

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Institucionalización y devociones religiosas en Salta y la frontera chaqueña, Gobernación de Tucumán (Argentina colonial), 1650-1750*
- ◆ *Arquitectura jesuita para la formación: noviciado y juniorado en el colegio de Tepetzotlán*
- ◆ *“Mal parir”, “parir fuera de tiempo” o “aborto procurado y efectuado”. Su penalización en Nueva España y en el México independiente*
- ◆ *El Salvador en la antropología anglosajona: aparición tardía y encasillamiento*
- ◆ *El envío de remesas como factor de cambio en la vivienda de la Mixteca Alta oaxaqueña*
- ◆ *La insurrección maderista en Guerrero*

DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

<i>Director General</i> Alfonso de María y Campos	<i>Director General de la Revista</i> Arturo Soberón Mora
<i>Secretario Técnico</i> Miguel Ángel Echegaray	<i>Consejo Editorial</i> Susana Cuevas Suárez (DL-INAH) Isabel Lagarriga Attias (CIV-INAH)
<i>Secretario Administrativo</i> Eugenio Reza	Sergio Bogard Sierra (Colmex) Fernando López Aguilar (ENAH-INAH) Delia Salazar Anaya (DEH-INAH)
<i>Coordinador Nacional de Antropología</i> Francisco Barriga	María Eugenia Peña Reyes (ENAH-INAH) José Antonio Machuca Ramírez (DEAS-INAH) Josefina Ramírez Velázquez (ENAH-INAH) Lourdes Baez Cubero (SE-INAH)
<i>Coordinador Nacional de Difusión</i> Benito Taibo	Osvaldo Sterpone (CIH-INAH) Susan Kellogg (Universidad de Houston, Texas, EUA)
<i>Director de Publicaciones</i> Héctor Toledano	Sara Mata (Universidad Nacional de Salta, Argentina) Susan M. Deeds (Universidad de Arizona, EUA)
<i>Subdirector de Publicaciones Periódicas</i> Benigno Casas	<i>Asistente del director</i> Virginia Ramírez
<i>Edición impresa</i> Arcelia Rayón y Demetrio Garmendia	<i>Consejo de Asesores</i> Gilberto Giménez Montiel (IIS-UNAM) Alfredo López Austin (IIA-UNAM)
<i>Edición electrónica</i> Norma P. Páez y Nora L. Duque	Álvaro Matute Aguirre (IIH-UNAM) Eduardo Menéndez Spina (CIESAS) Arturo Romano Pacheco (DAF-INAH)
<i>Diseño de portada</i> Efraín Herrera	Jacques Galinier (CNRS, Francia)

Foto de cubierta:
Miguel de la Torre
Paisaje capitalino, 2009

INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

Dimensión Antropológica invita a los investigadores en antropología, historia y ciencias afines de todas las instituciones a colaborar con artículos originales resultado de investigaciones recientes, ensayos teóricos, noticias y reseñas bibliográficas. Igualmente se recibirán cartas a la Dirección que polemiquen con algún autor.

Las colaboraciones se enviarán a la dirección de la revista, o a través de algún miembro del Consejo Editorial. La revista acusará recibo al autor y enviará el trabajo a dos dictaminadores, y a un tercero en caso de discrepancia. En caso de que los dictaminadores consideren indispensables algunas modificaciones o correcciones al trabajo, el Consejo Editorial proporcionará copia anónima de los dictámenes a los autores para que realicen las modificaciones pertinentes. Los dictámenes de los trabajos no aceptados serán enviados al autor a solicitud expresa, en el entendido de que éstos son inapelables.

