales de sus habitantes.

Es también, en lugares tan diferentes como Xochimilco y la península de Yucatán, alrededor de los mercados de la ciudad de Campeche y de Ciudad del Carmen, donde he visto a personas al nivel de sobrevivencia extrema, los más pobres entre los pobres. Su actividad informal, de alguna manera, es una frontera del empobrecimiento mayor, de llegar a la condición de hambruna, de familias enteras que viven del comercio de muchas mercancías; pero en particular, de frutas y verduras que llegan de la región, o que les abastecen grandes comerciantes que traen de lugares distantes productos como el plátano, y se los dan para su venta a esas personas en condición de pobreza límite, a las 6 de la mañana, y vigilan la venta hasta que recogen los dineros de lo vendido al final del día. Lo que no se distribuye en el mercado se vende en decenas de aceras de las calles y avenidas de Xochimilco y las zonas circundantes a los mercados de Campeche y Ciudad del Carmen.

Este nivel de civilización material ya está intuido y registrado en estadísticas del siglo XIX. Por ejemplo, en la *Estadística del Estado de Campeche*, de 1859, se registra que a los trabajadores de las haciendas, ranchos y sitios del Partido del Carmen (vaquero, asalariado, jornalero, alambiquero, yuntero, sirviente); se les entrega como parte de su salario en especie: “una cuartilla de maíz, una libra de viandas, la cal y sal necesaria, con la finalidad de que elaboren sus propias tortillas”. En el caso del capataz, se le entrega una carga de maíz, ocho libras de arroz, veinte libras de carne, ocho libras de frijol. Al vaquero, un cargamento de sal, ocho libras de arroz, ocho libras de carne, sal y cal.

En enero de 1853, cuando nadie imaginaba siquiera la separación de Campeche de Yucatán, en *Estadística de Yucatán*, José del Rosario Gil, escribe:

Numerosas son en consecuencia nuestras producciones, pero ninguna tan importante como la del maíz, que provee con su harina de alimento al hombre, y con sus hojas de pasto a los animales: crece y prospera en todos los terrenos, en los arenosos y ligeros que prefiere, como en los arcillosos y compactos, en el valle como en las laderas. Planta indígena de esta tierra escasa de agua [...] el trabajo que exige al hombre es: primero la quema por preparación y abono; segundo, la de yerba por cultivo, y ya en sazón el doblar la caña, trayendo el tallo desde su mitad hacia abajo, para que el agua no se filtre en la mazorca y pudra el grano. Rinde con abundancia, puesto que en cosecha de roza que es la primera siembra que se hace sobre un terreno, produce por mecate o una medida superficial de 576 varas, una carga de doce almudes con peso de 87 libras.

De los placeres

“Este precioso grano es el único pan de las clases pobres”.^[3] Quizá, sugiere José Enrique Ortiz Lanz:

Una de las aplicaciones que mas llama la atención sobre el uso del maíz en la Península son los llamados panes, que más bien son “pasteles” elaborados a partir de capas de tortillas sobrepuestas y separadas con otros ingredientes, generalmente pepita de calabaza o frijoles. El antiguo uso de estos “panes” se conserva muy arraigado en el medio rural, pues los mayas aún lo ofrecen en los ritos agrícolas. Así el *kan lahu tah wah*, un pastel ceremonial hecho con grandes tortillas de maíz, se ofrece al final de la estación de secas, justo antes de la llegada de las esperadas lluvias; el llamado *ch achaak* es parte fundamental del culto milpero para hacer llegar el agua. Una palabra muy parecida, *kanlahun tas wah*, designa a otro pastel hecho con catorce capas de tortillas, separadas por delgadas capas de pepita de calabaza molida y humedecida, frijol y otros elementos vegetales que se cuecen bajo tierra.[4]

Otro alimento en la esfera de la versátil tortilla es el panucho, “que es el rey de la popularidad en las meriendas campechanas, compañero afortunado del caldo o consomé de pavo. A las tortillas calientes se les levanta una parte del ollejo, es frito en aceite caliente para cubrirlo finalmente, con lechuga, carne de pavo —o pollo— , cebollas, tomate y repollo curtido”.[5]

Labores del tiempo largo

En 1944, del análisis de la obra del padre Landa[6] sobre los mayas al momento de la conquista y la observación directa del comportamiento de los mayas vivos, el antropólogo Franz Blom, describe el *ethos* —forma de vida de un grupo—, que proviene de una antigüedad lejana, pero que es en el que viven los mayas vivos que trabajan en los hatos chicleros a lo largo y ancho del estado de Campeche.

Muy temprano cada mañana, cuando aún no han desaparecido todas las estrellas se levantan las mujeres a su tarea diaria de moler el maíz para hacer la fina masa con la que hacen las tortillas [...] Los granos de maíz han estado remojados en lejía toda la noche, sancochándose. Este procedimiento hace que los granos se hinchen y suavicen. Los enjuagan y amontonan sobre la piedra de moler y entonces, apoyadas sobre el brazo del metate lo ruedan de un extremo a otro con un movimiento rítmico del cuerpo [...] Hora tras hora se oye el monótono sonido. De vez en cuando se interrumpe por el ruido de las manos al hacer las redondas tortillas que cuecen en comales de barro sobre el fuego.

Los hombres parten a las milpas, a las minas de sal [a los cortes de palo de tinte, a los bosques de chicozapote] a los trabajos públicos, y en la alforja tejida de hoja de palma, llevan su bollo de masa que deshecho en agua se llama pozol y que constituye su almuerzo.

El maíz era y es tan importante al indio de América Media, como el arroz al chino. Pasa un día y otro. Se siembra el maíz. Crece el maíz. Se cosecha el maíz. A las lluvias sigue la sequía; a un cacique otro cacique; y al final de todo esta el Cimi, la muerte. La vida y la muerte, el bien y el mal, fueron los factores dominantes del pensamiento maya.

El maíz, ante todo, era el mantenimiento principal. Cuando llega el tiempo hacia el final de la sequía, todos los hombres van al monte y escogen un trozo de tierra propia para cultivar. Derriban los árboles, siempre trabajando en grupos, ayudándose los unos a los otros en las sementeras de cada uno, y siempre preparan una sementera cuya cosecha será para los caciques y sacerdotes: se puede comparar con el quinto del Rey. Antes de comenzar la tarea hay que rezar a los dioses: a los dioses de la tierra, de los montes, de las cosechas [...]

Cuando se ha rozado el monte, se deja para que el sol lo seque, esto tarda algunas semanas, y entretanto el labrador vigila el viento y las nubes con ansia, pues la roza tiene que quemarse antes de que lleguen las lluvias.

El chubasco suaviza la tierra; los mayas salen a los campos con un taleguillo al hombro lleno de semillas para sembrar y en la mano una estaca tostada a fuego. Con ella agujerean la tierra y arrojan los granos. Con los dedos de los pies los cubren de tierra. Comienza la temporada de lluvias. Un chaparrón tras otro empapa la tierra y el maíz empieza a crecer; crece alto, verde, exuberante. La lluvia lo alimenta. Por consiguiente la lluvia es un dios: les da la vida.^[7]

El calendario de la agricultura del maíz es constante e invariable: agosto y enero, desbrozar el campo; mayo, la siembra; julio y agosto, las lluvias; septiembre, la primera cosecha; noviembre, la segunda cosecha, la más importante. Con estos periodos del cultivo se alternan ciclos de la silvicultura: el corte de palo de tinte, caobas y otros árboles, se hace en los las lluvias de agosto a septiembre; en tanto que los chicleros desarrollan su labor en plena temporada de lluvias, desde julio y a veces hasta noviembre, porque es cuando la humedad estimula la producción de la sabia blanca del chicozapote, que es recolectada por los chicleros montados en los árboles.

En Tepepan, Xochimilco y en la península de Yucatán, el tiempo largo de la civilización del maíz se ensambla en los ciclos imparables de cultivo. Las epidemias y pandemias no los interrumpen, la fuerza de la tierra, las lluvias, la urgencia humana de la sobrevivencia hacen el milagro: que los cultivos surjan por doquier en tierra fértil, la civilización material permanece. Sin embargo, qué terrible, qué injusto, qué convocatoria a la rebelión, que han pasado los siglos y los mexicanos más pobres viven todavía inmersos en esa historia, para sobrevivir igual que hace dos mil años, ajenos a una vida digna y de bienestar. La pandemia vino a develar, una vez más, lo desigual e inequitativa que es nuestra sociedad.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

[1] México, SEP (Biblioteca Enciclopédica Popular), 1945

[2] Fernan Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV-XVIII, tomo I, Las estructuras de lo cotidiano*, Madrid, Alianza, 1984, p. 125.

[3] José del Rosario Gil, *Estadística de Yucatán*, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1853, p. 272.

[4] Enrique Ortiz Lanz, "Placeres olvidados: la cocina del mundo maya", *Artes de México*, núm. 46, Campeche, 1999, p. 64

[5] *Ibidem*, p. 66

[6] Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán* [s.l.], Monclean, enero 2012.

[7] Franz Blom, *La vida de los mayas*, México, SEP (Biblioteca Enciclopédica Popular, 25), 1944, p 11-15.

Bioseguridad y política

Giorgio Agamben*

Lo impactante en las reacciones a los dispositivos políticos de excepción que se han instrumentado en nuestro país (y no sólo en éste) es la incapacidad de observarlos más allá del contexto inmediato en el que parecen operar. Son raros los que intentan interpretarlos —como lo exigiría un análisis político serio— en cuanto síntomas y signos de un experimento más amplio, en el que está en juego un nuevo paradigma de gobierno de los hombres y de las cosas. Ya en un libro publicado hace siete años, que ahora vale la pena releer cuidadosamente (*Tempêtes microbiennes*, Gallimard, 2013), Patrick Zylberman había descrito el proceso por el cual la seguridad de la salud, que hasta ese momento se había mantenido al margen de los cálculos políticos, se estaba convirtiendo en una parte esencial de estrategias políticas estatales e internacionales. Con todo esto, lo que emerge es nada menos que la creación de una especie de "terror sanitario" como herramienta para gobernar lo que se llamó el *worst case scenario*, el peor de los escenarios.

