

ISSN 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA volumen 7, número 20, septiembre-diciembre, 2000



Antropología e historia del guadalupanismo

**Instituto Nacional
de Antropología e Historia**

Dirección

Ma. Teresa Franco y González Salas

Secretaría Técnica

Sergio Raúl Arroyo

Coordinación Nacional de Difusión

Adriana Konzevik

Subdirección de Publicaciones

Sol Levin Rojo

***Cuicuilco* incluida en los índices:**

Índice de Revistas Mexicanas de
Investigación Científica y Tecnológica
del Consejo Nacional para la
Ciencia y la Tecnología.

Citas Latinoamericanas en Ciencias
Sociales y Humanidades, CLASE
Dirección General de Bibliotecas, UNAM.

Catálogo de Revistas de Arte y Cultura
de la Coordinación Nacional de
Desarrollo Cultural Regional.

Comité Editorial

- Sergio Raúl Arroyo • Luis Barjau • Eyra Cárdenas • Carlos Garma
- Frida Gorbach • Hilda Iparraguirre • Carlos López Beltrán
- Mechthild Rutsch • Otto Schuman • Yoko Sugiura • Luis Alberto Vargas
- Luis Vázquez León • José Luis Vera • Celia Zamudio

Comité Asesor

- Roger Bartra, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México
- Heraclio Bonilla, *Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales*, Ecuador
- Johanna Broda, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México
- Camilo José Cela Conde, *UIB*, España
- Cristian Duverger, *Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales*, Francia
- Néstor García Canclini, *Universidad Autónoma Metropolitana*, México
- Michel Graulich, *Universidad Libre de Bruselas*, Bélgica
- Friedrich Katz, *Universidad de Chicago*, Estados Unidos
- Herbert Klein, *Universidad de Columbia*, Estados Unidos
- Alfredo López Austin, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México
- Robert M. Malina, *Universidad del Estado de Michigan*, Estados Unidos
- Randall Mc Guire, *Universidad de Bringhamton*, Estados Unidos
- Nelson Manrique, *Universidad Católica de Lima*, Perú
- Eduardo Matos, *Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México
- Héctor Pérez Brignoli, *Universidad de Costa Rica*, San José de Costa Rica
- José Antonio Pérez Gollán, *Universidad de Buenos Aires*, Argentina
- Armando Silva, *Universidad Nacional de Colombia*, Colombia
- Rodolfo Stavenhagen, *El Colegio de México*, México
- Rivardo Ventura Santos, *Museo Nacional*, Brasil

Portada: María José de la Macorra: *Folio pneumatikós*, 1999
[Metal y hule: 55 x 10 x 29 cm]

Corrección: Laura Camacho Miguel y María Paula Noval Morgan

Diseño y formación: Francisco Xavier Solé Zapatero

Colaboración especial: Edda Webels, J. Ricardo Ward y Olivia Loveland López

Escuela Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y Zapote s/n, Col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D.F. • Teléfonos, 5606 0330 y 5606 0580, ext. 239.

Publicación cuatrimestral de la **Escuela Nacional de Antropología e Historia**. Certificados de licitud de contenido: 6699. Certificados de licitud de título: 9606. Reserva de derechos de uso exclusivo del título: 1405-7778 de fecha 17 de marzo de 1999. INAH, Córdoba 45, Col. Roma, C.P. 06700, México, D.F. • Impresión, EMAHAIA, S.A. de C.V., Sor Juana Inés de la Cruz, núm. 301 Sur, Col. 5 de Mayo, Toluca, 50000, México. Teléfono: (0172) 15 2190.

El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de sus autores.

D.R. © 2000 ENAH/INAH.

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA volumen 7, número 20, septiembre-diciembre, 2000

Antropología e historia del guadalupanismo

ISSN 0009-5752

Índice

Presentación	5
<i>Rolando Javier González Arias</i>	
DOSSIER	
• <i>Nuevos datos arqueológicos del culto a deidades femeninas y masculinas en los cerros del Tepeyacac, Zacahuitzco y Yohualtecatl</i>	13
Francisco Rivas	
• <i>Los diálogos de Juan Diego y la virgen de Guadalupe</i>	33
Leopoldo Valiñas C.	
• <i>El guadalupanismo en la ciudad de Chihuahua</i>	57
Silvia Ortiz Echaniz	
• <i>El subversivo sermón guadalupano de fray Servandò Teresa de Mier</i>	71
Rolando Javier González Arias	
• <i>La peregrinación al santuario de Guadalupe en la ciudad de Guanajuato</i>	85
Ma. L. Laura Zaldivar	
• <i>La virgen de piedra. Una imagen del espacio sagrado en el Acolhuacan septentrional</i>	101
Jaime Enrique Carreón Flores	
• <i>La adaptación del culto guadalupano campesino a un contexto urbano e industrial. El caso de San Mateo Atenco, Estado de México</i>	117
Ma. Isabel Hernández González	
• <i>Semantización política y personal de una imagen: la virgen de Guadalupe</i>	137
Anna M. Fernandez Poncela	

MISCELÁNEA

- *La Cueva del Porcelano.*
Un conjunto rupestre de la sierra de San Francisco, B.C.S. (México)
Ramón Viñas, Claudia Moran, Larissa Mendoza,
Miguel Pérez, Roberto Martínez y Ernesto Deciga

161
- *Nacionalismo y arqueología: el contexto político de nuestra disciplina*
Margarita Díaz-Andreu

189
- *La interpretación nietzscheana de la antigüedad griega*
como contramito a la modernidad
Herbert Frey

217
- *El peculiar cardenismo sonoreense*
Enrique Plasencia de la Parra

243
- *El discurso del psicoanálisis y el parentesco*
Charles-Henry Pradelles de Latour

263

Reseñas

- Antonio Higuera Bonfil,
A Dios las deudas y al alcalde las jaranas.
Religión y política en el caribe mexicano
Ma. Paloma Escalante Gonzalbo

279
- Pietro Barcellona,
Posmodernidad y comunidad.
El regreso de la vinculación social
Osmar Gonzales

281

Presentación

De los cultos religiosos, el guadalupano es el más propagado y arraigado, se renueva constantemente y, en la actualidad, aún se fortalece. Por esta razón y por la importancia que tiene como uno de los principales símbolos de la Nación mexicana, se ha dedicado este número al tema de la virgen de Guadalupe.

El culto a la virgen de Guadalupe surge en México inmediatamente después de la conquista, ya que la veneración a las diosas que representan a la madre, a la tierra y a la fertilidad en el santuario del Tepeyac — que se remonta al preclásico (1500 a.C.)— influyó para la aceptación de la guadalupana. El culto a la virgen es el emblema que une y da identidad a los mexicanos y chicanos en sus fiestas y en sus luchas. La imagen guadalupana se encuentra en todos los templos católicos y en casi todos los hogares mexicanos, así como en los patios de las vecindades, en los altares de los mercados, en los peseros, en las pulquerías, etcétera. Se le encuentra en altares construidos ex profeso, en las calles de todas las colonias populares de la ciudad de México; su imagen se ha aparecido al pueblo en el metro, en paredes, en comales, en pliegos de papel y en múltiples formas, lugares y materiales. Por siglos se han erigido templos en su honor en todo el país, y en los últimos años del siglo XX han proliferado nuevos santuarios. La Villa de Guadalupe sigue siendo, con mucho, el principal, ahí acuden los creyentes en peregrinaciones durante todo el año. El 12 de diciembre —día de fiesta nacional no oficial—, en los últimos años, millones de personas han acudido en peregrinación a la Villa para visitarla, pedirle milagros y pagarle mandas; ese día se celebran misas en su honor en todas las iglesias, santuarios y altares erigidos para su culto en todo el país, además de las que se celebran en los templos y lugares públicos como mercados, fábricas, etcétera.

El auge del guadalupanismo, que viene aumentando desde la década de 1980, ha sido estimulado por las visitas del Papa y por la canonización y futura santificación del “indio Juan Diego”. Este hecho podrá conformarse en uno de los elementos culturales característicos de México del siglo XXI, por lo tanto este tema será de interés creciente y se podrá abordar desde distintas disciplinas.

Los trabajos que aquí se presentan son producto de investigaciones arqueológicas, históricas, lingüísticas, etnológicas y de antropología social, realizadas por profesores e investigadores del Instituto Nacional de Antropología e Historia, que se reunieron en el Primer Encuentro Interdisciplinario de Antropología e Historia del Guadalupanismo, realizado el día 22 de mayo de 2000, en el que se expusieron las investigaciones sobre este tema en las diversas especialidades, utilizando distintas metodologías y posturas teóricas, lo que permitió

el intercambio de puntos de vista que nos enriqueció y nos permitió obtener un panorama general de las investigaciones en este interesante proceso histórico-social.

La primera investigación fue elaborada por el arqueólogo Francisco Rivas Castro, con el título Nuevos datos arqueológicos del culto a deidades femeninas y masculinas en los cerros del Tepeyacac, Zacahuitzco y Yohualtecatl. En este trabajo se abordan los datos arqueológicos y documentales que se tienen sobre el tema, centrados en la polémica de si se adoraba a Tonantzin o Cihualcoatl en el Tepeyac. El autor propone, "un concepto genérico que designa la naturaleza terrestre y agrícola que se le asignó a múltiples deidades asociadas a la tierra cultivada, la milpa, el maíz, señora de los lagos o manantiales y también de algunas actividades lacustres", cuya iconografía es abundante entre los chichimecas, otomíes y nahuas, y que también representan a las mujeres guerreras en todos los sentidos, incluyendo a las que murieron al momento del parto y las Tzitzimimes. En lo referente al santuario del Tepeyac, presenta datos en los que se muestra que en el Tepeyac se encontraba un adoratorio antiguo dedicado a Tonantzin, y cómo los primeros misioneros franciscanos le dieron a Santa María el nombre de Tonantzin; siendo la madre espiritual de todos los cristianos según su doctrina. Explica que Tonantzin era otro nombre de Cihualcoatl: "se aparecía frecuentemente a los indios como presagio de la conquista y aún después"; destaca la posible asociación de estas apariciones de Tonantzin Cihualcoatl, con las de la virgen María en el Tepeyac en 1531. Proporciona, asimismo, referencias documentales que consignan la adoración a Ichpochtli en el Tepeyac, traducida como virgen María o de Guadalupe, y que ahí se adoraba a Tonan (nuestra madre), Llamatecutli (gobernante anciana) o Cozcamiauh (espiga de maíz), de esto se deriva que en el Tepeyac se adoraba a la Diosa madre de la fertilidad bajo diversas advocaciones. Hace referencia al texto de Johanna Broda, donde señala que en el Tepeyac se adoraba también a Tláloc y que este lugar formaba parte del paisaje ritual de la cuenca de México, conformado por múltiples santuarios, varios de ellos construidos en la sierra de Guadalupe, algunos se estudian en este trabajo. Es muy interesante la lectura del texto porque da luz sobre los antecedentes del santuario y del vínculo entre los nombres de Ichpochtli Tonantzin y virgen de Guadalupe.

El segundo trabajo, Los diálogos de Juan Diego y la virgen de Guadalupe, realizado por el maestro Leopoldo Valiñas Coalla, describe las estrategias conversacionales, los procesos de identidad de ambos personajes y las distancias sociales presentes en ambos diálogos que se desarrollan en el texto Nican mopoa, uno de los documentos donde se registraron las apariciones de la virgen. El autor explica que en un diálogo no hay sólo palabras, sino que se expresan relaciones sociales concretas, es decir, en todo diálogo "se recrean complejos procesos de identidad y, se ponen en juego elaborados procesos ideológicos manifiestos en el empleo y reconocimiento de normas morales y de principios de autoridad". De los cuatro diálogos entre la virgen y Juan Diego, el maestro Valiñas, estudia los dos primeros y al hacerlo aborda el problema de la autenticidad y origen del texto basándose en el análisis lingüístico. El autor hace una presentación bilingüe del Nican mopoa para el estudio comparativo con-

forme es requerido por el minucioso examen del milagro de la aparición de la virgen a Juan Diego. La lectura de este trabajo, presenta una serie de hipótesis y líneas de investigación que permitirá un conocimiento más profundo de los documentos sobre la aparición de la virgen a Juan Diego.

En el tercer texto, titulado *El guadalupanismo en la ciudad de Chihuahua*, la maestra Silvia Ortiz Echániz explica que durante la evangelización y conquista del territorio de la Nueva Vizcaya la fe en la virgen de Guadalupe fue propagada entre los indios por los misioneros franciscanos y jesuitas, siendo un hecho particularmente relevante el "milagro" de junio de 1695, en San Francisco de Conchos, con el cual el culto guadalupano, propagado desde mediados del siglo XVI, adquiere mayor importancia y, aunque fue la principal imagen para la evangelización, ya había sido jurada como patrona de toda Nueva Vizcaya. A mediados del siglo XVII toma mayor relevancia. Cabe destacar que se propagó por toda la Tarahumara y fue la patrona de la misión que dio origen a la hoy Ciudad Juárez. La importancia que tuvo durante la colonia aumentó durante los primeros años del México independiente, fue incluso jurada como patrona del congreso local. Después de la guerra con los Estados Unidos de Norteamérica (1846-1848), la virgen de Guadalupe se convirtió en el símbolo de la resistencia frente al gringo, su cultura y sus religiones. A partir de la segunda mitad del siglo XX el culto a la virgen de Guadalupe se ha desarrollado en todo el estado, se construyeron nuevos santuarios como el de Ciudad Juárez. El guadalupanismo, además de corresponder a una profunda devoción católica, ha sido un escudo enarbolado por las poblaciones chihuahuenses para fortalecer la identidad religiosa, nacional y étnica, trascendiendo los espacios religiosos del templo hacia los del barrio, en una resistencia simbólica a la cultura anglosajona con la que convive cotidianamente. Este trabajo es importante para entender el proceso de evangelización del norte del país, el papel que ha jugado el guadalupanismo durante la colonia en el México independiente y la forma en que actualmente se retoma conforme a las nuevas necesidades de la población.

El cuarto trabajo, *El subversivo sermón guadalupano de fray Servando Teresa de Mier*, presentado por el profesor Rolando González Arias, aborda el tema guadalupano afirmando que la virgen de Guadalupe fue el símbolo de los insurgentes en su lucha por la independencia. Antes de que Miguel Hidalgo la enarbolara como bandera de su naciente ejército, ya se habían librado luchas por usarla como símbolo y justificación de la independencia. Desde Carlos de Sigüenza y Góngora se inician los estudios que identifican a Quetzalcóatl con Santo Tomás Apóstol y a la virgen de Guadalupe con Tonantzin. Estudios que se desarrollan durante un siglo y culminan con el sermón pronunciado por fray Servando Teresa de Mier el 12 de diciembre de 1794. Este sermón propone la identidad del príncipe apóstol Santo Tomás Quetzalcóatl y la existencia del cristianismo en el Anáhuac en el siglo primero, de haberse aceptado, abría las puertas a la independencia por ser un elemento que demostraba la ilegalidad y la ilegitimidad de la dominación española. En este trabajo se realiza un análisis histórico-jurídico de las implicaciones del sermón y se presentan los elementos que habrían

dado paso a la independencia de la Nueva España conforme a los cánones del catolicismo, convirtiéndola a la virgen de Guadalupe de un elemento de identidad novohispana a uno subversivo de identidad insurgente mexicana. Por lo tanto, el sermón de fray Servando es uno de los antecedentes ideológicos de la independencia y de la nacionalidad mexicana. Este trabajo es relevante porque, por primera vez, un historiador pone el acento en el análisis histórico-jurídico del sermón que conmovió conciencias en los albores de la independencia.

El quinto texto, con el título La peregrinación al santuario de Guadalupe en la ciudad de Guanajuato, presentado por la maestra María Laura Zaldívar, trata sobre el culto a la virgen de Guadalupe, destaca la importancia que tiene en todo el territorio mexicano; va más allá de sus fronteras y surge nutriéndose de los sentimientos de los indígenas y de los criollos, produciendo un apasionado fervor popular. Para muchos mexicanos es símbolo de su identidad y para otros es un factor de dominación, porque se ha manipulado la fe para someter al pueblo. Explica la "aparición" de la virgen a Juan Diego, en el marco de la naciente evangelización franciscana, la cual no aceptó e, incluso, fue censurada y cómo, a pesar de ello, el culto y la devoción a la guadalupana fue creciendo, explica que su papel como emblema ha sido muchas veces contradictorio y antagonico, y que se ha usado por grupos de intereses opuestos, deseosos de aglutinar al pueblo en torno a ella. Además describe el culto que se realiza en Guanajuato y hace un análisis comparativo con la celebración de la virgen de Guanajuato, destacando que en ambos casos resalta su carácter de madre inmaculada. Al describir y analizar la peregrinación al santuario de Guadalupe en Guanajuato, presenta los rasgos y facetas de esta fiesta, en las que destacan el carácter familiar e infantil del culto y en el que se desarrolla el espíritu de generosidad como parte del mismo. Este trabajo es interesante porque muestra la diversidad de formas que asume el culto guadalupano en una de las ciudades modernas del México contemporáneo.

En el sexto trabajo, La virgen de piedra. Una imagen del espacio sagrado en el Acolhuacan septentrional, Jaime Carreón Flores destaca cómo, a fines del siglo XX, han aumentado las "apariciones" de la virgen, tanto en zonas urbanas como rurales, con esto han surgido nuevos espacios sagrados que reducen, relativamente, la importancia del culto de la virgen de Guadalupe en el santuario del Tepeyac, al llevarlo a otros espacios sagrados o santuarios. En particular, presenta el culto en la región del Anáhuac conocida como Acolhuacan—que comprende la región de las serranías de Texcoco y Calpulalpan—, cuya importancia se origina desde las culturas teotihuacanas, y donde el carácter indígena subsiste hasta nuestros días, así como la lengua náhuatl que sólo utilizan los ancianos. Describe la región y el paisaje de la serranía, sus características culturales y cómo, dentro de ellos, ha resurgido el culto a la virgen de Guadalupe en un santuario en el que confluyen los elementos de las deidades prehispánicas con los de la sociedad "moderna" de fines del siglo XX, dando lugar a la formación de elementos que integran la identidad de esta región. Este trabajo presenta cómo se manifiesta el guadalupanismo contemporáneo en una región campesina en la que surge un santuario.

El séptimo trabajo, La adaptación del culto guadalupano campesino a un contexto urbano e industrial. El caso San Mateo Atenco, Estado de México, presentado por la maestra María Isabel Hernández González, destaca cómo el cambio social, que se dio a partir de 1950 en el entorno natural, económico y social de San Mateo Atenco, ha dado lugar a cambios culturales muy importantes, este poblado se ha transformado de comunidad indígena campesina, ubicada en las riberas del lago Lerma, en parte de la zona conurbada de Toluca, originando que los hijos de campesinos ahora sean artesanos y obreros, y que el culto indígena católico a la virgen de Guadalupe se manifieste con un estilo urbano mestizo. El culto guadalupano pervive y se recrea (incluyendo una nueva aparición de la virgen y el surgimiento del nuevo santuario), se explica y ejemplifica como el sistema de santos patronos de los barrios y es reemplazado por el sistema de santos patronos de los oficios, en ambos casos la virgen de Guadalupe es una patrona entre los demás santos pero ahora del sistema fabril (la virgen de Guadalupe se convierte en la patrona de todos los obreros). Esto es fundamental en el corredor industrial de Toluca porque, para los habitantes originarios del valle, desde épocas remotas el contacto con lo sagrado ha sido vital. Este trabajo es de gran interés para conocer los cambios y reinvencciones del culto guadalupano a partir del cambio de lo rural a lo urbano.

El octavo trabajo, Semantización política y personal de una Imagen: La virgen de Guadalupe, realizado por la doctora Anna Fernandez Poncela, presenta un acercamiento a la forma de sentir y pensar sobre la virgen de Guadalupe, de un grupo de jóvenes universitarios en la ciudad de México en el año 2000. La autora considera que la afectividad y los sentimientos son importantes para entender la visión subjetiva de lo que representa la imagen de la virgen de Guadalupe para las y los jóvenes. Sostiene que frente a la crisis económica los sectores marginados ven en la religión un modo de solución a sus problemas, de tal manera que la virgen de Guadalupe se presenta a muchos mexicanos como una solución. En su investigación formula tres preguntas a los estudiantes, para que ellos expresen sus opiniones.

¿Qué sienten los y las jóvenes respecto a la imagen de la virgen de Guadalupe?, ¿qué creen que significa para ellos como personas individuales? y ¿qué consideran que significa para México? Las opiniones son múltiples, pero en todos los casos se remiten a la familia, a la madre y a la protección, y si bien se presentan dudas sobre la fe, se le reconoce como símbolo de México y de los mexicanos. Este trabajo es importante porque ofrece una metodología para el acercamiento a la visión subjetiva de algunos jóvenes universitarios y nos presenta las opiniones de los mismos.

Los trabajos que conforman este número sobre la antropología y la historia del guadalupanismo, elaborados por especialistas, presentan estudios de diferentes casos del guadalupanismo y, en su conjunto, nos permiten tener una visión general de las investigaciones que se realizan sobre este tema y de las diferentes formas en que se ha creado y se recrea este importante hecho social.

Dossier

Director

085510 []

Nuevos datos arqueológicos del culto a deidades femeninas y masculinas en los cerros del Tepeyacac, Zacahuitzco y Yohualtecatl

Francisco Rivas Castro*

RESUMEN: Este trabajo aborda nuevos datos arqueológicos sobre los cultos prehispánicos a deidades femeninas y masculinas en los cerros de Tepeyacac, Zacahuitzco y Yohualtecatl. Además asocia estas deidades con la virgen de Guadalupe y reafirma el vínculo establecido entre la guadalupana e Ichpochtli Tonantzin.

ABSTRACT: The present work approaches new archeological data obtained in relation with prehispanic cult to female and male divinities on the hills of Tepeyacac, Zacahuitzco and Yohualtecatl. Also, it associates these objects of worship to Guadalupe, sustaining there is a link between the virgin and Ichpochtli Tonantzin.

Muchas hipótesis se han planteado en torno a las deidades femeninas veneradas en el cerro del Tepeyacac, la mayoría, basadas en la interpretación de fuentes históricas del siglo XVI, las cuales se han confrontado con códices como el *Borbónico* y el *Teotenantzin*, este último interpretado por Alfonso Caso desde los sesenta. Algunos autores opinan que no debería considerarse como una pictografía indígena¹ porque es el único dato gráfico donde se registraron las esculturas del *Tepeyacac*. Por otro lado, conocemos en realidad pocos datos arqueológicos sobre ellas. Este trabajo pretende abordar los datos arqueológicos que se tienen actualmente sobre esos cultos antiguos.

En el *Códice Teotenantzin* —elaborado en la primera mitad del siglo XVIII, en papel y estilo europeo— aparecen los dibujos de dos mujeres. Al analizarlos Noguez comenta: “Probablemente [se dibujaron] para servir de referencia pictórica a la obra que sobre la virgen de Guadalupe proyectaba publicar el Caballero Lorenzo Boturini, y en cuya colección se hayaba el original”. [Ob. cit.] Sin embargo, el amanuense que anotó la leyenda en el documento las identificó como *Teotenantzin*, y au-

* ENAH-INAH

¹ Xavier Noguez, “De Tonantzin a la virgen de Guadalupe. El culto prehispánico del Tepeyac”, en *Arqueología Mexicana*, vol. IV, núm. 20, julio-agosto, 1996, p. 52.

tores modernos las han identificado con *Cihuacoatl*. [Martínez, 1990:55-56;² Aguilera, 1998:381]³ Nosotros proponemos que éste fue un concepto genérico que denota la naturaleza terrestre y agrícola que se asignó a múltiples deidades asociadas a la tierra cultivada, a la milpa, al maíz, a la Señora de los lagos o manantiales, así como de algunas actividades lacustres en pueblos más tempranos que los mexica. La iconografía de ellas es abundante en contextos chichimecas, otomíes y nahuas. Además, designa a las mujeres guerreras en todos los sentidos, incluyendo a las mujeres muertas en parto y las *Tzitzimimes*.

Las esculturas dibujadas de frente en el *Códice Teotenantzin*, representadas con atavíos de las deidades de los mantenimientos, las aguas, el maíz y el *yauhtli*, se parecen a las del cerro *Tezcutzinco*, como lo había notado Krickeberg desde la década de los cuarentas⁴ y que interpretó como diosas del maíz. De ellas aún se conserva un fragmento labrado del gran tocado que tenían, hoy desprendido de la matriz rocosa en la que se esculpieron, y que se encuentra frente a los actuales restos de las esculturas en el cerro. Según Pasztory⁵ [1983:129-131] (**fotografías I y II**), este elemento es similar al de las personificaciones (*ixiptla*) de las diosas del maíz y los mantenimientos representadas en la página 30 del *Códice Borbónico*, correspondientes al ritual de la fiesta de *Ochpaniztli* (barrimiento). Al analizar lo que fueron los restos de las esculturas de Texcoco, se deduce que sólo sobrevivieron a la destrucción los dos pares de pies.

EL SANTUARIO

En el cerro de Tepeyac⁶ se encontraba un adoratorio antiguo, de cual informan fuentes tardías. El franciscano fray Bernardino de Sahagún escribió hacia 1577 que allí se veneraba a *Tonantzin*, "Nuestra venerada madre". Los primeros predicadores franciscanos dieron el nombre de *Tonantzin* a Santa María, que más bien debía ser llamada dios *Inantzin*, "Venerada Madre de Dios",⁷ olvidándose, en su pasión antiguadalupana, de la doctrina cristiana según la cual María es la madre espiritual de todos los cristianos.

² Rodrigo Martínez Baracs, "Las apariciones de Cihuacoatl", en *Historias*, Revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, núm. 24, abr-sep, 1990, México, pp. 55-66.

³ Carmen Aguilera, "Las deidades prehispánicas del tepeyac: Una hipótesis", en Miguel Ángel Delgado Medina (coord.), *María. Modelo de evangelización de la Cultura*, Actas del III Simposio Mariológico Internacional, 8-10 agosto, 1995, publicada en 1998, México.

⁴ Walter Krickeberg, *Felsplastik und Fesbilder bet der Kulturlokkern Altamerikas*, vol. 1, Berlín, 1949.

⁵ Esther Pasztory, *Aztec Art*, Harry N. Abrams, Incorporated, New York a Times Mirror Company, 1983, pp. 129-131.

⁶ Aparicio González, *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlan*, INAH, p. 65.

⁷ Fray Bernardino de Sahagún, OFM y colaboradores nahuas, *Códice Florentino* (concluido en 1577), edición fotográfica, Florencia Giunti Barbera, Gobierno de la República Mexicana, 1979, 3 vols., lib. XI,



FOTOGRAFÍA I
(Foto del autor)



FOTOGRAFÍA II
(Foto del autor)

Sahagún menciona también que *Tonantzin* es otro nombre de la diosa *Cihuacoatl*, “Mujer serpiente”, que se aparecía frecuentemente entre los indios, semejante a La llorona, como presagio de la Conquista y aún después, durante el gobierno del tlaltelolca don Martín Écatl, quien gobernó de 1528 a 1531 según Joaquín García Icazbalceta.⁸ La posible asociación de estas apariciones de *Tonantzin Cihuacoatl* con las de la virgen María en el *Tepeyacac* en 1531 no han sido reconocidas por los historiadores aparicionistas.⁹

El franciscano fray Alonso Ponce, quien visitó México en 1584 y pasó por Tepeaquilla en 1585, consignó que los indios adoraban allí a *Ichpochtli*,¹⁰ cuyo significado en náhuatl es “doncella”. Los frailes la asociaron al concepto “virgen”,¹¹ por lo que *Ichpochtli* sería traducido al español como virgen María o virgen de Guadalupe.

Según Jacinto de la Serna (1661), alto funcionario de la Iglesia de México, anotó que en el cerro de Guadalupe se veneraba a *Tonan*, “nuestra madre”, *Ilamatecuhtli*, “gobernante anciana”, o *Cozcamiauh*, “espiga de maíz”, donde llegaban frecuentes peregrinaciones y se hacían sacrificios humanos periódicos, particularmente durante el mes *Títitl* (22 de diciembre a 12 de enero).¹² Según estas evidencias, en el *Tepeyacac* se adoraba a la Diosa madre, de la tierra y de la fertilidad, bajo varias de sus advocaciones.

Existe un testimonio considerado pictográfico. Se trata del Códice *Teotenantzin* (figura 1), pintado hacia 1743 para la *Nueva Historia de la América Septentrional* que

nota, f. 234; “Calendario mexicano, latino y castellano”, atribuido a Sahagún, Manuscrito 1628 bis de la Biblioteca Nacional de México, en *Cantares mexicanos*, edición fotográfica, presentación de José G. Moreno de Alba y Miguel León-Portilla, México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, UNAM, 1994, f. 94.

⁸ *Códice Florentino*, lib. 1, cap. VI, f. 2 V; lib. VIII, cap. I, II y VI. Joaquín García Icazbalceta, “Carta acerca del origen de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México” (1883), escrita por el eminente historiógrafo D. Joaquín García Icazbalceta al Ilmo. Señor Arzobispo D. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, México, 1896, varias reediciones, en *Testimonios históricos guadalupanos*, pp. 1092-1126. Véase también Rodrigo Martínez, “Las apariciones de Cihuacoatl”, en *Historias*, Revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, núm. 24, 1990, pp. 55-66.

⁹ Fortino Hipólito Vera, “Contestación histórico-crítica de la Santísima Virgen de Guadalupe” al anónimo intitulado *Exquisito histórica*, y a otro anónimo también que se dice *Libro de Sensación*, Querétaro, Imprenta de la Escuela de Artes, 1892. caps. CCII y CCIII, pp. 647-648.

¹⁰ Fray Antonio de Ciudad Real, OFM, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España* (escrito entre 1584-1589), edición de Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras, prólogo de Jorge Gurria Lacroix, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1976, cap. X, t. 1, p. 68. Fray Antonio de Ciudad Real era el secretario de fray Alonso Ponce.

¹¹ Louise Burkhart, *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian moral dialogue in sixteenth-century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.

¹² Jacinto de la Serna, “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas” (escrito ca. 1656), edición de Francisco del Paso y Troncoso, en *Anales del Museo Nacional*, vol. VI, 1892, pp. 263-475, esp. 321 y 326-327; reed. facs. en *El alma encantada*, presentación de Fernando Berítez, México, FCE (Sección de Obras de Historia), Instituto Nacional Indigenista, 1987.

¹³ El Códice *Teotenantzin* es reproducido y comentado por Xavier Noguez en *Documentos guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las mariofanías en el Tepeyac*, México, El

planeaba escribir don Lorenzo Boturini Benaduci (1702-1755), donde se dibujó a dos esculturas en piedra probablemente veneradas en el Tepeyac.¹³

El texto en español del Códice explica:

Estas dos pinturas son unos diseños de la diosa que los indios nombraban Teotenantzin, que quiere decir Madre de los Dioses, a quien en la gentilidad daban culto en el cerro del Tepeyac, donde hoy lo tiene la Virgen de Guadalupe.

Según Xavier Noguez, el dibujante español del *Códice de Teotenantzin* "no entendió plenamente los elementos iconográficos, que sin duda pertenecen a dos deidades femeninas". Cita a Alfonso Caso, quien identificó a la diosa de la izquierda con *Chalchiuhtlicue*, "la de la falda de jade", y a la de la derecha con *Tonantzin* y *Chicome-coatl*, "7 Serpiente" y su nombre calendárico, respectivamente;¹⁴ y a Esther Pasztory, según la cual las esculturas fueron originalmente talladas en la parte escarpada del cerro y representan a diosas pertenecientes al complejo "maíz-agua-tierra".¹⁵

Considerando la hipótesis de Pasztory de que las dos esculturas representadas en el *Códice Teotenantzin* fueron "originalmente talladas en la parte escarpada del cerro", podría pensarse que el *-te* de *Teotenantzin* no representa el prefijo objeto indeterminado personal "a la gente", sino la palabra *te-tl* (piedra) lo cual podría traducirse como "Madre piedra de los dioses" o "la Divina madre piedra".¹⁶

Esta etimología de *Teotenantzin* coincide con la veneración a la piedra, cuyo glifo era un corazón con volutas, asociado con el culto a los cerros, que detectó Johanna Broda en el México antiguo:

En cierta manera, todos estos fenómenos nos revelan un culto a la piedra, vigente en la época prehispánica cuya expresión significativa era el glifo para piedra, un corazón con volutas, es decir la piedra considerada como un ente vivo que tenía corazón. Esta forma de animismo que los mexica percibían en la naturaleza, fue el motivo por el cual interactuaban tan activamente con su medio ambiente creando el paisaje ritual según los cánones de su cosmovisión.¹⁷

Colegio Mexiquense, FCE (Sección de Obras de Historia), 1993, pp. 151-155 y 163, ilustración 26; y en "El culto prehispánico en el Tepeyac", en *Arqueología Mexicana*, vol. IV, 20, julio-agosto, 1996, pp. 50-55.

¹⁴ Alfonso Caso, "Códice de *Teotenantzin*", en *Trabajos inéditos* del doctor Alfonso Caso, edición de Virginia Guzmán Monroy, México, INAH (Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Cuadernos de la Biblioteca), 1979.

¹⁵ Esther Pasztory, *Aztec art*, Nueva York, Harry N. Abrams, 1983.

¹⁶ Rodrigo Martínez Baracs, *ob. cit.*, 1999.

¹⁷ Johanna Broda, "Lenguaje visual del paisaje ritual de la Cuenca de México", en *Códices y documentos sobre México* (Constanza Vega, et al.), Segundo Simposio, México, INAH (Colección Científica, 356), 1997, vol. II, p. 145.

El cerro Tepeyacac con su templo y lugares sagrados estaba plenamente integrado al paisaje ritual de la cuenca de México que describe Broda. Debe tenerse presente que las diferentes etimologías posibles de un nombre no están necesariamente reñidas y, por el contrario, contribuyen a darle cuerpo y riqueza al sentido.

Vimos que según Caso, Pasztory y Noguez, el *Códice Teotenantzin* representa dos diosas. Esto no significa necesariamente que en el *Tepeyacac* se venerara precisamente a una pareja de diosas, o solamente a ellas. Debe considerarse al respecto el registro del franciscano fray Juan de Torquemada, quien en el capítulo sobre la conquista espiritual en su *Monarquía indiana* (1615), hizo un detallado análisis, basado en las obras de fray Toribio de Benavente Motolinía (1482/1491-1569), fray Bernardino de Sahagún y del tlaxcalteca Diego Muñoz Camargo (?-1590?), sobre la relación de ciertos cerros con las nubes y las lluvias, sometidas al dios Tláloc:¹⁸

Tenían también creído que todos los montes eminentes y sierras altas participaban de esta condición y parte de divinidad por lo cual fingieron haber en cada lugar de éstos un dios menor que Tláloc y sujeto a él, por cuyo mandato hacía engendrar nubes, y que se deshiciesen en agua por aquellas provincias que aquel lugar y sierra aguardaban. Por esta razón acostumbraban venir todos, los moradores de aquellas partes que participaban de esta agua y lluvia a este lugar donde veían que se engendraban las nubes a adorar aquel dios que creían presidir en él, por mandamiento de Tláloc [. . .] A estos lugares venían muchas gentes a ofrecer sacrificios al dios Tláloc y a los demás dioses sus compañeros, como a los que creían que les hacían este bien merced de dar las aguas para el reparo y socorro de sus necesidades.

Torquemada describe esta doble devoción a Tláloc y a alguna deidad subordinada en los cerros San Juan Tianquizmanalco y Santa Ana Chiauhtempan. Después menciona, entre otros más, sin voluntad de detenerse, a Nuestra Señora de Guadalupe:

Otro lugar hay cerca de esta ciudad de México que ahora se llama Nuestra Señora de Guadalupe; y otro junto al pueblo de Tepepulco, llamado Tepepul, del cual se denomina el pueblo; y otra sierra muy alta, que está en el valle de Toluca, en cuya cumbre está un lago grande de aguas frigidísimas. . .

Esta rápida referencia de Torquemada al santuario de Guadalupe es importante porque permite entender que en el santuario del *Tepeyacac* no solamente se adoraba a la diosa madre *Tonantzin*, en cualquiera de sus advocaciones, o a una pareja de diosas femeninas, sino a la Diosa madre y a una contraparte masculina, que en este caso era Tláloc.¹⁹

¹⁸ Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. VI, cap. XXIII; lib. X, cap. VII y t. VII, pp, 188-189 y ss.

¹⁹ Carmen Aguilera, con base en análisis iconográfico del *Códice Teotenantzin* y del Plano de Upsala entre otras fuentes, ha destacado que en el *Tepeyacac* se adoró a una pareja de dioses, y no solamente a la Diosa Madre.

Cihuacoatl Tonantzin estuvo asociada con *Xochiquetzal* y *Chalchiuhtlicue*, como ya lo había planteado Caso; la segunda fue diosa de las aguas que fluyen al lago, pareja de Tláloc, dios de la lluvia. Tláloc también era venerado sobre los cerros que circundan a los lagos de la cuenca de México, que antiguamente eran considerados como *altepetl*, “cerros de agua”, “o recipientes grandes, o como casas llenas de agua”.²⁰

El cerro del *Tepeyacac* tenía gran importancia para los mexicas. Johanna Broda ha propuesto que en la cuenca de México existía un sistema de correspondencias y alineamientos entre los cerros que rodeaban a los lagos: cada uno tenía sus adoratorios, donde se realizaban múltiples ceremonias con sacrificios de niños y adultos, regidas por el calendario ritual.²¹ Muy probablemente la mayor parte de los adoratorios ya existían desde la época del Preclásico (1500 a.C.), pero el sistema se tornó más complejo hacia periodos tardíos, durante la época de dominio Tepaneca-Tlaxololca-Tezcoco. Para la época de dominio Tenochca-Tlacopan-Tezcoco nos comenta Broda:

En el espacio ritual de la Cuenca se encontraban santuarios del dios de la lluvia tallados en piedra y distribuidos de tal manera que formaban parte de un cosmograma, cuyo punto central era la pirámide de Tláloc, en el Templo Mayor de México-Tenochtitlan.²²

En diferentes momentos del calendario ritual, particularmente en la temporada de secas, entre los meses de *Tepeilhuitl* (octubre) a *Huey Tozoztli* (fines de abril), los mexicas organizaron ceremonias en estos antiguos templos sobre los cerros periféricos del lago, practicando sacrificios de niños para pedir lluvias a Tláloc. Estos sacrificios eran considerados *nextlahualli*, “deuda pagada”.²³ En los meses de lluvias, la mayor parte de las ceremonias dedicadas a Tláloc se realizaban cerca del lago, hacia el centro de la Cuenca, y los adultos sacrificados eran arrojados al fondo del mismo.²⁴

²⁰ Johanna Broda, “The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals”, p. 113; y “Lenguaje visual del paisaje ritual de la Cuenca de México”, p. 140.

²¹ Johanna Broda, “The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals”, pp. 74-120; “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros”, en *Etnoastronomía en Mesoamérica*, Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1991, pp. 461-500; “Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza”, en *Temas mesoamericanos*, Lombardo, Sonia y Enrique Nalda (coords.), México, INAH/CNCA, 1996, pp. 427-470; “Paisajes rituales del Altiplano central”, en *Arqueología Mexicana*, vol. IV, 20, jul-ago, 1996, pp. 40-49; “Tallado en roca, ritualidad y conquista mexicana e inca, una comparación”, en *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, Montilla, España, Obra Social y Cultural Cajasur y Ayuntamiento de Montilla, 1997.

²² Johanna Broda, “Paisajes rituales del Altiplano central”, *ob. cit.*, p. 40.

²³ Johanna Broda, “Las Fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”, en *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 6, pp. 272-276, citado en Johana Broda, “The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals”, p. 84.

²⁴ Johana Broda, “The sacred landscape of Aztec calendar festivals”, *ob. cit.*, pp. 88-92, y Lawrence E. Sullivan, “Reflections on the Miraculous Waters of Tenochtitlan”, en Carrasco, David (ed.), *To Change Place. Aztec Ceremonial Landscapes*, Niwot, University Press of Colorado, 1991, pp. 205-211.

El cerro del *Tepeyacac* no era el único lugar ritual en la sierra de Guadalupe, pues también existían los cerros *Cuauhtepec* y *Yohualtecatl* (actualmente llamado cerro El Guerrero), el *Yohualtepetl* y el *Zacahuitzco* (hoy denominado como Gachupines), y el cerro *Tepeyacac*, así como Atzacualco, además de otros lugares sagrados, tales como cuevas, manantiales y arroyos.²⁵ Johanna Broda destaca que el adoratorio del *Tepeyacac* no era necesariamente más importante que el del *Yohualtecatl*, y que la importancia religiosa del conjunto de la sierra de *Cuauhtepec* puede contribuir a explicar el auge del culto a la virgen de Guadalupe en el *Tepeyacac*, fundado en el siglo XVI.²⁶

Al igual que en el *Tepeyacac*, en el cerro *Yohualtecatl*, “morador de la noche”, se veneraba a la diosa madre *Tonantzin* y a su contraparte masculino, bajo la forma de *Yohualtecuhtli*, “Señor de la noche”, y *Yohualcihuatl*, “Señora de los baños”, diosa de las parteras y de los temazcales.²⁷ Al pie del cerro *Yohualtecatl* se encontraba la población ribereña de Atzacualco, donde comenzaba la albarrada o dique que Nezahualcóyotl construyó hacia 1449. En este lugar se ha localizado una escultura de Tláloc-Mictlantecuhtli-Ehécatl.

Fray Juan de Torquemada, narrando sobre la guerra de Axayácatl — en 1473 —, señor principal de Tenochtitlan (1468-1481) contra Moquihuix (1467-1473), gobernante de Tlatelolco,²⁸ anotó que los tlatelolcas hicieron una ceremonia en la que, embravecidos por un “diabólico brebaje” hecho con la sangre de las piedras de sacrificio, juraron “asolar a los mexicanos”; después de esto, Moquihuix los llevó “a un cerrillo que esta junto del Vuestra Señora de Guadalupe llamado *Zacahuitzco* (fingiéndolo Ir a otra Cosa) y hizo un solemne sacrificio y ratificó en él los corazones de sus capitanes”.²⁹ Torquemada debió obtener esta información durante su estancia en el convento y colegio de Tlatelolco.³⁰ Carmen Aguilera ha propuesto que los tenochcas tendrían su adoratorio en el *Tepeyacac* y los tlatelolcas en el cerro *Zacahuitzco*. La deidad que se veneraba en este último fue *Cuaujolotl-Chantico*, antigua diosa madre del fuego de la región de Chalco-Xochimilco.

Johanna Broda propuso la existencia del alineamiento del conjunto *Tepeyacac-Yohualtecatl* con el cerro *Zacatepetl*, “Cerro con zacate”, como importante lugar de culto ubicado al suroeste de la cuenca de México; el *Xitle*, “el ombligo”, y el *Axochco*, “en el lugar del agua florida”; así como con el cerro Tláloc, al sureste de Texcoco.³¹

²⁵ Johanna Broda, “Lenguaje visual del paisaje ritual de la Cuenca de México”, pp. 129-161, esp. 144; Ismael Arturo Montero García, “Medio ambiente y arqueología de superficie en la Sierra de Guadalupe”, mismo volumen.

²⁶ Johanna Broda, “The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals”, *ob. cit.*, p. 90.

²⁷ Johanna Broda, “The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals”, *ob. cit.*, pp. 89-91.

²⁸ Robert H. Barlow, “Cuauhtlahtoa: El apogeo de Tlatelolco” (1948), en *Tlatelolco. Fuentes e historia*, vol. II de las Obras de Robert H. Barlow, edición de Jesús Monjarás-Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés, México, INAH, Universidad de las Américas, 1989, pp. 52-53.

²⁹ Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. II, cap. LVIII.

³⁰ Torquemada, *Monarquía indiana*, t. VII, p. 153.

³¹ Johanna Broda, “The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals”, *ob. cit.*, pp. 91 -92 y 108-109.

Según los planteamientos de Martínez Baracs,³² el templo de la parte baja del cerro *Tepeyacac* (del Posclásico Tardío, 1300-1521 d.C.)³³ debió ser más importante como lugar de paso hacia Azcapotzalco y después a México-Tenochtitlan; esta importancia se incrementó con la construcción de la calzada del *Tepeyacac* y los diques que separaban las aguas saladas de las menos salobres dentro del área que resguardaba, creando condiciones ecológicas especiales y controladas; fue, seguramente, un sitio clave como paso obligado de viajeros, guerreros, comerciantes y cargadores (*tamemes*) que entraban y salían a las ciudades lacustres de Tlatelolco y Tenochtitlan. Por ser el *Tepeyacac* un lugar estratégico geográficamente hablando, su templo prehispánico debió atraer peregrinaciones de varias provincias, como lo anotan los cronistas novohispanos del siglo XVI, que continuaron después de la conquista española³⁴ y siguen realizándose hasta nuestros días.

NUEVOS DATOS ARQUEOLÓGICOS SOBRE LAS ESCULTURAS DEL TEPEYACAC

El 16 de diciembre de 1999 fui comisionado para hacer una evaluación del estado de conservación de la Capilla de indios de la Villa de Guadalupe, ubicada en el costado oriente del cerro Tepeyac.³⁵ Al hacer un recorrido por la periferia, atrás de Capuchinas en un afloramiento de roca andesita y desde el desplante del cerro, identifiqué los restos de una escultura. Pude observar una cabeza, un dorso y restos de las piernas (fotografías III y IV), hoy destruidas. Es importante aclarar que no se sabe con certeza donde estuvieron las famosas esculturas del Tepeyac; incluso se mencionaba que habían sido destruidas completamente por fray Juan de Zumárraga en la primera mitad del siglo XVI. Considero que fue en este lugar donde se ubicaban. Es lógico pensar que estaba muy cerca de donde se localiza una plataforma prehispánica muy similar a la pintada en la página 30 del *Códice Borbónico*,³⁶ la cual se encuentra bajo la capilla de indios, donde se puede observar parte de las escalinatas y una alfarda de la misma. Cerca de este lugar ceremonial se pudieron haber labrado

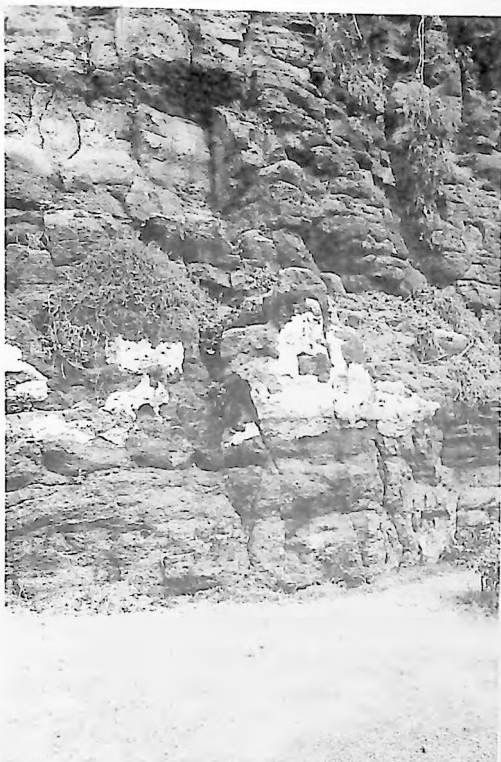
³² Rodrigo Martínez Baracs, "El Tepeyac en la Conquista de México. Problemas Historiográficos", en Carmen Aguilera e Ismael Arturo Montero (coords.), *El Tepeyac, Estudios Históricos*, México, Universidad del Tepeyac, 1999, pp. 75-162 (en prensa).

³³ Francisco Rivas Castro, "Informe de evaluación del estado de conservación de la capilla de Indios de la Villa de Guadalupe", México, Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología, INAH.

³⁴ Sahagún, *Códice Florentino*, lib. XI, nota.

³⁵ Francisco Rivas Castro, "Informe Técnico" entregado el 12 de enero del 2000 a la Coordinación Nacional de Arqueología del INAH y Archivo Técnico de la misma.

³⁶ *El libro del Cihuacoatl. Homenaje para el año del fuego nuevo, libro explicativo del llamado Códice Borbónico*, introducción y explicación de Ferdinand Anders/Maarten Jansen/Luis Reyes García, Sociedad Estatal Quinto Centenario, España; Akademische Druck-und Veriaganstalt (Austria); Fondo de Cultura Económica, México, 1a. ed., 1991.



FOTOGRAFÍA III
(Foto del autor)



FOTOGRAFÍA IV
(Foto del autor)

las imágenes de las deidades allí veneradas. Seguramente estas esculturas fueron las que vieron los cronistas y las que Zumárraga probablemente mandó destruir para imponer el nuevo culto cristiano de Santa María de Guadalupe hacia 1530.

LAS DEIDADES VENERADAS EN EL CERRO ZACAHUITZCO

Existen datos, en las fuentes históricas, sobre la existencia de un templo dedicado a otra diosa madre en el cerro *Zacahuitzco*, hoy conocido como Gachupín, ubicado atrás del *Tepeyacac*. Éste fue probablemente más antiguo que el del *Tepeyacac*, del Posclásico Tardío (1300-1521 d.C.). Al respecto nos ilustra fray Juan de Torquemada al referirse al inicio de la guerra entre Moquihuix, último gobernante de Tlatelolco, antes de ser conquistado por Axayácatl señor de Tenochtitlan:

Esto no supo *Moquihuix* y creyendo que el caso estaba muy secreto, llevó a todos los que más pudo de los suyos a un cerrillo que esta de nuestra señora de Guadalupe, llamado *Zacahuitzco* (fingiendo ir a otra Cosa) y hizo un solemne sacrificio y ratificó en él los corazones de sus capitanes y muchos de sus aliados y confederados y determinaron el tiempo y nombraron el día que sería a los ochenta días venideros [...] y en ese mismo cerro se sacrificaron cautivos que personificaban a *Chantico-Cuaxolotl* y les ayunaron su celebración y muerte y cantaron sus funestos cantos [...].³⁷

Esta cita es de suma importancia para nuestro trabajo, pues a diferencia de la hipótesis de Carmen Aguilera, quien plantea que las dos deidades más importantes del *Tepeyacac* fueron *Cihuacoatl* y *Mixcoatl*, su consorte [ob. cit., 1998], aquí, con base en la referencia de Torquemada, se considera que la deidad femenina venerada en el cerro contiguo al *Tepeyacac*, el *Zacahuitzco*, era en realidad la antigua diosa del fuego de Xochimilco, plenamente identificada por Torquemada como *Chantico-Cuaxolotl*. Ambos nombres corresponden a una sola diosa; no se trataba de dos como la entendió Torquemada, sino de una sola; su nombre calendárico era *chiconahui Izcuintli*, "nueve perro", diosa de los lapidarios y artífices de la piedra preciosa, según Robelo.³⁸ También pudo ser, en términos generales, una *Cihuacoatl*, como guerrera celeste y contraparte femenina que representaba la Vía Láctea, tal y como lo propone Carmen Aguilera. La única e importante diferencia es que este culto era Tlatelolca y su templo se ubicaba [1998], no en el *Tepeyacac*, sino atrás en el *Zacahuitzco*. En lo referente a los datos arqueológicos, es probable que aún existan restos de su templo en la cima del cerro.

En la época prehispánica, el dios *Cohuaxolotl* y la diosa *Chantico* fueron adorados

³⁷ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, vol. I, UNAM, IIH, 1975, p. 245, México.

³⁸ Cecilio Robelo, *Diccionario de Mitología Nahuatl*, vol. I, México, Editorial Innovación, p. 160.

en la cumbre del Tepeyac [Torquemada, 1975, 1:177]. Sahagún [1989:242] nos señala el día “uno flor”, el primer día de la cuarta trecena, como el día de la fiesta de *Chantico*. Si consideramos el inicio de la cuenta simultánea del *Xiuhpohualli* y del *Tonalpohualli*, el primer día “uno flor” coincide precisamente con el 23 de marzo, el día del equinoccio en Cuicuilco. Los mexicas tuvieron aquí un centro de peregrinaje muy importante, que era a la vez un lugar ancestral de culto. Según la propuesta de Aguilera, los otomíes, que habitaron el Valle de México antes que los mexicas, veneraron en el Tepeyac a sus antiguas deidades: *Cihuacoatl*, “mujer serpiente”, y *Mixcoatl*, “serpiente de nubes”, dos nombres para la Vía Láctea. Estas deidades representaron los aspectos femenino y masculino de la bóveda celeste, debido a que la Vía Láctea aparece dividida en dos ramas durante el invierno [Aguilera, 1998].

ALGUNAS CONNOTACIONES DE OBSERVACIÓN DEL CALENDARIO DE HORIZONTE EN EL CERRO ZACAHUITZCO

El astrónomo Jesús Galindo y el arqueólogo Arturo Montero, a fin de recrear el evento astronómico que las crónicas describen sobre la aparición de la virgen de Guadalupe en 1531, observaron y registraron desde la cumbre del cerro del Tepeyac la salida del sol el día 12 de diciembre, día del solsticio de invierno. El disco solar en esta fecha dejó el horizonte notablemente al sur, es decir, a la derecha del Cerro del Papayo. Por otra parte, el Cerro del Tepeyac estuvo conectado físicamente con el cerro *Zacahuitzco*, inmediatamente al norte, en plena Sierra de Guadalupe. Sin embargo, aproximadamente hace 60 años la conexión natural entre ambos cerros fue destruida y en la actualidad pasa por ahí una amplia avenida. Actualmente el cerro del Tepeyac está aislado prácticamente de la Sierra de Guadalupe. Considerando la importancia antigua de este paisaje cultural, se propuso una hipótesis para explicar la no-coincidencia del disco solar con el Cerro Papayo: quizá el sitio de observación del solsticio de invierno (o de la aparición) fue el cerro *Zacahuitzco*. En la cumbre de este cerro,³⁹ donde existió un templo prehispánico de los tlatelolcas, existe actualmente una capilla dedicada a la virgen de Guadalupe. Antes de la destrucción del puente natural entre ambos cerros, la visita habitual de los peregrinos a la Villa de Guadalupe incluía un ascenso hasta el cerro *Zacahuitzco*. Esta práctica puede apreciarse en las fotografías antiguas del lugar. El evento religioso en ambas tradiciones se destaca espectacularmente a partir de que, si se observa desde la cumbre de este cerro, el disco solar el día del solsticio de invierno surge justamente del Cerro Papayo.

³⁹ Sahagún [1989:184] identifica a estas deidades como una sola diosa *Cuaxolotl-Chantico*, la cual tenía un templo *tetlanma* en el complejo ceremonial de Tenochtitlan. Allí se sacrificaban esclavos en el día “uno flor”, *ce xóchitl*.

EL SANTUARIO PREHISPÁNICO DEL CERRO YOHUALTEPETL

El cerro *Yohualtepetl*, "el cerro de la noche", como aparece anotado en el "Plan que pertenece a los naturales de Santa Isabel Tola año de 1795",⁴⁰ se localiza en la porción sudroeste de la Sierra de Guadalupe, en la delegación Gustavo A. Madero y al noreste de la ciudad de México. Contiguo a este se localiza al oriente el cerro *Yohualtecatl*. Por las fuentes históricas se sabe que en la cima de este cerro se encuentran restos de lo que fue un sitio ceremonial prehispánico dedicado a las deidades del agua, documentado por Sahagún, quién comenta:

Al segundo monte sobre que mataban niños llamaban loaltécatl; es una sierra eminente que está cabe Guadalupe; ponían el mismo nombre del monte a los niños que allí morían, que es loaltécatl, [y] componíanlos con unos papeles teñidos de negro con unas rayas de tinta colorada [en Acosta, 1946:t. I].⁴¹

El sacrificio de niños fue un culto a la fertilidad. Los mexicas como herederos de tradiciones antiguas lo practicaban en siete cerros de la cuenca de México, ubicados en los siete rumbos del universo. Los de la Sierra de Guadalupe corresponden a la posición norte con respecto al Templo Mayor [Broda, 1991].⁴²

El sitio ceremonial del *Yohualtecatl* ha sufrido la misma suerte que otros cerros de la Sierra de Guadalupe, como el *Cuauh tepetl*, poco testimonio sobrevive de ellos. En 1993, guiado por José Antonio Urdapilleta, visitamos el área de petrograbados y la cima del *Yohualtepetl*, donde sólo se conservan restos de montículos que pudieron ser parte del sitio ceremonial prehispánico descrito por las fuentes. El sitio tiene una plaza y una calzada, delimitada por cercas de roca, que hoy se utilizan para dividir terrenos de cultivo, y por material cerámico azteca del Posclásico Tardío.

En la parte baja de las estribaciones del *Yohualtecatl* en Atzacualco, lugar ubicado a la orilla del lago de Texcoco, se han localizado evidencias del culto pluvial, ya que en la ladera noreste fue rescatada una escultura realizada en cantera rosa cuyos motivos representan a Tláloc. Tiene grabados en ambas caras; en una de ellas se observa el rostro de un personaje con anteojeras, bigotera y colmillos; sus extremidades inferiores y superiores semejan una posición que sugiere la de una rana [Guerrero,

⁴⁰ *Maravilla Americana. Variantes de la iconografía guadalupana, siglos XVII y XIX*, Patrimonio Cultural de Occidente, A.C, 1989, p. 125, citado y publicado por Xavier Noguez, "De Tonantzin a Guadalupe. El culto prehispánico en el Tepeyac", México, *Arqueología Mexicana*, vol. IV, núm. 20, julio-agosto, 1996, pp. 50-55.

⁴¹ *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, noticia preliminar, bibliografía, notas, revisión y guía para estudiar a Sahagún del etnólogo Miguel Acosta Saignes, t. 1, México, Nueva España, S.A., 1946.

⁴² Johanna Broda, "The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth, Nature And Society", en *To Change Place, Aztec Ceremonial Landscapes*, David Carrasco, 1991, University Press of Colorado, Estados Unidos, pp. 74-120.

1993:19];⁴³ en su cara posterior se representó el rostro esquematizado de un cráneo con anteojeras y una boca con el emblema de *ik'*, "viento", en forma de T invertida. La escultura mide 96 por 42 cm (fotografías V y VI).

Por la ubicación de este elemento al oriente del cerro Tepeyac, en Atzacolco, se puede inferir la asociación conceptual de Tláloc como deidad del agua y el inframundo como región del *Tlalocan*; por los atributos del personaje de la cara posterior, podemos interpretar que el emblema de *ik'* está asociado con el dios del viento, Ehécatl, quien barre el cielo y atrae las nubes cargadas de lluvia.

PETROGLIFOS EN EL YOHUALTEPETL

Existe un afloramiento escaso con petroglifos en la ladera sudroeste del cerro *Yohualtepetl* que representan elementos geométricos, vulvas, falos, lagartijas y figuras antropomorfas asociados con los órganos sexuales (fotografía VII), que muy probablemente estuvieran relacionadas con rituales a la fertilidad humana. Estas manifestaciones pueden corresponder a grupos de cazadores-recolectores que realizaban ritos de petición de fecundidad y de abundancia de animales para la caza.

Urdapilleta [1991]⁴⁴ describe 13 rocas trabajadas. Una de las más representativas es la "lagartija" (fotografía VIII). Existen rocas que en su cara frontal tienen círculos con el punto a línea—en el centro—, un personaje con las piernas abiertas y brazos extendidos; también se observan al lado derecho un moño, en la cara lateral derecha dos "eses" (ss) o símbolo conocido como *xonecuilli*, y en la cara posterior otros dos círculos con puntos en el centro.

De las figuras geométricas destacan los círculos de dimensiones variables. Algunos de ellos se encuentran viendo hacia el cenit, lo que podría tener connotaciones astronómicas relacionadas con pasos cenitales, solsticiales, equinocciales y lunares, según la propuesta de Montero [1999].⁴⁵ Éste autor informó que la zona del afloramiento se dinamitó, destruyendo rocas con representaciones, porque según la vieja creencia de la gente en los sitios donde hay grabados o pintura rupestre se resguardan tesoros. Es interesante anotar que en este cerro existió una mina "de la virgen", que se explotó durante la época colonial, y a la cual posteriormente se llamó "la Cueva de Carranza".

En total son 23 círculos con puntos al centro; también se labraron elementos antropomorfos (rostros) y zoomorfos (lagartijas), así como diversas cruces, las cuales

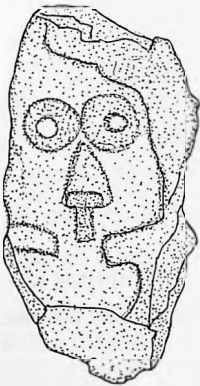
⁴³ José Manuel Guerrero Romero, "Una escultura de Tláloc en el cerro del Guerrero", en *Boletín de la Subdirección de Salvamento Arqueológico*, año 1, núm. 2, México, 1993, pp. 19-22.

⁴⁴ José Antonio Urdapilleta Pérez, "Los Petrograbados del *Yohualtepetl*", manuscrito entregado a la delegación Gustavo A. Madero, México, 1991.

⁴⁵ Arturo Montero, "Medio ambiente y recorrido de superficie en la Sierra de Guadalupe", en *El Tepeyac*, Estudios Históricos, México, Universidad del Tepeyac, 1999, pp. 1-21 (en prensa).



FOTOGRAFÍA V.
Tlaloc de Atzacolco, D.F. (ik' Ehécatl)
(Foto y dibujo del autor)

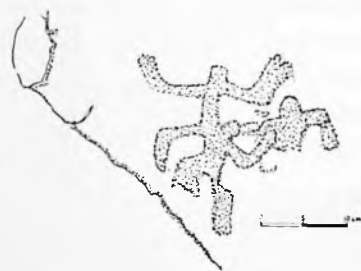


FOTOGRAFÍA VI.
Anverso de Tlaloc de Atzacolco, D.F.
(Foto y dibujo del autor)

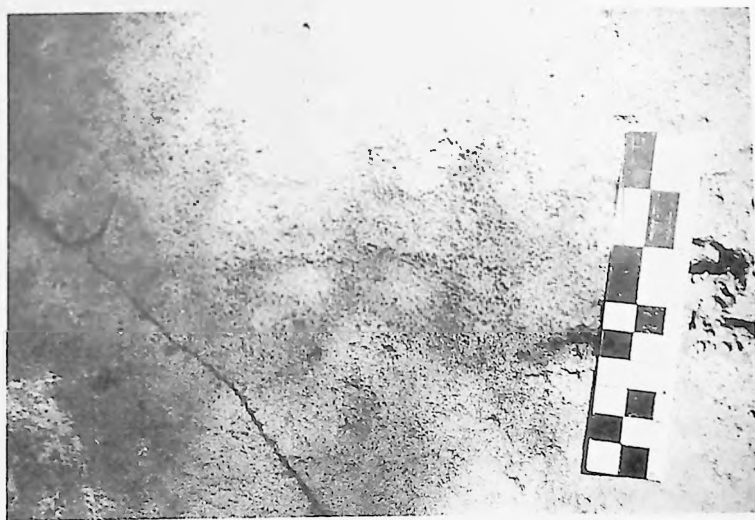




FOTOGRAFÍA VII.
Vagina de Yohualtepetl
(Foto y dibujo del autor)



FOTOGRAFÍA VIII.
Lagartija del Yohualtepetl
(Foto y dibujo del autor)



conforman un total de 30 grabados. La técnica para su elaboración fue de punteado por percusión, y la otra lineal, por incisión, que se asocia a motivos de la época colonial; también se notan *graffitis* contemporáneos. [Urdapilleta, 1991]

RESTOS DE OTRA ESCULTURA FEMENINA EN EL CERRO YOHUALTEPETL

Con respecto a las raíces del actual culto a deidades femeninas en la sierra del Tepeyac, he identificado un fragmento de *quexquemiltl* (fotografía IX) en las inmediaciones del área de petrograbados, y otra roca con una perforación rectangular en el centro, la cual hace recordar la que se les hacía a las esculturas tepanecas y mexicas para depositarles un *chalchihuitl* de jade como corazón (fotografía X). La presencia de estos elementos en este contexto, a una altura de 2 390 metros sobre el nivel del mar, sugiere la existencia de deidades femeninas más tempranas, tal vez de la época otomí, chichimecas de Xólotl, como ya lo ha sugerido en un reciente trabajo Carmen Aguilera [*ob. cit.*], quien basada en el análisis de las etimologías nahuas y de su confrontación con las imágenes femeninas en los códices *Borbónico*, *Telleriano Remensis* y *Huamantla* propone que en el *Tepeyacac* se veneraba a dos deidades otomíes *Cihuacoatl-Tonantzin* y *Mixcoatl-Camaxtle*.

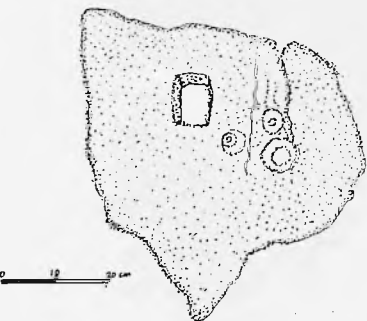
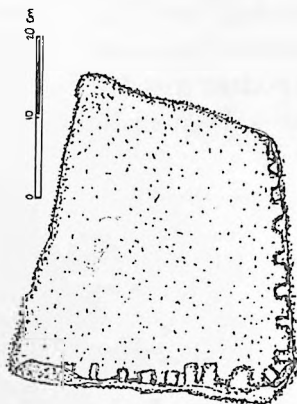
CONCLUSIONES

Los sitios del cerro *Yohualtecatl*, el *Yohualtepetl*, *Zacahuitzco* y *Tepeyacac*, y el puerto de Atzacualco, desde donde se controlaban las compuertas que permitían la entrada o salida de agua para regular los niveles del lago, presentan una serie de elementos arqueológicos con diversas temporalidades. El del *Yohualtecatl* parece coincidir con el descrito por Sahagún y que es donde se ofrendaban niños en la cima en la fiesta de *Atlacahualo*; se trata de un sitio ceremonial con varios montículos y una calzada de acceso que recuerda el diseño del adoratorio de Tláloc de la Sierra Nevada. El segundo lugar de culto, importante y más temprano, es al parecer la parte media del cerro, donde se ubican los petrograbados que pueden estar relacionados con grupos de cazadores. Este lugar tuvo importancia como sitio de culto en el Posclásico Temprano y la época colonial. Tiene restos de una escultura femenina, de la cual hoy sólo queda un fragmento de *quexquemiltl* y otro con una perforación cuadrangular pequeña en su centro, semejante a los portaestandartes Tepanecas.

En la parte baja de las estribaciones del *Yohualtecatl* en su porción oriental se localizó una escultura de Tláloc/batraco/muerte/viento, muy cerca de la orilla del lago de Texcoco. Finalmente, en el desplante del cerro del *Tepeyacac* parece que aún quedan restos de las esculturas monolíticas que nos ilustra el *Códice Teotenanzin* y algunos cronistas.



FOTOGRAFÍA IX.
Fragmento de quexquemitl, Yohualtepetl
(Foto y dibujo del autor)



FOTOGRAFÍA X.
Roca con perforación y petrograbados,
Yohualtepetl
(Foto y dibujo del autor)



Es importante tener una visión de conjunto del *Tepeyacac*, desde el punto de vista del paisaje real, para poder delinear el ritual. Con estos datos se puede concluir que no sólo tuvo relevancia el culto más tardío en el sitio, el mexica, sino que los tres cerros configuraron una parte importante de un mapa ritual del cual hoy sólo tenemos algunos vestigios, pero que con trabajos arqueológicos y fuentes históricas o iconográficas se podrán ir esclareciendo los antiguos cultos y posibles deidades veneradas en la Sierra de Guadalupe.

Los diálogos de Juan Diego y la virgen de Guadalupe

Leopoldo Valiñas C.*

RESUMEN: Este artículo presenta dos de los diálogos sostenidos entre Juan Diego y la virgen de Guadalupe; de éstos, se describen las estrategias conversacionales empleadas y los procesos de identidad de los personajes, además, se incluye un comentario sobre el uso de las formas honoríficas y rituales. Propone temas de reflexión sobre las distancias sociales presentes en ambos diálogos.

ABSTRACT: This article presents two of the dialogues allegedly sustained between Juan Diego and the virgin of Guadalupe; from these, we describe the conversational strategies employed along with the identity process manifested by the characters in question. Also, a commentary on the use of honorific and ritual forms is included. The social distances that are found in both dialogues are a source of reflection themes that are proposed for further discussion.

Moxoxolotitlani. Itechpa mitoa In aquin motitlani in amo quihualcuepa In inetitlaniz.
(Se envían mensajeros. Se dice de quien es enviado como mensajero y no regresa con su mandado).

Códice Florentino, Libro VI, Cap. 41.

En este ensayo se pretende lograr básicamente tres objetivos: a) describir dos de los diálogos sostenidos entre la virgen y Juan Diego que aparecen en el *Nican mopo*, y descubrir las estrategias conversacionales que cada uno de ellos emplea en ambas interacciones; b) describir los procesos de identidad de ambos personajes; y c) comentar brevemente el uso de las formas honoríficas y rituales, proponiendo algunos temas de reflexión sobre las distancias sociales presentes en ambos diálogos. Si bien el trabajo es descriptivo, esto no lo limita en sus alcances. De hecho, algunos de los resultados aquí propuestos deben verse como hipótesis o líneas de investigación que pueden (o deben) ser analizadas con más detalle en estudios e investigaciones posteriores.

* ENAH-Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

EL *NICAN MOPOA*

El *Nican mopoa* es un texto escrito en náhuatl, que esencialmente narra los encuentros que la virgen de Guadalupe tuvo con Juan Diego para que se le construyera un templo en las inmediaciones del cerro del Tepeyac. Para este ensayo, la versión del *Nican mopoa* que se trabajó es la publicada por el Bachiller Luis Lasso de la Vega en 1649 [apud Valle Ríos, 1998], con ligeras modificaciones gráficas para normalizar la escritura (por ejemplo, cambiar la <v> por <u>). Varias son las traducciones que existen de este texto; sin embargo, he optado por trabajar con la que yo mismo hice, con la advertencia de que por la naturaleza de este ensayo, dicha traducción debe verse más bien como una guía para el lector, ya que la descripción e interpretación se basan en el texto en náhuatl.

EL TEXTO COMO RELATO MITOLÓGICO

El *Nican mopoa*, por sus características estructurales, se puede definir como un *relato mitológico* [Todorov, 1975:80-84], pues en él predomina el principio de causalidad por encima del temporal (prioriza, por decirlo de manera simple, la intriga más que la secuencialidad).

En este sentido, al ser el *Nican mopoa* un relato, existe un narrador, “quien encarna los principios a partir de los cuales se establecen juicios de valor; él es quien disimula o revela los pensamientos de los personajes”. [Ibid:75] Él tiene a su disposición un conjunto de estrategias y recursos narrativos que le permiten alcanzar sus objetivos y fines. Entre las diversas estrategias que emplea, está la de dejar que los personajes tomen la voz, la palabra. Esto significa que utiliza el discurso directo para permitir que lo verbal de los personajes sea, por decirlo así, dicho en las propias palabras de sus personajes. Este recurso es, de hecho, una estrategia narrativa en la que el narrador ya no habla; lo hacen los personajes. Y es el diálogo la forma por excelencia en la que se da este discurso directo (aunque no la única).

DIÁLOGO

Todo diálogo es, en principio, una conversación y, por ello, es una *interacción social* en la que se ponen en escena relaciones sociales concretas. El diálogo sólo existe en virtud de la aceptación y recreación de un intrincado conjunto de normas y principios tanto lingüísticos como sociales. En términos generales, esto es lo que Grice [1975:45] llama el *principio de cooperación* (por el que se busca contribuir conversacionalmente en un intercambio de habla) o lo que Habermas [1984:279] identifica cómo *alcanzar el entendimiento* (en el que dos sujetos que conversan buscan entender

las expresiones lingüísticas de la misma manera, a partir del reconocimiento de ciertas normas intersubjetivas). Por esto último, los sujetos que interactúan no sólo se están comunicando lingüísticamente, sino que también, mediante un complejo conjunto de códigos y acciones, reproducen procesos de identificación de sí mismos y del o de los interlocutores, buscan lograr ciertos fines y pretenden descubrir varias informaciones en las respuestas y actitudes del otro, Haviland [1984:222] lo resume perfectamente:

Las relaciones sociales y "las relaciones de habla" son, de manera importante, *coexistentes* y *coextensivas*. Si "es la organización social la que crea las ocasiones para la comunicación entre personas" [Hughes, 1972:309], es también por interacciones lingüísticas que la vida social *principalmente* se construye.

En suma, en todo diálogo, en toda conversación, se recrean complejos procesos de identidad y, en especial, se ponen en juego elaborados procesos ideológicos manifiestos en el empleo y reconocimiento de normas morales y de principios de autoridad. Es por eso que cada sujeto maneja, a la par de un conjunto de acciones comunicativas, otro conjunto de acciones que se definen como estratégicas con las que buscan, además de alcanzar el entendimiento mutuo, lograr que sus varias intenciones también se cumplan y se verifiquen (reproduciendo con ello el entretejido ideológico social particular en el que se mueven). Dicho de manera muy simple, en un diálogo hay mucho más que palabras.

LOS DOS DIÁLOGOS EN EL *NICAN MOPOA*

Ahora bien, en el *Nican mopoa* aparecen cuatro diálogos entre la virgen y Juan Diego. En el primero, la virgen le comunica a Juan Diego su deseo de que le construyan un templo, ordenándole que se lo informe al obispo. El segundo, presenta el "conflicto" —originado por la incredulidad del obispo—, que surge por el incumplimiento de Juan Diego a la orden de la virgen, y la negociación que entablan ambos para resolver dicho conflicto. El tercero, el más breve de los cuatro, es la respuesta de la virgen a la petición, por parte del obispo, de una señal y el último, el más complejo, es, en resumidas cuentas, la interacción para presentarle al obispo la señal que pide. Como ya se señaló, en esta exposición sólo se tratan los dos primeros diálogos.

ACTOS DE HABLA

Para la descripción de esos dos diálogos he tomado como guía de análisis la presencia de *actos de habla*. Un acto de habla es, en pocas palabras, un acto de enunciar, pre-

guntar, mandar, prometer, etc., que se hace al momento mismo de decir. De acuerdo con Searle [1994 (1969)] los actos de habla necesitan de ciertas condiciones o reglas para existir, y en este trabajo se considera que tales condiciones en efecto se cumplen. Esto es posible, ya que sintácticamente los actos de habla se presentan mediante dos elementos: el indicador proposicional y la "marca" del acto de habla.

En este sentido, cuando se señale en la descripción que A le *promete* a O es porque además de que A satisface cabalmente las condiciones y reglas del acto de prometer, y expresa su promesa de manera adecuada, O reconoce su validez y la autoridad de A. Esto es importante porque permitirá, por un lado, marcar la diferencia, por ejemplo, entre un ruego, un pedimento y una orden (que, como se puede ver, en términos lingüísticos de forma pueden ser lo mismo pero no en términos sociales) y, por otro, recuperar las marcas de identidad que giran alrededor del principio de autoridad involucrado en cada acto de habla (la orden, por ejemplo, sólo la puede dar quien tiene la autoridad para hacerlo).

DIFRASISMOS

Por la naturaleza propia del náhuatl, existe un recurso lingüístico conocido como *difrasismo*. Éste es una de esas figuras retóricas que cumple con varias funciones. Hablar de difrasismos no sería pertinente si no fuera porque en el *Nican mopoa* se emplean, por decirlo así, dos tipos diferentes (sin quedar en claro, por ahora, sus funciones). Uno de ellos es el que se puede definir como el *difrasismo* auténtico o prototípico. Éste se caracteriza por el empleo de dos constituyentes que estructuralmente son paralelos. El otro, en cambio, no manifiesta un paralelismo estructural pleno. A éste se le identificará en este trabajo como *pseudo-difrasismo*.

Véanse los siguientes ejemplos. En el primero aparecen dos difrasismos auténticos, mientras en el segundo, dos pseudo-difrasismos (ambos presentes en el *Nican mopoa*):

- | | |
|--|---------------------------------|
| 1) a. ma quicaquican ma quimatican
[ma qui-caqui-can ma qui-mati-can] | ¡Escúchenlo!, ¡sépanlo! |
| b. amelchiquiuh-tzin amotzontecozin
[Am-elchiquiuh-tzin amo-tzontecozin] | Su pecho, su cabeza |
| 2) a. ca huel nictlazocamatiz auh ca
niquixtlahuaz
[ca huel nic-tlazocamati-z auh ca niquixtlahua-z] | porque lo agradeceré, lo pagaré |
| b. in nicnemilia in noteicnoittaliz
[in nic-nemilia in no-teicnoittaliz] | lo que pienso, mi pensamiento |

Obsérvese cómo el paralelismo de los dos ejemplos de (1) es evidente, mientras en los ejemplos de (2) la falta de paralelismo se da en (2a), porque las partículas que preceden a los verbos no son las mismas y en (2b), porque un término es un verbo y el otro un sustantivo.

Esta diferenciación es necesaria, ya que en el texto aparecen ambos tipos de difrasismos y, al parecer, cada uno cumple funciones diferentes.

CONVENCIONES EN LA DESCRIPCIÓN DE LOS DIÁLOGOS

Tratando de ser claro en la exposición, la descripción de los diálogos sigue las siguientes convenciones:

1. Cada turno va identificado con dígitos arábigos consecutivos; así el primer turno del primer diálogo es el (1), el segundo el (2); y el primer turno del segundo diálogo es el (5).
2. Cada acto de habla se identifica con una letra. Así por ejemplo, la respuesta del saludo de Juan Diego a la virgen es el (2b).
3. En cada turno se describen brevemente los actos de habla en él expresados.
4. Los ejemplos se presentan en dos columnas. En la izquierda aparece el registro en náhuatl y en la derecha la traducción al español.
5. En la parte náhuatl se marcan con negritas las expresiones que se consideran las "anclas" o "marcas" del evento comunicativo y subrayadas las formas abiertamente honoríficas.
6. En la columna respectiva la traducción al español es libre; no literal. Entre corchetes aparece la traducción literal que puede aportar cierta información adicional.

Es importante advertir que en la parte náhuatl sólo aparece lo relevante del acto de habla. Esto es, aparece sólo la "marca" del acto y lo lingüísticamente nodal de éste, con la intención de no reescribir completamente los dos diálogos.

PRIMER DIÁLOGO

Está compuesto por cuatro turnos. Los dos primeros se pueden identificar como actos de apertura (el saludo, su respuesta y secuencias identificatorias), mientras que los otros dos representan el cuerpo mismo del diálogo, y ambos terminan con aparentes fórmulas de clausura. El tercer turno contiene, en pocas palabras, el mandato por parte de la virgen para que le construyan un templo, mientras que el cuarto y

último turno, la aceptación, por parte de Juan Diego, de dicha orden al externar su intención de cumplir con el mandato. La estructura interna de este primer diálogo es la siguiente:

1. El primer turno lo abre la virgen con un recurso apelativo (1a), que funciona como secuencia identificatoria en la que expresa la identidad que ella le atribuye a Juan Diego (y, en consecuencia, a ella misma), seguido por una pregunta simple que funciona como saludo (1b):

- | | |
|--|--|
| 1a) Tla xiccaqui, noxocoyouh <u>Juantzin</u> | <i>Escucha, Juanito, mi hijo el menor,</i> |
| 1b) <i>campa</i> in <u>timohuica</u> ? | <i>¿a dónde vas?</i> |

2. El segundo turno lo abre Juan Diego, también con un recurso apelativo (2a) o secuencia identificatoria, seguido de la respuesta al saludo (2b y ss):

- | | |
|---|---|
| 2a) notecuiyoe cihuapilè <u>nochpochtzinè</u> | Tecuyo ¹ mío, señora, muchachita
mía |
| 2b) ca ompa <u>nonàciz mochantzinco</u> . . . | <i>voy a tu casa [voy a llegar a tu
hogar]. . .</i> |

Si bien en el recurso apelativo (2a) que funciona como secuencia identificatoria no se evidencia claramente en la identificación que hace Juan Diego de la virgen (dado que las formas *notecuiyoe cihuapilè* “tecuyo mío, señora” si bien se dirigen hacia sujetos que merecen respeto, no necesariamente hacen referencia a seres divinos), en la respuesta al saludo (2b) se observa que efectivamente Juan Diego ya ha identificado a la virgen. Esto se ve de cierto modo reforzado al responder que va a “su casa (de la virgen)” en Tlatelolco (es decir, a la iglesia) “persiguiendo lo divino” (2c):

- | | |
|---|---|
| 2c) [<u>mochantzinco</u> Mexico Tlatilolco]
nocontepotztoca in teoyotl. . . | a tu casa de México Tlatelolco,
voy a misa [voy tras lo divino]. . . |
|---|---|

3. El tercer turno lo abre la virgen con un doble recurso apelativo, mientras el segundo funciona como una especie de advertencia (3b):

- | | |
|---|---|
| 3a) <i>ma xicmati</i> | <i>Sábelo,</i> |
| 3b) <i>ma huel yuh ye in moyollo</i>
<i>noxocoyouh</i> | <i>ténlo por cierto, mi hijo el menor</i> |

¹ El término *tecutti*, por lo regular, se ha traducido como “señor”, sin embargo, he optado por hispanizar la palabra, porque considero que *tecutti* no coincide conceptual ni culturalmente con el término “señor”.