Requisitos para la presentación de originales

- Los artículos, impecablemente presentados, podrán tener una extensión de 25 a 40 cuartillas, incluyendo notas, bibliografía e ilustraciones. Se entregarán además acompañados de un resumen, en español e inglés, en el que se destaquen los aspectos más relevantes del trabajo, todo ello en no más de 10 líneas y acompañado de 5 palabras clave. Las reseñas bibliográficas no excederán de 5 cuartillas y deberán incluir la portada escaneada del libro reseñado. El texto deberá entregarse en cuartillas con margen de 2.5 cm de lado izquierdo y derecho, a doble espacio, escritas por una sola cara.
- Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como etcétera, verbigracia, licenciado, señor, doctor, artículo.
- En el caso de incluir citas de más de cinco líneas, éstas se separarán del cuerpo del texto, con sangría en todo el párrafo. No deberán llevar comillas ni al principio ni al final (con excepción de comillas internas).
- Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
- Las llamadas (para indicar una nota o una cita) irán siempre después de los signos de puntuación.
- Para elaborar las notas a pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:
 - nombres y apellidos del autor,
 - título del libro en cursivas,
 - nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
 - total de volúmenes o tomos,
 - número de edición, en caso de no ser la primera,
 - lugar de edición,
 - editorial,
 - colección o serie entre paréntesis,
 - año de publicación,
 - volumen, tomo y páginas,
 - inédito, en prensa, mecanoscrito, entre paréntesis.
- En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, etcétera, debe seguirse este orden:
 - nombres y apellidos del autor,
 - título del artículo entre comillas,
 - nombre de la publicación en cursivas,
 - volumen y/o número de la misma,
 - lugar,
 - fecha,
 - páginas.

- En la bibliografía se utilizarán los mismos criterios que para las notas al pie de página, excepto para el apellido del autor, que irá antes del nombre de pila.

En caso de citar dos o más obras del mismo autor, en lugar del nombre de éste se colocará una línea de 2 cm más coma, y en seguida los otros elementos.

- Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera:

op. cit. = obra citada, *ibidem* = misma obra, diferente página, *idem* = misma obra, misma página, p. o pp. = página o páginas, t. o tt. = tomo o tomos, vol., o vols. = volumen o volúmenes, trad. = traductor, *cf.* = compárese, *et al.* = y otros.

- Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
- Índices onomásticos o cronológicos, cuadros, gráficas e ilustraciones, señalando su ubicación exacta en el *corpus* del trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies.
- El autor incluirá, como datos personales: institución, teléfonos, fax, correo electrónico, currículum breve (no más de 10 líneas), para ser localizado con facilidad.
- Deberán enviarse 3 copias impresas del texto, acompañadas de su archivo magnético (disquete o CD).
- No deben anexarse originales de ilustraciones, mapas, fotografías, etcétera, sino hasta después del dictamen positivo de los trabajos.

Requisitos para la presentación de originales en disquete o CD

- Programas sugeridos: Microsoft Word.
- En el caso de fotografías, diapositivas u otro material gráfico, se sugiere entregar los originales o bien usar un escáner para ampliar las imágenes a tamaño carta y digitalizarlas a 300 dpi.
- Imágenes en mapa de bits (TIFF, BMP).

Revisión de originales por parte del (los) autor(es)

Toda corrección de los manuscritos que haga el corrector será puesta a consideración de los autores para recibir su visto bueno, aprobación que deberán manifestar con su firma en el original corregido.

Dossier fotográfico

Se hace una atenta invitación a los investigadores que usualmente trabajan con temas de fotografía mexicana para que colaboren en la sección *Cristal Bruñido*, enviando una selección de entre 16 y 20 fotografías con una antigüedad mínima de 60 años, articulada por aspectos temáticos o de otra índole historiográfica o antropológica. La selección irá acompañada de un texto explicativo no mayor de ocho cuartillas.

Publicación indizada en Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (CLASE), Sistema regional de información en línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex), Hispanic American Periodicals Index (HAPI).