Consecuente con esta lógica de lo peor, en 2005 la Organización Mundial de la Salud había anunciado que habría “de dos a 150 millones de muertes por la gripe aviaria en camino”, sugiriendo una estrategia política que los Estados de entonces aún no estaban listos para aceptar e incorporar. Zylberman muestra que el dispositivo sugerido se articulaba en tres líneas: 1) construcción, sobre la base de un posible riesgo, de un escenario ficticio, en el que los datos fueran presentados de tal manera que favorezcan comportamientos que permitan gobernar en una situación extrema; 2) adopción de la lógica de lo peor como régimen de racionalidad política; 3) la organización integral del conjunto de ciudadanos para fortalecer al máximo la adhesión a las instituciones gubernamentales, produciendo una especie de civismo superlativo en el que las obligaciones impuestas sean presentadas como prueba de altruismo y el ciudadano ya no tenga derecho a la salud (*health safety*), sino que jurídicamente quede obligado a la salud (*biosecurity*).

Lo que Zylberman describía en 2013 se ha convertido hoy en realidad. Más allá de la situación de emergencia vinculada a cierto virus, que en el futuro podría dejar su lugar a otro nuevo, resulta evidente que la cuestión central es el diseño de un paradigma de gobierno cuya efectividad supera con creces la de todas las formas de gobierno que la historia política de Occidente haya conocido hasta ahora. Si ya en el declive progresivo de las ideologías y de las creencias políticas, las causas o razones de seguridad habían conducido a los ciudadanos a aceptar limitaciones a sus libertades que antes no hubieran estado dispuestos a aceptar, la bioseguridad se ha utilizado para que el cese absoluto de toda actividad política y de toda relación social sea percibido como la máxima forma de participación cívica. Hemos presenciado así la contradicción de las organizaciones de izquierda, las cuales tradicionalmente acostumbraban reclamar derechos y denunciar violaciones de la Constitución, mas ahora aceptan

sin reservas limitaciones a la libertad decididas por decretos ministeriales desprovistos de cualquier legalidad y que ni siquiera el fascismo habría soñado con poder imponer.

Es evidente, y las propias autoridades gubernamentales no dejan de recordárnoslo, que el llamado "distanciamiento social" se convertirá en el modelo de política que nos espera y que (como han anunciado los representantes de la denominada *task force*, cuyos miembros están en evidente conflicto de intereses con la función que deberían ejercer) se aprovechará este distanciamiento para reemplazar en todas partes el contacto y la presencia física inherente a las relaciones humanas, percibidas como sospechosas de contagio (por supuesto, de contagio político) por dispositivos tecnológicos digitales. Las clases universitarias, como ya ha recomendado el MIUR (Ministerio Italiano de la Universidad y la Investigación), a partir del próximo año se harán permanentemente *online*, ya no nos reconoceremos más mirándonos a la cara, que estará cubierta por una mascarilla sanitaria, sino a través de dispositivos digitales que reconocerán datos biológicos recopilados obligatoriamente, y cualquier "aglomeración", sea por razones políticas o simplemente por amistad, seguirá estando prohibida.

Nos hallamos ante una concepción total de los destinos de la sociedad humana conforme a una perspectiva que en muchos aspectos parece haber tomado de las religiones, que ahora han entrado en su ocaso, la idea apocalíptica de un fin del mundo. Después de que la política fue reemplazada por la economía, ahora, para gobernar, esta también tendrá que integrarse al nuevo paradigma de bioseguridad, al cual deberán sacrificarse todas las demás necesidades. Es legítimo preguntarnos si una sociedad constituida de esa manera podrá definirse como humana o si la pérdida de relaciones sensibles, del rostro, de la amistad, del amor, puede verse realmente compensada con una seguridad sanitaria abstracta y, podemos presumir, totalmente ficticia.

* Publicado en *Quodlibet*, el 11 de mayo de 2020, disponible en: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-biosicurezza>. Traducción de Enrique Montalvo, Centro INAH, Yucatán.

La conquista del Imperio azteca

Carlos Aguirre Anaya*

Hernán Cortés, guiado por Moctezuma, contempla absorto desde lo más alto del Templo Mayor la prodigiosa ciudad que se extiende, espléndida, frente a su vista. En la misiva que manda a Carlos V, conocida como segunda *Carta de relación*,^[1] la describe. Antes le aclara, entre sorprendido y cauteloso, que no podrá contarle todo lo visto y que sólo aspira a decirle “algunas cosas de las que vi, que aunque mal dichas, bien sé que serán de tanta admiración que no se podrán creer, porque los que acá con nuestros propios ojos las vemos, no las podemos con nuestro entendimiento comprender”. Esta aclaración nacía de una opinión firmemente cimentada que guió, y guiará, la comprensión con la que los conquistadores encaraban las numerosas novedades que se les presentaban a cada momento. Cortés certifica, ya para culminar su narración sobre la ciudad en la segunda *Carta de relación*:

Y por no ser más prolijo en la relación de las cosas de esta gran ciudad [...] no quiero decir más sino que en su servicio y trato de la gente de ella hay la manera casi de vivir que en España; y con tanto concierto y orden como allá, y que considerando esta gente ser bárbara y tan apartada del conocimiento de Dios y de la comunicación de otras naciones de razón, es cosa admirable ver la que tienen en todas las cosas.

Así, aquella realidad innegable del todo inédita que tenía frente a su vista no podía menos que causarle gran admiración, tanta que al comunicarla bien podría no creérsele. Al entendimiento de aquella existencia oponía razonablemente los límites de su propia comprensión, incapaz de asimilar lo que sus ojos observaban. Pero esa limitación estaba firmemente anclada en la creencia de su propia superioridad. Si bien era admirable el orden y concierto que los habitantes de aquella ciudad tenían para organizar sus vidas, “casi” o igual a lo que ocurría en España, lo verdaderamente sobresaliente radicaba en que estas altas cotas de convivencia las alcanzaban gentes por naturaleza bárbaras, es decir, inferiores, ajenas a Dios, esto es, idólatras y aisladas de la geografía de la razón y por lo mismo ininteligibles, es decir, que “no las podemos con nuestro entendimiento comprender”.



Imagen computarizada, basada en lo que relata Bernal Diaz del Castillo sobre la primera vez que vieron Tenochtitlan. Fuente: El México Que Se

Fue: <https://www.facebook.com/511450782396272/photos/a.947218038819542/947224438818902/?type=3>.

A la maravilla descubierta los españoles opusieron la convicción extraordinariamente firme de su superioridad de hombres civilizados, creyentes y dotados de razón. Si sus ojos pueden contemplar la ciudad embelesados, en ese momento culminante en el que el conquistador otea desde la privilegiada altura del principal adoratorio mexicana, al mismo tiempo ponderan la importancia de lo visto, más allá del desciframiento cabal y más cercano a sus posibilidades de comprensión: la ciudad y su entorno lacustre es fiel manifestación de la riqueza y poderío de aquel señorío.

Hernán Cortés transmite sus impresiones y en ellas nos ofrece un valioso relato. En esa minuciosa descripción —la primera que un europeo hará de México–Tenochtitlan— está presente la distancia entre lo que se ve y la manera como se describe; así, cuando con esmero reseña los numerosos mercados que hay en la ciudad y la gran variedad de productos que en ellos se compran y venden, no le queda más que declarar que “son tantas y de tantas calidades, que por la prolijidad y por no me ocurrir tantas a la memoria, y aun por no saber poner los nombres, no las expreso”. Efectivamente, para expresar hay que saber nombrar; el conquistador, ante lo inédito, y no podía ser de otra manera, tiene que adaptar lo que mira a sus propios códigos léxicos. De ahí que en su descripción recurra a las comparaciones, y en este caso son relevantes las referencias a las ciudades españolas.

De esta manera, para dar cuenta del tamaño de la ciudad le escribe a su soberano: “Es tan grande como Sevilla y Córdoba”. No hay que pasar por alto que en la época estas poblaciones son de las mayores de España y, por ejemplo, Sevilla se encuentra entre las ciudades europeas con el más rápido crecimiento poblacional y viven en ella alrededor de setenta mil habitantes.^[2] Al referirse

al mercado ubicado en Tlaltelolco no tiene más que decir que la “Plaza [es] tan grande como dos veces la ciudad de Salamanca”. Y al describir el recinto sagrado donde se ubican los templos más importantes, establece que entre ellos el “más principal es más alto que la torre de la iglesia mayor de Sevilla”.

Sin duda el relator exagera sus apreciaciones, trata vehementemente de impresionar a su prominente interlocutor; sin embargo, su entusiasmo parte de muy sólidos elementos de verdad. La ciudad lo impresiona y sobre todo lo convence de que se encuentra ante un mundo insospechado, que poco tiene que ver con las islas del Caribe, donde los españoles llevaban ya, desde el primer viaje de Colón, varias décadas de experiencias con poblaciones hasta entonces desconocidas para ellos. Lo convence sobre todo el poder que la ciudad —y el señor que la gobierna, el magnífico Moctezuma— ejerce sobre muy amplios territorios.

Sabedor de que “bien podría no creerse” lo que comunica, significativamente pregunta: “porque como he dicho, ¿qué más grandeza puede ser que un señor bárbaro como éste tuviese contrahechas de oro y plata y piedras y plumas todas las cosas que debajo del cielo hay en su señorío, tan al natural lo de oro y plata, que no hay platero en el mundo que mejor lo hiciese [...]?”.[3] Para inmediatamente afirmar: “El señorío de tierras que este Mutezuma tenía no se ha podido alcanzar cuánto era, porque en ninguna parte, doscientas leguas de un cabo y de otro de aquella su gran ciudad, enviaba sus mensajeros, que no fuese cumplido su mandato [...] Pero lo que se alcanzó, y yo de él pude comprender, era su señorío tanto como España, porque hasta sesenta leguas de esta parte de Putunchán, que es el río de Grijalva, envió mensajeros a que se diesen por vasallos de vuestra majestad los naturales de una ciudad que se dice Cumatán, que había desde la gran ciudad a ella doscientas y veinte leguas; porque las ciento y cincuenta yo he hecho andar y ver a los españoles. Todos los más de los señores de estas tierras y provincias, en especial los comarcanos, residían, como ya he dicho, mucho tiempo del año en aquella gran ciudad, y todos o los más tenían sus hijos primogénitos en el servicio del dicho Mutezuma”.