Le sigue una secuencia identitaria (que funciona como constatación de la identificación que ya ha hecho Juan Diego) en la que verbaliza la relación de autoridad que ella tiene respecto a Juan Diego:

- | | |
|--|--|
| 3c) ca nēhuatl in nīcēnquīzēcēmīcāc
Ichpochtli
Santa María, in <u>nīnantzīn</u> ... Teotl
Dios. . . | Porque <i>yo soy</i> la siempre virgen
Santa María, <i>soy</i> la madre de dios |
|--|--|

Y prosigue entonces con la manifestación de su deseo, para ello emplea un pseudo-difrasismo:

- | | |
|--|---|
| 3d) Huel nīcēnquī zēncā nīquēlēhuīa
inīc nīcān nēchquēchīlīzquē
<u>nōtēcāltzīn</u> . . . | <i>Quiero</i> , lo <i>deseo</i> mucho,
que aquí me erijan mi templo. . . |
|--|---|

Sigue con la justificación de su deseo mediante otra secuencia de identidad (y de autoridad), muy semejante en estructura a la que ya había empleado en (3c), salvo que en este caso agrega la forma *nel* "en verdad" para darle más fuerza a su aseveración:

- | | |
|---|--|
| 3e) ca <i>nel</i> nēhuatl in
<u>Nāmōīcnōhuācānantzīn</u> . . . | Porque <i>en verdad yo soy</i> su piadosa
madre (de ustedes). . . |
|---|--|

Luego de esto, sigue una secuencia en la que expresa las condiciones para el cumplimiento de su deseo (que no son sino la participación directa de Juan Diego como mensajero), mediante el uso de un conjunto de tres órdenes expresadas de forma diferente: la primera se da en imperativo, las otras dos, en futuro:

- | | |
|---|---|
| 3f) Auh inīc huel nēltīz in nīcnēmīlīa
in nōtēcīnōītālīz | y <i>para que se cumpla</i> lo
que pienso, mi pensamiento, |
| 3g) mā xīauh in ompa in itēcpanchān
in Mēxīcō Obīspō | Ve allá al palacio del obispo
de México |
| 3h) auh tīquīlhuīz in quēnīn nēhuatl
Nīmītzītīlānī. . . | <i>le dirás</i> cómo es que yo te mando. . . |
| 3i) huel moch tīcōhuīlīz. . . | absolutamente todo <i>se lo contarás</i> . . . |

Continúa con un conjunto de promesas (3k y 3l) precedidas y clausuradas por sendas advertencias (3j y 3n):

3j) Auh ma yuh ye in moyollo	<i>ténlo por seguro</i>
3k) ca huel nictlazocamatiz auh ca niquixtlahuaz	<i>porque lo agradeceré y porque lo pagaré,</i>
3l) ca ic nimitzcuiltonoz nimitztlamachtiz	<i>que te enriqueceré, te haré rico,</i>
3m) ihuan miec oncan ticmacehuaz in niccuepacayotia in mociahuiliz in motlatequipanoliz	<i>y mucho merecerás de lo que yo restituía de tu cansancio, de tu trabajo</i>
3n) inic ticnemilitiuh in tlein Nimitztitlani	<i>para que vayas pensando lo que te mando.</i>

Es interesante observar que la primera promesa (3k) no tiene como destinatario explícito a Juan Diego, sino (se puede leer) a un "él" o una "ella" (es decir, a un tercera persona singular), por lo que queda ambiguo el destinatario de esta promesa (la gente que le levantaría el templo es referida por la virgen por un "ellos", es decir, mediante una tercera persona plural). Al igual que en la manifestación de su deseo (3d), las dos promesas van expresadas con pseudo-difrasismos. Al parecer, el enunciado (3m) surge como argumento primario, para que el enunciado (3n) funcione como un argumento de convencimiento.

Finalmente, comienza la clausura de su turno con una preclausura, que consiste en una forma asertiva (3o), que funciona como garante del cumplimiento de su mandato, para terminar con dos órdenes (ambas en imperativo y con formas honoríficas), que funcionan como fórmulas de despedida:

3o) O ca ye oticcac, noxocoyouh in nihiyo notlahtol	<i>ya oíste, mi xocoyote, mis órdenes [mi aliento, mi palabra].</i>
3p) ma <u>ximohuiccatiuh</u>	<i>Vete yendo</i>
3q) <u>ma</u> ixquich motlapaltiliz <u>xicmochihuili.</u>	<i>haz todo tu esfuerzo.</i>

4. El cuarto turno lo abre Juan Diego con un recurso apelativo (4a), seguido por dos expresiones más (4b y 4c) con las que, por un lado, expresa su intención de cumplir con la orden y, por otro, el reconocimiento de la adecuación normativa del acto de habla y de la autoridad que tiene la virgen. Finalmente, cierra el turno con un recurso de identidad (4d) y con ello clausura el diálogo:

4a) notecuyoe, cihuapile	<i>Mi tecuyo, señora,</i>
4b) ca ye niauh in nicneltiliz <u>mihivotzin in motlatoltzin</u>	<i>ya voy a cumplir tu mandato [tu aliento, tu palabra]</i>
4c) ma oc <u>nimitznotlacahuilia</u>	<i>en breve acudo a dejar tu mandado</i>
4d) in nimocnomacehual	<i>yo, tu humilde macehual.</i>

SEGUNDO DIÁLOGO

Está compuesto de tres turnos. A causa de la incredulidad del obispo, Juan Diego considera que ha fracasado en el cumplimiento del mandato de la virgen (lo que le generaría un conflicto con ella), por lo que organiza su turno a manera de justificación, intentando negociar la solución del conflicto al hacerle algunas propuestas que, de acuerdo con el punto de vista de Juan Diego, permitirían que el deseo-mandato de la virgen se cumpliera. Tales propuestas no son aceptadas por la virgen, quien insiste en que su orden se debe cumplir, y que Juan Diego debe ser el ejecutor. Sin mucha resistencia Juan Diego acepta, más que los argumentos esgrimidos por la virgen, el principio de autoridad que ella tiene y acude una vez más a cumplir su mandato.

1. El primer turno de este diálogo lo abre Juan Diego con un recurso apelativo (5a) —que funciona como saludo—, seguido de un amplio relato (que comienza en 5b) cuya intención es justificar el fracaso de su misión debido a la incredulidad del obispo (5j):

5a) notecuhyoe, tlatle, cihupile,
noxocoyohue, nochpochtine

Tecuyo mío, señor, señora,
hija menor mía, muchachita mía.

5b) ca onihua in ompa
otinechmotitlanili ca onicneltilito in
mihiyotzin in motlahtoltzin. . .

Fui allá a donde me mandaste,
fui a cumplir tu mandato. . .

5j) ca momati in moteocaltzin
ticmonequiltia
mitzmochihuililizque nican. . .

porque duda que quieras
que te hagan tu templo aquí. . .

Antes de exponer la razón de su fracaso (5j), Juan Diego emplea una secuencia conversacional en la que usa dos estrategias diferentes. Por un lado, y dejando ver la buena voluntad del obispo por escucharlo (5c), da a entender que el obispo no le ha creído porque el procedimiento no ha sido el adecuado, porque él no es el indicado para ser el mensajero. Para esto, utiliza un recurso adversativo (*yece*, “pero”), un adverbio de modo (*yuhquin*, “así”) y dos expresiones figurativas (5d).

5c) . . .Onechpacaceli auh oquiyeccac

Me recibió con alegría y escuchó
atento,

5d) *yece* inic onechnanquili *yuhquin*
amo iyollo omacic amo monelchihua.

pero me contestó que *así* no lo cree
[que no lo reconoció, no se hace
verdad]

Por otro lado, la segunda estrategia empleada para argumentar la incredulidad del obispo y la inadecuación del procedimiento consiste en “darle” al obispo la palabra; es decir, insertar una secuencia en la que, mediante el discurso directo del obispo (5f-5h), éste da a entender implícitamente que duda de lo que dice Juan Diego, “permitiéndole” a Juan Diego explicitarlo, a manera de consecuencia (5j), como ya se vio. El discurso del obispo se compone de una orden hacia Juan Diego (5f) y de dos promesas (5g-5h):

5f) *occeppa tihuallaz*

Vendrás otra vez

5g) *oc ihuian nimitzcaquiz*

Te escucharé calmado

5h) *huel oc itzineuhcan niquttaz in tlein ic
otihualla motlaelehuiliz motlanequiliz*

*con atención veré por lo que
viniste: tu deseo, tu querencia*

5i) *yuh onechnanquili*

Así me contestó

5j) *ca momati in moteocaltzin
ticmonequiltia
mitzmochihuililizque nican. . .*

*porque duda que quieras
que te hagan tu templo aquí. . .*

Tanto la incredulidad del obispo como la inadecuación del procedimiento le permite a Juan Diego rogarle a la virgen (5k) que, para solucionar el conflicto, envíe a alguien que efectivamente sea creído (5n). Y ese “alguien” debe ser un *pilli* y no un macehual, como él. Este acto de habla es explícito y se arma empleando el verbo “rogar” (5k) seguido de una forma imperativa (5m):

5k) *ca cenca nimitznotlatlauhtilia*

Te ruego encarecidamente que

5m) *manozo acah ceme in tlazopipiltin
pilli,
in iximacho in ixtililo in mahuiztililo
itech xicmocahuili
in quitquiz in quihuicaz
in mihiyotzin in motlahtoltzin*

*Dejes que alguno de los amados
de los estimados, de los respetados,
de los honrados, se encargue de
[lo cargue, lo lleve]
tu mandado [tu aliento, tu
palabra]*

5n) *inic neltocoz*

para que sea creído.

En seguida, mediante un elaborado discurso de identidad, Juan Diego se autodefiene como “macehual”, es decir, se identifica como una persona de clase baja. Este último argumento está constituido por dos partes: uno de identidad (5o), armado por un conjunto de tres difrasismos plenos, y otro de atribuciones (5p), hecho también mediante un difrasismo:

5o) Ca nel nicnotlapaltzintli
 ca nimecapalli ca nicacaxtli cacaxtle;
 ca nicuiltapilli ca natlapalli
 ca nitconi ca nimamaloni

porque en verdad *soy* un hombrecillo
 soy macehual [*soy* mecapal, *soy*
soy cola, *soy* ala;
soy lo cargado, *soy* lo llevado].

5p) Camo nonenemian camo
 nonequetzayan
 in ompa tinechmihualia

No es mi lugar de caminar, *no es mi*
 lugar de pararme
 allá a donde me enviaste.

Juan Diego termina su turno pidiendo perdón (5r) por haberle fallado a la virgen (empleando tres difrasismos), y enmarca el evento con recursos apelativos (5q y 5s):

5q) nochpochtzine noxocoyouhe
 tlatcatle cihuapile

Muchachita mía, hija menor mía,
 hombre, señora

5r) ma xinechmotlapopolhuili
 nictequipachoz
 in mixtzin in moyollotzin
 ipan niyas ipan nihuetziz
 in mozomaltzin in mocualantzin

Perdóname por afligir

tu rostro, tu corazón,
 por caer de tu gracia [ir
 y caer en tu coraje, en tu enojo],

5s) tlatcatle notecuhyoe

hombre, tecuyo mío.

6. El segundo turno de este diálogo lo abre la virgen, con un recurso apelativo armado de un imperativo y de una advertencia:

6a) tla xicaqui, noxocoyouh

Escucha, mi xocoyote,

6b) ma huel yuh ye in moyollo

ténlo por seguro.

En seguida, presenta la secuencia conversacional en la que explica el porqué ha escogido a Juan Diego como mensajero. Esta argumentación está totalmente basada en el principio de autoridad (dado que no presenta ninguna razón o motivo; es decir, en términos precisos, no argumenta). Esto es evidente por el tipo de secuencia que se utiliza. En primer lugar, excluye a los *pilli* (6c) y, mediante un *yece* "pero", introduce la necesidad de la participación de Juan Diego (6d). En (6c) emplea sólo un difrasismo (para referirse a los *pilli*), y al final de (6d) dos más:

6c) camo tlazotin
 in notetlayecolticahuan in
 notititlanhuan
 in huel intech nicahuaz
 in quitquizque in nihiyo in notlatol
 in quintelizque in notlanequiliz

No son apreciados
 mis servidores, mis mensajeros
 para que *deje* que ellos
 se encarguen de mi mandato,
 para que cumplan mi deseo.

6d) yece huel yuh monequi inic huel
 tehuatl
 ic tinemiz ipan titlatoz
 huel momatica neltiz mochihuaz
 in nociyaliz in notlanequiliz

*pero es muy necesario que tú
 vivas, que intercedas,
 que con tu mano se cumpla, se
 haga, mi voluntad y mi deseo.*

Ante esto, recurre a dos actos en principio opuestos (ambos explícitamente expresados), por un lado, a un ruego (6e) y, por otro, a una orden (6f). Este acto "complejo" está compuesto por cuatro mandatos, el primero está expresado en futuro y el resto en imperativo. En esta secuencia, la virgen explícitamente identifica a Juan Diego como un mensajero (6l), y explícitamente también le pide a Juan Diego que le comunique al obispo que el deseo de la virgen es, en realidad, una orden (6h-6i) hacia él. Todo esto está apoyado por el argumento de autoridad que la virgen esgrime, ser la virgen y la madre de dios (6k):

6e) Auh huel nimitztlatlauhtia,
 noxocoyoh

te ruego, mi hijo el menor,

6f) ihuan nimitztlacuauhnahtia

y te ordeno con rigor

6g) ca huel occepa tiaz in moztla
 tiquittatiuh in Obispo
 auh nopampa xicnemachti
 huel yuh xiccaquiti
 in nociyaliz in notlanequiliz

*que vayas mañana otra vez
 a ver al Obispo
 y, de mi parte, adviértele
 y házle escuchar
 mi voluntad y mi deseo
 para que cumpla al
 construir el templo*

6h) inic quineltiliz
 in quichihuaz noteocal

que le pido.

6i) niquitlanilia

Y otra vez dile

6j) ihuan huel occeppa xiquilhui

cómo es que yo, la siempre virgen

6k) in quenin huel nehuatl
 nicemicaquichpochtli
 Santa Maria in niinantzin teotl dios

Santa María, la madre de dios,

6l) in ompa nimitztitlani

te envío como mensajero:

7. El tercer y último turno lo abre Juan Diego con su recurso apelativo armado de vocativos (7a), aquí expresa la identificación y la aceptación del ruego-orden, primeramente con una exhortación a sí mismo (7b), y luego con la explicitación de que cumplirá con el encargo (7c y 7e):

7a) notecuhyoe, cihuapile, nochpotzine

tecuyo mío, señora, muchachita mía

7b) macamo nictequipachoz
 in mixtzin in movollotzin

*Que yo no angustie
 tu rostro, tu corazón*

7c) ca huel **nocenyollocacopa nonyaz**
noconeltilitiuh
 in mihiyotzin in motlahtoltzin

porque *es mi voluntad ir*
y tener cuidado
 de tu mandato

7e) ca **nonyaz**
 ca **noconchihuatiuh** in motlanequiliztzin

porque *iré,*
 porque *voy a cumplir* tu deseo.

Sin embargo, deja ver la posibilidad de un nuevo fracaso:

7f) Zan huel ye in **azocamo** niyeccacoz
intlá noce ye onicacoz
azocamo nineltocoz

Tal vez no sea escuchado con atención,
 o si se me oye,
tal vez no sea creído.

Para terminar con una promesa adicional de cumplimiento (7g), cierra el turno con una secuencia de clausura que funciona como despedida, armada por una afirmación (7h), un recurso apelativo (7i) y un imperativo (7j):

7g) Ca tel moztla ye teotlac
 in ye oncalaqui tonatiuh
nicuepaquiuh
 in mihiyotzin in motlatoltzin
 in tlein ic nechnanquiliz in
 teopixcatlatoani

Mañana en la tarde
 cuando esté por meterse el sol
vengo a devolver
 tu mandato,
 lo que me conteste el obispo.

7h) Ca ye nimitznotlacahuilia

Ya te dejo

7i) noxocoyouhe nochpochtzine
 tlacatle cihuapile

xocoyota mía, muchachita mía,
 hombre, señora

7j) **ma oc** ximocheuitzino

Que *descanses*

DISCURSOS DE INDENTIDAD

Por la naturaleza del texto y por las características de los personajes, cada sujeto que habla dedica algunas secuencias de la conversación para identificarse tanto a sí mismo como a su interlocutor o de quien habla. Estos procesos identitarios se dan a lo largo del diálogo y se manifiestan mediante un conjunto de marcas de identidad, sean éstas explícitas o implícitas. A continuación se describen algunos de estos procesos, presentando las dos caras de la moneda, es decir, cómo se define cada uno de los personajes y cómo a la vez define a su interlocutor o de quien habla.

1. *La virgen con respecto a Juan Diego.* Antes de iniciar el primer diálogo (de hecho, para provocar el primer encuentro), la virgen llama a Juan Diego por su nombre: *Juantzin, Juan Diegotzin*, y al comenzar el primer diálogo, lo vuelve a nombrar *Juantzin*. A lo largo de las conversaciones y, en especial, en la apertura de cada turno, la

virgen identifica a Juan Diego como su hijo el menor, su xocoyote, *noxocoyouh* "mi xocoyote", y marca más explícitamente esta relación al expresar en uno de sus discursos identitarios que es su madre:

<p>3e) ca nel nēhuatl in <u>namoicnohuàcanantzin</u> in tehuatl ihuan in ixquichtin inic nican tlalpan anzenpantlaca ihuan in occequin nepapantlaca notetlazotlacahuan</p>	<p>porque en verdad <i>yo soy su madre</i> <i>piadosa</i> de ti y de todos los que aquí en la tierra son hombres juntos y de otros hombres diferentes, de mis amadas gentes. . .</p>
--	--

Asimismo, la virgen implícitamente señala en varias ocasiones que Juan Diego es su mensajero, su intermediario, esto lo hace mediante el empleo del verbo *titlani* "enviar mensajero", lo que evidencia su ejercicio de autoridad sobre él.

<p>3f) Auh inic neltiz in nicnemilia in noteicnoittaliz</p>	<p>y para que se cumpla lo que pienso mi pensamiento,</p>
<p>3g) ma xiauh in ompa itecpanchan. . .</p>	<p>ve allá al palacio del. . .</p>
<p>3h) tiquilhuiz in quenin nehuatl <u>Nimitztitlani</u>. . .</p>	<p>le dirás cómo es que <i>yo te mando</i>. . .</p>
<p>3n) . . .inic ticnemilitiuh in tlein <u>nimitztitlani</u></p>	<p>. . .para que pienses lo que <i>te mando</i> pero es muy necesario que tú</p>
<p>6d) yece huel yuh monequi inic huel tehuatl ic tinemiz ipan titlatoz huel <u>momática</u> neltiz mochihuaz in nociyaliz in notlanequiliz.</p>	<p>vivas, que intercedas, que <i>con tu mano</i> se cumpla, se haga mi voluntad, mi deseo</p>
<p>6l) in ompa <u>nimitztitlani</u>.</p>	<p>allá <i>te envío de mensajero</i>.</p>

En este sentido, el ruego que le hace la virgen a Juan Diego (6e) debe verse, más como un recurso estratégico para enfatizar su orden (6f), sobre todo por la forma empleada *-cuauhnahuatia*.

<p>6e) Auh huel <u>nimitztlatlauhtia</u>, noxocoyoh</p>	<p><i>te ruego</i>, mi hijo el menor,</p>
<p>6f) ihuan <u>nimitztlacuauhnahuatia</u></p>	<p>y <i>te ordeno con rigor</i></p>

'2. La virgen con respecto a la gente en general. Como ya quedó señalado, la virgen se identifica como la madre de toda la gente (incluido a Juan Diego). Sin embargo, al darle atributos identitarios a la gente lo excluye:

- 3e) . . .in notech motzatzilia in nechtemoa
 in notech motemachilia ca oncan
 niquincaquiliz in inchoquiz in
 intlaocol
 inic nicyectiliz nicpatiz in izquich
 nepapan
 innetoliniliz intonehui
 inchichinacquiliz.
- . . .quienes me llaman, me buscan
 confían en mí, porque allá
 escucharé su llanto, su tristeza,
 para que yo corrija, cure, toda
 su miseria de ellos, su
 padecimiento de ellos, su
 aflicción de ellos.

3. *La virgen respecto a dios.* En dos ocasiones la virgen habla de dios, y en ambas se identifica como su madre, la siempre virgen. Sólo en la primera vez que lo nombra le da atributos de identidad, todos ellos formas rituales (incluidos algunos difrasismos) empleadas para nombrar a las divinidades:

- 3c) ca nēhuatl in nicenquizcacemicac
ichpochtli
 Santa María in ninantzín
 in huel nelli Teotl Dios
 in ipal nemohuani in teyocoyani
 in tloque nahuaque
 in ilhuicahua in tlaltipaque
- Soy la siempre virgen
 Santa María, la madre
 del verdadero teotl dios
 del Ipal Nemohuani, del criador,
 [por el quien se vive]
 del Tloque Nahuaque
 [dueño del cerca, dueño del
 junto],
 del Ilhuicahua Tlaltipaque
 [dueño del cielo, dueño del
 mundo]
- 6k) . . .nēhuatl nicemicac ichpochtli
 Santa María in ninantzín teotl dios
- yo soy la siempre virgen
 Santa María, madre del teotl dios

4. *La virgen respecto al obispo.* También en dos ocasiones la virgen hace mención del obispo, sin hacer explícita alguna secuencia identificatoria (salvo que en ningún momento le dedica formas reverenciales):

- 3g) itecpanchan in Mexico Obispo al palacio del obispo de México
 6g) tiaz in motztla tiquittatiuh in Obispo irás mañana a ver al obispo.

5. *La virgen respecto a los pilli.* Sólo una vez la virgen alude a los pilli. En este caso, ellos son identificados por la virgen como sus servidores y sus mensajeros (mediante un difrasismo), y al igual que con el obispo no manifiesta ninguna secuencia identificatoria:

- 5r) ma xinechmotlapopolhuili
 nictequipachoz
 in mixtzin in moyollotzin
 ipan niyas ipan nihuetziz
 in mozomaltzin in mocualantzin
- 7c) ca huel nocenvollocopa
nonvaz noconeltituih
 in mihiyotzin in motlahtoltzin
- 7e) ca nonvaz ca noconchihuatiuh
 in motlanequiliztzin.
- perdóname por afligir
 tu rostro, tu corazón
 por ir, por caer
 de tu gracia.*
- porque es mi voluntad
 ir y tener cuidado de
 tu mandato.*
- porque iré, voy a cumplir
 tu deseo.*

7. *Juan Diego respecto a los pilli.* Al identificarse como macehual, Juan Diego implícitamente hace alusión a los *pilli*. En otra de sus secuencias de identidad, ya habla explícitamente de esa "otredad": de los *pilli*. Les da tres atributos (que él no tiene) que harían que a ellos sí se les creyera:

- 5m) manozo acah ceme in tlazopipiltin
 in iximacho, in ixtililo,
 in mahuiztililo. . .
- que uno de los amados pilli,
 de los conocidos, de los estimados,
 de los respetados. . .*

En esta oposición, *pilli*-macehual, habría que colocar la afirmación de Juan Diego en torno a que él no era el indicado para realizar la tarea (en el entendido que sí lo eran los *pilli*):

- 5p) Camo nonenemian como nonequetzavan
 in ompa tinechmihualia
- No es mi lugar de caminar, no es mi
 lugar de pararme allá a donde me
 enviaste.*

8. *Juan Diego respecto a los sacerdotes y al obispo.* En la respuesta al saludo en el primer diálogo, Juan Diego hace alusión de los sacerdotes mas no hace expresiones identitarias, aunque emplea verbos con reverenciales relacionados con ellos. Es decir, Juan Diego reconoce y explicita la distancia social que existe entre él y los sacerdotes. Algo semejante, en parte, sucede cuando Juan Diego habla del obispo, no hay marcas de identidad en las secuencias conversacionales en las que aparece el obispo, sin embargo, es significativo que ante el obispo no haga uso de formas honoríficas (véase más adelante).

FORMAS APELATIVAS

En ambos diálogos tanto la virgen como Juan Diego emplean varias veces recursos apelativos, es decir, expresiones con las que llaman a su interlocutor. Recordemos que éstos funcionan para llamar a su interlocutor y para manifestar las identifica-

ciones hechas. Esto se refleja en el empleo regular que cada uno de ellos hace, en esencia, de los mismos elementos apelativos.

A. La virgen, en general, llama a Juan Diego *noxocoyouh* "mi hijo el menor, mi xocoyote", por lo regular, en las aperturas de sus turnos (1a, 3a, 6a). Al revisar sus expresiones apelativas destacan dos hechos: a) que en la apertura de cada uno de sus turnos utilice formas imperativas con función apelativa; y b) que emplee la expresión *ma huel yuh ye in moyollo* 'tengo por cierto' con una función claramente apelativa, tanto por su forma como por el contexto discursivo en el que aparece. Esta última expresión es traducida por Molina como "ser cierto o tener entendido" [VMC:51v] o "ser cierto o tener creído y entendido" [VCM:35r], es, literalmente, algo así como "que así sea tu corazón". Las expresiones apelativas de la virgen son las siguientes:

1a) <u>Tla xiccaqui</u> , noxocoyouh Juantzin	<i>Escucha</i> , Juanito, mi xocoyote,
3a) <u>Ma xicmati</u> ,	<i>Sábelo</i> ,
3b) <i>ma huel yuh ye in moyollo</i> , noxocoyouh	téngo por cierto, mi xocoyote
3j) <i>Auh ma yuh ye in moyollo</i> . . .	téngo por seguro. . .
3o) [O ca ye oticcac], noxocoyouh. . .	[ya escuchaste], mi xocoyote. . .
6a) <u>Tla xiccaqui</u> , noxocoyouh,	Escucha, mi xocoyote,
6b) <i>ma huel yuh ye in moyollo</i>	téngo por seguro
6e) [<i>huel nimitztlatlauhtia</i>], noxocoyoh. . .	[te ruego], mi xocoyote. . .

B. De igual manera, Juan Diego usa básicamente las mismas formas apelativas. Son cinco las que emplea al abrir sus turnos. Ya se mencionaron dos puntos interesantes al respecto: apelar a la virgen como su hija la menor (*noxocoyouhie* "mi hija la menor, mi xocoyota") y como su hija (*nochpochtzine* "muchachita mía, hijita mía"). Cuando Juan Diego apela a la virgen, siempre usa el vocativo *-e*. El total de las expresiones apelativas utilizadas por Juan Diego es el siguiente:

2a) <i>Notecuyoe cihuapile nochpochtzine</i>	Tecuyo mío, señora, muchachita mía
4a) <i>Notecuyoe, cihuapile</i>	Tecuyo mío, señor, señora,
5a) <i>Notecuyhoe, tlatcle, cihuapile</i> , noxocoyohue, nochpochtzine	Mi tecuyo, Señora, xocoyota mía, muchachita mía.
5j) [<i>cenca nimitznotlatlauhtilia</i>], notecuyoe cihuapile nochpochtzine. . .	[En verdad te ruego], tecuyo mío, señora, muchachita mía. . .
5o) . . .nochpochtzine noxocoyouhe tlatcle cihuapile	. . .muchachitá mía, xocoyota mía, señor, señora,
5q) [<i>ma xinechmotlapopolhuili</i>]. . . tlatcle notecuyhoe	[Pérdoname]. . . señor, tecuyo mío

- | | |
|--|--|
| 7a) Notecuhyoe, cihuapile, nochpotzine | Tecuyo mío, señora, muchachita mía |
| 7h) [Ca ye nimitznotlacahuilia],
noxocoyouhe
nochpochtzine, tlatlatle cihuapile. . . | [te de]o,
xocoyota mía,
muchachita mía, señor, señora. . . |

Junto a todo lo ya dicho, destaca el hecho de que Juan Diego nunca llame a la virgen por su nombre.

FORMAS HONORÍFICAS

Una de las características de la lengua náhuatl es su intrincado sistema de formas honoríficas o reverenciales. Sin entrar en detalles gramaticales o pragmáticos (es decir, sin tocar las marcas léxicas y morfológicas de los reverenciales y las condiciones y razones de su uso), a continuación se describe brevemente el empleo de los honoríficos en los dos primeros diálogos. Sin embargo, es importante advertir que sólo se describen las formas que gramaticalmente llevan la marca de reverencial. Esto es, por ahora no se consideran las formas no reverenciales que, en el uso, por razones pragmáticas, podrían estar funcionando como honoríficas (por ejemplo, la expresión *nimocnomacehual* "yo soy tu humilde macehual").

A. En los dos primeros diálogos, la virgen sólo emplea cuatro formas honoríficas para referirse a Juan Diego. Una con su nombre (por la terminación *-tzin*) y tres más en verbos, una al principio del encuentro (en el saludo, con el verbo honorífico *mohuica* "ir"); y otros dos en la despedida, uno con el verbo reverencial *mohuica* y otro con el verbo "hacer". Destaca el hecho de que el empleo de reverenciales hacia Juan Diego sólo se da en el primer diálogo.

- | | |
|--|-------------------------------|
| 1a-1b) <u>Juantzin</u> , <u>campa in timohuica</u> | <i>Juanito, ¿a dónde vas?</i> |
| 3p) <u>ma ximohuicatiuh</u> | <i>Vete yendo</i> |
| 3q) <u>ma ixquich motlapaltiliz ximochihuili</u> | <i>haz todo tu esfuerzo.</i> |

En este punto habrá que agregar el enunciado en el que la virgen se identifica como la madre de Juan Diego y de todos los demás mortales. Parece evidente que el reverencial surge no por Juan Diego o la demás gente, sino porque se identifica la virgen como la madre; es decir, el honorífico aparece por ella en cuanto a madre:

- | | |
|---|---|
| 3e) . . . <u>namoicnohuacanantzin</u> . . . | <i>soy la piadosa madre de ustedes. . .</i> |
|---|---|

Esto se refuerza porque al referirse a la gente (tanto explícita como implícitamente) no emplea formas honoríficas, salvo dos que aparecen en un pseudo-difrasismo (al estar nuevamente la virgen en la escena discursiva):

- 3e) . . . notech motzatzilia in nechtemoa . . . *me llaman, me buscan*
 in notech motemachilia *confían en mí*

Por otro lado, la virgen nombra a otros participantes y a ciertos objetos. Hay dos ocasiones en las que habla de dios, y en ambas sólo usa una forma honorífica: cuando se identifica como su madre (*niinantzin* "soy su madre", por el sufijo *-tzin*).

- 3c) . . . niinantzin in huel nelli Teotl Dios . . . *soy la madre del verdadero teotl dios*
 6k) . . . in niinantzin teotl dios . . . *soy la madre del teotl dios*

De igual manera, cuando menciona el templo que quiere que le construyan, emplea un reverencial en 'templo', aunque esto no es regular dado que sólo sucede en la primera vez que lo señala (por el sufijo *-tzin*):

- 3d) inic nican nechquechilizque que aquí me erijan *mi templo*
noteocaltzin
 6h) inic in nican nechcalti nechquechili que aquí me hagan una casa, me
 in ipan in tlalmantli noteocal *erijan*
mi templo en una tierra allanada

Finalmente, llama la atención que cuando la virgen menciona al obispo (3g y 6g) o a los *pilli* (6c), no emplea ningún tipo de forma honorífica:

- 3g) itecpanchan in Mexico Obispo al palacio del obispo de México
 6g) tiaz in motztla tiquittatiuh in Obispo irás mañana a ver al obispo
 6c) camo tlazotin no son apreciados
 in notetlayecolticahuan in mis servidores, mis mensajeros
 notititlanhuan

B. Por su parte, Juan Diego emplea un conjunto aparentemente grande de formas reverenciales. Como era de esperarse, la mayoría de las formas honoríficas están relacionadas con la virgen:

- 4c) ma oc nimitznotlacahuilia en breve *acudo a dejar tu mandado*
 5b) ca onihuia in ompa otinechmotitlanili fui allá a donde *me mandaste,*

- | | |
|--|-----------------------------------|
| 5c) . . . in yuh <u>otinechmonahnahuatili</u> . | . . . que así tú me lo ordenaste. |
| 5j) <u>ticmonequiltia mitzmochihuilizque</u> | que quieras que te construyan |
| 5k) ca cenca <u>nimitznotlatlauhtilia</u> | Te ruego encarecidamente. . . |
| 5m) itech <u>xicmocahuili</u> in quitquiz in
quihiucaz | Deja que se hagan cargo de. . . |
| 5p) in ompa <u>tinechmihualia</u> | de allá a donde me enviaste. |
| 5r) ma <u>xinechmotlapopolhuili</u>
Nictequipachoz. . . | Perdóname por afligir. . . |
| 7d) ca niman amo <u>nicnocacahualtia</u> | porque entonces yo no lo dejo. |
| 7h) Ca ye <u>nimitznotlacahuilia</u> | Ya te dejo |
| 7j) ma oc <u>ximocehuitzino</u> | Que descanses. |

En este conjunto de formas honoríficas sólo aparecen verbos. A continuación se presentan por separado los sustantivos (que se refieren a objetos o elementos propios de la virgen) que son los que aparecen con el reverencial *-tzin* y no las acciones relacionadas con ellos (por ejemplo, las acciones vinculadas con "tu mandato" *mihiyotzin motlatoltzin* son *nicneltiz* "voy a ponerlo en obra", *onicneltilito* "se lo fui a poner en obra", *nictlali* "lo expuse", *quitquiz quihiucaz* "lo cargue, lo lleve", *noconeltilitiuh* "se lo voy a poner en obra", *niccuepaquiuh* "lo vengo a devolver" y, como se observa, ninguno lleva marca alguna de reverencial). Nótese que tres formas son difrasismos:

- | | |
|---|---|
| 2b) nonaciz <u>mochantzincó</u> Mexico
Tlatilolco | voy a tu casa de México Tlatelolco |
| 5c) momati <u>moteocaltzin</u>
(4b, 5b, 5m, 7c y 7g) <u>mihiyotzin</u> in
<u>motlatoltzin</u> | duda que tu templo
tu mandato [tu aliento, tu palabra] |
| 5r, 7b) nictequipachoz in <u>mixtzin</u> in
<u>movóllotzin</u> | angustie tu rostro, tu corazón. |
| 5r) in <u>mozomaltzin</u> in <u>mocualantzin</u> | tu coraje, tu enojo. |
| 5j) acazomo <u>motencopactzincó</u> | tal vez no viene de tus labios |
| 7e) noconchihuatiuh in <u>motlanequiliztzin</u> | voy a cumplir tu deseo |

Por otro lado, en las formas apelativas usadas por Juan Diego, de los cinco términos empleados, sólo uno aparece siempre con reverencial: *nochpochtzine* "muchachita mía". De los demás, ninguno. En una de las varias secuencias de identidad que Juan Diego expresa de sí mismo, utiliza formas honoríficas:

- | | |
|--------------------------------------|-------------------------------------|
| 5o) Ca nel <u>nicnotlapaltzintli</u> | porque en verdad soy un hombrecillo |
|--------------------------------------|-------------------------------------|

Algo semejante sucede cuando menciona a los sacerdotes de Tlatelolco, las formas honoríficas aparecen en un difrasismo:

- 2c) in techmomaquilia in *nos dan, nos enseñan. . .*
Techmomachtilia. . .
 in toteopixcahuan *nuestros sacerdotes*

Esto último es significativo porque, al igual que la virgen, cuando Juan Diego menciona al obispo o a los nobles, en ningún momento utiliza las formas honoríficas (se subrayan las que podrían llevar las marcas honoríficas):

Del obispo:

- 5) in onicalac in ompa iyeyan *entré al lugar del sacerdote*
 teopixcatlahtoani *tlatoani,*
 ca oniquittac ca oixpan nictlali in *lo vi y ante a él expuse tu aliento,*
 mihiyotzin *tu palabra. . . Me recibió con alegría*
 in motlahtoltzin. . . Onechpacaceli auh *y escuchó atento, pero me contestó*
 auh oquiycac yece inic onechnanquili *que así no lo cree [no lo reconoció,*
 yuhquin amo iyollo omacic *no lo hace cierto].*
 amo monelchihua. . . *Me dijo. . . así me respondió*
Onechilhui. . . in yuh onechnanquili *porque duda que quieras que*
 ca momati in moteocaltzin *te construyan tu templo.*
ticmonequiltia mitzmochihuililizque

De los *pillis*:

- 5) acah ceme in tlazopipiltin *que alguno de los amados pilli,*
 in iximacho in itxililo *de los estimados, de lo*
 in mahuiztililo itech xicmocahuili *respetados,*
 in quitquiz in quihuicaz *de los honrados, deja que se*
 in mihiyotzin in motlahtoltzin *encargue*
 inic neltocoz. *[lo cargue, lo lleve] de tu mandato*
[tu aliento, tu palabra]
para que sea creído.

En ambas secuencias aparecen formas reverenciales (en negritas en náhuatl y subrayadas en español), sin embargo, parece ser claro que así sucede porque aparecen relacionadas más con la virgen que con el obispo o los nobles.

OBSERVACIONES FINALES

Es claro que con la descripción de sólo dos diálogos poco se puede decir. También es evidente que queda mucho por hacer si se pretende llegar a resultados significa-

tivos o propositivos. No obstante, con la descripción de estos dos diálogos es posible proponer algunos puntos que pueden ser motivo de investigaciones más serias y profundas:

- a) La identidad de Juan Diego como macehual.
- b) La ausencia de reverenciales en relación con el obispo (y, de hecho, el manejo en general de los reverenciales).
- c) Las formas apelativas aparentemente contradictorias que se dirigen la virgen y Juan Diego: cada uno es hijo del otro.

Es importante destacar que habría que analizar otros textos nahuas en los que aparezcan diálogos y descubrir las estrategias conversacionales presentes en ellos para poder proponer qué tan nahua es el *Nican mopoa* que —y lo apunto como hipótesis para comprobar o refutar— parece haber sido escrito por un hablante nativo de español (y no por un indígena), debido, básicamente, al empleo irregular de los reverenciales, al manejo asistemático de los apelativos y al uso inconsistente de los difrasismos (que en este trabajo sólo aparece sugerido).

BIBLIOGRAFÍA

Habermas, Jürgen

1984 *The Theory of Communicative Action. Reason and the Rationalization of Society*, vol. 1, Beacon Press, Boston.

Haviland, John

1984 "Las máximas mínimas de la conversación natural en Zinacantán", en *Anales de Antropología*, vol. XXI, pp. 221-256.

Hughes, Everett C.

1972 "The Linguistic Division of Labor in Industrial and Urban Societies", en Fishman, Joshua (ed.), *Advances in the sociology of knowledge*, The Hague, Mouton, vol. II, p. 309.

Molina, fray Alonso de

1977 [1557] *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, edición facsimilar, Editorial Porrúa, Col. Biblioteca Porrúa, núm. 44, México.

Searle, John

1994 [1969] *Actos de habla*, Planeta-Agostini, Col. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, núm. 62, Barcelona.

Todorov, Tzvetan

1975 *¿Qué es el estructuralismo? Poética*, Losada, Col. Biblioteca Clásica y Contemporánea, núm. 9, Buenos Aires.

Valle Ríos, Juan

1998 *El Nican mopohua está escrito con visión histórica del pueblo azteca y Mexica-tenochca (un ensayo de exégesis)*, impresión hecha por José María Hernández González, Obispo de Nezahualcóyotl.

El guadalupanismo en la ciudad de Chihuahua

Silvia Ortiz Echaniz*

RESUMEN: *En este artículo se presenta una semblanza de las exploraciones religiosas y la evangelización al norte de la República Mexicana, específicamente cómo se consolida el culto guadalupano en la ciudad de Chihuahua.*

ABSTRACT: *In this article we present a sketch of the religious explorations and evangelization of the northern territories of what now is part of the Mexico, specifically on how the Guadalupe cult consolidates itself in the city of Chihuahua.*

Las avanzadas exploratorias y de evangelización del septentrión americano partieron de Zacatecas hacia el norte a finales del siglo XVI, con el objetivo de incorporar a la Corona Española estos amplios territorios poblados por numerosos grupos étnicos. La tardía colonización fue siguiendo las rutas del oro y de la plata, se fundaron mineras en cuyos alrededores se desarrollaron los pueblos agrícolas y ganaderos que mantenían a la población minera.

Los primeros avances de la evangelización se dieron con el establecimiento de las misiones religiosas, pues en ellas fueron asentándose los indígenas reducidos y los nuevos colonos peninsulares. Contra el ataque y las constantes rebeliones indígenas fue necesario el apoyo de presidios militares que salvaguardaran a la población colonizadora.

Desde finales del siglo XVI, los misioneros franciscanos penetraron en estas regiones, y en el siguiente siglo fueron reforzados por los jesuitas a solicitud del gobernador de la Nueva Vizcaya, don Rodrigo del Río Loza, por la situación desastrosa en que se encontraban los indios en las primeras misiones franciscanas y sus repartimientos. Su solicitud la dirigió al Provincial de la Compañía de Jesús y al virrey don Antonio de Mendoza; en ella expresa "los deseos que tenía de plantar la fe en aquellas regiones de su gobernación de la Nueva Vizcaya", también resalta el carácter de las misiones jesuitas que debían predicar en la lengua de los aborígenes. [Álvarez, 1992:10]

* DEAS-INAH

Diversas controversias surgieron entre franciscanos y jesuitas por el control de las jurisdicciones que debían evangelizarse, por las diversas formas de entender la administración de indios y de regular la organización interna de las misiones. Sin embargo, así se va extendiendo la evangelización, internándose en estas regiones a lo largo del río Florido, subiendo por el río Conchos hasta llegar al río Bravo, para remontarse hasta Nuevo México llevando a través de las misiones de valles, desiertos y serranías las imágenes religiosas cristianas.

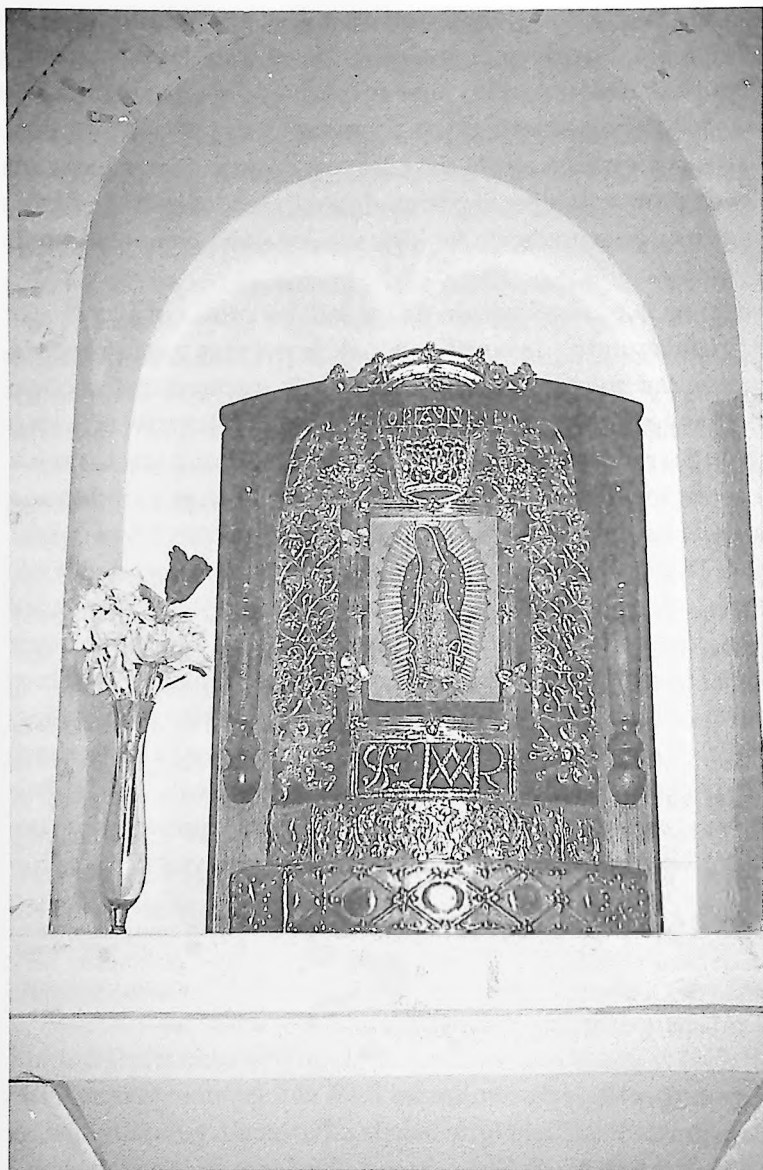
Mientras el culto a la virgen morena, aparecida en el Tepeyac en 1531, se consolida en la capital del virreinato, la fe guadalupana, desarrollada fundamentalmente por las órdenes franciscana y jesuita, es llevada por los territorios misionales a partir de las copias de la iconografía española e italiana. Hasta finales del siglo XVII cuando se multiplicó la divulgación iconográfica guadalupana. [Torre del Villar, 1991]

En el convento del Valle de San Bartolomé (hoy Valle de Allende), fundado en 1560 por fray Pedro de Espinareda, se contempló por primera vez la imagen de la Santísima virgen de Guadalupe. Aunque se desconoce la fecha de su arribo, aparece registrada en el inventario de la Parroquia de San Pedro de ese lugar, fechado en 1781, como "un cuadro guadalupano con bastidor de vara y medio" en el altar de la Inmaculada Concepción. [Arlegui, 1851:31-37]

Para evangelizar la región de los Conchos, fray Alonso de Oliva fundó en 1604 la misión de San Francisco de Conchos y después la de San Buenaventura de Atotonilco (hoy Valle de Zaragoza). La misión de San Francisco se transformó en Presidio por los constantes ataques de los belicosos indios que exterminaron a los primeros misioneros. En 1611, fray Alonso de Oliva adquirió en la capital de la Nueva España un pequeño lienzo de la virgen de Guadalupe, el cual envió para su veneración a la misión de San Francisco de Conchos.

Esta imagen según la tradición oral de la época sudó por tres días a partir del 24 de junio de 1695 ante los ojos de los religiosos, del capitán del Presidio y de los vecinos de la comarca que acudieron a contemplar el suceso; este acto los salvó a todos de la muerte y la destrucción total perpetrada por un feroz ataque indígena. [Arlegui, 1851]

Ante el milagro acontecido el capitán Retana ofreció y dedicó a la pequeña imagen un marco de plata labrado a cincel que desde entonces la enmarca, también presidió los festejos que se organizaron en conmemoración de este suceso en la capilla que le fue dedicada posteriormente. [López Beltrán, 1990:24] Se considera que ésta es una de las imágenes guadalupanas más antiguas del norte colonial, seguida por la que se adoraba en el santuario del desierto de San Luis Potosí, fechada en 1622. La virgen guadalupana de San Francisco de Conchos es festejada desde entonces dos veces al año, el 24 de junio y el 12 de diciembre. [López Beltrán, 1990]



FOTOGRAFÍA I.

*La virgen de Guadalupe de San Francisco de Chónchos.
Es considerada como una de las más antiguas de la Nueva Vizcaya*

(FOTO: Centro de Información Documental
de la Dirección General de Culturas Populares en Chihuahua)

John Phelan, en su estudio sobre los franciscanos en el nuevo mundo, analizó minuciosamente la ideología milenarista mesiánica y apocalíptica en la península Ibérica a partir de los descubrimientos geográficos y de las conquistas espirituales efectuados por las misiones en las nuevas colonias. Esta orden mendicante influida por las ideas joaquinistas del siglo XII identificó a su patrono San Francisco con el nuevo Mesías, profetizado en el Libro del Apocalipsis de San Juan, santo al que se dedica el 24 de junio como fiesta patronal y en quien Joachim de Flore se basó para fundamentar una interpretación teológica milenarista de la espiritualidad religiosa.

La creencia en la evangelización de los infieles previa al acontecimiento apocalíptico del fin del mundo y la santificación de la pobreza para alcanzar la perfección mística, fueron las fuentes fundamentales de la inspiración franciscana para emprender la evangelización en tierras americanas. Los franciscanos en la Nueva España también fueron los responsables del intento de fundar una nueva Iglesia, que pretendía abolir los errores y corrupciones presentes en el Viejo Mundo, imaginada bajo el signo de Espíritu Santo y de la Mujer del Apocalipsis vestida del Sol. [Phelan, 1972:17, 27, 31] Bajo esta concepción posteriormente se identificó la aparición guadalupana, relacionada con el suceso acontecido un 24 de junio, enlazando dos significantes en una hierofanía como señal de su obra de evangelización.

El religioso criollo Pedro Barrientos Lomelín, quien había sido Chantre y Vicario en la Catedral de la ciudad de México, fue nombrado obispo de Durango el 22 de diciembre de 1656, cabecera que administraba religiosamente el territorio de la Nueva Vizcaya. Dicho nombramiento fue efectuado por las bulas del Papa Alejandro VII. Su acentuada devoción guadalupana lo llevó a disponer que el domingo 21 de octubre de 1657 se jurara con solemnidad en toda la Provincia de la Nueva Vizcaya:

[...] el misterio de la Pura y Limpia Concepción de la Virgen Santísima, ya que se tiene veneración en estos reinos a la Milagrosa imagen, a la Virgen de Nuestra Señora de la Pura Concepción de Guadalupe, a la que particularmente tiene veneración esta ciudad del Valle de Guadiana. [Márquez, Terrazas, Zacarías, 1991:114, 116]

Dos años después, el 8 de diciembre de 1659, el misionero García de Zuñiga fundó la famosa misión de Paso del Norte bajo la advocación guadalupana, nombrándola Misión de Nuestra Señora de Guadalupe de los Mansos, donde hoy se erige Ciudad Juárez. Para evitar cualquier confusión con la imagen extremeña, en el acta de fundación de la misión se señala que se dedica precisamente a la virgen de Guadalupe mexicana. [*Ibid.*:127]

En la fundación del Real de Minas de San José del Parral, la imagen de la virgen morena fue conocida en la primera parroquia que se construyó, y posteriormente se le veneró en la capilla particular de la hacienda de beneficio mineral del sargento

mayor Gonzalo de Carvajal y Villamayor, construida en 1680. Don Pedro de Alvarado en 1702 mandó ampliar y reformar la capilla, dedicándola a la veneración guadalupana. Posteriormente, se convirtió en el santuario guadalupano cuyo edificio fue modificado en el año de 1949.

En la Alta Tarahumara se fundó la misión jesuita de la Purísima Concepción de Papigochi, donde asistió como ministro doctrinero el padre Nicolás Ferrer, quien el 8 de marzo de 1668 recibió la visita del alférez Antonio de Baeza, teniente del alcalde mayor de esa Jurisdicción, para dar fe y testimonio de su labor de evangelización y catequesis. Se asentó en un documento, que dicho padre "tiene una imagen de Nuestra Señora de Guadalupe y un ornamento, de los dos que le dio su Majestad, en la iglesia de jacal donde impartía la doctrina y predicaba la palabra de Dios". En el mismo documento se menciona que la cabecera de esta misión dista diez leguas poco más o menos de San José Temeachi. Tiene dos pueblos de visita a su cargo que son Santo Tomás de Villanueva y San Cornelio, que llámanse por otro nombre Tojore y Pahuirachi. [León García, 1992:91-92]

La región del Papigochi tenía un carácter estratégico fundamental después de la colonización de la cuenca media del Conchos, controlando la salida de la sierra a los indígenas tarahumaras que acostumbraban atacar las haciendas mineras agrícolas y ganaderas así como los pueblos de misión. El pueblo de la Purísima Concepción del Papigochi fue el centro de donde se controlaba la violencia de la parte norte de la Sierra así como la evangelización de los indígenas. [*Idem.*:92]

Con el nombre de Partido del Triunfo de los Ángeles de Matachic quedó bautizado un valle en la Alta Tarahumara en honor del padre Tomás de Guadalajara, jesuita criollo originario de la villa novohispana de Puebla de los Ángeles, quien también propagó el culto guadalupano en esta región de la sierra desde la cabecera del Partido en San Rafael de Matachic, evangelizando los pueblos de Temosachi y Yepomera. En 1676, después de un recorrido con el padre Tarda por los pueblos de la región, solicitaron el envío de más religiosos para auxiliarlos y reorganizar esta área misional. Al rectorado que se formó del Papigochi hacia el norte, el padre Guadalajara lo nominó Rectorado de Guadalupe [León García:119 y 127]; Sahuarichi lleva el nombre de nuestra Señora de Guadalupe en honor de la gran devoción de este misionero.

En 1684 ya se encontraban 14 misiones jesuitas establecidas en la Alta Tarahumara, la mayoría ubicadas en la cuenca del Papigochi, Chihuahua. [Márquez, Terrazas, Zacarías, 1993:142] A finales del siglo XVII el padre Velasco realizó el inventario de algunas iglesias de la zona norte del Papigochi y registró en Tutuaca "una pintura de Nuestra Señora de Guadalupe pintada en ante de Nuevo México". [*Ibid.*:117]

El 12 de enero de 1707 se obtuvo la autorización del rey de España para abrir extramuros de la ciudad de Zacatecas, el Colegio Apostólico de Propaganda Fide de

Nuestra Señora de Guadalupe, institución franciscana que logró fundar hospicios, un sinfín de visitas, 20 misiones en la Provincia de Nuevo Santander y otras tantas en la Nueva Vizcaya, 12 en Texas y otras más en Baja California; así como los colegios apostólicos de Zapopan, de Cholula y la Casa del Noviciado de San Luis Rey.

Desde este colegio se organizaron las fundaciones de las misiones norteañas de Tutuaca, Tomochi, Moris, Batopilas, Santa Ana, Chínipas, Guazapares, Serocahui, Bosonopa, Guacaybo, Cahuilichi, La Purísima Concepción de Tubaris, San Miguel de Tubaris, Tonachic, Boborigame, Navogame, Guehuechi, Norogachi, Baquiachi y Satevó. [Enciclopedia de México, vol. XII:517-518]

Antes de que en 1707 se estableciera el Real de Minas de Santa Eulalia, no existía por los valles centrales de la Nueva Vizcaya ninguna población de importancia entre Santa Bárbara y el Presidio de Paso del Norte. La escasez de agua que se demostró rápidamente en Santa Eulalia, obligó a los mineros a restablecerse en las márgenes de los ríos Chuvistar y Sacramento, fundándose como Real de Minas de San Francisco de Cuéllar el 12 de octubre de 1709. En 1718, debido a su crecimiento se erigió como villa con el nombre de San Felipe el Real de Chihuahua, hasta 1823 en que retomó el nombre de Chihuahua, que era la denominación original de los terrenos donde se asentó.

Al sur de esta villa, a un cuarto de legua, estaba la misión de Guadalupe, antiguo barrio yaquí [Bargellini, 1984:15]. Por el lado opuesto estaba la misión y pueblo de indios El Nombre de Dios fundado con indios conchos antes de 1678 y que después congregara también a indios tarahumaras y norteaños. [Almada R., 1968:363]

Desde la fundación de San Francisco de Cuéllar, ya existían en las márgenes de los ríos cendradas o vasos de fundición de metales que tenían los nombres de "Guadalupe, La Concepción, San Francisco de Asís, San Juan Bautista, y Nuestra Señora de la Regla". [*ibid.*:364] En 1753 Santa Eulalia se habían abierto 13 minas, tres de éstas llevaban el nombre de Nuestra Señora de Guadalupe, le seguían otras advocaciones religiosas a las cuales se dedicaban como protección ante los peligros de los duros trabajos y accidentes de las minas: Aranzazu, El Rosario, Dulce Nombre, San Judas Tadeo, San José y San Miguel Arcángel, Nuestra Señora de los Dolores, Santo Domingo, Señor San José y Las Animas. [Hadley, 1979]

En la primera parroquia construida y terminada en 1714, dedicada a San Francisco y a Nuestra Señora de la Regla, también había un nicho de cantería dorada donde estaba colocada la Santísima Virgen de Guadalupe. El presbítero Juan Bautista de Lara fue el primer cura y párroco de la villa de San Felipe el Real; su llegada ocurrió en octubre de 1721; él era ferviente guadalupano dedicado a impulsar la devoción de la virgen morena entre la feligresía. Animó la construcción de una capilla extramuros de la ciudad, en una colina que rememora el Tepeyac, fue concluida en 1740 en lo que fuera la Misión de Guadalupe fundada con indios yaquis. Muchos de

los santuarios guadalupanos coloniales se edificaron en terrenos aledaños a los cascos urbanos españoles en barrios marginales indígenas, pues su función principal era atraer la devoción de éstos.

El aumento de devotos contribuyó al establecimiento de una capellanía, ejecutada en 1742 por el español José Fernández de Hinojosa, por la cantidad de tres mil pesos que debían colocarse a rédito, y con esto satisfacer varias obligaciones de carácter religioso que la escritura constitutiva señalaba. Entre éstas se contaba con una misa solemne el día 12 de diciembre de cada año.

En 1756 el Cabildo y el cura don Tomás de Vittorica acordaron realizar una procesión pública con carácter de rogativa —era la denominación original a la Provincia Divina—, acompañados por el patrono de la ciudad, San Francisco y por Santa María de Guadalupe ante la terrible sequía que estaban padeciendo, la escasez de alimentos y por las epidemias que se desataban. Ambas imágenes fueron sacadas en procesión pública durante nueve días consecutivos; al noveno día se les llevó hasta Santa Eulalia para que ahí se verificaran los mismos actos religiosos. Un año después se repitieron las rogativas encabezadas por San Francisco, San Antonio de Padua y la virgen de Guadalupe, anticipándose al mes de mayo para procurarse su provincia. Esta costumbre perdura hasta nuestros días.

En 1755 en la ciudad de México se publicó el libro *Zodiaco Mariano*, obra póstuma del jesuita Francisco de Florencia, considerado como uno de los cuatro evangelistas de la virgen mexicana aparecida. En esta obra, que fue terminada y completada por su correligionario jesuita Juan de Oviedo, se constata la repartición geográfica de las imágenes marianas en el territorio colonial novohispano, señalando en total un corpus de 106 imágenes marianas, de las cuales destacan siete para la Diócesis del Norte. [Calvo, Tomás, 1994]

Unos años después (1759-1761) el obispo Pedro Tamarón y Romeral recorrió la vastísima diócesis de la Nueva Vizcaya, llegó hasta la Provincia de Nuevo México donde levantó un inventario en todas las parroquias, y sólo en esa región encontró 11 imágenes guadalupanas. [Bangellini, 1997]

El breve del Papa Clemente VII, declaraba a la virgen Guadalupana Patrona de las Américas y ordenaba que fuera jurada con ese carácter en todas las poblaciones de las colonias dependientes de la Corona Española. El 12 de diciembre de 1758 se realizaron los actos respectivos en la villa de San Felipe el Real con mucha solemnidad y ostentación; marcha de infantería y caballería, carros triunfales, lanzas, máscaras, feria, juegos de lotería, representaciones teatrales, fuegos y demás. En esta ocasión la imagen que se veneraba desde la primera capilla fue sustituida por otra, pintada por Miguel Cabrera, y traída con toda oportunidad por don Pedro Antonio Cadrecha. Dicha imagen desde la víspera de la iniciación de su novenario fue trasladada en solemne procesión pública de su santuario a la iglesia parroquial, ya que

el reducido espacio que tenía la capilla impedía que el clero, el Cabildo en pleno y demás personas del pueblo pudieran estar juntas. La imagen fue regresada a su capilla en procesión, cantando el Santísimo Rosario. Esta celebración resultó de tan fervoroso lucimiento, que el 3 de diciembre del año siguiente se tomó el acuerdo notarial en el Cabildo de que anualmente y para siempre se celebraría dicha función religiosa. [Almada, 1968]

En el año de 1773 se inició la suscripción pública en la Villa de San Felipe y en Santa Eulalia para la construcción de un nuevo santuario con mayor capacidad para dar cabida a todos los fieles guadalupanos. Para el efecto, se organizaron durante varios años corridas de toros y otros juegos populares para aumentar el fondo de la nueva construcción, el cual fue autorizado por el obispo de Durango hasta 1793. La edificación duró 32 años y fue bendecida el 11 de diciembre de 1825, en vísperas de su celebración y feria. Estas celebraciones ya instituidas por la iglesia, las autoridades y la sociedad civil se efectuaron sin interrupción hasta el año de 1810, pues se suspendieron por tres años ante el temor de ser relacionados con la insurgencia política contra el virreinato. Al triunfar el movimiento de Independencia, la primera diputación federal dictó el acuerdo del 4 de octubre de 1823 en el que se declaró constituido el congreso local y a la santísima virgen de Guadalupe como su patrona.

En 1825 el Ayuntamiento permitió que se continuara celebrando una función solemne el día primero de cada año en el santuario de Guadalupe como acción de gracias por la protección de la virgen para obrar con acierto en sus deliberaciones y decisiones. [*Idem.*]

Desde la primera mitad del siglo XVIII, los vecinos de la villa dieron inicio a la costumbre de congregarse los fines de semana en la capilla para venerar a la milagrosa imagen que los protegía de las sequías, enfermedades, epidemias y del ataque de los feroces indios. El Ayuntamiento acordó la construcción de una glorieta en termino medio entre la villa y la capilla con su correspondiente fuente de agua para el descanso de los peregrinos. Dichas obras públicas se concluyeron en 1783.

Por la reducida capacidad que tenía la capilla a principios del siglo XIX a dicha fuente se le conocía popularmente con el nombre de Cruz Verde por el remate de cantera pintado con ese color. [*Ibid.*:364]

Este santuario guadalupano fue administrado por los religiosos de la Compañía de Jesús desde principios del siglo hasta 1931, cuando volvió a la administración del clero secular.

Además de la concentración de servicios, administración y comercio que se desarrolló en la ciudad de Chihuahua, empezaron a consolidarse grandes haciendas ganaderas en los terrenos ubicados hacia el norte de la ciudad, que para la mitad del siglo XVIII sumaban 14 haciendas susceptibles de sufrir los ataques de los apaches

que las merodeaban. Destaca la Hacienda de Nuestra Señora de Guadalupe de Agua Nueva que se formó en los terrenos concedidos en 1720 a don Francisco Ochoa de Eribe. En ella se encontraba una imagen guadalupana de cantera, cuya función era la de proteger y resguardar a sus habitantes de los belicosos indios. [Porrás Muñoz, 1993:67]

Los deseos de expansión de Estados Unidos condujeron a nuestro país a la guerra y a la reducción considerable de su territorio en 1848, así como al consecuente abatimiento de su frontera norte constituida ahora por el límite natural del río Bravo. Esta nueva frontera política señala también la escisión simbólica de dos cosmovisiones religiosas cristianas divididas por la Reforma europea: la católica comunitaria y corporativa y la protestante individualista y congregacionista. Visiones religiosas que distinguen la idiosincrasia de anglos y de latinos, que se enfrentan al proselitismo hiperactivo de las nuevas iglesias norteamericanas conformadas desde los inicios del siglo XIX, que han ingresado a nuestro país por la Aduana de Paso del Norte, hoy Ciudad Juárez, decididos a ganar prosélitos y a avanzar en la conquista de territorios simbólicos.

Desde 1960 empezó el proceso de instalación de la industria maquiladora en las ciudades de Chihuahua y Ciudad Juárez, acelerándose en la siguiente década. A esto se debe el proceso de concentración de la población rural en estos dos asentamientos urbanos. El intenso movimiento demográfico en ambas ciudades ha permitido la proliferación de colonias populares, merced a la invasión de predios. En ellas poco a poco se han multiplicado los grupos de danza de matachines (morismas o danzas de moros y cristianos), ahora denominadas danzas guadalupanas por su adscripción a este culto. De esta manera se multiplica la presencia de este símbolo identitario del catolicismo popular.

Entre las celebraciones relevantes de los pueblos vecinos de esta ciudad se encuentran las de las colonias Santo Domingo y Santa Eulalia, en éstas se celebra con procesión, misa y matachines. En el ejido de Ranchería, hoy la conurbada Villa Juárez, el santuario guadalupano data de 1971, y fue construido por la animación del párroco de San José de Ávalos, presbítero Vicente Hurtado. La celebración guadalupana es la más importante para los vecinos; se convoca a los matachines del propio ejido, de Santo Niño, de la colonia Mármol I, de la colonia División del Norte y de la Ampliación de la División del Norte. El ritual religioso formal es acompañado por las expresiones populares de la kermes tradicional, música, juegos mecánicos de feria y fuegos artificiales. [Información oral de la señora Esperanza Ruiz, vecina de Villa Juárez]

La virgen de Guadalupe aglutina la devoción de los chihuahuenses, congrega en su festividad a todas las clases sociales y a diversas organizaciones de trabajadores, empleados y comerciantes que la festejan desde el primero de diciembre hasta el



FOTOGRAFÍA II / III.

Las pinturas de murales guadalupanos delimitan y distinguen el territorio de los barrios y las colonias populares

(FOTOS: Centro de Información Documental de la Dirección General de Culturas Populares en Chihuahua)





FOTOGRAFÍA IV / V.

Los jóvenes banda (cholos) se organizan para pintar por los distintos rincones del barrio los iconos guadalupanos, sus mensajes y acuerdos

(FOTOS: Centro de Información Documental de la Dirección General de Culturas Populares en Chihuahua)





(FOTOS: Centro de Información Documental
de la Dirección General de Culturas Populares en Chihuahua)



FOTOGRAFÍA VI/ VII.

*Los grupos de danzas de matachines
se han multiplicado en
las colonias populares tradicionales,
denominándose ahora danzas guadalupanas*

día 12, con feria, fuegos de artificio y danza de matachines o danza guadalupana, que son las expresiones sostenidas en la tradición y devoción de los estratos populares urbanos. Esta devoción ha trascendido los espacios religiosos para convertirse en un símbolo de identidad en los espacios profanos del barrio y en la organización de bandas de jóvenes denominados regionalmente cholos, quienes muestran su religiosidad en múltiples formas simbólicas tanto devocionales como artísticas, distinguiéndose estas elaboraciones de la cultura popular entre los cholos de Ciudad Juárez y los de la ciudad de Chihuahua, las cuales son reconocidas y admiradas por propios y extraños.

El guadalupanismo como profunda devoción católica ha sido un escudo que han enarbolado las poblaciones chihuahuenses para marcar su diferencia identitaria con los diversos protestantismos. El catolicismo popular se halla en innumerables expresiones de la cultura cotidiana. La virgen de Guadalupe es un símbolo polisémico que además de fortalecer la identidad religiosa, contribuye a reforzar la identidad nacional y étnica. Esta devoción ha trascendido los espacios religiosos del templo para convertirse en un símbolo de los espacios del barrio, de la organización de las bandas de cholos que vuelcan sus expresiones artísticas con múltiples significados, para diferenciar el "ellos" y el "nosotros", en una resistencia simbólica frente a la cultura anglosajona con la que conviven todos los días.

BIBLIOGRAFÍA

Almada, Francisco

1968 *Guía histórica de la ciudad de Chihuahua*, Chihuahua, México.

Alergui, fray José

1851 *Crónica de la Provincia de N. P. San Francisco de Zacatecas*, 2a. ed., Cumplido, México.

Álvarez, José Rogelio

1997 *Enciclopedia de México*, t. VI, XI y XII, 2a. ed., México.

Alvarez Tostado, Laura Elena

1992 "Jesuitas: educación y cultura", en *Presencia jesuita en el noroeste*, DIFOCUR, Gobierno del Estado de Sinaloa.

Bergellini, Clara

1997 *La Catedral de Chihuahua*, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México.

1997 "Objetos artísticos viajeros ¿cuáles, cómo y por qué llegaron a Nuevo México", en *El Camino Real de Tierra Adentro, Primer Coloquio Internacional en Valle de Allende*, National Park Service, INAH.

Calvo, Tomás

1994 "El zodiaco de la nueva era: el culto mariano en América septentrional hacia 1700", en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, 2 vols, INAH/CONDU-MEX/UI, México.

Florencia, Francisco de, y Juan Antonio de Oviedo

1995 *El Zodiaco Mariano*, 2a. ed., CNCA, México.

Hadley L., Philip

1979 *Minería y sociedad en el centro minero de Santa Eulalia, Chihuahua (1709-1750)*, FCE, México.

León García, Ricardo

1992 *Misiones Jesuitas en la Tarahumara Siglo XVIII*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

López Beltrán, Lauro

1990 *La Guadalupeana que sudó tres días en San Francisco de Conchos, Chihuahua*, Col. Centenario, núm. 5, Chihuahua.

Márquez, Terrazas, Zacarías

1993 *Memorias del Papigochi siglos XVII y XVIII*, Edición del Gobierno del Estado de Chihuahua, México.

Phelan, John

1972 *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, IIH/UNAM, México.

Porras Muñoz, Guillermo

1993 *Las Haciendas de Chihuahua*, Gobierno del Estado de Chihuahua, México.

Torre del Villar, Ernesto de la

1991 "La Virgen de Guadalupe", en *Album del 450 Aniversario de Nuestra Señora de Guadalupe*, Ediciones Buena Nueva, A.C., México.

El subversivo sermón guadalupano de fray Servando Teresa de Mier

Rolando Javier González*

RESUMEN: *Servando Teresa de Mier predicó un sermón cuyo contenido jurídico era subversivo porque atentaba contra el fundamento jurídico de la dominación española en América, predicaba la existencia de una iglesia Cristiana americana desde el siglo I, fundada por Santo Tomás Apóstol, lo que de aceptarse hubiere causado la nulidad jurídica de la donación del Papa Alejandro VI contenida en la bula Inter cetera, hubiera legalizado y legitimado la independencia de América.*

ABSTRACT: *Servando Teresa de Mier preach a sermon which juridical contents was subversive because attempted against the juridical foundation about the Spanish domination in America, He preached that American Christian church existents since the first century, founded by Santo Tomás Apostle, means the juridical nullity of the pope's Alejandro VI donation contents in the bula Inter cetera, giving legality and legitimacy to the American independence.*

La virgen de Guadalupe fue el símbolo de los insurgentes en la lucha por la independencia de México. Guadalupe fue el nombre que a sí mismos se daban los grupos criollos insurgentes de la ciudad de México. Fue Hidalgo quien en Atonilco enarbó por primera vez a la imagen de la virgen de Guadalupe como estandarte de la lucha por la independencia, retomando así la idea de identidad patria que se había venido formando entre los indios, mestizos y criollos, bajo el manto de la virgen morena madre de todos los mexicanos.

Entre los predecesores del cura Hidalgo que enarbolaron a la virgen de Guadalupe como símbolo de la patria y legitimadora de la independencia destaca fray Servando Teresa de Mier, quién en su sermón guadalupano propuso que la imagen de la virgen se había pintado, milagrosamente, en la capa de Santo Tomás y no en la tilma de Juan Diego, lo que implicaba la existencia de una iglesia cristiana y de príncipes cristianos americanos desde el siglo I. Esto, como se verá, hubiera podido conducir a la nulidad del título que permitía la dominación española en América.

El 12 de diciembre de 1794 Servando Teresa de Mier pronunció en la misa solemne de la colegiata de Guadalupe un sermón que por su contenido heterodoxo pretendía impulsar el debate en torno a la milagrosa aparición de la virgen de Guada-

* ENAH-INAH

lupe al neófito Juan Diego, en él predica fervientemente en torno a la verdadera tradición de las apariciones de la virgen de Guadalupe. Quienes además de hablar sobre el tema de la evangelización resaltaron los aspectos más brillantes de la cultura, el arte, y las tradiciones del Anáhuac.

El milagro de la aparición de la virgen de Guadalupe era un elemento de orgullo novohispano que hacía sentir superiores a los criollos con respecto a los españoles, basándose en la afirmación papal *non fecit taliter omni nationi*.

Pero los españoles negaban la aparición y se mofaban de la ingenuidad y creencias criollas, lo que agudizaba las contradicciones y profundizaba los rencores y desavenencias con ellos.

La segunda mitad del siglo XVII presenció la reinención y crecimiento del guadalupanismo que tuvo un papel importante en la formación inicial del sentimiento de nacionalidad patria, en la que destaca la preferencia por la virgen de Guadalupe como patrona de la Nueva España, dando a todo el reino un símbolo de identidad y orgullo nacional. Por esto el sermón guadalupano de fray Servando fue recibido con júbilo por los criollos y rechazado por el arzobispo, quien habiendo sido virrey, quien consideraba que atacaba todo pensamiento independentista.

EL CONTENIDO DEL SERMÓN

El contenido del sermón de fray Servando, pronunciado con un estilo barroco churrigueresco plagado de latinismos, contenía cuatro proposiciones fundamentales:

1. "La imagen de nuestra Señora de Guadalupe, no esta pintada en la tilma de Juan Diego, sino en la capa de Santo Tomás, apóstol de este reino".
2. "Mil setecientos cincuenta años antes del presente la imagen de nuestra Señora de Guadalupe ya era muy célebre, y adorada por los indios, ya cristianos en la cima plana de esta sierra de Tenayuca dónde la erigió el templo y colocó Santo Tomás".
3. "Apóstatas los indios muy en breve de nuestra religión, maltrataron la imagen, que seguramente no pudieron borrar, y Santo Tomás la escondió; hasta que diez años después de la conquista apareció la reina de los cielos a Juan Diego pidiendo templo para servirnos de madre y le entregó la ultima vez su antigua imagen para que la llevara a presencia del Señor Zumárraga".
4. "La imagen de nuestra Señora es pintura de los principios del siglo primero de la iglesia; pero así como su conservación su pincel es superior a toda humana industria; como que la misma virgen María se estampo en el lienzo viviendo en carne mortal. [. . .] todas, lo confieso, extrañas e inauditas; pero a mí me parecen muy probables y al menos, si me engaño, habré excitado la desidia de mis paisa-

nos, para que probándomelo, aclaren mejor la verdad de esta historia, que no cesan de criticar los desafectos, y yo, entonces, mas gustoso veré destruidas todas mis pruebas de que ahora solo puedo exhibir algunas, consultando a la brevedad y a la inteligencia de la mayor parte del auditorio que necesitaba anteriormente otros principios". [Mier, 1999:739-740]

Para probar estas cuatro proposiciones fray Servando realizó un análisis lingüístico de *Nican mopohua*, además hace referencia a las cruces prodigiosas anteriores a la conquista que se encuentran en Mitla, Oaxaca y que conservan el nombre del apóstol Santo Tomás. Afirma también que Santo Tomás era Quetzalcóatl y que la túnica adornada con cruces coloradas correspondía a la que usaban los patriarcas orientales del culto cristiano. Al analizar la imagen de la virgen encontró un símbolo caldeo que era propio de la escritura de los apóstoles por lo que considera que la imagen corresponde al primer siglo del cristianismo.

Finalmente, recurre a las profecías de antes de la conquista en las que se habla de una virgen vestida de azul que presagiaba la llegada de los conquistadores y la conquista según las tradiciones retomadas por Torquemada:

[...] los indios desde el principio de la conquista habían visto pelear contra ellos a la Señora de los Remedios y al Apóstol Santiago, y no se habían intimidado, pero en cuanto en los más recios combates contra Cortés y Sandoval hacia esta parte del Tepeyacac vieron a nuestra Señora de Guadalupe que los cegaba con polvo, se asombraron tanto que en esa misma tarde pusieron luego en plática el negocio de rendirse. Conocieron sin duda a su antigua reina en la tradición de que son tenacísimos estos naturales. Sí, fue adorada antiguamente por los indios ya cristianos en la cima plana de esta cierra de Tenayuca. [Mier, 1981:246]

Estas proposiciones sostienen la existencia de una iglesia cristiana americana y de un príncipe apóstol, Santo Tomás-Quetzalcóatl antes de la llegada de los españoles, fue ésta la principal causa o motivo que produjo la irritación de los españoles y sobre todo del arzobispo, ya que de aceptarse como cierta vendría a socavar el fundamento jurídico político y religioso de la dominación española en el nuevo mundo ya que la bula *Inter cetera* era el fundamento religioso político y jurídico de la dominación de los reyes católicos en el nuevo mundo.

Ésta es la verdadera causa por la cual fue reprimido, encarcelado, juzgado y perseguido fray Servando Teresa de Mier, argumento que no salió a la luz durante el juicio como el hecho subversivo mediante el cual se había atentado contra la religión y contra el rey; este hecho no ha sido estudiado por los historiadores a pesar de que fue el principal argumento que esgrimió fray Servando como la causa de su persecución.

Este sermón fue atacado inmediatamente por el arzobispo Don Alonso Núñez de Haro y Peralta, quien inició un proceso jurídico en contra de Servando Teresa de Mier el sábado 13 de diciembre acusándolo de sedicioso y de pérfida maldad contra los soberanos, contra la religión y sus santos dogmas; mandó recoger sus apuntes y los elementos que le habían servido para elaborarlos, para romperlos y quemarlos, y para que no quedara ni memoria de semejantes producciones; ordena además se recluyera a fray Servando en el convento de Santo Domingo, y que en las misas de domingo se pregone en todas las iglesias en contra del sermón que predicó, imputándole haber negado la tradición guadalupana.

A fines del siglo XVIII existía una gran rivalidad entre los españoles y criollos que había provocado continuos enfrentamientos entre ambos en los cuales ya había participado fray Servando destacando la grandeza de América y criticando a los gachupines. La revolución francesa y la independencia de los Estados Unidos de América impactaban en el imaginario criollo e impulsaban la idea de independencia, que se veía frenada por el profundo sentimiento religioso que legitimaba la dominación del rey de España con la creencia de que era rey de la Nueva España por gracia y voluntad divina.

Había profundas contradicciones sociales en la Nueva España, producto de la crisis económica y de las desigualdades entre castas que no habían sido resueltas por las reformas Borbónicas, las cuales habían provocado mayor descontento. Estas desigualdades se hacían más insoportables por el ostentoso lujo en el ceremonial del virrey Don Miguel de la Grúa Talamanca y Branciforte que ofendía a los novohispanos y contrastaba con la miseria en que vivían gran parte de ellos. Los fuertes impuestos que estaban obligados a pagar los novohispanos no eran utilizados para solventar las carencias del virreinato; la mayor parte eran remitidos a España para sostener sus guerras y otra parte era utilizada para sostener la dominación española en las Antillas, Yucatán, la Luisiana, la Florida, las Filipinas y otros dominios españoles del nuevo mundo, quedando sólo una pequeña parte de los tributos para atender las necesidades del virreinato. Esto provocaba un creciente descontento entre los americanos, quienes en esa situación ambicionaban la independencia de América y buscaban un fundamento jurídico, político y religioso que, sin cuestionar su profunda fe católica y respetando la infalibilidad papal, les abriera el camino a la independencia.

EL *IURIS CANONICI*

Y EL CONTENIDO SUBVERSIVO DEL SERMÓN

En la teoría del derecho se entiende por norma jurídica fundamental a aquella norma de la cual se desprenden todas las demás normas jurídicas. Para el derecho posi-

tivo mexicano la norma jurídico fundamental es la constitución, que proviene de la voluntad soberana del pueblo y que es la base del Estado y del Derecho; es la ley de leyes. Para el derecho canónico, el fundamento de todo derecho es el derecho divino, del cual se deriva el poder que Cristo dio a San Pedro (y este lego al Papa) para construir su iglesia y propagar su fe. Por lo que el Papa es infalible en lo terrenal y en lo divino y su palabra es la palabra de Dios, y por lo tanto las bulas papales fueron fuente del derecho canónico y éste a su vez del derecho novohispano.

El sermón guadalupano de fray Servando fue subversivo por sus implicaciones, ya que de haberse aceptado, conforme al derecho canónico, hubiera conducido a la nulidad de la donación contenida en la bula *Inter cetera* y con ello a la independencia de la Nueva España.

Las cuatro bulas Alejandrinas: bula *Inter cetera* (3 de mayo de 1493), bula *Eximiae debotionis* (3 de mayo de 1493), bula *Inter cetera* (4 de mayo de 1493), bula *Dudum siquidem* (26 de septiembre de 1493), y el Tratado de Toredecillas son los principios jurídicos que fundan la dominación española en el Nuevo Mundo de las Indias.

En dichas bulas se donaba a los reyes católicos todas las islas y reinos de los infieles, en virtud de sus méritos en la lucha en contra de los sarracenos, y por haber descubierto nuevos reinos de infieles, donde propagar la fe, y a favor del catolicismo y para la honra de Dios y extensión del imperio cristiano. Así, en ellas se donan las regiones occidentales del mar Océano a los reyes católicos, Fernando e Isabel, con el objetivo de “reducir sus moradores y naturales al servicio de Nuestro Redentor y que profesen la Fe católica”. [Casas, 1974:1284]

La donación estaba condicionada a que las islas y tierras no estuvieran de hecho poseídas por otro príncipe cristiano antes de esa fecha.

La bula *Inter cetera* del 4 de mayo de 1493, contenía una cláusula exclusoria:

[. . .] siempre que tales islas y tierras firmes encontradas y por encontrar, conocidas y por conocer, al occidente y medio día del antes dicha línea no fueran de hecho poseídas por otro Rey o Príncipe cristiano antes del próximo pasado día de la natividad de nuestro Señor Jesucristo en que principió el presente año de 1493, cuando fueran descubiertas por nuestros enviados y capitanes algunas de las islas antes dichas. [López:327]

El fundamento jurídico estaba basado en el *corpus iuris canonici* que se sustentaba en el siguiente principio: “Todo es de Dios, y el Papa lo representa; no hay derechos que valgan contra una concesión que el Papa hiciera en interés de la fe”.

Es conveniente recordar la importancia de la religión y las bulas papales como fuente del derecho, y si bien en el siglo XV como en el siglo XVIII tenían una gran importancia jurídica, de hecho la religión católica y la creencia en Dios era el fundamento de todo derecho, como lo podemos observar en diversos autores de diferentes épocas.

Fray Bartolomé de las Casas sostenía la tesis del derecho canónico *iuris canonici* de que el Papa tiene el derecho a repartir conceder y donar la parte del mundo que tienen los infieles entre los reyes cristianos, y lo puede hacer porque el Papa es el representante de Dios en la tierra.