El poder de la ciudad alcanza grandes extensiones de territorio, “tanto como España”. La autoridad de Moctezuma se hace presente sin discusión en comarcas muy alejadas de su residencia permanente y “todos los más” señores de aquellos parajes, cercanos y lejanos, viven parte del año en la importante ciudad, adonde mandan a sus hijos para servir a su gobernante. Además de su importancia política, Cortés también constata su capacidad económica: situada en un isla en una laguna de agua salada, se comunica con las numerosas poblaciones y ciudades de los alrededores con las cuales “contratan las unas con las otras en sus canoas por el agua, sin haber necesidad de ir por la tierra”. La ciudad está permanentemente abastecida, pues tiene “muchas plazas, donde hay continuo mercado y trato de comprar y vender”. Entre ellas la mayor, la de Tlaltelolco, “toda cercada de portales alrededor, donde hay cotidianamente arriba de sesenta mil ánimas comprando y vendiendo; donde hay todos los géneros de mercaderías que en todas las tierras se hallan”. Sorprendido por el número y variedad de mercancías, el conquistador se siente en la necesidad de pasar revista detenida a cada una de ellas: joyas, cal, ladrillos y madera, aves, conejos y venados, herbolaria y hierbas medicinales, verduras, frutas y mieles, hilados de algodón, colores para pintores, loza e “infinitas maneras de vasijas”, maíz y pescado. Comercio diverso y abundante que se lleva a cabo bajo la vigilancia de “diez o doce jueces” que castigan a los delincuentes y sancionan las medidas utilizadas para la compra-venta.

Pero el “concierto y orden” urbano se manifiesta sobre todo en el conjunto de sus habitantes: “La gente de esta ciudad es de más manera y primor en su vestir y servicio que no la otra de estas otras provincias y ciudades [...] había en ella más manera y policía en todas las cosas”. También había en ella “muchas casas muy buenas y muy grandes” con “muy gentiles vergeles de flores”. Todo esto, reitera Hernán Cortés, es posible porque “todos los señores de la tierra, vasallos del dicho Mutezuma, tienen sus casas en la dicha ciudad y residen en ella cierto tiempo del año”.

Si aquel mundo singular le depara muchas sorpresas y enigmas, la observación de la “gran ciudad” le permite al menos descifrar los términos y alcances de la autoridad que la sustenta. Una población abundantemente abastecida, con una planta constructiva sólida, con notables fórmulas de convivencia que ordenan la existencia de su numeroso conglomerado, es fiel prueba de la calidad y grado de poderío de este asentamiento y de que su certificado dominio concurre sin duda en la figura del señor de esta urbe: Moctezuma.

Sólido núcleo económico, social y político, pero también religioso, al escudriñar Cortés el paisaje urbano comprende aquel entorno donde sobresalen en contrastado relieve los altos adoratorios que, dispersos, se reparten por todos los rumbos de aquel denso conglomerado. Otra vez recurre a lo próximo para describir lo ajeno: “Hay en esta gran ciudad muchas mezquitas o casas de sus ídolos de muy hermosos edificios, por las colaciones y barrios de ella”. El vecindario, como en su tierra de origen, se ordena en torno a una parroquia, pues uno de los significados de la palabra colación es “vecinos que son de una misma parroquia a la cual todos ellos acuden”;^[4] así se entendía que alguna posesión o casa se localizaba en “colación de tal parroquia”. La lectura de la trama urbana evidencia una jerarquía: “entre estas mezquitas hay una que es la principal, que no hay lengua humana que sepa explicar la grandeza y particularidades de ella, porque es tan grande que dentro del circuito de ella [...] se podía muy bien hacer una villa de quinientos vecinos”. Además, reconoce lo excepcional de los recintos interiores, identificados por él como “las capillas que en ellas tienen [...] dedicadas cada una a su ídolo, a que tiene devoción”.

La admiración tiene un límite y éste se localiza justo en tales recintos que acogen creencias y prácticas deleznable: manchadas de sangre, las paredes de esas “capillas” son fiel registro de los sacrificios humanos que aquellas gentes ofrecen a sus deidades, puesto que ellas “les daban todos los bienes temporales, y dejándolos maltratar, se enojarían y no les darían nada, y les sacarían los frutos de la tierra y moriría la gente de hambre”. Ante ello, el conquistador actúa elocuente y pone en aquellos espantosos —para él— altares “imágenes de Nuestra Señora y de otros santos” y los reconviene solemne:

Yo les hice entender con las lenguas cuán engañados estaban en tener su esperanza en aquellos ídolos [...] que habían de saber que había un solo Dios, universal Señor de todos, el cual había criado el cielo y la tierra y todas las cosas, y que hizo a ellos y a nosotros, y que Éste era sin principio e inmortal, y que a Él había que adorar y creer y no a otra criatura ni cosa alguna [...] y les defendí que no matasen criaturas a los ídolos, como acostumbraban, porque demás de ser muy aborrecible a Dios, vuestra sacra majestad por sus leyes lo prohíbe, y manda que el que matara lo mataren”.

De esta manera, dos mundos diametralmente opuestos se confrontaban; los sentidos que cada quien le daba a la vida conducían a direcciones muy divergentes que apenas si se tocaban. Realidades con significados opacos que eran reinterpretadas de acuerdo con lo ya sabido. De ahí que el conquistador inaugurara sentencioso un nuevo saber para aquella población con creencias tan distintas: la existencia de un “universal Señor de todos” y el acatamiento de leyes que emanaban de otro reino, éste terrenal y con decidido ánimo de dominio. Así, para Hernán Cortés —podemos conjeturar—, aquel momento en que la altura privilegiada del Templo Mayor le permite contemplar en su totalidad aquella gran ciudad, no fue más que la confirmación de lo que al principio de su viaje era sólo una vaga intuición. Barrunto que conforme se adentró en territorio desconocido se fue delineando cada vez con mayor nitidez, corroborando paulatinamente que se hallaba ante un poder de gran envergadura.

Hacia el 27 de febrero de 1519, las cálidas playas de la isla de Cozumel recibían a una expedición compuesta por un puñado de arrojados aventureros que con sólo noticias nebulosas arriesgaban sus vidas y algunos de ellos sus propias pequeñas fortunas. El 18 de aquel mes había salido de Cuba —conocida entonces como Isla Fernandina— una caravana compuesta por once navíos con 508 soldados y cien marineros. El arrojado Hernán Cortés había conseguido que el gobernador general de la isla, Diego Velázquez —quien llegó a América en el segundo viaje de Cristóbal Colón en 1493 y posteriormente fue el encargado de la conquista de Cuba— lo nombrara capitán general de la excursión. En cuanto jefe de la hueste, recaían sobre él las responsabilidades de reclutar a la tropa y de conseguir los recursos financieros necesarios para llevarla a cabo. La Corona, autoridad suprema, se encargaba sólo de conceder permiso para el viaje y eran los mismos expedicionarios quienes debían costearla. Característica peculiar que distinguía y fijaba los términos de aquella aventura, y de otras más que se producían en aquella isla habitada por personajes ávidos de riqueza y fama, pero en su mayoría abandonados por la fortuna y profundamente insatisfechos con lo conseguido hasta entonces.

El mismo Diego Velázquez, máxima autoridad pública en la isla, participaba igual que Hernán Cortés con sus propios peculios en el financiamiento de la incursión. Estos tratos particulares, sin los cuales no era posible la expedición, eran motivo de señalados resquemores entre los protagonistas, que no se quedaban en la esfera de los dirigentes sino que alcanzaban a todos sus miembros, animados por la ilusión de un anhelado golpe de fortuna.

En las llamadas *Instrucciones*,^[5] largo documento en donde el gobernador Diego Velázquez establecía los fines y los términos a los que debían sujetarse sus enviados, afloraban los tirantes tratos tanto entre capitanes como entre el común de los reclutados y nos dan una idea de las prevenciones bajo las cuales se organizaba el viaje. El gobernador recomendaba enfático que se tuviera cuidado de no enrolar a “bulliciosos”, ni a jugadores de dados y naipes o a personas que tuvieran deudas. Advertía que no se despojara a los vecinos de las poblaciones donde la expedición se abastecía y que por ningún motivo se llevaran indios. Además, mandaba que una vez en las tierras exploradas “ninguno sea osado de tomar cosa alguna de los dichos indios, de mucho ni poco valor, ni por ninguna vía ni manera, ni sean osados de entrar en ninguna casa de ellos, ni de burlar a sus mujeres ni de tocar ni llegar a ellas ni hablar, ni decir ni hacer otra cosa de que se presume que se puedan resabiar”. Además, las diferencias entre los mandos lo llevaban a recomendar que por ningún motivo se separaran los navíos, manteniendo el rumbo

preestablecido bajo advertencia de “grandes y graves penas”, y se prohibía que de ningún navío “sea osado de salir dellos ni saltar en tierra por ninguna vía [...] hasta que vos lleguéis”. Y la viva desconfianza que privaba entre el gobernador y sus capitanes le llevaba a disponer que todo lo “rescatado” (los tesoros conseguidos: oro, perlas, piedras preciosas, metales) se guardara, previamente registrado por un escribano, en un arca de tres cerraduras. Preparados para toda clase de acontecimientos, los expedicionarios eran también advertidos de informar sobre la existencia de “gentes de orejas grandes y anchas y otras que tienen las caras como perros, y así mismo dónde y a qué parte están las amazonas”.

Ideas vagas y fantasiosas, desconfianzas compartidas y rencores larvados por la disputa de riquezas mal distribuidas —y muy por debajo de las altas expectativas que aquellos conquistadores de las islas del Caribe abrigaban— resultaban en peligrosas fuerzas centrífugas que exponían al fracaso cualquier empresa; sin embargo, existían dos consistentes pilares que soportaban la decidida acción de los involucrados y que actuaban a favor de la cohesión del grupo. No era casual que la primera estipulación de las *Instrucciones* estableciera que: “Primeramente, el principal motivo que vos y todos los de vuestra compañía habéis de llevar es y ha de ser para que en este viaje sea Dios Nuestro Señor servido e alabado y nuestra Santa Fe católica ampliada”. De manera similar, en otro apartado recomendaba que, una vez en contacto con la población: “hablaréis a los caciques e indios [de las] tierras donde fuerdes diciéndoles cómo vos ís, por mandato del rey Nuestro Señor [...] e darles heis a entender cómo es un rey muy poderoso, cuyos vasallos y súbditos nosotros y ellos somos [y que] en su nombre os envío para que les habléis y requiráis se sometan debajo de su yugo y servidumbre e amparo real”.

Las recomendaciones escrupulosas ordenadas por el gobernador fueron puntualmente violadas; en cambio, los objetivos supremos, ampliar los reinos de la fe católica y los de su soberano, se cumplieron con eficaz precisión. Los testimonios de los conquistadores que nos han sido legados, entre ellos y en primer lugar el del capitán de la expedición, reiterarán sin falta estos dos propósitos. Los conquistadores en conjunto se sintieron cobijados por estas metas pues creaban en su imaginario un destino común y compartido, el de formar parte de una grandiosa empresa trascendente e histórica. De esta manera, sus firmes afanes particulares en pos de fortuna y fama se integraban a una vigorosa tendencia expansionista fincada en la ampliación de “nuestra Santa Fe católica” y en el acrecentamiento de los dominios de un “rey muy poderoso” con la incorporación y sometimiento a su “yugo” de nuevos súbditos.

El sentimiento compartido de formar parte de una tarea grandiosa supuso además el reconocimiento de dos autoridades supremas incontrovertibles, una divina y otra terrenal, que no sólo le daba sentido a su aventura sino que también los dotaba de un árbitro supremo en sus endémicas disputas y en sus desbordadas ambiciones. El considerable margen de autonomía de las huestes —dadas las largas distancias, la lentitud en la comunicación y la participación con recursos monetarios propios— era contrarrestado por la autoridad ampliamente aceptada y reconocida del juicio del rey que dictaminaba, en caso de controversias irreconciliables, de manera inapelable.

Después de dos meses de haber desembarcado en Cozumel, Cortés arriba a las playas veracruzanas el 21 de abril. En su recorrido costero por la península de Yucatán y por las aguas del Golfo de México, el conquistador tiene esporádicos encuentros con las poblaciones originarias habitadas por mayas y chontales. Sobresalen en este trayecto dos acontecimientos que le resultarán a la postre de suma importancia: el rescate de Gerónimo de Aguilar, un náufrago español que, después de vivir por cerca de ocho años entre los nativos, habla el maya, y el encuentro con la Malinche, una india que recibe como regalo en Tabasco y que además del maya habla el náhuatl. De esta manera, los expedicionarios se hacen de un instrumento precioso que facilitará la comunicación con la población que sale a su paso. Las señas y gestos serán desplazados por la traducción tortuosa, pero sin duda más efectiva, del náhuatl al maya y de éste al español.

En la costa veracruzana Cortés entabla contacto con la población local totonaca, la cual le hace saber de la existencia de un señorío que los mantiene sujetos a duras exacciones. La realidad de una autoridad prominente se impone paulatinamente, y Cortés comprende su alcance y carácter. Desafiante, toma por la fuerza el destacamento que los mexicas tienen en aquella lejana región costera para demostrarle a la población local el peso de su poder y las ventajas de su protección. La lectura de los trazos que configuran aquel poderío es definitiva: si la esfera de influencia es muy amplia, por otro lado adolece de serias fisuras que basculan a su favor. Aquella gran autoridad es alterada por la oposición de las poblaciones sometidas que la resisten por cuanto la sufren —le hacen entender— como una tiranía. A cambio de una alianza, él les ofrece la protección guerrera en contra de aquel dominio.

En ese momento las desavenencias internas llegan a su más alta tensión. Un grupo de expedicionarios partidarios del gobernador de Cuba amenazan con regresarse por considerar que su estancia en aquellas inhóspitas costas se torna ya muy penosa y estiman innecesaria y riesgosa la perspectiva de internarse por terrenos ignotos: en el tiempo que llevan desde su desembarco en la isla de Cozumel han sufrido la muerte de veinte compañeros de aventura. Así, Cortés es colocado frente a una disyuntiva: o regresa a Cuba y da cuenta de su descubrimiento al gobernador de la isla o emprende, en dirección opuesta, un camino incierto, pero promisoriamente glorioso y boyante, hacia el interior de un vasto y desconocido territorio.

Cortés maniobra con astucia y presteza y decide emprender literalmente un viaje sin retorno. En un acto con manifiestos gestos dramáticos, corta de tajo la salida inutilizando sus naves. Y además, se protege de una acusación de traición y decide fundar una población española en aquellos parajes, la Villa Rica de la Vera Cruz. A continuación, él y sus seguidores integran un ayuntamiento, institución que al mismo tiempo que los constituye como gobierno local los legitima como interlocutores directos del rey, desplazando de esta manera la autoridad del gobernador de Cuba. La primera medida que toma el cabildo recién instituido será la de nombrarlo capitán general y justicia mayor de la expedición.

Las confabulaciones del conquistador responden a la inmediata amenaza a su liderazgo; sin embargo, los pasos que da están integrados a una estrategia de gran alcance: el sometimiento de nuevos súbditos al “yugo” del rey y a la extensión de “Nuestra Santa Fe Católica”. Así, Cortés y sus partidarios argumentarán a su favor que, mientras Diego Velázquez perseguía

exclusivamente la rápida exploración y el trueque con los indios (el rescate), ellos, en cambio, estaban decididos a pacificar y a poblar aquellas tierras. La fundación del ayuntamiento era la cristalización de la autonomía con que la hueste actuaba y al mismo tiempo se convertía en instrumento de una operación de gran trascendencia histórica: el eventual arraigo en las nuevas tierras de la fuerza beligerante.

Decidido, el 16 de agosto emprende su aventura hacia el interior. A tientas irá reconociendo una geografía cambiante. Deja atrás las costas tropicales para adentrarse en los altos y más fríos valles del altiplano. En el camino hacia su encuentro con aquel poder del que tanto le han hablado, y de cuya supremacía ya ha tenido muestras sobradas, tendrá que enfrentar no sólo obstáculos orográficos sino también los que le oponen los pobladores de aquellas tierras más densamente pobladas. Entre ellos sobresale su encuentro con los habitantes del señorío asentado en la región de Tlaxcala. Enemigos tozudos e indomables de los mexicas, se oponen en un primer momento a la incursión extranjera, pero son sometidos rápidamente.

La certeza de ser hombres mejores tuvo en su superioridad tecnológica un apoyo muy sólido. Los decisivos enfrentamientos guerreros estuvieron siempre comprendidos en una determinante asimetría: a las piedras y las flechas de obsidiana se oponían las espadas de acero, las armaduras metálicas y la pólvora de mosquetones y cañones. Frente a las numerosas tropas vernáculas se antepone la sorpresa y movilidad del caballo, elemento táctico contundente que lo mismo asombra que devasta las cargas resueltas de guerreros siempre sujetos a la velocidad de sus propias piernas. Los conquistadores son los primeros en notar la importancia de sus cabalgaduras, que multiplican con creces su potencia bélica. Cuando Cortés envía a Pedro de Alvarado y a Bernardino Vázquez de Tapia, sus capitanes más destacados, a establecer contacto con Moctezuma, los hace dejar sus cabalgaduras “porque si nos matasen no se perdiesen, que se estima un caballero a caballo más de trescientos peones”.^[6]

Hernán Cortés, frente a los tlaxcaltecas, echará mano de un procedimiento ya probado y exitoso: ofrecer protección en contra de aquel poder que los coarta a cambio de que se sumen a su contingente expedicionario, haciéndose por este camino de muy valiosos aliados y, por consiguiente, aumentando sobradamente sus tropas. Esto supondrá un giro sustancial en la campaña emprendida. La compacta hueste española, integrada por apenas algunos centenares que nunca sobrepasan los mil hombres, se convierte en un contingente que alcanzará hasta los varios miles. La toma de la gran ciudad también será en buena parte obra de indios.^[7]

El 8 de noviembre de 1519, a los ocho meses de haber desembarcado en Cozumel, se produce finalmente el encuentro entre Moctezuma y Cortés. En una de las grandes calzadas —la de Ixtapalapa— que unen la isla con tierra firme tiene lugar aquella expectante cita. A los conquistadores les llama la atención el séquito que acompaña al gran señor mexica, numeroso y ricamente ataviado. Éste llega al sitio en andas; la tensión es evidente: cuando Cortés intenta abrazarlo sus acompañantes se interponen abruptamente entre ellos, y le advierten al conquistador que su soberano no puede ser tocado. Después de un solemne intercambio de regalos, Moctezuma invita a Cortés al corazón de la ciudad y lo aloja en uno de los palacios aledaños al recinto sagrado.



Ignacio Marquina, *El Templo Mayor de México*, INAH, México, 1960. Digitalización: Ramsés Hernández

El grueso de los testimonios sobre la conquista subrayan el punto de vista de los españoles; el modo de ver de los mexicas y de los pobladores nativos es escaso, indirecto, y la mayoría de los testimonios fue escrita varios años después de haber sucedido los hechos. Esta circunstancia obstaculiza el cabal entendimiento de lo que pasó por las mentes de los indígenas, lo mismo de los gobernantes que de los gobernados, ante los hechos abruptamente novedosos que enfrentaban. El margen de conjetura sigue siendo muy amplio; de cualquier manera, todo parece indicar que la iniciativa estuvo firmemente del lado de la milicia invasora. Frente a sus intenciones claramente definidas —ampliación de los dominios de su fe y los de su soberano, además de alcanzar riqueza y fama personal— la respuesta local aparece, en primera instancia y con la información con que contamos, dubitativa y hasta errática.

Al igual que los españoles, los indígenas se enfrentan a lo inédito interpretándolo de acuerdo a lo sabido. Y sus instrumentos conceptuales son ante todo religiosos. El peso de la religión para los mexicas era enorme, “tan grande que podemos decir, sin exagerar, que su existencia giraba totalmente alrededor de la religión, y no había un solo acto de la vida pública y privada que no estuviera teñido por el sentimiento religioso”.^[8]

Es, pues, bajo esta dimensión como se descifra lo insólito. Lo extravagante de aquellos personajes es asimilado al mito: “Por todas partes vienen envueltos sus cuerpos, solamente aparecen sus caras. Son blancas, son como si fueran de cal. Tienen el cabello amarillo, aunque algunos lo tienen negro. Larga su barba es, también amarilla, el bigote también lo tienen amarillo. Son de pelo crespo y fino, un poco encarrujado”.^[9] Si para los españoles el contacto con las poblaciones nativas es motivo de sorpresa y admiración, para los indígenas al asombro se suma la angustia de la incertidumbre. El arribo de los españoles bien puede coincidir con la promesa divina: el comprometido retorno de Quetzalcóatl, dios fundador, que había desaparecido en las brumas de un tiempo remoto. Los españoles arriban a las nuevas tierras

armados de un puñado de certezas; entre otras, su experiencia con poblaciones culturalmente diferentes en las islas del Caribe; para los nativos la extrañeza no tiene antecedentes.