Lícita e justamente pudo la Sede Apostólica y romano Pontífice repartir e dividir entre los reyes cristianos que para ello le plugo elegir, la parte del mundo que poseen los infieles, o donado o concedido o cometiendo a casa uno de los reinos e provincias que bien visto le fue, puesto que diferentemente según la diversidad de los infieles. Y por consiguiente, los otros reyes cristianos a quien no se dio parte, contra la dicha división no tienen que decir. [Casas, 1974:1025]

Para fray Bartolomé el Papa tiene ese derecho, ya que Cristo le dio ese poder a San Pedro y el Papa es su legatario legítimo, tiene la encomienda de evangelizar a los infieles y puede valerse de cualquier medio cristiano, como la guerra de conquista, con la finalidad de que la iglesia sea universal. Por lo que tiene el mandato de descubrir reinos y tierras de infieles para cristianizarlos.

La Sede Apostólica tiene en Cristo plenísimo poder y (lo que mas aún es) tiene necesidad de precepto de cercar y salir al campo del mundo con su consideración y providencia (como dijo Sant Bernardo) para doctrinar, llamar, convidar y atraer todas las gentes infieles dél, conviene saber, ordenar y proveer de ministros para la promulgación del Evangelio e conversión de los infieles: luego tuvo y tiene también poder para escoger e tomar los lícitos y cristianos medios que para ello son y fueren menester. Esto parece porque quando alguna cosa se manda, impone o se concede, son lícitos, por los cuales se ha de conseguir aquello [...] pues un principalísimo e necesario medio, para divulgación y ampicación de la fe y universal iglesia e conversión de las gentes infieles, es el descubrimiento e indagación de los reinos e incógnitas tierras y conocimiento de las gentes y pueblos dellas, etc.; y ninguna persona de la universal Iglesia para esto poner en obra ni lo hacer; lo uno, por falta de mucho consejo, sabiduría e providencia que es menester, lo otro, por mengua de auctoridad, fuerzas y poder; lo otro, por penuria de inmensas expensas y tesoros que se requieren exlander, sino son los poderosos príncipes y reyes cristianos della; luego la Sede Apostólica poder tuvo amplísimo para los reyes cristianos, los reinos de os infieles distribuir, dividir o conceder. [*Idem.*:1029]

Sostiene que el Papa tiene el derecho y la autoridad que Dios le ha dado para dividir a los reinos infieles entre los reyes cristianos que se encargarán de evangelizarlos.

Todo lo dicho se confirma e averigua por ejemplos y efectos que cerca desto hizo las Sancta y Apostólica Sede, teniendo certidumbre que por autoridad de su apostólico e divinal oficio lo pudo hacer, y así de iure, como quiera que se pueda decir que tenga y contenga en su pecho todos los derechos divinos e humanos. [*Idem.*:1033]

Con esto fray Bartolomé destaca que el reparto fue *de iure*, es decir de derecho, por tener el Papa todos los derechos divinos y humanos.

Vemos así que en el siglo XVI, el fundamento jurídico de la dominación española en las indias, conforme al derecho canónico prevaleciente, eran las bulas que expresaban la voluntad del Papa, quien tenía el derecho de repartirlas.

Roberto Gómez Ciriza es un estudioso de la historia de la diplomacia y el derecho internacional, en su obra clásica *México ante la diplomacia vaticana* afirma:

[...] la misión evangelizadora fue siempre la única base jurídica sobre la que las potencias coloniales basaron su pretensión a la soberanía de aquellas tierras y su subsecuente ejercicio, ya que la bula *Inter Caetera* de Alejandro VI del 3 de mayo de 1493 aclara que el *fundamentum morale occupationis* es la promesa de los reyes de España de convertir al cristianismo a sus habitantes. [1977:68]

Como podemos ver este autor también sostiene la tesis del derecho canónico en el sentido de que la base jurídica de dominación española en las indias era la bula Alejandrina.

Margadant Floris, uno de los más prestigiados doctores en la historia del derecho novohispano, sostiene que los derechos de dominación de la corona portuguesa y de la corona española se derivaron de la autoridad del Papa y en particular de la bula *Inter cetera*. Cuestiona si la bula tenía realmente la función del reparto territorial, sin embargo, no deja de señalar que si como él supone, el reparto territorial es resultado del tratado de Tordecillas, este tratado requería de una confirmación y autorización del Papa. Por lo que podemos suponer que si se requería de la autorización y confirmación del Papa, era porque los reyes cristianos reconocían su autoridad y poder jurídicos otorgados por Dios, así como ellos eran reyes por gracia divina:

[...] ya antes de la aventura de Colón, el rey portugués había iniciado expediciones por el Atlántico, alcanzando para ellas la aprobación de Vaticano, de modo que el asombroso éxito de los conquistadores españoles creaba situaciones que podían interpretarse como incompatibles con derechos adquiridos por la corona portuguesa. Para eliminar dudas al respecto, el papa Alejandro VI, mediante su bula *Inter Cetera*, del 4 de mayo de 1493, trazó la famosa línea divisoria entre las regiones de influencia española y portuguesa, línea que va cien leguas al occidente de las Azores [...] luego, los reyes de España y Portugal aceptaron una demarcación semejante, 270 leguas más hacia el oeste, en el tratado de tordecillas, el 7 de julio de 1494, en el cual, curiosamente, no se hace referencia a la mencionada bula, aunque si se pide al Papa, que confirme y apruebe el tratado. Esto hace suponer que la bula y el tratado tenían dos funciones distintas, mal delimitadas en sus textos; la bula se refería a una autorización papal para la corona castellana y, respectivamente, la portuguesa, cristianizaran a los indios, y el tratado se refería a la soberanía general sobre los territorios descubiertos [...]. Además la bula fue punto de partida para las más diver-

gentes teorías sobre la amplitud del derecho que, por ella, la corona española había adquirido sobre los indios y el territorio americano. Algunos autores, entre los que sobresalen Enrique de Suza, cardenal de Ostia (Hostiensis), alegaron que el Papa, como representante de Dios, podía otorgar a la corona española los derechos más absolutos sobre el nuevo territorio y sus habitantes, sin encontrar trabas, en pretendidos derechos adquiridos por parte de los indios: **(todo es Dios, y el Papa lo representa; no hay derechos que valgan contra una concesión que el Papa hiciera en interés de la fe).** [Margadant, 1999:60, 61]

Como hemos visto, los tratadistas e historiadores del derecho de la dominación española en las Indias coinciden en que ese derecho tuvo como fuente la voluntad del Papa Alejandro VI que se expuso en cuatro bulas. Por lo que el sermón de fray Servando enmarcado dentro del derecho canónico y en particular correlacionándolo con la bula *Inter cetera* del día 4 de mayo de 1493, tenía implicaciones jurídicas que conducirían a la nulidad de la donación sobre los reinos en que evangelizó Santo Tomás-Quetzalcóatl, por ser este el hecho excluyente de dicha donación.

ANTECEDENTES DE LA TRADICIÓN DEL PRÍNCIPE APÓSTOL SANTO TOMÁS QUETZALCÓATL

Desde el siglo XVII los estudiosos novohispanos resaltaron la grandeza del México antiguo destacando el hecho de la aparición de la virgen de Guadalupe como un hecho fundamental al cual le dieron gran importancia convirtiendo a la Nueva España en la tierra prometida y al novohispano en el pueblo elegido. Asimismo, estudiaron en las ruinas, tradiciones y documentos de los indios el pasado guadalupano y se “descubrió” la existencia de la evangelización de América hecha por Santo Tomás apóstol y con ello la existencia del reino cristiano en el Anáhuac desde el siglo primero de nuestra era.

Dentro de los estudiosos destacan:

- DON CARLOS DE SIGÜENZA Y GÓNGORA, uno de los grandes sabios del siglo XVII, estudioso de las ciencias y las artes, catedrático universitario autor de obras clásicas en campos tan diversos como la geografía, la literatura y la historia; como historiador guadalupano escribió *Anotaciones críticas sobre el primer Apóstol de la Nueva España y sobre la nueva imagen de Guadalupe de México*, este texto que fue estudiado por numerosos historiadores se perdió y ha sido encontrado solo parcialmente, desafortunadamente en la actualidad no se conservan sus partes medulares, en éstas abundó sobre la evangelización hecha por Santo Tomás y sobre el origen de la imagen de la virgen de Guadalupe. A pesar de ello, se puede apreciar en la parte disponible, que Sigüenza y Góngora sostenía que Santo Tomás apóstol evangelizó a los

indios y no ningún otro apóstol ofreciendo pruebas diversas para corroborar su dicho, como se desprende de la siguiente cita:

[. . .] discurriendo que ésta quenta (Regular, y acertada quenta del año solar, que seguían los indios y que se la enseñó su Apóstol Santo Tomás) tan firme de los años no la pudieron tener estos indios tan incultos por otro medio, que por el de el Apóstol Santo Tomás, que es quien se juzga, que anduvo por estas partes de que se han hallado huellas, y monumentos, como puede verse en fr. Gregorio Garzia, y otros [. . .] y como lo vido el selectísimo cuidado de Bezerra en cierto mapa, donde estaba su pintura, y apellido Didimus, para que no pudiera aplicarse a otro de los Apóstoles. Y bien necesitó de tanto Maestro la corta capacidad de los Indios, para practicar la computación y calculación de los años, que después de tantos siglos, tantos escritos, tantas disputas, y tantos Concilios la huvo de conseguir: la Santa Iglesia Romana, por singular veneficio de su esposo el año 1582. Presidiendo Gregorio 13º usaban pueblos indios de Jeroglíficos para todo; y de caracteres, para numeracion de los años. Y es que ellos ya debian de saber escribir por aquellas imágenes: vino el Santo Apóstol enseñoles la quenta de los años, y discurrio que tambien les enseñaría los caracteres, con que havian de notar esos mismos años, y quantas". [Sigüenza y Góngora, 2000:376]

- LORENZO BOTURINI BENADUCI estudioso de las antigüedades de las indias y en particular del origen del culto a la virgen de Guadalupe afirmaba la identidad del apóstol Santo Tomás y de Quetzalcóatl, como prueba de ello recopiló manuscritos, mapas y pinturas, además de recorrer la Nueva España y encontrar monumentos en diversas regiones del país que lo demostraban. Fue apresado y expulsado del país, le confiscaron propiedades, documentos y en particular su Museo Histórico en cuyo catálogo enumera las pruebas que tenía de la presencia de Santo Tomás en el Anáhuac y de su identidad con Quetzalcóatl. Manifiesta en su libro *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*:

En el precioso Museo Historico, que he juntado, se hallan assi en pinturas, como en manuscritos, monumentos antiguos de la Predicacion Evangelica del Glorioso Apostol Santo Thomas, que los indios llamaron QUETZALCÓATL. [1999:156]

y en su *Catálogo del Museo Histórico Indiano*:

Además tengo unos Apuntes Historicos de la Predicacion del Glorioso Apostol Santo Thomás en la America. Hallanse en 34. Fojas de papel de china, [. . .] digo, que tengo sobre la referida Predicacion del Santo Apostol un Lienzo de la Santísima Cruz del Cerro Tanguistépetl, [. . .] pintada en forma de Táu, y del tamaño poco mas de un codo en fondo, de finisimo color azul, con cinco bolas blancas en el medio. Que simbolizan sin duda las cinco llagas del Redentor, cuyos monumentos se han conservado desde la gentilidad hasta nuestros días, [. . .] también tengo el Dibujo en madera de otra Santísima Cruz de Madera, que se saco con una maquina, que se hizo de propósito de una Cueva inaccesible de la

Mizteca Baxa, y hoy se venera en el convento de Tonalá de los Padres Dominicos, y de la misma suerte estaba en dicha Cueva depositada desde el tiempo Gentiles, y se descubrió por las Músicas de los Angeles que hacían en dicha Cueva todas las Vigilias del Glorioso Apostol. Y es tan manifiesta en las Historias de los Indios la referida Predicación, que hubo memoria de la entre los mapas Chóntales, donde se halló una cruz milagrosissima, además, de las que encontraron los españoles en la Isla de Potónchan, á las quales daban los Indios adoracion, ofreciendoles flores, y sahumerios, é invocandolas por el Dios Tláloc, Dios de la lluvia, habiendo assimismo quedando muchos vestigios de los santos Pies de dicho Apostol en diferentes lugares de la Nueva España; y fuera de esto, es constante en las referidas Historias, que predicó allí un Hombre blanco una Ley Santa; y el ayuno de quarenta dias, que practicó muchas veces, en los baybenes de su monarquia, el Emperador Netzahualcóyotl; y dicen que se fue de allí dexando profetizado, que en el año de su calendario ce Acatl, una caña, vendrían del oriente sus hijos a volverles a predicar. [*Ibid.*: 50, 51 y 52]

- FRANCISCO JAVIER CLAVIJERO es un reconocido historiador novohispano del siglo XVIII, el cual fue expulsado de su patria por ser jesuita y que desde el destierro da cuenta en su libro *Historia Antigua de México*:

El Dr. Sigüenza y Gongora creyó que el Quetzacóatl que consagraron aquellas naciones, no fue otro que el apóstol Santo Tomás, que les anunció el Evangelio. [. . .] Varios escritores de aquel reino han tenido por cierto que algunos siglos antes de la llegada de los españoles habia ya predicado el Evangelio en América. Los motivos que tuvieron para esta creencia fueron varias cruces que en diversos tiempos y lugares se hallaron, que parecen labradas antes de la llegada de los españoles: El ayuno de 40 días [. . .] y la huellas humanas estampadas en algunas piedras que se creen ser del apóstol Santo Tomás. [*Ibid.*:152-153]

Clavijero no comparte esas creencias, pero al dar cuenta de ellas da a conocer que eran ampliamente aceptadas tanto por clérigos como por seglares y, como podemos ver, adquirieron cada vez más fuerza, hasta ser pronunciadas por fray Servando en el sermón que le costó cárcel, destierro e infamia.

En las citas de estos tres autores de los siglos XVII y XVIII podemos constatar que fray Servando es continuador de la tradición que tenía cuando menos un siglo de antigüedad, en la que se profesaban las creencias en el Príncipe Apóstol Santo Tomás-Quetzalcóatl en la iglesia americana del siglo I y en la existencia del reino cristiano prehispánico encabezado por Santo Tomás apóstol, tradición que como todas se transformó en la “verdad” con la que comulgaban cada vez más novohispanos. Por lo que al predicar en el púlpito su célebre sermón guadalupano, lo que hizo fue expresar un sentimiento religioso de ancestrales raigambres en un contexto de crisis del sistema colonial español, donde predicarlo tenía implicaciones insurgentes y

sin duda subversivas. El arzobispo al condenar el sermón y mandar que se predicara en su contra en todas las iglesias perseguía acabar con esa tradición cada vez más arraigada, en el fondo lo que perseguía era destruir todo intento de manifestar ideas que en cualquier forma fomentaran el sentimiento insurgente.

El sermón fue uno de los productos intelectuales precursores en la búsqueda, de la intelectualidad insurgente para obtener una ideología propia que subvirtiera la dominación española, permitiendo la lucha por la independencia sin incurrir en infidelidad a Dios ni al Papa.

Al sostener fray Servando la existencia de una iglesia cristiana americana antes de la conquista española que, como se ha demostrado, presentaba la condición exclusoria de la dominación española en América, y con ello subvertía el principio jurídico fundamental que legalizaba y legitimaba dicha dominación.

Ésta es la verdadera causa del ataque en contra del sermón guadalupano de fray Servando Teresa de Mier por parte del arzobispo Nuñez de Haro, doctor en derecho canónico, causa que ha permanecido oculta en las páginas de la historia.

En general los historiadores coinciden en la tesis de que fue calificado como subversivo por haber hecho una propuesta distinta sobre la aparición de la virgen a Juan Diego y por lo tanto atentar contra la tradición religiosa. El error consiste en que no valoran las implicaciones jurídicas de la tesis de la existencia de una iglesia cristiana americana anterior a la conquista. Tesis que implicaba la nulidad de la donación de las indias, contenida en la bula *Inter cetera*, por contener la única causal que podía excluir a la Nueva España de la donación hecha por Alejandro VI, y que como hemos visto era el fundamento jurídico de la dominación española en América. La cláusula exclusoria consiste en que la excepción a la donación es que hubiera habido un rey cristiano en esas tierras antes de la navidad de 1493.

CONCLUSIÓN

Fray Servando sostuvo en su sermón el milagro de la aparición de la virgen de Guadalupe a Juan Diego, su heterodoxia consistió en buscar en el pasado prehispánico la clave de la existencia del culto cristiano antes de la conquista.

Debido a la gran importancia del catolicismo como fundamento y sustento de la dominación española en América y que para fray Servando al igual que para el resto del clero criollo "la obediencia a los reyes era un parte esencial del cristianismo".

El contenido del sermón es insurgente porque, manteniéndose dentro del derecho canónico y sin cuestionar la inefabilidad del Papa, subvertía el fundamento religioso, jurídico, político e ideológico de que el rey de España era monarca del Nuevo Mundo por mandato de Dios. Y conforme a la bula alejandrina, negaba la legitimidad y la legalidad de la dominación española en América, permitiendo dentro del dogma católico afirmar la legalidad y legitimidad de la independencia.

Como hemos visto el uso de la teoría del derecho y en particular el uso de la categoría "norma jurídica fundamental" nos permite comprender la trascendencia subversiva del sermón guadalupano de fray Servando. Entendiendo que del estudio jurídico de la bula *Inter cetera* se deriva que con la existencia de la cláusula excluyente y con la argumentación hecha por fray Servando del reino cristiano fundado por Santo Tomás-Quetzalcóatl, se presentaba la condición exigida por la bula para dar lugar a la aplicación de la cláusula excluyente de la donación, de ahí el carácter subversivo del sermón.

Es conveniente agregar que el término subversivo, en el sentido de subvertir un orden social anacrónico, tiene una connotación de valor y de admiración, lo que la convierte en una conducta digna de ser emulada.

La condena que el arzobispo Nuñez de Haro y Peralta hizo a fray Servando y a su sermón tenía por objetivos encubiertos:

1. Reprimir a la tradición que habla de que Santo Tomás apóstol había evangelizado en el Anáhuac durante el siglo I.
2. Reprimir toda idea que directa o indirectamente fundamentara a la independencia.
3. Reprimir al guadalupanismo como elemento de identidad y de insurgencia.

Los objetivos perseguidos por el arzobispo se lograron sólo temporalmente ya que la necesidad de la independencia era imperativa, por lo que posteriormente surgirían nuevas ideas y nuevos caminos para llegar a ella.

El guadaupanismo se fortaleció y con una mayor fuerza resurgió como elemento de identidad y símbolo de la independencia.

En la ideología de los insurgentes permaneció la idea de respetar al derecho canónico y aún después de la cruenta guerra de independencia esta idea prevaleció; y en el Plan de Iguala dentro de las tres garantías destaca la religión católica como la primera de ellas.

BIBLIOGRAFÍA

Alejandro VI

1974 "Bula *Inter cetera*", en Casas, Bartolomé de las, *Tratados*; t. II, FCE, México.

Altamirano, Ignacio Manuel

1999 "La Fiesta de Guadalupe", en Torre Villar, Ernesto de la, y Ramiro Navarro de Anda, *Testimonios Guadalupanos*, FCE, México.

Bouturini Benaduci, Lorenzo

1999 *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional*, INAH, México.

1999 *Catálogo del Museo Histórico Indiano*, INAH, México (en prensa).

Casas, Batolomé de las

1947 *Tratados*, 2 t., FCE, México.

Clavijero, Francisco Javier

1978 *Historia Antigua de México*, Editorial del Valle de México, México.

Escamilla González, Francisco Iván

1999 *José Patricio Fernández de Uribe (1742-1796)*, CONACULTA, México.

Gómez Ciriza, Roberto

1977 *México Ante la Diplomacia Vaticana*, FCE, México.

Lafaye, Jaques

1999 *Quetzalcóatl y Guadalupe*, FCE, México.

López de Lara, Guillermo

1977 *Ideas Tempranas de la Política Social en Indias*, Jus, México.

Margadant Floris, Guillermo

1999 *Introducción a la Historia del Derecho Mexicano*, Esfinge S.A. de C.V., Naucalpan.

Mayer, Alicia

2000 *Carlos Sigüenza y Góngora Homenaje, 1700-2000*, UNAM, México.

Mier, fray Servando Teresa de

1981 *Obras Completas*, Tomo I, UNAM, México.

1999 "Sermón Guadalupano (1749)", en Torre Villar, Ernesto de la, y Ramiro Navarro de Anda, *Testimonios Guadalupanos*, FCE, México.

Nogaez, Xavier

1995 *Documentos Guadalupanos*, FCE, México.

Sigüenza y Góngora, Carlos de

2000 "Anotaciones críticas sobre el primer apóstol de la Nueva España y sobre la imagen de Guadalupe de México", en Mayer, Alicia, *Carlos de Sigüenza y Góngora Homenaje 1700-2000*, UNAM, México.

Torre Villar, Ernesto de la, y Ramiro Novo de Anda

1999 *Testimonios Históricos Guadalupanos*, FCE, México.

La peregrinación al santuario de Guadalupe en la ciudad de Guanajuato

Ma. L. Laura Zaldivar*

RESUMEN: *El artículo presenta algunos antecedentes sobre el culto guadalupano, en general, y una descripción de la festividad que se realiza en la ciudad de Guanajuato, esto con el propósito de encontrar vínculos posibles entre las creencias populares y las manifestaciones del arte popular.*

ABSTRACT: *The article presents some background studies for the cult given to the virgin of Guadalupe in general terms, and a description of the festivities that take place in the city of Guanajuato. The latter with the purpose of searching possible links between popular beliefs and the manifestations of popular art.*

El registro de la festividad de la virgen de Guadalupe el 12 de diciembre en Guanajuato, es un resultado parcial del proyecto que sobre las creencias en los sectores populares de la población se ha realizado en esa ciudad, con el propósito de encontrar los vínculos que puede haber entre éstas y las manifestaciones del llamado arte popular. Sin entrar en la polémica sobre las definiciones de lo que se considera arte y religión popular, se intenta hacer una descripción de la festividad guadalupana en esta ciudad, siguiendo a Gilberto Giménez cuando afirma que las “prácticas religiosas consideradas en sí mismas son inmediatamente significantes”. [Giménez, 1978:21]

La ciudad de Guanajuato, capital del estado del mismo nombre, se localiza en la parte central de la República Mexicana y surgió a raíz del descubrimiento de importantes yacimientos mineros durante la época colonial. En ella se desarrollan actividades económicas que han dado como resultado una alta densidad de población. Ésta se distribuye en los sectores ocupacionales más diversos, desde la minería hasta los servicios, pasando por la producción artesanal, el comercio y una gran actividad artística e intelectual. Actualmente, es un importante centro económico, religioso y cultural, que la ha convertido en un destino turístico que conserva los rasgos de su esplendor minero. La religiosidad de sus pobladores se manifiesta en

* DEAS-INAH

las celebraciones que marca el calendario ritual, entre ellas se encuentra la dedicada a la virgen de Guadalupe el 12 de diciembre.

Esta es una fecha central, día de fiesta en el que el culto guadalupano alcanza su máxima expresión en todo el país, aunque no cuenta con el reconocimiento oficial que tuvo en otros tiempos.¹ Ese día las celebraciones lo abarcan todo; se adueñan del tiempo y del espacio en la capital del país y fuera de ella. Hay fiestas en los pueblos, fábricas, iglesias, en los barrios, los mercados y las casas.

El culto guadalupano es una de las manifestaciones más complejas y extensas de eso que llamamos religión popular; su amplia difusión alcanza todas las regiones de la República Mexicana y va más allá de sus fronteras. El apasionado fervor popular que se apropia de esta imagen la convierte en un símbolo cargado de diversos significados para cada sector social entre los que esta devoción adquiere distintos matices. Para muchos mexicanos la virgen morena es el símbolo de su identidad; para otros, la imagen sirve como factor de dominación, ya que se le manipula para someter al pueblo.

Aunque se le vea desde tan distintos puntos de vista, es innegable que la devoción por la virgen de Guadalupe fue desde sus orígenes algo eminentemente popular, se nutrió desde un principio con los sentimientos de los indígenas y de los criollos que veían en ella su propia imagen. En la actualidad como entonces se le ve como madre de los oprimidos y de los desamparados, y se acude a ella en busca de consuelo y protección.

La veneración hacia la guadalupana surge al igual que otras creencias como resultado de una situación histórica. Su origen se encuentra, por una parte, en el culto que se rendía en el México prehispánico a las diosas madres, símbolos de fecundidad y destrucción, madres-virgenes asociadas a la tierra y a la reproducción, que encerraban en sí mismas la dualidad vida-muerte. A ellas se les pedía buenas cosechas, lluvias y ayuda para la siembra. El culto a los cerros relacionado con la fertilidad de la tierra estaba vinculado con estas diosas: Coatlicue, Cihuacóatl, Cihuatetéotl, Tlazoltéotl y otras deidades femeninas. Después de la derrota del pueblo azteca, se levantaron iglesias cristianas sobre las ruinas de los adoratorios, y el santoral católico se mezcló con el ritual indígena, superponiendo ritos, festividades, calendarios y formas de culto de vencedores y vencidos.

Por otra parte, con la conquista española llegó a México el culto mariano al que la Iglesia de la contrarreforma había dado nuevo impulso como a muchas otras prácticas piadosas suprimidas por las reformas protestantes. [Gonzalbo Aízpuru, 1994: 106] Se promovió la devoción a la Madre de Dios bajo sus distintas advocaciones: la Inmaculada Concepción, Nuestra Señora de Loreto, Covadonga y la virgen de Gua-

¹ El 12 de diciembre de 1828 el Congreso declaró que este día fuera de fiesta, y Benito Juárez lo ratificó en 1858 como día de la virgen de Guadalupe.

dalupe de Extremadura, cuyas imágenes se encontraban representadas en todas las formas: esculturas, pinturas, estampas y medallas. La devoción a estas imágenes de María fue promovida por encima de cualquier otra práctica religiosa, especialmente por los jesuitas, quienes contribuyeron de manera esencial al desarrollo del culto guadalupano en la época colonial.

El culto a la virgen de Guadalupe en México, de acuerdo con la tradición cristiana, se atribuye a las apariciones de la virgen María ante Juan Diego, que tuvieron lugar del 9 al 12 de diciembre de 1531, en el cerro del Tepeyac. Dicha tradición afirma que Juan Diego, indio originario de Cuautitlán, fue elegido para ser el mensajero encargado de llevar una señal del amor de la Madre de Dios, al pueblo oprimido por los conquistadores.

Entre las relaciones más antiguas sobre las apariciones de la virgen del Tepeyac se encuentra la que se atribuye a Antonio Valeriano, escrita en 1540 y traducida por Luis Becerra y Tanco. En ella se refiere que en la madrugada del sábado 9 de diciembre de 1531, iba Juan Diego camino de Tlatelolco rumbo al convento franciscano en el que tomaba las enseñanzas necesarias para recibir el bautismo, cuando por primera vez vio a una hermosísima señora “cuyo ropaje brillaba tanto que hiriendo sus esplendores en los peñascos brutos que se levantan en la cumbre del cerrillo, le parecieron piedras preciosas labradas y transparentes [. . .]”. La misteriosa aparición lo llamó con una voz dulce y suave “en el idioma mejicano, [. . .]” Hijo mío, Juan Diego, a quien amo tiernamente. Después de preguntarle a dónde iba, le anunció que ella era la Madre de Dios y que deseaba se le construyera un templo para desde ahí mostrar su amor y compasión a los naturales y a quienes solicitaran su amparo; también desde ahí oíría sus lágrimas y ruegos y les daría consuelo y alivio.

Enseguida le pidió que hablara con el obispo y le contara lo que había visto y escuchado. Entonces Juan Diego se dirigió al Palacio de fray Juan de Zumárraga, primer arzobispo de México, para dar testimonio del deseo de la virgen acerca de tener un santuario en el que se pudiera quedar y ser venerada por su hijos “más humildes”. Al principio el obispo Zumárraga se mostró escéptico ante el relato del indio, ya que los franciscanos temían que los resabios de lo que ellos consideraban idolatría y cosas del demonio, se mezclaran con las prácticas cristianas y se creara la confusión en la población recién evangelizada. Por ello le solicitó una prueba de la veracidad del mensaje enviado por la misteriosa aparición.

En su segundo encuentro con la virgen, Juan Diego le relató lo sucedido, rogándole que eligiera a alguien “noble y principal” [*idem*:6] para que la representara ante el obispo. La señora le insistió en que fuera él quien se hiciera cargo de transmitir su petición, y Juan Diego obedeció una vez más llevando su mensaje a fray Juan de Zumárraga. Éste no se convenció de lo que el indio le contaba, por lo que le pidió que le llevara una señal. Juan Diego regresó por el mismo camino dispuesto a obe-

decer, y se encontró de nuevo con la virgen, quien además de tranquilizarlo le prometió entregarle la señal que exigía el obispo.

Al día siguiente, Juan Diego no pudo cumplir con lo que le fue encomendado por la Señora del Tepeyac, porque al llegar a su pueblo encontró enfermo a su tío Bernardino, quien lo envió por un médico y un sacerdote para ayudarlo en su enfermedad que le hacía sentir la cercanía de la muerte. Juan Diego se dispuso a buscar un remedio para la enfermedad de su tío y un sacerdote que le administrara la extrema unción lo antes posible, por lo que trató de evitar el encuentro con la aparición. Sin embargo, ella lo encontró y le habló por tercera vez. Juan Diego avergonzado le pidió perdón por no haber seguido sus indicaciones y la saludó prometiendo volver para cumplir con su encargo. La señora del Tepeyac lo escuchó apaciblemente y le contestó con estas palabras: "Oye, hijo mío, no te moleste ni te aflija cosa alguna, ni temas enfermedad, ni otro accidente penoso, ni dolor. ¿No estoy yo aquí que soy tu Madre? ¿No estás debajo de mi sombra y amparo? ¿No soy yo vida y salud? [. . .]". [*Idem.*:11] Enseguida lo tranquilizó acerca de la enfermedad de su tío, asegurándole que ya estaba sano.

Ante esta actitud, Juan Diego se sintió tranquilo y se ofreció para cumplir con el encargo de llevar una señal de su presencia al obispo de Tlatelolco. Entonces la virgen le indicó que subiera a la cumbre del cerro y cortara unas rosas como prueba de su origen celestial. El indio obedeció pese a sus dudas de que en ese lugar hubiera flores en pleno diciembre; y para su asombro encontró la cumbre del cerro coronada de rosas de castilla frescas. Llenó con las flores su "tilma"² y regresó a hablar con la señora. Ésta le indicó que buscara al obispo y le entregara las rosas sin dejar que nadie más las viera hasta estar en su presencia. Al llegar al palacio del obispado aún tuvo dificultades para ser recibido, y cuando por fin estuvo ante fray Juan de Zumárraga, dejó caer la tilma llena de rosas, y al abrirla ante el obispo la imagen guadalupana quedó milagrosamente plasmada en ella.

Al ver el prodigio de las rosas frescas y la imagen pintada en la manta, el obispo y sus acompañantes se postraron y le rindieron veneración; luego éste desató la manta del cuello de Juan Diego y colocó la imagen en su oratorio. Al día siguiente solicitó al indio que le mostrara el lugar donde la Santísima Virgen había pedido que se le edificara un templo. Después Juan Diego solicitó permiso para ir a ver a su tío enfermo, y el obispo lo envió acompañado de algunos de sus servidores para constatar la curación milagrosa de Juan Bernardino, quien también había visto la aparición.

Al correr las noticias del primer milagro realizado por la virgen, quien quiso que se le llamara Santa María de Guadalupe, mucha gente acudió a venerarla al palacio

² *Tilma o ayate*: manta de fibra de maguey que se usa atada al cuello para transportar la cosecha u otra carga.

episcopal, por lo que fue trasladada a la iglesia mayor, donde estuvo hasta que se le construyó la primera ermita a la que se le llevó con "procesión y fiesta solemne". [Idem.:16] Desde entonces esta imagen fue colocada en el pequeño templo donde estuvo antes la virgen de Guadalupe de Extremadura, traída por Hernán Cortés y venerada por sus soldados extremeños. Por el lado de los colonizadores, la devoción guadalupana se remonta al año 600 d.C. cuando una imagen de la virgen María fue enviada como regalo del Papa San Gregorio a San Leandro, la cual empezó a ser venerada en Cáceres, Extremadura, y cuyo santuario fue bautizado, así como la imagen, con el nombre de Guadalupe. [Rodríguez, 1980]

El vocablo Guadalupe compuesto de dos palabras es de origen árabe y puede traducirse como río escondido, oculto, y referirse a un río que cruzaba esos parajes, o como río de lobos si se acepta que la segunda parte del vocablo está en latín.

La imagen así bautizada era muy antigua y su devoción se extendió a toda la comarca. Durante la ocupación árabe fue enterrada por unos sacerdotes para protegerla, luego fue descubierta por un pastor en el siglo XII, esto se consideró como un milagro y se le atribuyó al santuario un origen sobrenatural, como en otros casos similares.

En el siglo XV la devoción a la morenita de Huercas se extendió por toda Europa y llegó a los rincones más apartados de España, lo que convirtió su santuario (de Cáceres) en un centro cultural y artístico considerado como templo de la Hispanidad. [Ob. cit.:14] Por tanto no resulta sorprendente que Hernán Cortés la trajera consigo al iniciar su empresa de conquista en las tierras recién descubiertas.

Siguiendo el patrón de la imposición del culto católico sobre las creencias indígenas, se eligió el antiguo adoratorio para colocar ahí la imagen de la virgen María, y posteriormente la figura plasmada en el ayate de Juan Diego, lo que hizo surgir una devoción popular en la que se combinaron creencias antiguas y nuevas.

Al principio esta devoción no fue del agrado de la Iglesia y durante muchos años fue censurada por los miembros del clero secular, principalmente los franciscanos que vieron en ella un fuerte contenido idolátrico, lo que les hacía temer que la veneración a la guadalupana fuera nociva para los indios que estaban siendo catequizados. A pesar de las censuras y discusiones entre las órdenes religiosas y el clero secular más dispuesto a condescender, la devoción guadalupana fue creciendo sobre todo entre los más humildes, como que "no era cosa de intelectuales, sino del pueblo" [De la Maza, 1953:124]; se nutrió de los sentimientos de los indígenas y los mestizos que se reconocían en ella, además de que éstos fueron los que sostuvieron la capilla con sus limosnas, mientras que el santuario de los Remedios recibía fondos de la Iglesia y de los poderosos de la época. Para fines del siglo XVI, la devoción ya estaba muy arraigada entre la población. Los indígenas le llevaban ofrendas y comida, y algunas familias españolas acudían también a orar.

Al principio el culto guadalupano se vinculó con la evangelización de los indígenas, y más tarde se fortaleció cuando los criollos empezaron a hacer la distinción entre lo mexicano y lo español. Desde entonces la virgen de Guadalupe tuvo un papel profundamente imbricado con la historia de México. En las batallas libertarias la enarbolaron Miguel Hidalgo y Morelos. También estuvo presente en la lucha por la tierra con Zapata y Villa, y sirvió como elemento de cohesión de los grupos campesinos durante la revolución.

Su papel como emblema ha sido muchas veces contradictorio y antagónico, pues ha sido utilizada por grupos de intereses opuestos que desean aglutinar al pueblo en torno a ella. Su fuerza fue evidente durante la guerra de los cristeros, cuando éstos se levantaron con la más antigua de las banderas nacionales que lleva en el centro la imagen de la guadalupana y fue la bandera de la lucha por la Independencia.

Actualmente, se le utiliza como símbolo de diversos movimientos políticos. Eliminada de la simbología oficial, continúa formando parte de procesos importantes y representa todavía la unidad de muchos grupos que se reúnen alrededor de ella, identificados por su grupo étnico, sus condiciones de trabajo, sus ideas o sus sentimientos. Como resultado de este proceso, la imagen guadalupana ha sufrido todas las transformaciones posibles y se encuentra en todas partes, desde su lugar privilegiado en la Basílica del Tepeyac hasta en una pequeña ermita, en tiendas y mercados y en galerías de arte.

La virgen de Guadalupe ha sido llevada al altar familiar, al patio de la vecindad, al cine y la televisión, a los taxis y a las calles donde se coloca su imagen para que la gente no tire basura. Se le puede ver en ranchos y pulquerías. La Reina de México y Emperatriz de América se encuentra lo mismo en el altar mayor de la Basílica de Guadalupe que en el patio de una vecindad, en el comedor de una empresa, en el interior de un taxi, en el túnel de una mina, o en una marca de jabón. La devoción a la virgen del Tepeyac es posiblemente la más importante y variada de todas las formas de veneración que han surgido en el catolicismo mexicano.

La virgen de Guadalupe es considerada madre de Dios y madre nuestra, protectora de los oprimidos y los desamparados, pues no en balde se presentó así al indio Juan Diego. El apasionado fervor popular que se manifiesta por ella la ha convertido en un símbolo que tiene muchos significados y se adapta a todas las necesidades de sus fieles, mostrando la relación a la que Carlos Monsiváis se refiere cuando afirma que la guadalupana es:

Una virgen a la medida exacta de las necesidades de su pueblo, es real y mitológicamente origen y tierra firme de una religión nativa, cuyo sincretismo obsesivo no confía al disimulo sus combinaciones de dioses nuevos y antiguos. [Monsiváis,1984:1]

Por otro lado, su imagen manipulada por intereses ajenos al pueblo ha sufrido un proceso de secularización que la ha difundido a niveles masivos en millones de productos que se publican con su representación. Aparece en medallas, estampas, llaveros, calcomanías y bolsas de sabritas. Se editan discos cassettes, videos y libros sobre ella. Su historia se filma una y otra vez para el cine y la televisión.

La amplia difusión de este culto abarca todas las clases sociales y los más diversos sectores de la población. De este proceso ha surgido una devoción regida por la iglesia católica y muchas formas de culto diferentes y, a veces, antagónicas al promovido por esa institución.

La forma en que se celebra la festividad del 12 de diciembre en Guanajuato es una de las muchas manifestaciones de esta veneración. Aunque en esta ciudad el culto guadalupano parece estar en un plano menos importante que la devoción a la virgen de Guanajuato, patrona de la ciudad y de los mineros, la fiesta guadalupana es una de las más importantes del calendario religioso y ese día congrega a un gran número de peregrinos procedentes de la ciudad y de sus alrededores.

Su santuario se encuentra en un cerro al que se sube por la calzada de Guadalupe. Se parte del centro de la ciudad en donde se encuentra la Basílica dedicada a la virgen de Guanajuato, cuya presencia en este lugar se atribuye a un hecho sobrenatural como en el caso de otras a las que se les considera imágenes resurgentes porque comparten la característica de haber sido descubiertas de manera milagrosa después de haber permanecido ocultas, enterradas o guardadas por mucho tiempo.

La virgen de Guanajuato preside el mercado más importante de la ciudad, y su imagen se encuentra en todas partes. Aquí podemos encontrar una relación entre las imágenes semejante a la que Solange Alberro analizó en su trabajo "Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia". Como la virgen de los Remedios, la de Guanajuato se distingue de la de Guadalupe por ser una Madonna, mientras que la segunda es una Inmaculada Concepción. También como la de los Remedios disputa mayor antigüedad que la Guadalupana mexicana, pues según se dice, esta imagen es la más antigua de las que se veneran en el Nuevo Mundo. [Díaz Sánchez, 1998: 45] Su origen se sitúa en España en el siglo VII de la era cristiana en la ciudad de Santa Fe de Granada, de donde fue enviada a Guanajuato después de haber estado oculta bajo tierra muchos años, como la de Guadalupe de Cáceres, de ahí su consagración como protectora de la ciudad y patrona de los mineros. Como la virgen de los Remedios es combativa y recibió el título de Generala, a diferencia de la morenita del Tepeyac que es sobre todo una madre amorosa para sus hijos mexicanos, y al igual que en el caso estudiado por Alberro se les atribuyen funciones distintas, lo que podría llevar a pensar que existe una concepción opuesta en lo que se refiere a las vírgenes españolas frente a la virgen de Guadalupe en su advocación "mexicana". Esta manera de verlas dio como resultado distintos matices en la devoción ha-

cia ellas, lo que en el caso de Guanajuato se manifestaría como un guadalupanismo menos intenso que la devoción a la imagen de origen granadino.

Puede ser que la explicación a estas actitudes se relacione con el origen de la ciudad que no fue fundada sobre un asentamiento indígena importante como en el caso de la ciudad de México, sino que surgió en una región limítrofe del área mesoamericana, ocupada por indígenas semisedentarios como los pames, guachichiles y guamares que poblaban esas tierras inhóspitas. Ahí nació la ciudad de Guanajuato como un Real de Minas de un conjunto de fortines militares en cuyos alrededores se fueron levantando otras construcciones de las que partió toda la urbanización de la ciudad. [*Ob. cit.*:1] La población de la ciudad fue y sigue siendo más mestiza que indígena, y quizá por esta razón conserva las tradiciones religiosas de origen español más fuertemente arraigadas que otras regiones del país.

El 12 de diciembre la celebración en honor de la virgen de Guadalupe en la ciudad de Guanajuato contrasta por su sencillez casi recatada, con la que tiene lugar en la Basílica de Guadalupe de la ciudad de México, en donde, además de las multitudes de peregrinos que llegan procedentes de todo el país, intervienen los espectáculos organizados por la televisión comercial.

En esta festividad predomina lo afectivo y lo cotidiano sobre la solemnidad. En contraste con la actitud de algunos peregrinos que llegan a la Basílica de Guadalupe mostrando sus miserias, aquí se ve sobre todo la alegría y el disfrute. No se ven penitentes lacerados por silicios o gente avanzando penosamente de rodillas hacia el santuario, la mayor parte de los peregrinos llegan en pequeños grupos familiares en los que predominan los niños, muchos tan pequeños que son llevados en brazos por sus padres.

La gente sube caminando tranquilamente por la calzada que conduce al santuario sin prisas ni empujones, o llega por las calles serpenteantes que caracterizan a esta ciudad minera. En ciertos momentos la afluencia es mayor y los peregrinos ocupan toda la calzada.

Para asistir a esta celebración se empieza por comprar los trajes de "inditos" o de vírgenes guadalupanas que los niños y niñas y algunas mujeres adultas visten ese día para subir al santuario con sus ofrendas. Los trajes indígenas, los huaraches, las canastas y los huacales que llevan los niños ese día se pueden adquirir en el jardín del *Cantador*, donde se instala un mercado de adornos navideños y algunos puestos de ropa. Todo esto convierte la celebración en una verdadera fiesta en la que los pequeñitos llevados en brazos lucen sus caritas pintadas con chapas rojas o negros bigotes sobre las mejillas redondas, sus aretes y adornos, los jorongos de jerga y los mantos tachonados de estrellas que no siempre alcanzan a protegerlos del frío de diciembre que enrojece también sus rostros. Las frutas y verduras se consiguen en el mercado y con ellas se llenan los huacales y canastas que llevarán los pequeños, cu-



FOTOGRAFÍA I
(Foto de la autora)

FOTOGRAFÍA II
(Foto de la autora)





FOTOGRAFÍA III
(Foto de la autora)

FOTOGRAFÍA IV
(Foto de la autora)





FOTOGRAFÍA V
(Foto de la autora)

FOTOGRAFÍA VI
(Foto de la autora)



yos atuendos recuerdan la celebración que se hace en otros lugares el Jueves de *Corpus*.

Desde la noche anterior la calzada que conduce al santuario se llena con puestos en los que se vende sobre todo alimentos: pozole, enchiladas, tamales y menudencias que compiten con *pizzas*, donas, pasteles y buñuelos. En la subida al santuario se encuentran grandes cantidades de cañas traídas de Veracruz, naranjas de la zona templada y piñones de la sierra. También hay unos cuantos puestos de ropa en los que venden sobre todo pasamontañas, guantes y bufandas que pueden ser muy útiles si el frío arrecia. Algunas personas ofrecen productos artesanales, como canastas, cazuelas, máscaras y caballitos de cartón, que hacen sucumbir a los padres ante las demandas infantiles. A lo largo de la subida al santuario se colocan algunas escenas de fondo para la obligada fotografía de los pequeños peregrinos y entre la multitud se desplazan vendedores con juguetes de hule espuma, globos y adornos que ponen una nota más de color en esta fiesta. En contraste con lo que sucede en la Basílica de Guadalupe, aquí ni por ser la fiesta de la virgen de Guadalupe se expenden objetos religiosos. No hay puestos con imágenes, rosarios o estampas, salvo las que las religiosas ofrecen a los peregrinos dentro de la Iglesia como retribución por las limosnas que entregan, o las imágenes de la virgen que llevan los peregrinos como estandarte o en cuadros para bendecir.

Por la mañana empiezan a llegar, en grupos o solos, los integrantes de los grupos de danza que bailan durante el día en honor a la virgen. Las danzas que se presentan son las de concheros que aquí se conocen como apaches, las de matachines y también suelen presentar la del torito que pone, junto con las bromas de los *travestis*, la nota divertida en la pequeña plazoleta donde no caben más de dos grupos a la vez. Estas danzas se ejecutan por el lapso de unas horas sin que parezca haber ninguna solemnidad en torno a ellas, no hay velación, ni preparativos especiales. Los participantes llegan con su ropa normal; los más jóvenes con shorts y tenis, los penachos los traen puestos o colgados en la espalda con aparente descuido. En este mismo sitio se cambian de ropa y comienzan a bailar.

A lo largo del día están llegando los grupos familiares, las bandas escolares y militares que cumplen su promesa de llevar su música a la Guadalupeña. La otra música, la comercial, se oye desde la noche anterior y durante todo el día, a todo volumen para anunciar los puestos donde se venden los discos y *cassettes*.

Los peregrinos suben al santuario y van entrando en filas apretadas para recibir los dones y bendiciones y cumplir con su manda. De la iglesia salen por la sacristía y ahí entregan sus dádivas a las hermanas del Buen Pastor, religiosas de una orden mendicante que tiene a su cargo el santuario y algunas obras de carácter social. Las religiosas auxiliadas por jovencitas clasifican las verduras y las frutas que la gente les entrega en el claustro anexo a la iglesia, donde se van formando los montones de

coles, rábanos, naranjas plátanos, zanahorias, cajas de huevos y flores, que serán repartidos al día siguiente entre los pobres de la ciudad y de los alrededores. Después de dejar su ofrenda, la gente sale por la puerta lateral de la iglesia, y muchos se detienen a comer en los puestos que ahí se encuentran. En el transcurso del día se acordona la calle para dar paso a algunos corredores que suben al santuario en cumplimiento de alguna promesa.

Al anoecer la celebración culmina con la llegada de otros peregrinos que vienen a caballo con sus trajes de charros y sus pendones, obteniéndose así un espectáculo para la gente que se arremolina para verlos pasar, agolpándose en las escalinatas de la universidad o a los lados del camino. Con esto termina lo más importante de la celebración, aunque siguen llegando grupos de peregrinos con sus pequeños, que aún conservan los dobleces de la ropa nueva en sus trajes de fiesta y las ofrendas que suben a dejar al santuario para cumplir con este rito que ha quedado ya fuera del calendario oficial, pero no por ello deja de cumplirse año tras año.

Al caer la noche la afluencia de visitantes disminuye notablemente, y algunos vendedores recogen sus puestos, mientras los empleados de la presidencia municipal inician la limpieza de la calzada, y la basura acumulada desaparecerá como por arte de magia bajo sus escobas, abriendo de nuevo el paso a los vehículos que circulan de manera inexplicable por las estrechas calles de la ciudad.

A la mañana siguiente, muy temprano, los más pobres, que en este caso vienen de los barrios más altos o de las rancherías cercanas, acuden a la iglesia y se forman frente a la pequeña puerta por la que salieron los peregrinos el día anterior, después de haber dejado sus dádivas. Las hermanas del Buen Pastor cierran este ciclo de generosidad, entregando a los más desposeídos costales de fruta o verduras, cartones de huevo y flores, a nombre de la virgen, cuyo amor promueve la dádiva que reciben llenos de alegría.

Así termina esta festividad en honor de la virgen de Guadalupe en la que destaca el cumplimiento de una obligación con la que se le rinde homenaje mediante un acto de solidaridad que se da en medio de una fiesta en la que la alegría predomina sobre la solemnidad. Con esta peregrinación los habitantes de la ciudad participan en un acto colectivo en el que se cumplen objetivos más humanos que sagrados, aunque la presencia de lo sagrado se hace patente en la procesión que entra a la iglesia para oír misa, tal vez expiar algunas culpas, entregar sus ofrendas y cumplir con un rito que se integra de manera natural a la vida cotidiana. La sencillez de la celebración muestra una de las muchas formas del culto que se rinde a una imagen portadora de múltiples significados, relacionada, sobre todo, con lo afectivo y lo cotidiano, y en la que muchos mexicanos reconocen su identidad.

El carácter lúdico que predomina en esta celebración es una manifestación de la creatividad popular que adapta los símbolos a su realidad y circunstancias, crean-

do y recreando los significados de una devoción tan variada y profunda como el culto guadalupano. Éste se transforma de acuerdo con la realidad de cada sector de la población y da origen a las múltiples expresiones a las que Carlos Monsiváis hace referencia en su artículo sobre la virgen de Guadalupe, cuando afirma: "Además de un acto de fe masiva y un espacio para el dolor y el desamparo, la guadalupana es el acto de fundación del arte popular en México". [Monsiváis:1984]

BIBLIOGRAFÍA

Alberro, Solange

1994 "Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia", en García Azlurdo, Clara y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. 2, G y G, Encuadernaciones, México.

Cordoba Montoya, Pedro

s/f *Religiosidad popular, arqueología de una noción polémica*, material inédito para seminario.

De la maza, Francisco

1953 *El guadalupanismo mexicano*, Porrúa y Obregón, S.A., México.

Díaz Sánchez, Luis Fernando

1998 "La traza novohispana y el origen de Guanajuato", en *Folios*, núm. 8, Centro de Investigaciones Humanísticas de la Universidad de Guanajuato, Guanajuato.

García, Icazbalceta

1896 *Carta acerca del origen de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe* (sin editorial), México.

Giménez, Gilberto

1998 *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.

Gonzalbo Aízpuru, Pilar

1994 "Las devociones marianas en la provincia de la Compañía de Jesús"; en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. 2, CONDUMEX/INAH/UIA, México.

Lafaye, Jean

1977 *Quetzalcóatl*, Fondo de Cultura Económica, México.

Loreto López, Rosalba

1994 "La fiesta de la Concepción y las identidades colectivas, Puebla (1619-1636)", en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. 2, CONDUMEX/INAH/UIA, México.

Monsiváis, Carlos

1984 "La virgen de Guadalupe y el arte (necesariamente popular)", en *Imágenes Guadalupeñas en el arte mexicano*, Programa Cultural de las Fronteras, SEP-CULTURA, Tijuana, Baja California.

Ravelo, Renato

2000 "El águila y la serpiente es un signo que devino catalizador mítico", en *La Jornada*, miércoles 14 de junio, México.

Rodríguez, Mauro

1980 *Guadalupe historia o símbolo*, Editorial S.A., México.

La virgen de piedra. Una imagen del espacio sagrado en el Acolhuacan septentrional

Jaime Enrique Carreón Flores*

RESUMEN: *El sinnúmero de apariciones de la virgen de Guadalupe que se presentan actualmente en nuestro país llevan a proponer que detrás de ese hecho existe la necesidad de apropiación o reapropiación de un espacio tradicional. Esta situación es detectada en la región oriental del Estado de México, a través de la presencia de la virgen del cerro, cuyos ejes primordiales giran en torno a una cosmovisión mesoamericana.*

ABSTRACT: *Faced by the countless appearances of the virgin of Guadalupe recorded in present-day Mexico, we propose that behind such phenomena there exists a social need for the adjudication or re-adjudication of a defined traditional sphere. This situation can be detected in the eastern region of the Mexico State, through the presence of the Virgen del Cerro, whose primordial character gravitates around a mesoamerican root.*

El presente trabajo responde a la necesidad de dar a conocer los primeros planteamientos teóricos sobre el Acolhuacan septentrional; surgen gracias al trabajo etnográfico que hemos desarrollado en los municipios de Texcoco y Tepetlaotoc, en la parte oriental del Estado de México.

Esta región a la fecha no ha sido retomada por los antropólogos, razón por la que esta investigación se caracteriza por la falta de estudios que den cuenta con mayor profundidad de las manifestaciones culturales. Quizá esto se debe a la ausencia de grupos indígenas tal como en la actualidad el antropólogo los conceptualiza. Y podría ser ésta una de las causas por la que las investigaciones buscan más los espacios tradicionales para concretarse, bajo la lógica de que ahí los grupos étnicos suelen reproducir sus manifestaciones religiosas y simbólicas.

En este sentido, el fenómeno de la virgen de Guadalupe no es un tema que haya sido abordado en las investigaciones antropológicas realizadas en esta región del Estado de México. Más bien, el estudio de la imagen se ha circunscrito a los lugares comunes, a saber, la Basílica de Guadalupe o las significaciones sociales que la figura proyecta hacia la sociedad; al mismo tiempo, se le ha visto como algo de todos,

* Subdirección de etnografía del Museo Nacional de Antropología-INAH

no pertenece a nadie, es un legado cuyos receptores serán todos los grupos sociales que componen la sociedad. En ese tenor, el icono ha tenido varias aristas a partir de los cuales es abordado para su estudio; entre éstas podemos mencionar las diversas manifestaciones hierofánicas —dada por la multiplicidad de apariciones— y su papel ideológico en la construcción de una identidad mexicana en la que se ha querido atribuir una función catalizadora de problemas de índole económico, político y social e incluso existencial. En esta construcción, la imagen aparece como un refugio, como un espacio de consuelo solamente equiparable a la madre, y por tanto, la virgen de Guadalupe es considerada la madre de todos los mexicanos. Sin embargo, este hecho pertenece a los diversos procesos históricos por los cuales el país ha atravesado en la búsqueda de una unidad social y cultural. En un principio, la imagen de la virgen de Guadalupe —y la aparición en el Tepeyac— tuvieron como propósito la integración total de los pueblos indígenas a un nuevo proyecto de nación instaurado por los españoles, perseguido con ahínco por los gobiernos independientes y metamorfoseado en los regímenes actuales.

Este hecho originó la devoción a la virgen en el que ya aparecen los primeros esbozos de apropiación cultural e identificación comunitaria. Adoptó nuevas formas de expresión, por ejemplo, todos los años muchos grupos, incluidos los indígenas, asisten a la Basílica de Guadalupe para presentar promesas a cambio de favores recibidos y en todas ellas aparece una parafernalia de danzas, objetos, ritos y otro tipo de actos que convierten al santuario en un espacio privilegiado donde lo sagrado se manifiesta a plenitud y los participantes se sienten miembros de un lugar. Esto es, se sienten pertenecer al país, son mexicanos; sin embargo, cuando las manifestaciones son localistas, la identidad converge en la comunidad. En este último rubro, las manifestaciones de autenticidad son más válidas, ya que en esos puntos de expresión el símbolo adquiere diversos sentidos que varían conforme las circunstancias y los lugares, pero es parte de un proceso más complejo.

En la actualidad la imagen ha tenido un comportamiento significativo, el cual anula el margen de acción ideológica del espacio tradicional: la villa de Guadalupe Tepeyac o el cerro del Tepeyac. Esto se debe primordialmente a que imágenes de la virgen han proliferado en forma de "apariciones" en algunos puntos de la geografía mexicana, ya sea en el ámbito rural o urbano. En ellas siempre aparece la relación de consuelo y marginalidad, de refugio y de símbolo unificador. Pero junto a este evento aparece la relativización del espacio tradicional para la devoción a la virgen de Guadalupe y la revaloración y apropiación de los espacios donde suele aparecerse.

Asimismo, estamos frente a un crecimiento de la importancia cultural del espacio regional o comunitario, cuya manifestación sagrada tendrá un papel fundamental; aunque, en la mayoría de las veces la manifestación del espacio pierde impor-

tancia por querer explicar la naturaleza de la aparición. En este sentido, este trabajo trata de explicar la presencia de la virgen en la región del Acolhuacan septentrional a partir de considerar el territorio como una expresión de procesos históricos que se condensan en los niveles de lo sagrado.

La revaloración de los espacios tradicionales dentro de la literatura antropológica ha sido entendida como parte de una construcción cultural [Bartolomé y Barabás, 2000:1], es decir, tienen significado para los grupos, ya que en ellos —el espacio tradicional— se suele dar la manifestación de lo sagrado. Esto se debe en parte por procesos históricos que han incidido en el territorio, los cuales proporcionan una peculiaridad o especificidad dentro de una región. Así, los grupos que habitan la zona en estudio, se caracterizan por ser contenedores de una carga cultural común, merced a una historia común; justo en ese contexto la aparición de fenómenos religiosos va a presentar una íntima conexión con aquellos, de tal manera que casi de ella van a obtener su explicación.

Visto de esta forma, la investigación presenta varios apartados: la delimitación del área, algunos de sus procesos históricos y el hecho en sí de la aparición de la virgen. Todo con la finalidad de tratar de aportar nuevos elementos para el estudio de los grupos humanos del Acolhuacan.

EL ACOLHUACAN

Considerar una región lleva a plantear los esquemas geográficos que el quehacer antropológico ha establecido para la porción oriental del Estado de México. En este hecho debemos reconocer la influencia de algunas experiencias etnográficas para arribar a nuestro objeto de estudio. Esto supone retomar un poco la historia de la antropología en dicha zona.

En este sentido, hablar de los inicios de la antropología como ciencia en México nos remite a los primeros intentos de sistematización de una disciplina que se había distinguido por su falta de perspectiva teórica. Así, los trabajos de Manuel Gamio [1917] son un referente sumamente significativo en el quehacer antropológico; aunque, éstos se hallaran fuertemente ligados a la acción política de la Revolución mexicana pues en aquellos tiempos el ideario político era un estandarte de acción. En todos los ámbitos el nacionalismo es una pieza clave para comprender los procesos que habían surgido en el México contemporáneo. La idea principal iba encaminada a lograr una homogeneidad cultural desprendida de una sola matriz identitaria, el mestizo, quien sería el portavoz del proyecto de una nueva nación. La tarea emprendida necesitaba de planes y proyectos que permitieran un trabajo claro y directo con las realidades que se pretendía homogeneizar, esto es, los grupos indígenas. Y para ello era necesaria una metodología de acercamiento a esos espacios.

Gamio asumió la visión particularista de la historia que sostiene la individualidad de los grupos a partir de cuatro campos básicos de estudio, a saber: la arqueología, la antropología física, la lingüística y la antropología cultural; asimismo, entre los supuestos teóricos sobresale la oposición a la idea evolucionista de la historia, ya que los evolucionistas daban por hecho que los mismos fenómenos eran resultado siempre de idénticas causas, noción que no explicaba la situación por la que atravesaba el país y sus diferentes grupos, o sea, cada grupo presentaba un desarrollo autónomo que era necesario indagar. La propuesta fue aplicada en un proyecto de investigación de envergadura nacional. Para tal propósito, Manuel Gamio dividió al país en 11 regiones, de las cuales presenta una en el libro denominado *La población del valle de Teotihuacan*. [1992]

En este trabajo, el estudio de la región se realizó mediante el trabajo de campo extensivo e intensivo. El primero consistió en la recopilación de datos para determinar generalidades de grandes grupos culturales; el segundo estaba encaminado a detallar las características de los grupos que habitaban el valle a través de sus manifestaciones culturales abstractas y materiales. Este compromiso entre la investigación y los objetivos nacionalistas tuvo repercusiones profundas dentro de la antropología que se realizaría en México en los siguientes años, y se convirtió en un paradigma de la acción antropológica, ya que se constituía como una herramienta de planeación, diagnóstico y control de regiones rurales, estableciendo las pautas para el indigenismo que se consolidaría posteriormente. La importancia del planteamiento de Gamio radica en que la antropología nace unida a cierto tipo de indigenismo nacionalista en la que existe una relación íntima entre el nacionalismo y el culturalismo.

Resulta paradójico que, pese a la labor pionera de Gamio en Teotihuacan, su propuesta de estudio no haya tenido continuidad en investigaciones posteriores en dicha zona. Incluso se nota una falta de unidad en trabajos posteriores de la región, tales como los de Ángel Palerm y Eric Wolf [1972], confrontados con el realizado por Margarita Nolasco. [1962]

Por un lado, Palerm y Wolf daban cuenta de la importancia del sistema de riego en la agricultura constituida como una característica fundamental de los pueblos mesoamericanos. En ellos, el pensamiento de Eric Wolf, su Estado despótico y la perspectiva del evolucionismo multilineal fueron trasladados al estudio del valle de Teotihuacan y de Texcoco, en específico cuando se refieren al Acolhuacan. En ese sentido sus trabajos se erigen como una crítica al culturalismo, la cual se basaba en la teorización sobre el estudio del medio ambiente y su influencia sobre las sociedades mesoamericanas. La trascendencia del trabajo de Palerm se debió a que este investigador una vez que abandonó la Escuela Nacional de Antropología e Historia se integró a un proyecto formativo en la Universidad Iberoamericana, donde el

evolucionismo multilíneal sería la corriente teórica preponderante. Así, establece en Texcoco una estación de estudios antropológicos, cuyo objetivo fue estrechar la relación entre la investigación de campo y la labor académica.

El estudio de los sistemas hidráulicos inauguró una nueva perspectiva para el estudio de la región mesoamericana, en el que se dejaron de lado la inclinación hacia las comunidades y el individuo, y se instalan en el estudio de las configuraciones del entorno geográfico y la manera cómo los individuos se adaptan al medio ambiente. Dentro de esta perspectiva queda incluido el trabajo de Marisol Pérez Lizaur [1976], quien a través de la comparación de cuatro comunidades del Acolhuacan, estudiadas durante el periodo comprendido entre 1967 y 1969, establece generalidades de desarrollo fuertemente influidas por el entorno ecológico.

Sin embargo, su influencia no es monolítica, ya que más adelante Margarita Campos de García [1973] realizó en el valle de Texcoco una investigación sobre los beneficios que la educación había traído consigo en una comunidad que actualmente es la cabecera municipal de Tepetlaoxtoc. Quizá la razón de este trabajo estriba en que, a partir de la década de los sesenta, aparece una tendencia en dicha área que trata de evaluar las acciones indigenistas, sobre todo en los rubros más importantes que el indigenismo nacionalista había establecido, a saber: la educación y la economía.

El punto de partida lo constituye la investigación de Margarita Nolasco, quien trató de retomar los influjos de la antropología de Gamio; sin embargo, su trabajo tiene un mayor peso en lo estadístico, ya que a través de él demuestra cómo la Reforma Agraria sólo sirvió para la desintegración de los pueblos y comunidades del valle de Teotihuacan. Cabe hacer mención que este último trabajo surge dentro de lo que podríamos considerar una segunda etapa de la antropología en México desde el sexenio de Miguel Alemán, quien otorgó al desarrollo industrial y capitalista una gran importancia. En ese contexto, la antropología transformó la perspectiva del indigenismo que le subyace, ese nacionalismo cambió por un feroz ataque a las zonas atrasadas, marginadas, olvidadas y explotadas para integrarlas al desarrollo del país.

Aguirre Beltrán [1973] mostró que las comunidades indígenas se hallan expoliadas por pequeñas ciudades, donde los grupos mestizos detentan el poder y transfieren la riqueza de los pueblos indios hacia esos centros, y que por su forma estructural de funcionamiento se le denominarán centros regionales en oposición a las zonas de refugio. De igual forma, el culturalismo será la corriente teórica que ayuda a los estudios tendientes a conocer los mecanismos indígenas y poder aplicar programas de desarrollo sin ningún problema; es la época clásica de la antropología aplicada en México.

Poco a poco la influencia de Palerm se diluyó, acaso por su falta de penetración

etnográfica y su énfasis en el medio ambiente, y Manuel Gamio ha dejado de ser un referente paradigmático del quehacer antropológico. Esta situación se reflejó en la XI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología celebrada en 1966, la que en un primer momento evidenció la carga académica de la investigación hacia los trabajos arqueológicos; sin embargo, hubo textos con un tinte etnográfico para dicha zona, que fueron publicados en el volumen II de las memorias, cuya consulta resulta necesaria por los datos ahí vertidos.

Entre los estudiosos del valle de Teotihuacan se puede mencionar a Rosendo Escalante, cuyo trabajo "Tradicionalismo y modernización en Teotihuacan y su contorno" contiene los procesos de cambio en los municipios de Otumba, Nopaltepec, Axapusco, Acolman, Tecamac, Temascalapa, San Juan Teotihuacan y San Martín de las Pirámides; también podemos nombrar a Richard Diehl en su estudio el "Contemporary settlement and social organization", exhibe claramente la influencia de la escuela norteamericana de antropología, preocupada primordialmente por la ecología; Gastón Martínez, en "La hacienda y el ejido de San Juan Teotihuacan" revisa la historia de las haciendas pulqueras en la región y su caída ante la industrialización y el libre mercado, representado por la naciente industria de la cerveza; Francisca Bolongaro se dedica al estudio de las migraciones de Otumba al Distrito Federal; por último, Francisco Casanova Álvarez busca establecer una regionalización para el área teotihuacana a partir de las redes de amistad, parentesco y compadrazgo basadas en el poder.

De ahí tenemos un gran salto o vacío de investigaciones y no es sino hasta 1995 que aparece otra investigación, pero ésta ya obedece a otros fines. La antropología había pasado por sus cismas ideológicas que se dieron en la Escuela Nacional de Antropología y busca un nuevo ordenamiento y corriente teórica a la cual plegarse. La situación es difícil, incluso existe mucha confusión sobre qué es exactamente lo que estudia cada una de sus ramas; sin embargo, empiezan a definirse nuevas disciplinas para el estudio del área de lo que fuera el Acolhuacan. En ese contexto, Valentín Peralta [1995] presenta en su tesis de licenciatura un estudio sobre la lengua náhuatl de San Jerónimo Amanalco del municipio de Texcoco, donde hace un análisis de la estructura morfológica de la lengua de la comunidad y de las múltiples conexiones que ésta tiene con algunos elementos de la organización social. Sin embargo, ha pasado desapercibida, ya que los estudios sobre lingüística del área texcocana son representados por Yolanda Suárez de Lastra, quien publicó en 1974 *El náhuatl de la región oriente del Estado de México*; además de presentar otro trabajo sobre las manifestaciones de la lengua náhuatl en dicha zona, pero éste lo hace acompañada de Fernando Horcasitas. Antes, en 1970, Guido Münch efectuó una investigación etnohistórica para caracterizar al cacicazgo en San Juan Teotihuacan durante la Colonia. Hasta 1997 nuevamente aparece la necesidad de trabajos propiamente

etnográficos, como la tesis de licenciatura de Ernestina Rivas [1997], en la que describe la festividad de muertos.

Tras este breve recorrido, resulta pertinente aclarar que la reducción del Acolhuacan ha sido una constante dentro del quehacer antropológico, hasta el punto de la aparición de trabajos que se remiten al nivel de la comunidad. Y por otro lado, la necesidad de mostrar el aspecto antropológico de la zona, a través de abarcar una región.

EL ACOLHUACAN SEPTENTRIONAL

La región oriental del Estado de México en la época prehispánica fue conocida como el Acolhuacan y abarcaba la parte norte hasta las inmediaciones de Tollan, Xocotitlan; dentro de su territorio incluía a Tizayuca, Acolman, Huexotla, Coatlinchan, Chimalhuacan y Texcoco; al oriente sus límites se establecieron kilómetros antes de Tlaxcala, al poniente por el lago de Texcoco y al sur por los señoríos de Chalco y Xico. [Jiménez, W. 1963:97] Palerm posteriormente estableció que geográficamente dicha región podía delimitarse de la siguiente manera: al occidente, el lago de Texcoco; al norte la parte baja del río Nexquipayac, los cerros de Tezoyuca y las serranías del Tezontlaxtle y Patlachique; al oriente y sureste, las estribaciones de las serranías de San Telmo, Tlamacas, Tláloc, Telapon y Ocotepc; al sur, el valle comprendido entre la sierra de Ocotepc y el cerro de Chimalhuacan, a la orilla del lago de Texcoco. [Palerm, 1971:112] Asimismo, la región fue sede de una serie de transformaciones que poco a poco fueron definiendo un espacio, lo que nos permite considerar que el Acolhuacan no puede ser confundido como el imperio tezcocano; sin embargo, para su estudio puede constreñirse a una subregión específica, que puede ser dada por los patrones que de ella se obtengan.

Tras la caída del imperio Tolteca, grupos bárbaros, al parecer de filiación pame [Jiménez, 1963:108], guiados por Xólotl llegaron a Tula en el año de 1244, pasaron luego al valle de México y en ese mismo año se establecieron en Tenayuca e iniciaron un proceso de expansión por toda la parte oriental hasta que fueron sometidos por los tepanecas a principios del siglo XV. Durante este periodo aparecieron varios señoríos —Tezcoco, Huexotla y Coatlinchan—, pero el que tuvo mayor relevancia fue Coatlinchan que alcanzó su apogeo entre 1300 y 1375; en esa época Tezcoco estaba subordinado a Coatlinchan. Sin embargo, cuando los tlatelolca se apoderaron de Chimalhuacan-Atenco para incorporarlo al territorio tepaneca se inició la decadencia de Coatlinchan, por lo que Tezcoco pasaría a ser su heredero. [Jiménez, 1963:112]

Después de este cambio en las relaciones de poder, Texcoco estableció una división política que sería conservada por los españoles después de la conquista, ya

que, al conformarse la Triple Alianza, Texcoco adquirió suma importancia para el Acolhuacan. En tal sentido, Nezahualcóyotl ejerció una hegemonía sobre este territorio a la vez que apoyó los fines expansionistas de los mexica. Este soberano dividió y organizó al valle de Teotihuacan (Otumba, Tepeapulco, Tlaquilpa, Acolman, Teotihuacan, Tequicistlan y Tepexpan) en pueblos tributarios, para tener un mayor control político de su territorio. [Gibson, 1963:22]

A grandes rasgos, según Palerm, la historia del pueblo chichimeca al que hacemos referencia puede dividirse en tres etapas. La primera consiste en la llegada de este grupo al Acolhuacan, zona considerada como secundaria, debido a que existía una agricultura de roza y temporal; su economía era aleatoria, presentaba baja densidad demográfica, ausencia de núcleos urbanos y contaba con zonas despobladas en la sierra y valles serranos; aunque en ella había vestigios de la cultura tolteca, representados por pueblos agricultores. Un segundo periodo estuvo dado por la tentativa de convertir a los chichimecas en agricultores; en esta época existió una inestabilidad porque algunos de estos grupos se resistieron a ser transculturalizados; al mismo tiempo que el territorio ocupado se va estrechando por el crecimiento poblacional. Todo esto durante el reinado de Quinatzin. [Palerm, 1971:118] En el tercer periodo se desarrolló el imperio texcocano, en él violentamente se suprimieron las últimas resistencias que los chichimecas aún mantenían ante la transculturación. Se conforma la Triple Alianza y aparece la obra culminante de esta época: los sistemas de riego. [Palerm, 1971:121]

En este contexto, cabe aclarar que dichos procesos fueron muy precisos en su ubicación. En efecto, Palerm sugiere que el Acolhuacan es susceptible de dividirse en dos subregiones con caracteres propios; por un lado:

la zona meridional, cuyo límite norte sería, aproximadamente, la divisoria de aguas de los ríos Chapingo y Texcoco. Dentro de ella quedarían enclavados los antiguos señoríos de Coatlichan y Huexotla. La zona septentrional, al norte de la indicada divisoria, comprendería el viejo señorío de Texcoco. [Palerm, 1971:113]

La importancia de esta división radica en que en la zona meridional los procesos transculturativos fueron más rápidos, gracias a las mejores oportunidades para el desarrollo de la agricultura extensiva. No así en la parte septentrional donde las condiciones geográficas no permitieron tal desarrollo, por lo que la aparición de las obras hidráulicas tienen plena justificación. [*Ibid.*]

Aunque para ello debió considerarse que antes de la aparición de las obras de riego, hubo un periodo de extensión agrícola basado en el cultivo de roza y temporal, que se vio afectado por una época de crisis y hambre provocadas por las condiciones climáticas de aquellos años. Tenochtitlan y la parte septentrional del Acolhuacan superaron ese obstáculo mediante obras hidráulicas. De esta manera, la

transformación del Acolhuacan septentrional se explica “como resultado de un triple proceso interrelacionado de transculturación, de integración política y de obras hidráulicas”. [Palerm, 1971:122] Aunque presentaría grandes diferencias con el Acolhuacan meridional, merced a la forma de ese triple proceso.

Pese a no ser una obra de ingeniería avanzada, el sistema de riego del área Texcocana tuvo la peculiaridad de hacer posible la integración de una serie de comunidades en una especie de constelación. [Palerm, 1971:122]

Al caer Tenochtitlan en manos de los españoles no sólo se derrumbó la supremacía de un territorio, también derivó la hegemonía política sobre una serie de comunidades y señoríos. Y los conquistadores no tratarían en hacerlo patente, cuando comenzaron con el reparto del botín y las nuevas modificaciones de relación entre las nuevas poblaciones súbditas, lo que mantuvo el circuito de comunidades-constelación alrededor del sistema de riego y conservó la delimitación antes señalada entre el valle de Teotihuacan y las porciones meridionales y septentrionales del Acolhuacan, como bien lo documenta Gibson, al sostener que Texcoco permaneció como cabecera y a su alrededor aparecerían los pueblos sujetos; aunque algunos territorios del antiguo Acolhuacan desaparecieron, mientras que otros habían iniciado nuevos procesos desligados de su aparente origen.

En esta misma dinámica, el valle de Teotihuacan vivió la inserción a los procesos económicos de las haciendas pulqueras y sufrió un cambio en la orientación de su organización social. Por el otro lado, el valle de Texcoco se inscribió en el desarrollo de haciendas ganaderas [Gibson, 1963:337] que detuvo la incorporación de las comunidades al desarrollo, pero fortaleció a las comunidades indígenas al aislarlas, lo que indudablemente traería la aparición de una región de refugio, pese a los actos de rapacería de los hacendados españoles, además de las diferentes instituciones tributarias, tales como la encomienda y los repartimientos. Éstos son aspectos determinantes que nos ayudan a separar estas dos porciones territoriales y a la vez delimitarlas, ya que Hassig [1990:13] sostiene que a partir de la Colonia aparecieron los *hinterland*, pequeños espacios en los que una cabecera domina a las comunidades más cercanas a su entorno, y de este modo era como giraba la economía novohispana.

En efecto, los *hinterland* sugieren una interacción económica entre las principales cabeceras. Aunque, el medio ambiente tuvo un papel fundamental sobre ellas y sus sujetos, de tal manera que estamos de acuerdo con Palerm, quien sostiene que en la actualidad —hablamos de la década de los cincuenta— el Acolhuacan septentrional todavía presentaba el uso del sistema de riego, y por ende era susceptible de aplicársele el rubro de *hinterland*, basado en un sistema solar del cual dependen las comunidades que conforman la región de refugio o antiguo señorío de Texcoco, el cual se hallaba dividido en cuatro ámbitos ecológicos: la planicie, la franja erosiona-

da, el somontano y la sierra. [Pérez, 1973] Cada una de estas zonas presentaba un grado de desarrollo diferente, y su influencia se presenta de manera específica en las peculiaridades culturales de las comunidades nahuas.

En la actualidad, cada una de esas subregiones topográficas presenta asentamientos que se distribuyen de la siguiente forma: en la sierra se localizan San Jerónimo Amanalco, Santa María Tecuanulco, San Juan Totoloapan, Santo Tomás Apipilhuasco, Santa Catarina del Monte y San Pablo Ixayoc, entre las más importantes. La franja erosionada está poco habitada, y en ella aún se conservan vestigios de lo que se ha considerado una de las obras hidráulicas de riego más importantes del periodo prehispánico. En el somontano se ubican los pueblos de San Pedro Chiautzingo, San Bernardo Tlalminilolpa, San Juan Tezontla, Santa Inés, San Joaquín Ixtlixóchitl, Purificación, San Miguel Tlaixpan, San Nicolás Tlaminca, Tequesquinahuac, San Diego Nativitas, Santa María Nativitas y parte del municipio de Tepetlaoxtoc. Por último, la llanura que es la parte baja y plana y que corresponde a las antiguas riberas del lago de Texcoco contiene los pueblos de San Cristóbal Nexquipayac, Tezoyuca, San Salvador Atenco, San Miguel Chiconcuac, San Andrés Chiautla, Papalotla, La Magdalena Panoaya, San Andrés Riva Palacio, San Miguel Tocui-la, Tulantongo y San Luis Huexotla.

En este sentido, la sierra sería una de las partes con menor desarrollo, lo que se traduce en una tecnología simple para los procesos productivos, como la agricultura aplicada a tierras de temporal, en los pueblos de Santo Tomás Apipilhuasco, San Juan Totoloapan y Santa Catarina del Monte. Aunque hay otros pueblos de la sierra que gozan de tierras de riego, debido a la presencia de manantiales, sobre todo para los pueblos de San Jerónimo, Santa María Tecuanulco, Guadalupe Amanalco y San Pablo Ixayoc.

Por otro lado, pese a que podría considerarse una zona india, la lengua náhuatl casi ha desaparecido; solamente permanece en la gente anciana de los pueblos de San Pablo Ixayoc, Guadalupe Amanalco, Santa María Tecuanulco; en tanto que casi ha desaparecido en los pueblos de Santo Tomás Apipilhuasco y San Juan Totoloapan. Por su parte, San Jerónimo Amanalco muestra la presencia de la lengua inserta dentro de su orden ceremonial, como bien lo documenta Valentín Peralta. [1995]

Así, nos encontramos con una serie de procesos que han afectado a los pueblos que habitan en la parte septentrional del Acolhuacan, cada uno de ellos de acuerdo con sus características tiene un grado de desarrollo que les hace ser comunidades con una identidad propia.

LA VIRGEN DEL CERRO

Las apariciones milagrosas de la virgen de Guadalupe son fenómenos constructores de la territorialidad porque dejan marcas que convierten al espacio en un ámbito sagrado en el que un grupo reproduce ciertas prácticas. A través de ellas, la reelaboración del tema de los ancestros fundadores de un pueblo tiene relevancia para la elaboración de identidades [Barabás, 2000:4] al mismo tiempo que son constructores de una identidad en el ámbito comunal. Este hecho sugiere la reducción de la imagen de la virgen de Guadalupe a un ámbito territorial, lo cual deja de lado las manifestaciones de lo sagrado con proyecciones más amplias.

En este sentido, el Acolhuacan septentrional está compuesto de varias serranías que son cruzadas por la carretera Texcoco-Calpulalpan. Entre estas montañas sobresale una elevación que recibe el nombre de Cerro Alto, la cual se caracteriza por pequeñas formaciones rocosas caprichosamente moldeadas por la acción de las lluvias y el aire. Para el viajero que va hurgando el paisaje, pronto su vista se fijará sobre una piedra descomunal por su altura y por las características de su configuración; tiene aproximadamente 12 metros de alto y su forma la han relacionado con la virgen de Guadalupe, incluso la han pintado con semejanza a la imagen tradicional.

El espacio territorial es la sierra que, como bien lo documentó Pérez Lizaur, es un espacio marginal, dado lo agreste de su territorio y, al mismo tiempo, es un reducto cultural *cuasi* aislado. Visto de esta forma, el territorio perfila una unidad cultural y en ella se manifiesta la imagen con sus propiedades.

La presencia de la virgen en el cerro no sólo nos remite a esa relación, también nos lleva a suponer otros elementos. Podemos citar, por ejemplo, que la piedra se halla en la falda del cerro, es decir, contando la altura de la piedra, la podemos situar en sentido estricto en la parte intermedia. A los pies del cerro existe un respiradero, pequeño orificio, donde se cree corre un río que brota hasta las inmediaciones de Teotihuacan; aunque debido a la construcción de un altar, propicio para que un sacerdote oficie las dos misas que realiza al año, ha quedado oculto. La virgen mira hacia el norte.

Por otro lado, lo sagrado siempre tiene razón de ser cuando existen las condiciones que se requieren para que ello sea así. Las conexiones que se desprenden de lo anterior son significativas. Johanna Broda [1991:468] en un estudio sobre el culto a los cerros señala que éstos son el espacio adecuado para la manifestación de las deidades. La aparición de la virgen tiene estrecho contacto con la carretera, ya que se erige como una especie de vigía que cuida que no haya accidentes. Según los que tienen conocimiento de su aparición, la virgen cumple con su carácter de entidad bienhechora que cuida de sus hijos desde el cerro; la situación tiene semejanza con el mito de la aparición de la imagen en el cerro del Tepeyac.

Una mujer se encarga de cuidarla y llevar a cabo los festejos el 10 de mayo y el 12 de diciembre, dos fechas con un significado claro —el día de las madres y el de la virgen de Guadalupe—; en el día de las madres sólo se realiza una misa oficiada por el padre de Santo Jerónimo Amanalco, o bien puede ser escogido de algún pueblo del estado de Tlaxcala; y durante diciembre, una comida a todos los visitantes. No podemos afirmar que ella conozca el origen del culto entre los pueblos de esta zona, únicamente refiere que antes de 1997 la piedra ya había sido coronada; sus constantes viajes a Chalco y Tlaxcala le llevaron a descubrirla y a tomar la decisión de que era necesario tratarla adecuadamente.