Tratados como huéspedes distinguidos, los conquistadores reconocerán por fin con sus propios ojos el prodigio que tienen ante sí, la fortuna tantas veces anhelada está al alcance de la mano. A pesar de la tirantez, se teje una forzada convivencia cuya trama se configura por el receloso tanteo mutuo. A principios de mayo de 1520, después de seis meses de desasosegada estancia, Cortés tiene que abandonar forzosamente la ciudad para encarar una más de las comunes disputas que distinguen a las filas españolas. El gobernador de Cuba ha enviado una fuerte expedición al mando del capitán Pánfilo de Narváez, compuesta por dieciocho embarcaciones y ochocientos hombres, muy superior a la de Cortés, con el fin de aprehenderlo. Éste sale a su paso, enfrentándolo y derrotándolo en las costas veracruzanas. Para entonces, le llegan desde la ciudad noticias alarmantes. La fuerte tensión bajo la cual coexisten las partes se ha roto brutalmente. Pedro de Alvarado, capitán a cargo de la guarnición española, pretextando una conspiración tiende una cruenta celada a la élite indígena que celebra una gran fiesta en honor de Huitzilopochtli y Tezcatlipoca en el Templo Mayor. Desarmados y en plena festividad son masacrados alrededor de seiscientos nobles indígenas. La respuesta no se hace esperar y estalla, incontenible, un levantamiento generalizado que comprende a toda la población.

El apresurado regreso de Cortés no impide que los españoles sean derrotados y expulsados. Las bajas de uno y otro bando son considerables; la más relevante es la muerte de Moctezuma, quien será sustituido por Cuitláhuac, su sobrino. La insurrección local se verá seriamente disminuida por una novedad inesperada, la población es diezmada por una enfermedad hasta entonces desconocida para ellos: la viruela. La epidemia cobra entre sus numerosas víctimas al propio Cuitláhuac, a quien releva el joven Cuauhtémoc. Seriamente golpeado, el conquistador se refugia en territorio seguro y resiste el contraataque mexicana. Se da tiempo primero para reagrupar a sus tropas y después para acrecentarlas. Se sobrepone a los reveses sufridos y prepara el asalto final, no sin antes controlar a las poblaciones de los alrededores de la isla, estableciendo de esta manera un cerco asfixiante que deja sin agua y alimentos a la ciudad.

Después de un poco más de un año de haber sido expulsados de la ciudad los españoles y sus aliados, finalmente el 15 de agosto de 1521 cae preso Cuauhtémoc, el último *huey tlatoani* mexicana. De la admirada México–Tenochtitlan no quedará literalmente piedra sobre piedra, y de la destacada “manera y primor” de su gente, el cronista Bernal Díaz anota:

Digo que en tres días con sus noches en todas tres calzadas, llenas de hombres y mujeres y criaturas, no dejaron de salir, y tan flacos y amarillos y sucios y hediondos, que era lástima de verlos [...] y veíamos las casas llenas de muertos [...] y hallóse toda la ciudad como arada y sacadas las raíces de las hierbas buenas, que habían comido cocidas, hasta las cortezas de algunos árboles; de manera que agua dulce no les hallamos ninguna, sino salada.^[10]

Sin embargo, la ciudad arrasada no desaparecerá del todo. Cortés nunca olvidará la impresión que le causó ni el poder que ella suponía. Así, en la tercera *Carta de relación*, firmada el 15 de mayo de 1522^[11] le comunica al rey que —fiel a su intuición y consecuente con su interpretación

sobre lo que con “nuestros propios ojos las vemos [y] no las podemos con nuestro entendimiento comprender”— dispuso repoblarla, ya que:

Viendo que la ciudad de Temixtitan, que era cosa tan nombrada y de que tanto caso y memoria siempre se ha hecho, pareciónos que en ella era bien poblar, porque estaba toda destruida; y yo repartí los solares a los que se asentaron por vecinos, e hízose nombramiento de alcaldes y regidores en nombre de vuestra majestad, según en sus reinos se acostumbra [...] De cuatro o cinco meses acá, que la dicha ciudad de Temixtitan se va reparando, está muy hermosa, y crea vuestra majestad que cada día se irá ennobleciendo en tal manera, que como antes fue principal y señora de todas estas provincias, que lo será también de aquí en adelante.

De esta manera, se creaba un firme eslabón entre un pasado prestigioso y sólido y un presente promisorio y no menos ambicioso; y todavía más, la refundación de la ciudad sobre el drama de su demolición se desdoblaba hacia el futuro dando lugar a una original, rica y compleja experiencia humana que pervivirá hasta nuestros días.

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

[1] Hernán Cortés, “Segunda carta-relación de Hernán Cortés al emperador Carlos V. Segura de la Frontera. 30 de octubre de 1520”, *Cartas de relación*, 12^a ed., México, Porrúa (“Sepan Cuantos...”, 7), 1981.

[2] Santiago Tinoco Rubiales, “De Triana al Arenal, una ciudad fluvial”, en Carlos Martínez Shaw, *Sevilla, siglo XVI. El corazón de las riquezas del mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 43.

[3] La palabra “contrahechas” hay que leerla en su acepción de “imitar, remedar. Hacer una cosa tan parecida a otra que con dificultad se distinguen”. Martín Alonso, *Enciclopedia del idioma*, México, Aguilar, 1991.

[4] Sebastián de Cobarruvias, *Tesoro de la lengua castellana o española, primer diccionario de la lengua (1611)*, Madrid / México, Ediciones Turner, 1984.

[5] *Instrucciones de Diego Velázquez a Hernán Cortés*, en *Documentos Cortesianos I. 1518-1528. Secciones I a III*, ed de José Luis Martínez, México, UNAM / FCE, 1993, pp. 45-57.

[6] Bernardino Vázquez de Tapia, *Relación de méritos y servicios del conquistador...*, México, Antigua Librería Robredo, 1953, p. 34.

[7] José Luis Martínez, *Hernán Cortés*, México, UNAM / FCE, 1990, p. 332.

[8] Alfonso Caso, *El Pueblo del Sol*, México, FCE, 1963, p.117.

[9] *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, introd, sel y notas de Miguel León-Portilla, versión de textos nahuas de Ángel María Garibay, 9^a ed., México, UNAM, 1982, p. 31.

[10] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 12^a ed., México, Porrúa (“Sepan Cuantos...”, 5), 1980, p. 370.

[11] Hernán Cortés, “Carta de Hernán Cortés al emperador Carlos V. Coyoacán, 15 de mayo de 1522”, *Cartas de relación*, 12^a ed., México, Porrúa (“Sepan Cuantos...”, 7), 1981, p. 165.

La medicina como religión

Giorgio Agamben*

Desde hace mucho resulta evidente que la ciencia se ha convertido en la religión de nuestro tiempo, en aquello en lo que los hombres creen que hay que creer. En el Occidente moderno han coexistido, y en cierta medida todavía coexisten, tres grandes sistemas de creencias: el cristianismo, el capitalismo y la ciencia. En la historia de la modernidad, muchas veces se han entrelazado estas tres "religiones", algunas veces han entrado en conflicto y luego se han reconciliado de diversas maneras, hasta alcanzar progresivamente una especie de coexistencia pacífica y articulada, y en ocasiones hasta una verdadera colaboración en nombre del interés común.

Lo novedoso es que los vínculos entre la ciencia y las otras dos religiones se han reavivado sin que nos hayamos dado cuenta de un conflicto subterráneo e implacable, cuyos resultados victoriosos para la ciencia ahora están ante nuestros ojos y determinan como nunca todos los aspectos de nuestra existencia. Este conflicto no tiene que ver, como sucedía en el pasado, con cuestiones teóricas o con principios generales, sino, por así decirlo, con la praxis del culto [1]. También la ciencia, como toda religión, en los hechos posee diferentes formas y niveles a través de los cuales organiza y ordena su propia estructura: a la elaboración de una dogmática sutil y rigurosa corresponde en la práctica una esfera de culto extremadamente amplia y extendida que coincide con lo que llamamos tecnología.

No es sorprendente que el protagonista de esta nueva guerra religiosa sea aquella disciplina en la cual la dogmática es menos rigurosa y el aspecto pragmático más fuerte: la medicina, cuyo objeto inmediato es el cuerpo viviente de los seres humanos. Tratemos de establecer las características esenciales de esta fe victoriosa con la que tendremos que lidiar cada vez más frecuentemente.

7) La primera característica es que la medicina, como el capitalismo, no necesita una dogmática especial, sino que simplemente toma prestados los conceptos fundamentales de la biología. Sin embargo, a diferencia de la biología, articula estos conceptos en un sentido gnóstico-maniqueo, es decir, según una exacerbada oposición dualista. Existe un dios o un principio maligno, la enfermedad, cuyos agentes específicos son bacterias y virus, y un dios o un principio benéfico, que no es la salud, sino la curación, cuyos agentes de culto son los médicos y la terapia. Como en cualquier fe gnóstica, los dos principios están claramente separados, pero en la práctica pueden contaminarse entre sí y el principio benéfico y el médico que lo representa pueden equivocarse y colaborar, sin saberlo, con su enemigo, sin que esto invalide de ninguna manera la realidad del dualismo y la necesidad del culto a través del cual el principio benéfico libra su batalla. Y es significativo que los teólogos que deben definir la estrategia sean los representantes

de una ciencia, la virología, que no tiene su propio lugar, sino que se ubica en la frontera entre la biología y la medicina.

2) Si bien esta práctica de culto era hasta hoy, como cualquier liturgia, episódica y limitada en el tiempo, ahora estamos presenciando un fenómeno inesperado, ya que se ha vuelto permanente y totalmente penetrante e invasiva. Ya no se trata de ingerir medicamentos o de someterse cuando es necesario a un examen médico o a una cirugía: ahora la vida entera de los seres humanos debe llegar a ser en todo momento el lugar de una celebración de culto ininterrumpida. El enemigo, el virus, siempre está presente y debe ser combatido sin cesar y sin ningún respiro posible. También la religión cristiana conocía tendencias totalitarias similares, pero sólo concernían a algunas personas, en particular los monjes, que elegían poner toda su existencia bajo la consigna de "orar incesantemente". La medicina como religión recoge este precepto paulino y, a la vez, lo subvierte: mientras que los monjes se reunían en conventos para rezar juntos, ahora el culto debe practicarse con la misma asiduidad, pero manteniéndose separados y a distancia.

3) La práctica del culto ya no es libre, voluntaria y supeditada a sanciones de naturaleza espiritual, sino que debe volverse obligatoria a través de normas. Ciertamente, la colusión entre religión y poder profano no es un hecho nuevo; sin embargo, es del todo novedoso que semejante colusión ya no se fundamente en la profesión de los dogmas, lo que dio pie a las herejías, sino exclusivamente en la celebración del culto. El poder profano debe garantizar que la liturgia de la religión médica, que ahora coincide con la totalidad de la vida, se observe puntualmente en los hechos. Resulta evidente entonces que se trata de una práctica del culto y no de una necesidad científica racional. Las enfermedades cardiovasculares son la causa principal y más frecuente de mortalidad en nuestro país y se sabe que podrían disminuir si se practicara un estilo de vida más saludable y si se siguiera una dieta específica. Pero a ningún médico jamás se le había ocurrido que la forma de vida y de alimentación que aconsejaba a los pacientes se convirtiera en objeto de una regulación jurídica, que se decretaran estatutos legales que dictaran qué se debe comer y cómo se debe vivir, transformando toda la existencia en una obligación de salud. Esto es exactamente lo que se ha hecho y, al menos por ahora, la gente lo ha aceptado, como si fuera obvio renunciar a su libertad de movimiento, trabajo, amistades, amores, relaciones sociales, a sus creencias religiosas y políticas.

Con esto se mide hasta qué punto las otras dos religiones de Occidente, la religión de Cristo y la religión del dinero, han cedido la batuta, aparentemente sin combatir, a la medicina y la ciencia. La Iglesia ha renegado pura y simplemente de sus principios, olvidando que el santo del cual tomó el nombre el actual pontífice abrazaba a los leprosos y que una de las obras de misericordia era visitar a los enfermos, que los sacramentos sólo pueden administrarse en presencia. El capitalismo, por su parte, aunque con algunas protestas, ha aceptado la pérdida de productividad que nunca se había atrevido a poner en riesgo, probablemente con la esperanza de encontrar más adelante un acuerdo con la nueva religión, que en este punto parecería dispuesta a transigir.

4) Del cristianismo, la religión médica ha recogido, sin reservas, la demanda escatológica que aquel había dejado caer. Ya el capitalismo, secularizando el paradigma teológico de la salvación, había eliminado la idea de un fin de los tiempos, reemplazándolo por un estado de crisis permanente, sin redención ni final. El término *krisis* es en su origen un concepto médico, que designaba en terminología hipocrática el momento en que el médico decidía si el paciente sobreviviría a la enfermedad. Los teólogos retomaron el término para indicar el Juicio Final, que tiene lugar el último día. Si se observa el estado de excepción que estamos viviendo, podría decirse que la religión médica ha logrado conjuntar la crisis perpetua del capitalismo con la idea cristiana de un tiempo último, de un *éskhaton* en el que la decisión extrema está siempre en camino y el final llega a la vez precipitado y retrasado, en un intento incesante de poder gobernarlo pero sin conseguirlo de una vez por todas. Es la religión de un mundo que se siente en el final y, sin embargo, no puede, como el médico hipocrático, decidir si sobrevivirá o morirá.

5) Al igual que el capitalismo y a diferencia del cristianismo, la religión médica no ofrece perspectivas de salvación y redención. Por el contrario, la curación que busca sólo puede ser provisional, ya que el Dios malvado, el virus, no puede eliminarse de una vez por todas, porque muta continuamente y siempre adopta nuevas formas, presumiblemente más peligrosas. La epidemia, como sugiere la etimología del término (en griego, *demos* es el pueblo como cuerpo político, y *pólemos epidemios* es, en Homero, el nombre de la guerra civil), es sobre todo un concepto político, que se prepara para convertirse en el nuevo terreno de la política —o de la no política— mundial. De hecho, es posible que la epidemia que estamos viviendo sea la realización de la guerra civil mundial que, según los politólogos más atentos, ha tomado el lugar de las guerras mundiales tradicionales. Todas las naciones y todos los pueblos están ahora en guerra duradera consigo mismos, porque el enemigo invisible y esquivo contra el que estamos luchando está dentro de nosotros.

Como ha sucedido muchas veces a lo largo de la historia, los filósofos tendrán nuevamente que entrar en conflicto con la religión, que ya no es el cristianismo, sino la ciencia o esa parte de ella que ha tomado la forma de una religión. No sé si volverán a encenderse las hogueras y los libros serán inscritos en el índice, pero es seguro que el pensamiento de aquellos que continúan buscando la verdad y rechazan la mentira dominante será, como ya está sucediendo ante nuestros ojos, excluido y acusado de difundir noticias (noticias, no ideas, ¡porque las noticias son más importantes que la realidad!) falsas. Como en todo momento de emergencia, real o simulada, volveremos a ver a los ignorantes calumniando a los filósofos y a los canallas tratando de sacar provecho de las desgracias que ellos mismos han provocado. Todo esto ya ha sucedido y continuará sucediendo, pero aquellos que testifican la verdad no dejarán de hacerlo, porque nadie puede testificar por el testigo.

* Publicado en *Quodlibet* el 2 de mayo de 2020, disponible en: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-biosicurezza>. Traducción de Enrique Montalvo, Centro INAH, Yucatán.

[1] Del culto en cuanto conjunto de prácticas de cada una de esas “religiones”. Agamben emplea aquí y en referencias subsiguientes en el texto el término “praxis cultural” para referirse a las prácticas que se realizan dentro de cualquier culto religioso (N. del T.).

Las fiestas de Xochimilco en febrero: cultura popular y economía local

Claudio de Jesús Vadillo López*

Frente a la idea de que todo cambia, que la realidad social y económica se pueden transformar a voluntad, es interesante reflexionar que hay zonas enteras de la vida social cuya naturaleza es la permanencia, la estabilidad y la reproducción por los siglos de los siglos, como es el caso del ámbito de la cultura popular y la economía que le sustenta y se alimenta de sus ritos.

Vivir entre cuetes

Tengo 19 años habitando en Tepepan, alcaldía de Xochimilco. Desde que llegamos, siempre nos impactó el coheterío, los fuegos artificiales, casi a diario. Muchos años fue desconcertante y, a la vez, explicado por la cantidad de parroquias y santos patronos a los que festejan los habitantes de la demarcación, tal vez sólo en Cholula, Puebla, suceda algo parecido.

Hoy sé que el santo más protagónico, el Niño Pa, sale a pasear cada uno de los 365 días del año, por la mañana, y regresa por la noche, a la casa de la familia que lo hospeda ese año, precedido siempre por un grupo de coheteros que van anunciando su paso tronando proyectiles en el cielo de Xochimilco. Dicho de otra manera, diariamente se consumen cientos de cohetes voladores que, al año, suman toneladas de pólvora y millones de pesos.

El abrumador tronido de los cohetes que se cuelan por todos los espacios de Xochimilco, que no deja rincón en silencio, es sólo la punta del iceberg, la señal de que algo pasa en Xochimilco, que lo hace un lugar muy aparte y especial de la Ciudad de México y en el mundo.

En las seis semanas que transcurren del 2 de febrero —día de la Candelaria y día de la bendición de cientos de figuras de Niños Pa, en la iglesia de San Bernardino de Siena— al Miércoles de Ceniza, el 6 de marzo de 2019, en el calendario de las celebraciones católicas, tienen lugar en el área de la alcaldía de Xochimilco las fiestas conmemorativas de la Virgen de Dolores, radicada en la iglesia de Xaltocan, los eventos del Carnaval, y el concurso de la Flor más bella del Ejido.

En esos días cada uno de los santos patronos que existen en Xochimilco: Nuestra Señora de la Asunción de la Milpa, San Antonio Tecomitl, Nuestra Señora de la Visitación (Tepepan), San Gregorio Atlapulco, San Pedro Actopan, son trasladados por sus feligreses para visitar a la Virgen de Dolores en Xaltocan y luego sus mayordomos organizan tremendas comilonas para el público que asiste a la procesión.

En un día como el 28 de febrero, a eso de las 12 del día, marchan en Xochimilco, hasta cuatro contingentes de personas cargando las imágenes de los santos, simultáneamente, por diferentes calles del Centro. Tiene lugar en cielo de Xochimilco una batalla de pólvora, con una sonoridad que se escucha más allá del infinito.

Acompañando al Niño Pa y a las diferentes versiones de la Virgen de Dolores, por ser vestidas de cuatro formas diferentes por las comunidades de las parroquias donde es custodiada, van cientos de personas ataviadas de Chinelos, cada uno con un traje y un gorro de diferente diseño, hecho en casa o mandado a manufacturar con artesanos especializados del sur de Morelos o de algunos pueblos de Xochimilco, con costos muy altos financiados por cada quién.

Este ritual de renovación de la adoración de los feligreses hacia deidades católicas como el Niño Pa y la Virgen de Dolores, tienen sus raíces en el siglo XVI, con sus especificidades históricas que son totalmente originadas en el Xochimilco. Sin profundizar en ello, la imagen del Niño Pa, aunque católica, no se presenta en ninguna otra parte del mundo, y la fiesta para la Virgen de Dolores, aunque católica, en el resto del mundo se celebra en el mes de septiembre.

A dios rogando y con el mazo (económico) dando

Lejos de acercarme a estos rituales xochimilcas con melancolía, folklorismo, o curiosidad teológica, me interesa indagar: ¿por qué ha perdurado esta forma de relacionarse de la población católica con sus santos patronos, históricamente y aún permanece en una sociedad crecientemente laica, en que se amplía el consenso acerca de valores humanos no religiosos? O, de otra forma: ¿es sólo la fe lo que explica las acciones sociales de revitalización, renovación y continuidad de las relaciones sociorreligiosas de la gran mayoría de los habitantes de Xochimilco?

Cabe señalar que cada procesión, que se inicia en la iglesia de la Virgen de Dolores, junto al Centro Deportivo de Xochimilco, avanza por la avenida 16 de Septiembre y alcanza su destino unos cinco kilómetros adelante, en línea recta para arribar a otros templos como el del San Bernardino de Siena, el Rosario, Caltongo o Salitre. Son manifestaciones religiosas en las que van abriendo paso un grupo de coheteros, luego viene el contingente de Chinelos y más atrás, cargando en andas a la imagen de la virgen, el grupo de integrantes del gremio de productores, pequeños comerciantes o diversas familias, que solicitaron transportar a la virgen en la procesión y pagaron la misa correspondiente.