En sentido estricto, la encargada estaría cumpliendo un servicio religioso, gracias a que desarrolla todas las actividades referentes a la virgen. Pese a no pertenecer al sistema de cargos de Santo Tomás Apipilhuasco, sí tiene contacto con los mayordomos del pueblo de los que recibe apoyo para organizar los eventos. También se apoya en las personas que conoce por su paso por el Acolhuacan —la informante vende pulque en la parte poniente del estado de Tlaxcala y en valle de Chalco. Mediante este mecanismo varios pueblos cubren todo lo relacionado con la imagen, lo cual sugiere que su influencia no se restringe sólo al pueblo de Apipilhuasco. Paralelamente, pese a que apenas el culto ha iniciado de manera más organizada, es decir, con un responsable, éste ha tenido una mejor recepción entre los habitantes de esta zona que diariamente llegan a visitar a la virgen.

La imagen como elemento de identidad y unificación de un espacio territorial trae consigo varios elementos que son los que construyen la unidad. En este sentido, los comentarios que surgen a raíz de los datos presentados son varios. Primero, que aparentemente estamos frente a una imagen que trata de llevar el bienestar a los pueblos lastimados en su economía, que la lleva a tener un papel de madre consoladora. Y lo hace indistintamente, tanto para los pueblos que tienen tierras de temporal —Santo Tomás Apipilhuasco, San Juan Totoloapan, Santa Catarina del Monte— como con los que gozan de manantiales que sirven para regar las tierras de San Jerónimo Amanalco, Guadalupe Amanalco y Santa María Tecuanulco. En éste último la fiesta patronal se dedica a la virgen María, a la que se identifica con la virgen de Guadalupe. Cuentan los habitantes que la imagen que tiene el pueblo, en un principio formaba parte del panteón de deidades de San Jerónimo, pero “un día la imagen decidió irse a vivir a Santa María”. Al mismo tiempo, la colonia Guadalupe Amanalco también es parte territorial de San Jerónimo Amanalco.

Este hecho supone una interacción más profunda entre las comunidades que gozan de agua y las que carecen de ella, debido a que atrás de la imagen de la virgen el agua emerge como un elemento indispensable para la vida. Broda [1991] ha señalado que entre los mexica existía un culto a los cerros y al agua, los cuales se hallaban íntimamente ligados; el cerro es contenedor del agua en tiempos de la estación seca,

y a través de ritos de fertilidad dedicados a los guardianes del cerro se proveía del vital líquido a los pueblos que necesitaban de ella para cumplir con el ciclo agrícola. La autora continúa haciendo una referencia a este tema y sostiene que estos seres, representados como ídolos, son “invocados en ritos que tienen lugar en las cumbres de los cerros más importantes, en petición de lluvia y fertilidad para la comunidad”. [Broda, 1991:468] Así, para los pueblos que gozan de agua, la virgen es un referente obligado para entender su existencia; mientras que para los pueblos que tienen tierras de temporal a través de ritos de fertilidad, la virgen se presenta como una ocasión propicia para solicitar lluvias.

Entre los mexica, la dualidad era un elemento indiscutible, tal vez así la afirman las dos celebraciones al año que realiza la mujer mayordomo como parte del servicio religioso a la virgen. También destaca un hecho fortuito: la lucha entre el bien y el mal. Hemos dicho que en la carretera suceden muchos accidentes que, según palabras de un informante, se deben a la acción del diablo. Así que cada uno de los habitantes que transita por esa carretera hace una parada para recibir la bendición de la virgen, lo cual supone que este espacio se halla sumamente sacralizado y se convierte en un patrón de referencia a un espacio no sacralizado donde la protección es importante. Del mismo modo, los males son atribuibles a la imagen, es decir, así como es una bienhechora, tiene una parte oscura; este hecho tiene congruencia debido a que entre los pueblos mazahuas los ancestros son deidades rectoras del bien y el mal, donde el rendir culto a una imagen es una forma de recibir bendiciones y no efectuarlo es causa de enfermedades. Pero no sólo es para quienes transitan en automóvil, para todos los habitantes de esta zona es necesario ir una vez al año a visitar a la imagen, lo contrario acarrearía problemas de diversa índole. Así lo atestigua la gran cantidad de ofrendas, en forma de agradecimientos y pequeños objetos denominados “milagros”.

Las configuraciones territoriales del pasado aún se mantienen en la memoria gracias a los elementos que la virgen proyecta. Ya hemos dicho que los cerros contenían al agua en su interior, y por lo mismo se pensaba que existía una conexión subterránea entre cerros, cuevas y mar. [Broda, 1991:479] En este sentido, actualmente llegan al cerro donde se apareció la virgen los pueblos que tienen manantiales. Junto a este hecho surge la aseveración de que el agua que brota a los pies de la virgen es destinada a Teotihuacan que era una parte del Acolhuacan original. Este aspecto puede ser interpretado como un intento de unir a dos realidades sumamente diferentes entre sí, con base en que el agua, que pertenece a los pueblos secos, es canalizada hacia otros lugares que también necesitan del vital líquido, por lo que es necesario que los pueblos de la sierra que tienen agua sean capaces de contribuir con algo que puede ser agua u otro tipo de ofrendas.

El cerro y las deidades es una constante que aparece en toda la literatura etnográfica

fica de los pueblos indios del centro de México. [Broda, 1984:478] En ella el espacio es regido por la presencia de una entidad superior, a la cual se le tienen que realizar ritos periódicos para que exista una retribución de los dioses y la continuidad del cosmos sea legitimada.

Las fechas de misa y comida marcan dos momentos de un ciclo anual. Es común que dentro de la misma manifestación ritual mesoamericana encontremos que a los santos patronos se les otorgue una fiesta al principio del ciclo agrícola y otra al finalizar las cosechas. La tentación es grande para sostener que existe una manifestación mesoamericana en la forma de concebir el culto a la virgen de Guadalupe en esta zona. Quizás un trabajo etnográfico con mayor profundidad pueda comprobar esta hipótesis.

CONCLUSIONES

El proceso histórico y la fragmentación territorial ha hecho que la zona se muestre como dispersa y los pueblos no presenten una interconexión, de tal manera que estamos frente a la atomización de las comunidades que conforman el Acolhuacan septentrional. Sin embargo, la virgen aparece como un elemento integrador, pues a ella acuden los pueblos cuando las siembras necesitan agua.

Subyacente a este hecho aparecen de forma nemotécnica muchas creencias, pues están inmersas en una memoria que no del todo se halla perdida, y que puede ser explicitada mediante una correcta interpretación de las actividades ceremoniales de cada uno de los pueblos que conforman la región del Acolhuacan.

La desarticulación territorial de los pueblos trata de ser enmendada a partir de un elemento sacralizado que busca recomponer las fuerzas de una identidad que, a lo largo de muchos años, ha tendido a la desaparición. Al mismo tiempo, dicha desarticulación se hace patente en los aspectos de territorialidad que los pueblos del Acolhuacan septentrional sufren; empero la memoria, auxiliándose de una imagen arquetípica, busca manifestarse y dar coherencia a un universo oculto que tal vez aún permea las manifestaciones de los habitantes de dicha zona. Y cualquier medio va a servir para llevar a cabo tal tarea, la revaloración del territorio a partir de elementos sagrados.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1973 *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, Instituto Nacional Indigenista, 2a. ed., México.

Bartolomé, Miguel y Alicia Barabás

1999 *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectiva etnográfica para las autonomías*, CONACULTA/INAH/INI, 2 vols., México.

Bolongaro de Stroger, Francisca

1967-1972 "Migraciones internas y su ajuste socio-cultural", en Sociedad Mexicana de Antropología, *Memorias de la XI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Teotihuacan, vol. 2, México.

Broda, Johanna

1991 "El culto a los cerros", en *Arqueoastronomía y Etnoastronomía*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp. 461-500.

Campos de García, Margarita

1973 *Escuela y comunidad en Tepetlaoxtoc*, Secretaría de Educación Pública, SEP/70, núm. 89, México.

Diehl A., Richard

1967-1972 "Contemporary Settlement and Social Organization", en Sociedad Mexicana de Antropología, *Memorias de la XI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Teotihuacan, vol. 2, México.

Escalante, Rosendo

1967-1972 "Tradicionalismo y modernización en Teotihuacan y su contorno", en Sociedad Mexicana de Antropología, *Memorias de la XI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Teotihuacan, vol. 2, México.

Galinier, Jacques

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM/CEMCA, México.

Gamio, Manuel

1992 *La población del valle de Teotihuacan*, Secretaría de Agricultura y Fomento/Dirección de Antropología, México.

Gibson, Charles

1967 *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, Siglo XXI editores, 5a. edición, México.

Hassig, Ross

1990 *Comercio, tributo y transportes. La economía política del Valle de México en el siglo XVI*, Alianza Editorial Mexicana, México.

Jiménez Moreno, W.

1963 *Historia de México*, ECLALSA, México.

Kirchhoff, Paul

1960 "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", en *Revista Tlatoani (Suplemento)*, núm. 3, México.

Lastra de Suárez, Yolanda

- 1977 "El náhuatl en el oriente del Estado de México", en *Anales de Antropología*, vol. 14, México, pp. 165-266.
- 1980 *El náhuatl de Tetzaco en la actualidad*, UNAM, México.

Martínez Matiella, Gastón

- 1967-1972 "La hacienda y el ejido de San Juan Teotihuacan", en Sociedad Mexicana de Antropología, *Memorias de la XI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Teotihuacan, vol. 2, México.

Medina H., Andrés

- 1993 "La formación de antropólogos en México", en *Cuaderno de trabajo*, núm. 1, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, p. 61.

Münch Galindo, Hermann Guido

- 1976 *El cacicazgo en San Juan Teotihuacan durante la Colonia 1521-1821*, Colección Científica, núm. 32, INAH/SEP, México.

Nolasco, Margarita

- 1962 "La tenencia de la tierra en San Juan Teotihuacan, Estado de México", en *Acta antropológica*, época 2, vol. 2, núm. 3, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Sociedad de Alumnos, México.

Palerm, A. y Eric Wolf

- 1972 *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, SEP/70, núm. 32, México.

Peralta Ramírez, V.

- 1995 *El habla religiosa. Sistema de unificación religiosa en San Jerónimo Amanalco, Tezcoco*, tesis de lingüística de la ENAH, México.

Pérez Lizaur, M.

- 1975 *Población y sociedad. Cuatro Comunidades del Acolhuacan*, Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Rivas, Ernestina

- 1997 *La ofrenda de muertos en San Pablo Ixayoc: una descripción etnográfica*, Escuela Nacional de Antropología de Historia, tesis de licenciatura en antropología social, México.

Smith, Michael E.

- 1986 "El sistema de mercado azteca y patrones de asentamiento en el valle de México: un análisis de lugares centrales", en *Revista Cuicuilco*, Año 2, núm. 5, julio, pp. 18-26.

La adaptación del culto guadalupano campesino a un contexto urbano e industrial. El caso de San Mateo Atenco, Estado de México

Ma. Isabel Hernández González*

RESUMEN: *Este artículo describe las transformaciones que ha sufrido el catolicismo campesino (alianzas entre santos patronos y creyentes) ante el cambio que produjo la industria zapatera en San Mateo Atenco, Estado de México. Expresiones religiosas rurales y urbanas que se han mezclado para producir la forma que actualmente cobra vida en ese lugar.*

ABSTRACT: *The present article describes the transformations that peasant catholic beliefs have suffered (alliances between patron saints and believers) due to change process induced by the shoe manufacturing industry upon San Mateo Atenco, in Mexico State. Urban and rural expressions have merged to produce the religious form that presently can be seen acting in the locality.*

San Mateo Atenco se localiza al sur del valle de Toluca, en la parte media de la Antigua zona lacustre del río Lerma. [Albores, 1995:195] Actualmente, forma parte de la zona metropolitana de la capital mexiquense, según el censo de 1990 es considerada como la sexta población más grande, después de las ciudades de México, Guadalajara, Monterrey, Puebla y León, Guanajuato. [Soubie, 1993:27]

San Mateo Atenco es la cabecera del municipio del mismo nombre, en las dos últimas décadas su demografía se ha incrementado de tal modo, que hoy es considerada como una de las localidades urbanas con mayor tasa de crecimiento poblacional de la región, junto con Metepec, Zinacantepec y Lerma. De 1980 a 1990, el municipio aumentó de 12 904 habitantes a 36 227 [ob. cit.:35], y para 1995 ya contaba con 54 089. Este crecimiento poblacional se debe al desarrollo industrial y comercial de la zona, los cuales han tenido un fuerte impulso desde el núcleo industrial y poblacional más importante del país, la ciudad de México.

* DEAS-INAH

La zona metropolitana de Toluca se encuentra incorporada a un sistema de ciudades de la región centro del país, y mantiene una relación económico-política estratégica con la ciudad de México. [Soubie, 1993:27] La gran concentración de actividades comerciales e industriales atrae a la población, no sólo de diversos municipios foráneos a la zona metropolitana de Toluca, sino también de otras entidades del país. A esto se suma la continua pérdida de importancia de la actividad agrícola, que ha originado el cambio de uso de suelo. No obstante, se mantiene la siembra de maíz, y en algunos casos de haba, que son fundamentalmente autoabasto para las familias trabajadoras, obreras y artesanas. El trabajo asalariado interviene cada vez más en el sostenimiento del grupo doméstico. Todo esto ha hecho que las configuraciones territoriales de la zona cambien y se acomoden cada vez más a las necesidades de la acumulación del capital y de la expansión del mercado de trabajo, así como del de bienes y servicios.

Los especialistas opinan que por las tendencias hasta ahora observadas “se consolidaría el proceso de metropolización de los municipios conurbados a la ciudad de Toluca, y de ésta con la ciudad de México, formando parte de una de las megalópolis más grandes del mundo”. [Serrano, 1993:91]

Por otro lado, se tiene como influencia fundamental para el cambio económico-ocupacional, la instalación del corredor industrial Lerma-Toluca, que principalmente da empleo a los municipios de San Mateo Atenco, Lerma, Ocoyoacac, Metepec y Toluca. El despegue industrial de la zona de Toluca y sus alrededores se dio a partir de 1950, con el incremento y la diversificación de su producción, además de un aumento de la planta productiva. [Albores, 1995:316]

El periodo de transición de localidad rural a urbana en San Mateo Atenco se ubica desde 1950 hasta 1970; en este tiempo se dieron las condiciones fundamentales en cuanto a estructura ocupacional e incremento de habitantes, lo que permitió el cambio del tipo de asentamiento humano. En este periodo se fueron sucediendo cambios económicos y culturales que sirvieron de sustento y condición del desarrollo posterior (deseccación de la laguna del Lerma, instalación de la planta industrial, surgimiento y desarrollo de redes comerciales entre las metrópolis Toluca-Distrito Federal).

En ese contexto la actividad zapatera se fue desarrollando, según Albores [1995: 316], ésta puede dividirse en tres etapas, tomando en cuenta “la ausencia o presencia de máquinas, el tipo de éstas y la menor o mayor utilización de las mismas”. La autora afirma que en la segunda mitad del siglo XX, en el municipio, tuvo lugar la transformación del taller manufacturero en fábricas de calzado “con lo que la zapatería, además de presentar una continuidad en el contexto del desarrollo industrial de la zona, constituye la actividad que produjo el cambio económico en San Mateo Atenco” [ob. cit.:316], la agricultura y demás actividades económicas primarias de-

jaron de ser las principales ocupaciones, tomando su lugar las referentes a la zapatería y a las industriales.

La industria zapatera está en constante crecimiento, desde 1982 los sábados y domingos concurren compradores, comerciantes o revendedores de Puebla, Distrito Federal y Tlaxcala, llamados resgateros; el comercio de otros productos asociados con el calzado también se ha incrementado; lo mismo que los expendios de comida para los visitantes. En 1992 había cerca de 25 mil personas en esta industria, y parte de la producción se exportaba a Estados Unidos, Italia, Francia y Cuba.

Ahora nos preguntamos qué ha pasado en San Mateo Atenco con el catolicismo anterior a la construcción del corredor industrial de Lerma, el cual ha permanecido en este ambiente de cambio, ¿cómo ha sido afectado? En este trabajo se pretende dar la respuesta, haciendo énfasis en el culto guadalupano; el cual observamos enriquecido, complicado y en extremo interesante.

La transformación ha hecho surgir a un catolicismo mestizo y de carácter urbano, que como hijo del anterior tipo de catolicismo, mantiene muchos de sus rasgos, ya que ha reproducido varias de sus características, pero en un ambiente urbano. El hijo se parece al padre, pero es otro producto; ha tomado o dejado elementos según lo han considerado conveniente las nuevas generaciones. Sin embargo, el espacio religioso mantiene complejos del catolicismo campesino, fundado en el sistema de barrios y capillas y el calendario festivo a santos patronos, intercambio de ofrendas y visitas entre las localidades y el sistema de alianzas entre pueblos.

EL CATOLICISMO POPULAR CAMPESINO INDÍGENA DE CULTO A SANTOS EN SAN MATEO ATENCO

San Mateo Atenco se ha caracterizado por un catolicismo popular de culto a santos, imágenes sagradas de forma humana, que guardan entre ellas una relación diferenciada, en cuanto a jerarquía e importancia, dentro de un panteón católico popular. Este catolicismo se ha conformado desde la época colonial, y es producto de una particular interpretación cultural del catolicismo impuesto desde la evangelización a los pueblos indios de cosmovisión mesoamericana en esta región.

Según López Austin, el sistema religioso mesoamericano contenía una explicación del mundo y su ordenamiento. Era una codificación complicada y muy elaborada en donde la naturaleza era un producto divino.

Las actuales tradiciones religiosas indígenas son otro tipo de religión, distintas a la mesoamericana, derivan de ella, pero también incluyen creencias y prácticas del catolicismo. Son nuevas religiones surgidas de la difícil situación de los colonizados indígenas, dominadas, rechazadas y despreciadas por los no indígenas. [López Austin, 1988] Según Baraba y Bartolomé [1999], estas nuevas religiones son el resul-

tado de la apropiación selectiva y su resignificación, las cuales han ido constituyendo los pueblos de origen mesoamericano, hasta darles su actual fisonomía; ha sido un proceso de elaboración simbólica, enraizado en matrices mesoamericana y católica.

El culto se hace a potencias o fuerzas de la naturaleza y a santos católicos, "cada religión es vivida como totalidad, y lo católico y lo mesoamericano han sido reelaborados en nuevas creencias y rituales, aparentemente no contradictorios". [Barabas y Bartolomé, 1999:24] En conclusión podemos decir que son reelaboraciones del catolicismo de la época desde la perspectiva mesoamericana del mundo.

SANTOS PATRONOS DE LOS PUEBLOS INDIOS EN EL VALLE DE TOLUCA

Los pueblos indios (otomianos y nahuas) del valle de Toluca, dentro del panteón de Santos (entre ellos, San Mateo Atenco), adoptaron imágenes católicas (santos o santitos como se les llama cariñosamente) como patronos de pueblos, barrios y santuarios.

El panteón, basado en el sistema de santos patronos, es sumamente interesante en las tradiciones religiosas de esta zona, ya que en torno a las imágenes sagradas los pueblos indios fueron armando una organización popular del culto. Esta organización sustenta a un sistema de alianzas y lealtades entre familias, barrios y comunidades, tan fuerte en sus lazos de compromiso recíproco, que hoy día mantiene circuitos solidarios y de cohesión entre estos pueblos y sus santos participantes.

Los católicos populares indígenas, a partir de sus santos patronos, intercambian ofrendas, visitas y relaciones amistosas en las fiestas tradicionales de sus santos, las cuales implican una complicada organización del sistema de cargos (mayordomías, fiscales, encargados, responsables, etc.) y un gran esfuerzo por parte de los creyentes, quienes tienen que dedicar mucho tiempo y realizan grandes erogaciones de dinero en las fiestas.

Los santos patronos, desde la época colonial, se convirtieron en símbolos de identidad y de alianza entre comunidades indias, y desde esa época se fueron tejiendo redes de lealtades y compromisos entre esas comunidades, así como sistemas de ayuda mutua. Las comunidades entraban en relación a partir de sus santos patronos, celebrando fiestas e intercambiando visitas. Este sistema tan complicado, que ha sido eficaz instrumento solidario incluye a las comunidades en sí y a los santos, quienes son los principales protagonistas. Esto es, las comunidades se relacionan tan sólo porque sus santos patronos, a quienes reconocen como padres, se vinculan entre ellos, y de esta manera se establecen entre santos, sistemas de compa-

drazgos y alianzas. Si los padres (santos) son amigos o compadres, también lo son sus hijos, de acuerdo como se asumen los creyentes católicos indígenas.

Es interesante observar cómo el sistema de alianzas e intercambios mutuos de las familias, se traslada a nivel comunal y al mundo de lo sagrado; éste es el mundo de los santos, quienes vienen a comportarse como lo hacen los humanos. El resultado es la construcción de un sistema de compromisos de todos los participantes: santos y humanos.

El sistema de alianzas entre santos establece vínculos económicos y políticos entre colectividades. Cada santo ampara a una colectividad y vela por ella. Cuando una de ellas se mueve o migra, por ejemplo, siempre lleva a la cabeza a su santo patrono que los cohesiona identifica y fortalece. Son frecuentes las historias que relatan que los pueblos se han fundado donde el santo se ha hecho pesado, o donde al santo le ha gustado quedarse. La casa del santo está en el templo, desde ahí gobierna, cobija y vela por su pueblo.

Cuando una comunidad entra en conflicto con otra y éste se acrecienta al grado de enemistarse, los santos de ambas comunidades también se convierten en enemigos. Otra cualidad humana adquirida por los santos patronos es, por ejemplo, cuando se dice que San Juan, patrono del barrio de este nombre, es novio de La Magdalena, patrona del barrio que lleva su nombre y por esta razón intercambian visitas en las fiestas respectivas.

Tenemos en el valle de Toluca tres tipos de santos patronos que intervienen en este sistema de alianzas e intercambios:

1. Santos patronos de poblados, barrios y colonias que tienen que ver con los asentamientos de colectividades de cultura indígena.
2. Santos patronos de gremios que funcionan como protectores de oficios.
3. Santos patronos de Santuarios y templos menores son los que custodian y protegen estos lugares sagrados, los cuales son considerados de su propiedad. Este tipo de santos patronos son visitados en peregrinaciones, y su área de influencia puede ser mayor o menor dependiendo de su poder milagroso y su fama en los alrededores.

EL CULTO A LA VIRGEN DE GUADALUPE
COMO PATRONA DE BARRIO

*El culto a la virgen de Guadalupe en San Mateo Atenco
en la época rural (hasta el año de 1970)*

La virgen de Guadalupe como patrona del barrio que lleva su nombre, estaba en el contexto antes descrito, además era la santa principal de las familias de todos los barrios de San Mateo: San Pedro Apóstol, que según se dice es el barrio más viejo y ahí estuvo primero asentado el pueblo, San Juan Bautista, San Nicolás Tolentino, Santiago, San Lucas, La Concepción, La Magdalena, San Miguel Arcángel, San Francisco de Asís, San Isidro, Guadalupe y Santa María la Asunción. Los nuevos asentamientos conocidos como colonias entran al sistema de intercambios de santos, como Santa Juanita de San Juan de los Lagos (La patrona: la virgen de San Juan de los Lagos).

El barrio de Guadalupe junto con los barrios de San Pedro Apóstol, San Juan Bautista, San Nicolás Tolentino, Santiago y San Lucas fueron conocidos en la época en que existía la laguna de Lerma como barrios de "abajo" y se encontraban a orillas de ésta, en contraposición con los demás barrios conocidos como "de arriba".

La antigua zona del río Lerma "mide aproximadamente 37 km de longitud de sur a norte desde las laderas del volcán Nevado de Toluca [. . .]"; tiene 20 km de ancho y comprende aproximadamente 740 km. Esta superficie incluye en forma total o parcial a 19 municipios mexiquenses, entre los que se encuentran algunos de los más pequeños de la entidad. [Albores, 1995:61]

En la década de 1950 San Mateo era considerado como rural, un pueblo ribereño de la laguna de Lerma. Se hablaba náhuatl y las mujeres usaban el vestido típico, blusa de manta bordada, enredo y faja.

En Guadalupe, dividida en dos: la de abajo y la de arriba, se ocupaban de labores agrícolas (fundamentalmente del cultivo del maíz y haba) y de la explotación de los recursos lacustres tanto animales como vegetales. Los de Guadalupe de "abajo" eran pescadores, como muchos de ellos carecían de tierras para sembrar tejían petates, sopladores y canastas de tule. Eran campesinos pobres que acudían a vender sus productos lacustres principalmente al tianguis de Toluca que se celebraba cada viernes (ranas peladas y vivas, pescado, acociles, patos, gusanos conocidos como sacamiches, así como vegetales comestibles: jaras, papas de agua, tamales de pescado, etcétera). Los petates eran comercializados en Toluca y otros tianguis regionales; también llegaban a Tacubaya, San Ángel, Xochimilco y otros rumbos. Los lugareños complementaban sus ingresos con la crianza de cerdos, gallinas y guajolotes, también había familias que recurrían a la recolección de zacate lacustre que ven-

dían a las haciendas y ranchos de la región como alimento para el ganado. Las labores productivas eran alternadas, ya que muchos eran jornaleros agrícolas.

LA FIESTA DE LA VIRGEN DE GUADALUPE

La fiesta en ese tiempo estaba regida como hoy por el principio de la reciprocidad con lo sagrado, que “es un eje fundamental en el equilibrio de la vida, y la ruptura de las normas de intercambio es una violación peligrosa que puede acarrear el castigo de las entidades sagradas, concretizado en pobreza, enfermedad y muerte”. [Barabas y Bartolomé, 1999:25]

La festividad de la virgen, como dice Saúl Millán, seguía el modelo de las fiestas religiosas de los pueblos indígenas que “tienen que ver con diferentes planos de interacción social que son a la vez económicos, religiosos, normativos y simbólicos”. La “lógica del don entendida como un medio de intercambio y un intercambio de medios, constituye el eje que permite vincular esos planos de interacción y proyectarlos sobre el ámbito ceremonial”. [Millán, 1993:17]

Una mayordomía se hacía cargo de la organización de la fiesta. El día 11 de diciembre en la noche se realizaba la Velación que culminaba con las mañanitas en la madrugada del 12, se celebraban varias misas en la capilla del barrio y se contrataba a una banda de música de viento, la festividad se complementaba con la quema de cohetes en el atrio.

Los santos de los barrios vecinos llegaban a saludar a la virgen como santa festejada y la acompañaban en su capilla durante el tiempo que duraba la fiesta (de tres a ocho días). Las familias en sus hogares preparaban mole e invitaban (como los santos) a sus compadres y amigos. Los mayordomos de Guadalupe se hacían cargo de atender a los mayordomos de los santos invitados. Las esposas de éstos preparaban los alimentos ofrecidos. Desde la víspera las esposas de los mayordomos, ayudadas por otras mujeres (comadres y vecinas) trabajaban preparando mole, arroz, tortillas y tamales.

La virgen de Guadalupe, patrona del barrio desde la década de 1970 hasta la actualidad

Este periodo corresponde al proceso de urbanización y cambio acelerado del municipio de San Mateo Atenco.

El barrio de Guadalupe en la década de 1970 era considerado por los barrios del centro de San Mateo Atenco (San Miguel Arcángel y San Nicolás Tolentino) como el más atrasado y donde había más “guarines” (despectivo de indio). Esto habla de una condición más tradicional respecto a otros barrios.

El culto a la virgen de Guadalupe como patrona de barrio, desde esta década hasta el día de hoy, se enmarca en el contexto de los santos patronos ya descrito, en donde resalta la fiesta patronal organizada por la mayordomía dedicada al santo patrono.

Descripción de la fiesta

La fiesta en honor al santo patrono es la más importante, por lo que los mayordomos la preparan con varios meses de anticipación. Efectúan reuniones en las que acuerdan qué hacer y el método; nombran comisiones, distribuyen responsabilidades y señalan una cuota por familia para costear los gastos. El número de mayordomos ha crecido hasta alrededor de doce, debido a los altos costos de la fiesta y a la diversidad de ocupaciones y responsabilidades que se deben atender para cumplir con la organización de la misma.

Si el día 12 de diciembre cae en un día laboral o entre semana el festejo se realiza al fin de semana siguiente; lo cual habla de un cambio fundamental que corresponde al sistema ocupacional, ya que los obreros y trabajadores asalariados tienen un horario laboral que cumplir. Los niños también deben cubrir horarios escolares que comprometen a las madres, quienes también están sujetas a compromisos en estos días.

El domingo anterior al día de la fiesta se acostumbra "sacar el paseo", que está constituido por carros alegóricos o adornados de manera similar a los del carnaval. El paseo lleva una banda de música de viento, la cual es contratada por los mayordomos, quienes a lo largo del paseo por las principales calles del barrio quemar cohetes.

En los paseos aparecen unos personajes conocidos como "locos", ellos ponen la nota graciosa, por lo que bailan y se acercan a los niños y jóvenes que observan el desfile, con el propósito de asustarlos. Estos hombres se disfrazan y acompañan a los carros alegóricos, o bien van en grupos de amigos. En los disfraces de los locos, así como en los temas de los adornos que presentan los carros alegóricos, se encuentra la influencia de la televisión, ya que se prefiere representar a algún personaje de moda. El objetivo del paseo es anunciar la fiesta del barrio e invitar a los barrios vecinos.

En la velación, las esposas de los mayordomos ofrecen café y pan a los asistentes. Llegan jóvenes con guitarras y mariachis para cantar las mañanitas a la virgen. Después de la misa, que se celebra acabando las mañanitas, la gente del barrio tendrá que esperar hasta el domingo para continuar con el tiempo de fiesta, vuelven a la vida cotidiana del barrio con sus labores diarias. El sábado en la tarde los mayordomos están muy ocupados, van por la portada de la capilla, reciben a la banda de

música de viento, arreglan detalles, coordinan tareas, etcétera. El domingo es el día de la fiesta. Las amas de casa o caseras, como se les conoce, preparan mole, o bien alguna otra comida de fiesta, para ofrecerla a los amigos y compadres invitados.

Desde el sábado, las esposas de los mayordomos preparan los alimentos que ofrecerán a los mayordomos de los santos invitados; las mujeres se reúnen para elaborar mole, tamales, tortillas y arroz. En la comida de la fiesta también se observa el cambio, ya que muchas familias dejan el mole y los tamales por barbacoa, o bien por carnitas de cerdo. Ya no se ofrece pulque, sino cerveza y otras bebidas alcohólicas compradas en el mercado; los refrescos embotellados ahora acompañan a los alimentos.

Los santos son los invitados y los mayordomos los acompañan. Los santos son recibidos y llegan al atrio donde saludan a los asistentes, después ingresan a la capilla del barrio para felicitar al santo festejado. Cada uno va tomando su lugar junto al principal. Todos visten elegantemente como lo amerita la ocasión, y los mayordomos cuidan y acompañan a su santo. Se acostumbra que el santo festejado sea colocado en la puerta de su capilla o en la puerta del atrio, para recibir a los santos que llegan a felicitarlo.

Todas las familias del barrio tienen la obligación de cooperar para organizar la fiesta y participar de una u otra forma en ella, esto es, celebrando un festejo en su hogar o bien ofreciendo flores y regalos o cooperando con la cuota asignada por los mayordomos. Hay quienes prometen al santo algún objeto de su atuendo, por ejemplo, a Santiago le regalan botas para que estrene el día de su fiesta.

El domingo la capilla permanece abierta y en ella se celebran varias misas, la banda de música de viento se encuentra en el atrio, ejecutando música popular (corridos, vales, marchas, rancheras). El interior de la capilla se adorna con flores y velas; el atrio luce guías de banderitas y flores de plástico. Junto al atrio se colocan juegos mecánicos y puestos de comida, juguetes, sombreros, pan y otros.

Entre el barrio de Guadalupe y el de San Lucas existe una Hermandad que el día de la fiesta llega con banda de música y cohetones, y es tratada como invitada especial.

Los santos patronos son los principales protagonistas, y los mayordomos son los encargados de funcionar como intermediarios entre el mundo sagrado que está de fiesta lo mismo que el mundo profano. Los mayordomos actúan el comportamiento del santo, como en un teatro, ya que llevan al santo invitado frente al santo festejado, para que éste sea felicitado por aquél. Para esto, los mayordomos inclinan a las imágenes; las llevan a la fiesta, las acompañan y cuando la celebración termina ellos son los encargados de regresar la imagen a su barrio.

EL CULTO GUADALUPANO EN LA FAMILIA

La imagen de la virgen de Guadalupe se encuentra frecuentemente en los altares familiares en los barrios de San Mateo Atenco. Las familias acostumbran conservar imágenes de santos pertenecientes a sus abuelos o a otros ancestros. El hecho de que una imagen sea antigua es una cualidad, y las familias las guardan como reliquias o recuerdos de "los antiguos". Se piensa que una imagen vieja es milagrosa, pues sólo de este modo se explica el hecho de que se hubiera conservado. Las imágenes de santos antiguas son muy apreciadas y se prefieren a las nuevas. Una persona puede guardar una imagen de algún santo durante toda su vida, y cuando enferma o piensa que pronto va morir la lega a un familiar cercano, ya sea hijo u hermano, o bien a algún compadre o amigo. Cuando una persona no tiene a alguien de confianza a quien dejarle la imagen del santo después de su muerte, la regala a la capilla del barrio, pensando que ahí sabrán cuidarla.

En San Mateo, es frecuente que el dueño de una imagen de un santo busque a un padrino o una madrina para que la lleve a bendecir a la iglesia, de esta forma se establece el compadrazgo por bendecir una imagen sagrada. Este compadrazgo es entre el dueño de la imagen y el padrino o madrina, y es para toda la vida. Desde luego, no a cualquier imagen de santo se le busca padrino, sino sólo a las más bonitas o más significativas.

El día 12 de diciembre se celebran varias misas en la parroquia del poblado (no es la capilla de barrio) en honor a la virgen de Guadalupe. Es costumbre que la misa realizada a las 12 horas se considere la más solemne o de "función", como se le conoce en San Mateo Atenco, a esta misa acuden las familias con todas las imágenes de la virgen de Guadalupe que posean (ya que pueden ser varias) para "que oigan misa" —este día escuchan misa más de dos mil imágenes en las diferentes misas del día. El sacerdote bendice las imágenes, algunas de ellas por vez primera, otras por segunda, tercera ocasión, o más; algunas de estas imágenes tienen padrino o madrina, otras no. Las imágenes son adornadas con flores o tela a manera de cortina cuando se trata de cuadros de la virgen, después de misa, las imágenes son colocadas en un lugar de honor en el altar familiar, con sus velas o ceras y sus flores. Los dueños de éstas ofrecen en su casa una comida especial a los padrinos.

La virgen de Guadalupe al ser la patrona de México es fuente de identidad mexicana y patriótica, por lo que frecuentemente se le acompaña con banderas nacionales o con los colores patrios.

LA VIRGEN DE GUADALUPE EN LAS PEREGRINACIONES

Se acostumbra peregrinar a la Basílica de Guadalupe en el Distrito Federal. En febrero de cada año se participa en la magna peregrinación al Tepeyac que organiza la Diócesis de Toluca; además existe en el barrio una organización de ciclistas que también peregrinan hacia ese lugar. Estos ciclistas como toda peregrinación tienen una imagen del santo patrono del santuario que visitan, la cual llevan cada año en su marcha.

Se acostumbra, como ya se ha dicho, que se establezcan alianzas entre santos patronos de pueblos y barrios con santos patronos de santuarios; éstos son santos milagrosos que tienen influencia regional o nacional. El carácter de milagroso para un patrono de santuario es fundamental, ya que se garantiza que se cumpla el compromiso de ayuda mutua por parte del santo.

En el barrio de Guadalupe existe una alianza entre tres grupos de peregrinos ciclistas y entre los tres santos patronos de los santuarios que visitan. Estas peregrinaciones son:

1. La peregrinación que visita al Señor de los Milagros de San Juan Nuevo Michoacán.
2. La peregrinación que visita al Señor de Chalma en su santuario.
3. La peregrinación al Tepeyac.

Los barrios y pueblos tienen que peregrinar además con una imagen del santo patrono del pueblo o barrio, en este caso la imagen de la virgen de Guadalupe. La peregrinación que visita el santuario del Señor de los Milagros, fundada en 1987, este año cumplió su decimoséptima edición, hace dos años adquirió una imagen de la virgen de Guadalupe que ahora acompañara al Señor de los Milagros en su peregrinación.

La lógica del sistema de peregrinaciones es que cada grupo peregrino tenga una imagen del santo patrono del santuario visitado, como aval y garantía de que existe un compromiso, que se reconoce, respeta y cumple entre santos y entre creyentes (santos con santos, creyentes con santos).

Cada año se reafirma, se ratifica y se renueva este compromiso, para el caso de las peregrinaciones antiguas se sabe que lo iniciaron los ancestros en épocas muy viejas, por ello, cada grupo de peregrinos conserva la imagen del patrono del santuario, la acompaña al santuario para que el mismo santo vea que se cumplió el compromiso, la alianza.

La imagen de Guadalupe que pertenece a la peregrinación que va al santuario

**FOTOGRAFÍA I.**

Peregrinación que realizan los habitantes del barrio de Guadalupe al Santuario del Señor de los Milagros en San Juan Nuevo, Michoacán. Los que la visitan, rezan y saludan a la santa imagen

**FOTOGRAFÍA II.**

Uno de los tres fundadores de la peregrinación en el barrio de Toluca. Ellos se hacen cargo de la imagen y son los que la llevan tanto a las fiestas de otros santos como a las casas que visita la imagen



FOTOGRAFÍA III.

Se aprecia que además de flores y velas o ceras, se ofrenda comida a la imagen. Esta costumbre está muy difundida en la región de Toluca. Se le pone a la imagen atole (como en este caso), tamales, panes, galletas, o bien lo que se vaya a servir cuando hay alguna fiesta

FOTOGRAFÍA IV.

La imagen de la virgen de Guadalupe que acompaña al Señor de los Milagros a su Santuario. Siempre va a donde se mueve el Cristo, ya sea a fiestas o casas. También tiene su atole. Ésta es una pintura procedente de Toluca



del Señor de los Milagros, tiene su padrino. Hace dos años la bendijo el sacerdote, ahora el padrino acompaña a su virgen hasta el santuario del Señor de los Milagros como debe corresponder a un padrino, "estar siempre al lado de su ahijado", esta relación es para toda la vida y se realiza con suma devoción y gusto.

LA VIRGEN DE GUADALUPE SE CONVIERTE EN PATRONA DE GREMIO

Con el cambio de la estructura ocupacional y el proceso de urbanización y modernización, santos patronos como San Isidro patrono de los campesinos y San Pedro santo de los pescadores, han pasado a un puesto secundario y han perdido importancia frente a otros santos patronos de gremios, los cuales representan los oficios dominantes actuales.

En San Mateo Atenco, San Crispín y San Crespiano son los santos patronos de los zapateros. Cada taller tiene una imagen de estos santos que según dice su historia eran unos zapateros creyentes en Cristo y regalaban zapatos. El 25 de octubre es el día de estos santos y los zapateros lo celebran en los talleres y fábricas.

Otro caso interesante es el de la Santa Cruz, patrona de los albañiles y trabajadores de la construcción, aquí un culto tradicional asociado al culto del agua y de los cerros, entre otros, se sobrepone a un patronazgo de gremio. Santa Cecilia, patrona de los músicos, ha tomado importancia en el barrio de Guadalupe, donde se encuentran varios grupos de mariachis.

La virgen de Guadalupe es patrona de los trabajadores de las fábricas. El 12 de diciembre no se trabaja en estos lugares, pues en ellos se celebra la fiesta en honor a la virgen. El corredor industrial Lerma-Toluca este día celebra a la patrona de la industria, con misas y comida para los trabajadores.

LA VIRGEN DE GUADALUPE SE MANIFIESTA EN UN LIENZO DE PAPEL EN EL BARRIO DE SAN LUCAS

En el barrio de San Lucas, en el domicilio de una familia, se manifestó la virgen de Guadalupe sobre un lienzo de papel, en donde ha ido tomando forma día con día. Fue descubierta el 13 de junio de 1999, y desde entonces se ha hecho cada vez más nítida, apreciándose mejor los detalles de su imagen.

La dueña de la casa donde apareció la virgen ha acondicionado un espacio para venerarla, la historia cuenta que en un cuarto donde existían goteras, tenían una mesa con algunas cosas viejas. Su hijo se propuso arreglar el techo del cuarto, y un domingo sacaron todas las cosas de éste. Sacaron un papel manchado y al vol-

terarlo les pareció que tenía la forma de la virgen de Guadalupe. Era un papel de cigarrillos y lo guardaron en una bolsa de plástico. Su yerno se llevó el papel para ponerle una tabla, desde ese momento y en un lapso de más de tres meses la virgen se ha ido delineando, inexplicablemente, hasta quedar formada por completo. El 12 de diciembre de 1999 se le hizo su fiesta y llegaron vecinos del barrio a conocerla, llevaron música de mariachi y otras imágenes de la virgen de Guadalupe para acompañarla.

Se ha destinado un cuarto, que mide más de un metro por sesenta centímetros, para la imagen. Ahí se le llevan flores y velas —no se acepta dinero—, se le rezan rosarios diariamente y recibe visitas incluso de fuereños.

La familia que la conserva está más unida en torno a la virgen y alerta para cuidarla y atenderla, junto con algunos vecinos del barrio han declarado que la virgen se apareció porque trae un mensaje. Esta familia piensa construirle una capilla, mas esto sólo será posible cuando la Iglesia católica la reconozca como una manifestación divina —los sacerdotes desconocen el milagro, descalificándolo; pero se dice en el barrio “el que quiera creer que crea, la virgen puede aparecer donde ella quiera”—; sin embargo, la gente la visita y le pide milagros (aquí estamos frente a la emergencia de un lugar sagrado).

En la misma habitación dedicada a la virgen de Guadalupe, la familia tiene otra imagen de la misma, que es herencia de los viejos, y una más que corresponde a un niño Dios.

En este lugar el culto a la virgen de Guadalupe poco a poco va tomando fuerza, se va conociendo; lo interesante es que la emergencia del milagro de la virgen va difundiéndose y aceptándose en forma independiente al reconocimiento de la Iglesia católica a la que le corresponde oficializarlo. Ahora el reto para los dueños de la imagen milagrosa es el convencimiento.

EL CULTO A LA VIRGEN DE GUADALUPE,
UNA APROXIMACIÓN.

EL ANSIA POR LO SAGRADO HA LLEVADO A LA HUMANIDAD
A TRATAR DE ATRAPARLO,
PARA BENEFICIARSE DE ÉL Y MANIPULARLO

En la cosmovisión de estos pueblos católicos populares de ascendencia campesina del valle de Toluca, el contacto con lo sagrado y su descubrimiento es una necesidad vital, de ahí su búsqueda y los recorridos hacia el encuentro del acontecimiento sagrado.

Estos pueblos entran en contacto con lo sagrado a través de un intercambio forzado a dar, recibir y devolver. A través de favores, sacrificios, ritos y ofrendas que



FOTOGRAFÍA V.

Aparición de la imagen guadalupana sobre un papel de cigarros delicados.

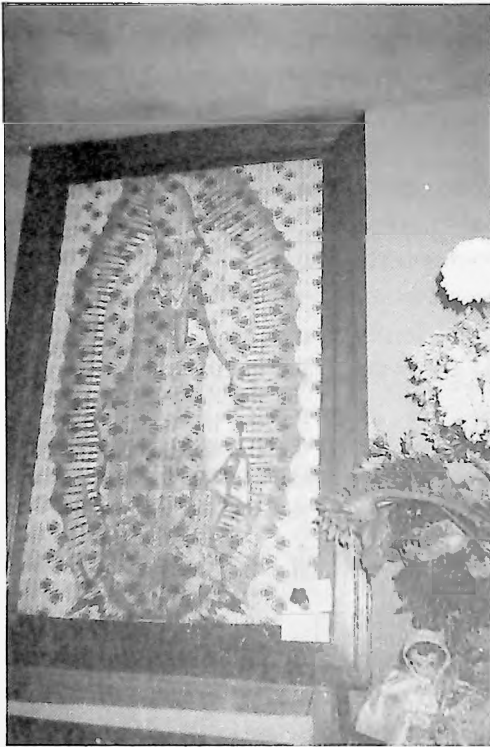
La virgen se fue pintando sola a través de los días.

Se le rinde culto en un lugar especial de la casa, donde la tienen con flores, veladoras y ceras.

Como se observa, se coloca un mensaje de no dejar limosna.

Esto lo hacen los dueños de la casa para que la gente no diga que lo hacen por las limosnas y que además se quedan con ellas.

La señora de la casa y su hija son las encargadas de cuidar a la virgen aparecida



FOTOGRAFÍA VI.

En el altar se observa también una imagen del niño Dios, vestido en forma elegante, con ropa de bebé



FOTOGRAFÍA VII.

A los pies de la virgen aparecida se encuentra una imagen de la virgen de Guadalupe que es patrimonio familiar, de ésas que por mucho tiempo se guardan y que pasan de padres a hijos. Parece ser muy antigua, aunque no pudimos saber qué tanto. Además, en el altar se encuentra un crucifijo, también propiedad de la familia

los creyentes realizan para las deidades, tratan de obligar a un poder imaginario a comportarse dentro de esta lógica. Lo sagrado es poderoso y misterioso; tremendo y terrible, sublime y manejable; puede dar, castigar y matar. Es amenazante e invisible pero existe en su acción.

Para el caso de los barrios de San Mateo Atenco es interesante analizar cómo y en qué medida este sistema de alianzas de santos patronos y creyentes ha sido afectado por el cambio económico-social. Lo que se aprecia es que en el campo religioso de este lugar conviven en mutua influencia elementos de religiosidad campesina indígena, con otros adoptados por las nuevas circunstancias de la modernización urbana, tal como viven las generaciones de viejos con adultos y con jóvenes en el seno familiar.

El obrero que celebra a la guadalupana en la fábrica del corredor industrial, cuando llega al barrio de Guadalupe, penetra en el tipo de ambiente festivo del barrio y participa en él. Tal vez este mismo obrero sea mayordomo de la virgen de Guadalupe y tenga que asumir los compromisos que le correspondan. En términos generales podemos decir que los padres y abuelos representan la continuidad; los hijos, el cambio.

El culto ya no es sólo campesino, sino también de trabajadores organizados en grupos de ciclistas que peregrinan a santuarios para cumplir con promesas empeñadas al santo, o para agradecerle algún milagro, realizando un gran esfuerzo físico y mental. Estos ciclistas son trabajadores asalariados y viven su religiosidad adaptada a las nuevas condiciones urbanas y de dominación del mercado de trabajo, de bienes y servicios.

El culto guadalupano se ha fortalecido en las dos últimas décadas desde la Iglesia católica, las visitas papales han reconocido a la guadalupana como patrona de México, declarándola como mestiza y producto de la integración nacional. Su importancia va más allá del campo religioso, extendiéndose al político por ser un referente fundamental de la identidad de lo mexicano.

CONCLUSIONES

Este trabajo pretende contribuir a la discusión sobre la importancia del culto guadalupano en México, la dinámica especial que presenta, sus matices y expresiones locales y regionales.

El sistema de intercambio del "don" entre santos patronos y creyentes es fundamental en la construcción de la identidad como condición para participar en el sistema.

Por otro lado, ya se dijo que el esquema organizativo de la familia se lleva al sistema de alianza con los santos que son beneficiarios de los pueblos indios. Resulta

interesante observar cómo esta misma lógica de funcionamiento se ha aplicado en los pueblos con caciques y con partido políticos a quienes se ve como personajes poderosos que pueden dar beneficios.

BIBLIOGRAFÍA

Albores Zárate, Beatriz A.

- 1995 *Fieles y serenos. El impacto ecológico y cultural de la industrialización en el Alto Lerma*, El Colegio Mexiquense, A.C., Gobierno del Estado de México.
- 1998 "Los otomianos del alto Lerma Mexiquense. Un enfoque etnológico", en *Estudios de cultura otapame*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, pp. 188-214.

Barabas, Alicia

- 2000 "Territorialidad, santuarios y ciclos de peregrinos", en *Propuesta de guión para la segunda línea de investigación*, Centro INAH, Oaxaca, México.

Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé (coords.)

- 1999 *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, Col. Diversa INAH/INI, México.

Giménez, Gilberto

- 1978 *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.

González Montes, Soledad

- 1990 *Las comunidades campesinas del área náhuatl del valle de Toluca en el siglo XX. Mundo rural, ciudades y población del Estado de México*, El Colegio Mexiquense, A.C., Instituto Mexiquense de Cultura, pp. 483-505.

Hernández González, María Isabel

- 1987 *El catolicismo popular en el barrio de Santa María la Asunción Atenco, México*, tesis de maestría en antropología, ENAH, México.
- 1996 *La participación de la mujer en la celebración de las fiestas religiosas en San Mateo Atenco, México. La mujer en México. Una perspectiva antropológica*, Colección Científica INAH, pp. 107-119.

Korsbaek, Leif

- 1996 *Introducción al sistema de cargos*, UAEM, México.

López Austin, Alfredo

- 1990 *Los mitos del Tlacuache*, Alianza Editorial Mexicana, México.
- 1988 "Religión en el México antiguo", entrevista en *México Indígena*, ene-feb, INI, núm. 20, año IV Aniversario, pp. 8-12.

Millán, Saúl

1993 *La ceremonia perpetua. Fiestas de los pueblos indígenas*, INI, México.

Serrano Barquín, Rocío

1993 "La región del valle de Toluca frente al siglo XXI", en *Revista Metrópolis*, may-ago, Facultad de Planeación, UAEM, México, pp. 82-96.

Shadow, Robert, y María Rodríguez S.

s/f "La peregrinación religiosa en América Latina. Enfoques y perspectivas y símbolos que amarran símbolos que dividen hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma", en *Los peregrinos religiosos: una aproximación*, UAM-Iztapalapa, México.

Soubie Yanino, Edith Aida

1993 "Zona metropolitana de la ciudad de Toluca centro estratégico de desarrollo Nacional", en *Revista Metrópolis*, may-ago, Facultad de Planeación Urbana y Regional, UAEM, México, pp. 27-52.

Szasz Pianta, Ivonne

1990 "Regiones de atracción y expansión de la población en el Estado de México", en *Mundo rural, ciudades y poblaciones del Estado de México*, El Colegio Mexiquense A.C., Instituto Mexiquense de Cultura, pp. 483-505.

Semantización política y personal de una imagen: la virgen de Guadalupe

Anna M. Fernandez Poncela*

RESUMEN: *Se persigue mostrar la concepción y significación de la imagen de la virgen de Guadalupe desde una perspectiva multidisciplinaria, plurisemántica y un enfoque cualitativo-testimonial. A través de las opiniones y percepciones de un grupo de jóvenes estudiantes se abordará este fenómeno, centrado en dos aspectos: lo psicológico, personal y familiar por un lado, y de otro lo étnico, identitario y nacional, que son los pilares que sostienen el objeto de estudio. Asimismo se profundizará en torno a la instrumentalización política y la funcionalidad personal del mismo.*

ABSTRACT: *It is pursued to show the conception and meaning of the image of the Virgin of Guadalupe from a perspective multidisciplinary, plurisemántica and a qualitative approach testimony. Through the opinions and perceptions of a group of student youths will be approached this phenomenon, centered in two aspects: what is psychological, personal and familiar on the one hand, and of other what is ethnic, identity and national, that they are the pillars that support the object of study. Also it will be deepened in connection with the political and the personal functionality of the same.*

“**Y**o no soy religioso ni creyente, pero soy guadalupano”,¹ esta expresión que había escuchado en varias ocasiones, al oírla de boca de un joven alumno universitario en un salón y en medio de una clase, con un tono de voz enfático, firme y profundo, no dejó de sacudirme en lo más hondo. Vinieron a mí de golpe todas las lecturas que indicaban que en México la religión católica se consolidó a través de la virgen de Guadalupe, y que al contrario de otros lugares, no entró con la palabra y los hechos, sino se introdujo a través de los ojos y el corazón. [Flores, 1995; Rivera, 1998]

Aquí inicié mi procesión y peregrinaje a la basílica del conocimiento del tema —reflexiones y sentimientos—, recordando viejos textos leídos y comparándolos con nuevos hallazgos, reflexionando todo al calor de mis trabajos de cultura popu-

* UAM-Xochimilco

¹ Este comentario surgió espontáneamente en una clase, tras la lectura, presentación y discusión de un texto sobre el tema.

lar² que habían rozado las religiones, pero nunca se habían sumergido en su estudio.

PRESENTACIÓN:

POLISEMANTIZACIÓN DE UNA IMAGEN

Actualmente existe una apertura en las ciencias sociales que cada vez tiene más en cuenta la afectividad [Fernández C., 2000] y los sentimientos [Heller, 1982, 1989], y se apoya en el enfoque de la construcción social de la realidad [Berger y Luckmann, 1989] y en las representaciones sociales del construccionismo [Ibáñez, 1988], e incluso es consciente de la invención de la tradición [Hobsbawm y Ranger, 1987] y el arte de la resistencia en los dominados [Scott, 2000], así como, su reestructuración en general. [Wallerstein, 1996]

Qué es mejor, tumbarse en el diván del psicoanalista o rezarle a la virgen, contarle tus problemas a tu amiga u ofrecer una veladora a un santo, intentar escapar al ir de compras, refugiarte en el alcohol o en la fe. Ya pasaron los tiempos en que la religión era considerada el opio del pueblo, ya dejamos atrás las épocas en que la técnica iba a resolverlo todo y la ciencia nos haría felices. ¿Dónde quedó la parte espiritual?

Tiempos frescos para la reflexión social, tiempos nuevos para la revisión investigadora. Hoy vivimos tiempos de cambio en cuanto a liberarnos de los corsés de las disciplinas y las corrientes y enfoques de los estudios sociales; unas y otras son importantes, sin embargo, sus limitaciones a veces incomodan y coartan la libertad y alcance de algunos estudios.

Estoy pensando, por ejemplo, cómo ya desde hace un tiempo se ha dejado de santizar a las telenovelas y se habla más de un diálogo entre codificadores y descifradores, o en todo caso, se reconoce lo positivo de su consumo en cuanto al proceso de identificación-liberación-distracción —exorcismo de frustraciones— del público femenino, por ejemplo [Martín Barbero, 1993]; y no sólo lo negativo de la reproducción del estereotipo tradicionalmente asignado a la población femenina o la dominación maquaviélica de los empresarios televisivos.

Estoy pensando también en cómo se abren paso visiones más abiertas en cuanto al consumo, ya no es sólo una imposición de empresarios, comerciantes y publicistas, enfocándose la parte identificadora-liberadora, como expresión de la fantasía y el deseo, e incluso el aspecto de coparticipante con las y los consumidores en cuanto a dictar patrones y modas, según los tiempos. [Mica Nava, 1992]

Cuestiones similares podríamos argumentar en torno a las ferias y fiestas popu-

² Véase: Fernandez Poncela, Anna M. 1999, 2000a, 2000b y 2000c.

lares, pues no sólo responden originalmente, en su mayoría, a una imposición eclesíástica en torno al santo patrón, ni a los intereses comerciales de productores e intermediarios más adelante o en paralelo, ni siquiera al proyecto local-nacional como estrategia política-identitaria desde el Estado más recientemente. También es aconsejable observar el consenso creado entre los participantes en el sentido de su mantenimiento y reproducción, de cambio y variación, así como la multisignificación y la diferente apropiación de las y los actores sociales desde diversos intereses y puntos de vista.

Esto es, hay una relación social y de poder bidireccional y polisémica, no unidireccional y unívoca [Foucault, 1988a y 1988b]. Las personas no somos sujetos total y maquiavélicamente manipulados, y tampoco desarrollamos un libre albedrío total. La cultura hegemónica impera, pero está hecha de intercambios, negociaciones, aceptaciones, acuerdos y consensos. [Gramsci, 1977]

Llegó el tiempo en que se rompen los mitos en torno a hombres y mujeres y sus construcciones genéricas en México [Gutmann, 2000] y el mundo. [Heller, *ob.cit.*; Fernandez C., *ob. cit.*]

Me gustaría que el acercamiento al estudio de la virgen de Guadalupe, y lo que implica para creyentes y la población en general, fuera visto de la misma manera y con la misma mirada liberadora de duros dictados científicos, trasnochadas y rígidas perspectivas académicas, u ortodoxos discursos antirreligiosos o antimíticos. No desearía una mirada desde la perspectiva instrumental del catolicismo oficial o la política mitificadora estatal bañada de exhuberante nacionalismo patriótico. Y que se tuviera en cuenta la importancia, tantas veces soslayada, de los sentimientos de individuos y colectivos. [Heller, 1989; Fernández C., *ob. cit.*]

Existen numerosas investigaciones amplias, profundas y buenas en torno a la virgen de Guadalupe; también una extensa información oficial de la Iglesia y del Estado, la cual se reproduce por medio de la educación en los medios masivos de comunicación. [Lafaye, 1977; Nebel, 1996] Pero creo que todavía falta la visión subjetiva sobre qué representa esta imagen para la gente, valorando los aspectos sociales-políticos y personales-subjetivos, más allá de las explicaciones unidimensionales o científicas. Esto es el propósito del texto, a través de lo que opinan al respecto las y los jóvenes estudiantes universitarios, a modo de una primera aproximación de carácter muy general. ¿Qué piensan y qué sienten acerca de la imagen de la virgen? ¿Qué significa para ellos como personas individuales? ¿Qué consideran que significa para México?³

³ La información vertida se basa en 22 redacciones realizadas por alumnos (as) del Taller de lectura, lógica y redacción de la UAM-Xochimilco, grupo SC04, en abril del 2000: participaron 12 jóvenes y 10 chicas, de 19 a 25 años. Después de leer y comentar el texto "La Virgen de Guadalupe" de Félix Báez-Jorge, surgió en el aula la inquietud de realizar un ejercicio sobre este tema.

LO PSICOLÓGICO-PERSONAL-FAMILIAR: SOL⁴ Y NEBULOSAS⁵

Empezaremos por lo más íntimo. Es evidente la fuerza de la imagen de la virgen de Guadalupe en la sociedad mexicana, que según Wolf [1972] se fundamenta en la tradición familiar y en el mismo entramado de sentimientos y afectos, y relaciones de parentesco en la familia desde la infancia, y que mucho tiene que ver con la mujer-madre y sus características, misma que no trataremos en este texto.⁶ Lo que sí se debe tomar en cuenta es que en la actualidad:

La situación económica crítica por la que atraviesan países como México ha hecho que se produzca, en un gran número de individuos pertenecientes sobre todo a los sectores marginados, una forma de concebir la religión como un modo de resolución de problemas inmediatos, es decir, como un intento de obtener la satisfacción de las necesidades del "aquí y ahora". [Lagarriga, 1999:72]

Estas necesidades, son intrínsecas al ser humano o a amplios sectores de la población, máxime si la imagen de la virgen de Guadalupe es una de sus primeras referencias en la endoculturación primaria y relacionada con el ámbito primigenio de la familia, en la cual se viene a la vida y desde la cual el ser adquiere su sociabilidad.

Varios argumentos en torno a la representación de la virgen de Guadalupe según los testimonios de las jóvenes van en este sentido:

La imagen de la virgen desde que recuerdo ha estado ligada a mi familia. Mi mamá conserva una figura de la virgencita, como le llama ella, que perteneció a mi abuela [. . .] Cuando tenía 9 o 10 años me llenaba de orgullo que la virgen de Guadalupe, la madre del hijo de Dios, se haya aparecido aquí en México. [L]

Otra muchacha reitera: "Parte de un sentimiento que es parte de la cotidianeidad de la familia" [Y], y es que:

Proveniente de una familia católica, recibí los primeros estímulos de ese sentimiento de amor y respeto hacia la virgen de Guadalupe, con los cuales fui creciendo. Por eso creo en ella, me enseñaron a creer en ella, me siento amada, protegida y acompañada por su presencia. [Y]

⁴ "Astro luminoso, centro de nuestro sistema planetario: la luz del sol". [Larousse, 1995:952]

⁵ "Materia cósmica celeste compuesta por una concentración de gas y polvo que se encuentra en la galaxia". [Larousse, 1995:716]

⁶ La perspectiva de la maternidad como una de las dimensiones del fenómeno guadalupano es tratado en otra reflexión sobre el tema, así como el aspecto religioso en general, y las diferencias de género. [Fernandez P., 2000d]

Además, “Si algún mexicano saliera del país y viera la imagen de la virgen, se acordaría inmediatamente de México, su familia y de todos los sentimientos que mueve esa imagen”. [Y] En esta explicación se ve claramente cómo la interiorización al culto mariano viene por tradición familiar, es algo que envuelve y sobrecoge a los miembros de la familia, pero además es anclaje de nacionalidad-familiaridad, de madres a hijas, o para los migrantes: unión familiar, comunión patriótica, identidad comunitaria, recogimiento espiritual.

Un joven reitera en el mismo sentido: “Olvidar un sentimiento de arraigo hacia lo que es parte de la familia —y por herencia pasa a formar parte de tu propia existencia— es realmente difícil” [JA], como justificando la creencia e identificación con la virgen.

Mientras otra chica se expresa de la siguiente manera:

[. . .] es para mí más que una imagen, ya que la respeto y la quiero y sé que ella me acompaña donde quiera que yo vaya, y está ahí siempre en cualquier lugar conmigo; desde pequeña y con mi religión católica me han enseñado que es la que intercede por nosotros ante Dios nuestro señor. [M]

La virgen evita el desasosiego de la soledad y es, además, un símbolo protector que representa todo lo bueno y ofrece cobijo, confianza y un sinfín de bondades afectivas y psicológicas muy importantes:

[. . .] para mí es muy importante, es algo inexplicable. Mirando su imagen provoca en mí un sentimiento de ternura, amor, paz, protección y sobre todo es alguien que me hace sentir su consuelo cuando más lo necesito. Es una forma de expresar la vida misma de un individuo. Es más que una deidad, es algo que existe, que podemos sentir, es alguien a quien se puede recurrir cuando estamos en una situación de desamparo, ella nos da el consuelo que necesitamos. Siempre he creído en la virgen de Guadalupe como lo que es: un ser que no está presente físicamente, pero que vive en mi corazón ayudándome cuando más lo necesito. [AX]

Otra jovencita añade:

[. . .] es mi protectora, amiga, madre, es con quien puedo hablar sobre cualquier cosa, es mi confidente, es la mejor amiga que puede tener cualquier persona. Ella está cuidándome. Ella siempre está ahí para cuando se la necesita, con un amor desinteresado y sin distinción de raza, clase social, edad, etcétera [. . .] es de quien podemos recibir el amor más puro, porque no necesitamos hacer cosas que le agraden o dejar de hacer otras para que nos quiera como lo hace, o para que no se aleje de nosotros. Ella está en todos lados, nos observa todo el tiempo, no se cansa de escucharnos, ni de pedir por nosotros. [AY]

El discurso es muy similar en los testimonios recabados de varias muchachas: "Desde pequeña me inculcaron una devoción y fe hacia ella, ya que en mi casa son creyentes de la religión católica, pero nunca me explicaron por qué debía ser así". [YV]

También los muchachos, quizá no con la misma frecuencia, ni tampoco con la misma intensidad, se hacen eco de sentimientos similares:

Desde niño mis padres me inculcaron que la virgen era nuestra madre mayor [...] y que cualquier imagen que encontráramos teníamos que respetarla y venerarla. Cuando iba a la primaria —una escuela con doctrina religiosa— me enseñaron lo hermosa y grandiosa que era, lo importante que era para los católicos. Los 12 de diciembre hacíamos obras de teatro; era muy emotivo. En ese momento de mi vida la virgen representaba algo muy importante en mi vida. Conforme fui creciendo, poco a poco le fui perdiendo el interés y el respeto. Esto se debe a que cuando entré a la secundaria ya no escuchaba ni una sola palabra acerca de la virgen [...] a los maestros no les gustaba hablar del tema, parecían querer decir "no quiero hablar de tonterías" [...] mis compañeros, al no provenir de la misma primaria que yo, no le daban importancia y hasta bromeaban. Cuando estudié bachillerato se dio una ruptura total de lo que pensaba [...] en comparación con mi infancia. Quizá se deba a los comentarios de los maestros [...] nos decían algunas cosas que no tenían lógica [...]. De acuerdo a estos comentarios me fui haciendo demasiado escéptico, a todo le trato de encontrar la respuesta lógica. [F]

Esta narración es muy importante, ya que se reitera en varios jóvenes, de ambos sexos, pero preferentemente del masculino. El género femenino dudó, pero superó esta situación, mientras el masculino se inclinó más por la lógica racional.

LA DUDA, TRAUMA, EL PARTEAGUAS ADOLESCENTE

Hoy por hoy, hay tantas cosas que se dicen y que he leído con respecto a su aparición y simbolismo, que me han hecho pensar muchas cosas, como el hecho de si es verdad que existe [...]. Antes, para que se pudiera colonizar el nuevo mundo y cambiar la religión y las imágenes de los dioses, fue necesario obligarnos a la fuerza y hasta engañarnos para poder establecer sus imágenes y creencias en nosotros. [M]

dice una joven, mientras otra añade en tono similar:

El entusiasmo que sentí se convirtió en confusión cuando un profesor de la escuela secundaria dijo que la aparición sólo correspondía a un intento de los conquistadores españoles para que la gente aceptara la religión católica. Esta revelación me llevó a considerar que tal vez era cierto el argumento del profesor, pero nadie hasta hoy puede comprobar si fue cierta la aparición o no. Aunque mi entusiasmo se vino un poco para abajo, en realidad no era y no soy muy devota de la virgen de Guadalupe ni de otro santo. Cuando rezo me diri-

jo a Dios, pero siempre guardo respeto por ella, ni niego de forma tajante su existencia, de lo que sí estoy segura es que la virgen es la madre de Jesús, llámese como se llame. [L]

En realidad, fue una especie de trauma para algunos el enfrentarse en un momento dado de sus vidas a otras versiones del asunto. En general, de aquéllas personas que negaban la existencia de la virgen, la utilización político-religiosa de la aparición, y además de boca de quien merecía su respeto y estaba en una posición superior de autoridad y conocimiento: el maestro (todos lo citan en masculino).

Para otras personas las dudas significaron un parteaguas, y llegaron a cambiar sus creencias en esta etapa tan importante como es la adolescencia. Una joven argumenta:

Quando era niña solía admirarla, respetarla y hasta apreciarla. Tal vez mis padres en cierta forma me inculcaron estos sentimientos hacia este personaje, pero las cosas y los sentimientos suelen cambiar a medida que pasa el tiempo: uno descarta y adopta la ideología que va de acuerdo con nuestra persona y cumple con nuestras expectativas. Esto fue lo que pasó conmigo. Antes era creyente católica y creía en la virgen de Guadalupe, pero ahora, al tener formado mi propio criterio y mi propia conciencia de lo que me conviene, me doy cuenta de esas falsedades, manipulaciones, engaños y abusos por parte de la Iglesia Católica [. . .] que se ha llegado a inventar a la virgen de Guadalupe para tener al pueblo entretenido en su propio fanatismo, y así de esa forma el gobierno pueda disfrazar maniobras y fines políticos, y por parte de la iglesia, para sacarle dinero al pueblo. Por esas mismas razones prefiero dirigir mi fe, amor, fidelidad, cariño, entrega a Dios directamente, porque creo que entre él y nosotros, sus hijos, el único que puede servir de intermediario es su hijo Jesús, ya que por eso vino al mundo y dio su vida por nosotros. En realidad me da mucha tristeza por parte de los católicos que le dedican más amor y atención a la virgen que al propio Dios. Son sus decisiones y yo las respeto, pero no dejo de sentir esa tristeza. [MC]

En este sentido, otra joven manifiesta no haberse planteado las situaciones anteriormente expuestas y de mantener sus convicciones hasta la fecha:

Mis padres pertenecen a la religión católica y desde niña me han inculcado que la virgen de Guadalupe es muy importante. Con el paso de los años yo he podido tomar mis propias decisiones, y hoy en día, cada 12 de diciembre procuro ir a la Villa para festejar y felicitar a la virgen. En realidad no sé si se trata de una costumbre o de un sentimiento [. . .] Hoy que me puse a pensar qué significa la virgen de Guadalupe para mí, me encontré con que no sabía qué contestar [. . .] Nunca me había cuestionado acerca de su significado [. . .] Ella pertenece a mi identidad como mexicana, porque la visualizo como a una madre que cobija a sus hijos y les brinda un amor incondicional. [E]

En todo caso, sí que hay un replanteamiento generalizado, como el de este muchacho, enfocándose en cuestiones de índole social:

[. . .] desarrollarse en un ambiente de fiestas religiosas y ser subordinado a la reverencia religiosa son cuestiones que en la infancia no se pueden cuestionar. Es preciso hacer ahora cuestionamientos que el mismo conocimiento científico y empírico te obligan a plantear: ¿dónde surge la mitificación de la guadalupana en mi propia vida? [. . .] Aquello en lo que se creía se perdió. Las imágenes de la desigualdad menguan la fe [. . .]. [JA]

Y añade en todo momento, reforzando la evolución y justificación de su ideología:

Pienso que al fin todo es cuestión de una serie de valores e identidades creadas como paranoia de la sociedad [. . .] A través de una imagen de piedra o madera es sometida la razón por la fe [. . .] Yo, como parte de un proletariado y de una clase media que lucha por alcanzar los modos de vida que la misma sociedad ofrece, miro a la imagen de la guadalupana con parcialidad, de manera moderada [. . .], pero con la necesidad imperiosa de racionalizar su existencia supuesta [. . .] La guadalupana es parte de una realidad mitificada que no existe en mi contexto personal. [JA]

Entre los muchachos hay una época en sus vidas que coincide en general con la secundaria, que les lleva a replantearse sus creencias respecto a la virgen. Unos se reafirman, otros cambian su visión, y otros matizan y relajan la creencia o la flexibilizan y relativizan:

[. . .] no significa tanto como Dios, pero eso no significa que no la respete y hasta cierto punto la venero [. . .] Desde pequeño me inculcaron la devoción y el respeto [. . .] Conforme he crecido y conforme he seguido estudiando y mis ideas han ido evolucionando, mi manera de pensar sobre la religión se ha transformado. Y no es que ponga en tela de juicio su existencia, pero sí he tratado de ver las cosas objetivamente, y siempre respetando las creencias de los demás. [J]

Esta etapa es un ámbito de luces y sombras, que enfocan a veces, oscurecen en otras, pero casi siempre desdibujan.

LA NECESIDAD DE LA FE EN GENERAL

Siempre aparece, de alguna manera y en alguna medida, el recurso de la fe como necesidad humana.

[. . .] debido a la educación que nos dan, nuestra cultura, nuestra tradición, o simplemente nuestra convicción o engaño en que vivimos, pero siempre está presente [. . .] ¿Qué sería de las personas si no creyera nos en algo o si no tuviéramos esperanzas? ¿Estaríamos vacíos? ¿Tal vez creemos en la virgen de Guadalupe o cualquier santo para salir de la realidad en la que vivimos? [M]

Es como la segunda parte de la reflexión anterior, en torno a la creencia de la existencia o no de la virgen. Las que superan la duda y mantienen la creencia, la justifican a través de la precariedad del ser humano sin esperanza:

Pienso que viviendo en este mundo, nos hace falta algo a qué aferrarnos, algo o alguien en que refugiarnos, y no hay nadie más que mi virgencita linda, que hace nuestra vida más llevadera; yo lo siento así. Sé muy bien que está allí y le rezo para que me escuche y atienda mis ruegos, y me haga sentir la paz que necesita mi alma para ser fuerte y ayudar a los demás. Cada mañana al levantarme siempre pienso en ella y con mucha humildad rezo para que me proteja del mal que puede atentar contra mi familia y contra mí, dándole gracias por dejarme ver la luz del día una vez más y gozar de la dicha de la vida. [AX]

Como se observa, se trata de un sentimiento de tranquilidad, de protección.

Pero hay más, mucho más, incluso desde la lógica racional. También se argumenta la necesidad de la fe, como parte del desarrollo psicológico, emocional y espiritual de las personas. Dice una chica:

He sentido el confort que representa creer en algo firmemente, ante las situaciones adversas que a veces se presentan. Podrá cuestionarse que sólo se trata de un autoconvencimiento, de un lavado de cerebro, de un simple proceso mental, pero yo me pregunto: ¿acaso no resulta más agradable y menos desgastante continuar con algo que enriquezca mi mente por medio de la fe? Porque si incluso los médicos aseguran que la gran mayoría de las enfermedades tienen un origen psicossomático y está en la mente del enfermo encontrar la salud, ¿qué de malo hay que la gente pretenda, a través de la fe, encontrar su salud espiritual? Claro que al estar en un proceso formativo mi intelecto, donde mi conciencia adquiere puntos de vista sobre todo científicos, a veces dificulta conservar mi religión y mi fe. [VB]

y otra prosigue:

Para mí significa una especie de guía espiritual, ya que siempre que me he sentido desesperada o con problemas hablo con ella más que rezar, pues le cuento todo lo que me pasa y siento un gran alivio, tal vez porque no me reprocha nada y creo que me está dando consuelo, sin cuestionarme nada de lo que digo y hago. Pero también me doy cuenta que uno se engaña al estar creyendo en algo que tal vez nunca ha existido de verdad, porque quién puede asegurar que la virgen de Guadalupe realmente se apareció [. . .] Sus milagros son verdaderos o sólo son un engaño colectivo creados por el poder de nuestras mentes o la Iglesia [. . .] Significa para mí esperanza, tal vez por la necesidad que tengo, y tenemos todos, por creer en algo bueno y limpio fuera de todas las vanidades del mundo terrenal. Tengo y tenemos que creer en algo espiritual. [YV]

Ante la incertidumbre del mundo y la existencia, se necesitan mitos, héroes y, por qué no, vírgenes:

Una obvia razón de la sociedad, en medio de la incertidumbre causada por el desempleo y la inseguridad que agobia a nuestros mexicanos, nada parece más natural que buscar consuelo en la religión. La crisis, se dice, abre el camino hacia la fe y hacer crecer todavía más la influencia poderosa del clero sobre la conciencia espiritual de los ciudadanos [E]

afirma un joven, y otro considera que “no hay persona que en un momento de su vida no haya hecho un rezo o una súplica a esta virgen de Guadalupe”. [E] Y quizá, esto es muy cierto.

UNA GUADALUPE EN TODAS PARTES Y PARA TODO

Y siendo coherente con la popularidad conocida y la necesidad aquí expresada, “En el siglo de la velocidad, Guadalupe se ha convertido en la imagen tutelar del conductor de camión y del piloto de avión. Colocada en el cuadro de mandos de todos los taxis de México, con la elocuente divisa: ‘Santa Virgen, protégeme’, la imagen conjuradora es velada por una lamparita roja que reemplaza a los cirios de antes” [Lafaye, 1977:407]. Coincido con Lafaye, especialista sobre el tema, en que el testimonio de las muchachas y muchachos concuerda con la presencia en todo momento y lugar de la virgencita, desde el altar, hasta el nombre, pasando por la estampilla en la cartera. “Es chistoso, pero en cada familia siempre suele haber una Guadalupe o un Guadalupe, así como en la tienda de la esquina, en la peluquería, en la pollería, en la panadería”. [MC]

No ha quedado en México lugar sin su presencia: en los pechos resplandecientes medallas, atenta al trabajo en los talleres y fábricas, en las cabeceras de las camas; vigilante en los pórticos, las calles, los caminos, los transportes; providente en los mercados y los espacios públicos, compañera en las luchas cívicas, en los nombres de los pueblos y de sus habitantes; confidente de su bolsillo; consuelo en sus penas, testigo en sus fechorías. [A]

[. . .] “amuletos en las calles, trabajos y casas”. [M] “Podemos comprobar el fervor mirando un taxi, un microbús, una cartera [. . .], también hasta en los grupos musicales vistiendo ropa con la imagen de la virgen”. [AX] Y es que se trata de:

[. . .] una constante en la vida diaria: comienza por la mañana cuando nos levantamos y miramos la imagen que tenemos en casa; sin decir nada nos confiamos a ella [. . .] Es una presencia continua en el metro, en la gasolinería o en el pequeño altar del camión o taxi. En la oficina, en la fábrica, en la escuela, en la milpa y, sobre todo, en nuestro pensamiento. Ella siempre está presente”. [A] [Amén]

Pero no sólo está en el nombre de la vecina o la hermana, de la colonia o el pueblo, en la pared de la tortillería y del taller mecánico, o en el taxi. Además su invocación

sirve para todo: “[. . .] ha sido expuesta contra las sequías, las inundaciones, las epidemias, los terremotos, las hambrunas, etcétera, e incluso su imagen fue tomada como un estandarte político y liberador de la opresión española”. [YV] “No se puede pensar en un México sin la protección de la virgen de Guadalupe y en una virgen de Guadalupe sin un pueblo al cual proteger”. [A] Y aquí pasaremos a analizar el segundo punto: la cuestión nacional y social, según los testimonios recabados entre las y los jóvenes.

LO ÉTNICO-IDENTITARIO-NACIONAL: LA CLARIDAD⁷

Cuando pasamos de lo personal y subjetivo a lo nacional y popular, la cosa cambia: y se hace la luz. Las dudas desaparecen, pueden creer o no en su existencia; sin embargo, lo que está claro es que más allá del fenómeno y del sentimiento religioso hay una realidad como símbolo nacional insoslayable, sea invención o no, eso es lo que menos importa, lo destacable es el consenso en este sentido, donde las dudas se desvanecen como por arte de magia, y la claridad deja atrás a las sombras, y ése sí que existe como símbolo de México por encima de todo y de todos.

Como ya se consideraba desde antiguo:

En este clima de fin del mundo,⁸ la imagen de Guadalupe del Tepeyac manifestó su eficacia terapéutica (muy conocida desde los orígenes de la devoción), a una escala numérica que le hizo pasar de golpe de protectora de cada uno de los devotos en particular al rango de salvadora de todo el cuerpo social. [Lafaye, 1977:348]

Luego devendría en emblema nacional de mexicanidad en las insurrecciones y guerras de Independencia, frente a la española y gachupina virgen de los Remedios.⁹

Estandarte de combate político independentista —de Dolores, Modelos, Guadalupe Victoria— y revolucionario —Revolución Mexicana— y, sin temor de exagerar, hasta en nuestros días, pues varios muchachos en su testimonio sobre el tema mencionaron el incidente en la campaña política de Vicente Fox hacia la presidencia en el 2000, cuando quería aparecer junto a su imagen: “Los políticos usan su imagen para que la gente les apoye” [VR]; “ahora también se usa en la política para ganar votos”. [J]

⁷ “Claridad de claro, luz: la claridad del día”. [Larousse, 1995:236]

⁸ “Con referencia a los primeros años de la Colonia, en los cuales hubo grandes inundaciones en la ciudad de México, y sobre todo epidemias por todo el país, lo cual diezmó a la población indígena. Esto se ligaba con los grandes cataclismos bíblicos y el fin del mundo catastrófico de los soles azteca”. [Lafaye, 1977]

⁹ Por otra parte, muy ligada a la noche triste.

Se podría decir que la imagen de la virgen de Guadalupe pertenece a una selección de la llamada "cultura de conquista", con una función determinada en el proceso de dominio. También es adoptada por los indígenas, realizando una reelaboración cultural ante los vencedores, como selección y estrategia de sobrevivencia. Se trataría en suma de una formación cultural propia del régimen colonial, consensuada entre vencedores y vencidos, como acomodación de coexistencia [Warman, 1992].¹⁰

La cuestión nacional, como ya se ha mencionado antes, las y los jóvenes estudiantes la tienen muy clara, sin duda: "Se ha convertido en un símbolo nacional". [Y] "La mayoría de los mexicanos nos vemos unidos e identificados con la imagen de la virgen". [Y] "[. . .] es morena y su ropa es sencilla como el pueblo, es por eso que le tenemos una adoración y una identidad sin precedentes". [M] "El manto es el universo que ella lo carga con todos los pecados de su pueblo mexicano". [M] La identidad puede ser religiosa, étnica, social, nacional, no importa, siempre hay argumentos a favor del tema:

[. . .] significa una gran identidad para con cada uno de nosotros los mexicanos. Es una imagen que nos representa, ya que aparte de que apareció en México, también es morena como nosotros. También por su apariencia sencilla y humilde, amable y tierna. [M]

Definitivamente es prolongación de la identidad: como pertenencia e identificación con y a la vez diferenciación de: "Los mexicanos que van a trabajar al extranjero siempre llevan una imagen de la virgen de Guadalupe". [M]

Para una parte de México, significa mucho. Es un personaje con mucha fuerza, la cual se impone de forma significativa, no sólo en México sino en muchos otros países. En la actualidad está considerada como la Emperatriz de América. [MC]

Y es que, como decíamos al principio de estas páginas: "Nadie puede decirse mexicano sin antes decirse guadalupano". [A] Se trata de una apropiación muy peculiar; la importancia de la virgen pareciera que viene dada por su aparición en México, y no siempre a la inversa, esto es, la importancia de México por la aparición de la virgen: "[. . .] consideraba a México un país muy especial [. . .] y además con la piel morena como la mayoría de los mexicanos tenemos el color de piel". [L]. Se insiste una y otra vez en este último punto.

¹⁰ "De este modo, respondería a una revolución cultural de lapsos cortos y gran intensidad, impactante y de carácter radical, más allá de las teorías sobre los cambios profundos, en el sentido de lentos, continuos y graduales". [Warman, 1992]

LAS CONTRADICCIONES

La patria por encima de todo, sólo debajo de la virgen, faltaría más, “[. . .] se ha convertido en un culto patriótico” [YV], es “el símbolo más representativo de esta nación”. [J] Una patria que está determinada en primer lugar por lo indígena, luego por lo mestiza, que es por antonomasia la mexicana:

Los pueblos de todo el mundo siempre han necesitado de creencias y religiones para refugiarse en algo. La virgen de Guadalupe representaría sin lugar a dudas eso y más [. . .] Desde su aparición los indígenas se identificaron con ella, al relacionarla con una divinidad azteca, su color [. . .]”. [MA]

Todo ello no sin sus contradicciones, como por ejemplo el decir: “[. . .] los mexicanos nos sentimos identificados por el color de la piel, por el hecho de que se le apreciara a un indígena” [E], siendo que quien así se expresa es una muchacha güera. O “[. . .] todos los mexicanos somos católicos y mucho más guadalupanos”. [AY], como borrando la diversidad religiosa. Sería más exacto decir en todo caso que “la mayoría de los mexicanos cree en la virgen de Guadalupe” [VR], como apunta otra chica.

La transmisión automática del guadalupanismo de generación a generación se da por sobreentendido como algo de lo más natural del mundo, como se hereda la forma de la nariz o el color de los ojos: “Soy mexicana y, por lo tanto, igual que el resto de los humanos nacidos aquí. Somos guadalupanos, creemos y legamos esa fe a todos los que están por llegar”. [VB]

Siempre hay la contraparte, o el contrapeso, aquellas personas que no creen, pero siempre, eso sí, dicen sentir mucho respeto:

[. . .] un gran porcentaje de mexicanos no creen en ella, por el hecho de ser de otras religiones, o tener otra ideología, o simplemente ser ateos. Para aquella parte del México católico guadalupano es alguien muy importante [. . .] pero para la otra parte de México que no cree le es indiferente, y lo único que puede inspirar en ellos es respeto”. [MC]

Si bien estas expresiones son las menos:

Casi se podría afirmar que es el máximo símbolo de la identidad nacional de México, pues para la mayoría de las personas ser mexicano es ser devoto de la virgen de Guadalupe [. . .] Incluso rebasa a la religión, porque hay personas que siendo católicos no ejercen totalmente su religión, pero sí ponen en primer lugar, y ante todo, a la virgen de Guadalupe. En los hogares mexicanos puede no haber ninguna otra imagen religiosa, pero una imagen de ella no puede faltar. [L]

APROPIACIÓN

Todo ello revela una suerte de vocación o destino irremediable y al cual la persona, al parecer, no puede sustraerse: “El destino de un mexicano es ser guadalupano, católico o no. El mexicano siempre es guadalupano. La fuerza que posee la virgen de Guadalupe no es la fuerza que Dios le concedió, es la fuerza que el pueblo mexicano le ha otorgado durante más de medio milenio”. [A] Y se llega a una especie de apropiación, como dirían los expertos:

La simple idea de un ciudadano moderno, de ser miembro de un cuerpo social, tal vez era menos importante que el antiguo sentimiento religioso de ser miembro de una superhermandad de los “hijos de Guadalupe”, símbolo de una nación impregnada de sentido patriótico, en un país escogido por la misma Virgen. Y esto significa que México es único: “¡Como México, no hay dos!” [Nebel, 1996:162]

O como lo señala uno de los muchachos consultados:

Mi virgen de Guadalupe no es la del arzobispo Zumárraga, no es la de Juan Pablo II, y tampoco la que le tributa una insoportable fortuna al Vaticano. Mi virgen es la que representa mi raza y la que mantendrá a México unido para siempre”. [A]

Incluso, “se dice que es tan mexicana, que prefirió estar en México que en el cielo”. [G] Y es que “Tratar de negarla sería tanto como no reconocer que eres mexicano”. [MA] En conclusión, se dice: “podremos no ser católicos pero sí guadalupanos”. [G]

LO TRANSCLASISTA Y TRANSCULTURAL

Existen, por supuesto, otras versiones y valoraciones menos positivas sobre el significado de la virgen: “Desde mi particular punto de vista [. . .] es la esencia misma de un sincretismo cultural [. . .]: la cultura azteca y la occidental representada por los españoles [. . .], un medio ideal de sojuzgamiento [. . .] para mantener el dominio y el control social”. [T]

Dado que históricamente y actualmente somos víctimas de una transculturación de todo tipo, no podemos dejar fuera un elemento que representa la directriz de la vida de muchos mexicanos [. . .], uno de los principales pilares conformantes de la identidad del mexicano. [T] Desde la llegada de los españoles a México se pretendió por todos los medios implantar sus creencias, costumbres, leyes, que darían al país una forma de identidad nacional, siendo la virgen de Guadalupe la mayor representante del nacionalismo mexicano”. [MA]

Estos testimonios de muchachos son muestra de la conciencia que existe de la transculturalidad y también del transclasismo existente en esta comunión, con lo bueno y lo malo que este fenómeno posee.

Símbolo de unión, forjadora de nacionalismo, borradora de diferencias de clase, étnicas y culturales, o hermanadora de las mismas. Sin límites posibles de tiempo y espacio. [Báez-Jorge, 1995]

Aunque se afirma que “Lo importante es que se apareció ante los pobres, desamparados, a los que estaban bajo el yugo de los españoles” [AX], también se dice que:

Los seguidores no son de determinada clase social, pero los que creen mucho en ella son principalmente los campesinos y los indígenas, ya que encuentran muchas similitudes con los rasgos de ella [. . .] Es una mujer con rasgos o facciones indígenas, que además decidió aparecérselo a un joven indígena, lo cual hace pensar a la gente que tiene preferencia por la gente humilde y sencilla. [AY]

Y es que de alguna manera, “En México todas las clases sociales están unidas en la veneración a la Guadalupana, que representa a la patria mexicana en todo el mundo. Esta veneración, creo yo, se ha convertido en un factor de unidad nacional”. [YV]

Un muchacho dijo: “[. . .] a falta de una buena herencia material, las familias entregan la bandera de Guadalupe a sus primogénitos”. [JA] Y otro añadió: “[. . .] ha permeado todas las capas de la sociedad mexicana, ya no es de ricos ni de pobres, es la madre de todos, común denominador de las identidades nacionales que existen en México”. [P] Y hasta:

Lo que me resulta extraordinario es que a veces una persona profesionista o con grado académico elevado no deja de sentir respeto por ella y, a veces, hasta de encomendársele. Para mí este fenómeno refleja el poder y sentimiento de identidad que tiene en los mexicanos de todas las clases sociales. [J]

Toda una epifanía patriótica, según Lafaye [1977], signo de diálogo y sincretismo entre dos culturas, o quizá tres. El otro diálogo cultural, el satanizado por obra y gracia de la voluntad popular, es el discurso hegemónico que existe sobre la Malinche. [Bartra, 1987] Un “símbolo maestro”, dice Nebel [1996], “que pareciera abarcar las más grandes esperanzas y anhelos de toda la sociedad de una nación”. [Nebel, 1996:146] Una comunión cultural a la vez plurisemántica.

SÍMBOLO DE LIBERTAD Y LIBERACIÓN

Es símbolo de libertad y liberación. Esto se observa tan sólo al repasar la historia y su utilización nacional, social y política, como muestran los expertos [Lafaye, 1977;

Nebel, 1996], y también como los jóvenes señalan en sus exposiciones: "Todos los mexicanos tenemos una gran adoración, devoción y fe [. . .], porque significa libertad y esperanza". [YV]

CONCLUSIÓN:

INSTRUMENTALIZACIÓN POLÍTICA

Y FUNCIONALIDAD PERSONAL

La religión ha sido calificada de escape, ¿pero no lo es el cine, la televisión, la literatura, el turismo, o incluso el psicoanálisis o toda la gama de terapias psicológicas y esotéricas que existen en nuestros días? La religión puede ser vista como alienación social y personal, y también como cobijo espiritual comunitario e individual. Los mitos, héroes y dioses se crearon inicialmente como una estrategia humana para dominar la angustia de una naturaleza hostil, como protectores de personas y comunidades frente a lo desconocido, la incomprensión de la naturaleza y, por supuesto, también de la estructura social, la crisis económica, la sinrazón existencial. Ahí está la importancia de la religión y de la figura de la virgen, como algunos testimonios han dado fe de ello. Si las terapias psicológicas ayudan en su caminar a los seres humanos, ¿por qué negarle este *status* a la religión, y concretamente a la imagen de la virgen de Guadalupe, esta gracia?

Se trata de una presencia liberadora, según algunos, o como tal es aprehendida en el ámbito comunitario y personal, sin por ello obviar el mensaje opresivo que también se da en torno a ella. Cada persona tiene una versión diferente, toma el aspecto que le es más funcional según su criterio: psicológico, cultural, social, nacional, religioso, maternal, etc., o varios de ellos, y se sumerge en las sedantes aguas de su elección semántica. Pero esto no es nuevo. Lafaye señalaba que en su momento:

Para los doctores romanos sólo había una imagen más de María Inmaculada; para los españoles era una copia de la de Guadalupe de Extremadura, pero a los ojos de los indios en el Tepeyac sólo estaba la diosa madre de los aztecas, Tonantzin. [Lafaye, 1977:378]

El misterio, el enigma, es un factor importantísimo: permite soñar y fantasear, retroalimenta la imaginación desbordante y enfebrecida de los humanos. Todo mundo puede opinar; la fe es del pueblo y no de los especialistas, como la ciencia o el arte con mayúsculas. Cada discusión o debate es un reto; el misterio nos envuelve, nos supera: la pintura en el ayate, los escritores de épocas que no mencionan el fenómeno, las manchas en los ojos, las relaciones con Tonantzin y otras antiguas deidades femeninas, etcétera.

Dicen unas estudiantes al respecto: "El enigma con respecto a la imagen de la virgen [...] es tan grande y misterioso [...]: qué es lo que quiere decirnos a su pueblo mexicano". [M] Mientras que otro opina: "[...] es todo un símbolo de unión y de fe en el pueblo mexicano; basta con sólo pronunciar su nombre para que la gente se interese por la conversación. Es un personaje que atrae y además causa un gran respeto". [AY] La atracción vertiginosa y delirante de la humanidad por los mitos, lo misterioso, lo desconocido queda, pues, patente.

Nótese también que en muchas ocasiones se habla del amor, la identidad, la protección, etc., a la "imagen" de la virgen, o incluso se le nombra como "personaje", mas no a la figura de la virgen misma. En relación con esto se presentan algunas de las expresiones recogidas:

Antes de entrar al tema es necesario definir y saber el término de imagen, ya que la definición que le dan las personas a la virgen de Guadalupe siempre está acompañada por esta palabra [...]. Ahora imagen es representación o apariencia de una persona o cosa [...], pero la virgen es más que eso: no es una persona. [M]

"es un personaje muy importante" [MC], "es la imagen más conocida y reconocida por todos los mexicanos" [YV], "la virgen de Guadalupe, o mejor dicho la imagen representativa de la virgen de Guadalupe" [T], "la imagen de la virgen de Guadalupe va más allá de una simple imagen [...]; estamos ante algo que es capaz de movilizar, no sólo gente, sino conciencias. Hablamos de un respaldo psicológico y moral de toda la sociedad" [T], "es una imagen con gran importancia religiosa e histórica". [G]

Lejos, más allá de la polémica y alegatos entre aparicionistas y antiaparicionistas, como sentenció una joven, "La fe hace que exista". Al margen de los estudios o debates habidos y por haber, el fenómeno guadalupano existe y es un hecho en las personas que creen, y en la sociedad en su conjunto. Aquí la ciencia o la academia tienen poco o nada que decir. Son individuos y colectivos sociales, los que para bien o para mal tienen la última palabra: "[...] su fe es más poderosa que cualquier argumento, por ejemplo: que su aparición haya sido un invento de la Iglesia católica para dominar a los antiguos mexicanos". [L] "Hay muchas interrogantes acerca de la virgen de Guadalupe, pero en mi opinión sí creo que existe, independientemente de si fue realidad o no; existe por el hecho de creer en ella, por la fe que tenemos, y sólo y hasta entonces, el día que dejemos de creer en ella, ese día dejará de existir". [Y] "[...] mientras exista la fe de la gente vivirá por siempre en cada corazón mexicano". [AX] Lo que es una realidad es su fuerza en el ámbito nacional, eso sí que es innegable.

Finalmente, estos discursos nos recuerdan los libros de autoayuda tan de moda en nuestros días, la necesidad humana de la espiritualidad, la necesidad de la auto-

superación sea por la vida que sea, psicológica, *new age*, religiosa. Ya sabemos del poder de la mente, del poder de la oración, cada día que pasa estamos descubriendo el hilo negro. Se trata, como opina Wolf [1972], de una "representación colectiva por excelencia" de la sociedad mexicana. Y contrariamente a lo que cree Lafaye [1977], no llegará a ser "un astro extinguido como la luna a la cual está asociada".

BIBLIOGRAFÍA

Altamirano, Ignacio Manuel

1997 *Paisajes y leyendas. Tradiciones y costumbres de México*, Porrúa, México.

Báez-Jorge, Félix

1995 "La Virgen de Guadalupe", en Florescano, Enrique (coord.), *Mitos mexicanos*, Águila, México.

Bartra, Roger

1987 *La jaula de la melancolía*, Grijalbo, México.

Basave Fernández del Valle, Agustín

1990 *Vocación y estilo México. Fundamentos de la Mexicanidad*, Noriega, México.

Béjar Navarro, Raún

1988 *El mexicano. Aspectos culturales y psicosociales*, UNAM, México.

Berger, Peter y Thomas Luckmann

1989 *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.

Contreras, Jesús y Joan Bestard

1987 *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la antropología*, Barcanova, Temas Universitarios, Barcelona.

Fernández Christlieb, Pablo

2000 *La afectividad colectiva México*, Taurus.

Fernandez Poncela, Anna M.

1999 *Mujeres, revolución y cambio cultural*, Anthropos/UAM, Barcelona.

2000a *Charlatanas, mentirosas, malvadas y peligrosas. Proveedores, maltratadores, machos y cornudos (estereotipos y roles de género en el refranero popular)*, México (en prensa).

2000b "Pero vas a estar muy triste y así te vas a quedar...", en *Construcciones de género en la canción popular mexicana*, México (en prensa).

2000c *Protagonismo femenino en cuentos y leyendas de México y Centroamérica*, Madrid (en prensa).

2000d "Guadalupanismo: género y religiosidad popular", en *Casa del tiempo*, núm. 20.

Flores Segura, Joaquín

1995 *Nuestra Señora de Guadalupe*, Progreso, México.

Foucault, Michel

1988a *La microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid.

1988b *Historia de la sexualidad. La voluntad de ser*, Siglo XXI editores, México.

Gramsci, Antonio

1977 *Cultura y literatura*, Península, Barcelona.

Gutmann, Matthew C.

2000 *Ser hombre de verdad en la ciudad de México. Ni macho ni mandilón*, COLMEX, México.

Heller, Agnes

1982 *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona.

1989 *Teoría de los sentimientos*, Fontamara, Barcelona.

Hobsbawm, Eric

1987 "The Invention Of Tradition", en Eric Hobsbawm, Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press.

1995 *Historia del siglo XX*, Grijalbo/Mondadori, Barcelona.

Ibáñez Gracia, Tomás

1988 "Representaciones sociales. Teoría y método" en Tomás Ibáñez Gracia (coord.), *Ideologías de la vida cotidiana*, Sendai, Barcelona.

Interlupe. Página del Centro de Estudios Guadalupanos. [Http://spin.com.mx/-msalazar/lupe-s.html](http://spin.com.mx/-msalazar/lupe-s.html)

Maza, Francisco De la

1984 *El guadalupanismo mexicano*, FCE, México.

Nava, Mica

1992 *Changing Cultures. Feminism, Youth and Consumerism*, Sage Publications, Londres.

Nebel, Richard

1996 *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, FCE, México.

Martín-Barbero, Jesús

1993 *De los medios a las mediaciones*, G. Gili, México.

Lafaye, Jacques

1977 *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, FCE, México.

ISSN 0014-1801

Lagarriga Attias, Isabel

1999 "Participación religiosa: viejas y nuevas formas de reivindicación femenina en México", en *Alteridades*, núm. 18, UAM-I, México.

Lamas, Marta

1996 "¿Madrecita santa?", en Florescano, Enrique (coord.), *Mitos mexicanos*, Aguilar, México.

Ortiz Echániz, Silvia

1999 "Las relaciones de género en el ritual espiritualista trinitario mariano", en *Alteridades*, núm. 18, UAM-I, México.

O'Gorman, Edmundo

1986 *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México.

Paz, Octavio

1992 *El laberinto de la soledad*, FCE, México.

Ramírez, Santiago

1977 *El mexicano. Psicología de sus motivaciones*, Grijalbo, México.

Stevens, Evelyn P.

1977 "Marianismo: la otra cara del machismo en Latinoamérica", en Ann Pescatelo (comp.), *Hembra y macho en Latinoamérica*, Diana, México.

Riding, Alan

1985 *Vecinos distantes. Un relato de los mexicanos*, Joaquín Mortiz/Planeta, México.

Rivera Herrera, Hugo D.

1998 *Presencia de Santa María de Guadalupe en el pueblo Mexicano*, Progreso, México.

Robles, Martha

1999 *Mujeres, mitos y diosas*, FCE, México.

Scott, James C.

2000 *Los dominados y el arte de la resistencia*, Era, México.

Torre, E. de la, y R. Navarro

1982 *Testimonios históricos guadalupanos*, FCE, México.

Wallerstein, Immanuel (coord.)

1996 *Abrir las ciencias sociales*, Siglo XXI editores, México.

Warman, Arturo

1992 *La danza de moros y cristianos*, INAH, México.

Wolf, Eric

1972 "The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol", en Vogt, Lessa (ed.), *Reader in Comparative Religion and Antropological Approach*, Harper and Row, Nueva York.

Miscelánea

La Cueva del Porcelano. Un conjunto rupestre de la sierra de San Francisco, B.C.S. (México)

Ramón Viñas, Claudia Moran,
Larissa Mendoza, Miguel Pérez,
Roberto Martínez y Ernesto Deciga*

RESUMEN: *Este trabajo presenta las primeras hipótesis interpretativas sobre el conjunto rupestre de la "Cueva del Porcelano", en el área de San Francisco (B.C.S.). Las composiciones, básicamente pictóricas, expresan estilos divergentes con significados que se entrelazan. Sus características parecen indicar el encuentro de dos corrientes culturales; por una parte, los antiguos autores de los "Grandes Murales" y, por otra, la llegada de los nuevos grupos cochimíes a la zona.*

ABSTRACT: *This work presents the first interpretative hypothesis regarding the cave painting compound of "La Cueva del Porcelano", in the area of San Francisco (SBC). The compositions, basically paintings, express divergent styles but with meanings that tend to merge together. Their characteristics seem to indicate an encounter between two cultural profiles; on one part, the ancient authors of the "Great Murals" and, on the other, the coming of new cochimí groups to the area.*

A Clement W. Meighan

En 1978, Clement W. Meighan publicó un artículo sobre el "Análisis del arte rupestre en Baja California", donde criticó a los arqueólogos por la falta de métodos en el estudio de las manifestaciones rupestres, en su texto señalaba:

[. . .] aquellos no han desarrollado una metodología sofisticada para describir o interpretar el arte rupestre y han dejado esta área de la arqueología principalmente a los historiadores del arte, divulgadores y periodistas [. . .] El arte rupestre, por lo tanto, presenta un real desafío a los arqueólogos y una de las oportunidades importantes para la expansión de futuras directrices analíticas en la interpretación del pasado [. . .] La interpretación del

* ENAH-INAH

arte rupestre permanece principalmente en el área de lo que es posible, más que en aquella de lo que está bien demostrado, pero también tiene el valor de motivarnos a preguntarnos cuestiones específicas y a buscar evidencia y métodos necesarios para contestarlas [. . .]. [Meighan, 1978]

En su opinión, existen tres grandes problemas que desalientan a los investigadores y que hay que superar para alcanzar conclusiones culturales. La primera se centra en la necesidad de métodos de registro sistemático, ya que siempre son parciales y en consecuencia la información está llena de huecos e incertidumbres; la segunda alude a los aspectos cronológicos y a la falta de dataciones sobre las pinturas (a fines de los años setenta se carecía de fechamientos directos en Baja California), por ello propuso la obtención de cronologías relativas a partir del estudio de estratigrafías cromáticas que configuren fases correlativas estilísticas, todo ello apoyado en el contexto arqueológico y la afectación medioambiental; y la tercera, la más limitada, comprende la parte interpretativa, donde expresó su interés por cotejar el contenido rupestre con la información etnohistórica para indagar en el significado de la naturaleza simbólica del arte rupestre.

En las últimas décadas, otras líneas de investigación se han abierto camino a través de las diversas corrientes semióticas, incorporándose al conocimiento del arte rupestre, citemos a Llamazares, quien señala que deben perseguirse hipótesis interpretativas con un cierto grado de contrastabilidad, y en este aspecto comenta: “[. . .] nos inclinamos por la consideración del arte rupestre como un fenómeno semiótico, es decir, como integrante de procesos de significación comunicables”. [Llamazares, 1986] Por ello la autora se decide por la organización teórica del modelo de rasgos-requisitos para dirimir la conducción semiótica de las manifestaciones gráfico-rupestres.

A partir de estos planteamientos, abordamos el mural de la Cueva del Porcelano en la sierra de San Francisco, B.C.S., con el objetivo de interpretar el significado de sus composiciones pictóricas, y enmarcar el horizonte cultural y temporal del conjunto. Para cubrir estos planteamientos, el método de trabajo se ha diversificado en un modelo de registro exhaustivo;¹ el examen estructural, espacial y semiótico de las composiciones; la búsqueda de paralelos estilísticos; el análisis de las dataciones de radiocarbono, obtenidas directamente sobre las pinturas de la Cueva del Ratón

¹ Este método de registro descriptivo, que no se presenta en este avance por la brevedad del espacio, fue propuesto en “El conjunto de pinturas rupestres de la Serra de la Pietat, Ulldecona-Freginals, Tarragona” [Memoria 1986-inédita], presentada por el arqueólogo R. Viñas en el Departamento de Prehistoria e Ha. Antigua de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona y del que se publicó el “Método de Trabajo” con el nombre de: “Programa y codificación de una base de datos para la documentación e investigación del arte Postpaleolítico”, en Revista *Caesaraugusta*, 65, pp. 111-142, Zaragoza, España, 1988.

(situada en la misma área); y por último, se ha contrastado la información con referencias etnográficas para apoyar las hipótesis interpretativas.²

Antes de iniciar este primer avance, queremos indicar que la sierra de San Francisco alberga uno de los conjuntos más significativos para el conocimiento de los pueblos “cazadores-pescadores-recolectores” del norte de México y sudoeste de los Estados Unidos. Grupos de origen todavía desconocido, inicialmente pre-cochimiés, que se expresaron a través de un estilo pictórico divulgado con el nombre de los Grandes Murales y donde impera el carácter “figurativo” con seres humanos y animales a escala natural o superior y casi siempre acompañados de unos pocos elementos abstractos.³

LA CUEVA Y SU MURAL

Esta cavidad está situada en los relieves montañosos del Porcelano, dentro de la sierra de San Francisco (municipio de Mulegé), en el extremo septentrional del estado de Baja California Sur (figura I). La cueva, enclavada a unos 750 m sobre el nivel del mar y orientada al este, constituye un amplio abrigo o covacho abierto en una brecha de origen volcánico. A pesar de sus amplias dimensiones: 46 m de longitud (entrada), 9 m de profundidad y una altura media de 1.60 m (figura II), el sitio pasa casi inadvertido a causa de un derrumbe del alero externo. El desplome de grandes bloques encubrió la entrada y escondió la parte interna. Al parecer estas condiciones de ocultamiento y penumbra son las que determinaron la elección de esta cavidad para plasmar los 95 elementos pictóricos que forman su friso (anexo I).

El mural se reparte en tres áreas: A) Zona sur, bloques del techo y piso; B) Zona centro, pared del fondo e inicio del techo; C) Zona norte, bloques del techo y piso (figura II). La iconografía muestra dos corrientes conceptuales y estilísticas, por una parte, las asociaciones formadas de signos “abstracto-esquemáticos” y, por

² En la década de 1980, estudiantes de prehistoria de la Universidad de Barcelona (Catalunya-España) visitaron reiteradamente la Sierra de San Francisco para obtener información acerca de las pinturas rupestres de esta área. Los recorridos se prolongaron durante varios años, hasta convertirse en la base de un proyecto de investigación más amplio, denominado: “Estudio socio-cultural de las comunidades pre-hispánicas de la Península de Baja California” [1990-1992], encabezado por el doctor J. Ma. Fullola. La Cueva del Porcelano, anotada en 1984 por los estudiantes de la UB, fue registrada en el transcurso del citado proyecto el 12 de octubre de 1990 por los arqueólogos R. Viñas, A. Rubio y V. Del Castillo, y acompañados de los guías y custodios del INAH, Tivo Arce y Carlos Arce.

³ Este artículo ha sido elaborado con la ayuda de los miembros del SERP (Seminari d'Estudis i Recerques Prehistòriques) del Departamento de Prehistoria y Arqueología de la UB, y los estudiantes d'Arte Rupestre de la ENAH (Escuela Nacional de Antropología e Historia de la ciudad de México, cursos 1998/1999). Desde estas líneas queremos agradecer a todos los alumnos que participaron en los debates sobre la Cueva del Porcelano, en particular a Ana Y. Dávila, Rosa M. Pérez, Gabriela Vergara, Leslie F. Zubieta, Erika Juárez, Carlos A. Vidal, Raquel Escobar, J. E. Chacón, Agustín E. Andrade, Noé Campos y Sandra Damián.

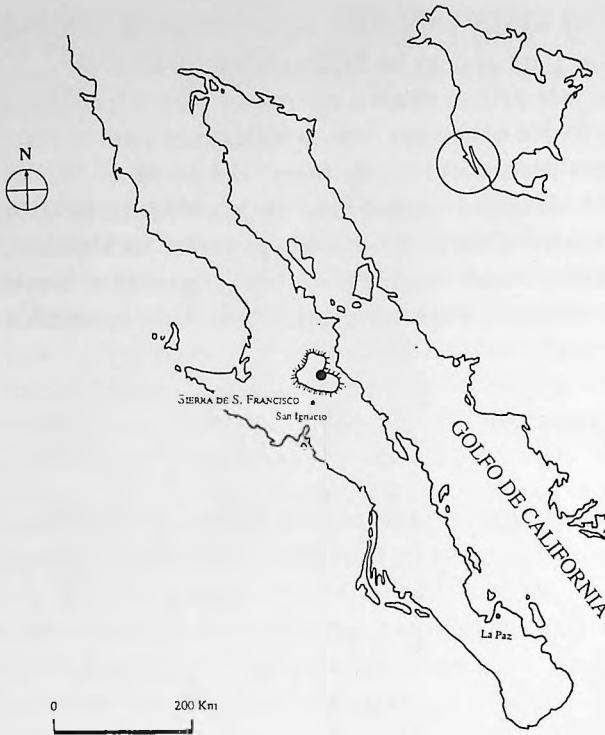


FIGURA I.

*Situación de la Cueva del Porcelano,
en la Sierra de San Francisco (B.C.S.)*

otra, las composiciones de signos "figurativos o realistas". En total, comprende siete composiciones básicas: cinco integradas por diseños abstracto-esquemáticos y dos "figurativos". Su temática agrupa un conjunto de 20 tipos, de los cuales 17 pertenecen al grupo abstracto-esquemático (85 %), y sólo tres al figurativo (15 %). Una proporción totalmente inversa con los Grandes Murales de la fase temprana (véase horizonte crono-cultural).

Mientras que los signos "abstracto-esquemáticos" se distribuyen por todo el conjunto (ocupando los bloques del techo, piso y pared del fondo), los figurativos sólo aparecen en el techo de la zona norte. En ambos extremos del área pictórica existen dos rocas sobre el piso con algunos signos grabados (figura II, "G").

Para la realización de las figuras se emplearon cuatro colores: amarillo ocre, negro, rojo y blanco. Mientras los signos "abstractos" y "esquemáticos" se presentan con todos los colores (combinando dos y hasta tres tonos en un mismo grupo), los "figurativos" o "realistas" sólo se pintaron en negro.

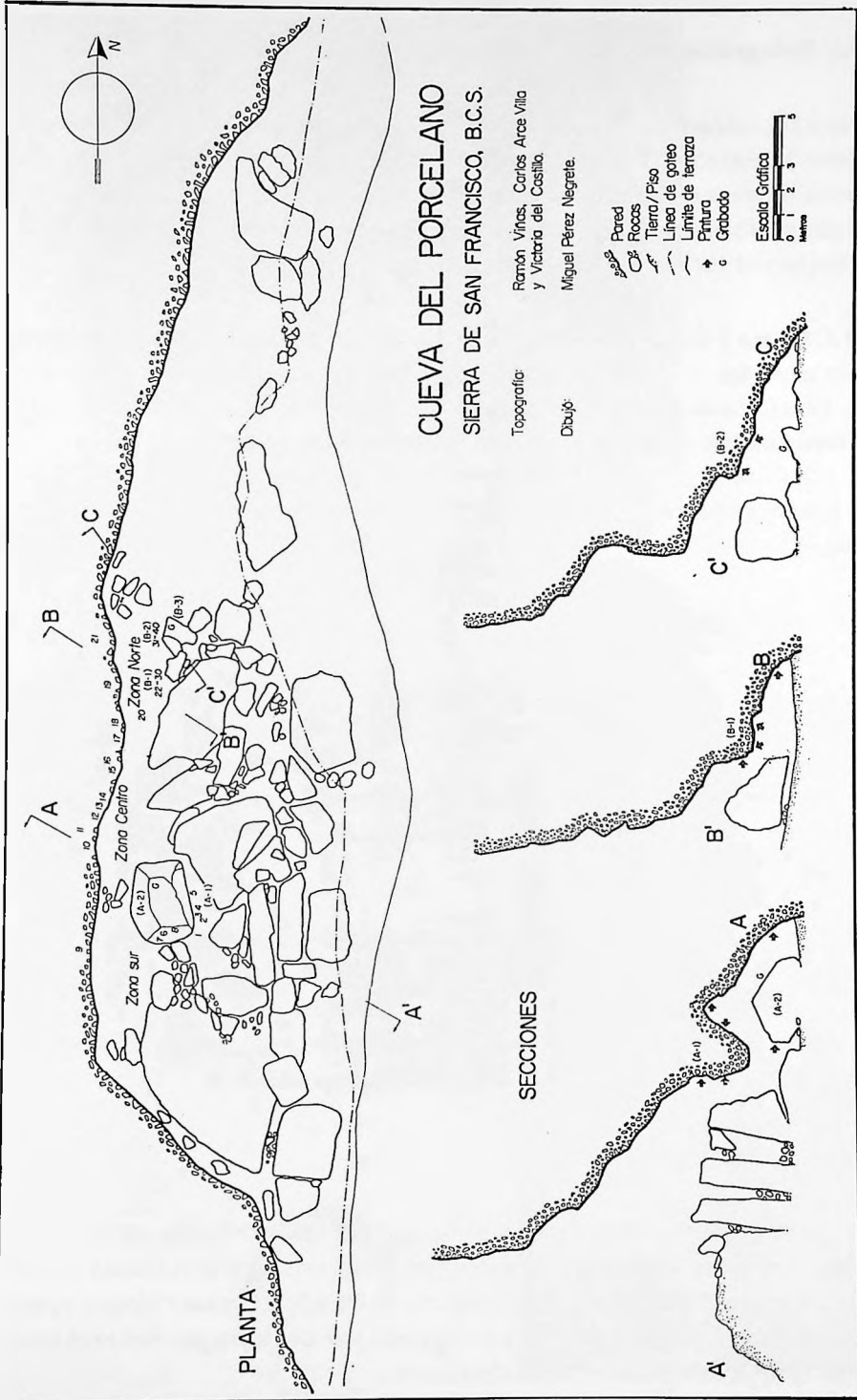


FIGURA II. Plano topográfico de la Cueva del Porcelano, con las áreas pictóricas y la ubicación de las figuras

A) Zona Sur (fotografías Ia/b y II)

Al penetrar a la cavidad por la zona sur y traspasar algunas de las grandes piedras que encubren la entrada (12 m al norte de donde inicia la cueva), se distinguen los dos primeros bloques con pinturas. Uno de ellos surge del techo (A.1), mientras el otro descansa sobre el piso (A.2), ambos albergan signos del tipo "abstractos asociados". El bloque del suelo contiene pinturas y algunos petroglifos.

- Bloque A.1 (cara y dorso, **fotografía Ia/b**). En las dos primeras composiciones se perciben aspectos de carácter astronómico, con formas estelares y numéricas (barras, lunas, medias lunas y círculos concéntricos) con un soliforme de 50 cm. Esta última imagen es la mayor del grupo abstracto-esquemático.
- Bloque A.2. En la base y sobre el piso, exactamente debajo de los anteriores, otro bloque muestra el tercer grupo con tres signos abstractos: retícula-espiral-escalera (**fotografía II**).

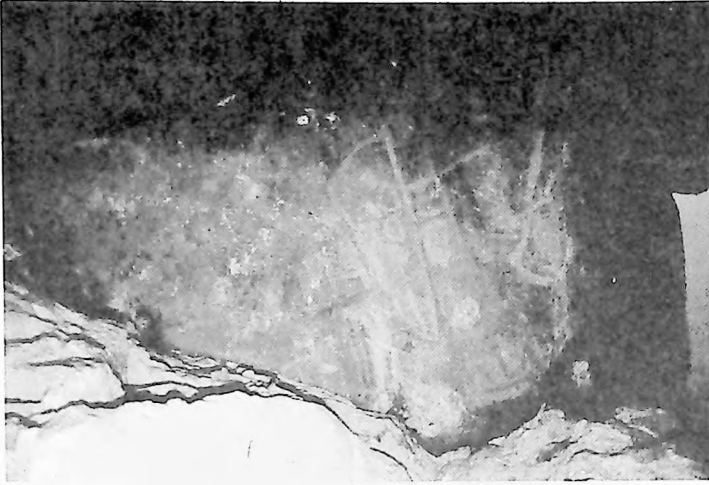
B) Zona Centro (fotografía III)

En el fondo de la cavidad, a unos 9 m de la entrada y a 2 m del bloque anterior A.2, encontramos la primera figura en la pared del fondo. Ésta pertenece al grupo de manifestaciones "abstracto-esquemáticas" que se dispersan por el área más profunda del conjunto, alcanzando los límites de la zona norte y sur. En particular, cubren los salientes rocosos de la pared y en gran parte presentan un avanzado estado de deterioro.

- En esta área se desarrolla la cuarta composición "abstracto-esquemática", muy dispersa y degradada a causa de la erosión natural que reina en la pared del fondo. El grupo está formado por varios signos, destacan las cuadrículas amarillo ocre y negras. Desde un punto de vista cromático parecen desempeñar un papel complementario con el resto de cuadrículas blancas y rojas.

C) Zona Norte (fotografías IV y V)

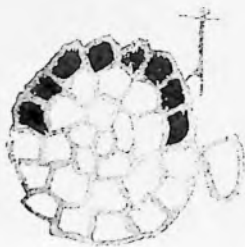
En el extremo norte se localizan las últimas figuras de la pared del fondo, y en el techo se hallan dos grandes bloques de superficie lisa y aristas redondeadas con las únicas composiciones "figurativas" del conjunto (B.1 y B.2). El primer bloque aparece presidido por un borrego cimarrón, y el segundo por tres tortugas. Sobre el suelo se halla otro bloque con perforaciones circulares.



FOTOGRAFÍA Ia/b.
Bloque del techo A.1 (Cara anterior y posterior)



(FOTOS: Albert Rubio / DIBUJOS: Ramón Viñas)





FOTOGRAFÍA II.
Bloque del piso A.2



FOTOGRAFÍA III.
Elementos de la pared del fondo



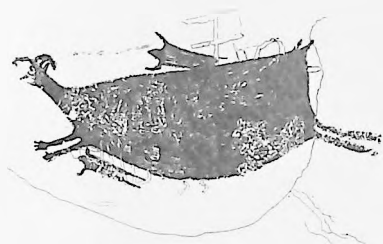
(FOTOS: Albert Rubio
DIBUJOS: Ramón Viñas)



(FOTOS: Albert Rubio
DIBUJOS: Ramón Viñas)

FOTOGRAFÍA IV.

Bloque del techo C.1. Hembra de borrego cimarrón



FOTOGRAFÍA V.

Bloque del techo C.2. Escena con tortugas marinas y figuras humanas



- Bloque B.1 Por debajo del borrego cimarrón se observa la quinta asociación “abstracto-esquemática”, difícil de distinguir por el recubrimiento del color negro del animal. Las partes visibles muestran figuras humanas esquemáticas en amarillo ocre, cuadrículas blancas y trazos en blanco y amarillo ocre (**fotografía V**).
- En este bloque sobresalen los primeros ejemplos figurativos. Una hembra de un borrego cimarrón gestante (*Ovis canadensis*) aparece pintada sobre la prominente roca para dar la sensación de fertilidad. Se trata de la figura más grande del conjunto con 136 cm de longitud. El animal fecundado, a juzgar por el volumen de su panza, se halla acompañado de dos pequeñas figuras humanas que parecen surgir de su lomo y vientre (**fotografía V**).
- Bloque B.2 Muy cerca del anterior, en el techo, se encuentra la segunda y última composición figurativa. Tres ejemplares de tortuga marina se desplazan hacia arriba, transportando en sus aletas o patas delanteras pequeñas figuras humanas. Dentro de la temática subcaliforniana la escena es excepcional y única en su género (posiblemente se trata de la especie laúd, *Dermochelys coricea oreacea*) (**fotografía VI**).
- Bloques con petroglifos: A.2 y B.3 Las manifestaciones grabadas o petroglifos son muy escasos, aunque significativas por el lugar que ocupan, hay bloques en los extremos y sobre el suelo, como delimitando el friso. En el primero, aparece una serie de líneas entrecruzadas y de nuevo la imagen de un borrego cimarrón, lo que reafirma su primacía en el conjunto, mientras en el segundo bloque se perforó un pequeño grupo de puntos, alineados en tres filas.

ANÁLISIS DEL CONJUNTO

Llama la atención la presencia de una cierta simetría entre la situación de las composiciones (**figura III**). Los espacios del recinto fueron respetados, con excepción del bloque B.1 donde se pintó en negro el borrego cimarrón, no se recubrió ningún otro lugar. Todas las figuras fueron acomodadas de un modo premeditado, tomando en cuenta la posición de unas con otras. Esta estructura, en la distribución de los signos, parece señalar la existencia de vínculos entre ellas.

Mientras en la etapa más temprana de los Grandes Murales los signos “abstracto-esquemáticos” representan un bajo porcentaje, en el Porcelano estos elementos superan a los figurativos invirtiendo la proporción (**anexo I**). Aunque sabemos que estos conceptos estilísticos no presuponen a priori ninguna posición cronológica, el análisis de las sobreposiciones e infraposiciones, unido al grado de conservación medio-ambiental de las figuras, revela ciertos aspectos de la estratigrafía cromática, y del proceso de ejecución. En la zona norte y en la composición presidida por el borrego cimarrón, pintado en negro, se registraron los únicos casos de convergencia

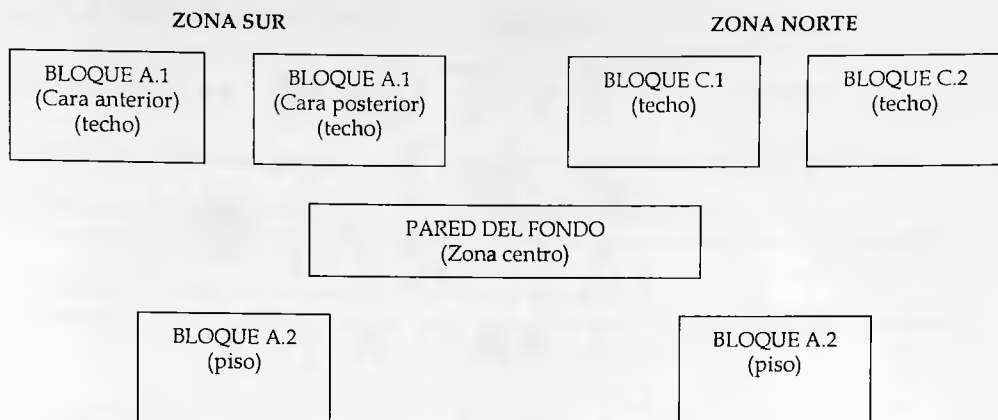


FIGURA III.

Distribución de las composiciones en la Cueva del Porcelano

de ambos estilos. En este lugar (Bloque B.1) dicho animal recubre diversos signos "abstracto-esquemáticos":

<i>Sobreposición</i>	<i>Infraposición</i>
Borrego cimarrón (Estilo: figurativo, color negro, Tradición Grandes Murales)	Humana (Fig.-Esq.* negro, coetáneo) Cuadrícula (Abst.** blanco) Líneas (Abst.** blanco) Arco (Abst.** blanco) Línea (Abst.** amarillo ocre) Barra (Abst. blanco) Humanas (Esq.*** amarillo ocre) Líneas (Abst.**. blanco) Líneas ondul. (Abst.** amarillo ocre)

ESTILO: * Figurativo-esquemático,

** Abstracto,

*** Esquemático

Véase: figura IV

Hay que anotar que dieciséis por ciento de pinturas pertenecen a restos no clasificables y en vías de desintegración, ignorándose los tipos o signos expresados y su correlación temporal con el conjunto, por lo tanto, no hay que descartar la posibilidad de algún momento más antiguo ya destruido por la erosión. De acuerdo con el grado de deterioro de las figuras, existen elementos esquemáticos bien conservados al lado de otros figurativos que se desvanecen y viceversa.

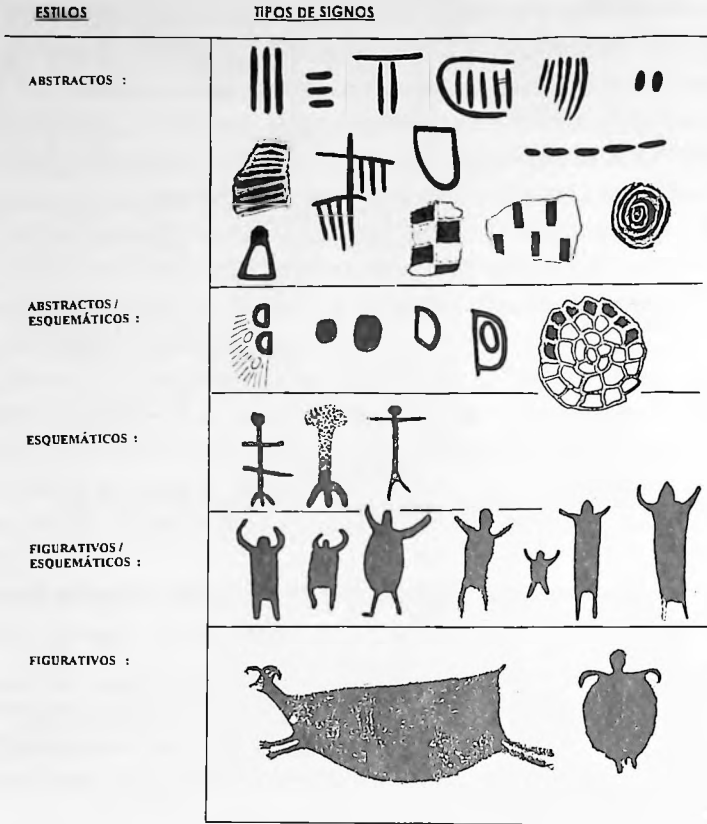


FIGURA IV.
Cuadro estilístico de las dos corrientes con sus variantes

Por el momento, la estratigrafía cromática señala una primera fase marcada por signos de carácter "abstracto-esquemático", que aparecen bajo el cuerpo del borrego cimarrón, seguida de una segunda fase con diseños pertenecientes a los "Grandes Murales" (borrego y tortugas) y con la continuidad de los elementos de la primera. Estas observaciones sitúan al grupo figurativo de la gran tradición muralista, dentro de una etapa donde prevalecen los signos "abstracto-esquemáticos".

Llama la atención que las composiciones parecen estar emparentadas y responden a una sola fase o momento histórico. Las imágenes abstractas y figurativas están asociadas en un discurso de significados que son complementarios.

Lectura interpretativa del conjunto:

Pintura:

Bloque A.1 (techo, zona sur):	Cómputos de tiempo, registros calendáricos (lunares y solares)
Bloque A.2 (piso, zona sur):	Conexión entre tierra y cielo
Pared del fondo (zona centro):	Elementos complementarios: territorio, rumbos cardinales
Bloque B.1 (techo, zona norte):	Mitos de fecundidad y creación
Bloque B.2 (techo, zona norte):	Mitos de creación y transmigración de las almas (inframundo marino)

Grabado:

Bloque A.2 y B.3:	Animal totémico y numerales
-------------------	-----------------------------

Al comparar la interpretación de los contenidos con la distribución espacial, se puede establecer otra lectura más amplia y compleja. El Bloque A.1 (cara anterior), "tema lunar", abstracto-esquemático, podría estar vinculado con el Bloque B.1 borrero cimarrón, figurativo, "fecundidad-creación-tótem", y el "tema solar" del Bloque A.1 (cara posterior) con el de las tortugas "creación y transmigración de las almas". Siguiendo esta línea de asociaciones, el grupo de abstractos asociados del Bloque A.2 (piso), espiral/escalera/cuadrícula, podría enlazar el plano "terrestre y celeste" al establecer uniones con las figuras de la pared del fondo y con el Bloque del techo A.1 "puntos cardinales y registros lunares y solares", y así sucesivamente con el resto de elementos del conjunto rupestre.

A través de este tipo de análisis estructural y semiótico, se plantea la siguiente hipótesis interpretativa (figura V).

REFERENCIAS ETNOGRÁFICAS

Una de las primeras asociaciones encontradas en el conjunto rupestre de la cueva del Porcelano, es la espiral-cuadrícula-escalera del Bloque A.2, que parece conectar signos celestes con terrestres, y quizá con los de un inframundo ¿marino? La espiral posee infinidad de significados y éstos dependen siempre del contexto en el que se da el signo. Comúnmente la espiral está asociada a un concepto de tiempo; es un indicador de principio y fin, de vida y muerte; un símbolo del agua y de la serpiente, a veces empleada para representar al propio mundo, y es una de las imágenes simbólicas en la entrada al éxtasis durante los estados de conciencia alterada, entre otros muchos aspectos. En el Porcelano, el signo parece indicar el plano celeste, quizás

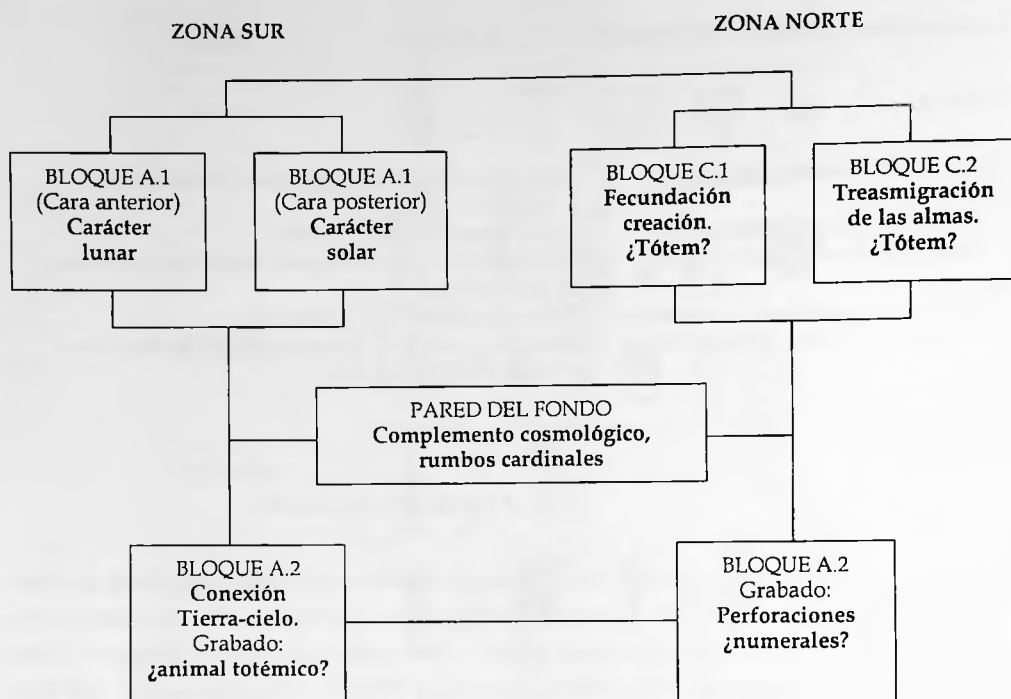


FIGURA V.

Hipótesis interpretativa con las posibles relaciones temáticas

una referencia a la bóveda astral que, en la visión cosmogénica de los kiliwa, es sostenida por cuatro borregos cimarrones [Ochoa, 1978], o una conexión con éste. Aquí, la señalada espiral está asociada con una cuadrícula que, a nuestro entender, se identifica con el plano terrestre/los rumbos cardinales/o el propio mundo. Ambos signos se hallan junto a una escalera, posiblemente el enlace entre los dos planos, o el medio para ascender o descender de uno a otro. Esta estructura, de asociación simbólica, se intuye en diversas evidencias arqueológicas del sudoeste de los Estados Unidos, anotemos el área mogollón con sus casas foso y las estructuras hundidas conocidas como "kivas". El acceso al interior de estos recintos mediante una escalera afianzó su significado como instrumento de ascenso y descenso al lugar sagrado "la kiva misma simboliza el inframundo anterior [. . .] sólo hay una abertura, la entrada en el techo a la que se llega por la escalera o camino de un sentido". [Waters, 1996:160] Otro autor Carl Lumholtz relata sobre la escalera:

Debe mencionarse un objeto antiguo vinculado con los dioses: una diminuta escalera de piedra que se encuentra en territorio huichol [. . .]. La escalera significa viaje; cada grada

una etapa de la jornada. Representan en especial los viajes del Abuelo Fuego y del Bisabuelo cola de Venado, desde la costa al país del hi' kuli. [Lumholtz, 1986:96]

En la cosmovisión de los *ko'lew* o *kiliwa* (ubicados en el golfo de California, en el extremo norte de la península) existen otros aspectos que también pueden ser confrontados con las pinturas y empleados para comprender algunos rasgos del Porcelano, en especial la aplicación del color en función de la organización de su Universo. Según este grupo: "La tierra está dividida en cuatro territorios. El cielo está dividido en cuatro regiones y el agua dividida en cuatro mares. Cada parte de la tierra, del cielo y de las aguas, está relacionada con un rumbo del universo y un color [. . .]". [Ochoa, 1978:99] Los cuatro territorios de la tierra se representan con los siguientes colores, el sur = amarillo, el oeste = negro, el norte = rojo, y el este = blanco. Las cuatro regiones del mar corresponden al mar Grande (océano Pacífico); el mar de los Peces (Golfo de California); el mar del Norte (quizá la antigua laguna Salada o laguna Macuata) y el mar Sureño (desconocido por estar en la casa del Padre Creador). De las cuatro regiones del cielo, sólo recuerdan que está habitado por los antecesores comunes, los cuatro padres chamanes, y de acuerdo con los rumbos del universo. [Ochoa, 1978] En esta cosmovisión destaca el número cuatro asociado con los mismos colores que se emplean en las pinturas rupestres.

En las composiciones realistas, diseñadas en color negro, se manifiesta un claro interés por el tema vida-muerte-renacimiento, sugiriendo mitos creacionistas y escatológicos. En el primer caso es la fecundidad, con el probable animal "totémico" y ancestro creador, protagonizado por el borrego cimarrón, donde una roca lisa y prominente se utilizó para reforzar el estado de preñez del animal. Este aspecto conocido y descrito en Baja California [Viñas, *et al.*:1984-1985, 1986-1987 y 1991; Moore, 1985; Smith, 1987], parte del aprovechamiento de volúmenes rocosos para indicar la fertilidad, tanto de las figuras femeninas, como de los animales ubicados sobre bloques redondeados. En cambio la escena con las tres tortugas marinas y el fragmento de una cuarta merece especial atención, ya que es la primera vez que se describe en el área de los Grandes Murales.

En 1984, percibimos la importancia de las tortugas marinas dentro de la cosmogénesis expresada en la pintura rupestre de esta Sierra. [Viñas, *et al.*:1984-1985] Su constante y particular presencia en los frisos confirmaba su multiplicidad simbólica y sin duda la personificación de una singular deidad del panteón de los "muralistas". En esa fecha, no se había registrado el Porcelano, donde este animal marino es una pieza fundamental en el conjunto.

Sobre el simbolismo de los animales acuáticos, como la tortuga marina, Mircea Eliade, señala que:

[...] escondidos en las profundidades del océano, están imbuidos de la fuerza sagrada del abismo; durmiendo en los lagos o atravesando los ríos, distribuyen la lluvia, la humedad, la inundación y controlando así la fecundidad del mundo. [Eliade, 1972:195]

Entre los *conca'ac* o seris del noroeste de México, la tortuga sigue desempeñando su papel sagrado, pues sobre ella se dice:

[...] no había tierra, sólo existían el mar, el cielo y los animales marinos. Para que se hiciera la tierra, los animales se reunieron y decidieron ir hasta el fondo del mar para traer la tierra. Pero ninguno pudo llegar al fondo, hasta que le tocó su turno a la tortuga gigante, la caguama de siete filos. La gran tortuga tardó un mes en ir y regresar; pero cuando subió a la superficie traía un poco de arena en sus uñas y así se pudo crear la tierra. Por eso, cuando los Seris atrapan a una caguama de siete filos no la matan, sino que la llevan viva hasta su pueblo y le hacen una fiesta para agradecer la hazaña de su antepasado. Luego la devuelven al mar. [Jesús Morales Coloso, 1997].⁴

A fines del siglo pasado, William J. Mc Gee señalaba que los seris enterraban a sus muertos envueltos en piel de pelicano y cubiertos con caparazones de tortugas; estos dos animales junto con la Luna y el Sol encabezaban su teocracia. Según este autor: “[...] los seris creen que los muertos regresan al primordial mundo subterráneo del que provienen la Tierra y los Seres los cuales fueron sacados de allí [...]”. [Mc Gee, 1980] Cabe señalar que entre el ajuar del difunto figuran patas de tortuga.

Frazer, al tratar el sacrificio de las tortugas marinas, efectuado por los zuñis de Nuevo México, relata otra interesante y reveladora ceremonia recogida por Cushing:

Debe de haber, seguramente, una relación entre los simulacros de la muerte y el nacimiento, y la muerte real y el renacimiento del propio tótem [...]. Cushing refiere un episodio que confirma esta opinión. Unos indígenas dice Cushing realizaron un viaje al “País de los espíritus”, que denominan el “País de los otros nuestros”, y regresaron cuatro días después con sus canastas repletas de tortugas. Un nativo lo visitó entonces, con una de estas tortuguitas, y le oyó decir con ternura: “¡Oh, mi pobre criatura querida! ¡Padre! ¡Hijo!; Te habíamos perdido! ¿Que parentesco me une a ti? ¿Eres mi tatarabuelito o tatarabuelita? ¿Quién puede saberlo! [Frazer, 1946:71-72]

El autor indica que la ceremonia de la “occisión de la tortuga” se practicaba durante el solsticio de verano, asociándose al astro solar. En ella participaban unos cincuenta hombres que eran conducidos solemnemente por un sacerdote “guama” pintado y adornado con conchas marinas. Éstos se dirigían a: *Ka-ka y a la casa de nuestros otros...* Al respecto, Cushing comenta:

⁴ Leyenda de Jesús Morales Coloso, recopilada por Arturo Morales Blanco y Alejandrina Espinoza. DGCP. Información Sala Seris. Museo Nacional de Antropología e Historia de la ciudad de México.

[...] entre ovaciones, conjuros, plumas y ofrendas mataron a la tortuga, sacaron la carne y los huesos y los dejaron en el riachuelo para que pudiera volver una vez más a la vida eterna con sus compañeras en las negras aguas del lago de los muertos [...]. [Frazer, 1981:569-572]

Al analizar la citada ceremonia el mismo Frazer señala:

En esta costumbre encontramos expresado del modo más concluyente una creencia en la transmigración de las almas humanas a los cuerpos de las tortugas [...]. Así que la creencia en la transmigración a la tortuga, es probable que sea uno de los artículos corrientes de su fe totémica [...]. Sobre este asunto se pregunta: "Entonces, ¿cuál es el significado de matar una tortuga, en la que, según creen, está residiendo el alma de algún pariente?" y en conclusión aclara: "Su objeto aparente es mantener una comunicación con el otro mundo, en el cual se piensa que las almas de los difuntos están reunidas en forma de tortugas [...].". [Frazer, 1981:569-572]

El relato sobre la occisión de la tortuga verifica el tema de la reencarnación de los difuntos en las tortugas, a las que llamaban "los otros mismos".

En las crónicas de los jesuitas, el padre Fernandc Consang reporta que el "guama" o hechicero llevaba una sonaja de concha de tortuga en las ceremonias fúnebres y ésta representaba las escalas o locaciones esotéricas en donde el hechicero recorría por medio del vuelo el lugar y reunía a las almas de los difuntos. [M. Venegas, 1963]

En las grandes culturas prehispánicas de Mesoamérica, ya en contextos totalmente agrícolas, se mantiene el papel sagrado y protagónico de la tortuga. Anotemos, a modo de ejemplo, el conjunto arqueológico del Tajín, donde un bajorrelieve muestra la ceremonia del Fuego Nuevo [Piña Chan, 1998], en la escena participan cuatro personajes del inframundo y una tortuga, situada debajo del astro solar para conferirle nueva vida. En este caso el quelonio simboliza la renovación de los grandes ciclos de 52 años.

De estos ejemplos se deduce que la tortuga representa al agua primigenia de donde surge la vida y en donde reside el mundo de los muertos, el inframundo, "el país de los otros nuestros", el lugar de origen y a donde se regresa; es portadora del espíritu de los difuntos y por ello la reencarnación humana. Además representa el punto misterioso por donde desaparece el Sol diariamente, adquiriendo un carácter solar con su muerte y renacimiento; por tanto, la tortuga se convierte en un símbolo básico y fundamental en los mitos creacionistas de los murales subcalifornianos.

Mircea Eliade señala:

Así todas las valencias metafísicas y religiosas de las aguas constituyen un conjunto de una coherencia perfecta. A la cosmogonía acuática corresponden —en un nivel antropo-

lógico— las hilogénias, las creencias en que el género humano nació de las aguas [. . .] Pero tanto a nivel cosmológico como en el nivel antropológico, la inmersión en las aguas no equivale a una extinción definitiva, sino únicamente a la reintegración pasajera en lo indistinto, a la que sucede una nueva creación, una nueva vida, o un hombre nuevo, según nos encontremos frente a un momento cósmico, biológico o soteriológico [Eliade, 1972:199-200].

La composición con las “tortugas gigantes” del Porcelano parece manifestar los aspectos señalados: muerte/transmigración del espíritu/reencarnación y símbolo de vida/aguas primigenias/origen-creación.

Respecto al borrego cimarrón, del cual hemos comentado su papel protagónico, expresa aquí a la fertilidad, un rasgo que destaca entre los grabados rupestres de Coso Range en California y Caborca en Sonora. En estos sitios, algunos borregos cimarrones muestran también el vientre prominente, con aspecto de barca o media luna. En ocasiones, estas hembras preñadas se hallan asociadas a imágenes de crecientes lunares. [Ballereau, 1988] Esta conexión con posiciones lunares parece implicar una relación con periodos o ciclos de fertilidad. En el Porcelano, el borrego cimarrón parece exponer también ese carácter lunar.

Entre los kiliwa esta especie representa al primer ser de la creación, un animal sagrado que no puede ser cazado por tener un control directo de la divinidad: “[. . .] su cornamenta colabora para sostener la permanencia de los kiliwa sobre su territorio”. [Ochoa, 1978:102]. Un hecho que demuestra su rango, como animal protector del grupo.

Para finalizar este apartado añadimos un texto de Olavaria:

Entre la mitología del noroeste mexicano y la mesoamericana existe una relación que no sólo la proximidad geográfica explica, sino que es posible establecer la cadena de transformaciones y relaciones que unen, por un lado, la mitología de los indios-pueblo con la de los grupos sonorenses (de los cuales los mitos pima y papago presentan ejemplos concluyentes) y por otro lado, la relación con los temas mesoamericanos que se vislumbran a partir de los mitos tarahumaras y tepehuanes. De la misma manera, un análisis de las relaciones que mantienen los diferentes mitos circunscritos a esa área cultural puede arrojar luz sobre el significado de creencias, costumbres, juegos, rituales y festividades que presentan una uniformidad desde la Costa del Mar de Cortés hasta la Sierra Madre Occidental, y desde la frontera norte hasta la Meseta del Nayar. [Olavaria, 1989:248]

La investigación etnográfica, dirigida al rescate del pensamiento indígena [de los cinco grupos que todavía habitan el norte de la península: cucapá, K´míai, paipai, cochimí y kiliwa] podría ayudar a la comprensión de la estructura simbólica del panorama rupestre subcaliforniano.⁵

⁵ Según Olavaria, M. E. en la península californiana suman un millar de individuos entre todos. Muchos de sus mitos han ido tomado elementos de la tradición judeo-cristiana y son recreados por el pen-

HORIZONTE CRONO-CULTURAL

Al examinar las pictografías de la Cueva del Porcelano, lo primero que podemos comprobar es que sus características no coinciden con la de los "Grandes Murales"; vemos que en su recinto prevalecen las imágenes "abstracto-esquemáticas" sobre las realistas, y muchas de ellas atípicas a la temática de esta área cultural. Señalemos la presencia de ciertos cuerpos celestes, círculos concéntricos radiados o posibles "ruedas calendáricas", que lo alejan del antiguo género muralista de San Francisco y lo acercan a los conjuntos tardíos del sudoeste de los Estados Unidos y del norte de México, entre ellos cabe mencionar el parentesco con la región del Coso Range en California; Mogollón Red, Gila Petroglyph y Caborca en Arizona y Sonora [Schaafsma, 1980; Ballereau, 1988; Braniff, 1992 y Schobinger, 1997], con manifestaciones de tipo lineal geométrico, esquemas humanos y animales donde gobierna el borrego cimarrón.

Toda esta área rupestre atestigua un sello cultural común, que se desarrolló aproximadamente entre los primeros siglos a. C. y los 1500 d.C. [Schaafsma, 1980]

Las infraposiciones y sobreposiciones del Porcelano indican contactos o relaciones entre dos corrientes estilísticas y culturales de donde, inevitablemente, surgen diversas preguntas ¿las composiciones del Porcelano obedecen a un sistema estructurado y complementario o mantienen contenidos opuestos e independientes?, ¿es el Porcelano un ejemplo de una etapa de contacto entre los autores de los "Grandes Murales" y los grupos cochimíes tardíos?, ¿son, por lo tanto, un testimonio del periodo de aculturización o de una fase donde se trenzaron ambas tradiciones pictóricas?

Según la leyenda que los propios cochimíes contaron a los misioneros jesuitas, los "Grandes Murales" es la obra de un "pueblo de gigantes" que ellos mismos exterminaron en duros combates [Barco, 1973]. Esta información podría demostrar que los cochimíes no tuvieron nada que ver con las pinturas de San Francisco; sin embargo, los datos reunidos prueban que la leyenda no es del todo exacta. Cabe suponer que la tradición de los grandes muralistas debió perder fuerza o se transformó con la expansión de estos grupos llegados del sudoeste de los Estados Unidos. Algunos autores consideran que la penetración cochimí, en Baja California, se dio a partir del siglo XIII. [Reygadas y Velázquez, 1985]

En 1994, el equipo de investigadores de la Universidad de Barcelona expresaba en sus resultados:

samiento indígena, en un proceso de reelaboración simbólica. Su antiguo sistema de caza, pesca y recolección se ha transformado, ahora son vaqueros, jornaleros, agricultores, ganaderos y trabajadores asalariados en México y los Estados Unidos. [1989:281-82]

Las sociedades que generaron este arte en Baja California (refiriéndose a los Grandes Murales) tuvieron que sufrir una transformación interna o intergrupala que debió afectar profundamente su organización social y por ende la ideología que la concensuaba. Debemos ponderar también la importancia que pudieron tener las influencias de otros grupos extrapeninsulares. ¿Puede relacionarse todo este proceso con las citadas migraciones de los pueblos de habla yuma? [. . .]. [Castillo, *et al.*, 1994:336]

El dilema del arribo o influencia cochimí, en el área que nos ocupa, podría empezar a develarse con las fechas de C14, que se han obtenido en la Cueva del Ratón, y que exponemos a continuación [AC35 y AC36, Fullola, *et al.*, 1994]:

FECHAS: *Cueva del Ratón*⁶

Pintura Rupestre: *fase temprana*

AA-8221 = 5.290 + 80BP

AA-8220 = 4.845 + 60BP

Figura humana, gran tamaño, decorada con rombos

Figura de puma, gran tamaño

Pintura Rupestre: *fase tardía*

4C35 = 295 + 115BP

4C36 = 1.325 + 435-360BP

Figura de cuadrúpedo, mediano tamaño

Figura humana, mediano tamaño, 70 cm

Depósito arqueológico:

UBAR- 303 = 700 + 130BP

UBAR- 301 = 450 + 60BP

UBAR- 302 = 320 + 120BP

Carbones de estructuras de combustión

Carbones de estructuras de combustión

Carbones de estructuras de combustión

En nuestra opinión, estos fechamientos permiten perfilar dos grandes etapas, por una parte, la *fase temprana* de los Grandes Murales establecida a fines del cuarto milenio y principios del tercero a.C., caracterizada por enormes figuras realistas y escasos elementos abstractos y, por otra parte, la *fase tardía*, en torno al siglo VII d.C. (aunque su inicio podría ser anterior), con el declive de esta gran tradición muralista, anunciado por figuras más reducidas y una mayor diversidad de elementos abstractos y esquemáticos, que prosiguen hasta alcanzar los siglos XVII-XVIII, momento en el que llegaron los misioneros jesuitas y los colonos europeos.⁷

⁶ En el Proyecto B.C.S. (1989-1992) de la Facultad de Geografía e Historia (Universidad de Barcelona) se practicaron excavaciones arqueológicas en "La Cueva" de San Gregorio y la Cueva del Ratón, y se tomaron muestras de pigmentos en la Cueva Pintada, San Gregorio I, Las Flechas y Cueva del Ratón para su análisis y datación.

⁷ Las muestras recogidas en la Cueva del Ratón, San Gregorio y La Pintada, fueron remitidas a los laboratorios de la Universidad de Arizona en Tucson, con Douglas Donahue y Marvin Rowe de A&M Te-

Otro dato importante proviene del análisis de las estructuras de combustión de la Cueva del Ratón,⁸ éstas confirman el paso de una ocupación, al parecer "cochimí", entre los siglos XIII y XVII d.C. [Fullola, *et al.*, 1994] Dentro de este periodo corresponde la muestra de pintura AC 35 de la misma cueva y la datación de C14 obtenida por C. W. Meighan, sobre un pedazo de madera recogido en la Cueva Pintada. [Meighan, 1966] Este fragmento vegetal, fechado en el siglo XIII d.C. fue utilizado para establecer la secuencia de los Grandes Murales, proceso que se enmarcó, tentativamente, antes del 1000 d.C. y el 1500 d.C. [Meighan, 1978] Actualmente, a la vista de los análisis del Ratón, la cronología propuesta por Meighan sólo es aplicable a la fase tardía de los Grandes Murales.⁹ Cabe añadir que el reciente proyecto del INAH ha proporcionado algunas fechas intermedias (1 300 años a.C.) procedentes de restos orgánicos de Cueva Pintada, a nuestro entender podrían indicar el final de la fase temprana o el inicio de la etapa tardía. [Gutiérrez, 1994]

Si bien los cochimíes no fueron los iniciadores de los Grandes Murales (pues así lo acreditan sus leyendas, y su expansión en la península es relativamente reciente), sí pintaron en las mismas cuevas en una etapa muy avanzada. Por el momento, los datos crono-culturales del Porcelano parecen concordar en dos aspectos: el parentesco estilístico con el sudoeste de los Estados Unidos y el norte de México, y los fechamientos tardíos.

CONCLUSIÓN

La Cueva del Porcelano integra un conjunto rupestre excepcional, entre los "Grandes Murales" de la sierra de San Francisco, con ideogramas donde convergen dos tipos de comunicación: "figurativa" perteneciente a la tradición de los muralistas de la sierra y "abstracto-esquemática" supuestamente cochimí.

Las dos corrientes "Grandes Murales" y "cochimí" parecen unirse en el Porcelano para mantener o rehacer valores culturales donde aflora una cosmovisión creada con signos celestes, terrestres y marinos. Los ejemplos etnográficos han aportado una tenue luz al inexplorado campo de sus significados, y la confrontación de los datos nos ha permitido comprender el profundo sentido de sus composiciones y

xas University para su fechamiento. La Universidad de Arizona proporcionó las dataciones más antiguas de la fase temprana, y la Universidad de Texas las más recientes, logradas a partir del carbón contenido en la pintura de la Cueva del Ratón y tratadas por AMS.

⁸ Las fechas sobre las estructuras de combustión del Ratón, fueron obtenidas por el doctor J. S. Mesres del Laboratorio de Dataciones por Radio-carbono de la Universidad de Barcelona.

⁹ Otra fecha, procedente del depósito de "La Cueva" de San Gregorio, en el centro del conjunto rupestre de San Gregorio, sitúa la presencia indígena a mediados del siglo XVIII (C14: 170 + 50 BP), la datación apunta a la larga pervivencia de esta tradición muralista de la Sierra de San Francisco, posiblemente continuada por los propios grupos cochimíes.

concebir la función de este recinto sagrado como resguardo de ciertos mitos creacionistas y escatológicos.

El borrego cimarrón y la tortuga marina se presentan como deidades zooicas que participan de campos opuestos y complementarios. El borrego parece simbolizar conceptos como: luna = noche = tierra = vida/fecundidad/creación = negro/oeste = ¿tótem?, y la tortuga: Sol = día = agua/mar = muerte/inframundo/reencarnación/renacimiento = negro/oeste = ¿tótem?

Quedan muchas incógnitas, pero también se abren nuevas brechas en la investigación de este fenómeno cultural de la sierra de San Francisco. Los futuros trabajos, arqueológicos, etnográficos y semióticos, proporcionarán sin duda otras claves para avanzar en el conocimiento de los "Grandes Murales".

En conclusión, este primer avance propone como hipótesis de trabajo los siguientes puntos:

- a) La Cueva del Porcelano es un lugar sagrado o "santuario" rupestre, del área de los "Grandes Murales" de la Sierra de San Francisco.
- b) Su friso contiene siete composiciones básicas: cinco de estilo "abstracto-esquemático" y dos, "figurativo".
- c) Las composiciones mantienen una cierta simetría y se complementan con mitos cosmogónicos, creacionistas y escatológicos: vida-muerte-renacimiento, con vínculos astronómicos.
- d) El tema-estilo presenta similitudes con los conjuntos tardíos del norte de México, suroeste de los Estados Unidos y con la tradición de los "Grandes Murales".
- e) Ciertas figuras constituyen una prueba de la llegada o contacto cochimí a la zona.
- f) La realización del mural del Porcelano puede ubicarse por el momento en la fase tardía entre los siglos VII y XVIII d.C.

ANEXO I

Inventario del Porcelano

<i>Figuras</i>	<i>Totales</i>	<i>%</i>
PINTURAS		
<i>Abstractos</i>		
Enmarcados	4	4.21
Barras verticales	21	22.10
Barras horizontales	9	9.47
Digitaciones	7	7.36
Puntos (?)	1	1.05
Cuadrículas	6	6.31
Triángulos	1	1.05
Espirales	1	1.05
Círculos llenos	2	2.10
Arcos	2	2.10
Líneas rectas y angulosas	3	3.16
Líneas curvas y onduladas	2	2.10
Líneas radiadas	2	2.10
Escaleras	1	1.05
TOTALES	62	65.27
<i>Abstracto-esquemáticos</i>		
Medias lunas	3	3.16
Media luna con cerco	2	2.10
Círculos concéntricos radiados	1	1.05
TOTALES	6	6.31
<i>Esquemáticos</i>		
Humanos	2	2.10
Hombres	3	3.16
TOTALES	5	5.26

<i>Figuras</i>	<i>Totales</i>	<i>%</i>
<i>Figurativo-esquemáticos</i>		
Humanos	8	8.42
TOTALES	8	8.42
<i>Figurativos</i>		
Tortugas	3	3.16
Fragmento de tortuga	1	1.05
Borregos cimarrones	1	1.05
TOTALES	5	5.26
Restos	9	9.47
TOTALES	9	9.47
TOTAL FINAL	95	100.00
PETROGLIFOS		
<i>Bloque 1</i>		
Borrego cimarrón	1	
Trazos angulosos	2	
Restos	3	
TOTALES	9	
<i>Bloque 2</i>		
Puntos perforados (¿numerales?)	8	
TOTALES	8	
TOTAL FINAL	17	

BIBLIOGRAFÍA

Ballereau, Dominique

1988 "El arte rupestre en Sonora: petroglifos en Caborca", en *Trace*, CEMCA, núm. 14, México, pp. 5-73.

Braniff Cornejo, Beatriz

1992 "La frontera protohistórica pima-ópata en Sonora, México", en *Proposiciones arqueológicas preliminares*, Serie Arqueología, t. 1., núm. 242, INAH, México.

Castillo, V., J. M Fullola, et al.

1994 "Arte y arqueología prehistóricos de la Península de Baja California (México)", en *Museo y Centro de Investigaciones de Altamira*, monografías, núm. 17, Altamira, España, pp. 325-336.

Eliade, Mircea

1972 *Tratado de Historia de las religiones*, Era S.A. de C.V., México.

Fullola, J. M., V. Del Castillo, et al.

1991 "Avance de los resultados de estudio de los grandes murales de las sierras de Guadalupe y San Francisco y de la campaña de excavaciones en el yacimiento de La Cueva (Baja California Sur, México)", en *Boletín del Consejo de Arqueología*, 1990, INAH, México, pp. 114-120.

1994 "Premieres datations de l'art rupestre de Basse Californie (Mexique)", en *International Newsletter on Rock Art*, núm. 9, INORA, Francia, pp. 1-4.

Frazer, James R.

1946 "El totemismo", en *Estudio de etnografía comparada*, Ed. Kier, Buenos Aires.

1981 *La rama dorada, magia y religión*, Sección de obras de Sociología, FCE, México, Madrid, Buenos Aires.

Gutiérrez, Ma. de la Luz

1994 "Arte rupestre, Baja California Sur, La Sierra de San Francisco", en *Guía INAH*, Salvat, México.

Lumholtz, Carl

1986 "El arte simbólico y decorativo de los huicholes", en *Serie de Antropología Social*, núm. 3, Instituto Nacional Indigenista, México.

Mc Gee, William

1980 *Los seris. Sonora. México*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Meighan, Clement W.

1966 "Prehistoric Rock Art Paintings in Baja California", en *American Antiquity*, vol. 31, núm. 3, pp. 372-392.

1978 "Análisis del arte rupestre en Baja California", en *El Arte Rupestre en México*, Antologías, Serie Arqueología (1990), INAH, pp. 177-199 (original publicado en Ballena Press, Socorro, Nuevo México, 1978).

Moore, Elanie A.

1985 "A Compositional Analysis of Two Baja California Murals: An Artist's Point of View", en *Rock Art Papers*, vol. 2, núm. 18, Ed. Ken Hedges, San Diego Museum Papers, San Diego, pp. 19-32.

Ochoa Zazueta, J. A.

1978 "Los kiliwa y el mundo se hizo así", en *Serie Antropología Social*, núm. 57, Instituto Nacional Indigenista, México.

Olavaria, María E.

1987 "Mitología cosmogónica del noroeste", en Monjares Ruiz, Jesús (coord.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, Colección Biblioteca del INAH.

Piña Chan, Román

1983 "Atados para quemar", en *Iconografía Mexicana I*, INAH, Colección Científica, núm. 391, México, pp. 83-91.

Reygadas, F., y G. Velázquez

1985 "Investigación arqueológica reciente en los municipios de la Paz y los Cabos", en *VIII Semana de información Histórica de Baja California Sur*, La Paz, pp. 97-118.

Schaafsma, Polly

1980 "Indian Rock Art of the Southwest", en *School of America Research Book*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

Schobinger, Juan

1997 *Arte prehistórico de América*, Ed. Jaca Book, Milano, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Smith, Ron

1987 "Rock Feature Incorporation", en *Rock Art Papers*, vol. 5, núm. 23, Ken Hedges, San Diego Museum Papers, San Diego, pp. 125-138.

Venegas, Miguel

1963 *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente*, Layac, México.

Viñas, R., E. Sarriá, et al.

1984-1985 "Repertorio temático de la pintura rupestre de la Sierra de San Francisco, Baja California (México)", en *Ars Praehistórica*, ts. 3 y 4, AUSA, Sabadell, España, pp. 201-232.

1986-1987 "El santuario rupestre de la Cueva de la Serpiente, Arroyo del Parral, Baja California Sur (México)", en *Ars Praehistórica*, vols. 5 y 6, Ed. AUSA, Sabadell, España, pp. 157-204.

1987 "Cueva de la Serpiente, and its Painted Murals", en *Rock Art Papers*, vol. 5, núm. 23, Ed. Ken Hedges, San Diego Museum Papers, San Diego, pp. 139-150.

Viñas, R., E. Sarriá, et al.

1986-1987 "Pinturas de serpientes en el conjunto rupestre de la Sierra de San Francisco, Baja California Sur (México)", en *Ampuries*, 48-50, vol. II, Barcelona, pp. 368-379.

Viñas, Ramón, y Enrique Hambleton

1991 "Los grandes murales de Baja California Sur", en *Arqueología*, núm. 5, ene-jun, INAH, México, pp. 33-44.

Waters, Frank

1966 *El libro de los hopis*, FCE, Sección de Obras de Antropología, México.

Nacionalismo y arqueología: el contexto político de nuestra disciplina

Margarita Díaz-Andreu*

RESUMEN: *Este artículo describe la relación que existe entre la arqueología, como disciplina científica y la ideología política del Nacionalismo. Explica, además, cómo cambió radicalmente el estudio arqueológico con el surgimiento de éste.*

ABSTRACT: *This article describes the relation that exists between archeology, as a scientific discipline, and the political ideology of Nationalism. Explains, in addition, in what ways has this changed radically the studies of archeology.*

Toda disciplina científica tiene una historia tras de sí, la cual algunos de sus miembros se han dedicado a investigar y describir. Quien se interesa por el pasado de la arqueología puede acudir a las magníficas obras de carácter general producidas por Glyn Daniel [1975], Arnaldo Momigliano [1955, 1950], Bruce Trigger [1989] o Alain Schnapp [1993], por citar a los más conocidos. En un plano más concreto, para la historiografía de cada país existen obras más específicas de carácter general o particular como las de Alessandro Guidi [1988] o Marcelo Barbanera [1996] en Italia; Ernst Wahle en Alemania [1950; 1951]; Pedro Funari [1992] en Brasil; Ignacio Bernal [1979] y Luis Vázquez León en México [1994]; Chakrabarti [1988] en India, etc. Todas estas historias de la arqueología, sin embargo, adoptan una óptica internalista, es decir, que fundamentalmente discuten qué autor dijo qué cosa en qué época y lo que sus ideas supusieron para el *progreso* de la ciencia. La visión que estos autores ofrecen se podría caricaturizar como la de una lucha heroica llevada a cabo por valientes y sabios intelectuales-arqueólogos (pocas arqueólogas suelen salir en estas historias) en su conquista del conocimiento sobre el pasado. De vez en cuando aquí y ahí en los textos surgen comentarios sobre el papel político que tuvo la arqueología en momentos de crisis, fundamentalmente durante regímenes totalitarios tipo el nacional socialista en Alemania o el fascista en Italia. La impresión que dan estas obras es que esta relación con la política es conyuntural,

* Department of Archeology, University of Durham.

que nunca tuvo gran importancia en el desarrollo de la arqueología como teoría política.

Si acudimos a otras disciplinas humanísticas como la historia, encontramos otro posicionamiento. Como R. Kühnl observa:

Un libro de historia nunca se limita a la narración aséptica, a la información neutral de los hechos. La mera selección de los datos por sí misma requiere un juicio sobre lo que es esencia o no. Toda exposición histórica contiene, explícita o implícitamente, una interpretación específica de las causas, de los factores condicionantes y de las fuerzas que llevaron o impidieron un determinado desarrollo histórico [. . .] Es decir, que una "científicamente pura" exposición histórica no existe, dado que todos los discursos y explicaciones tienen implicaciones políticas. [Kühnl, 1985]¹

En estos últimos años también en la historia de la arqueología ha habido autores que han adoptado una actitud más crítica. [Mora, 1998; Patterson, 1995] Éstos, sin dejar a un lado el desarrollo de las ideas tan habituales en los investigadores ya citados—puesto que el conocimiento acerca de cómo éste se transformó también es importante—, han prestado una mayor atención al contexto socio-político en el que se ha producido el devenir histórico de la arqueología. En este artículo me centraré precisamente en ese contexto, sintetizando mis ideas, las cuales han sido publicadas en varios trabajos, fundamentalmente en lengua inglesa (véase la bibliografía final). En concreto, mi objetivo será describir la relación existente entre la arqueología como disciplina científica y la ideología política del nacionalismo. Intentaré explicar hasta qué punto ambas están conectadas y cómo es posible trazar una conexión entre el surgimiento del nacionalismo y un cambio radical en el estudio del pasado arqueológico.