En las dos semanas que transcurren del 24 de febrero al 10 de marzo, las misas en la iglesia de Dolores pueden ser hasta seis diarias y todas pagadas a la jerarquía eclesiástica. Por otro lado, rodeando la iglesia de Dolores, se instalan decenas de puestos de venta de pozole, pancita, tortas, quesadillas, pan de mantequilla, jícamas, caldos de pollo, tacos de bistec, cecina y barbacoa; tamales, pambazos, tlacoyos, micheladas, artesanías de madera, venta de literatura religiosa, juegos mecánicos de feria, voladores de Papantla, juegos diversos de tiro al blanco. Todos pagan una renta diaria a la iglesia de Dolores, que a su vez la entrega a la jerarquía de la catedral de San Bernardino de Siena, además de lo que se paga a la alcaldía.

Son jornadas multicolores, de intensa convivencia vecinal, familiar, comunitaria. Al final de cada comida se solicita la colaboración de los cientos de participantes, que consumieron cuando menos, un plato con carnitas, arroz, frijoles y agua de sabores diversos.

Cabe señalar que las investigaciones del etnohistoriador Juan Manuel Pérez Zeballos^[1] demuestran que estas fiestas tienen una larguísima permanencia. Pérez Zeballos explica que la evangelización de los indígenas de Xochimilco en el siglo XVI fue un proceso en el que ellos colaboraron, sin gran resistencia, lo que ayuda a comprender que tras la iconografía católica subsisten los dioses de la época prehispánica.

Afirma Pérez Zeballos, que “las fiestas, procesiones y arreglo de las iglesias son elemento que a finales del siglo XVI cohesionaron a los Xochimilcas, quienes participaron con entusiasmo inusitado para los frailes [franciscanos], en la organización y aportación económica para la celebración del culto divino”.^[2]

Como sucede en la actualidad, seis siglos después:

la institución eclesiástica se encargaba de la organización de las fiestas y procesiones; sin embargo, eran los habitantes de Xochimilco los que ponían a éstas su particular acento, adornando la amplia plaza con enramadas, arcos y flores. De manera especial se celebraba la festividad del Corpus Christi, pues de todos los pueblos bajaban a la ciudad. En esa fiesta quedaba patente el carácter sincrético de las devociones indígenas, la fuerza de lo que habían sido los antiguos rituales con sus trajes, y representaciones, se manifestaba frente a los ojos de los religiosos franciscanos, que veían en ello una forma distinta y tolerable de honrar a la divinidad [...] participaban todos los gremios, quienes daban su propia ofrenda, nos cuenta el fraile: y para más festejo se visten enmascarados de cada oficio algunos, que en sus tabladitos los representa, haciendo que trabajan con instrumentos a cada oficio [al que] pertenecen; ay muchos géneros de danza, ferias con vestiduras galanas; ponese en medio de la plaza un instrumento que llaman teponaztli y los más nobles al son de aquel instrumento, en rueda, van danzando, unos con figuras de águilas, otros de leones, otros como que van cargados, cada cual con armas pintadas en tarjas en las manos [...] Todos los pueblos y barrios tenían su fiesta titular en la que se festejaba el santo patrono. Para 1772 aún existía una ermita de La Circuncisión en Xaltocan, donde se celebraba misa el primer día del año, esta festividad abría el ciclo anual de fiestas”.^[3]

La ruda autonomía de los que sobreviven (a pesar de todo)

Es interesante mencionar que el proceso de mestizaje cultural en Xochimilco, como en territorios conquistados por los españoles, surgió, según el filósofo Bolívar Echeverría: “Como una estrategia de sobrevivencia de los “naturales”, de los dominados y no como un proyecto de los dominadores, pero que transforma a éstos [...] no habría sido un proceso de repetición modificada de lo mismo sobre un territorio vacío, sino un proceso de recreación completa de lo mismo, al ejercerse como transformación de un mundo preexistente”.^[4] Dicho de otra manera, la profundidad del arraigo de las mencionadas festividades religiosas es tal porque son lo que los indígenas quisieron que fueran, y no la repetición mecánica de lo que trajeron los

evangelizadores de Europa. En los ritos católicos europeos guardaron sus propias tradiciones religiosas, ante la violencia de la espada y de la cruz.

Observo que las fiestas de hoy han permanecido durante seis siglos, y trato de evitar la mirada costumbrista, romántica, etnográfica, culturalista, para introducir como un bisturí la crítica de la economía política y me pregunto: ¿de dónde sale tanto dinero y a dónde va a parar? ¿Cuál es la interrelación entre reproducción simbólica de la identidad y economía local?

En tiempos de austeridad y escasez económica, a principios de año las ferias de los santos reactivan la vida económica, de los lancheros y propietarios de trajineras que reciben al turismo, movilizan las energías de los pequeños productores, de los agricultores de parcelas, de chinampas y de los pequeños comerciantes de los tres grandes mercados en el centro de Xochimilco.

Acudo a la teoría y a la mirada historiográfica, para proponer que este conjunto de actividades económicas articulan y conforman un sistema y una dinámica, que el historiador Fernand Braudel definió, para la Europa de los siglos XVI al XVIII, en tres niveles:

El de la economía llamada de mercado, es decir, de los mecanismos de la producción y del intercambio ligados a las actividades rurales, a los tenderetes al aire libre, a los talleres, a las tiendas a las bolsas, a los bancos, a las ferias y, naturalmente a los mercados [...] Pero una zona de sombra [...] se extiende por debajo del mercado; es la actividad elemental básica que se encuentra en todas partes...a esta zona densa, a ras de suelo, la he denominado...la vida material o la civilización material[...] Por otra parte, por encima y ya no por debajo de la amplia superficie de los mercados[...] constituye en cierta forma su límite superior, representa [...] el dominio por excelencia del capitalismo.[5]

En Xochimilco coexisten el capitalismo de Elektra, Gigante, Banco Azteca, Coppel, Aurrera, Bancomer, Banorte, que rigen el conjunto de la dinámica económica, con la actividad de los mercados ligados a la vida rural local, y un tercer nivel a ras de piso, de productores pequeños, que resurgen cada vez que hay un ciclo de fiestas religiosas.

Los productores del día a día se mueven en el terreno del autoconsumo, no alcanzan ni los préstamos chiquitos de Banco Azteca. Son un sector poco reconocido, viven de un pequeño comercio que surge de fiesta en fiesta patronal y de ferias como la del nopal y el pulque que organiza la alcaldía.

Esta masa de pequeños productores y comerciantes viven al día, son los protagonistas económicos de las seis semanas de fiestas religiosas en Xochimilco. Cuando comienza la preparación de la tierra para el cultivo en las grandes propiedades agrícolas de Xochimilco, los cientos de pequeños productores de las chinampas ya tienen que ofertar, pueden sacrificar reses y cerdos para las carnitas de las múltiples comidas de masas y tamaladas, que organizan para halagar a quienes asisten a adorar a las vírgenes de Dolores y al Niño Pa.

Otro sector beneficiario de las fiestas son los productores de artesanías y de las vestimentas de cientos de danzantes chinelos que protagonizan las procesiones. Sin embargo, hay que hacer notar que, mientras los mercados de subsistencia luchan por salir día a día, y son una suerte de

red social de protección contra el desempleo, recubierto del sello de “la cultura popular”, la gran concentradora de recursos monetarios, la acumuladora del excedente económico producido, es la jerarquía eclesiástica de Xochimilco, que mediante el cobro de misas y otros servicios religiosos, mediante el cobro de derecho de piso a los comerciantes que brotan como hongos en esas fechas y mediante donativos puede organizar los festejos religiosos, llenando las arcas corporativas de dinero. No casualmente a la fiesta de bendición del Niño Pa, el 2 de febrero, asiste cada año sin falta el arzobispo primado de México, como sólo lo hace cada año a la fiesta de la Virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre.

En conclusión, como punto de partida para investigar más, observo que las fiestas religiosas como cultura popular son, de hecho, un mecanismo de funcionamiento económico local en Xochimilco. De ahí que su permanencia ya de seis siglos, desde el XVI, estimula la agricultura, ganadería, comercio y artesanías regionales, siendo un medio de sobrevivencia de cientos de gentes, además de la consabida alegría que desatan las festividades.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

[1] Juan Manuel Zeballos Pérez, *Xochimilco ayer*, vols. I, II, III, México, Delegación de Xochimilco / Instituto de investigaciones Dr. José María Luis Mora.

[2] *Idem*.

[3] *Ibidem*, pp. 25–26.

[4] Bolívar Echeverría, “La historia como descubrimiento”, *Revista Contrahistoria. La Otra Mirada de Clío*, núm. 1, México, septiembre de 2003–febrero de 2004, p. 29.

[5] Fernand Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV–XVIII*, t. 1, Madrid, Alianza, 1984, p. 2.

Sobre lo verdadero y lo falso

Giorgio Agamben*

Como era previsible, la fase dos confirma, por decreto ministerial, más o menos la misma privación de libertades constitucionales que sólo pueden limitarse a través de las leyes. En este punto no es menos importante la limitación de un derecho humano que no está establecido en ninguna constitución política: el derecho a la verdad, la necesidad de una palabra verdadera.

Lo que estamos viviendo, además de ser una manipulación inaudita de la libertad de cada persona, es, en los hechos, una operación gigantesca de falsificación de la verdad. Si los hombres aceptan limitar su libertad personal, esto sucede porque aceptan, sin someterlos a verificación alguna, los datos y las opiniones que los medios proporcionan. La publicidad nos ha habituado desde tiempo atrás a discursos que funcionaban tanto más eficazmente en la medida en que no pretendían ser verdaderos. También desde hace tiempo el consenso político se ha otorgado sin una convicción profunda, dando por descontado que en los discursos electorales la verdad no estaba en cuestión. Lo que ahora está sucediendo ante nuestros ojos es, sin embargo, algo nuevo, porque ahora la verdad o falsedad del discurso que pasivamente aceptamos incide sobre nuestro modo mismo de vida, sobre toda nuestra existencia cotidiana. Por eso resulta imperativo que tratemos de someter aquello que se nos pone enfrente, cuando menos, a una verificación elemental.