A partir del éxito del nacionalismo como teoría política a finales del siglo XVIII, la arqueología dejó de ser una actividad secundaria para convertirse en un quehacer profesional. La nueva importancia que adquirió el conocimiento sobre el pasado llevó al Estado-nación a proveer las subvenciones necesarias para crear y mantener un cuerpo profesional, para que la arqueología se impartiera como una disciplina más en las universidades, para que se abrieran museos especialmente dedicados a la exposición de los objetos antiguos y se promulgaran legislaciones con el objetivo de proteger la labor arqueológica y el estudio del pasado. Una vez que se haya aclarado esta relación entre la ideología política del nacionalismo y la institucionalización de la arqueología, se hará una reflexión sobre la relación entre el desarrollo de las ideas en la arqueología—fundamentalmente el historicismo cultural todavía de tanta influencia— y el contexto político en el que éste se dio.

¹ Todos los textos cuyo original se halla en otro idioma han sido traducidos por la autora de este trabajo.

LA NACIÓN Y EL PASADO

La primera pregunta que habré de responder para explicar mi hipótesis sobre la relación entre la arqueología y el nacionalismo es por qué el pasado es relevante para este último. Si acudimos al libro de Alain Schnapp [1993] o a autores como Richard Bradley [1996, 1998] queda claro que el estudio del pasado se ha producido desde épocas anteriores a la emergencia de dicha teoría política; que la memoria histórica ha estado presente desde periodos tan antiguos como el neolítico europeo, las primeras sociedades con escritura, las épocas clásicas griegas, romanas y el medievo. Incluso se puede sospechar que esta importancia del pasado estaba presente incluso antes, entre cazadores-recolectores. [Layton, 1989b] Pero, pese a reconocer esta trascendencia del conocimiento sobre el pasado y, a veces, de los restos de cultura material provenientes de él, lo cierto es que solamente a partir de los siglos XIV y XV por primera vez a determinados individuos de la sociedad se les permitió especializarse de manera definitiva y continuada en el estudio del pasado y de sus restos materiales. Fue en este momento cuando se produjo una transformación radical en este interés que serán las primeras raíces que al cabo de tres siglos terminarán llevando a la definitiva aceptación de la arqueología como disciplina científica.

En los siglos XIV y XV se produjo en Europa un cambio de tipo social y político que llevaría a la aparición del Estado moderno. En esta Europa en transformación, las élites comenzaron a interesarse por los objetos antiguos de una manera nunca antes conocida, ni siquiera durante el periodo romano, momento en el que las estatuas griegas habían atraído gran atención. Lo que las élites renacentistas buscaban en las antigüedades era simbolizar su poder con metáforas diferentes a las que se habían empleado en la época medieval. En su lucha contra el poder eclesiástico el lenguaje de la antigüedad sobre todo de la antigüedad clásica cobró una gran importancia. De esta forma dejó de ser ocasional que un individuo poderoso acudiera al pasado para mostrar su posición en la sociedad, como había pasado en Babilonia, Grecia o Roma. [Schnapp, 1993] A partir de los siglos XIV y XV, en primer lugar en Italia, este tipo de argumentación empezó a ser, por así decirlo, un requerimiento, y por ello las élites políticas comenzaron a emplear a anticuarios para que les proporcionaran el prestigio que necesitaban. [Rosenberg, 1990] Esta moda que se inició en Italia fue copiada más tarde por el resto de los países europeos (siglos XV y XVI) [Schnapp, 1993], pues la nueva expresión de autoridad les permitía reivindicar su poder secular y dejar definitivamente atrás el código político medieval. Tras los problemas religiosos del siglo XVII y durante la ilustración del siglo XVIII el lenguaje basado en lo clásico adquirió un nuevo prestigio, mayor en todo caso que el adoptado por los movimientos pre-románticos desarrollados en el mismo siglo. [Smith, 1976] La racionalidad consiguió un puesto fundamental en este siglo. Ideas como

“utilidad”, “ciudadanía”, “nación”, etcétera, comenzaron a emplearse con mayor frecuencia. [Mora, 1998]

A partir del último tercio del siglo XVIII en el plano político las ideas de la ilustración fructificaron en una serie de revoluciones: la de 1776 abrió paso a la independencia de los Estados Unidos de América; la de 1783 en Holanda; la de 1789 en Francia, las posteriores en diversos países europeos y en toda Latinoamérica, que se saldaron con la independencia de prácticamente todo el continente americano en las primeras décadas del siglo XIX. En todos estos países la racionalidad ilustrada llevada a su consecuencia lógica, empujaría a las clases medias a rechazar a los gobernantes que no resultaran útiles para la nación. Es decir, por primera vez se hacía posible contestar la legitimidad política del sistema que había reinado prácticamente en la totalidad del mundo occidental desde la caída del imperio romano: la monarquía y el sistema social al que éste iba a asociada, en el que la creciente clase media tenía poca cabida. Pero si la monarquía había sido hasta aquel momento la base del Estado, a partir de ahora un nuevo concepto debía ponerse en su lugar, y este fue el de nación.

“Nación” era una palabra de origen latino que se había empleado tanto en latín como en las lengua romances derivadas de él desde la época romana. Significaba lugar de origen, tanto el pueblo, la región, comarca o país. Este uso tan amplio quedó restringido a partir de finales del siglo XVIII, cuando el término empezó a emplearse fundamentalmente para referir al territorio estatal. Es necesario aclarar en este punto que los especialistas en el estudio de nacionalismo distinguen dos formas fundamentales de la definición de nación que se relacionan con los dos tipos principales de nacionalismo, nacionalismo cívico o político, por una parte, y por la otra, nacionalismo cultural o étnico.

El nacionalismo que surgió en la revolución francesa de 1789 (por escoger a la más famosa de todas las revoluciones mencionadas anteriormente) fue el nacionalismo cívico o político. En realidad somos nosotros los que ahora lo denominamos así, pues en aquel momento el término nacionalismo ni siquiera estaba en uso, ya que sólo se tiene documentado a partir de 1812 en Francia y 1836 en Inglaterra. [Huizinga, 1972:14] Lo que sí se empleaba en aquel momento con gran énfasis era el concepto de “nación”. Para el nacionalismo cívico o político este término estaba unido a los conceptos heredados de la ilustración neoclásica que ahora se asocia íntimamente con la nación: ciudadanía, territorio, derechos y deberes iguales para todos los ciudadanos, educación universal e ideología cívica. [Smith, 1991:9-10] La importancia de la historia antigua como modelo de la cual aprender sobre la sabiduría del pasado, que había empezado en el siglo XVIII, se afianzó ahora. La nueva consideración dada a la educación implicó la apertura de museos, en los cuales se expusieron los objetos provenientes de la antigüedad clásica, y esto llevó a la nece-

sidad de tener profesionales que se ocuparan de ellos y, por tanto, a la de incluir a la arqueología entre los saberes impartidos en la universidad o en las escuelas de educación superior. Es decir, el nacionalismo cívico llevó a la institucionalización de la arqueología. Los anticuarios pagados por reyes, nobles o personas con medios económicos dejaron la escena. Ahora el Estado se ocupaba de subvencionar a un cuerpo profesional de arqueólogos. La arqueología pasó a ser considerada una disciplina científica.

La nueva nación política tenía que ser coherente con los principios de utilidad ilustrados, por lo que en un primer momento sólo los estados de gran tamaño lograron ser aceptados como naciones; las unidades políticas de pequeña dimensión eran juzgadas como contrarias al buen hacer político y, por tanto, no eran tomadas en cuenta. Estas ideas restringieron el número de naciones reconocidas a unas pocas localizadas fundamentalmente en Europa occidental (Francia, Gran Bretaña, España, etcétera) y en América, donde los nuevos Estado-nación superaban incluso en tamaño a los europeos. Salvo excepciones —el caso de Dinamarca es el único que se me ocurre y del cual me ocuparé más adelante— sólo será en estos países donde surja la arqueología profesional centrada en un principio en el estudio de lo clásico, lo que dificultará su éxito en América.

Este criterio de tamaño es el que permitiría a la larga el éxito de las ideas nacionalistas de tipo unificador tanto en Italia como en Alemania. Pero la creación de estados nuevos a partir de naciones supuso un cambio radical en el nacionalismo. Hasta entonces era el Estado el que había dado lugar a la nación. A partir de la unificación de ambos países, cabía la posibilidad de que fuera la nación la que diera lugar al Estado. Las unificaciones de Italia y Alemania en 1870 y 1871 evidenciarían un cambio radical en el nacionalismo, puesto que el nacionalismo cívico o político daría paso al nacionalismo cultural o étnico. Éste provenía de las ideas pre-románticas del siglo XVIII [Smith, 1976] en las que “nación” se asoció con ideas en principio muy diferentes. La justificación para la unión de países como Italia o Alemania no podía ser otra que la existencia de unas características comunes que fusionaban de forma natural a una serie de pueblos, de manera que legitimaban la defensa de su existencia como nación y, por tanto, su derecho a exigir la independencia política.

Los rasgos comunes que unían a la nación étnica o cultural podían ser variados: en primer lugar, una cultura similar con costumbres semejantes y/o idioma compartido, además de que en algunos casos había una misma religión, etnia o raza; y en segundo, una descendencia común. Para todo ello la historia de cada nación tenía un papel legitimador fundamental. Si hasta entonces la subvención del Estado había estado volcada hacia la arqueología clásica, a partir de ahora en Europa habría otras épocas —la prehistórica y la medieval— que empezarían a cobrar un papel central. La situación en América, sin embargo, no podía ser sino diferente. Las

poblaciones anteriores a la conquista no tenían nada que ver con las élites que gobernaban los países, que eran de origen europeo. Ante esto la respuesta mayoritaria sería la de ignorar este tipo de arqueología, negando un pasado histórico a las poblaciones indígenas y restringir el relato histórico nacionalista a la época, a partir de la colonización realizada por sus antepasados europeos. En América —y posteriormente en Australia— la arqueología se confinaría como una rama dentro de la antropología, es decir, no incluida dentro de los estudios históricos. La excepción a esta actitud se encontraría en México, donde el discurso nacionalista desde un principio se apropió del indigenismo. Así que tras un primer momento que fracasó por las turbulencias políticas del país durante gran parte del siglo XIX, principalmente en el XX las élites políticas comenzarán la subvención sistemática del estudio de cierto pasado precolombino, el de las grandes civilizaciones del valle de México y Yucatán.

LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA ARQUEOLOGÍA Y LOS PROBLEMAS DE LA PREHISTORIA

Como ya se ha explicado en la sección anterior, el surgimiento del nacionalismo como teoría política —en un primer momento del nacionalismo de tipo cívico— llevó a la institucionalización de la arqueología. La primera prueba de que esto ocurrió fue la creación de museos, aunque como siempre podemos buscar precedentes anteriores. El ímpetu adquirido por el estudio de la antigüedad clásica y la importancia conferida a los objetos provenientes de ésta, habían llevado ya en el siglo XVIII a la aparición de un preocupante mercado de antigüedades centrado en la ciudad de Roma. La desaparición de obras iba contra el bien común, contra la educación del ciudadano, y así en aquella centuria, en fecha tan temprana como 1733, se crearía el primer museo de arqueología abierto al público, el Museo Capitolino (al que más tarde se unió también en Roma en Pío Clementino en 1771). [Arata, 1998]² Por otra parte, ciertas colecciones particulares también darían lugar a museos. Una de las que fue a parar a manos particulares fue la adquirida por sir Hans Sloane, quien compró al estado de la Toscana la colección de obras clásicas amasada durante tres siglos por la familia italiana Medici. [Pomian, 1990:42] Sloane dejó la colección en manos del Estado británico, quien en 1753 decidió abrir un museo, resultando todo ello en la apertura del Museo Británico en 1759. Estas tendencias neo-clásicas ilustradas fueron continuadas y agrandadas por el primer nacionalismo cívico. Es así como en plena revolución francesa en 1793 el Estado francés abrió el Museo del Louvre. [Gran-Aymerich, 1998] Otro tipo de nacionalismo, el étnico o cultural,

² En realidad otro museo abierto al público en fecha más temprana, el Ashmolean de Oxford de 1683, al parecer incluía en sus colecciones algunas antigüedades. [Simock, 1984]

pese a que sólo tuvo éxito a partir de 1870, estuvo presente desde un principio y llevó también a la creación de museos. Un ejemplo fue el Museo de Monumentos Nacionales abierto igualmente en París, donde se exhibían monumentos góticos y renacentistas. La comparación entre el devenir de éste y el del Louvre es significativa. Pues mientras que para el último no dejaron de llegar obras, entre otras circunstancias por las campañas de Napoleón Bonaparte, los encargados del Museo de Monumentos Nacionales no hacían más que lamentarse por la falta de una sede adecuada y por el desinterés general que la institución provocaba. [Gran-Aymerich, 1998:38] En otros países los museos dedicados a las antigüedades tuvieron más éxito, como Dinamarca, donde el Museo Nacional se creó en 1807; en México, el Museo Nacional abrió sus puertas en 1825 (para cerrarlas poco tiempo después, pero esa es otra historia). [Florescano, 1993]

La creación de museos fue seguida por la profesionalización de los arqueólogos —que significativamente a lo largo del siglo XIX dejaron de llamarse anticuarios— y la fundación de instituciones que justificaban su labor. Así, en 1821 surgió en Francia la École de Chartes donde se enseñaría arqueología —o más bien una de sus ramas, la paleografía. [Schnapp, 1996:53] Este tipo de instituciones aparecería en otros países, como España, donde la Escuela de Diplomática abriría sus puertas en 1856. [Peiró Pasamar, 1996] En Francia, el Comité de Estudios Históricos, que se dedicaría a la protección y restauración de los monumentos históricos vio la luz en 1834 [Schnapp, 1996:54] La creación de Comisiones de Monumentos en Francia en 1830 tuvo igualmente su reflejo en España en 1844. [Díaz-Andreu, 1994] En este último país en 1868 el Cuerpo Facultativo de Archiveros y Bibliotecarios incluyó a los anticuarios (que a partir de 1900 fueron oficialmente reconocidos como arqueólogos).

La institucionalización aludida hasta ahora se refiere fundamentalmente a los estudios clásicos y acaso —pero con menor éxito— a los medievales. La prehistoria tuvo dificultades para conseguir el mismo nivel por diversas razones que lo impidieron [Schnapp, 1993:321] En primer lugar, se daba prioridad absoluta a las fuentes escritas, y éstas lógicamente sólo valían a partir de la época protohistórica. Esto se debía principalmente a la poca sofisticación que los estudios sobre cultura material habían adquirido, con excepción, quizá, del estudio de monedas y obras de arte antiguas, ninguna de las dos de carácter prehistórico. Para que la prehistoria se aceptara, hubo que desarrollar los métodos tipológico, tecnológico e imponer el criterio estratigráfico como forma de ordenar el material. Esto sólo se fue logrando a lo largo del siglo XIX. No por casualidad Dinamarca fue uno de los países donde se dieron varios de los pasos más importantes. Una serie de derrotas militares ocurridas a principios de la centuria, provocaron la pérdida definitiva de la flota que hasta entonces había sido el orgullo del país y gran parte de su territorio. Esto hizo que

las desmoralizadas élites políticas y las clases medias buscaran justificar la existencia de Dinamarca en otro tipo de razones. Se acudió entonces a la arqueología, a la que tanta importancia se le había dado en el memorable siglo XVII. [Klindt-Jensen, 1975; Randsborg, 1994; Schnapp, 1993] En contraste, lo único que le quedaba a Dinamarca era el solar patrio, la tierra, donde los campesinos vivían entre las antigüedades de un pasado supuestamente glorioso. La esencia de la nación quedaba simbolizada en este pasado de piedras con inscripciones rúnicas y de túmulos prehistóricos. Esta situación llevó a Dinamarca a crear el primer Museo Nacional en el que las antigüedades propias —y no las clásicas— cobraron una importancia aún desconocida en otros países. Para el museo se contrataron a expertos que ordenaron las colecciones, de aquí surgió el sistema de las tres edades establecido por Thomsen [Gräslund, 1981], que posteriormente se exportaría a otros países. [Böhner, 1981; Rodden 1981; Sørensen, 1998] También fue en Dinamarca donde se creó la primera cátedra universitaria para la enseñanza de la prehistoria en 1855, ocupada por Worsaae en la Universidad de Copenhague. [Sørensen, 1996:34]

La prehistoria, además, tenía otros problemas que impidieron su pronta institucionalización. Uno de ellos fue la conexión establecida entre la arqueología y el arte, que provenía de la importancia de los objetos artísticos —las estatuas y los monumentos— en la época premoderna. Si para enorgullecerse de sí misma la nación tenía que tener un pasado glorioso, éste se simbolizaba mejor en objetos de arte y no en pequeños fragmentos rodados de cerámica de ininteligible significado para el no especialista. Es significativo que con la creación de la Escuela de Diplomática en 1856 se definiera a la arqueología como la ciencia que estudiaba las *obras de arte* y de la industria bajo el exclusivo aspecto de su antigüedad. [Peiró y Alzuría, 1996: 146] Los intereses creados a lo largo del siglo XIX impedirían el desarrollo de los estudios prehistóricos. Esta importancia dada a los monumentos explica que en América sólo en los países que poseían grandes edificaciones precolombinas se desarrollara la arqueología propiamente americana. Es decir, esto ocurrió fundamentalmente en México [Bernal, 1979], en el sur de los Estados Unidos [Welsh, 1998] y en Perú, donde se promulgó —aunque sin demasiado éxito— una primera legislación en 1811, relacionada con las antigüedades, apenas conseguida la independencia, y en 1826 se abrió un museo nacional. [Bonavia, 1984:110; Chávez, 1992:43-44] En el resto de los países del continente la arqueología no se desarrolló, o si lo hizo, fue sólo en su vertiente no americana, dando lugar a especialistas en arqueología bíblica y clásica, como los Estados Unidos [Patterson, 1991] y Canadá [Trigger, 1981].

Un tercer obstáculo que la arqueología prehistórica tuvo que superar para lograr su institucionalización, fue el que se aceptara su versión frente a la ofrecida por la Biblia. Desde los primeros siglos del cristianismo los intelectuales habían intentado compatibilizar las fuentes clásicas con lo central de la doctrina cristiana. Así, a lo

largo del medioevo y las centurias que le siguieron, una mezcla de héroes troyanos e hijos y nietos de Noé habían logrado poblar todo el mundo conocido y fundar todas las ciudades de cierto prestigio. Fue contra esta historia mítica, tomada por cierta, contra la que los primeros prehistoriadores tuvieron que luchar. El problema no fue fácil, puesto que muchos de ellos eran fervientes creyentes. Los largos debates entre la prehistoria, el evolucionismo social derivado del biológico de Darwin —a partir de su obra *El origen de las especies*, publicada en 1859—, algunos no se resolvieron hasta ya entrado el siglo XX. [Esteve y Vila, 1999; Trigger, 1989] Esta falta de aceptación de la arqueología prehistórica como parte de la historia es lo que explica que en la práctica, en la mayoría del mundo occidental, ésta se institucionalizara dentro de las ciencias naturales. Es decir, los objetos prehistóricos no iban a parar en la mayoría de las ocasiones a los museos arqueológicos, sino a los de ciencias naturales y fue en las facultades de ciencias donde en muchos casos se comenzó a impartir la docencia de la prehistoria. Los ejemplos de esto son múltiples. El primero que citaré será el de Francia, donde en la Facultad de Ciencias de Toulouse la prehistoria era enseñada por Cartailhac, hacia principios de siglo [Boule, 1921], y donde ésta formaría parte del Instituto de Paleontología Humana, creado en 1910 en París. También en España la Comisión de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas (1912-1939) supondría un primer intento de institucionalización de la prehistoria; su sede fue el Museo de Ciencias Naturales de Madrid, dirigida, como subdirector primero y luego director, por el catedrático de geología de la Facultad de Ciencias de Madrid, Eduardo Hernández-Pacheco. Esta situación también era frecuente en América, como lo muestra el ejemplo de Argentina —al que se le podrían añadir muchos otros. En aquel país hacia principios de siglo, Gustavo Politis e Irina Podgorny relatan cómo los objetos prehistóricos (indígenas) iban a parar al museo de Ciencias Naturales de la Plata. [Podgorny, 1997; Politis, 1995]

Si en el viejo mundo la prehistoria se trasladó del campo de las ciencias naturales al de la historia, hacia principios del siglo XX —aunque existen persistencias posteriores, como es el caso de Portugal [Díaz-Andreu, 1997a]—, en gran parte del Nuevo Mundo los estudios prehistóricos, es decir precolombinos, continuarían en las ciencias naturales y el paso que darían sería hacia la antropología. La razón para esto se hallaría en el evolucionismo del siglo XIX. En el caso de las sociedades donde existía una discontinuidad evidente entre los restos prehistóricos que simbolizaban el pasado de las poblaciones indígenas coetáneas y las poblaciones “civilizadas” blancas que las dominaban, la arqueología sirvió para justificar el *status quo* existente. [Kuper, 1988] La cultura material indígena era semejante a la encontrada en las rebuscas arqueológicas tanto en los países colonizados (o de reciente independencia) como en aquellos mismos. Es decir, que siguiendo una lógica evolucionista se podía inferir que en contraste con las poblaciones europeas —y sobre todo aquellas

más rubias del norte de Europa—, que habían llegado a la cima del progreso conocido hasta entonces, las poblaciones indígenas no habían evolucionado, se habían quedado atrasadas.

Como el progreso tecnológico se asociaba con el progreso social y moral (no hemos de olvidar que el siglo XIX fue el de la Revolución Industrial llevada a cabo fundamentalmente por las clases medias, de las que provenían los arqueólogos), era evidente que desde el punto de vista moral las poblaciones indígenas eran igualmente reprobables. Todo esto se unía al hecho de que se consideraban inferiores desde el punto de vista genético como del cultural.

En un primer momento, se pensó que su misma postergación ante el progreso iba a llevar ineludiblemente a su extinción, y esto llevó a la creación de museos a los que fueron a parar los objetos etnográficos y arqueológicos. [Bowler, 1992; McGuire, 1989, 1992; Trigger, 1980] En un segundo momento, cuando se hizo evidente que estas poblaciones no iban a desaparecer—por lo menos en masa—, la continuación de las colecciones se justificó como una forma de aumentar la escasa información disponibles sobre estos grupos supervivientes de una época anterior. En todo caso, estos museos junto con la labor de arqueólogos y antropólogos justificaban la creencia de que era deber de las naciones civilizadas—o del estrato de la sociedad civilizado en el caso de las naciones americanas— de ayudar a los más atrasados a desarrollarse. De esta forma la colonización quedaba legitimizada.

El paso de la prehistoria desde las ciencias naturales a la historia sólo ocurriría a finales del siglo XIX y fundamentalmente en el siglo XX. En este aspecto Alemania sería la protagonista, ya que formuló una teoría arqueológica, el historicismo cultural, que también estuvo unido al auge del nacionalismo étnico o cultural. Esta teoría tendría tanto éxito que, pese a que ha experimentado una evolución interna, todavía sigue vigente y es practicada por la gran mayoría de los arqueólogos y arqueólogas sin excepción de país, lengua o hemisferio.

EL NACIONALISMO ÉTNICO O CULTURAL Y EL HISTORICISMO CULTURAL EN ARQUEOLOGÍA

La unificación de Italia y Alemania en 1870 y 1871, como ya se mencionó, transformó radicalmente el carácter del nacionalismo, de tal manera que si el nacionalismo cívico no desapareció, vino a integrarse dentro del nacionalismo de tipo étnico o cultural. Es decir, a partir de ahora las características, como la educación universal o la igualdad de derechos y deberes ya no estarían necesariamente unidas al concepto de nación—aunque sí al de la nación democrática. La nación comenzó ahora a basarse fundamentalmente en la esencia que la justificaba, que podía ser una cultura, una raza, o una lengua en común, y en todo caso por un pasado común. Esto

llevó a que el pasado propio —medieval o prehistórico— por contraposición al clásico, adquiriera progresivamente mayor importancia. El cambio difícilmente se podría haber dado en Italia, donde el pasado propio se confundía con lo clásico, lo que permitió la continuación del subdesarrollo de los estudios prehistóricos. [Guidi, 1996] Por ello no ha de extrañarnos que fuera en Alemania donde se produjera esta transformación.

Los términos empleados por las publicaciones arqueológicas durante la mayoría del siglo XIX para significar un conjunto de personas unidas bajo el mismo poder político y con una serie de rasgos comunes fueron los de “nación”, “pueblo” o “raza” (sin que tuviera este último término las connotaciones biológicas que luego más tarde adquiriría durante el mismo siglo XIX y fundamentalmente en el XX). En 1797, el inglés John Frere describió unos bifaces paleolíticos como “armas de guerra, fabricadas y usadas por un *pueblo* que no utilizaba metales”. [Daniel, 1975:31] En 1847, el arqueólogo danés Jens Worsaae en sus *Primeras antigüedades de Dinamarca* mencionaba que “aunque se reconocía ahora generalmente que nuestro país nativo se ha habitado por varias razas diferentes, todavía se supone que todas estas antigüedades debían haber pertenecido a solo *uno y único pueblo*”. [Daniel, 1975: 39] La palabra “nación” se empleó fundamentalmente en los países de lenguas romances, pero ya en el siglo XIX la encontramos en países de lenguas germánicas. Así, el británico Richard Colt Hoare decía, refiriéndose al túmulo megalítico irlandés de *New Grange*, que todavía no era conocido “a qué nación se podría razonablemente atribuir la construcción de tan singular monumento”. [Daniel y Renfrew, 1988:19-20]

A lo largo del siglo XIX y fundamentalmente en el XX los términos de “nación”, “pueblo” y “raza” fueron sustituidos por el de “cultura” [Díaz-Andreu, 1996a], y ello se hizo en el contexto del creciente éxito del nacionalismo étnico o cultural. He de apuntar, sin embargo, que en Francia, donde el nacionalismo cívico siguió teóricamente en boga durante más tiempo que en ningún otro lado, junto al término “cultura” se empleó —y emplea— con gran asiduidad el de “civilización”. El uso del término “cultura” había resurgido ya antes de la unificación alemana (véanse ejemplos en Díaz-Andreu, 1996), pero para su aceptación dentro del vocabulario arqueológico especializado fue fundamental el desarrollo en las ciencias antropológicas de la teoría del historicismo cultural, de los *Kulturkreise* o círculos culturales formulada por Frobenius en 1898 [Zwernemann, 1983:31], cuya traducción a la arqueología la realizó en 1911 Gustaf Kossinna.

La primera definición del término de cultura arqueológica, sin embargo, sólo se produciría en 1929, y ésta vendría de Gordon Childe. Pero antes de continuar mi relato dentro de la arqueología, creo que es importante preguntarse por qué esta idea surgida en Alemania tuvo tanto éxito en el resto de Europa. Para responder a esta

cuestión es necesario reflexionar sobre el contexto político en el que esta difusión se produjo: la primera Guerra Mundial. Por una parte, ésta supuso el fracaso rotundo de la internacionalización de las clases trabajadoras pretendida por los seguidores de Marx. Los obreros de cada país lucharon por su nación y no por la causa común del proletariado. A este apoyo de las masas al nacionalismo habría que añadir otro hecho que tendría especial importancia para el desarrollo del mismo. Eric Hobsbawm [Hobsbawm, 1990] apunta la relevancia que tuvieron los acuerdos de guerra para la definitiva imposición del nacionalismo como teoría política. El criterio nacional fue empleado en estos acuerdos para redefinir el mapa político de Europa, lo que llevó no a unir diversas unidades políticas en nuevas naciones —como había ocurrido en el caso de Alemania y de Italia— sino a separar estados como el imperio Austro-Húngaro en diversas naciones, en algunos casos casi inventadas, como Yugoslavia.

En este contexto de auge del nacionalismo en el que los arqueólogos vivían, y al que los arqueólogos contribuyeron en muchos casos como miembros del ejército, la palabra “cultura” fue rápidamente aceptada en la arqueología prehistórica. Como he dicho antes, Gordon Childe en 1929 fue el primero en definirla de una manera más sistemática y un tanto indirecta. Según Childe:

Encontramos ciertos tipos de restos —vasijas, útiles, ornamentos, ritos de enterramiento, plantas de casas— que constantemente se encuentran asociadas. A tal complejo de características regularmente asociadas denominaremos un ‘grupo cultural’ o simplemente una “cultura”. [Childe, 1929:v-vi]

Lo que vemos aquí, por tanto, es que el término “cultura” vino a significar algo así como una “nación ya desaparecida”, “nación” pasaba a ser empleado únicamente para la época moderna. Para momentos anteriores a partir de ahora se utilizaría “cultura”. Quizá sea importante aludir a que al mismo tiempo que esto estaba ocurriendo en la arqueología, en la antropología la palabra “cultura”, que ya venía empleándose desde 1898, se sustituyó hacia los años veinte por la de “tribu” o la de “grupo étnico”. [Jenkins, 1997] Sin embargo, los arqueólogos decidieron no utilizar “etnia” para referirse a culturas, puesto que como el catalán Pere Bosch Gimpera afirmaba hacia los años treinta, era mejor usar “etnia” para los grupos citados en las fuentes escritas, mientras que para los grupos arqueológicos él prefería “cultura”.

La introducción de este último término en la arqueología fue acompañada por un reconocimiento de la prehistoria como el origen de la nación y esto llevó a que su estudio pasara primero en Alemania, y más tarde en muchos otros países por influencia germana, de las ciencias naturales a las facultades de historia. España es un buen ejemplo de esto. Aquí en 1922 se concedió la primera cátedra oficial de estos estudios, la denominada historia primitiva del hombre, en la facultad de Madrid.

No de forma casual ésta fue creada para un alemán, Hugo Obermaier, al que el principio de la primera Guerra Mundial había sorprendido en España, impidiéndole regresar a París, donde trabajaba en el Instituto de Paleontología Humana. El otro catedrático que de forma extra-oficial había estado enseñando prehistoria en Barcelona era Pere Bosch Gimpera, y su cátedra se encontraba en la sección de historia, pues oficialmente se llamó “Historia antigua y media” hasta 1933, cuando cambió al de “Prehistoria”. Bosch Gimpera había estudiado arqueología en Alemania [Díaz-Andreu, 1995a], y su admiración por esta disciplina perduró toda su vida. [Bosch Gimpera, 1980] La influencia de la arqueología alemana en países como Canadá [Trigger, 1981] o los Estados Unidos (véanse los apellidos de Kroeber y Kluckhohn [Kroeber y Kluckhohn, 1952]) también se refleja al otro lado del Atlántico.

La adopción de una nueva teoría, la del historicismo cultural, estuvo aparejada a un aumento significativo en la utilización de la arqueología para fines políticos. Ésta se produjo en naciones con independencia política —ahora interesadas en crear un nacionalismo de masas— y en otras en las que ésta era reclamada, y cuyo futuro independiente se había hecho posible al aceptarse el nacionalismo definitivamente como argumento al fin de la primera Guerra Mundial. Como el concepto de nación cultural o étnica estaba basado, lógicamente, en el de comunidad étnica, para definirla seguiré los criterios de Anthony Smith [Smith, 1991:21]: la existencia de un nombre colectivo, un mito de origen común, memorias históricas compartidas, uno o más elementos diferenciadores de cultura común, una asociación con un lugar de origen específico, y finalmente un sentimiento de solidaridad entre sectores significativos de la población.

Siguiendo estos puntos intentaré aclarar de qué forma la arqueología se implicó en el nacionalismo de tipo étnico o cultural tanto antes, pero sobre todo después de la primera Guerra mundial, tendencia que, pese a la terrible complicidad de la arqueología alemana durante la segunda gran confrontación [Arnold, 1990; Arnold y Hassmann, 1995; Bollmus, 1970; Kater, 1974; Losemann, 1977] [Junker, 1998a, 1998b], y en cierta manera también de la arqueología italiana [Guidi, 1996:112-115; Torelli, 1991], seguiría al término de la misma.

En cuanto al empleo de un nombre colectivo la arqueología ayudó a buscar un pasado a determinadas etnias, llamadas ahora culturas o civilizaciones en arqueología, que formaban parte o la casi totalidad de la nación. En ocasiones los datos arqueológicos actuaron como una proyección aparentemente nada problemática de lo actual hacia épocas anteriores, impresión ofrecida por la práctica de llamar a los grupos desaparecidos con el mismo nombre que los modernos. Esto pasó en el caso de los alemanes [Wiwjorra, 1996] y los eslavos [Raczkowski, 1996:207; Shnirelman, 1996]. En la mayoría de las ocasiones, sin embargo, las etnias actuales se basaron en culturas o civilizaciones pasadas conocidas con nombres diferentes al grupo con-

temporáneo. Un ejemplo de esto se dio en la recién creada república de Turquía en 1923, para cuya base histórica su dirigente Kemal Atatürk quiso ver a la civilización sumeria e hitita, desde un pasado remoto, pues Turquía había estado caracterizada por una variada composición étnica [Özdoğan, 1998:116-117].

También se emplearon culturas prehistóricas de forma semejante. Así, en Portugal, el catedrático de arqueología y conservador del Museo Nacional de Arqueología, Manuel Heleno (1894-1970), en una conferencia de prensa dada en 1932, que tuvo un gran impacto, reclamaba la cultura megalítica como el origen de la nación portuguesa, creencia todavía muy extendida entre un gran número de intelectuales. [Fabião, 1996:96-97] En cuanto al periodo medieval cristiano, éste fue el que más éxito tuvo por lo general en todas las naciones europeas. [Olmo Enciso, 1991; Pohl, 1997; Díaz-Andreu, 1996b]

Lo explicado en el párrafo anterior lleva al segundo atributo, el del mito de origen común, para el cual la historia proveyó datos para los momentos más recientes, mientras para los anteriores la encargada fue la arqueología. En Polonia, basta ver los títulos de los artículos publicados por von Richthofen y por Kostrzewski para inferir su contenido nacionalista. [Raczkowski, 1996:205-206] Además, de artículos académicos—y de otros múltiples publicados en periódicos de gran tirada cuyo estudio todavía no se ha realizado—, en la mayoría de los países de la época, los arqueólogos se lanzaron a publicar obras pensadas para llegar a un público más amplio.

En México, por ejemplo, en 1916 apareció el libro *Forjando Patria*, de Manuel Gamio. Del caso de España—que es el que más conozco—están la *Prehistoria universal y especial de España*, del padre Carballo de 1924; la más importante *Etnología de la Península Ibérica* de Pere Bosch Gimpera, publicada originalmente en catalán en 1932, y que pese a su nombre trata de prehistoria, o la conferencia sobre “España” dada por el mismo autor en plena guerra civil española; o las enciclopedias que empezaron a hacerse populares en estos momentos, como la del tomo producido por el discípulo del último, Luis Pericot en 1934, sobre *Historia de España. Geografía histórica general de los pueblos hispanos*. [T. I., Épocas primitiva y romana]

Estas publicaciones de carácter general y de las más concretas derivadas de los trabajos arqueológicos tuvieron un impacto mayor que el puramente académico, pues su contenido llegó a un público más amplio, por lo que se reforzó la creación de la memoria histórica compartida, de la que se hablará en el próximo párrafo. Las ideas expresadas por la arqueología se recogieron en los manuales escolares. [Podgorny, 1994; Ruiz Zapatero y Alvarez-Sanchís, 1997] Además, el trabajo de los artistas logró que el eco del trabajo arqueológico llegara mucho más lejos. Así, la influencia ejercida por las obras ibéricas de la edad del hierro y las etnográficas, principalmente africanas en cuadros como *Las señoritas de Aviñón*, de Pablo Picasso

[Walther, 1993:37-40], o la del arte precolombino en los frescos elaborados por Diego Rivera en México [Kettenmann, 1997], producirán un efecto mayor y más duradero que el que los arqueólogos habrían podido tener por sí mismos.

El trabajo de los arqueólogos —y de las primeras arqueólogas que empezaron a encontrar trabajo por estos años [Díaz-Andreu y Sørensen, 1998]— ofrecía al nacionalismo símbolos materiales políticamente efectivos, y no es casualidad que en este periodo de entreguerras se viera por primera vez una inversión estatal importante para la excavación sobre todo de sitios señalados para el discurso nacionalista. Lo que pretendía el Estado-nación era crear un paisaje nacional propio, fijar una memoria histórica compartida por todos los miembros de la nación. Así, determinados yacimientos claves en el discurso nacionalista que en algunos casos ya habían llamado la atención hacia las últimas décadas del siglo XIX, pero sin tener gran repercusión a largo plazo, como Alésia en Francia o Numancia en España, ahora volverán a ser el centro de atención. La historia de las excavaciones en este último yacimiento es buen ejemplo.

Tras algún intento anterior que acabó en monumentos a medio construir o de tamaño claramente deficiente, en 1905 un potentado de la ciudad más cercana decidió costear la creación de uno a la altura de las circunstancias en memoria de los caídos en Numancia. Su inauguración la iba a llevar a cabo el rey, pero cuando éste acude se encuentra con que apenas unos pocos días antes un arqueólogo alemán, Adolf Schulten, había comenzado la primera excavación seria del sitio. Aquello constituyó tal escándalo que al alemán se le prohibió realizar sus investigaciones en el cerro, por lo que él decide dedicarse a la búsqueda de los campamentos romanos que habían sitiado la ciudad.

Para los trabajos sobre el yacimiento se creó una comisión dirigida por el prestigioso arqueólogo José Ramón Mélida, quien de forma reveladora calificará su labor como un “deber nacional”. [Díaz-Andreu, 1995b:44-45; Jimeno y Torre, 1997] Numancia será uno de los yacimientos que más dinero reciba desde entonces hasta la Guerra Civil. [Díaz-Andreu, 1997b] Otros dos ejemplos de excavaciones con claras connotaciones nacionalistas bastarán para dejar clara la utilización de la arqueología en la fijación de la memoria histórica. En México, en este periodo Manuel Gamio comenzó la exploración sistemática de los yacimientos de Teotihuacán [Brading, 1988], y en Polonia el yacimiento de Biskupin encontrado en 1933 comenzaría a tener una importancia inmensa a nivel propagandístico dentro de un ambiente cada vez más influido por el nacionalismo previo a la segunda Guerra Mundial. [Raczkowski, 1996] Los resultados obtenidos por la arqueología, por tanto, sirvieron —y todavía sirven en muchos casos— para retrotraer al pasado los elementos diferenciadores de la cultura común de la nación. Así, el nacionalista catalán Prat de la Riba quiso ver rasgos fonéticos propiamente catalanes ya en la escritura ibérica pre-

rromana en su libro de 1906 *La Nacionalitat Catalana*, o los arqueólogos que trabajaron en Numancia hablarían de la valentía y bravura del espíritu español. El alto nivel de civilización que parecía demostrar el yacimiento de Biskupin en Polonia se empleó como prueba del progreso que ya mostraba la nación incluso en la época prehistórica. [Raczkowski, 1996]

La arqueología también proveyó a la historia de cada nación con lugares de origen específicos. En el periodo de entreguerras, durante e inmediatamente después de la segunda Guerra Mundial, esta búsqueda de los lugares de origen pobló las publicaciones de arqueología de mapas con flechas en las que se trazaban el camino seguido por determinados pueblos. No es difícil ver una conexión entre estas teorías y la situación política del momento, lo que han estudiado autores como John Chapman [1998] para el caso de Marija Gimbutas. Esta relación la encontramos explícitamente indicada por algunos de los que vivieron en aquella época. [Hawkes y Hawkes, 1943] Más tarde, sin embargo, las flechas fueron desapareciendo para dar lugar a hipótesis sobre transmisión de ideas por una incierta aculturación. Actualmente en día, con los análisis de ADN, otro tipo de flechas están volviendo, aunque en un mismo artículo éstas sirvan para justificar cosas muy diferentes en el caso de los vascos y en el de los pueblos anatólicos.

Como sinopsis de lo dicho en estos últimos párrafos resaltaré de nuevo que la arqueología, al adoptar la teoría histórico cultural que todavía es predominante en gran parte del mundo, suministró al nacionalismo el pasado, las edades de oro, que mostraban su importancia y los símbolos que éste necesitaba. El historicismo cultural supuso de alguna manera la teorización de una serie de tendencias que ya se estaban produciendo en la época anterior, sobre todo desde 1870, y la aceptación que hoy en día aún tiene es reflejo del éxito que mantiene el nacionalismo étnico y cultural y que hacen explicables en la actualidad, a un nivel político, unificaciones como la alemana y las desafortunadas guerras, como la yugoslava y a un nivel más arqueológico, problemas como los que se resaltarán en la última sección de este trabajo.

UN LARGO CAMINO POR RECORRER:
EL DESAFÍO DE LA PÉRDIDA
DE LA INOCENCIA POLÍTICA

Habría otros temas que podrían ser desarrollados en un trabajo de esta índole igualmente vinculados con el nacionalismo de tipo étnico o cultural y que se refieren a la época posterior a la última gran confrontación y a los años que estamos viviendo. Estos otros puntos a tratar se refieren a la utilización de la arqueología por el nuevo imperialismo posterior a la segunda Guerra Mundial, fundamentalmente

por parte de los Estados Unidos [Evans y Meggers, 1973; Gassón y Wagner, 1994: 127-128; Patterson, 1986:13-14; Schávelzon, 1988, 1989], o al reciente debate sobre quién tiene prioridad, los arqueólogos y arqueólogas que han dominado durante estos dos últimos siglos, o los indígenas que reclaman el derecho al control de “su” pasado. [Layton, 1989a, 1989b] Este último asunto tiene consecuencias que van mucho más lejos de los que algunos han querido ver y, por tanto, me detendré brevemente en esta cuestión antes de dar fin a la discusión sobre nacionalismo y arqueología que se ha venido desarrollando en este artículo.

Como he explicado en otro lugar [Díaz-Andreu, 1998], la retórica aplicada por las comunidades indígenas está lejos de estar conectada con un sistema de valores que no ha variado con la colonización, como así parecen propugnar aquellos —incluidos arqueólogos y arqueólogas profesionales— que las defienden. Muy al contrario de esto, opino que estamos ante un ejemplo más de globalización, en este caso referente a la forma de expresar la identidad, en concreto la étnica y la nacional (pero también otras que se explicarán en el siguiente párrafo) de la forma como la sociedad occidental lo ha estado haciendo estos dos últimos siglos, buscando y definiendo una o varias edades de oro que fundamentan el presente. Lo que estamos presenciando, es un movimiento por parte de los indígenas hacia la elaboración de la historia de sus comunidades, con la finalidad de establecer un pasado que las legitime.

Del éxito que les ha supuesto la adopción del discurso nacionalista son prueba las nuevas legislaciones en países como los Estados Unidos o Australia, que han limitado en gran manera el trabajo arqueológico. [Hubert, 1989] Es decir, sólo cuando estas comunidades han abandonado su propio lenguaje para adoptar el nacionalista, es cuando sus reivindicaciones han podido ser entendidas por el mundo occidental. Este ahora ya no les reconoce un carácter simplemente tribal, como así se hacía en el pasado, sino uno propiamente étnico al nivel de cualquier otra etnia occidental y, se hace obvio el derecho que tienen a reclamar un territorio propio y el control sobre el mismo —incluida la gestión de los restos arqueológicos.

El problema, sin embargo, no es tan fácil puesto que tiene implicaciones mucho mayores. Las comunidades indígenas no son las únicas que están exigiendo el derecho a la historia y a los restos materiales del pasado, ya que existen otros grupos que también lo hacen: los *New Age travellers* [Finn, 1997], los druidas [Chippindale, *et al.*, 1990], o las ecofeministas que quieren ver en Çatal Höyük u otros yacimientos como símbolos de un poder femenino perdido. [Conkey y Tringham, 1995; Hodder, 1998; Meskell, 1998] Por las mismas razones que la arqueología profesional posee derechos, o que ahora se comienza a aceptar que las comunidades indígenas también los tienen, otro tipo de comunidades unidas por diversas identidades que no son ni académica, étnica ni nacional, también los empiezan a tener.

Los conflictos de intereses que todo esto está suponiendo representan actualmente un reto muy grave para la arqueología cuya confrontación es inevitable, como así parece demostrarlo la creciente politización de congresos internacionales de arqueología como el *World Archaeological Congress*. [Colley, 1995; Funari y Podgorny, 1998; Ucko, 1987]

Finalizaré haciendo una reflexión sobre si los arqueólogos y arqueólogas son conscientes de la implicación política de su quehacer científico y sobre la importancia, en todo caso, que tiene el que lo sean. La gran mayoría se resiste a admitir tal relación entre una disciplina que consideran —correctamente— científica, aunque en la literatura publicada en lengua inglesa (como bien se puede ver en la bibliografía que cito en este artículo) hay una creciente apertura hacia estos temas. Las alusiones al patriotismo tan frecuentes en el siglo XIX y que hacían tan evidente el carácter nacionalista de la arqueología desaparecieron hace ya bastante de las publicaciones, no obstante ciertas reminiscencias aún se pueden encontrar en los prólogos de los volúmenes cuyo contenido parece clamar a la más pura objetividad. Es decir, es verdad que ya no es tan explícita tal relación, pero esto no significa que no exista. Por otra parte, cabe preguntarse si la arqueología que hoy en día está defendiendo las muchas veces justas reivindicaciones de las poblaciones indígenas, sabe distinguir entre el uso político de la arqueología durante estos dos últimos siglos y la retórica elegida para tales reclamaciones. No estoy defendiendo la necesaria priorización de la lectura arqueológica o la de los intereses de grupos económicos frente a otras lecturas de comunidades indígenas o de otros. Pero lo que está en juego es la validez del discurso arqueológico —y, siguiendo a Eco [1990], todavía pienso que ésta la tiene—, y tal validez dependerá en parte de lo conscientes que seamos de las condiciones que han hecho y siguen haciendo posible la arqueología profesional, y esto no sólo pasa por una revisión historiográfica, sino también por su contraposición con voces alternativas. No es posible hacer arqueología sin hacer política, y aceptarlo y actuar éticamente en consecuencia nos pondrá en una situación, a mi entender, más ventajosa para afrontar el desafío que esto supone.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo constituye el resumen de mis conferencias dadas en agosto de 1999 en Siena, Italia, donde fui invitada por el profesor Nicola Terrenato para impartir docencia en el curso de Arqueología y Teoría organizado por la International School in Archeologia. Mis notas producidas para aquella ocasión fueron más tarde completadas en mi viaje a Brasil en noviembre de 1999, organizado por el profesor Funari mediante una beca de la FAPESP para dar conferencias en las universidades de São Paulo, Campinas y Joinville.

BIBLIOGRAFÍA

Arata, F. P.

- 1998 "La naissance du musée du Capitole", en Raspi Serra, J. y F. de Polignac (eds.), *La Fascination de l'Antique 1700-1770. Rome découverte. Rome inventée*, Musée de la Civilisation Gallo-Romaine, Somogy Editions d'Art, Lyon, pp. 48-51.

Arnold, B.

- 1990 "The Past as Propaganda: Totalitarian Archaeology in Nazi Germany", en *Antiquity*, núm. 64, pp. 464-78.

Arnold, B., y H. Hassmann

- 1995 "Archaeology in Nazi Germany: the Legacy of the Faustian Bargain", en Kohl, P. L. y C. Fawcett (eds.), *Nationalism, politics, and the practice of Archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 70-81.

Barbanera, M.

- 1996 "Frammenti di memoria per un discorso storico: sui rapporti tra Corrado Maltese e Ranuccio Bianchi Bandinelli:", en *Studi in onore di Corrado Maltese*, Roma.

Bernal, I.

- 1979 *Historia de la arqueología en México*, Porrúa, México.

Böhner, K.

- 1981 "Ludwig Lindenschmidt and the Three Age System", en Daniel, G. (ed.), *Towards a history of archaeology*, Thames and Hudson, Londres, pp. 120-126.

Bollmus, R.

- 1970 *Das Amt Rosenberg und seine Gegner: Zum Machtkampf in nationalsozialistischem Herrschaftssystem*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart.

Bonavia, D.

- 1984 "Peru", en Cleere, H. (ed.), *Approaches to the Archaeological Heritage*, Approaches to the Archaeological Heritage, Cambridge, pp. 109-115.

Bosch Gimpera, P.

- 1980 *Memories*, Edicions, Barcelona, p. 62.

Boule, M.

- 1921 "Émile Cartailhac (1845-1921)", en *L'Anthropologie*, núm. 31, pp. 587-608.

Bowler, P.

- 1992 "From 'Savage' to 'Primitive': Victorian Evolutionism and the Interpretation of Marginalized Peoples", en *Antiquity*, núm. 66, pp. 721-729.

Brading, D.

- 1988 "Manuel Gamio and Official Indigenismo in Mexico", en *Bulletin of Latin American Research*, núm. 7, pp. 75-89.

Bradley, R. (ed.)

- 1996 "Sacred geography", en *World Archaeology*, vol. 28, núm. 2, Routledge, Londres.
 1998 *The significance of monuments. On the shaping of human experience in Neolithic and Bronze Age Europe*, Routledge, Londres.

Chakrabarti, D. K. D. K. (ed.)

- 1988 *A History of Indian Archaeology from the Beginning to 1947*, Munshiram Manoharlal, Nueva Delhi.

Chapman, J.

- 1998 "The Impact of Modern Invasions and Migrations on Archaeological Explanation. A Biographical Sketch of Marija Gimbutas", en Díaz-Andreu, M. y M. L. S. Sørensen (eds.), *Excavating Women. A history of women in European Archaeology*, Routledge, Londres, pp. 295-314.

Chávez, S. J.

- 1992 "A Methodology for Studying the History of Archaeology: An Example from Peru (1524-1900)", en Reyman, J. E. (ed.), *Rediscovering our past: Essays on the history of American Archaeology*, Aldershot, Avebury, pp. 35-49.

Childe, V. G.

- 1929 *The Danube in Prehistory*, Clarendon Press Oxford.

Chippindale, C., P. Devereaux, P. Fowler, R. Jones, y T. Sebastian

- 1990 *Who owns Stonehenge?*, Batsford, Londres.

Colley, S.

- 1995 "What Happened at WAC-3?", en *Antiquity*, núm. 69, pp. 15-18.

Conkey, M. W., y R. Tringham

- 1995 "Archaeology and the Goddess: Exploring the Contours of Feminist Archaeology", en Stanton, D. C. y A. J. Stewart (eds.), *Feminisms in the Academy*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, pp. 199-247.

Daniel, G.E.

- 1975 *A Hundred and Fifty Years of Archaeology*, Londres, Duckworth.

Daniel, G. E., y C. Renfrew

- 1988 *The idea of prehistory*, Edinburgh University Press, Ann Arbor, Edinburgh.

Díaz-Andreu, M.

- 1994 "The Past in the Present: The Search for Roots in Cultural Nationalisms. The Spanish Case", en Beramendi, J. G., R. Máiz y X. M. Núñez (eds.), *Nationalisms in Europe: Past and present I*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, pp. 199-218.
- 1995a "Arqueólogos españoles en Alemania en el primer tercio del siglo XX. Los becarios de la Junta para la Ampliación Estudios (I) Pedro Bosch Gimpera", en *Madrider Mitteilungen*, núm. 36, pp. 79-89.
- 1995b "Nationalism and Archaeology. Spanish Archaeology in the Europe of Nationalities", en Kohl, P. L. y C. Fawcett (eds.), *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 39-56.
- 1996a "Constructing Identities Through Culture", en Graves-Brown, P., S. Jones y C. Gamble (eds.), *Cultural Identity and Archaeology*, Routledge, Londres, pp. 48-61.
- 1996b "Islamic Archaeology and the Origin of the Spanish Nation", en Díaz-Andreu, M. y T. Champion (eds.), *Archaeology and Nationalism in Europe*, UCL Press, Londres, pp. 68-89.
- 1997a "Conflict and Innovation: the Development of Archaeological Traditions in Iberia", en Díaz-Andreu, M. y S. Keay (eds.), *The Archaeology of Iberia. The Dynamics of Change*, Routledge, Londres, pp. 6-33.
- 1997b "Nación e internacionalización. La arqueología en España en las tres primeras décadas del siglo XX", en Mora, G. y M. Díaz-Andreu (eds.), *La cristalización del pasado. Génesis y desarrollo del marco institucional de la arqueología en España*, Málaga, Ministerio de Cultura, Universidad de Málaga, Madrid, pp. 403-416.
- 1998 "Identitats i el dret al passat. Del nou al vell món [Identities and the right to the past. From the New to the Old World]", en *Cota Zero*, núm. 14, pp. 41-52.

Díaz-Andreu, M., y M. L. S. Sørensen (eds.)

- 1998 *Excavating Women. A History of Women in European Archaeology*, Routledge, Londres.

Eco, U.

- 1990 *The Limits of Interpretation*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis.

Esteve, J., y A. Vila

- 1999 *Piedra a piedra*, BAR International Series NUMBER, British Archaeological Reports, Oxford.

Evans, C., y B. J. Meggers

- 1973 "United States 'Imperialism' and Latin American Archaeology", en *American Antiquity*, núm. 38, pp. 257-258.

Fabião, C.

- 1996 "Archaeology and Nationalism: The Portuguese Case", en Díaz-Andreu, M. y T. Champion (eds.), *Archaeology and Nationalism in Europe*, UCL Press, Londres, pp. 90-107.

Finn, C.

1997 "Leaving More than Footprints. Modern Votive Offerings at Chaco Canyon Prehistoric Site", en *Antiquity*, núm. 71, pp. 169-178.

Florescano, E.

1993 "The Creation of the Museo Nacional de Antropología de México and its Cientific, Educational and Political Purposes", en Boone, E. (ed.), *Collecting the Pre-Columbian Past*, Washington, D.C.

Funari, P. P. A.

1992 "La arqueología en Brasil: política y academia en una encrucijada", en Politis, G. (ed.), *Arqueología en América Latina hoy*, Biblioteca del Banco Popular, Bogotá, pp. 57-69.

Funari, P. P. A. y I. Podgorny

1998 "Congress Review: is Archaeology only Ideologically Biased Rhetoric? A Report on WAC Inter-Congress on the Destruction and Conservation of Cultural Property, Brac, Croatia, May 1998", en *European Journal of Archaeology*, núm. 1, pp. 416-424.

Gassón, R., y E. Wagner

1994 "Venezuela: Doctors, Dictators and Dependency (1932 to 1948)", en Oyuela-Caycedo, A. (ed.), *History of Latin American Archaeology*, Worldwide Archaeology Series, Aldershot, Avebury, pp. 124-136.

Gran-Aymerich, E.

1998 *Naissance de l'Archéologie Moderne, 1798-1945*, CNRS, Paris.

Gräslund, B.

1981 "The Background to C. J. Thomsen's Three Age System", en Daniel, G. (ed.), *Towards a history of archaeology*, Thames and Hudson, Londres, pp. 45-50.

Guidi, A.

1988 *Storia della paletnologia*, Laterza, Roma.

1996 "The Italian Pluriverse: Different Approaches to Prehistoric Archaeology", en *The European Archaeologist*, núm. 5, pp. 5-8.

Hawkes, C., y J. Hawkes

1943 *Prehistoric Britain*, Penguin Books, Harmondsworth.

Hobsbawm, E. J.

1990 *Nations and nationalism since 1780*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hodder, I.

1998 "The Past as Passion and Play: Çatalhöyük as a Site of Conflict in the Construction of Multiple Pasts", en Meskell, L. (ed.), *Archaeology under Fire. Nationalism, Politics and Heritage in the Eastern Mediterranean and Middle East*, Routledge, Londres, pp. 124-139.

Hubert, J.

- 1989 "A Proper Place for the Dead: A Critical Review of the 'Reburial Issue'", en Layton, R. (ed.), *Conflict in the Archaeology of Living Traditions, One World Archaeology*, núm. 8, Unwin Hyman, Londres, pp. 131-166.

Huizinga, J.

- 1972 "Nationalism in the Middle Ages", in Tipton, C. L. (ed.), *Nationalism in the Middle Ages*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, pp. 14-24.

Jenkins, R.

- 1997 *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*, Sage Publications, Londres.

Jimeno, A., y J. I. D. L. Torre

- 1997 "Numancia y regeneración", en Mora, G. y M. Díaz-Andreu (ed.), *La cristalización del pasado. Génesis y desarrollo del marco institucional de la arqueología en España*, Ministerio de Cultura, Universidad de Málaga, Madrid, Málaga, pp. 471-484.

Junker, K.

- 1998a *Das Archäologische Institut des Deutschen Reiches zwischen Forschung and Politik. Die Jahre 1929 bis 1945*, Verlag Philipp von Zabern, Mainz.
- 1998b "Research under Dictatorship: The German Archaeological Institute 1929-1945", en *Antiquity*, núm. 72, pp. 282-292.

Kater, M.

- 1974 *Das "Ahnenerbe" des SS 1935-1945. Ein Beitrag zur Kulturpolitik des Dritten Reiches 1933-1945*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart.

Kettenmann, A.

- 1997 *Diego Rivera 1886-1957. A Revolutionary Spirit in Modern Art*, Taschen, Köln.

Klindt-Jensen, O.

- 1975 *A History of Scandinavian Archaeology*, Thames and Hudson, Londres.

Kroeber, A. L., y C. Kluckhohn

- 1952 "Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions", en *Papers of the Peabody Museum*, vol. 47, núm. 1, Peabody Museum, Cambridge, Massachusetts.

Kühnl, R.

- 1985 *Die Weimarer Republik*, Rowolth Taschenbuch, Hamburg.

Kuper, A.

- 1988 *The Invention of Primitive Society: Transformation of an Illusion*, Londres.

Layton, R. (ed.)

- 1989a "Conflict in the Archaeology of Living Traditions", en *One World Archaeology*, núm. 8, Unwin Hyman, Londres.
- 1989b "Who needs the past?", en *One World Archaeology*, núm. 5, Unwin Hyman, Londres.

Losemann, V.

- 1977 *Nationalsozialismus und Antike. Studien zur Geschichte des Faches Alte Geschichte 1933-1945*, Hoffmann y Campe, Hamburg.

McGuire, R. H.

- 1989 "The Sanctity of the Grave: White Concepts and American Indian Burials", en R. Layton (editor), *Conflict in the Archaeology of Living Traditions, One World Archaeology*, núm. 8, Unwin Hyman, Londres, pp. 167-84.
- 1992 "Archaeology and the First Americans", en *American Anthropologist*, núm. 94, pp. 816-836.

Meskill, L.

- 1998 "Oh my Goddess! Archaeology, Sexuality and Ecofeminism", en *Archaeological Dialogues*, núm. 5, pp. 126-142.

Momigliano, A.

- 1955 (1950) "Ancient History and the Antiquarian", en *Contributo alla storia degli studi classici I*, Roma, pp. 67-106.

Mora, G.

- 1998 "'Historias de mármol'. La arqueología clásica española en el siglo XVIII", en *Anejos de Archivo Español de Arqueología*, núm. 18, CSIC, Polifemo, Madrid.

Olmo Enciso, L.

- 1991 "Ideología y arqueología. Los estudios sobre el periodo visigodo en la primera mitad del siglo XX", en Arce, J. y R. Olmos (eds.), *Historiografía de la arqueología y de la historia antigua en España*, Ministerio de Cultura, Madrid, pp. 157-160.

Özdoğan, M.

- 1998 "Ideology and Archaeology in Turkey", en Meskill, L. (ed.), *Archaeology under fire. Nationalism, politics and heritage in the Eastern Mediterranean and Middle East*, Routledge, Londres, pp. 111-123.

Patterson, T. C.

- 1986 "The Last Sixty Years: Towards a Social History of Americanist Archaeology in the United States", en *American Anthropologist*, núm. 88, pp. 7-26.
- 1991 "Who did Archaeology in the United States Before There Were Archaeologists and Why? Preprofessional Archaeologies of the Nineteenth Century", en Preucel, R. W. (ed.), *Processual and Postprocessual Ways of Knowing the Past*, Occasional Papers, 10, Southern Illinois University, Carbondale, pp. 242-250.
- 1995 *Toward a Social History of Archaeology in the United States*, Fort Worth, Hartcourt Brace College Publishers, Texas.

Peiró Martín, I., y G. Pasamar Alzuría

- 1996 *La Escuela Superior de Diplomática (los archiveros en la historiografía española contemporánea)*, Asociación Española de Archiveros, Bibliotecarios, Museólogos y Documentalistas, Madrid.

Podgorny, I.

1994 "Choosing Ancestors: the Primary Education Syllabuses in Buenos Aires, Argentina, between 1975 and 1990", en Stone, P. G. y B. L. Molyneaux (ed.), *The presented past. Heritage, Museums and Education, One World Archaeology*, núm 25, Routledge, Londres, pp. 408-417.

1997 "¿A quién entregar las reliquias nacionales? La organización del Museo de la Plata, Argentina, entre 1880 y 1916", en Mora, G. y M. Díaz-Andreu (ed.), *La cristalización del pasado. Génesis y desarrollo del marco institucional de la arqueología en España*, Ministerio de Cultura, Universidad de Málaga, Madrid, Málaga, pp. 747-754.

Pohl, W.

1997 "Identities in the British Isles: A Comparative Perspective", en Hines, J. (ed.), *The Anglo-Saxons from the Migration Period to the Eighth Century-an Ethnographic Perspective*, Boydell Press, Woodbridgw.

Politis, G.

1995 "The Socio-Politics of the Development of Archaeology in Hispanic South America", en Ucko, P. J. (ed.), *Theory in Archaeology. A World Perspective*, Routledge, Londres, pp. 197-228.

Pomian, K.

1990 *Collectors and Curiosities. Paris and Venice 1500-1800*, Polity Press, Cambridge.

Raczkowski, W.

1996 "'Drang nach Westen?': Polish Archaeology and National Identity'", en Díaz-Andreu, M. y T. Champion (eds.), *Archaeology and Nationalism in Europe*, UCL Press, Londres, pp. 189-217.

Randsborg, K.

1994 "Ole Worm. An Essay on the Modernization of Antiquity", en *Acta Archaeologica*, núm. 65, pp. 135-169.

Rodden, J.

1981 "The Development of the Three Age System: Archaeology's First Paradigm", en Daniel, G. (ed.), *Towards a history of archaeology*, Thames and Hudson, Londres, pp. 51-68.

Rosenberg, C. M.

1990 "Introduction", en Rosenberg, C. M. (ed.), *Art and politics in Late Medieval and Early Renaissance Italy, 1250-1500*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, Indiana, pp. 1-10.

Ruiz Zapatero, G., y J. R. Álvarez-Sanchís

1997 "El poder visual del pasado: prehistoria e imagen en los manuales escolares", en Mora, G. y M. Díaz-Andreu (eds.), *La cristalización del pasado. Génesis y desarrollo del marco institucional de la arqueología en España*, Ministerio de Cultura, Universidad de Málaga, Madrid, pp. 621-633.

Schávelzon, D.

- 1988 "Las excavaciones en Zaculeu (1946-1950): una aproximación al análisis de la relación entre arqueología y política en América Latina", en Saunders, N. J. y O. Montmollin (eds.), *Recent studies in Pre-Columbian Archaeology. I*, BAR International Series 421(1), British Archaeological Reports, Oxford, pp. 167-190.

Schávelzon, D.

- 1989 "The history of Mesoamerican Archaeology at the Crossroads: Changing Views of the Past", en Christenson, A. L. (ed.), *Tracing Archaeology's Past : the Historiography of Archaeology*, Southern Illinois University Press, Carbondale, pp. 107-112.

Schnapp, A.

- 1993 *The discovery of the past*, British Museum Press, Londres.
- 1996 "French Archaeology: Between National Identity and Cultural Identity", en Díaz-Andreu, M., y T. Champion (eds.), *Archaeology and Nationalism in Europe*, UCL Press, Londres, pp. 48-67.

Shnirelman, V. A.

- 1996 "The Faces of Nationalist Archaeology in Russia", en Díaz-Andreu, M. y T. Champion (eds.), *Archaeology and Nationalism in Europe*, UCL Press, Londres, pp. 218-242.

Simock, A. V.

- 1984 *The Ashmolean Museum and Oxford science 1684-1983*, Museum of the History of Science, University of Oxford, Oxford.

Smith, A. D.

- 1976 "Neo-classicist and Romantic Elements in the Emergence of Nationalist Conceptions", in Smith, A. D. (ed.), *Nationalist Movements*, Basil Blackwell, Oxford, pp. 74-87.
- 1991 *National Identity*, Penguin, Londres.

Sørensen, M. L. S.

- 1996 "The Fall of a Nation, the Birth of a Subject: the National Use of Archaeology in Nineteenth-Century Denmark", en Díaz-Andreu, M., y T. Champion (eds.), *Archaeology and Nationalism in Europe*, UCL Press, Londres, pp. 24-47.
- 1998 "Rescue and Recovery", en Díaz-Andreu, M. y M. L. S. Sørensen (eds.), *Excavating Women. A History of Women in European Archaeology*, Routledge, Londres, pp. 31-60.

Torelli, M.

- 1991 "Archeología e fascismo", en Arce, J. y R. Olmos (eds.), *Historiografía de la arqueología y de la historia antigua en España*, Ministerio de Cultura, Madrid, pp. 232-239.

Trigger, B. G.

- 1980 "Archaeology and the Image of the American Indian", en *American Antiquity*, núm. 45, pp. 662-676.
- 1981 "Giants and Pygmies: the Professionalization of Canadian Archaeology", en Daniel, G. (ed.), *Towards a History of Archaeology*, Thames and Hudson, Londres, pp. 69-84.
- 1989 *A history of Archaeological Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.

Ucko, P. J.

- 1987 *Academic Freedom and Apartheid: The Story of the World Archaeological Congress*, Duckworth, Londres.

Vázquez León, L.

- 1994 *El Leviatán arqueológico. Antropología de una tradición científica en México*, Research School CNWS, Leiden.

Wahle, E.

- 1950 "Geschichte der praehistorischen Forschung (I)", en *Anthropos*, núm. 45, pp. 499-538.
- 1951 "Geschichte der praehistorischen Forschung (II)", en *Anthropos*, núm. 46, pp. 49-110.

Walther, I. F.

- 1993 *Pablo Picasso 1881-1973. Genius of the Century*, Benedikt Taschen, Koln.

Welsh, P. D.

- 1998 "Ancient Monuments of the Mississippi Valley" en Squier, E. G. y E. H. Davis: *The First Classic of US archaeology*, *Antiquity*, núm. 72, pp. 921-927.

Wiwjorra, I.

- 1996 "German Archaeology and its Relation to Nationalism and Racism", en M. Diaz-Andreu y T. Champion (eds.), *Archaeology and Nationalism in Europe*, UCL Press, Londres, pp. 164-188.

Zwernemann, J.

- 1983 "Culture, history and African Anthropology. A century of research in Germany and Austria", en *Acta Univ. Ups. Uppsala Studies in Cultural Anthropology*, núm. 6, University of Uppsala, Uppsala.

La interpretación nietzscheana de la antigüedad griega como contramito a la modernidad*

Herbert Frey**

RESUMEN: *Federico Nietzsche hace una evocación constante de la antigüedad griega como contramito frente a la modernidad. Aquí se presenta un análisis del primer periodo de trabajo (1869-1876) en el que, el filólogo, exalta el valor del mito trágico para la recuperación de la alta cultura, su objetivo primordial.*

ABSTRACT: *Frederick Nietzsche made a constant evocation of ancient Greece as a counter-myth of modernity. Here, we present an analysis of the first period of his work (1869-1976) in which the philologist exalted the value of the tragic myth for the retrieval of the higher culture, his primordial objective.*

Es bien sabido que Nietzsche, a lo largo de toda su vida, se ocupó de la antigüedad griega y que sintió por ésta una gran admiración. Como egresado de la *Schulpforte*, el centro educativo más renombrado de Alemania en lo referente a filología clásica, había adquirido un amplio conocimiento sobre ella, lo que le permitió concluir en brevísimo tiempo su carrera universitaria en filología clásica, por ello se le ofreció una cátedra en esta especialidad, siendo uno de los catedráticos más jóvenes de los países de habla alemana.

Estos hechos biográficos son de dominio público, pero aun así el tema de Nietzsche y la antigüedad griega constituye un capítulo que, si bien ha despertado creciente interés a partir de la década de 1980, no ocupa un lugar central en la interpretación de Nietzsche.

Desde luego hay que señalar una gran excepción a la afirmación anterior, y ésta se refiere al estudio realizado por Karl Löwith, en la primera mitad de la década de 1930, sobre *La filosofía de Nietzsche acerca del eterno retorno de lo mismo*, quien sigue siendo pionero en la materia. El cuarto capítulo de ese trabajo lleva el título sugestivo de "La repetición anticristiana de la antigüedad en la culminación de la modernidad", y resulta ilustrativo como intento del propio Löwith de expresar en términos de nuestro tiempo la visión del mundo cósmico de los griegos.

* TRADUCCIÓN: *Edda Webels*.

** Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.

Con la única excepción de los escritos de Löwith, el tema de Nietzsche y la antigüedad apenas ha vuelto a despertar interés a partir de principios de los años ochenta [Rehn, 1992; Conway, 1992; Borsche, 1985; Colli, 1993; Ottmann, 1985; Cancik, 1995, 1999] sin adquirir, no obstante, un carácter tan central para la interpretación de la obra nietzscheana como los conceptos de la voluntad de poder, el eterno retorno de lo mismo o el superhombre.

No obstante, fueron precisamente el análisis y las reflexiones acerca de la antigüedad griega los que han marcado de una manera fundamental los escritos de Nietzsche, desde sus ensayos tempranos sobre *fatum* e historia hasta las obras tardías, incluidos la *Genealogía de la moral* y sus apuntes de 1880. En la interpretación de Nietzsche, la antigüedad griega aparece siempre como un contramito, una imagen opuesta a la modernidad y a la tradición judeocristiana, casi como insinuando que debía ser posible recuperar lo que alguna vez existió, a saber, esa relación natural —si bien imaginada— con respecto a la *physis* y el cosmos. La religión, la sociedad y la *polis* griega del periodo presocrático constituían un ideal de existencia social, de relación sensual y erótica con el mundo que destruyeron las religiones monoteístas al privar al cosmos de su carácter divino y desvalorizar al mismo tiempo la sensualidad y corporeidad del hombre.

En su rehabilitación de la ética y cosmovisión griegas, Nietzsche, se situaba mucho más dentro de una tradición europea de autocrítica de la modernidad de lo que pudiera parecer a primera vista.

Porque desde el Renacimiento, cada vez que una élite intelectual europea recurría a imágenes de la antigüedad, ello conllevaba —a menudo más implícita que explícitamente— un enfoque crítico de las tradiciones cristianas. Esto, por encima de todas las diferencias, se aplica tanto a Maquiavelo como a Montaigne, y de hecho —de acuerdo con Panajotis Kondylis— incluso se podría definir a toda la Ilustración francesa como un movimiento de rehabilitación de la sensualidad. [Kondylis, 1986:9-36]

Debido a las condiciones históricas específicas, la situación se presentaba de modo aún más extremo en Alemania. Desde finales del siglo XVIII, los espíritus más preclaros de la literatura alemana convergían en una interpretación idealizada de la antigüedad griega. Winckelmann acuñó la frase de la "noble sencillez y la grandeza serena", que por muchas décadas definió la imagen que se tenía en Alemania del periodo clásico griego. La nostalgia por el florecimiento de la antigua cultura griega caracterizó a Lessing, Schiller y Goethe y dio rumbo a las aspiraciones republicanas de Hölderlin. La glorificación de la antigüedad griega legitimó la resistencia contra una cultura alemana dominada por el protestantismo pietista y ofrecía una opción generalmente aceptada para protestar contra la arbitrariedad del Estado y el tutelaje cultural.

Ya Winckelmann y Wieland confieren a los antiguos griegos el carácter de modelos dignos de ser emulados, puesto que encarnan con un equilibrio ideal "naturaleza, humanidad y dignidad", "genio, intelecto y vigor".

Si se erige a Grecia en paradigma de un bien logrado autoperfeccionamiento, tal enfoque tiene también implicaciones críticas en contraposición a la imagen de la propia época. Pero con él no se plantean aspiraciones abiertas de poder. Para Rousseau, Esparta representa el modelo político en el cual el sujeto logra su identidad a partir de la participación en el sujeto político total. La Revolución Francesa se revisita de República romana, Napoleón de emperador romano. En Alemania la admiración profesada por los griegos surge a partir de un individualismo ilustrado que, consciente de la problemática, rechaza tanto el absolutismo tardío como la vida burguesa dedicada al trabajo remunerado y responde a las trabas políticas impuestas a la acción con el programa de un autoperfeccionamiento individual. La imagen de Grecia debe mantenerse exenta del ideal aristotélico de una comunidad de *citoyens* comprometidos con el objetivo de ejercer las funciones del Estado. [Bollenbeck, 1996: 151]

Herder, al igual que todas las mentes ilustradas de Alemania, se entusiasma por Grecia y admira la plástica así como la literatura y la filosofía antiguas. Sin embargo, a su mirada ilustrada no escapan las guerras, las incursiones rapaces y el espíritu mercantil de los griegos, rasgos oscuros que les son tan propios como sus grandes logros culturales. En el neohumanismo de Wilhelm von Humboldt, sin embargo, se estiliza estéticamente a la Grecia antigua y se pone al servicio de fines pedagógicos. A partir de entonces, en amplios círculos de la inteligencia alemana se les tributa a los griegos una veneración poco menos que religiosa en el contexto de la nueva y mundana fe profesada al ideal de la personalidad. En las proyecciones del neohumanismo, Grecia brilla como el lugar histórico de una formación erudita plenamente lograda.

Los griegos son considerados como la encarnación de una verdadera humanidad y la polis aparece como el lugar en el que el hombre libre no es un simple medio para alcanzar un objetivo, ni mero siervo del trabajo, sino donde se puede desarrollar plenamente, liberado de la etiqueta cortesana y de las convenciones sociales. En las ficciones de los neohumanistas, Grecia se convierte en el lugar donde tienen carta de ciudadanía la belleza, la valentía y la sabiduría. Si bien esta imagen no resiste el rigor de un examen historiográfico, sí pudo surtir sus efectos culturales en una situación histórica determinada. Recurriendo al pasado, se le podían plantear reclamos de emancipación al presente. Sólo a través de la idealización, el estudio de los griegos pudo convertirse en recurso de la educación clásica erudita.

Si la primera parte de la Sexta Carta sobre la Educación Estética de Schiller todavía se nutre de la tensión entre un presente criticado y un modelo idealizado que se

contrapone a éste, esa misma tensión ya se pierde en el caso de Wilhelm von Humboldt y en mayor medida en otros neohumanistas. La consecuencia de esta pérdida fue, sin embargo, que el entusiasmo por Grecia a partir de esa época pudo adquirir fácilmente un cariz de edificación filológica. [cfr. Ringer, 1987:32-36]

Aun cuando con la reforma escolar prusiana de principios del siglo XIX el latín y el griego se convirtieron en las asignaturas de máxima importancia del *Gymnasium*, es decir, del colegio clásico prusiano, la institucionalización de la predilección por Grecia ciertamente también le quitó al tema de la antigüedad su aguijón crítico.

El estudio de la antigüedad clásica degeneró en la filología, que neutralizó el efecto liberador del periodo clásico griego e hizo desaparecer el antagonismo entre la antigüedad clásica pagana y la práctica pietista.

Fue esa pérdida de la función crítica, que originalmente había estado presente en la ocupación con la Grecia antigua, la que Nietzsche lamentó desde los inicios de su carrera académica. En sus apuntes del año de 1875 para "Nosotros los filólogos", destinados en un principio a convertirse en la cuarta reflexión anacrónica, Nietzsche formuló sus objeciones a la filología clásica de su época.

¡Formación clásica! Pues si al menos hubiese [en ella] tanto paganismo como el que Goethe encontró y glorificó en Winckelmann, que ciertamente no fue mucho. Pero ahora agregarle —o mezclarle— todo el cristianismo mendaz de nuestro tiempo: eso es demasiado para mí y debo desahogarme manifestando todo el asco que esto me causa. Acaba uno literalmente creyendo en magia, en lo que concierne a esa "formación clásica"; naturalmente aquéllos que aun tienen más de esa antigüedad que cualquier otro, los filólogos, también deberían tener más de esa educación; pero ¿qué hay de clásico en ellos? [KSA, 8, 5 (138):75]

En vista de que la filología clásica de los neohumanistas había reconciliado la cosmovisión de los griegos y del cristianismo de cualquier cuño, Nietzsche tuvo que diseñar una nueva imagen de los griegos que tomase en cuenta también los lados terribles y oscuros de la existencia.

De ahí el recurso de Nietzsche a los presocráticos, en cuya filosofía veía reflejado el aspecto trágico de la existencia humana, y de ahí también la reinterpretación que Nietzsche hace de la tragedia griega, con la cual quería conferir nueva vida al mito trágico.

Nietzsche está convencido de haber redescubierto la filosofía griega más antigua, pero está consciente de que la novedad de este descubrimiento se debe a la perspectiva de su tiempo y de su situación, porque cada nueva situación requiere de su propio pasado. Lo que él ha descubierto (en la Grecia antigua) es, aparte del ideal del filósofo, ante todo el modelo de una filosofía del futuro, a la que ve como una cura posible y necesaria para la miseria intelectual de su tiempo. [Borsche, 1985:77]

La actualización de los aspectos paganos de la antigüedad griega, la exaltación de su visión erótica frente al cosmos y a la *physis* y la desvinculación del ideal de humanidad del siglo XIX del concepto de lo clásico fueron los elementos de la filosofía del Nietzsche joven, que desde el inicio mismo de su carrera académica le hicieron entrar en conflicto con la concepción establecida de la filología clásica y su visión de los griegos. El hecho de que Nietzsche, el filósofo, le hablara al gremio de los filólogos haciéndose pasar por tal, y que pretendiese someter la filología a las *exigencias* de la vida y del futuro fue motivo de una serie de malentendidos que los representantes de la filología clásica no han logrado superar hasta el día de hoy.¹ [Reinhardt, 1960:345; Diels, 1902:32; Vogt, 1962:113; Vogel, 1966]

Cabe tener presente que en la evolución biográfica de Nietzsche, su interés por los griegos tuvo desde siempre el carácter de una acción de salvamento de su propia identidad en contra de las exigencias de un hogar archipietista y por ende hostil a toda sensualidad, que tras la muerte del padre fue convertido por la abuela Erdmuthé, las tías Rosalie y Auguste y la madre Franziska en un verdadero bastión de religiosidad protestante. El único contrapeso a la indoctrinación religiosa cotidiana lo ofrecía el abuelo Oehler, el pastor ilustrado y padre de Franziska, quien inclinado personalmente hacia un estilo de vida proclive a los placeres, buscaba por su parte refugio en la lectura de los autores griegos. Gracias a la biblioteca de su abuelo, en el poblado rural de Pobles, cuyas obras devoraba en el pabellón del jardín, Nietzsche se encontró con “sus griegos”, que desde un principio representaron para él la antítesis y la anti-utopía frente a la miseria de su existencia cotidiana cristiano-protestante, hostil a toda sensualidad. [Förster-Nietzsche, 1912; Goch, s/f; Schmidt, 1991, 1993-1994]

En este contexto cuadraba también la poesía de Friedrich Schiller “Los dioses de Grecia”, que no sólo fue uno de los poemas predilectos del abuelo de Pobles, sino que puede considerarse también sintomático para el entusiasmo grecófilo del joven Nietzsche.

El famoso poema dice *aproximadamente* lo siguiente:

*Cuando el mágico manto de la poesía
aún envolvía graciosamente la verdad,*

¹ Nietzsche se presentó asumiendo el papel de filólogo clásico, lo que desde el punto de vista de la filología clásica no dejaba de tener más de un aspecto extraño. El catedrático de Basilea como primer bailarín al servicio de Dionisos —eso era un atrevimiento para el público y para los colegas de dicha disciplina. Así por ejemplo, comenta Reinhardt: “La historia de la filología clásica no tiene ningún lugar para Nietzsche”. “Un vago presentimiento de lo correcto, pero nunca y en ninguna parte verdadero rigor científico”, escribe Diehls; producto “de un principiante talentoso, pero principiante al fin” es el comentario de Vogt. Y Vogel, el historiador de la música, defendió en su libro la tesis de que “lo apolíneo y lo dionisiaco” en Nietzsche habría sido la historia de un “error genial”. [Bollenbeck, 1996; Borsche, 1985; Kondylis, 1986; Löwith, 1986; Ringer, 1987]

*la plenitud de la vida la Creación recorría
 Y aquél que jamás sentirá, sentía.
 Para ceñirla al pecho amante,
 A la naturaleza noble condición confiere.
 Todo a la mirada del entendido,
 Todo le señalaba una huella divina.*

SCHILLER

Cuando veía enraizado en el mundo el carácter divino de la antigüedad, Schiller no hacía otra cosa que describir el cosmos de los griegos, aquel orden universal lleno de armonía, al cual se hallaban sometidos tanto dioses como humanos. El mundo, entendido en los términos de la antigüedad griega, era un cosmos físico, es decir, un orden universal, que como tal era perfecto o "bueno" y "bello" en un sentido no solamente estético ("un adorno eterno" como Goethe traduce literalmente el término cosmos en el Fausto). Tal como lo expresa Platón en el Gorgias, se trata de un solo orden perfecto que sostiene el cielo y la tierra, los dioses y los humanos. El orden inherente al cosmos físico se manifestaba privilegiadamente en las órbitas regulares de los astros, en especial del sol, cuyo movimiento determinaba la sucesión de los días y las noches, así como la secuencia de las estaciones. Quien observara el movimiento periódico de los astros así como el surgimiento y desvanecimiento de los fenómenos de la vida en la tierra, no podía menos que percatarse de que todo estaba regido por un orden perfecto que respondía a reglas definidas.

En la calidad de cosmos, el mundo, tal como lo concebían los griegos, no era ni un caos ni una creación creada a partir de la nada, corrompida por el capricho de los hombres, contrario a la voluntad divina, sino era en sí mismo casi divino. La cosmología de los pensadores griegos más antiguos era, como tal, una teología natural y como cosmo-teología constituía un tema de la filosofía. En este sentido, en la tradición griega lo divino no era un sujeto de carácter personal, ubicado fuera y encima del mundo, sino un predicado de ese mismo mundo. [Löwith, 1966:178-180; Dupré, 1993:15-18] El mundo era el Uno y el Todo de lo que existía por naturaleza y como tal, era eterno e indestructible, sin principio ni fin. Con este carácter de totalidad era, tal como era, perfecto, puesto que no le faltaba nada. Y como totalidad era al mismo tiempo divino: *to teion*. Congruente con esta concepción, Heráclito dice "Dios es día y noche, verano, guerra, paz, saciedad y hambre". [Heráclito, Fragmento 67] También es vida y muerte, vigilia y sueño. Gracias a un principio divino que se expresaba en todo, el mundo era un orden universal que todo lo abarcaba, "idéntico para todo y para todos", que no fue hecho por ningún dios particular ni por ningún hombre. [Heráclito, Fragmento 30]

Este orden divino del mundo era designado en la filosofía griega también como *ananke* y *moira*, es decir, como destino ineludible o fatalidad, pero no en el sentido

de algo que le es impuesto al hombre en contra de su voluntad, sino en el sentido cosmológicamente positivo de un orden supremo, conforme al cual nada ocurre de manera arbitraria o casual, sino respondiendo siempre a una necesidad absoluta. Lo interesante en el mundo griego era que no sólo los humanos estaban sujetos a ese destino, sino que él también regía para los dioses.

Nietzsche no tardó en reconocer esto y lo describió en sus apuntes de los años setenta de la siguiente manera: "El hombre helénico no es ni optimista ni pesimista. Es, en lo esencial, un hombre que ve realmente lo terrible y no se lo oculta a sí mismo".

Una teodicea no era un problema que ocupara a los griegos, porque la creación del mundo no había sido tarea de los dioses. La gran sabiduría del helenismo consistía precisamente en concebir también a los dioses como sometidos a la *ananke*. El mundo de los dioses griegos funge como un velo que cubre al menos lo más terrible.

Ellos son artistas de la vida; tienen a sus dioses para poder vivir y no para enajenarse de la vida [KSA, 7,3 (62):77].

Lo que sorprende a los pensadores griegos y suscita su admiración no es el hecho de la existencia del mundo, sino que ese mundo natural, de antigüedad inmemorable y al mismo tiempo eternamente joven sea tal como es, ordenado de un modo maravilloso, cósmico y no caótico. La magnitud del esfuerzo intelectual que se requirió para pensar por primera vez el mundo como un cosmos, se hace patente en el gran número de cosmogonías y teogonías míticas, que hicieron surgir al cosmos paulatinamente del caos, como resultado de encarnizadas luchas entre los dioses del universo.

La superación de un mundo originalmente lleno de horror la lograron los griegos mediante el mito. El mito debía hacer desaparecer aquello que incapacitaba al hombre para dominar al mundo: el miedo. En términos arcaicos, el miedo no se refería tanto a aquello que aún no se hubiese reconocido, sino a lo propiamente desconocido. Lo desconocido carece de nombre y al no tener nombre no se le puede conjurar, ni invocar, ni atacar por medio de recursos mágicos. Tan sólo una vez que se hayan encontrado nombres para lo desconocido, se da una familiaridad con el mundo, por lo menos en un nivel imaginario. Por ello, Hans Blumenberg, muy acorde con la tradición de Nietzsche, concibió el mito como la irrupción del nombre en el caos de lo desconocido. [Blumenberg, 1979:40] El logro del griego consistió siempre en elaborar y transfigurar en historias los horrores del mundo circundante, haciendo olvidar de este modo el trágico fondo primigenio de la existencia. De esta manera, la creación del mundo de los dioses olímpicos fue obra del mito, que encubría así el caos de la existencia. Ya Heródoto sabía que el mito era un relato que tenía por finalidad facilitar la existencia humana, al atestiguar que, a través de sus

poemas, Homero y Hesíodo habrían obsequiado a los griegos sus dioses. [Snell, 1980:40]

Los griegos de los primeros tiempos justificaban su miseria en la tierra con la creencia de que los dioses llevaban una vida fácil y placentera. El mito domesticó la no disponibilidad de una realidad ajena a las posibilidades de acción del hombre, introduciendo los dioses griegos, con los que se podía vivir, porque estaban igualmente sometidos al destino y no pretendían vivir con una mayor dignidad que los hombres. Por la misma razón, les era ajeno provocar la desobediencia de los hombres a través de la santidad que caracteriza al dios de las religiones monoteístas. Estas apreciaciones, elaboradas por los grandes investigadores de mitos en nuestro siglo, ya se encuentran esbozadas en Nietzsche, quien quería revivir el mito griego frente al dogma de la tradición cristiana, aquel mito que ya no aceptaba se aceptaba como tal. Lo que Nietzsche admiraba del pensamiento griego, era el hecho de que en él se diera todavía el derecho de mentir. Porque donde no se puede saber nada de la verdad, está permitida la mentira y hay un sinfín de historias que pueden ser contadas. Todo lo que exige el dogma lo perdona el mito. No exige ninguna decisión, ninguna conversión, no conoce apóstatas ni arrepentimientos. Permite mantener la identidad en una deformación hasta lo irreconocible e incluso en el esfuerzo por ponerle fin.

En una redacción muy cercana a la tradición nietzscheana, Hans Blumenberg resumió una vez más los logros del mito griego en su obra transcendental *Arbeit am Mythos (Trabajo en torno al mito)*:

El mito fue capaz de dejar atrás los horrores del pasado, convertidos en monstruos vencidos, por que él no requería de los temores para defender una verdad o una ley. La única institución que le servía de soporte no estaba dispuesta a asustar y atemorizar a su público, sino bien por el contrario, a presentar el horror dominado como afirmación liberadora que conduce hacia algo más bello. [Blumenberg, 1979:267]

Nietzsche había reconocido ya tempranamente el nexo que existe entre mito y politeísmo: porque donde hay una multitud de dioses hay igualmente infinidad de historias que se pueden contar acerca de ellos, y una sociedad que reconoce una infinidad de historias reconoce de igual modo muy diversas formas de comportamiento. El "Elogio del politeísmo" que canta Odo Marquard, en la Alemania de hoy [Marquard, 1981:91-116] ya lo había expresado Nietzsche claramente en el aforismo 143 del tercer libro de *La gaia ciencia*:

Beneficio máximo del politeísmo: Que cada quien establezca su propio ideal y derive del mismo sus leyes, sus alegrías y sus derechos —esto hasta hoy en día se consideraba como

la más tremenda de las aberraciones humanas y como la idolatría misma— de hecho, los pocos que se atrevieron a hacerlo, siempre tuvieron la necesidad de justificarse ante sí mismos con una apología, la cual solía decir “¡no yo! ¡no yo!, sino un Dios a través de mí!” Fue en el maravilloso arte y poder de crear dioses —en el politeísmo— donde pudo liberarse ese impulso, donde se purificó, perfeccionó, enaltecíó [. . .].

La invención de dioses, héroes y superhombres de todo tipo, así como de seres secundarios e inferiores, de enanos, centauros, sátiros, demonios y diablos constituyó un ejercicio previo inapreciable para la justificación del egoísmo y la egolatría del individuo: la misma libertad que uno le concedía a uno de los dioses frente a los otros, se la otorgaba uno mismo frente a las leyes y costumbres de los vecinos. El monoteísmo, en cambio, esa rígida consistencia de la doctrina de un ser normal —es decir, la creencia en un dios normal junto al cual sólo puede haber falsos dioses de mentira— fue acaso el riesgo más grande para la humanidad hasta el presente: es ahí donde le amenaza la detención prematura de su evolución, la cual, hasta donde podemos observar, ya se ha producido en la mayoría de los otros géneros animales, esa condición en la cual todos creen en Un Animal normal e ideal dentro de su género y donde la eticidad de la ética se ha traducido definitivamente en carne y huesos. En el politeísmo estaba preformada la libertad del espíritu y la multiplicidad del pensamiento del hombre, la potestad de crearse ojos nuevos y propios, una y otra vez, de modo que sólo para el humano entre todos los animales no existen horizontes eternos ni perspectivas invariables. [KSA, 3, 153:490-491]

Aparte de los conceptos de cosmos y mito, la tradición griega conoce un tercer concepto que determinaba la posición del hombre en el universo: me refiero al concepto de la *physis*. Traducido como “naturaleza” en la tradición posterior, la *physis* fue un principio que penetraba todos los niveles del cosmos, regulando tanto los procesos en la naturaleza como todo lo referente a la naturaleza humana.

La naturaleza de todo aquello que decimos que es, es designada por los griegos como *physis*, porque la “naturaleza” es el ámbito de todo aquello que nace y perece. Y todo nacimiento y toda extinción tienen lugar en la naturaleza. [Picht, 1993:55]

Tales de Mileto había concebido la *physis* como el principio creativo universal y todavía un milenio más tarde, al final de la antigüedad, Proclus consideraba ese principio natural como fuente de la existencia [Dupré, 1993:16]. Los sofistas de las ciudades-estado de la antigua Grecia erigieron la *physis* en principio normativo, al justificar todo lo que los instintos le imponían al hombre. Con ello, enseñaban un código de conducta naturalista, que elevaba los instintos y deseos del ser humano al rango de meta última del hombre, una tesis que más tarde fue puesta en tela de juicio por Platón. Lo que la tradición griega siempre consideró incuestionable era el hecho de que el cuerpo, como parte de una *physis* divina, planteaba exigencias legítimas a la persona humana que, como tales, tenían el derecho a ser satisfechas, aun-

que al mismo tiempo se rechazaba también la tiranía del cuerpo frente a la vida espiritual del hombre.

Una persona que se ocupara de su cuerpo en un modo desbordante [escribe P. Brown en su libro notable sobre la antigüedad tardía] ofrecía un espectáculo indigno. Se consideraba sencillamente como señal de un carácter vil que se dedicara demasiado tiempo a comer, beber, evacuar el cuerpo o al comercio carnal. Por parte de un griego distinguido, no podía darse un juicio más demoledor. Pero igualmente mal visto era el asceta presumido. [Brown, 1991:41]

En el ocaso de la antigüedad, Epicteto mostró gran comprensión por las necesidades eróticas del hombre. Un hombre joven podía optar por no tener relaciones amorosas premaritales: "Pero no has de indignarte ni derrochar reproches contra aquellos que incurran en el contacto sexual, ni presumas de que tú te abstienes". (Epicteto, *Enquiridion*, 33:9; cita tomada de Oldfather, 1965:519)

El cuerpo tenía su lugar legítimo en una larga cadena de la existencia, que unía al humano tanto con los dioses como con los animales. Él había ascendido desde el inmenso océano de una naturaleza eterna hasta alcanzar el alma, en la cresta máxima de una ola danzante. Ni siquiera la tierra impasible, que daba el cuerpo y lo volvía a recobrar, era neutral: "Se le podía considerar como divina, una presencia majestuosa, en cuyo seno germinaba constantemente nueva vida". [Brown, 1991:41]

Los hombres que nos salen al paso en la literatura del segundo siglo de la era cristiana pertenecían aún al rumboso universo del politeísmo clásico tardío. Ellos sabían que las ardidés de los dioses los habían vinculado al mundo animal. Sentían que en sus propios cuerpos pulsaba el mismo espíritu fogoso que, año con año, tachonaba los montes de corderos recién nacidos y que hacía madurar la cosecha a lo largo del juego amoroso de las estaciones, cuando los cálidos vientos de la primavera abrazaban las espigas fértiles. Encima de sus cabezas, idéntico fuego ardía en las estrellas refulgentes. Sus cuerpos y sus instintos participaban de manera directa de la perpetuidad inmovible de un universo inconmensurable, en el cual los dioses jugaban su juego travieso. [Lane-Fox, 1987:41-46]

Esta imagen de la Antigüedad, en la que el hombre gozaba de la libertad de vivir sus impulsos naturales, donde podía dar rienda suelta al homoerotismo entre amigos o entre maestros y discípulos, donde las hetairas acompañaban las disquisiciones filosóficas de los ciudadanos y las esclavas satisfacían los reclamos eróticos de sus señores, marcó las fantasías de poetas y pensadores de Europa en una época en que el cuerpo era víctima del veredicto cristiano, y más tarde, del juicio protestante, aun más severo. Desde luego que esto no se expresaba con frecuencia abiertamente, pero las ideas eróticas acerca de la antigüedad influían subrepticamente en el alto aprecio en que se le tenía. Nietzsche nunca destacó de manera explícita este aspecto

de la antigüedad; sólo las quejas sobre su educación y la represión de la propia corporeidad permiten derivar conclusiones *ex negativis* acerca de su concepción del erotismo griego. En *Ecce homo* Nietzsche escribe, pasando revista a su propia vida:

Si de toda mi infancia y mi juventud no guardo recuerdos gratos, sería un despropósito aducir a este respecto las así llamadas "causas morales" [...] la ignorancia en cuestiones fisiológicas —el maldito "idealismo"— he ahí la verdadera desgracia en mi vida [...] En las consecuencias de este "idealismo" veo la explicación de todos los desaciertos, todas las grandes aberraciones de los instintos. [KSA, 6, EH:283]

En las páginas anteriores se han presentado, de manera relativamente amplia, la concepción griega del cosmos, del mito y de la *physis*, porque estas ideas del mundo y de la naturaleza reinantes en la antigüedad griega constituyeron el trasfondo de la filosofía nietzscheana. Está fuera de duda que la evocación de Grecia tuvo un peso variable en las diversas fases del pensamiento de Nietzsche y que en cada fase él resaltaba otros aspectos de la antigüedad griega, sin perder de vista jamás la cultura antigua como contra-mito frente a la modernidad.

De aquí en adelante habremos de enfocar la relación de Nietzsche con la antigüedad griega en las diversas etapas de su obra, aunque desde luego el marco de esta exposición sólo permite una muy somera incursión en el tema. En la primera fase de su trabajo, que abarca de 1869 a 1876 y coincide fundamentalmente con su actividad docente como profesor de filología clásica en Basilea, Nietzsche se concibe a sí mismo como un "médico de la cultura" [KSA, 23 (15):545], como renovador radical de la cultura griega antigua y creador de una mitología germanogrec, cuya esperanza se fundaba en la metafísica de Schopenhauer y la música de Wagner. Crítico, griego y grecogermano fueron los personajes de un drama, cuyos actos formaban una unidad: volver a los griegos, alejarse de la cultura contemporánea, ir hacia adelante, hacia una nueva cultura greco-alemana que repetía las pautas de la antigüedad. Durante la primera mitad de la década de 1870, tanto en *El Estado griego* [1872], en *La competición de Homero, La filosofía en la era trágica de los griegos* [1873] y no en último lugar en su obra más conocida de ese periodo, *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música* [1872], las reflexiones de Nietzsche giran en torno a la pregunta de cómo se pudieran aprovechar en el presente las enseñanzas de los antiguos griegos. Además, la crítica que Nietzsche le formulaba a la política y cultura de su tiempo daba la pauta de sus ideales, que en los inicios de los setentas fueron, ante todo, ideales griegos. Frente al Estado imperial de su tiempo, Nietzsche esbozó la imagen de un Estado que, al igual que en la antigüedad, se subordinara a la cultura. En contra de un simple optimismo del progreso, Nietzsche predicaba el renacimiento del mito trágico, cuyos antecedentes

veía, por un lado, en el mundo de los presocráticos, y por el otro, en la tragedia ática.

Lo que Nietzsche encontró en la cosmovisión presocrática fue una concepción estética de la existencia que hallaba su justificación en el arte, y solamente en éste. A este respecto, la metafísica artística de Nietzsche se sirvió de la mancuerna conceptual de lo "apolíneo" y lo "dionisiaco", en la cual se manifestaba tanto su vínculo con la tradición clásica de la nostalgia alemana por Grecia como también su voluntad radical de renovación. La cultura era el objetivo de Nietzsche y en ella la humanidad clásica no se debía despedir sino renovar. En esta renovación, Nietzsche se manifiesta como "clásico anticlásico" [Ottmann, 1985:44] que con todo su deseo de conservar lo clásico, dibujaba una nueva imagen de la Antigüedad griega que discrepaba sustancialmente de la interpretación tradicional. Aun cuando Nietzsche se ubicaba en la tradición de Winckelmann, Schiller y Goethe, le parecía demasiado banal ver a los griegos simplemente como "almas hermosas" y creadores de obras de arte llenas de armonía. Los clásicos se habían hecho una imagen de los griegos a su propia manera y habían idealizado su naturaleza, cifrándola en una serenidad olímpica. En oposición a semejante manipulación acomodaticia de la antigüedad, Nietzsche no quería pensar en la humanidad de la antigua Grecia sin su salvajismo, ni en la cultura sin su vigorosa naturaleza, ni en la belleza de su mundo sin todo lo terrible y feo que formaba parte de él.

Columbrar en los griegos almas hermosas, cortes áureos y otras perfecciones y admirar en ellos acaso la serenidad en la grandeza, los sentimientos ideales y la sublime candidez, refiriéndose al *Nacimiento de la tragedia*, en el capítulo sobre "Lo que yo le debo a los antiguos" en *El ocaso de los ídolos*, dice Nietzsche: "[sería una] 'sublime candidez', al fin de cuentas una *niaserie allemande*, de la que me resguardó el psicólogo que yo llevaba dentro de mí". [KSA, t. 6, GD, 3:157]

Significaría malinterpretar este pasaje si pensáramos que, a diferencia del clasicismo de los tiempos de Goethe, Nietzsche no habría visto perfección alguna en los griegos. Para él, los griegos siguieron siendo lo que habían sido para los clásicos: paradigmas de humanidad, de cultura, del hombre político. Pero la imagen que de ellos tenía comenzó a oscilar entre la simplicidad de la concepción clásica y el vigor, inclusive la atrocidad, de una cultura pagana, cuyos valores representaban la antítesis de toda la historia cristiana.

Bien puede hablar de alma hermosa, serenidad en la grandeza, alegría serena, embriaguez vital, etcétera, quien observa la edad dorada en el umbral de la cultura occidental. Sólo que no debería uno pensarlo como algo que surgió por sí solo, como "caído del cielo", sino por el contrario, como algo que hubo que conquistar y que apenas se hizo posible gracias a una lucha exitosa contra una terrible profundidad de la visión del mundo. "Este es el nuevo sentido que Nietzsche relaciona con

los términos que desde el Humanismo y la Ilustración se habían vuelto moneda corriente para caracterizar todo lo helénico". [Heller, 1989:213]

En una carta a Erwin Rohde, fechada el 16 de julio de 1872, Nietzsche corroboró esta concepción suya:

Que precede un tremendo y salvaje forcejeo, partiendo de la más adusta rudeza y crueldad, y que Homero queda como vencedor al cabo de este largo y desolado periodo —esa es una de mis convicciones más firmes. Los griegos son mucho más antiguos de lo que solemos pensar. Puede hablarse de la primavera, si le anteponeamos todavía el invierno. Pero ciertamente no cayó del cielo ese mundo de pureza y belleza. [KSB, t. 4:23]

En el *Nacimiento de la tragedia*, Nietzsche ha puntualizado de la siguiente manera su interpretación antihumanista de la antigüedad griega:

El griego conocía y sentía los horrores y espantos de la existencia: para poder vivir siquiera, tuvo la necesidad de anteponerles la brillante imagen de los dioses del Olimpo. Aquella inmensa desconfianza ante los poderes titánicos de la naturaleza, aquella *moirá* que domina inmisericorde todos los conocimientos, aquel buitro del gran filántropo Prometeo, aquel destino terrible del sabio Edipo, aquella maldición de la estirpe de los atridas, que obliga a Orestes al matricidio, y finalmente toda esa filosofía del dios silvestre[...] fueron ocultos y sustraídos a la mirada por los griegos mediante ese mundo artístico de los dioses del Olimpo. Para poder vivir, los griegos tuvieron la profunda necesidad de crear esos dioses[...] La existencia a la brillante luz de tales dioses se experimenta como lo esencialmente deseable y el dolor verdadero del hombre homérico se refiere a la pérdida de esa existencia, en particular, a la muerte precoz: de manera que, invirtiendo el adagio del silencio, uno podría decir, que lo más terrible para ellos es morir pronto, y lo que sigue en la escala de lo terrible, morir de por sí alguna vez. [KSA, 1, GT, 3:35-36]

Los escritos de Nietzsche del periodo de Basilea, al cual pertenece también *El nacimiento de la tragedia*, si bien interpretaban de una manera original y filológicamente cuestionable a la antigüedad griega, estaban enfocados en su interpretación a criticar el presente, al cual Nietzsche le ponía enfrente el espejo de una cultura que él consideraba ejemplar. Lo mismo puede decirse del pequeño tratado sobre *El Estado griego* [1972], en el que contrapone a la relación contemporánea de la política y la cultura su propio ideal: el de un Estado al servicio de la cultura. Nietzsche lo había derivado del modelo del Estado griego, que no era tanto la polis como realmente fue, sino más bien la ciudad cual debía ser según Platón. Nietzsche, el antisocrático, es un platónico peculiar, que desde muy temprano rechaza la metafísica platónica, a pesar de que *in politicis* no se aleja mucho de las ideas de Platón.

El Estado es un Estado educador, al igual que lo postula Platón; sus cabezas son los "genios", con la única diferencia de que Nietzsche no destierra a los artistas del

Estado ideal, sino que considera que éstos, junto con los filósofos, constituyen precisamente los paradigmas de lo genial. [KSA, 1:776]

Afirma Nietzsche que el "El Estado debe preparar la producción y la comprensión del genio" [KSA 7, 7 (23):142], para esto se le requiere y con esto se justifica. Las otras finalidades que suelen atribuírsele, tales como seguridad, paz, salvaguarda del derecho, defensa, bien común, sólo desempeñan un papel secundario como subproductos de semejante Estado cultural.

El ideal del Estado que Nietzsche concibe a principios de la década de 1870 es una estructura peculiar que oscila entre orden monástica y república de genios, por un lado, y un Estado platonizante de esclavos y guerreros, por el otro. El nacimiento del Estado se debe a un ardid de la naturaleza que conduce del estado de guerra al estado cultural y que provoca lo que no surgiría de los intereses egoístas de gobernantes y gobernados: la transformación de naturaleza egoísta en cultura. [KSA 7, 7 (23):142]

La teoría del Estado de Nietzsche se funda en una teleología de la naturaleza, conforme a la cual al Estado le corresponde el papel de conducir del egoísmo a la comunidad, de la naturaleza a la cultura. Y del mismo modo como el fin cultural dirige secretamente la génesis del Estado, según Nietzsche debería determinar también la grandeza de la comunidad. Una y otra vez repite en esos años: "libertad de las ciudades —la *condición, la conditio sine que non* de la cultura—, y también de los problemas políticos de la época". [KSA, 7, 29 (137):692] La ciudad es la base de la cultura; sus ejemplos históricos son la *polis* y las repúblicas renacentistas de la Alta Italia. Sus opuestos, los imperios, sea el *imperium romanum* o el joven Reich alemán.

El Estado cultural de Nietzsche como ideal de la *polis* fue, en el siglo XIX, una utopía regresiva, que hacía a un lado muchos de los logros de occidente, como los derechos del individuo moderno y la dicha individual, así como el valor absoluto de la persona humana que había puesto en juego el cristianismo. Cada individuo sólo debía poseer "dignidad" en la medida en que lograrse ser "conciente o inconcientemente un instrumento del genio". [KSA, 1:776] La esclavitud del estamento campesino y el espíritu combativo del estamento de los guerreros puestos en juego contra el capitalismo y el liberalismo se presentan, en la retrospectiva, como renovación de la doctrina de estamentos de Platón. En ello consistía el sacrificio que debía ofrecerse a la cultura.

Nietzsche convirtió a los reyes filósofos en artistas. Ellos pasaron a sustituir a los filósofos, quienes en todo caso podían mantener pero no construir. Construir era cuestión de instinto y mito, no de conciencia e intelecto.

No obstante, la construcción de ese Estado cultural se ubicaba en el umbral entre lo apolítico y lo suprapolítico y hay más de un indicio de que Nietzsche —oscilando entre vigorosas exigencias políticas y una tendencia hacia una actitud solitaria y

apolítica— situó el ideal cultural suprapolítico del individuo por encima del sentido y de la finalidad política de su utopía de recuperación de la antigüedad.

El Estado de Nietzsche debía estar al servicio de la cultura. Para ello requería esclavos y guerreros, así como la división entre el mundo del trabajo y la cultura; por tal razón se oponía a los ideales burgueses y socialistas y por lo mismo lo encabezaban artistas y genios. Eso era un platonismo estetizante, pero también representaba una regresión a los tiempos iniciales de la cultura griega.

El aristocratismo de la cultura, el desprecio por el trabajo trivial y el elogio del espíritu guerrero recuerdan a Nietzsche los tiempos remotos de Grecia, cuya cultura había sido descrita por Burckhardt como 'heroica' y "agonal". [Ottmann, 1985:49]

Y fue una vez más Burckhardt con quien Nietzsche aprendió a definir a los griegos como hombres heroicos y agonales. El elogio que Nietzsche hace de la guerra es una reminiscencia de los tiempos en que la nobleza consideraba la lucha en competencia como ideal de la vida. Tanto para Nietzsche como para Burckhardt, la lucha, *Agon*, y la disputa, *Eris*, son los parteros de la cultura griega.

Burckhardt había descrito en su *Historia de la cultura griega* de manera muy ilustrativa el carácter agonal de esta cultura, destacando que "los griegos eran únicos en el gran aprecio que tenían por lo agonal". [Burckhardt, 1977, t. IV:84]

Para ellos, el agon había impulsado la individualidad y determinado toda voluntad y capacidad.

Nietzsche, a su vez, hizo suyo el ideal de una cultura heroica y agonal y reconoció todo lo que le es propio: el desprecio por el trabajo vulgar y la alta estima por la lucha y la disputa. Nietzsche quiere una cultura agonal y la desea sin restricciones. Seguridad y dicha no son sus ideales. Del *agon* deriva una nueva visión de humanidad "clásica" que describe en su breve prefacio titulado "La competencia de Homero". [1872] Para Nietzsche al *agon* le corresponde el doble papel de reconocer la naturaleza humana a la vez que ser su regulador. Se convierte así en el elemento de unión de una naturaleza revalorada, que a través de la competencia se acrisola como humanidad.

También la imagen que Nietzsche esboza de los griegos en "La competencia de Homero" discrepa de la que sostienen los clásicos alemanes. En este pequeño tratado, escribe que la crueldad, la envidia, "un gusto por la destrucción propia de tigres" y la disputa fueron parte de su cultura [KSA, 1, HW: 783]. No obstante, los griegos no fueron inhumanos, sino "los hombres más humanos de los tiempos antiguos". [KSA, 1, HW:783] Pero su humanidad guardaba una relación diferente con la naturaleza de los tiempos modernos. Ellos reconocían la naturaleza incluso en sus propios rasgos inhumanos, en el odio y en la envidia, en la ambición y la crueldad; ellos no negaron estos impulsos, sino los reconocieron, pero los domearon a través

del *agon*, que se convirtió en válvula de escape de la naturaleza y en el lugar en que ésta se transforma en cultura. Para los griegos, el *agon* no era un fin en sí mismo; su móvil no era la ambición egoísta de la era moderna; su fin era la gloria de la ciudad, la educación, la cultura. [KSA, 1, HK:789]

El *ethos* que buscaba Nietzsche era un *ethos* de héroes, no de obreros y de burgueses. Era el *ethos* aristocrático, que como divisa de Aquiles también servía de lema a la cultura temprana de los griegos.

“Ser siempre el primero y destacar frente a los demás” [*Iliada*, VI:208]. Semejante *ethos* buscaba lo extremo, la lucha y el peligro, se afanaba en trascender el mundo material hacia la gloria, en última instancia hacia una igualdad con los dioses. Como Ajax y Aquiles, el héroe griego exige lo máximo, pretende igualarse con los dioses y a cambio de ello está dispuesto a pagar cualquier precio, incluso el de la locura y la muerte precoz. El “superhombre” y *agon* van de la mano, mucho antes de que Nietzsche comenzara a usar de manera sistemática el concepto del superhombre.

Pero a Nietzsche no le importaba tanto el héroe del campo de batalla como el héroe de la cultura. Y del mismo modo como la imagen de la guerra en Nietzsche ya se había ampliado hacia una imagen de cultura agonal, también el sentido del *agon* vuelve a transformarse, cuando Nietzsche lo asume como aquéllo que realmente era: un juego. La cultura agonal implica una concepción del mundo que concebía al propio cosmos como un juego.

Al querer regresar a los tiempos primigenios de la cultura griega, Nietzsche también quería regresar a los presocráticos. La razón de ello radica en la ruptura de Nietzsche con Sócrates y en su rechazo de la metafísica de Platón y esto, a su vez, tiene su causa fundamental en el anticristianismo de Nietzsche que en aquel entonces aún no se manifestaba. Retornar con los presocráticos significaba retomar concepciones del mundo que de ninguna manera pudiesen ser desviadas hacia una visión precristiana.

Nietzsche glorificó a los presocráticos, definiéndolos como “filósofos en la era trágica de los griegos”, como solitarios y soberbios buscadores de la verdad, como filósofos de una cultura floreciente y no enferma, como tipos puros en contraposición al “carácter mixto” que habría de iniciarse con la filosofía heraclítico-pitagoréico-socrática de Platón. [KSA 1, Pth:805-810] Asumir su filosofía era a los ojos de Nietzsche algo así como una travesía “por el puente invisible tendido de genio a genio”, una suerte de camino real a través de la historia mundial, que encuentra, en cierto modo, su abreviatura en el filósofo original. Nietzsche encontró muchos aspectos en los presocráticos, algunos de los cuales anticipaban el eterno retorno, otros la voluntad de poder, cuyo concepto de fuerza se encontraba preformado en los elementos y en las causas últimas del universo. Incluso el perspectivismo tenía

sus raíces en las filosofías presocráticas, ya que Nietzsche las veía como “antropomorfismos” de tipo ético o lógico.

El mundo de los presocráticos en muchos sentidos era paradigmático para la postura del propio Nietzsche. En ellos se daba una mezcla de mitología e inclinación hacia la “ciencia natural” que coincidía con su propia ambivalencia, su búsqueda del mito en la juventud y su giro posterior hacia la ciencia. Al igual que en Empédocles y Demócrito, se daba en él el intento de una filosofía natural antiteológica; como en Empédocles y Anaximander está presente el sentido de lo trágico; como en Demócrito, materialismo y científicidad; y aparte de los antropomorfismos éticos y lógicos los había también de tipo estético: el *nous* de Anaxágoras —un “artífice”, el mundo a los ojos de Anaxágoras y de Heráclito un “juego”. [KSA 1, Pth: 870-871]

Entre todos ellos Heráclito ejerció la mayor influencia sobre Nietzsche, cuyo pensamiento de la primera época fue heraclítico en un triple sentido: como filosofía de una competencia cósmica de las fuerzas, como estética del juego cósmico, así como en su calidad de filosofía radical de la naturaleza y de la moral, que combatió la metafísica griega tardía y la cristiana, así como cualquier moral imperativista con lo que más tarde se dio en llamar la “inocencia del devenir”.

Por diversas razones Heráclito se convirtió para Nietzsche en el más importante de los presocráticos. Por un lado, estaba la fascinación que ejercía su persona, que con su arrogante y solitaria búsqueda de la verdad guardaba correspondencia con el camino que el propio Nietzsche emprendió hacia la soledad. Por otro lado, estaba el aristocratismo de Heráclito, quien no aspiraba a encontrar la comprensión de las masas. “Uno solo me vale tanto como diez mil, si es el más capaz”, había dictaminado. [Heráclito, Fragmento B 49] Y finalmente se daba en Heráclito el nexo entre cultura agonal y *polemos*. Heráclito transfirió el *agon* a “los engranajes del cosmos”. [KSA, 1, PtG:825]

Nietzsche comparte con Heráclito la interpretación de que la guerra “es el origen de todas las cosas” y el cosmos, a su vez, un devenir y no un ser. El devenir es un resultado de la lucha entre los opuestos que, siendo polares, requieren el uno del otro. El que así sea es, para Nietzsche, manifestación de la justicia cósmica, *Dike* en su expresión suprema. Heráclito tuvo tal importancia para Nietzsche porque éste quería concebir con su filosofía natural una metafísica estética capaz de prescindir de la teleología, de una lógica detención del devenir en el ser y, finalmente también de toda condena moral del cosmos. El mundo, periódicamente consumido por el fuego y reconstituido, no obedece al ritmo de pecado original y redención. El mundo es justo en su génesis y en su extinción, “en la lucha misma entre lo múltiple radica la única justicia”. [KSA, 1:827]

El devenir es inocente. Debe verse como un juego, comparable en su inocencia al

niño que construye montículos de arena y los vuelve a desbaratar, y debe verse en su regularidad como el juego de un artista. "El tiempo Aion", escribe Heráclito, "es un niño, un niño ante un juego de tablero; un niño ocupa el trono". [Heráclito, Fragmentos B 52]

Nietzsche, a su vez, escribe de manera correspondiente, que el universo es el "juego" de un niño, "un nacer y desaparecer, un construir y destruir, sin atribución moral alguna, en inalterable inocencia eterna". [KSA, 1, Pth:830]

Independientemente de cuan cercano o lejano pudo haber estado del Heráclito histórico, el heraclitismo nietzscheano marcó pautas, debido a que ya el joven Nietzsche compitió con Platón al oponer al mundo existente uno en constante devenir, a un mundo detrás de la existencia uno del más acá, y a un mundo que sólo prometía justicia en el más allá, un mundo cósmicamente justo. Tras el concepto de la inocencia del devenir se ocultaba una fe en la fuerza del destino que también dominaba al individuo. Esto representaba un retorno al *amor fati*, en proximidad peligrosa a un nihilismo positivista que considera como justo todo lo que ocurre. Pero ésa no fue la intención de Nietzsche. Lo que él buscaba era la liberación de máxima actividad, que si bien formaba en sí misma parte del destino, no se adaptaba al mundo, sino debía triunfar sobre éste y su juego en términos estéticos.

Al fin de cuentas, todo es tan sólo un juego, de máxima seriedad, pero aun así algo que debe tomarse de manera alegre. Esta expresión, desde luego, iba dirigida en contra de Platón y la metafísica cristiana de cualquier proveniencia: nada que implicase un ser eterno como el de las ideas platónicas, nada de teleología que permitiese reproducir en términos metafísicos el *ciclo* de origen, pecado original y redención; nada de ética que fuese a proclamar imperativos a nombre del sujeto moderno, de su libertad y su autonomía. En lugar de todo ello, una vez más el terreno antiguo de la *physis*, desmoralizado, deslogizado y justificado estéticamente como lucha de las fuerzas y movimiento circular en sí mismo.

El heraclitismo de Nietzsche, que concebía el cosmos como un juego, fue parte de una metafísica que era en su totalidad una metafísica estética. Sus conceptos básicos, o mejor dicho, sus mitologemas, los había derivado Nietzsche de una interpretación de la cultura griega, de la mitología de los dioses Apolo y Dionisos, así como de la reconstrucción de la tragedia griega que según él habría surgido a partir de la unión de lo apolíneo (es decir, el drama) con lo dionisiaco (la música, el coro de sátiros). El *Nacimiento de la tragedia* ahondaba en esa génesis, pero su intención básica no consistía tanto en la reconstrucción histórica sino en una exhortación a su tiempo, de regresar a una concepción trágica de la vida. [cfr. Lange, 1983:113; McGinn, 1975:75-138; Levine, 1995]

Dicha exhortación iba dirigida especialmente al espíritu alemán, puesto que Nietzsche creía en el parentesco entre la seriedad vital alemana con el sentimiento

trágico del mundo de los griegos. El pesimismo de Schopenhauer, por un lado, y la música de Wagner con el universo de sus héroes trágicos, por el otro, eran, según él, prueba de ello.

En la esperanza que Nietzsche cifraba en el renacimiento del mito trágico habría de cumplirse su gran aspiración: la recuperación de la alta cultura. Ello presuponía el reconocimiento de lo trágico, pero al mismo tiempo guardaba un consuelo peculiar: el arte. El "Evangelio del arte" de Nietzsche implica que la existencia y el mundo sólo se justifican como un fenómeno estético. En este sentido, precisamente al mito trágico le compete convencer de que aun lo feo y lo falto de armonía son parte de un juego artístico que la voluntad, en la eterna plenitud de su placer, juega consigo misma. [KSA 1, GT:152]

El mundo es sufrimiento y horror; la avidez de la voluntad de vivir nos ata a él y lo que permite salir de él, es la "negación" de la voluntad de vivir, que según Schopenhauer, el filósofo que fuera maestro de Nietzsche en ese tiempo, se puede practicar a través de la moral de la compasión y el ascetismo propios de los genios y los santos. También el mundo de Nietzsche es un mundo del dolor, pero ya en su escrito sobre la tragedia, Nietzsche busca una salida que difiere de la que ofrece Schopenhauer. En lugar del quietismo y de la supresión de la voluntad de vivir, Nietzsche busca un extraño "pesimismo de la fortaleza" y una afirmación pesimista de la vida. [KSA, 13, 14 (25):228]

La voluntad "en la eterna plenitud de su placer", eso debía ser Dionisos, símbolo de una inquebrantable alegría de vivir, pese a todo el dolor. Y en lugar de la moral de la conmiseración, le corresponde al arte asumir el papel redentor.

Nietzsche redescubrió al dios Dionisos, aquel dios de la fecundidad vegetativa, que, descuartizado, se volvía a parir a sí mismo (*Dionysos Zagreus*); el dios venerado con frenesí, rodeado de silenos y sátiros, de bacantes, tiadas y ménades, celebrado en los misterios y las dionisias, el dios frenético, al que se relaciona hasta hoy en día con el desenfreno sexual y los festejos orgiásticos, tal como lo transmiten tan vívidamente las *Bacantes* de Eurípides. Y por el otro lado, Apolo, dios de la medida y la circunspección, de la curación y la expiación, el dios del oráculo de Delfos (*Apollon Pythios*), dios del Estado y propiciador de la fundación de ciudades, líder de las musas y señor de las ciencias. Del contraste y de la unión de ambos ve nacer Nietzsche el mito trágico y la gran cultura de los griegos, en una reconciliación de la medida apolínea con la exaltación dionisiaca.

Sueño y embriaguez, así como el arte generado a partir de éstos, fueron para Nietzsche la respuesta de los griegos ante la experiencia de un mundo caracterizado por el dolor y el terror. En un proyecto de prefacio para el *Nacimiento de la tragedia*, él dice que los griegos le habían enseñado que no hay ninguna superficie verdaderamente bella sin que exista una terrible profundidad. [KSA, 7, 11(1):352]

Ya en 1870, Nietzsche escribe que de los genios, tenían la fuerza de “rodear al mundo de una nueva red de ilusiones”. [KSA, 7, 6 (3):130] Y tal como en su doctrina posterior admite una sola “síntesis” —la estética—, en su metafísica temprana le corresponde al arte—y sólo al arte—un papel especial: “Las alucinaciones: quien cala en su verdadero significado sólo encontrará consuelo en el arte”. [KSA, 7, 5 (26):98] Sólo el arte era capaz de captar la inocencia del devenir como juego. Sólo él podía revestir la dureza de la existencia trágica del ropaje de la belleza, sin ser por ello mero encubrimiento. En el *Nacimiento de la tragedia*, sueño y embriaguez, así como las artes nacidas de ellos todavía iban de la mano de una aspiración de redención, que fue desechada por Nietzsche apenas más tarde. El arte confería expresión plena al carácter trágico de la existencia, sin mitigarlo ni ocultarlo. Y aun cuando Nietzsche no se caracteriza por ser siempre el más fiel intérprete de sí mismo, puede considerarse que su afirmación de que ya en el *Nacimiento de la tragedia* había sido tácitamente anticristo, inmoralista y abogado artístico de la vida es —*cum grano salis*— acertada. [KSA, 1, GT:17]

El amalgamamiento que Nietzsche hace de la alegría de vivir dionisiaca y del más duro carácter trágico no se puede explicar simplemente con base en el desenfreno de Dionisos, de la naturaleza, de los instintos, de la embriaguez y del placer. La tragedia se nutre de la “alianza fraterna” [KSA, 1, GT:140] de lo apolíneo y lo dionisiaco. Como medida y forma de lo dionisiaco, lo apolíneo era imprescindible para Nietzsche. El carácter trágico de la existencia no se disolvía en la alegría dionisiaca de vivir, sino, por el contrario, encontraba en ella su más pleno desarrollo. Nietzsche rechazaba por bárbaro el culto asiático de Dionisos con su paroxismo y sus excesos. La fuerza elemental de la naturaleza, que se abría paso en lo dionisiaco, debía conducir a una reconciliación con el arte y la cultura y no a una regresión.

Con la descripción de la tragedia, Nietzsche perseguía como objetivo la renovación del mito trágico. Constituía el intento de recuperar una inmediatez que fuese cercana a la naturaleza, instintiva, serena en sí misma, vigorosa y generadora de cultura, opuesta al “socratismo” de su tiempo, al eudaimonismo, al optimismo y predominio del intelecto, así como a la proliferación de lo histórico y la trivialización de la cultura. Y Nietzsche estaba convencido de que sin mitos “toda cultura pierde su sana fuerza creativa natural; sólo un horizonte rodeado por mitos encierra todo un movimiento cultural, dándole unidad”. [KSA, 1, GT:145]

Lo que el mito debía reanimar era aquel carácter trágico que se oponía al espíritu de la época. Y ese carácter cifraba sus esperanzas en un placer trágico que era meramente estético.

Poner al descubierto que en el trasfondo, en la base del arte griego se hallaba un mundo caracterizado por el horror y por un deseo implacable de destrucción implicaba un escándalo que Nietzsche había desencadenado con la introducción de su

dios Dionisos en el gremio filológico. El descubrimiento de lo dionisiaco como condicionante del arte y del mito debía causar conmoción precisamente en los círculos alemanes de la filosofía del arte y de la estética. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, quien en aquel entonces apenas tenía 25 años y se convertiría más tarde en uno de los filólogos más destacados de Alemania, hizo una crítica del *Nacimiento de la tragedia* que destruyó de una vez por todas la reputación científica de Nietzsche en el campo filológico.

“Un desarrollo del universo conforme a leyes, pleno de vida y de razón es para mí la idea suprema” escribió en su libelo “Filología del futuro”, y continuó: “Lleno de admiración procuro acercarme a la luz de lo eternamente bello [. . .] Y ahí se veía negado el desarrollo de milenios; ahí se extinguía la revelación de la filosofía y la religión para que un deslavado pesimismo hiciera sus muecas agritudales en el vacío; ahí se hicieron pedazos las imágenes de los dioses con los cuales la poesía y las artes plásticas habían poblado nuestro cielo, para venerar, hincado en su polvo, el ídolo de Richard Wagner”. [Wilamowitz, citado según Frenzel, 1966:55] No era tan sólo el rigor filológico el que inspiraba a Wilamowitz tan violenta polémica contra el *Nacimiento de la tragedia*, sino que él veía en ese libro una verdadera afrenta, un atentado contra las ideas de lo bueno, lo verídico y lo bello.

“Al derribar el pilar de un templo de la erudición que se había vuelto frágil, Nietzsche cometió un sacrilegio que los sumos sacerdotes del gremio filológico jamás le pudieron perdonar”. [Lange, 1993:115] Nietzsche había bajado del cielo las imágenes de sus dioses y las había vuelto a la tierra, una profanación intolerable para la fe del burgués ilustrado, su “sentimiento herido reaccionó, al fin de cuentas, en términos religiosos”. [Gründer, 1969:135]

Con el correr del tiempo, Nietzsche ya no creyó que el mito tuviese el efecto salvador de una contracultura, pero siempre se mantuvo fiel a su amor por la antigüedad. En la siguiente fase de creación, erigió a Epicuro en su santo patrón antes de que, finalmente, acabara por oponer la idea griega de *physis* y cosmos al desarrollo occidental de la religión, es decir, a la tradición judeo-cristiana.

Pero eso habrá de ser tema de otra disquisición.

BIBLIOGRAFÍA

- KSA Nietzsche, Fr.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, Hg. Von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, 1980, dtv. -de Gruyter.
 KSB Nietzsche, Fr.: *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* in 8 Bänden, Hg. Von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, 1986, dtv.

Barbero, S.

- 1992 "Das Apollinische und das Dionysische. Einige nicht-antiken Quellen bei Nietzsche", en D. W. Conway / R. Rehn, *Nietzsche und die antike Philosophie*, Trier, pp. 131-152. Der "griechische Nietzsche" des Giorgio Colli, en *Nietzsche-Studien*, núm. 18, 1989, pp. 83-102.

Blumenberg, H.

- 1979 *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt.
1989 *Höhlenausgänge*, Suhrkamp, Frankfurt.

Das Lachen der Thrakerin

- 1987 *Eine Urgeschichte der Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt.

Bollenbeck, J.

- 1996 *Bildung und Kultur, Glanz und Elend eines deutschen Bildungsmusters*, Suhrkamp, Frankfurt
1996 *Glanz und Elend eines deutschen Bildungsmusters*, Suhrkamp, Frankfurt.

Borsche, T.

- 1985 "Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker", en J. Simon, *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Würzburg, pp. 62-87.

Bremer, D.

- 1979 "Platonisches, Antiplatonisches. Aspekte der Platon-Rezeption in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellung des frühgriechischen Daseinsverständnisses", en *Nietzsche-Studien*, núm. 8, pp. 39-103.

Brown, P.

- 1991 *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, Hanser, München.

Burckhardt, J.

- 1977 *Griechische Kulturgeschichte*, 4 Bände, Beck, München.

Burkert, W.

- 1991 *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Wagenbach, Berlin. *Homo Necans: Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen*, de Gruyter Berlin 2.
1997 "Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne", en *Les Études classiques aux XIXe et XXe siècles, Leur place dans l'histoire des idées-Fondation Hardt Entretiens sur l'antiquité classique*, núm. 26, Vandoeuvres, Gèneve, 1980, pp. 159-199.

Cancik, H.

- 1995 *Nietzsches Antike. Vorlesungen*, Metzler, Stuttgart/Weimar.

H. Cancik/H. Cancik-Lindenmaier

1999 *Philologe und Kultfigur, Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland*, Metzler, Stuttgart/Weimar.

Colli, J.

1993 *Nach Nietzsche*, EVA, Hamburg.

Conway, D. W. / R. Rehn (Hrsg.)

1992 *Nietzsche und die antike Philosophie*, WVT Wiss, Verlag, Trier.

Diels, H.

1902 "Festrede", en *Sitzungsbericht der Klg. preuß*, Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, p. 32.

Dihle, A.

1985 *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Vanderhoeck y Ruprecht, Göttingen.

Dupré, L.

1993 *Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*, Yale University Press, New Haven/London.

Förster-Nietzsche

1912 *Der junge Nietzsche*, Leipzig.

Goch, K.

"Franziska Nietzsche in Röcken", en *Nietzscheforschung*, Bd. 2, pp. 107-140.

Good, P.

1990 "Nietzsche-der Herakliteer", en *Nietzsche und Italien. Ein Weg vom Logos zum Mythos?*, Italienisches Kulturinstitut Stuttgart, Tübingen, pp. 129-153.

Gründer, K. (Hrsg.)

1969 *Der Streit um Nietzsches "Geburt der Tragödie". Die Schriften von E. Rohde, R. Wagner, U. von Wilamowitz-Möllendorf*, Hildesheim.

Heller, E.

1989 *Nietzsches Scheitern am Werk*, Alber, Freiburg/München.

Horn, Ch.

1998 *Antike Lebenskunst-Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, Beck, München.

Horstmann, A.

1979 Diskussionsbeitrag zu V. Pöschls Vortrag "Nietzsche und die klassische Philologie", en Flasher, H./K. Gründer, A. Hartmann (Hrsg.), *Philologie und Hermeneutik im*, núm. 19. Jahrhundert, Göttingen, p. 368.

Kippenberg, H. G.

1997 *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*, Beck, München.

Kofman, S.

1988 "Nietzsche und die Dunkelheit bei Heraklit", en P. Bauschinger, S. L. Cocalis, S. Lennox, Franke Bern, Stuttgart, pp. 75-104.

Kondylis, P.

1986 *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, dtv/Klett-Cotta, München.

Lachtermann, D. R.

1992 "Die ewige Wiederkehr der Griechen: Nietzsche and the Homeric Question", en D. W. Conway/R. Rehn (Hrsg.), *Nietzsche und die antike Philosophie*, Trier, pp. 13 - 36.

Lachtermann, D. R., Th. Leidken y R. Rehn

1992 "Nietzsche und das antike Denken. Eine Bibliographie", en D. W. Conway, R. Rehn (Hrsg.), *Nietzsche und die antike Philosophie*, Trier, pp. 225-258.

Lane-Fox, R.

1987 *Pagans and Christians*, Harper y Row, San Francisco.

Lange, W.

1983 "Tod ist bei Göttern immer nur ein Vorurteil. Zum Komplex des Mythos bei Nietzsche", en Bohrer, K.H. *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Suhrkamp, Frankfurt, pp. 11-137.

Levine, P.

1995 *Nietzsche and the Modern Crisis of the Humanities*, State University of New York, New York.

Löwith, K.

1986 *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Felix Meiner, Hamburg. Vorträge und Abhandlungen, *Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Kohlhammer, Stuttgart, 1966.

Mansfield, J.

1986 "Another new Documents and some further Comments", en *Nietzsche Studien*, núm. 15, pp. 41-58.

Marquard, O.

1981 "Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie", en *Abschied vom Prinzipiellen*, Reclam, pp. 91- 116.

McGinn, R.

1975 "Culture on Propylactic. Nietzsche's 'Birth of Tragedy' as Culture Criticism", en *Nietzsche Studien*, núm. 4, pp. 75 - 138.

Moroney, P.

1986 *Nietzsche's Dionysian Aristocratic Culture. The Influence of Ancient Greco-Roman Thought on Nietzsches Philosophy*, Maynooth.

Nussbaum, M.

1986 *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Oldfather, W. A.

1965 *Epicteteus*, Cambridge, Massachussets.

O'Flaherty, James, Timothy Sellner y Robert Helm (Hrsg.)

1976 *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, University of North Carolina, Chapel Hill, N. C.

Ottmann, H. W. A.

1985 *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, de Gruyter, Berlin 21999
 "Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung", en Djuric, M./ J. Simon (Hrsg.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Bd. 1, Würzburg, pp. 9-35.

Otto, W. F.

1962 *Das Wort der Antike*, Stuttgart.

1963 *Mythos und Welt*, Darmstadt.

1975 *Dionysos. Mythos und Kultur*, Klostermann, Frankfurt.

1996a *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Klostermann, Frankfurt.

1996b *Theophania Der Geist der altgriechischen Religion*, Klostermann, Frankfurt.

Picht, J.

1993 *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*, Klett-Cotta, Stuttgart 3.

Pöschl, V.

1979 "Nietzsche und die klassische Philologie", en Flasher, K. Gründer, A. Hartmann (Hrsg.), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*, Göttingen, pp. 141-155.

Rehn, R.

1992 "Nietzsches Modell der Vorsokratik", en Conway, D:W., R. Rehm (Hrsg.) *Nietzsche und die antike Philosophie*, Trier, pp. 37-40.

Reinhardt, K.

1960 *Vermächtnis der Antike*, Göttingen, p. 345.

Riedel, M.

1969 "Die 'wundersame Doppelnatur' der Philosophie. Nietzsches Bestimmung der ursprünglichen griechischen Denkerfahrung", en *Nietzsche-Studien*, núm.19, pp. 1-19.

Ringer, F. K.

1987 *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890-1933*, dtv/Klett-Cotta, München.

Schmidt, H. J.

1991 *Nietzsche absconditus, Kindheit*, Berlin.

1993-1994 *Nietzsche absconditus, Jugend*, Berlin Snell, B.

1980 *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Vandenhoeck y Ruprecht, Göttingen.

Schubert, W.

1989 *Religion und Eros*, Beck, Münche.Thornton, C. S.

1997 *Eros. The Myth of Ancient Greek Sexuality*, Westwiner Press, Boulder.

Snell, B.

1980 *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Vivarelli, V.

1992 "Metaphern des Dionysischen bei Nietzsche", en D. W. Conway, D.W., R. Rehn (Hrsg.), *Nietzsche und die antike Philosophie*, Trier.

Vogel, M.

1966 *Apollinisch und Dionysisch. Geschichte eines genialen Irrtums*, Regensburg.

Vogt, E.

1962 "Nietzsche und der Wettkampf Homers", en *Antike und Abendland*, núm. 11, p. 113.

El peculiar cardenismo sonorense

Enrique Plasencia de la Parra*

RESUMEN: *Se analizan los conflictos entre el poder central y el gobierno de Sonora durante el cardenismo. Se destaca un instrumento de control que tiene el centro; el Ejército. El gobierno de Román Yocupicio se opuso al radicalismo cardenista, y cuando éste amainó, después de la expropiación petrolera, Yocupicio se alió con el grupo político-militar que logró la presidencia: el del general Manuel Ávila Camacho.*

ABSTRACT: *In this paper the conflicts between the federal government and the State of Sonora government are analyzed during Lázaro Cárdenas presidency. The role of the Army as central government control instrument is highlighted. Sonora's governor Román Yocupicio, always opposed to President Cárdenas radical policies but once the nationalization of the oil industry was completed, the pressure of the opposers was diminished and Yocupicio allied with a political-military group that obtained the presidency for General Manuel Ávila Camacho.*

En este artículo no se busca profundizar sobre el periodo cardenista en Sonora, asunto que ha sido muy bien tratado por Adrian Bantjes e Ignacio Almada, sino destacar algunos conflictos comunes al cardenismo y la forma en que sucedieron en esa entidad y llamar la atención sobre uno de los mecanismos de control que se utilizaba desde el centro: la presencia de los jefes de Operaciones Militares en el estado (después llamados jefes de zona militar). La relación entre ellos y el poder estatal tuvo diversas aristas que me interesa resaltar. Las funciones que tienen las fuerzas armadas pueden ser utilizadas —y esto es una tradición de la política en México— como instrumentos políticos: cuándo y cómo se combate una revuelta local, se llama a una conciliación, se moviliza un batallón o un regimiento, son tareas que en ocasiones van más allá de la estrategia y de la búsqueda de la tranquilidad pública. En Sonora esa relación fue interesante por el gobernador que emergió de la purga callista de 1935, Ramón Yocupicio Valenzuela, un general obregonista que como muchos otros de sus compañeros se había unido a la rebelión escobarista de 1929, pero a diferencia de ellos, fue aministrado rápidamente y no tuvo muchos problemas para retomar su vida en la política y después en el Ejército.

* Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.

DESCONTENTO EN SONORA

Lázaro Cárdenas del Río al iniciar su gobierno en diciembre de 1934, nombró como secretario de Agricultura a Rodolfo Elías Calles Chacón, hasta entonces gobernador de Sonora. Éste deja en campaña a su secretario de gobierno, ingeniero Ramón Ramos Almada, y mientras se realizan las elecciones queda como interino Emiliano Corella. La administración de Rodolfo se había caracterizado por un virulento anticlericalismo, una reforma agraria que tenía como eje la pequeña propiedad y sólo afectaban grandes latifundios, la prohibición del consumo del alcohol, la expulsión de la minoría china, un reparto concertado y un sindicalismo domesticado, en lugar de excesiva agitación obrera y campesina. [Almada, 1992:281] A pesar de haber promovido el crédito agrícola, el saneamiento de la tesorería, la obra pública, la modernización de los sistemas de riego; el gobierno de Calles Chacón creó —como señala Almada— una serie de agravios; en la campaña de Ramos, su continuador, “parecía que no había electorado que convencer sino agravios que repartir”. [Idem.: 344] De esta manera los pueblos se quedaban sin fiestas religiosas y los maestros que no estaban convencidos de la educación socialista eran despedidos. En el terreno político se perseguía a los vasconcelistas, obregonistas, delahuertistas y renovadores (los de 1929). En este contexto se dió el conflicto entre Plutarco Elías Calles y Lázaro Cárdenas quien despabiló a la sociedad sonorenses del dominio callista.

El general Eulogio Ortiz, exvillista, uno de los principales y más sangrientos militares que combatieron a la Cristiada, fue enviado a principios de 1935 como jefe de la Cuarta Jefatura de Operaciones con sede en Hermosillo. Sustituía a Manuel Medinabeitia, general muy cercano a Calles y que tenía ese puesto desde 1931, por ser uno de los bastiones del poder callista. Medinabeitia fue cambiado a la primera jefatura con sede en la ciudad de México. Según Alicia Hernández, Cárdenas lo hizo por lo inadecuado de darle una jefatura menor a un militar tan importante y porque así tenía “cerca al enemigo, bajo su vigilancia, hasta encontrar el momento de liquidarlo” [Hernández, 1981:102, 236],¹ muy plausibles razonamientos por lo que después sucedió, y sugerente porque es una manifestación de la habilidad política del presidente michoacano.

El general Ortiz tenía la peculiaridad de no pasar desapercibido, y su llegada a Hermosillo fue ampliamente comentada por los círculos políticos de la entidad. Su fama de hombre acaudalado lo alejaba de la discreción. Se decía que la gente de Guaymas lo buscaba no tanto por su jerarquía militar, sino por la posibilidad de ha-

¹ La autora dice sobre Ortiz que era villista, y por lo mismo antiobregonista y anticallista. Esto me parece inexacto, porque los cambios de bando fueron la constante en la Revolución, y porque su trayectoria contradice esta aseveración: con Obregón fue jefe de Operaciones en el bajo y con Calles tuvo a su cargo otras jefaturas.

cer negocios con él. También por razones económicas se decía que no duraría mucho en ese puesto: Sonora no era lugar propicio para los grandes negocios e inversiones, de hecho Ortiz tenía puesta la mirada en Coahuila, Nuevo León o Chihuahua; en Nuevo León llegaría a ser comandante en la década siguiente.²

Tampoco pasaba desapercibido por su fama de conflictivo, impresión que funcionarios diplomáticos habían recogido entre la gente de Nogales y Agua Prieta; se decía que al combatir la rebelión de 1929, el general Juan Andreu Almazán contuvo el avance de Ortiz a través de Chihuahua hacia Agua Prieta hasta que él llegara ahí, pues temía que cometiera excesos en contra de los soldados rebeldes.³ Una supuesta reunión secreta entre Ortiz, el general Roberto Cruz—uno de los militares rebeldes en 1929— y Francisco Elías, pudo haber influido para su cambio. También se dijo que Ortiz buscaba la gubernatura de Chihuahua y él había pedido su traslado.⁴ En realidad estaba muy lejos de alcanzar una gubernatura y no obtuvo su traslado sino su destitución (los militares lo llaman “quedar en disponibilidad”) que fue parte de la purga callista que realizó Cárdenas y que alcanzó a todo el gabinete. En la secretaría de Guerra y Marina, Pablo Quiroga fue sustituido por el general Andrés Figueroa; en Agricultura Tomás Garrido Canabal por Saturnino Cedillo, proclerical y opuesto a la educación socialista, lo que causó algarabía en los católicos de Sonora y de todo el país.⁵ En Sonora, Cárdenas fue cuidadoso de atraerse, o no enemistarse, con militares obregonistas que participaron en la malhadada rebelión de 1929, como fue el caso de Roberto Cruz y el propio Yocupicio.⁶

Ortiz fue sustituido por el general Juan Zertuche, quien llegó con el encargo de medir la aceptación de la población hacia la próxima toma de posesión del ingeniero Ramos.⁷ Éste compartía al presidente su temor de que elementos:

[...] que por su pasada actuación en contra del gobierno y de las instituciones revolucionarias, habían tenido que permanecer alejados de la cosa pública, consideran llegado el

² Cónsul Guaymas, 1 mayo 1935, Records relating to the internal affairs of Mexico, U.S. State Department, 1930-1939 (Microformato en el Colegio de México) Record Group 59, National Archives, Washington (en adelante NAW) 812.00Sonora/1245. Todos los documentos que cito de este grupo documental tienen la clasificación 812.00Sonora, por ello sólo menciono el número del documento.

³ Lewis W. Boyle, Agua Prieta a Departamento de Estado (DE), 23 mayo 1935, *idem.*, 1249; Thomas H Robinson a DE, 21 mayo, 1248.

⁴ Robinson a DE, 29 junio 1935, NAW, 1255.

⁵ El primero de noviembre de 1937 la Secretaría de Guerra cambió su nombre por el de Secretaría de la Defensa Nacional.

⁶ Se consideraba que el gobierno no tenía nada en contra de Cruz, pues sus propiedades no fueron confiscadas. Cruz confirma esto en sus memorias al señalar que Cárdenas “con las debidas reservas se comunicaba conmigo y me mandaba decir que tuviera paciencia, que todo se arreglaría”. [Cruz, 1976: 119] Incluso cuando salió exiliado, llevaba un salvoconducto del presidente Portes Gil, y fue acompañado a la frontera por el general Juan Felipe Rico, Maurice Altaffer, cónsul en Nogales a DE, 4 febrero 1930, NAW, 1027.

⁷ El cónsul en Agua Prieta refiere un viaje de Corella y Zertuche a esa ciudad, con el propósito de informarse juntos de la opinión de esos pobladores acerca de Ramos, 31 julio 1935, NAW, 1258.

momento de surgir nuevamente y pretender aprovechar el momento político que vivimos para esos fines provocando una agitación injustificada.⁸

Pero a la presidencia también llegaban solicitudes y memoriales pidiendo que Ramos no llegara al poder, argumentando que las elecciones habían sido una farsa; que su callismo era evidente, hasta cínico pues había declarado (curiosamente el mismo día —14 de junio— de las famosas declaraciones de Calles criticando la política obrera de Cárdenas) a *La Opinión* de Los Ángeles que Calles seguía siendo el amo de México; dichas solicitudes también aludían a la tradición liberal y soberana de la entidad y terminaban por advertir que si la imposición se consumaba, “se registrarían hechos sangrientos provocados por las autoridades locales y el descontento patente y general de las masas sonorenses”.⁹ El día llegó y la toma de posesión se dio en un ambiente enrarecido, en el cual una multitud inconforme tuvo que ser detenida por las tropas federales cuando Ramos, inútilmente, intentó calmarlos.¹⁰ Al parecer se había dispuesto que sólo sus simpatizantes llegaran al acto, pero el general Zertuche insistió en abrirlo a todos, y fue así que sus oponentes pudieron ridiculizarlo y abuchearlo. La imagen que daba el flamante gobernador era que no podía controlar ni su primer acto protocolario. posiblemente esto ocasionó una disputa entre Zertuche y Ramos donde llegaron a relucir sendas pistolas. Algunos colaboradores del gobernador opinaban que Cárdenas había prometido a Zertuche hacerlo gobernador si por algún motivo Ramos no lograba controlar la situación en la entidad y eso daba al jefe militar razones poderosas para no cumplir muy bien con su trabajo.¹¹ El PNR local pidió inútilmente un consejo de guerra a Zertuche por inmiscuirse en asuntos políticos.¹²

Aunque esa promesa podía ser sólo una sospecha de los seguidores de Ramos, finalmente alentó a sus opositores, al sentir que el jefe militar no pondría mucho empeño en combatirlos. En el norte en esos momentos se dieron hechos de violencia en contra de autoridades locales de Granados, Santa Ana y Altar; los militares ordenaron la persecución de los culpables y aún contando con aviones y ametralladoras no lograron nada. De hecho un testigo señalaba que los soldados tenían la orden de no disparar contra estas personas, en su mayoría rancheros de la región.¹³ La llamada rebelión cristera de Granados jefaturada por Luis Ibarra, sonorense, ex-

⁸ Ramos a Cárdenas, desde Nogales, 28 junio 1935. Archivos Calles-Torreblanca, Archivo Plutarco Elías Calles (ACT-APEC), inv. 1733, exp. 4, f. 1149-1151.

⁹ *Memorandum* del Comité Pro-Dignificación de Sonora, José María Acuña y otros a Cárdenas, 20 agosto 1935; Centro Director de Unificación Popular a Cárdenas, Jesús Lizárraga y otros, 27 agosto, Archivo General de la Nación (AGN), ramo Presidentes, Fondo Lázaro Cárdenas (LC), exp. 544.2/22.

¹⁰ A. F. Yepis a DE, 30 septiembre 1935, NAW, 1269.

¹¹ Yepis a DE, 22 octubre 1935, NAW, 1291. El cónsul en Nogales tenía la misma información sobre la promesa a Zertuche, Robinson a DE, 17 octubre, 1280.

¹² Yepis a DE, 24 octubre 1935, NAW, 1294.

¹³ Lewis Boyle a DE, Agua Prieta, 24 octubre 1935, 1290. El general Luis Mustieles fue enviado desde

cristero que actuó en Jalisco la década anterior, fue combatida de forma parecida.¹⁴ El carácter de estos movimientos tenían motivaciones religiosas por el cierre de iglesias, la quema de santos, la educación socialista, sobre todo en el valle del Mayo y en la Sierra Madre, pero también —como señala Adrian Bantjes— las élites locales en el norte de la entidad buscaban espacios políticos para defender sus tierras de posibles repartos agrarios. [Bantjes, 1998:322]

En el sur de la entidad los mayos y yaquis eran susceptibles de levantarse en armas, aprovechando también el descontento hacia la administración de Ramos. Los mayos eran agricultores, muchos trabajaban como peones en haciendas y su trabajo era bien pagado, por tanto estaban en contra de los líderes agraristas y obreristas que dominaban la política local. Además, culturalmente, los mayos no olvidaban el desastre para su cultura que representó la destrucción del templo de la Sagrada Familia por los callistas en Huatabampo.¹⁵ Grupos de mayos armados atacaron distintas poblaciones, siendo sus blancos las autoridades locales. Ramón Yocupicio fue llamado por las autoridades militares para mediar con estos rebeldes del sur, sin lograrse acuerdos para su pacificación.

En cuanto a los yaquis, se temía que también se unieran a estas violentas protestas, por la creencia generalizada de ser indomables, sangrientos y fanáticos. La rebelión de 1926-1927 fue reprimida de forma sangrienta, con fuerzas que alcanzaron los 20 000 efectivos y con bombardeos aéreos; esta campaña se le encomendó al general Ramón Yocupicio. [Dabdoub, 1964:220-222] Los efectos de este movimiento y la rebelión escobarista de 1929 influyeron en el maximato para tratar “el problema del yaqui” de otra manera. Se creó la comandancia de las Colonias de las tribus yaquis en 1930, jefaturada por el general Juventino Espinosa Sánchez, con el encargo de reclutar en batallones auxiliares a todos los hombres yaquis en edad militar, recibiendo los haberes como soldados, pero sin tener los deberes estrictos del soldado, teniendo la libertad de realizar otras actividades. Así quedó alrededor del cuarenta por ciento de la población yaqui. Esta forma de cooptación influyó para que este grupo no se levantara en armas, se creaba un espíritu de cuerpo alrededor del gobierno central, y eran los propios yaquis quienes vigilaban a los grupos más belicosos de la región. Espinosa era de origen nayarita y había combatido a los cristeros en su tierra natal. [Almada, *ob. cit.*:151n y 353m] En 1932 fue sustituido por el general Jesús Gutiérrez Cázeres, quien estaba casado con una sobrina de Calles, de la

Chihuahua para reforzar las tropas en esa parte de Sonora. El cónsul decía que incluso el jefe de la guarnición de Magdalena, coronel Chávez, no sólo simpatizaba con los rebeldes, sino que les ayudaba.

¹⁴ Testimonios de este movimiento así lo muestran. [Encinas, 1984:445-456]

¹⁵ Bantjes, *ob. cit.*, pp. 33-34. El incendio ordenado por el jefe de policía Juan Pacheco ocurrió en febrero de 1935. Un maestro de esa localidad reconocía que la campaña desfanatizadora en la región se usaba para insultar más que para persuadir, y quienes no alcanzaran ese tono hacia las prácticas religiosas o hacia a algún santo en particular se le consideraba poco radical e incapaz para el trabajo, *cit. idem.*, p. 33.

rama Elías, pero que también era amigo de Cárdenas, y había estado a su lado desde 1917.¹⁶ Ambos militares tuvieron una actitud conciliadora con las tribus, evitando crear fricciones que pudieran ocasionar un levantamiento armado. Esto seguramente influyó en las próximas decisiones presidenciales acerca de la jefatura de operaciones y de la gubernatura.

El general Zertuche, demasiado cuestionado por la administración del ingeniero Ramos —con quien Cárdenas no quería tener un rompimiento abierto todavía— fue sustituido por el general Juventino Espinosa, quien trató de conciliar con los grupos rebeldes de la entidad.¹⁷ Coincidiendo con ese cambio, Cárdenas envió a su jefe de ayudantes, el coronel Ignacio Beteta, para negociar confidencialmente con los alzados del norte: los rancheros encabezados por Pablo Rebeil, los hermanos Durazo y los Suárez Arvizu. Se les prometió que el presidente urgiría a Ramos a modificar algunas medidas agrarias, pero ellos alegaron que continuarían su movimiento hasta que Ramos fuera depuesto.¹⁸ Según otras fuentes, parece factible que Cárdenas hubiese tenido una participación más directa en los acontecimientos. Un agente de Gobernación informaba que por la frontera de Nogales cruzaban libremente personas identificadas con la rebelión, el agente de migración aducía que los dejaba pasar ya que “el movimiento no era en contra de las autoridades del centro, sino era netamente local”. Por el contrario, cuando Ramos buscó introducir armas para las autoridades locales, la aduana federal se lo impidió.¹⁹ Las actividades rebeldes bajaron de tono, como si se hubiese pactado una tregua. El mensaje que recibía la ciudadanía era que mientras existiese un representante cardenista en la entidad, las cosas mejoraban, mientras que dejando los asuntos en manos de Ramos todo se complicaba. La salida de éste parecía inminente. Se decía que Beteta había recomendado mantener a Ramos hasta que acabara el año y después sustituirlo por un gobierno militar;²⁰ éste pudo haber sido el acuerdo con los rebeldes, pero en cualquier caso las horas de Ramos estaban contadas. Aquí conviene señalar el paralelismo en tiempo y situación con el caso de Tabasco. El amo de esa entidad, Tomás Garrido Canabal, anticlerical furibundo, había sido modelo de gobierno para Rodolfo Elías Calles cuando éste inició su administración en 1931. Al ser despedido Garrido de la secretaría de Agricultura, y en la disputa Calles-Cárdenas se alentó a sus opositores para que regresaran a Tabasco a intentar terminar con la dictadura

¹⁶ Estuvo a su lado desde 1917 contra el villismo en Chihuahua, contra los yaquis en Sonora, contra Inés Chávez García en Michoacán y en la Huasteca contra Peláez en 1919, Hernández, *ob. cit.*, p. 95.

¹⁷ El general Francisco Manríquez, quien fue jefe del Estado Mayor de Zertuche, aclaraba al cónsul que éste no se equivocó, sólo obedecía órdenes de la capital del país para evitar asesinatos entre los opositores ramistas, cuyos reclamos eran legítimos. Cónsul Guaymas a DE, 4 diciembre 1935, NAW, 1310.

¹⁸ Robinson a DE, 31 octubre 1935, NAW, 1299; Bantjes, 1998, p. 51.

¹⁹ Agente I-35 a Gobernación, Hermosillo, 30 diciembre 1935, AGN, Fondo Dirección General de Investigaciones Políticas y Sociales (IPS), v. 258.

²⁰ Robinson a DE, 30 noviembre 1935, NAW, 1307.

garridista (el gobernador Manuel Lastra era un empleado de Garrido). Los conflictos fueron violentos por el odio de los antigarridistas y la violencia sistemática del grupo de choque local, los Camisas Rojas. Cárdenas se vio obligado a desaparecer los poderes del Estado y emitir la ley marcial. Fue designado como gobernador sustituto el general Aureo L. Calles (que no tenía ningún parentesco con el expresidente) y como jefe militar el general Miguel Henríquez Guzmán, quienes implementaron medidas de control político como sindicatos dependientes del centro y agilizaron el reparto agrario, pero fueron muy cautos en reestablecer la libertad religiosa, por las condiciones particulares que tantos años de intolerancia habían creado en Tabasco. [Kirshner, 1976:122-165]

Bantjes ha argumentado convincentemente que el programa político y social de Ramos era muy parecido al de Cárdenas, con bases de apoyo laborales, educación socialista, reparto agrario y, sin embargo, Cárdenas prefirió un gobierno más conservador pero anticallista, de tal forma que el cardenismo sonorenses fue muy distinto en fondo y forma al de otras regiones del país, incluido Tabasco. [Bantjes, 1990, II:104, 485]

La política nacional precipitó los acontecimientos en Sonora. El 13 de diciembre de 1935 arribó a la ciudad de México el general Calles, acompañado de Luis N. Morones; esta visita se vio como una provocación, y el 17 el Senado declaró desaparecidos los poderes en los estados de Guanajuato, Durango, Sinaloa y Sonora. Al día siguiente, el 18, Calles y otros políticos fueron expulsados del PNR. [Taracena, 1992: 206-209] En sustitución de Ramos, se designó como gobernador interino al general Gutiérrez Cázeres, hasta entonces comandante de las Colonias del Yaqui. Con esta acción se observa que tanto el gobernador como el jefe de Operaciones, se desempeñaron como comandantes en el Yaqui.

Las rendiciones vinieron en cascada, tal vez por las promesas hechas por el coronel Beteta, pero sobre todo por la actitud de Espinosa, quien lograba pacificar "más que por el terror, por el convencimiento, y en algunas partes unidas las dos cosas, pues la mayoría de los levantados son individuos fanáticos, muchos hasta inconscientes de los pasos que están dando".²¹ Es conveniente señalar que las facciones políticas del movimiento, los vasconcelistas y renovadores, recibieron más el convencimiento, mientras los mayos el temor. El cambio de gobierno palió el descontento, pero el siguiente paso sería muy delicado: la convocatoria a nuevas elecciones para terminar con una situación que los sonorenses veían como inadmisibles, pues todas las autoridades venían del centro sin posibilidad todavía de que ellos pudiesen elegirlos.

²¹ Agente I-35 a Gobernación, Hermosillo, 9 diciembre 1935, AGN-IPS, v. 258. Detalles de las rendiciones en Almada, *ob. cit.*, 354n.

LOS RENOVADORES A ESCENA

Al iniciar 1936, con los movimientos disidentes callados o expectantes, Calles expulsado del PNR y Ramos de la gubernatura, el movimiento anticallista de 1929, la conocida como rebelión escobarista se transformó en un activo, más que en una vergüenza para ese momento político. Ramón Yocupicio decía a uno de sus simpatizantes, "el tiempo se ha encargado de hacernos justicia, los últimos acontecimientos son una ratificación de los hechos del 29".²² Surgió entonces la precandidatura de Yocupicio para las elecciones que tendrían que llevarse a cabo; este proceso que se alargaba en un estira y afloja con el centro que trataba de ganar tiempo para poder organizar una candidatura acorde con las políticas que se buscaban implementar en el ámbito nacional.

Yocupicio nació en Masiaca, en el valle del Mayo el 12 de febrero de 1890 (murió en 1950) con sangre mestiza y mayo. Se unió a las fuerzas de Obregón en 1913 con 200 hombres de la zona, y participó activamente contra el huertismo, el zapatismo y contra Villa en las batallas de Celaya de 1915. Fue en ese tiempo que Obregón al ver como combatían los mayos de Masiaca contra los Dorados de Villa los llamó los Plateados. Después fue enviado por Obregón a Sonora a combatir y convencer a los yaquis y mayos que peleaban con la facción maytorenista. En 1919, siguió los pasos de su jefe, se separó del Ejército para dedicarse a "asuntos particulares". Al año siguiente, previsiblemente, se unió al plan de Agua Prieta. En 1921, pidió licencia para dedicarse a actividades políticas: fue elegido alcalde de Navojoa, el municipio más importante de la región mayo. Desde este puesto colaboró para las obras de irrigación que favorecían la región y también los intereses particulares del presidente Obregón (la vía Navojoa-Yávaros), y se convirtió en el primer "indígena" en presidir el ayuntamiento. A fines de 1923, combatió la rebelión delahuertista, primero reclutando gente en Sonora y después en el frente occidental. En 1927, atacó la rebelión del yaqui y, en 1929, se unió al plan de Hermosillo que desconoció al gobierno de Portes Gil. Cárdenas se encargó de combatir ese movimiento en el noroeste y a él se rindió Yocupicio. A diferencia de otros militares rebeldes, éste recibió la autorización para residir en su estado natal, dedicado a sus negocios.²³ La Compañía Industrial del Río Mante era propiedad de Rodolfo Elías Calles, entre sus accionistas estaban algunos de los jefes rebeldes, como José Gonzalo Escobar, Francisco Manzo, Fausto Topete, Manuel M. Aguirre y Yocupicio; y sólo a este último no le fueron embargadas sus acciones.²⁴ Las razones de este trato no son muy claras, pero es posible colegir que tuvo que ver la rendición en lugar de la huida; además

²² Yocupicio a Melitón Hernández, 21 enero 1936, cit. Almada, *ob. cit.*, p. 359n.

²³ Una detallada trayectoria militar y política, *idem.*, pp. 102-151.

²⁴ Por acuerdo presidencial, 24 enero 1930, ACT-APPEC, inv. 839, exp. 103.

pudo haberse considerado el papel que podía jugar entre yaquis y mayos, comunidades siempre levantiscas, y donde gozaba de gran popularidad a pesar de haber combatido a los primeros en 1927. Los grandes apoyos a nivel nacional serán los de Emilio Portes Gil, presidente del PNR y sobre todo el de Saturnino Cedillo, secretario de Agricultura.

El otro precandidato que surgió con fuerza fue el general Ignacio Otero Pablos, cercano a Dámaso Cárdenas —el “hermano incómodo” del presidente— y a Vicente Lombardo Toledano, que supondría el organizar sindicatos dependientes del centro, como se intentaría con éxito en Tabasco y otras regiones. Un tercero en discordia, con pocas posibilidades, fue el coronel Leobardo Tellechea.

Yocupicio viajó a la capital en varias ocasiones, en una de ellas le explicaba a uno de sus partidarios que era “a fin de aclarar paradas, si por fin habrá elecciones y cuál va a ser el terreno en que va a presentar batalla nuestro Partido. Yo no he dejado de trabajar en México, ya que desgraciadamente allá está el teclado”.²⁵ Ante la indefinición de cómo se daría el proceso interno, Yocupicio había decidido jugar fuera del PNR, pero finalmente Cárdenas accedió a un plebiscito para definir al candidato de ese partido a la gubernatura de Sonora. Yocupicio tuvo el tino de competir dentro del PNR a pesar de saber que Otero era el preferido, pero el mensaje que captó en la capital era que Cárdenas respetaría la decisión y no cargaría los dados en favor de Otero. Se había presentado como candidato independiente, criticaba los métodos del PNR y era apoyado por obregonistas y vasconcelistas, entre los primeros estaba la viuda de Obregón, María Tapia, y entre los segundos, Marcos Coronado, Melitón Hernández, Enrique Fuentes Frías, Carlos B. Maldonado, Jesús María Suárez, además de líderes como José Abraham Mendivil y burócratas como Ernesto P. Uruchurtu [Bantjes, 1998:63] Al decidir competir en el PNR lo primero que hizo fue presionar para que cualquier ciudadano pudiera votar y no como se estilaba en ese tipo de plebiscitos, de sólo permitir sufragar a los que tuvieran credencial del partido. Al prometer la apertura de iglesias se ganó el voto de las mujeres que habían luchado por ello desde la llegada de Rodolfo Elías Calles al poder. También ganaba adeptos entre los campesinos mayos y yaquis, así como en otros sectores que no habían sido cooptados por el PNR. En contraste, Otero Pablos, presentado como el candidato del proletariado, no supo capitalizar esa imagen en organizaciones obreras y campesinas que le aseguraran el triunfo, ni aun con los cuantiosos recursos que tuvo para su campaña.²⁶ El delegado del partido señalaba que se identi-

²⁵ Yocupicio a Torres, 20 julio 1936, *cit.* Almada, *ob. cit.*, p. 368.

²⁶ Se decía que gastó 75 mil pesos para comprar a la prensa, y votantes a quienes invitaba a fiestas con bebida abundante. Yepis a DE, 30 septiembre 1936, NAW, 1353. Sobre el triunfo de Yocupicio, Gonzalo N. Santos dice que “Cárdenas, muy zorro político”, apoyó a Yocupicio para contrarrestar el callismo de la entidad, pues sabía que el obregonismo tenía mayor peso político, *Memorias*, 7a. ed., Grijalbo, México, 1986, pp. 698, 976.

ficaba con la clase obrera y campesina, pero “desgraciadamente el elemento trabajador de Sonora no estaba dentro de las filas del PNR”.²⁷ El 20 de septiembre se realizó el plebiscito en el cual Yocupicio resultó ganador. El sistema para sufragar era que los candidatos en cada municipio llevaban a sus partidarios, se formaban y cada cabeza contada era un voto. En algunos lugares los oteristas intentaron formarse dos veces, pero en general las trampas fueron difíciles de realizar. Se quejaron sin sustento de que en Hermosillo se contabilizaron los votos de 406 mujeres a favor de Yocupicio, con el argumento de que no estaban sindicalizadas.²⁸ Cuando el PNR anunció el triunfo a Yocupicio, éste reconoció que Cárdenas había cumplido con su palabra de respetar la voluntad de los sonorenses y, asimismo, alababa la conducta del Ejército. Un orador improvisado se congratulaba de haberse quitado el yugo del callismo con el triunfo de un hombre honrado, “este triunfo —decía— es la primera flor que cortamos del jardín regado con sangre de hijos de Sonora durante la Revolución”.²⁹

Tanto el gobernador Gutiérrez Cázeres como el jefe de Operaciones, Juventino Espinosa se mantuvieron al margen de la contienda; en ese año de 1936 se hablaba de serias diferencias entre los dos militares, mismas que se arreglaban con viajes a México para aclarar problemas. En cuanto a la administración, la población sentía que cualquier error o imposición era menos indignante que lo vivido bajo la férula callista. Así, por ejemplo, cuando el gobernador era inquirido por una cuestión pública, decía que él era militar y no político, sin ser cuestionado en exceso por dicha respuesta.³⁰ Más tarde sería comandante de la cuarta Zona, y el general Espinosa sería gobernador de Nayarit.