No he sido el único en señalar que los datos sobre la epidemia son proporcionados de manera genérica y sin ningún criterio científico. Desde el punto de vista epistemológico es obvio, por ejemplo, que dar una cifra de decesos sin ponerla en relación con la mortalidad anual en el mismo periodo y sin especificar la causa efectiva de las muertes, no tiene ningún significado. Es precisamente eso lo que se continúa haciendo cada día sin que nadie parezca notarlo. Esto es todavía más sorprendente puesto que los datos que permitirían la verificación están disponibles para cualquiera que tuviese ganas de conseguirlos y ya he citado a propósito de tal cuestión el documento del presidente del ISTAT, Gian Carlo Blangiardo, en el cual se muestra que el número de muertos por el COVID-19 resulta inferior al de los decesos por enfermedades respiratorias en los dos años precedentes. Sin embargo, a pesar de su contundencia, es como si este dato no existiese, e igualmente se ignora el hecho, ya declarado, de que se incluye en la contabilidad de los fallecidos por COVID-19 también a los pacientes positivos que han muerto por infarto o por cualquier otra causa. ¿Por qué, a pesar de que la falsedad está documentada, se continúa creyéndola? Se diría que la mentira es asumida como verdad precisamente porque, al igual que sucede con la publicidad, no se preocupa por esconder su propia falsedad. Tal como sucedió con la Primera Guerra Mundial, de la guerra contra el virus sólo pueden darse motivaciones falaces.

La humanidad está entrando en una fase de su historia en la cual la verdad queda reducida a un momento en el movimiento de lo falso. Se vuelve verdadero el discurso falso que debe ser aceptado como verdadero, aun cuando se haya demostrado su falsedad. De esta manera, el lenguaje mismo, en cuanto lugar de manifestación de la verdad, es confiscado a los seres humanos. Ahora ellos sólo pueden observar mudos el movimiento —verdadero en cuanto real— de la mentira. Por lo tanto, para detener este movimiento es necesario que cada quien tenga el coraje de buscar, sin ceder en ningún punto, el bien más precioso: una palabra verdadera.

* Giorgio Agamben (Roma, 1942) es uno de los filósofos más lúcidos y originales de la actualidad. Su mirada permite iluminar múltiples aspectos de la compleja realidad contemporánea que usualmente permanecen oscuros o pocos claros. En este momento, ante la confusión generalizada con que nos ha confrontado la pandemia del COVID-19, resulta una lectura indispensable para que nos formemos un criterio al respecto. Publicado en *Quodlibet* el 28 de abril de 2020, disponible en: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-vero-e-sul-falso>. Traducción de Enrique Montalvo, Centro INAH, Yucatán.

Campaña informativa: ¿Qué perdemos cuando nos roban el patrimonio cultural?

Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural (CNCPC)

La Embajada de Estados Unidos de América en México otorgó una subvención al Instituto Nacional de Antropología e Historia para desarrollar el Programa de Manejo de Riesgos para la Conservación Preventiva y Prevención de Tráfico Ilícito de Bienes Culturales. El apoyo se otorga en el contexto de la celebración de los 50 años de la firma del Tratado de Cooperación para la Recuperación y Devolución de Bienes Arqueológicos, Históricos y Culturales Robados, que firmaron en 1970 los gobiernos de México y de los Estados Unidos de América.

En el marco de este programa que desarrollará la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural (CNCPC) del INAH, se lanzó la campaña informativa: ¿Qué Perdemos cuando nos Roban el Patrimonio Cultural?

Con el robo de los bienes culturales, lo que perdemos son miles de historias creadas por muchas personas a través del tiempo y materializadas en objetos. Cada vez que se roban o trafican un bien cultural perdemos oportunidades para seguir enriqueciendo estas historias mediante su conocimiento, disfrute e investigación.

Invitamos a la sociedad civil y a los grupos que tienen la custodia de estos bienes a romper la cadena del tráfico ilícito, mediante acciones preventivas que, si se vuelven cotidianas, pueden disminuir su robo, así como generar herramientas que sean de utilidad para interponer una denuncia.

Las historias y los materiales de la campaña se pueden consultar en la página de Facebook @PerdemosMilesDeHistorias y en la página web:

<https://conservacion.inah.gob.mx/index.php/trafico-ilicito/>

Esta campaña ha sido posible gracias al Buró de Asuntos Educativos y Culturales del Departamento de Estado de EE. UU., a través de la Embajada de Estados Unidos de América en México.



contigo en la distancia
cultura desde casa



Miles de historias pueden perderse en un abrir y cerrar de ojos

Rompe la cadena de ROBO y TRÁFICO ILÍCITO de bienes culturales

Te invitamos a seguir la campaña informativa en:
[@PerdemosMilesDeHistorias](#)

Para mayor información, comunícate al INAH:
COORDINACIÓN NACIONAL DE CONSERVACIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL
Tel. 55 4166 0780 al 84, ext. 413209 / cnconservacion@inah.gob.mx
COORDINACIÓN NACIONAL DE ASUNTOS JURÍDICOS
Tel. 55 5550 2916 / registro.arqueologico@inah.gob.mx



[gob.mx/cultura/inah](#)

Normas editoriales

Con-temporánea es una revista que difunde investigaciones originales concluidas o en proceso, en las diferentes disciplinas de las Ciencias Sociales, principalmente en los campos históricos y antropológicos del periodo contemporáneo. Nuestra revista se encuentra indexada en la plataforma Open Journal System (OJS). <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/contemporanea>

Los artículos y reseñas enviados deberán ser originales e inéditos, lo que los exime de ser sometidos a dictamen en otros medios.

Los trabajos enviados serán sometidos a dictamen de pares ciegos, a cargo de la cartera de árbitros de la revista; la aceptación de cada colaboración dependerá de las evaluaciones confidenciales, realizadas por especialistas anónimos y del voto de calidad del Consejo de Redacción de la revista.

Los dictámenes evalúan cuatro rubros vitales para su aprobación: originalidad, coherencia en la estructura, pertinencia de las fuentes y la extensión adecuada.

Con la aprobación de su artículo, el autor cede el derecho de publicación al INAH para su difusión electrónica, en tanto el Instituto observará los derechos consagrados a su favor por la legislación autoral vigente.

Requisitos para la presentación de originales a publicar:

1. El autor deberá incluir, para ser localizado con facilidad, los siguientes datos: nombre completo —nombre(s) y apellido(s)—, institución en la que labora, teléfonos y dirección de correo electrónico.
2. Los artículos, impecablemente presentados, deberán ser inéditos. Podrán tener una extensión de entre 15 a 20 cuartillas, incluyendo notas, bibliografía e ilustraciones. Las reseñas bibliográficas no excederán de cinco cuartillas y deberán incluir la portada escaneada del libro reseñado.
3. El texto deberá escribirse en Word, con interlineado doble, en tipo Arial de 12 puntos, con excepción de los títulos que deberán ir en 14 puntos y en negritas; los subtítulos en 12 puntos y negritas.
4. Los trabajos no deberán usar abreviaturas en vocablos como etcétera, verbigracia, licenciados, señor, doctor, artículo. Toda sigla deberá ser escrita de forma completa sólo la primera vez.
5. Las citas mayores a cinco líneas irán a bando, sangrándolas a 1.25 centímetros del cuerpo del texto, y no incluirán comillas ni al principio ni al final (exceptuando las comillas internas).
6. Los números del 0 al diez deberán escribirse con letra.
7. Las llamadas (para indicar una nota o cita) irán siempre después de los signos de puntuación.

8. Las notas al pie de página incluirán la siguiente información y orden, cada dato irá separado del siguiente por una coma:

- a) nombres y apellidos del autor,
- b) título del libro, en cursivas,
- c) nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
- d) total de volúmenes o tomos,
- e) número de edición, en caso de no ser la primera,
- f) lugar de edición,
- g) editorial,
- h) colección o serie, entre paréntesis,
- i) año de publicación,
- j) volumen, tomo y páginas,
- k) inédito, en prensa, mecanoscrito, entre paréntesis.

9. En caso de que se cite algún artículo tomado de periódico, revista, etcétera, deberá seguirse este orden:

- a) nombres y apellidos del autor,
- b) título del artículo, entre comillas,
- c) nombre de la publicación, en cursivas,
- d) volumen y/o número de la misma,
- e) lugar,
- f) fecha,
- g) páginas.

10. En caso de que se cite un documento de archivo, debe seguirse el orden siguiente:

- a) emisor,
- b) título del documento,
- c) fecha,
- d) nombre completo del repositorio la primera vez que se cite y sus siglas entre paréntesis, en las citas siguientes sólo se utilizarán las siglas,
- e) localización interna del documento,
- f) fojas consultadas.

11. En caso de que se cite una página web, se seguirá el siguiente orden:

- a) nombres y apellidos del autor,
- b) título del artículo, entre comillas,
- c) liga directa al texto,
- d) (consultado y la fecha).

12. En caso de que se cite un documento filmográfico, debe seguirse el siguiente orden:

- a) nombres y apellidos del director,
- b) título de la película, en cursivas,

- c) lugar: casa productora, año, entre paréntesis,
- d) duración.

13. En caso de que se cite un testimonio oral, debe seguirse el siguiente orden:

- a) Entrevista realizada a (nombres y apellidos del entrevistado),
- b) por (nombres y apellidos del entrevistador),
- c) en (lugar (es) donde se realizó la entrevista),
- d) fecha (s) en la que se realizó la entrevista,
- e) nombre del acervo del que forma parte la documentación,
- f) nombre de la institución que lo custodia,
- g) si la entrevista está transcrita, indicar el número de página correspondiente.

14. Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera: *op. cit.*=obra citada; *ibídem* =misma obra, diferente página; *ídem* =misma obra, misma página; p. o pp.=página o páginas; t. o tt. = tomo o tomos; vol. o vols. = volumen o volúmenes; núm.=número; trad.=traductor; *cfr.*=compárese; *et al.*= y otros.

15. Las ilustraciones, fotografías, cuadros y gráficas se entregarán en archivo separado para su reproducción y deberán indicar su ubicación exacta en el corpus de trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies. Los cuadros y las tablas deberán ir numeradas en modo consecutivo. Los autores de los artículos serán responsables de gestionar los derechos de autor de las imágenes que utilizan. La resolución y formato de imágenes serán de 400 dpi, en formato TIFF, con medida mayor de 28 cm.

16. Los materiales deberán enviarse al correo electrónico:

con-temporanea.deh@inah.gob.mx. Mayor información al teléfono: 70900890 ext. 2005.

17. El Consejo de Redacción recibirá los materiales y los entregará a dos evaluadores anónimos para su dictamen. Si es el caso, se notificarán al autor las correcciones y sugerencias de modificación del texto. Entre la fecha de recepción del texto y la entrega de las recomendaciones no deberán pasar más de dos meses.