UN GOBERNADOR MAYO

El 4 de enero de 1937, Román Yocupicio rindió protesta como gobernador, para terminar el periodo de Ramos, que acababa en 1939. Uno de los principales invitados fue el secretario de Agricultura, Saturnino Cedillo. En su discurso inaugural se refirió a la armonía que debía existir entre capital y trabajo, lo que parecía oponerse a las políticas cardenistas en torno a las cuestiones laborales.³¹ Yocupicio se enfrentó

²⁷ Aunque culpaba al anterior Comité Estatal de esto, en verdad se puede ver como una crítica al trabajo de los oteristas. Castro Reyna a Gobernación, AGN-IPS, 5 octubre 1936, vol. 68, exp. 2.

²⁸ *Idem.*, 5 octubre 1936. También intentaron contabilizar 1 600 votos en una comunidad con menos de 25 familias. Yepis a DE, 30 septiembre 1936, NAW, 1353.

²⁹ Castro Reyna a Gobernación, 9 octubre 1936, AGN-IPS, vol. 68, exp. 2. Los resultados finales fueron: Yocupicio, 18 945; Otero, 6 695 y Tellechea 4 982.

³⁰ Yepis a DE, 15 abril 1936, NAW, 1333. Sobre desaveniencias entre ellos, Robinson a DE, 29 mayo, *idem.*, 1338 y 22 julio, 1344.

³¹ De las 19 huelgas que hubo en Sonora entre 1937 y 1938 sólo tres fueron de jurisdicción local, las restantes, federales. Almada, *ob. cit.*, p. 452.

a Lombardo al crear la Confederación de Trabajadores de Sonora (CTS), para evitar que los grupos lombardistas controlaran los sindicatos en la entidad. [Almada, *ob. cit.*:449-465] Una de las herramientas para desmembrar con éxito el cacicazgo de Cedillo en San Luis Potosí fue el control sindical desde el centro. [Falcón, 1984:248-262]. Lombardo fue el principal crítico de Yocupicio en México y alentó la mala prensa que tuvo en la capital del país. De hecho, en una visita a la entidad Lombardo habló de un atentado que nunca comprobó.

El cambio de jefe de Operaciones, cuando apenas contaba con tres meses el nuevo gobierno, también fue indicativo del deseo de controlar al nuevo gobernador. Miguel Henríquez Guzmán, uno de los militares más cercanos a Cárdenas, fue enviado, y desde que llegó aprovechó cada ocasión para criticar al gobernador.³² Ciertamente no faltaban razones, pero en muchas ocasiones se exageraba y hasta se inventaba. Para contrarrestar esas críticas y evitar el intervencionismo del centro, Yocupicio fue creando lealtades locales: en las elecciones municipales de 1937 logró imponer a sus candidatos —el espíritu democrático no era una de sus cualidades—, el Congreso local y el Poder judicial se subordinaron a él. Las promesas de reapertura de las iglesias poco a poco las comenzó a cumplir, para no despertar demasiadas suspicacias en la capital y viendo que Cárdenas, aunque no se pronunciaba abiertamente por la reapertura, notoriamente la toleraba. En cuanto a la educación socialista, paulatinamente la fue desterrando de la entidad.

Otra organización creada para respaldarlo fue la Unión de Veteranos de la Revolución en Sonora (1937), que buscaba el reparto agrario para este sector. En el centro se temía —justificadamente— la creación de colonias militares al estilo Cedillo en momentos que éste tomaba una actitud cada vez más belicosa. Henríquez Guzmán y el gobernador discutieron, pues el primero pedía que se disolviera la Unión; en una ocasión seis de sus miembros fueron aprehendidos por militares en Nogales, acusándolos de agitadores, pero el gobernador ordenó su inmediata salida de la cárcel.³³

La cercanía de Yocupicio con Cedillo comenzó a traerle problemas cuando este último tomó una actitud más agresiva, negándose a aceptar la comandancia en Michoacán, medida ideada para sacarlo de su región y ponerlo donde podía ser controlado totalmente por el cardenismo michoacano. Para la rebelión, Cedillo creía contar con el apoyo de Juan Andreu Almazán, jefe militar en Nuevo León, y de los gobernadores de Zacatecas, Michoacán y Sonora; los tres generales, Félix Bañuelos, Gildardo Magaña y Yocupicio, respectivamente. [Santos, *ob. cit.*:603; Martínez, 1990:142-253] Este último era de los más conspicuos cedillistas, o así lo manejaba la prensa, tildando a su gobierno de todas las etiquetas que daban al cacique potosino:

³² Cónsul Guaymas a DE, 31 julio 1937, NAW, 1397.

³³ Robinson a DE, 22 marzo 1938, *idem.*, p. 1423.

fascista, clericalista, reaccionario, entreguista a los petroleros extranjeros, etcétera. Se le acusó de contrabandear armas para Cedillo, de viajar constantemente a Tucson para visitar a líderes fascistas como Carl Molling y Nicolás Rodríguez, lo mismo que a petroleros norteamericanos. Informes de Gobernación desmentían todo esto, pero esos rumores creaban problemas extras al gobernador y seguramente fue un alivio para él que Cedillo se lanzara a su loca aventura, pues la rebelión era el mejor deslinde con el caudillo potosino.³⁴ Si en Europa el temor al fascismo se había convertido en pánico, con sus inevitables secuelas en el resto del planeta, el comunismo causaba igual o más temor en México, particularmente en ciertos grupos, como la clase media y el Ejército.³⁵

En el contexto de la expropiación petrolera y la organización del nuevo membrete del partido oficial, la creación de un sector militar en éste fue una acción que no gustó en el Ejército y muy especialmente al secretario de la Defensa, Manuel Ávila Camacho; creía que la politización abierta en unas fuerzas armadas, ya de por sí divididas y politizadas, acarrearían problemas más adelante (cuando llegó a la presidencia desapareció dicho sector). Otros pensaban que la corporativización del Ejército lo llevaría a avalar todo tipo de medidas de gobierno, cada vez más radicales; el más destacado entre estos, el general Almazán, otros no deseaban ser sectorizados al lado de obreros y campesinos.³⁶ Sobre el tema del sector militar Cárdenas había señalado que no trataba de meter al Ejército en la política pues de hecho ya estaba en ella. No le faltaba razón, pues otro motivo de las diferencias entre Yocupicio y Henríquez Guzmán, según un informe de Gobernación, era que el segundo quería imponer la candidatura de Francisco Bórquez, mientras que el primero se inclinaba por el general Anselmo Macías Valenzuela. Finalmente, acordaron que Yocupicio no favorecería a ninguno, y Henríquez Guzmán no se metería en política.³⁷ No acordaron hacer caso omiso de estas promesas, pero en verdad no era necesario. En

³⁴ El informe detallaba que los viajes a Tucson eran para visitar a sus hijas que estudiaban ahí, no existía contrabando de armas, no tenía tratos con Nicolás Rodríguez, jefe de los "camisas doradas", y Molling lo trataba bien porque promovía el turismo en Sonora. Informes de J. Guadalupe Corona, 2 y 14 junio 1938, AGN-IPS, vol. 259. Sin embargo, fuentes norteamericanas sabían que Yocupicio contrabandeara opio a los Estados Unidos, Boyle a DE, 14 junio 1939, NAW, 1498. Sobre las críticas a Yocupicio en la época, Martínez Assad, *ob. cit.*, pp. 142-145.

³⁵ Uno de los mejores estudios sobre los conflictos del cardenismo y sobre el papel del Ejército en ese periodo es el de Raquel Sosa Elizaga, 1996.

³⁶ Hernández reproduce las interesantes opiniones de un militar cercano a Cárdenas y a Ávila Camacho, quien fue jefe de Estado Mayor de la Defensa, Agregado militar en Washington, entre otros cargos: el general Cristóbal Guzmán Cárdenas, *ob. cit.*, pp. 106-112. Véase también Bernal, 1994, pp. 100, 201.

³⁷ Agente PS-4 a Gobernación, 2 junio 1938, AGN-IPS, vol. 259. Una carta de Henríquez Guzmán a Cárdenas refuerza lo dicho en el informe, pues indica que actos en contra de organizaciones obreras y campesinas "principia a provocar nuevas animosidades contra el gobernador Yocupicio". Afirma que de Macías y Bórquez, "este último, por su larga estancia en el estado, estimó cuenta con mayor número de adeptos hasta el momento, con preferencia en los grupos de obreros y de campesinos organizados". Guaymas, 21 abril 1938, AGN-LC, exp. 550/58.

agosto se anunció el inminente cambio de Henríquez Guzmán, quien convertido en apagafuegos del presidente, pasó a Coahuila a calmar los ánimos de los ejidatarios que habían recibido el tan difundido reparto de La Laguna, pero veían cómo la corrupción en el Banco de Crédito Ejidal les dejaba sin avíos, sin instrumentos para trabajar.³⁸ La urgencia de la rebelión cedillista lo condujo después a San Luis donde se encargó de su combate y donde Cedillo encontró la muerte. La lealtad de Henríquez Guzmán fue más que incondicional cuando, ante la sucesión de 1946, Cárdenas lo incitó para lanzarse y luego lo frenó, pues el michoacano dio su apoyo a la candidatura oficial de Miguel Alemán. En la contienda de 1952 Henríquez Guzmán volvió a lanzarse con el apoyo de Cárdenas, quien volvió a dejarlo colgado de la brocha.

La llegada del general José Tafoya Caballero a la cuarta Zona militar podía verse como un triunfo para el gobernador, por las dificultades que tuvo con el anterior, pero ello estaba lejos de ser cierto, pues el conflicto en cuanto a la forma en que se debía dar el reparto agrario, se recrudeció en 1938.

EN LA BALANZA,

UN GOBERNADOR Y UN JEFE MILITAR

El reparto agrario en la entidad tuvo un importante significado, debido a la magnitud del mismo y al simbolismo de intentar acabar de una vez por todas, de forma pacífica y novedosa con el "problema del yaqui", que consideraba la solución como la guerra a ese grupo indígena, el exterminio o la deportación masiva. Cárdenas quiso acabar con él a través del reparto agrario. Las vicisitudes de éste y sus consecuencias han sido ampliamente estudiadas.³⁹ Aquí sólo me ocuparé brevemente de la dicotomía del reparto, entre los que buscaban que fuera individual (ya sea como ejido o pequeña propiedad) y los partidarios del ejido colectivo. El gobernador Yocupicio era partidario del primero (a nivel federal la CNC también), por el segundo Cárdenas y la CTM encabezada por Lombardo Toledano. Aparentemente, se llegó a un acuerdo para privilegiar el reparto individual en el Mayo y el colectivo en el Yaqui. Si este pacto se dio hay que señalar las presiones, el viraje del rumbo, o como lo llama Alan Knight el Thermidor del cardenismo, que lo representa la expropiación petrolera. A partir de ese momento las políticas cardenistas tenderán a la medida. Una de ellas fue el acuerdo con los gobernadores, por el cual éstos tendrían mayor injerencia en el reparto agrario, en la labor educativa (lo que de hecho ponía fin a la

³⁸ El diputado Emilio Acosta denunció las irregularidades del Banco Ejidal, declaraciones que fueron muy criticadas, pero un informe de Gobernación señalaba que incluso Acosta se había quedado corto. Agente PS-7, 2 noviembre 1938, AGN-IPS, vol. 32, exp. 32.

³⁹ Bantjes [1998] ofrece importantes análisis y Almada, *ob. cit.*, pp. 400-466. Para el recuento legal, los decretos y otros documentos véase Dabdoub, *ob. cit.*, pp. 222-235, y para el impacto social y cultural del reparto entre los yaquis, Spicer, 1994, pp. 298-362.

educación socialista) y se establecía el respeto a la pequeña propiedad.⁴⁰ Todas estas medidas representaban lo que Yocupicio había perseguido en su administración.

Una presión más para este viraje fue el descontento en el Ejército, creciente a partir de la expropiación petrolera de 1938. La política exterior cardenista de apoyo a los republicanos en la guerra civil española fue un buen termómetro sobre cuál se basaba el temor predominante en las fuerzas armadas: el fascismo o el comunismo. Víctor Manuel Villaseñor relata una charla que dio en la Escuela Superior de Guerra sobre la situación internacional; al hablar de los peligros de los regímenes de Hitler y Mussolini, así como del negativo papel de Franco en España, encontró incredulidad y sarcasmo en su auditorio, de donde deriva el autor que la oficialidad ya tenía conformada una mentalidad fascista. Más adelante, cuando se anunció el reparto de una hacienda entre milicianos republicanos llegados a México, en el Ejército se dio una reacción nacionalista con fuertes tintes chovinistas; el general Francisco Coss decía que “extranjeros perniciosos” quitarían trabajo a mexicanos. [Villaseñor, 1976:415-416; Sosa, *ob. cit.*:319-324]

El primero de mayo de 1938, cuando cien mil cetemistas marcharon y Cárdenas insinuó “que el gobierno contaría con ellos dado el caso de revuelta castrense, lo cual fue una llamada de atención y un motivo de alarma para los militares”. [Medina, 1978:23, 411] Se llegó a decir que Lombardo buscaba la destrucción del Ejército y la instauración de la dictadura del proletariado. En este ambiente de tensión entre los jefes laborales y militares sucedió un pequeño escándalo en Sonora, al arribar el general Tafoya Caballero a Hermosillo, sus primeras declaraciones fueron que venía a la entidad a tomar medidas radicales en cuestiones sociales, laborales y agrarias. Las atribuciones que se daba el jefe militar causaron escándalo en la entidad y llegaron a la prensa de la ciudad de México, donde fue severamente criticado. Después procuró dar a entender que las relaciones entre él y Yocupicio eran inmejorables e incluso transcribió un telegrama del gobernador a Cárdenas —por si no lo había recibido— diciéndole: “Entre Jefe Cuarta Zona y gobierno mi cargo consérvense *hasta ahorita* cordialísimas relaciones”.⁴¹ De castigo, Tafoya no fue invitado al cuarto informe presidencial y el gobernador de Sonora sí. [Novo, 1994:350] Poco después Tafoya ordenó movilización de reservas yaquis a la región del Mayo para —se dijo— provocar una rebelión armada en contra del gobierno local en complicidad con la CTM, incluso recibieron órdenes de uno de esos líderes; fueron descubiertos, arrestados los cetemistas y desarmados los reservistas.⁴² Es razonable pen-

⁴⁰ Acuerdos del 31 marzo 1938, AGN-LC, exp. 543.1/8.

⁴¹ *Cursivas mías*. Yocupicio a Cárdenas, transcrito por jefatura cuarta Zona a presidencia, 23 agosto 1938, AGN-LC, exp. 550/58.

⁴² En una investigación sobre este asunto el jefe de Estado Mayor de la Zona, general Rodríguez Mal-

sar que el gobernador magnificó los intentos de ingerencia del jefe militar y sobre todo aprovechó su torpeza para realizarlos. Era práctica común que cuando ocurrían conflictos entre un gobernador y un jefe militar, ambos eran llamados a la capital. Pero en este caso Tafuya fue llamado y el secretario de la Defensa viajó a Hermosillo a enterarse del asunto. En su columna semanal *Salvador Novo* escribía:

La situación embarazosa fue en *crescendo*, y cuando las notas eran más altas, se supo que Manuel Ávila Camacho, secretario de la Defensa Nacional, andaba del brazo y por las calles de todos los pueblos sonorenses con el vilipendiado, combatido, ojiverde Yocupicio. Como la maniobra les fallara, los resentidos CTMistas buscaron otros temas de discordia y tuvieron que resignarse a ver que el prestigio del ojiverde crecía no sólo en su estado, sino en toda la República.⁴³

Si bien el asunto tenía alguna relevancia, no lo parecía tanto para que Ávila Camacho viajara a Sonora, si conocemos los antecedentes de tantas sospechas y connatos de rebeliones locales de poca monta que se daban en todo el país.⁴⁴ Es inevitable pensar que había otra intención en el viaje, tal vez dejar varios mensajes para múltiples destinatarios. Uno, dar un respaldo federal a Yocupicio. Otro, una advertencia al radicalismo cetemista, como indicando que la etapa de la agitación permanente estaba por concluir.⁴⁵ También podía ser un llamado de atención para los militares descontentos o preocupados por el activismo lombardista: se daba una señal de que sería frenado. Implícitamente lo era para los militares radicales como Francisco J. Múgica. Finalmente, indicaba por dónde iría la sucesión presidencial, pues el gobernador de Sonora era muy cercano a Ávila Camacho. Con un año de diferencia se jugaba la sucesión en Sonora y en la presidencia, en el noroeste se quería imponer al general Anselmo Macías Valenzuela, de perfil más conservador al que apoyaba la CTM, de nuevo el general Ignacio Otero Pablos. Macías ganó la candidatura del PRM en un plebiscito con numerosas irregularidades, la mayoría propiciadas por el gobernador. [Bantjes, 1998:197-202] Para la presidencia se trabajaba en la candidatura de Ávila Camacho sobre la de Múgica, aunque con la diferencia, hay que señalarlo, de que el primero contaría con el decidido apoyo de la CTM y Lombardo, quien pensaba que al darle ese apoyo después Ávila Camacho se vería obligado a aceptar políticas favorables para la lucha social y sindical, algo que finalmente no ocurrió pues

pica, reconocía estos hechos ante un agente de Gobernación, V. C. Carranza, 26 octubre 1938, AGN-IPS, vol. 287; Yepis a DE, 17 octubre 1938, NAW, 1465.

⁴³ Columna de la revista *Hoy*, 10 diciembre 1938, en *Novo, ob. cit.*, p. 392.

⁴⁴ El cónsul norteamericano en Guaymas se mostraba extrañado por ese viaje, Yepis a DE, 18 octubre 1938, NAW, 1466. El líder cetemista se llamaba Jacinto López.

⁴⁵ Esto lo confirmaría tiempo después el jefe del Estado Mayor de la Defensa, general Bobadilla, al informar a la embajada norteamericana de un acuerdo entre Cárdenas, Ávila Camacho y Lombardo sobre la necesidad de aplacar al movimiento obrero, en *Medina, ob. cit.*, p. 6311.

el avilacamachismo se orientó a la contención salarial y de huelgas, en parte por el contexto internacional de la Guerra Mundial.⁴⁶

Los mensajes fueron captados: Tafoya fue mandado a la Zona del Istmo de Tehuantepec y a Hermosillo llegó el general Rodrigo Talamantes, sonorenses y amigo de Yocupicio.⁴⁷ Talamantes murió meses después y fue sustituido por el general Gutiérrez Cázeres.⁴⁸ También hubo informes de la desactivación de los cetemistas en Sonora, y meses después el propio Lombardo viajaría a la entidad a tratar de arreglar las cosas entre su central obrera y la central local, y lograr un pacto con Macías que ambos capitalizarían políticamente.⁴⁹ Esto provocó un distanciamiento entre Macías y Yocupicio, quien no podía olvidar el trato que le había dado Lombardo. Sin embargo, Macías tuvo la habilidad de realizar esta alianza para contrarrestar el almanismo en 1940, candidatura que tuvo un impacto enorme en el norte del país.

Anselmo Macías tomó posesión el primero de septiembre de 1939, el mismo día en que comenzó la Segunda Guerra Mundial. Era un militar muy cercano a Ávila Camacho y a Portes Gil, comandó las guardias presidenciales cuando éste fue presidente y también fungió como jefe de Zona en Tamaulipas, de donde era originario Portes Gil. [*Ibid.*:195] Su hermano Pablo fue secretario de la Defensa con Ávila Camacho y más tarde gobernador de Sinaloa. En julio de 1939, Cárdenas realizó una larga gira por Sonora, caracterizada por discursos conciliatorios y reconocimiento a la administración de Yocupicio. Al terminar su gestión Cárdenas tramita su regreso al Ejército con el grado de general brigadier y con Ávila Camacho causa alta en la Ayudantía de la presidencia. [*Almada, ob. cit.*:475-476] Pero en realidad se retiró para dedicarse a los negocios y fue beneficiado con una concesión maderera en Sonora.⁵⁰ Es interesante destacar algo que señala Almada: el destino de algunos de sus colaboradores, que por las políticas que siguió Yocupicio encontrarían simpatías en algunos postulados del Partido Acción Nacional, como la defensa de la pequeña propiedad, la soberanía estatal y el municipio libre; algunos vasconcelistas siguieron a Manuel Gómez Morín en el PAN, como Gilberto Suárez, Gilberto Valenzuela, el general Ignacio C. Enríquez y Remberto Chávez Camacho; otros se unieron al almanismo, como Israel González y Marcos Coronado. [*Ibid.*:467-476]

A manera de conclusión, en Sonora existía un gran descontento por el control ca-

⁴⁶ Sobre las razones del apoyo de Lombardo a Ávila Camacho, véase Bernal, *ob. cit.*, pp. 89-105.

⁴⁷ Por esa Zona pasó Cárdenas en la década de 1920 y se quejaba de ella, por tener que lidiar con los juchitecos, en extremo conflictivos. Sobre los cambios, cónsul Nogales a DE, 1 diciembre 1938, NAW, 1475.

⁴⁸ Cónsul Nogales a DE, 2 mayo 1939, NAW, 1491.

⁴⁹ Cónsul Guaymas a DE, 1 abril 1939, NAW, 1488; cónsul Nogales, 30 septiembre, 1511.

⁵⁰ La región será en la Sierra Madre Occidental, en la línea limítrofe entre Sonora y Chihuahua, cerca de la estación de Chollas, con una extensión de cien mil hectáreas, Yocupicio a Cárdenas, 5 abril 1940, AGN-LC, exp. 556.2/70.

lista en la entidad, sobre todo el anticlericalismo, la educación socialista y la marginación de algunos grupos políticos contrarios a esas medidas, principalmente el obregonista. En 1935, el rompimiento entre Calles y Cárdenas fue la oportunidad ideal para esos opositores, y Cárdenas aprovechó esa circunstancia, apoyando a un obregonista para que asumiera la gubernatura. Pero Yocupicio no sólo buscaba reabrir iglesias sino que se opuso a las políticas más importantes que el presidente buscaba implantar: la corporativización de obreros y campesinos y el reparto agrario, especialmente el ejido colectivo. La pugna con Lombardo y la CTM sólo fue un capítulo de las diferencias con el gobierno central y los mecanismos de éste para controlar a los gobernadores. Otro mecanismo fue la presencia activa de los jefes militares enviados a Sonora. La intromisión en asuntos políticos haciendo mancuerna con los cetemistas resultó una fuente constante de conflictos y ofreció una mala imagen a la deseada —aunque lejana— profesionalización del Ejército. La agitación lombardista estaba muy distante de la mentalidad castrense. Por ello la posición de Yocupicio generaba más simpatías que la de Henríquez Guzmán y Múgica. Yocupicio quizá fue el personaje al que, seguramente, entre los militares de la época se le alababa en privado y criticaba en público. Especialmente lo pienso por su pugna con Lombardo. A pesar de sus ligas con Cedillo, Yocupicio se granjeó la confianza del secretario de Guerra, Andrés Figueroa, y cuando éste murió, formó parte de un grupo político que trabajaba en la candidatura de su sucesor, Manuel Ávila Camacho. La sucesión en Sonora, Macías contra Otero Pablos, fue un anticipo de la precandidatura presidencial, Ávila Camacho contra Múgica. La necesidad de un candidato de unidad, la crisis económica surgida en el último tramo del sexenio, el descontento por las medidas radicales que se habían llevado a cabo y la necesidad del aval norteamericano inclinaron la balanza en favor de Ávila Camacho. El gobierno de Yocupicio fue un avilacamachismo anticipado, con su defensa de la pequeña propiedad, el freno al reparto agrario (cuando menos en su modalidad de ejido colectivo), la desaparición de la educación socialista y la búsqueda de la conciliación por encima de la confrontación. Yocupicio, al igual que Ávila Camacho, representaba a un grupo militar que se oponía a las medidas radicales del cardenismo, pero no eran de la extrema derecha, cercana al fascismo, como Cedillo, Sánchez Tapia, Adolfo León Osorio y Francisco Coss. Dejar el poder en sus manos tranquilizaba a las fuerzas armadas, a los Estados Unidos, a la clase media y a los grandes capitalistas. A la vez garantizaban la continuación y perfeccionamiento del corporativismo iniciado por Cárdenas y la supervivencia, aunque ya como dócil instrumento presidencial, de la CTM.

BIBLIOGRAFÍA

Almada Bay, Ignacio

- 1992 *La conexión Yocupicio: soberanía estatal, tradición cívico-liberal y resistencia al reemplazo de las lealtades en Sonora, 1913-1939*, tesis de doctorado en historia, El Colegio de México, 510 pp.

Bantjes, Adrian A.

- 1998 *As if Jesus Walked on Earth. Cardenismo, Sonora, and the Mexican Revolution*, Wilmington, Scholarly Resources Inc., 322 pp.
- 1990 "Política nacional y regional en el México post-revolucionario: Lázaro Cárdenas y la revuelta sonorensis de 1935", en Universidad de Sonora, *Memoria del XIV Simposio de Historia de Sonora*, Instituto de Investigaciones Históricas, Hermosillo, 485 pp.

Bernal Tavares, Luis

- 1994 *Vicente Lombardo Toledano y Miguel Alemán: una bifurcación de la Revolución mexicana*, Centro de Estudios e Investigación para el Desarrollo Social, UNAM, México, 201 pp.

Cruz, Roberto

- 1976 *Roberto Cruz en la Revolución mexicana*, Editorial Diana, México, 192 pp.

Dabdoub, Claudio

- 1964 *Historia de El valle del Yaqui*, Librería Manuel Porrúa, México, 429 pp.

Encinas Blanco, Ángel

- 1984 "El movimiento cristero de Luis Ibarra en Granados", en Universidad de Sonora, *Memoria del VIII Simposio de Historia de Sonora*, Hermosillo, Instituto de Investigaciones Históricas, 542 pp.

Falcón, Romana

- 1984 *Revolución y caciquismo. San Luis Potosí, 1910-1938*, El Colegio de México, México, 307 pp.

Hernández Chávez, Alicia

- 1981 *Historia de la Revolución Mexicana, 1934-1940. La mecánica cardenista*, vol. 16, El Colegio de México, México, 236 pp.

Kirshner, Alan M.

- 1976 *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*, Secretaría de Educación Pública, Setecientos: 267, México, 192 pp.

Martínez Assad, Carlos

- 1990 *Los rebeldes vencidos: Cedillo contra el Estado cardenista*, FCE/UNAM, México, 253 pp.

Medina, Luis

- 1978 *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Del cardenismo al avilacamachismo*, vol. 18, El Colegio de México, México, 411 pp.

Novo, Salvador

- 1994 *La vida en México en el periodo presidencial de Lázaro Cárdenas*, compilación y nota preliminar de José Emilio Pacheco, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 747 pp.

Sosa Elizaga, Raquel

- 1996 *Los códigos ocultos del cardenismo. Un estudio de la violencia política, el cambio social y la continuidad institucional*, Plaza y Valdés/UNAM, México, 580 pp.

Spicer, Edward H.

- 1994 *Los yaquis. Historia de una cultura*, UNAM, México.

Taracena, Alfonso

- 1992 *La verdadera Revolución mexicana (1935-1936)*, 2a. ed., Editorial Porrúa, Sépan cuántos, 619, México, 420 pp.

Villaseñor, Víctor Manuel

- 1976 *Memorias de un hombre de izquierda. I. Del porfiriato al cardenismo*, Grijalbo, México, 472 pp.

El discurso del psicoanálisis y el parentesco¹

Charles-Henry Pradelles de Latour*

RESUMEN: Tomando como eje la explicación lacaniana sobre la construcción de la identidad, el autor explora las posibilidades de este enfoque para explicar la especificidad de un sistema de parentesco regido por la alianza. El discurso psicoanalítico se presenta como una herramienta cuyos modelos no pueden trasladarse automáticamente a sociedades no occidentales, pero útil para plantear preguntas e hipótesis sobre la articulación entre lo individual y los fenómenos sociales.

ABSTRACT: By means of exploiting the explanation given by Lacan to the process of identity, the author explores the possibilities this view has to explain the characteristics of a kinship system based on alliance. Psychoanalytical discourse is presented as a tool whose models cannot be used directly within non western societies, but useful to build questions and hypothesis on the ways the individual processes link with social phenomena.

El título de este texto recuerda un viejo debate entre B. Malinowski y E. Jones, mismo que acaba de ser reabierto en los Estados Unidos por M. E. Spiro. Así, precisamos inmediatamente que no deseamos reanudar la problemática freudiana, sino mostrar que el desplazamiento del discurso del psicoanálisis operado por Lacan permite abordar los sistemas de parentesco bajo un ángulo diferente al que ha prevalecido hasta hoy. Sin embargo, para permanecer fiel a la tradición inaugurada por nuestros predecesores, nos limitaremos sólo al caso de los trobriandeses, isleños matrilineales de Melanesia.

Se recordara el argumento de Malinowski. Los jóvenes trobriandeses que pertenecen al sub-clan de su madre, tienen por padre legal a su tío materno y dicen no tener ningún lazo de sangre con su genitor. Por eso en la adolescencia el muchacho entra en conflicto no con su padre, que sobre todo es para él una "niñera", sino con el hermano de su madre. Dicho de otro modo, la estructura familiar no es la misma en todas las sociedades, y el complejo de Edipo inducido en Occidente por la filiación patrilínea no es universal. [Malinowski, 1969] E. Jones replica que al negarse

¹ Artículo de *L'Homme* 97-98, enero-junio, 1986, XXVI (1-2):93-106. [N. del T.]

* Laboratorio de Antropología Social Colegio de Francia, Paris.

al padre el *status* de genitor, los trobriandeses deniegan y desvían el odio que alimentan en su lugar, pero por ello no logran suprimir al padre. Sólo dirigen la rivalidad que podrían tener con su padre hacia el tío materno, y desplazan la concupiscencia de la cual la madre es objeto sobre una hermana. [Jones, 1925] M. E. Spiro afirma que los jóvenes trobriandeses son de hecho más atraídos por su madre que les amantó que por su hermana, y que segregan una hostilidad inconciente hacia su padre, principal compañero sexual de su madre. [Spiro, 1982] Jones y Spiro salvan al Edipo, pero ¿no aplican demasiado rápido un modelo occidental a un sistema de parentesco del cual Lévi-Strauss ha subrayado que estaba fundado sobre la alianza? [Lévi-Strauss, 1958:51] Tal es la tesis que vamos a sostener. Expondremos primero la teoría edípica de Lacan; luego con la ayuda de sus hipótesis, analizaremos el sistema de parentesco de los trobriandeses.

El psicoanálisis no privilegia, como la antropología, un juego de clases (diferencias de sexos, de edad y de grupos de filiación) que ordenan y determinan las relaciones de Ego con sus mayores, sus colaterales y sus aliados; toma como punto de partida la relación madre-hijo. Si un lactante no es deseado por una madre, real o adoptiva, no puede vivir. El niño es primero objeto de un deseo materno, pero no sabría ser el objeto único y total de este deseo a menos que estuviera enteramente alienado en una relación dual exclusiva, fuente de locura. Antes de desear al niño, una madre ha deseado a un hombre que no es obligatoriamente el padre legal. La función paterna se encuentra así escindida entre un padre genitor, objeto del deseo de la madre, y un padre social, esencialmente representado por el nombre del linaje o del clan. Padre real y padre social están separados no solamente en la realidad, sino también simbólicamente por la simple razón de que el nombre no es la cosa. Aunque en el lenguaje corriente el nombre esté unido al objeto al que representa, estos dos aspectos de la palabra no proceden del mismo orden: uno es un significante, soporte de sentido; el otro un significado remitiendo a una cosa o una idea. Uno, desligado de la realidad sobrevive a la desaparición del objeto, el otro no. No se sabe muy bien quien era Sócrates, pero todavía se habla de él. La relación primordial madre-hijo está, pues, atravesada inmediatamente por el deseo de algo diferente, representado y perpetuado por un significante superior calificado como Nombre-del-Padre. Este nombre, que se vuelve un obstáculo entre la madre y el hijo, insta en primer lugar una ley. Al intervenir como tercero promulga, en el lenguaje, la prohibición del incesto, que se podría resumir en estos términos: "Tú, hijo, no eres todo para tu madre porque ella desea otra cosa que no eres tú". El Nombre-del-Padre no es solamente privador, sino también creador de sentido, por lo que adquiere valor de metáfora. Para retomar el ejemplo de los diccionarios, la expresión hugoliana: "Su haz no era ni avaro ni rencoroso", es metafórica porque al sustituirse a Booz dormido, deja translucir un nuevo sentido: a pesar de su edad

avanzada Booz puede todavía ser padre. La metáfora que implica la substitución de un significante S' a un significante S y la liberación de un nuevo significado s , puede escribirse:

$$\frac{S'}{S} \cdot \frac{S}{S} = \frac{\text{su haz no era ni avaro ni rencoroso}}{\text{Booz dormido}} \cdot \frac{\text{Booz dormido}}{\text{función paterna (vida posible)}}$$

La substitución del Nombre-del-Padre a la relación deseante madre-hijo, engendra también un significado paterno al cual el niño puede adherirse para intentar alcanzar, a su vez, la otra cosa que su madre desea.

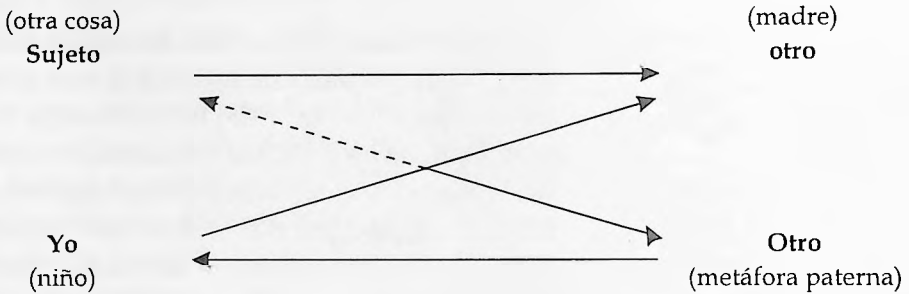
$$\frac{S'}{S} \cdot \frac{S}{S} = \frac{\text{Nombre del padre}}{\text{deseo de la madre}} \cdot \frac{\text{deseo de la madre}}{\text{significado paterno (vida posible)}}$$

Así como el significante está cortado de la cosa significada, tiene también como función sustituirse a otros significantes y fundar un juego de significaciones que están en la base de las identificaciones personales. [Pontalis, 1958] El Nombre-del-Padre, privador y dador, da cuenta de las ambigüedades de la función paterna, simbolizadas en el imaginario infantil por las figuras contrastadas del padre golpeador (autoritario) y Santa Claus, y en el imaginario religioso por el dios separador, el que juzga, y el dios creador o salvador, el que da. La ambivalencia de la función paterna y la de lo sagrado están íntimamente ligadas.

La estructura edípica revisada por Lacan no depende de los hechos o del comportamiento, sino de un orden del lenguaje que considera al incesto imposible—puesto que el más allá deseado por la madre es inalcanzable—, mientras que, por otro lado, considera al padre simbólicamente muerto, ya que el nombre que lo representa no es la cosa. Tal estructura muestra, de manera diferente a la efectuada por la antropología social, la asimetría de los sexos. La metáfora paterna predomina no porque el hombre fuera superior a la mujer, sino porque interviene sin saberlo en tanto símbolo tercero, fundador de la ley y de los ideales. Por esto, poco importa teóricamente que el padre real esté presente o ausente; el Edipo puede realizarse simbólicamente aun si el padre estuviera muerto. Poco importa que el padre no esté a la altura de la metáfora que suscita; un padre humillado no es menos padre que un padre de virilidad triunfante.

Pero entonces ¿qué sucede con Ego en esta estructura? Al principio el lactante se esboza como "a-sujeto"; asujetado como lo está a su madre, vive su cuerpo como desmembrado. Luego aprende a leer la satisfacción de sus necesidades en los gestos repetidos de quienes lo cuidan; se refleja y se anticipa así en la imagen de su ma-

dre, sólo viendo en este reflejo del espejo a un semejante, un yo-otro, soporte de unidad. Esta captura imaginaria le permite captarse como totalidad (deja de estar desmembrado) pero lo subordina al mismo tiempo a otro. Ego no sabría pues ser una entidad autónoma, accede a la identidad estando alienado. [Lacan, 1966:93 y ss] En la relación madre-hijo, relación especular por excelencia, el yo y el otro son mal diferenciados. Sin embargo, esta reflexibilidad imaginaria es necesaria para que el niño inicie la asunción de su subjetividad. Al acceder a la identidad el niño se convierte en deseo del deseo de su madre, pero no puede desear ninguna cosa que su madre desee, más que al pasar por el enredo de la metáfora paterna que le prohíbe ser esta cosa, aunque le permite aprehenderla por el rodeo del lenguaje. El yo imaginario² se duplica entonces en un "je", sujeto que intenta alcanzar el más allá del deseo de la madre, apoyándose en representaciones simbólicas. Lacan ilustra el juego cruzado del deseo materno y la división de la persona en un "yo" y un "je" sujeto en una gráfica conocida con el nombre de esquema L [Lacan, 1978:284]:



La relación especular madre-hijo es colocada en el eje oblicuo yo-otro, y el deseo de otra cosa de la madre arriba a la izquierda. Ahí el niño se elabora como sujeto, a partir de la metáfora paterna situada abajo a la derecha. Así, *je* es un Otro, constituido no por el reflejo de las imágenes en el espejo, sino por el orden de los significantes. El sujeto no es entonces aquí el sujeto del pensamiento de los filósofos (percepción conciencia exterior al lenguaje), sino un elemento interno a la significación, que surge siempre como una cosa diferente al yo. El sujeto no es el yo; uno es efecto del significante en busca de objetos inaccesibles, el otro es un *self*, un sí mismo engrosado con ideales recibidos. El sujeto sometido al Otro, batería de los significantes, es actuado, el yo aparentemente dueño de sí mismo es agente. Aunque distintos, no existen el uno sin el otro. Si el sujeto se borra, el yo se convierte en prisionero de la

² Se ha considerado necesario el presentar a *moi* como "yo", en tanto que *je* se ha conservado como tal, para preservar con mayor fidelidad el sentido del texto original, por un lado, y que el lector pueda comprender la diferencia y la importancia que se presentan entre los dos términos, por otro. La diferenciación establecida entre *je* y *moi*, dentro del ámbito psicoanalítico, es considerado como uno de los elementos básicos de la disciplina. [N. del T.]

angustia o bien en víctima de la persecución. En el primer caso, el más allá perseguido deja de ser mediatizado por el lenguaje; en el segundo, el Nombre-del-Padre sólo ejerce su función privativa; el milagro de la metáfora ya no está operando. Es bastante evidente que en esta gráfica el sujeto, eternamente actuado, es difícilmente aprehensible porque es subyacente al discurso. Por esta razón, Lacan hacía pasar al Otro-sujeto (eje del inconsciente) bajo el eje yo-otro que se manifiesta abiertamente en la vida cotidiana.

Es mediante esta estructura edípica, idéntica aun cuando existen algunas diferencias para los muchachos y las muchachas, que un sujeto accede al lenguaje, al mundo de la familia y a la sociedad en general; por esta razón nos interesa. ¿Qué sucede con la metáfora paterna y la relación especular hacia la madre en un sistema de parentesco regido por las leyes de la alianza? Esta es la pregunta a cuya respuesta se aportarán algunos elementos, regresando al caso de los trobriandeses.

En las islas Trobriand, toda mujer está aparejada desde su adolescencia a uno de sus hermanos, reales o clasificatorios, que será el padre legal de sus hijos. Así, cuando una mujer se casa, no cambia de grupo de filiación, sino de aldea. Sale a vivir a la casa de su marido con el cual comparte una vida común e íntima. La pareja marido-mujer constituye con sus hijos una unidad de residencia y producción. Esta separación entre grupo de filiación y unidad doméstica obliga cada año al hermano a reponerle al marido de su hermana la mitad de su cosecha de ñames, para alimentar a sus hijos según la legalidad. Este don de alimento corresponde a la parte que le toca a una mujer en tanto es propietaria del suelo clánico, igual que su hermano. Mientras, el marido, que no adquiere por el matrimonio ningún derecho sobre su esposa, le ofrece al hermano de ésta unas piedras pulidas o bellas conchas para agradecerle los servicios sexuales de los cuales goza.

Según los términos metafóricos de los trobriandeses, el marido debe de vez en cuando "pagar la escarlata". [Malinowski, 1963:254] Toda mujer está así dividida: la maternidad y el deber las conducen hacia su hermano, padre social de sus hijos; la sexualidad y la inclinación hacia su esposo. Ella es para el primero la "buena mujer" que engendra y alimenta, para el segundo, "la gran mujer" bella y deseable. [Ibid.:401] La circulación continua de los bienes matrimoniales entre cuñados es en este aspecto particularmente significativa. El hermano obsequia ñames, símbolo de fecundidad y de abundancia, al marido de su hermana, y éste le da en reciprocidad objetos preciosos y bellos que evocan el atractivo de la sexualidad. Dicho de otro modo, *en las Trobriand, no son las mujeres quienes circulan de un grupo a otro, sino los signos representando las funciones de madre y de esposa, las cuales las enlazan a dos hombres diferentes.*

La relación madre-hijo es de entrada mediatizada por un cambio de bienes que tienen valor de metáfora, y que son por lo mismo portadores de sentido y de prohi-

biciones. El hermano da ñames, simbolizando la fecundidad, al marido de su hermana, que es apartado de esta función, y éste obsequia conchas recordando la sexualidad a su cuñado que no debe evocar esta última con su hermana ni con un gesto ni con una palabra. La sustitución de un signo a una función es creadora de sentido para el donador y de prohibiciones para el beneficiario (puesto que el signo no es la cosa a la que representa). Las significaciones son paralelas y las prohibiciones cruzadas. Las metáforas transportadas por el intercambio de bienes matrimoniales definen, así, los *status* de los aliados, que están en el origen del desdoblamiento de la función paterna.

El hermano que representa al grupo de los consanguíneos de la mujer, no es, hablando con propiedad, el genitor simbólico. Este rol pertenece a sus ancestros que conceden el espíritu *waiwain* a sus hermanas y a sus sobrinas. [Weiner, 1983:56] El tío materno no es más que un mediador que remite a sus sobrinos a una tercera instancia benéfica y garante de las leyes del clan. No siendo dador, aparece principalmente como privador; es a él a quien se le debe respeto y bienes. El hijo de la hermana que le sucede no puede entrar en posesión de su herencia sino hasta después de haberlo indemnizado abundantemente. [Fathauer, 1962:252 y *ss.*] En cuanto al padre, si bien no es reconocido en tanto padre biológico, se supone que gracias a las relaciones sexuales repetidas con la madre, él es quien moldea a su semejanza a sus hijos *intra utero*. Les cuida después y les alimenta con afecto para que el destete no sea demasiado doloroso. Les cría con cariño y les favorece en detrimento de sus sobrinos. Un hijo hereda así, a veces, de los bienes y del saber de su padre. En contraparte, los hijos le ayudan en sus trabajos, subvencionan sus necesidades en su vejez, cortan madera a fin de que halla fuego permanentemente en su casa, y le ayudan a desplazarse. En suma, el padre trobriandés es un padre-madre, un padre en espejo en el cual el hijo puede reflejarse y encontrar su unidad. De esta manera, padre e hijo son mal diferenciados; todo sucede como si estuvieran incorporados el uno al otro. Así, el amor que manifiesta su intimidad disimula un reverso de hostilidad temible "yo no soy tú", que Spiro bien señaló. [Spiro, 1982:50 y *ss.*] El hijo teme ser comido por su padre, como lo atestigua el mito de Tudava [*cf. infra*, p.); y recíprocamente, cuando un padre muere el hijo es sospechoso de haberlo matado con brujería. Para probar su inocencia, éste debe comer en público pedazos de carne podrida del cadáver paterno. [Malinowski, 1930:121] La necrofagia, comúnmente reprobada, sirve de ordalía; el yo se separa del otro porque éste, que era bueno, se transforma irremediabilmente en malo (podrido). En resumen, existe en las Trobriand no sólo uno sino dos padres que se comparten las dos funciones paternas, privación y don. Uno, más padre simbólico, instancia tercera, está fuera de la brujería; el otro, padre imaginario, entra en una relación canibalesca.

Las metáforas relativas a la fecundidad y a la sexualidad remiten al origen de las

“magias de jardines y belleza”³ que practicaban respectivamente consanguíneos y aliados. Los magos de jardines, que recibieron normalmente su poder de su tío materno, recitan, en el transcurso de los ritos, marcando las diferentes etapas de la cultura de los ñames, encantamientos como este refrán que es de los más frecuentes:

*El vientre de mi jardín se levanta,
el vientre de mi jardín se levanta
como si fuera a dar a luz*

MALINOWSKI [1974:93, 95, 98 y 106]

La tierra es así comparada con una mujer encinta. Por otro lado, cómo está prohibido a los cultivadores tener relaciones sexuales cuando trabajan en sus campos [Malinowski, 1930:200], la fecundidad de las tierras hace eco a la fecundidad de las hermanas que son madres y sexualmente prohibidas.

Las magas de belleza son las tías maternas, es decir, aliadas que ejercen su arte en sus sobrinos y sobrinas. Éstos deben, en primer lugar, bañarse en el mar, frotarse con fibras vegetales encantadas por su tía, quien después les alisa el cuerpo con una concha nácar y aceite de coco, para que se vuelvan bellos y deseables [*ibid.*:254 ss]. Esta magia, a veces, se prolonga en magia de amor; basta que el deseante tire al mar las fibras con las cuales se ha lavado, diciendo: “Encanto, suscita los sueños y ejerce una influencia sobre el ojo de una fulana”. Los trobriandeses explican: “Al igual que las hojas serán bamboleadas por las olas, que se levantarán y se bajarán según el movimiento de la mar, las entrañas de la joven van a estremecerse y palpitar” [*ibid.*:263] Esta magia de belleza se relaciona directamente con la sexualidad y excluye la alimentación asociada con la fecundidad: “Cuando tenemos una aventura con una mujer, la llevamos a la selva y llevamos nueces de betel y tabaco pero no alimentos, sino nos avergonzaríamos”. [*ibid.*:242]

Las parejas de términos que designan a las hermanas y a los ñames, por una parte, y a las esposas (aliadas) y a las conchas, por otra parte, sirven como metáforas para las prestaciones matrimoniales y las dos principales magias colectivas. En aquéllas, los ñames y las conchas representan a las mujeres; en éstas, las mujeres son evocadas para favorecer a la cultura de los ñames y la eficacia mágica de las conchas. De un juego de metáforas al otro los términos permutan mientras, las significaciones permanecen paralelas y las prohibiciones cruzadas. Es decir, en las islas Trobriand los sujetos están divididos entre dos más allá, la tierra fecunda y la mar sexuada, que no podrían reunirse ni estar demasiado separados.

³ Se refiere a la magia necesaria para conseguir buenas cosechas de ñames o para proporcionarle belleza al muchacho. [N. del T.]

Es lo que muestran los dos mitos "edípicos" de esta sociedad, cuando se les lee a la luz de este juego de oposiciones. He aquí el primero.

Una mujer tenía dos hijos, una mujer y un varón. Un día éste hizo hervir unas hojas aromáticas en el aceite de coco para la magia de amor, colgó el jarrón que contenía el líquido mágico en un travesaño, justo por encima de la puerta y salió a bañarse. Cuando su hermana regresó de los campos, tropezó su cabeza con el jarrón de la poción mágica. La fuerza de la magia la afectó, penetró en su cuerpo y trastornó su espíritu. Preguntó a su madre: "¿Qué es de mi hermano? ¿a dónde fue?" La madre respondió: "Oh, mis hijos se han vuelto locos, tu hermano está a orillas del mar". La joven se precipitó hacia afuera, se quitó su falda de fibras, se tiró desnuda al agua y nadó para reunirse con él. El muchacho salió del agua, corrió hacia un extremo de la playa, después hacia el otro. No pudiendo huir, se tiró de nuevo al agua. Su hermana no le soltó y terminó por alcanzarle en el mar en donde se acoplaron. Se tendieron después sobre la playa donde se unieron de nuevo. Subieron una pendiente, entraron en una cueva donde se unieron de nuevo y se durmieron. Se quedaron ahí sin comer ni beber hasta que la muerte llegó.

Un hombre de otra aldea vio en sueños a los dos amantes. Tomó su piragua y entró en la cueva donde ellos se encontraban. Una flor de menta había crecido en sus pechos. Se dirigió a la aldea para ver a su madre, a quien encontró en el camino trenzándose una falda. "¿Sabes", le dijo, "lo que ocurrió en el mar?" — "Mis hijos fueron hacia el mar y la vergüenza se ha apoderado de ellos". Él le pidió recitar las encantaciones de la magia de amor, las aprendió, después regresó a la cueva a recoger una rama de menta para practicar esta magia en su aldea.

Los trobriandeses recuerdan, en conclusión, que sólo los jóvenes de la aldea bordeando esta caleta pueden bañarse ahí donde los amantes se unieron, pero los peces pescados en este lugar son tabú para ellos. Por el contrario, los viejos que no tienen el derecho de bañarse en esta caleta, sí pueden comer el pescado de ahí. [*Ibid.*:382]

El hermano y la hermana enamorados tienen relaciones sexuales repetidas en la intersección de la tierra y del mar. La prohibición exogámica es transgredida en la frontera geográfica que materializa la separación ideológica entre los consanguíneos y los aliados. La "buena mujer" y la "gran mujer" están unidas. Además, el relato, cuya meta es relatar el origen de la planta indispensable para practicar la magia de amor, postula al principio la existencia del filtro sin el cual los amantes no se habrían reencontrado. El antes y el después están indisociados. El mito es así construido sobre una paradoja bien conocida: ¿el huevo o la gallina? El incesto, factor de confusión espacial y temporal, conduce inexorablemente a la muerte. Para salir de este impasse, el narrador está obligado, en conclusión, a regresar al orden social que separa la tierra del mar, la nutrición de las abluciones. Los jóvenes pueden bañarse en el lugar del drama a fin de embellecer, pero no pueden comer el pescado; para los viejos es lo contrario.

El segundo mito no es menos dramático:

Tudava es un héroe civilizador nacido de una virgen que había sido traspasada por el agua cayendo de una estalactita. Todo transcurría normalmente hasta que un día un ogro, llamado Dokonikan, apareció en la región. Alimentándose de carne humana, devoraba una comunidad después de otra. Cuando llegó a la aldea de Laba'i donde vivía Tudava, la familia materna de éste decidió huir, pero su madre que acababa de herirse el pie era incapaz de desplazarse. Fue abandonada por sus hermanos junto con su joven hijo en una cueva situada cerca de la playa y partieron en una canoa hacia el sudoeste. Tudava fue criado por su madre que le enseñó primero a escoger la madera con la cual se fabrican las fuertes lanzas y le inició en la magia *kwoyagapani*, que permite privar a un hombre de su razón. El héroe hechizó a Dokonikan, lo mató y le cortó la cabeza. Después preparó, con la ayuda de su madre, un pastel de taro en el cual disimularon la cabeza del ogro, que cocieron con el pastel. Tudava tomó el platillo macabro y partió a buscar al hermano de su madre. Habiéndolo encontrado, le ofreció el pastel en el cual el tío descubrió la cabeza de Dokonikan. Presa de horror y lleno de remordimientos, el tío ofreció a su sobrino toda suerte de regalos en expiación a la falta que había cometido al abandonarles, a él y a su madre. El sobrino rechazó todo y no fue apaciguado hasta después de haber recibido en matrimonio a la hija de su tío. Introdujo después en la isla la agricultura y numerosas otras costumbres. [Malinowski, 1969:989 y ss]

La hermana vive con su hermano y no con su marido. El padre niñera es reemplazado por la figura de un ogro que llega por las tierras espantando al tío que se fuga por el mar. Al no ser respetado el orden tradicional, todo marcha al revés. Afortunadamente, gracias a su madre y a sus ancestros que habitan en las cuevas, Tudava es beneficiado con una magia poderosa que le ayuda a enfrentar y a matar al ogro, del cual lleva la cabeza para darla a comer a su tío. Cuando el orden de la alianza es inexistente los cuñados se devoran entre sí, la antropofagia y la brujería dominan. El tío, principal garante de la moral, se siente entonces culpable. Para redimirse está dispuesto a ofrecer todo lo que posee, yendo así en contra de la costumbre que exige que un tío no dé nada a su sobrino. El héroe, que no carece de lógica, no está satisfecho hasta después de haber recibido a su hija en matrimonio. Tudava contrae matrimonio con su prima cruzada matrilateral —cuando los trobriandeses se casan generalmente con la prima cruzada patrilateral—, pero este hecho restablece los lazos de alianza que abren el camino a la civilización.

El incesto que une dos más allá y la antropofagia que los invierte, representan amenazas temibles que no se pueden conjurar más que al reiterar los intercambios de bienes matrimoniales, de los cuales las metáforas portadoras de prohibición y de sentido instauran el orden y movilizan sin cesar el interés de los isleños. A. Weiner indica que las mismas mujeres no se mantienen apartadas de este gran juego: si a lo largo de las ceremonias funerarias, los hermanos y los aliados del difunto se ofrecen ñames y conchas, las hermanas y las cuñadas del muerto intercambian entre ellas un gran número de fardos de hojas de plátano trenzadas, signo de prosperidad, y unas faldas de fibra de rafia decoradas, símbolo de sexualidad. [Weiner, 1983:94]

Estos dones y contradones ostentatorios de objetos culturales atestiguan que la muerte no podría dar por terminadas las actividades sociales dominantes. Para superar esta ruptura, el ritmo de los intercambios se intensifica. La pasión intercambista de los trobriandeses llega a su apogeo en las transacciones *kula*, que hacen circular entre los habitantes de varios archipiélagos largos collares de espondilo (vértebras del espinazo) rojo y unos brazaletes blancos. Se dice que los primeros son machos y los segundos hembras, y se casan cuando se reencuentran [Malinowski, 1963:418]. Así cuando los trobriandeses se arriesgan con sus canoas en peligrosas travesías en alta mar hacia la isla Dobu con el fin de solicitar a sus asociados *kula* unos collares rojos, traen al igual que los hermanos comida; pero seis meses más tarde, cuando los roles son invertidos, los hombres que llegan de Dobu para obtener de los trobriandeses brazaletes blancos, no ofrecen comida a sus amigos. “Los maridos no tienen que dar ñames a sus cuñados”. Si lo hicieran, dicen los marineros, “esto sería como echar agua al río”. Y Malinowski añade: “El hecho de dar al regreso de una travesía un artículo de prestigio a su esposa que lo entrega a su hermano o a cualquier otro miembro de su clan, es característico de las relaciones matrimoniales”. [Ibid.:436] Las transacciones *kula* se presentan, pues, como una gran escenificación simbólica de las relaciones de alianza y la apuesta recae esencialmente en la “gran mujer”. Las magias utilizadas a lo largo de las expediciones son semejantes a la magia de belleza y a la brujería femenina, centrada ella también sobre la mar [Pradelles de Latour, 1984:132], y los propietarios temporales exhiben sus joyas, las comparan, cuentan su historia, y evocan el recuerdo de las más célebres, como en otras circunstancias se hablaría de mujeres: “¡Ah! ¿Cuántos hombres murieron por ellas?” [Ibid.:421]

En suma, si entre los occidentales la relación madre-hijo está mediada por la metáfora paterna que prohíbe un más allá de la madre, entre los trobriandeses la relación madre-hijo está estructurada por el juego de dos metáforas cuyos efectos paralelos y cruzados abren el universo social sobre dos más allá: la fecundidad y la tierra, por una parte; la sexualidad y el mar, por la otra. En el primer sistema de parentesco el padre es a la vez privador y dador; en el segundo, las funciones paternas están disociadas. De lo que resulta que la célula familiar occidental, centrada sobre los únicos lazos afectivos que unen a dos congéneres, es extremadamente frágil, y que las relaciones parentales son fundadas principalmente sobre el don. En efecto, los bienes circulan, entre nosotros, siempre en el mismo sentido, de los padres hacia los hijos, y eso en todas las etapas del ciclo de vida: nacimiento (bautizo), adolescencia (confirmación), matrimonio y muerte. Las relaciones intra-familiares están regidas por el orden económico dominante, fundado sobre los intercambios. El paso de la infancia a la edad adulta implica una readaptación marcada por la crisis y los vagabundeos de la adolescencia. En cambio el sistema de parentesco trobriandés,

constituido por un intercambio preestablecido de bienes matrimoniales que subtiende las principales transacciones económicas y culturales de los isleños, está estrechamente articulado al orden social. El niño inscrito dentro de este orden desde su más temprana edad, participa progresivamente en los intercambios que enlazan en diferentes niveles a los grupos de filiación con las familias. El intercambio instaurador de alteridad toma aquí el paso sobre el don, factor de reflexibilidad. Dar, es siempre dar una parte de sí, a fin de hacer del otro un semejante o un obligado. Se sabe que el don no está sin relación etimológica con el veneno. [Mauss, 1966:255] En fin, las metáforas paternas inducen, más allá de las relaciones económicas a las cuales están asociadas, sistemas de representaciones diferentes; uno es unitario, el otro binario. La ideología religiosa occidental descansa sobre oposiciones cuyos términos entran en dialéctica a fin de reforzar una idea dominante: la creación ex nihilo o continua, la revelación total o parcial, la salvación ofrecida o merecida, etc., mientras los mitos y los ritos de numerosas sociedades tradicionales son subtendidos por oposiciones radicales. Si es prematuro dar una explicación definitiva a estos hechos, se puede entrever que no es imposible que un modo de pensamiento unitario sea determinado por una figura paterna única (Dios padre, separador y reconciliador), mientras que un sistema de representaciones binario esté subtendido por dos figuras paternas separadas, teniendo cada una su especificidad. Esta hipótesis verificada entre los trobriandeses, deberá efectuarse en un estudio comparativo más amplio. Así se descubriría sin ninguna duda que la disposición de las metáforas varía sensiblemente según los regímenes matrimoniales, y determina, en cada caso, sistemas de creencias y comportamientos originales.

El discurso del psicoanálisis no ofrece, pues, modelos ya hechos que sean únicos o completos; al contrario, permite plantear preguntas, sugerir hipótesis y poner en el seno de un sistema de parentesco, elementos del lenguaje, modos de pensamiento y relaciones económicas. En la exposición mostramos que el sistema de parentesco trobriandés se apoyaba sobre una doble filiación, cuando para cierta antropología, que asocia filiación y pertenencia al grupo de cosanguíneos, este sistema es unilineal. El discurso del psicoanálisis, al situarse más allá de clases y clasificaciones, puede contribuir a resolver el difícil problema de la doble filiación que preocupó más particularmente a M. Fortes y a E. R. Leach. No se trata, según nosotros, de oponer una filiación definida jurídicamente a una filiación complementaria que proviene de la amity [Fortes, 1963:25], o relaciones de incorporación concebidas en términos de sustancia a relaciones de alianza connotadas por influencias místicas [Leach, 1968:44], sino de repensar las semejanzas corporales testificadas, las creencias en la brujería, las actitudes de intimidad, de broma y de evitamiento, a partir de la relación especular con la madre, la mediación simbólica del o de los padre(s) y los más allá inaccesibles. La doble filiación, tributaria de la alianza entre dos grupos,

implica un desdoblamiento de la metáfora paterna de la que será interesante estudiar las diferentes combinaciones. Hay ahí un campo de investigación, que por más parcial que sea —no podría abarcar todos los problemas relativos al parentesco—, no deja de ser rico y quizá prometedor.

BIBLIOGRAFÍA

Fathauer, G. H.

1962 "Trobriands", en D. M. Schneider y G. Gouch (ed.), *Matrilineal Kinship*, Berkeley y Los Angeles, University of California, pp. 234 -269.

Fortes, M.

1963 *Kinship and Social Order. The legacy of Lewis Henry Morgan*, Routledge y Kegan Paul, Londres.

Jones, E.

1925 "Mother, Right and Sexual Ignorance of Savages", en *International Journal of Psychoanalysis* VI, núm. 2.

Lacan, J.

1958 *Séminaire V. Les Formations de l'inconscient*, Ronéo.

1966 *Écrits*, Le Seuil, París.

1978 *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Le Seuil, París.

Leach, E. R.

1968 *Critique de l'anthropologie*, PUF, París.

Lévi-Strauss, C.

1958 *Anthrologie structurale*, Plon, París.

Malinowski, B.

1930 *La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie*, Payot, París.

1963 *Les argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, París.

1969 *La sexualité et sa répression*, Payot, París.

1974 *Jardins de corail*, Maspero, París.

Mauss, M.

1966 *Sociologie et anthropologie*, PUF, París.

Pontalis, J. B.

1958 Compte rendu de: *Les formations de l'inconscient*, *Bulletin de Psychologie de l'Université de Paris*, n. Spéc, pp. 1 -22.

Pradelles de Latour, C. H.

1984 "La parenté trobriandaise reconsidérée", en *Littoral*, Spiro, M. E., núms. 11 y 12, pp. 115-136.

1982 *Oedipus in the Trobriand*, The University of Chicago Press, Chicago.

Weiner, A.

1983 *La richesse des femmes, ou comment l'esprit vient aux hommes*, Le Seuil, París.

Reseñas

Antonio Higuera Bonfil,
A Dios las deudas y al alcalde las jaranas,
Religión y política en el caribe mexicano,
Colección "Sociedad y política en la vida de Quintana Roo",
vol. IV, Universidad de Quintana Roo-CONACYT,
México, 1999, 311 pp.

Ma. Paloma Escalante Gonzalbo*

Con este sugerente título encontramos en realidad dos ensayos, relacionados entre sí tan sólo por el espacio geográfico en que suceden y por la frase que los encabeza. Conociendo el contenido de ambos ensayos, se me ocurre que la frase no es de ninguna manera casual o retórica. El asunto religioso, tal como es abordado en el caso de los testigos de Jehová, compromete a las personas íntegramente en todos los aspectos de su ser; los testigos de que habla Antonio Higuera son personas comprometidas con su fe, al grado de renunciar a cualquier aspecto de la vida diaria que se interponga en su camino para cumplir la voluntad de Jehová, quien, en retribución, los recompensará con la vida eterna. El asunto político, por otra parte, sintetiza las "jaranas", enredos, chanchullos, conflictos de intereses. El hecho de que Quintana Roo fuera un territorio y no un estado, la situación de aislamiento, los vínculos económicos con Belice, son algunos de los asuntos que se tratan y consideran al hablar de la búsqueda de un autogobierno en Quintana Roo.

Por otra parte, este volumen, el cuarto en la colección Sociedad y cultura en la vida de Quintana Roo, cuenta con un extenso apéndice que concentra documentos inéditos de gran valor histórico, que son parte de las fuentes utilizadas por el autor para tratar los temas de referencia.

La formación original de antropólogo y la posterior incursión en los territorios de la historia dan como resultado, en el trabajo de Antonio Higuera, un enfoque y un producto prácticamente interdisciplinario: el historiador hace una búsqueda y recuento exhaustivo de documentos de archivo que fundamentan e ilustran la doctrina e historia de los testigos, los procesos políticos, conflictos de intereses y situaciones económicas involucrados en el tema del autogobierno, pero siempre desde la mirada del antropólogo, preocupado por los aspectos vigentes en la actualidad, presentes en la vida cotidiana o en las maneras de hacer política de todos los días.

* INAH

SOBRE LOS TESTIGOS DE JEHOVÁ

En la primera parte el autor analiza los documentos que los propios testigos utilizan para explicar su origen, su doctrina, los principios y fundamentos de su fe; se recurre a discursos pronunciados en asambleas y a documentos publicados por la *Watch Tower*. En esta combinación de la visión del antropólogo con el oficio de historiador, se trata de descubrir quiénes son los testigos, en qué creen, qué los hace vivir y mantenerse organizados en la forma en que lo hacen, y para ello recurre tanto a fuentes actuales como a documentos históricos. Tras caracterizar los fundamentos de su credo y doctrina, así como a sus niveles y formas de organización, se hace un recorrido en el tiempo que nos lleva a su llegada a la península de Yucatán y a Quintana Roo en particular, esto último basado, en buena medida, en la historia oral.

Mientras el historiador nos presenta los documentos adecuadamente analizados y la historia oral trabajada sistemáticamente, el antropólogo nos acerca a los testigos de carne y hueso que pueden aparecer tocando a la puerta cualquier día, que han sido estigmatizados por otras personas por el hecho de no aceptar transfusiones de sangre, aun en peligro de muerte, por negarse a venerar los símbolos patrios, o por vestir de un modo particular.

SOBRE LA BÚSQUEDA DE AUTOGOBIERNO EN QUINTANA ROO

Un capítulo de la historia nacional muy poco conocido es éste, el de las vicisitudes por lo que tuvo que pasar Quintana Roo para existir, y no se diga ya para constituirse como una entidad federativa con la misma situación que cualquier estado de la República. Antes de los años veinte era "tierra de nadie", verdadera frontera en el más amplio sentido de la palabra, posible botín para los gobiernos de Campeche y Yucatán en el periodo que comprende el estudio, 1926 a 1960. Nuevamente aquí, las preguntas del antropólogo sobre las maneras de hacer política, los orígenes de los grupos de poder, la formación de los grupos económicos fuertes en la entidad, son las que responde el historiador, con base en documentos recabados en el Archivo General de la Nación, así como en la propia localidad.

En los primeros años de que se ocupa este estudio, vemos la desoladora situación en que se encontraba este aislado territorio, incomunicado con el resto de la República, excluido prácticamente del ejercicio del presupuesto federal y dedicado prioritariamente a la explotación de maderas preciosas, como el cedro, la caoba y el chicle, que en su mayor parte era sacado ilegalmente hacia Belice, y que el gobierno federal gravaba exageradamente, ocasionando mayores tensiones por la escasez de recursos del gobierno del territorio.

En 1931 las fracciones locales de mayor importancia política se dan cuenta de la inminencia de la desintegración del territorio y su reparto entre las entidades de Campeche y

Pietro Barcellona,
Posmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social,
Trotta, Valladolid, 1992

Osmar Gonzales*

El pensador comunista italiano Pietro Barcellona inscribe su polémica reflexión en lo que llama el tercer capitalismo y el intento homologador de la democracia occidental, así como de su más fina elaboración intelectual representada por Niklas Luhmann y el "monismo sistémico". Enfrentándose a la hegemonía de una visión sobre el hombre calculista y egoísta, y al dominio que está tomando la técnica (por encima de los hombres). Barcellona remarca la necesidad de recuperar lo que llama la vinculación social, esto es, la idea de comunidad humana más allá de exclusiones y marginaciones.

Desde el punto de vista teórico, rechaza la propuesta del cálculo racional porque responde a la lógica de la modernización tecnológica. Propone un regreso, que no tiene nada de nostálgico, a repensar los vínculos sociales que pueden dar lugar a una nueva comunidad en la que la diferencia sea legítima.

Los temas que aborda el autor son variados: la dialéctica modernidad-modernización, la ficción jurídica que reconoce la igualdad de los individuos, la violencia cuasi primitiva que emerge en nuestra época, el problema tecnológico, el racismo, la alteridad, la democracia y el conflicto, entre otros. En el nudo básico de la argumentación de Barcellona hay un intento fundamental por proveer de antropología a la política actual, invadida por la lógica sistémica. De ahí su propuesta de construir una nueva comunidad.

Su diagnóstico del mundo actual es bastante sombrío. Sostiene, en primer lugar, que la modernización, mediante la neutralización técnica del mundo, ha anulado un problema central: el de los orígenes. En efecto, la modernización trata de que los hombres sean "hijos de sí mismos", buscando que el origen esté a su disponibilidad y manipulación, como si fuera un artefacto. En ese plan nada puede ser diverso. El poder es entregado a un soberano único ("la fijeza, la identidad, el Uno"), que expresa el desarraigo y la pérdida de todo vínculo social y de toda dependencia.

La modernización, que es innovación de muchos campos, está referida esencialmente a la organización del proceso de producción y a la forma de trabajo. Implica la despersonalización y abstracción del proceso productivo. En la segunda fase de la revolución industrial, como ya no hay motivación para el trabajo (porque se vuelve serial, repetiti-

* Doctor en Ciencias Sociales por El Colegio de México.

vo), el sistema político moviliza nuevamente el mito (como el nacionalismo o el racismo, por ejemplo). En la fase actual, del tercer capitalismo, donde se agota el conflicto entre capital y trabajo, la modernización representa la "generalización extrema del sistema de las relaciones funcionales", pareciendo incluso que quien organiza la conexión entre las técnicas productivas particulares es la propia técnica: "la organización técnica de la técnica".

En el interior de todo el contexto descrito, el *sistema de producción de sentido* (ligado a la comunicación social, a los vínculos de pertenencia, etc.) se empobrece a medida que se extiende el *sistema de las relaciones funcionales* en el proceso productivo. Éste, entonces, se presenta como un "gran flujo informático" que destruye los espacios tradicionales y anula las diferencias temporales con una inaudita "aceleración del tiempo".

Este modo de producción tan abstracto desemboca en el consumo masivo individual. "El nuevo cemento de una sociedad atomizada es la ideología consumista" [p. 24], y ya no las normas sociales, como afirma Elster. De esta manera, la lógica y la forma de producción ocupan los ámbitos tradicionalmente habitados por las relaciones de grupo, la solidaridad y la amistad. Entonces, la nueva contradicción ya no es entre capital y trabajo, sino entre el sistema de las relaciones funcionales, despersonalizadas e indiferenciadas, y las instituciones donde están los individuos físicamente, donde pervive la necesidad de "sentido particular", esto es, la comunicación interpersonal, la relación con la naturaleza, etc. El neoliberalismo trata de neutralizar esta contradicción orientando los impulsos emotivos de las masas hacia formas regresivas y autoritarias de identificación con el líder carismático dentro de un escenario de política-espectáculo.

El presidencialismo y la democracia plebiscitaria son formas de la modernización impuesta por la revolución tecnocrática. Como afirma Barcellona, la política devenida espectáculo y el decisionismo son desestructurantes: "de toda idea de comunidad, de toda capacidad de autorrepresentación social, de todo intento de determinación de los contenidos y las identidades que definen vinculaciones sociales y opciones alternativas y valiosas sobre los problemas de la vida colectiva". [p. 25]

El presidencialismo es un poder en sí y por sí, sin contenido ni programa. Por su parte, la democracia plebiscitaria, la delegación en blanco, es el neoautoritarismo y el neo-centralismo que adopta la modernización de una sociedad que ya no es capaz de representarse en el plano de los contenidos y de los conflictos llevados a cabo por actores visibles.

La libertad, que significa decisión, es disociarse del todo. Por ello, un proyecto basado en ella no puede aspirar a convertirse en Estado. Cumplir el destino de libertad puede llevar al resultado de la organización tecnológica, donde la libertad se transforma en pura contingencia, pues el actuar individual y colectivo está totalmente planificado. Desaparece así el sentido, y esta desaparición se institucionaliza en la capacidad del sistema de perdurar prescindiendo de toda relación con los seres humanos: "La desaparición del sentido, de los valores y de la justicia ha destruido toda pretensión del sujeto de contar como persona". [p. 27]

Coherente con esta realidad aparece la propuesta de Luhmann y el “monismo sistémico”, en donde la ley ya no es necesaria porque todo se ha convertido en regla de juego. El sistema ha pasado a ser el nuevo sujeto fuerte. El tiempo, de ahora en adelante, será el tiempo de la continua repetición de lo ocurrido: “El destino de la modernidad, de su contradicción originaria, parece cumplirse pues en el monismo del sistema capaz de autolegitimarse al margen de cualquier finalidad externa y de toda referencia a vinculaciones de contenido”. [p. 28]

El objetivo de la política moderna es poner fin a la guerra civil. A final de cuentas, éste es el problema del orden social. En los tiempos actuales, sentencia Barcellona, se despersonaliza el poder, se libera el Estado de todo condicionamiento iusnaturalista y de cualquier finalismo comunitario. Las garantías de la “neutralización” son la representación política, el contrato de intercambio y el derecho. Y éste, que había sido el principal protagonista en la desteologización de lo político, se transmuta en “artificio”, en regla de juego, se vacía de contenido y se convierte en técnica formal.

Respecto a la violencia, el autor italiano precisa que se ha vuelto primitiva, expresándose como “aversión pura hacia cualquier ‘extrañidad’ que asume las apariencias de un objeto o de un rostro ajeno, diferente”. [p. 76] De esta forma, la violencia ha perdido el nexo que antes exhibía con la revolución, con lo social. Ahora, la discusión es entre la “solución técnica” (las reglas, lo formal-jurídico, procedimientos) y la preocupación por las “cosas últimas”. El fin de la violencia social, con connotaciones sociales, quizá abra paso a una redefinición entre el yo y el otro, entre el igual y el distinto.

Por otra parte, los problemas de la identidad y del racismo están íntimamente ligados. Paradójicamente, la identidad (personal o social) no se puede construir sin reconocer la diferencia, pero, al mismo tiempo, esta diferencia hoy en día es considerada como una amenaza que, expresada en rechazo se vuelve aniquilación, disolviendo a la propia identidad. Lo único que puede salvarnos de esta trágica disyuntiva es la conformación de un “terreno común”, que una, pero se resguarde de confundir. Esto se replantea por los procesos de homologación/homogeinización, el universalismo abstracto del dinero y los derechos. Por eso ahora es central el problema racial.

El problema racial está presente en nosotros como un nudo no resuelto del vínculo social. Pone a prueba a nuestra civilización. La violencia racial manifiesta la perversión vinculada a la concepción del sujeto moderno, es decir, que reconoce sólo al idéntico, al parecido a uno. Y esta violencia conlleva un plus de agresividad. Al destruirse al otro como persona, el cuerpo ajeno es considerado sólo como “máquina de trabajo” o como “máquina erótica”. Por todo ello, la lucha por la multiracialidad es la lucha por una nueva universalidad.

Barcellona es muy agudo cuando señala que aproximarse al otro implica renunciar a la propia voluntad de poder; de persistir esta voluntad se llegaría o a negar al otro o asimilarlo. Aproximarse al otro es *dejar sitio al otro*, dentro y junto a nosotros. Pero para encontrar al otro hay que repensarse a sí mismo. El rechazo a la identificación no es lo mismo que la negación del otro. El rechazo puede abrir espacios, hace posible al otro en su

diferencia. La diferencia es el espacio de la identidad unitaria, exigencia a tomar la palabra. La negación anula la existencia del otro, de lo exterior al yo.

Desde el terreno de la política, Barcellona sostiene que el tema de la democracia es inseparable de los valores y del poder constituyente. Si bien la democracia occidental ha explicitado, por medio de sus constituciones, su carácter formal (de derechos y procedimientos), la cuestión de fondo es el problema del poder constituyente, el significado y alcance de la soberanía democrática. El tema de la democracia es el de los *vínculos* que hay que fundamentar con base y principios sustanciales, reivindicando los vínculos sociales.

En la medida en que el conflicto expresa la necesidad de tomar la palabra, de dar valor a algo aún indefinido, que expresa nuestra necesidad de individualidad y de generalización (comunicación); que no es antagonismo en abstracto, sino en la forma concreta en que se produce la socialidad del orden en que vivimos, es que se centra en la necesidad de crear un "orden nuevo". En ese orden nuevo, libertad (entendida como separación del todo) y comunidad ya no serían conceptos antagónicos: "La libertad se convierte en la medida de un vínculo social libre y de la determinación positiva de fines comunes". [p. 136] Es necesario construir una *comunidad* basada en las *diferencias*, sobre conceptos nuevos de necesidad y libertad. En este orden hay que resituar el conflicto.

Sin atender el problema del conflicto es imposible devolver un "sentido a la vida" a cada individuo. Hay que ubicar al individuo al interior de una comunidad. Desde esta necesidad de relación profunda con el saber del hombre y de sus vinculaciones sociales emerge la crítica a la racionalidad utilitaria y calculista, característica de la modernización tecnológica.

Si bien el panorama pintado por Barcellona es tremendamente sombrío, este autor tiene una esperanza que debería ser discutida, pues afirma que el comunismo —así como la palabra libertad— debe pervivir "como expresión de un nuevo orden social en el que no se dé ya la explotación desenfrenada del hombre y la naturaleza". [p. 56] La desenfrenada expansión del consumo y el crecimiento de las desigualdades entre norte y sur, sostiene Barcellona, está siendo carcomida por la cuestión del "vínculo social", de la búsqueda de un terreno común no irreductible a la manipulabilidad ilimitada de la técnica.

La opción de Barcellona aparece en un momento en que la tendencia autoritaria de la globalización pretende ofrecer como única opción a un tipo de hombre calculador, egoísta, desencantado, conservador y subsumido por el sistema. La obra reseñada abre otras posibilidades que, aun cuando ahora estén en la marginalidad, pueden ser alternativas para el mundo pesimista de hoy.

Revista Cuicuilco No. 20, se terminó de imprimir en el mes de abril de 2001, en los Talleres de Editorial Emahaia, S.A. de C.V., Av. Morclos Ote. No. 300, Toluca, México. C.P. 50090 Tel. 215-21-90. El tiraje consta de 1000 ejemplares.

Normas para la presentación de originales

Originales

Las colaboraciones deberán remitirse al Departamento de Publicaciones de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y Zapote s.n., Col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D.F., incluyendo la dirección y el número telefónico del autor.

Sólo se aceptarán los trabajos que vengan impresos (original y copia) a doble espacio con 28 líneas de 65 a 70 golpes cada una en papel tamaño carta y acompañados de una copia en medio magnético (disquette de 3.5"). La versión impresa deberá ser idéntica a la magnética, y esta última de preferencia salvada como documento de Word para Macintosh, versión 5.1 o menor.

Los originales escritos en otro idioma serán aceptados y enviados a dictaminación. Si ésta resulta positiva, la traducción será responsabilidad del autor.

Notas

Deberán estar numeradas, completas, escritas a doble espacio y al final del texto.

Resumen

Se deberá poner al inicio del artículo y consista de 60 palabras mínimo y 70 máximo, en español e inglés.

Referencias bibliográficas

Deberán contener los siguientes datos en este mismo orden: nombre y apellidos del autor, título de la obra, editorial, lugar de edición, año de edición y número de páginas. En el caso de artículos o capítulos de libros deberá colocarse entre comillas el título y posteriormente los datos antes citados.

Abreviaturas

Cuando se usen abreviaturas deberá escribirse la primera vez el nombre completo y entre paréntesis la abreviatura usual o la escogida.

Ilustraciones

Deberán ser enviadas en páginas aparte, numeradas y acompañadas de las notas y fuentes utilizadas, indicándose en el texto el lugar preciso en el que se ubicarán.

En lo que se refiere a figuras y mapas, deberán entregarse cada uno por separado en papel almanera tamaño carta y dibujados con tinta china. Si hay fotografías, se entregarán en papel tamaño postal y en blanco y negro.

Dictámenes

El director acusará recibo de originales remitiéndolos a dos dictaminadores anónimos que evaluarán cada colaboración; una vez dictaminados, se comunicará el resultado a los autores.

**Escuela Nacional
de Antropología e Historia**

Dirección

Florencia Peña Saint-Martin

Subdirección de Extensión Académica

Georgina Montalvo Díaz

Revista *Cuicuilco*

Director

José Luis Vera Cortés

Editores

Edith Romero Hernández y

Francisco Xavier Solé Zapatero

Asistente Editorial

Belem Claro Alvarez

Coordinador del Dossier

Rolando Javier González Arias

Cuicuilco

NUEVA ÉPOCA volumen 7, número 20, septiembre-diciembre, 2000

Antropología e historia del guadalupanismo

- *Nuevos datos arqueológicos del culto a deidades femeninas y masculinas en los cerros del Tepeyacac, Zacahuitzco y Yohualtecatl*
- *Los diálogos de Juan Diego y la virgen de Guadalupe*
- *El guadalupanismo en la ciudad de Chihuahua*
- *El subversivo sermón guadalupano de fray Servando Teresa de Mier*
- *La peregrinación al santuario de Guadalupe en la ciudad de Guanajuato*
- *La virgen de piedra. Una imagen del espacio sagrado en el Acolhuacan septentrional*
- *La adaptación del culto guadalupano campesino a un contexto urbano e industrial. El caso de San Mateo Atenco, Estado de México*
- *Semantización política y personal de una imagen: la virgen de Guadalupe*

Miscelánea

- *La Cueva del Porcelano. Un conjunto rupestre de la sierra de San Francisco, B.C.S. (México)*
- *Nacionalismo y arqueología: el contexto político de nuestra disciplina*
- *La interpretación nietzscheana de la antigüedad griega como contramito a la modernidad*
- *El peculiar cardenismo sonoreense*
- *El discurso del psicoanálisis y el parentesco*