CORRESPONDENCIA: Allende No. 172, Centro de Tlalpan, CP 14000, Conmutador 40 40 51 00 ext. 144, Fax: 40 40 51 36
dimension_antropologica@inah.gob.mx
dimenan_7@yahoo.com.mx
web: www.dimensionantropologica.inah.gob.mx
www.inah.gob.mx

Dimensión Antropológica, publicación cuatrimestral, agosto de 2010. Editor responsable: Héctor Toledano. Número de certificado de reserva otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 04-2008-012114375500-102. Número de certificado de licitud de título: 9604. Número de certificado de licitud de contenido: 6697. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 421, séptimo piso, Col. Hipódromo, C.P. 06100, México, D.F. Imprenta: Taller de impresión del INAH. Av. Tiáhuac 3428, Culhuacán, C.P. 09840, México, D.F. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Insurgentes Sur 421, séptimo piso, Col. Hipódromo, C.P. 06100, México, D.F.

Índice

Institucionalización y devociones religiosas en Salta y la frontera chaqueña, Gobernación de Tucumán (Argentina colonial), 1650-1750 TELMA CHAILE	7
Arquitectura jesuita para la formación: noviciado y juniorado en el colegio de Tepetzotlán MÓNICA MARTÍ COTARELO	43
“Mal parir”, “parir fuera de tiempo” o “aborto procurado y efectuado”. Su penalización en Nueva España y en el México independiente DOLORES ENCISO ROJAS	91
El Salvador en la antropología anglosajona: aparición tardía y encasillamiento AINHOA MONTOYA	125
El envío de remesas como factor de cambio en la vivienda de la Mixteca Alta oaxaqueña GUILLERMO BOILS M.	143
Cristal bruñido	
La insurrección maderista en Guerrero FRANCISCO HERRERA SIPRIANO	181

Reseñas

PABLO ESCALANTE GONZALBO (COORD.) <i>El México antiguo. De Tehuantepec a Baja California</i> ETHELIA RUIZ MEDRANO	205
JOSÉ ALFREDO URIBE SALAS <i>Empresarios del metal amarillo en México, 1898-1938</i> EDUARDO FLORES CLAIR	208
GIAN GASPARE NAPOLITANO <i>Una missione fra i seris</i> MARÍA BENCIOLINI Y ARTURO GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL	212
VICTORIA NOVELO <i>Yucatecos en Cuba: etnografía de una migración</i> GABRIELA PULIDO	216
Resúmenes / Abstracts	221

Institucionalización y devociones religiosas en Salta y la frontera chaqueña, Gobernación del Tucumán (Argentina colonial), 1650-1750*

TELMA CHAILE**

La expansión ibérica sobre los territorios americanos puso a los europeos en contacto con una diversidad de poblaciones para las que se determinó como objetivo la evangelización. En esta empresa, la utilización de las figuras cristianas reveló gran importancia; especial consideración merecen aquellas imágenes que alcanzaron la condición de milagrosas al momento de la incorporación de los indígenas a la fe católica.¹ El estudio de poblaciones indígenas y mestizas de Nueva España dio cuenta que el amplio uso de este tipo de imágenes favoreció la cristianización y “la redefinición de lo imaginario y de lo real”.² Estas vinculaciones entre la evangelización y el recurso a vírgenes y santos también se presen-

* Este trabajo forma parte del Proyecto PIP CONICET 6073, CIUNSA 1418 y Picto UNSA 36715; una versión preliminar fue presentada en las Primeras Jornadas de Historia de la Iglesia en el NOA, Salta, octubre de 2006.

** Becaria de Posgrado CONICET, CEPIHA, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, Argentina.

¹ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, 1994, p. 134.

² Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*, 1995, p. 279.

taron en espacios ocupados tardíamente o cuya colonización no pudo concretarse de manera completa. Fue el caso de algunos de los actuales territorios de Argentina, como el Tucumán y su frontera con el Chaco, en el este. Consolidada la ocupación de lo que sería la gobernación del Tucumán a fines del siglo XVI, con la instalación y sostenimiento de un conjunto de ciudades, el extenso territorio chaqueño permaneció fuera del dominio español.³ No obstante, los grupos indígenas que lo poblaban y los integrantes de la sociedad tucumana mantuvieron asiduos contactos a través de los intercambios de bienes, el trabajo en unidades productivas, la residencia en misiones, el mestizaje biológico y los préstamos culturales. Estas formas de relación múltiple fueron definiendo al Chaco y la frontera próxima a las ciudades como espacios de interacción social entre grupos distintos, en los cuales los contactos asumieron tanto la modalidad de cruce y mezcla, como de conflicto.⁴ La frontera como un espacio social con una estructura y dinámica original se fue conformando en interrelación con los habitantes de las ciudades de la gobernación y las poblaciones chaqueñas, al tiempo que ciertos procesos desarrollados en ella resultaban centrales para la configuración de las sociedades urbanas del Tucumán. En este sentido, la situación del espacio oriental influyó en las prácticas e imaginarios religiosos de los habitantes de las ciudades, como ocurrió con los avances de indígenas chaqueños en esta zona. Desde las últimas décadas del siglo XVII y primeras del XVIII estos ataques determinaron momentos especialmente conflictivos y generaron varias respuestas en la sociedad colonial.

Por su parte, desde mediados del siglo XVII las jurisdicciones fronterizas de las ciudades de Salta y Jujuy atravesaron por un proceso de institucionalización que comprendió el establecimiento de

³ La gobernación se creó en 1563 y con las sucesivas fundaciones llegó a integrar a las ciudades de Santiago del Estero, San Miguel de Tucumán, Talavera de Esteco, Córdoba, Salta, La Rioja, Jujuy y Catamarca. Esteco permaneció hasta 1692, año en que fue abandonada luego de un terremoto.

⁴ Alberto Gullón Abao, *La frontera del Chaco en la Gobernación del Tucumán, 1710-1750*, 1993; Daniel Santamaría, "Las relaciones económicas entre tobas y españoles en el Chaco occidental. Siglo XVIII", en *Andes. Antropología e Historia*, núm. 6, 1996, pp. 273-300; Beatriz Vitar, *Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán (1700-1767)*, 1997; Sara Mata de López, "Las fronteras coloniales como espacios de interacción social. Salta del Tucumán (Argentina), entre la Colonia y la Independencia", en *Dimensión Antropológica*, vol. 33, enero-abril 2005, pp. 69-90; Alejandro Grimson (comp.), *Fronteras nacionales e identidades. La periferia como centro*, 2000, p. 9.

un conjunto de instalaciones militares y religiosas. Ello permite observar que la expansión hacia la frontera este estuvo estrechamente asociada con el recurso a figuras del calendario cristiano, objeto de devoción por parte de los agentes colonizadores. Sin embargo, hasta gran parte del siglo XVIII la evangelización y la institucionalización religiosa se vieron dificultadas por los mismos obstáculos que afectaron al asentamiento español en esta área. Fue en ese contexto donde algunas devociones religiosas adquirieron la condición de intercesores especializados en el desarrollo de las relaciones socio-étnicas entre las ciudades y la frontera chaqueña, como puede observarse con la Virgen María y otros santos. Estas devociones cumplieron un papel significativo en los imaginarios religiosos, acompañando las movilizaciones coloniales de hombres y recursos en la ocupación y como protectores de la ciudad frente a las invasiones de grupos chaqueños. Similarmente a otros espacios fronterizos del imperio, también aparecieron como figuras participantes de la incorporación forzada de parte de la población indígena a la sociedad colonial.⁵

El corpus documental empleado en este trabajo comprende un conjunto de fuentes, gran parte de las cuales están publicadas en colecciones documentales y otras se hallan incluidas en una bibliografía extensa acerca de la historia de la región. Esta documentación y las fuentes inéditas provienen de las instituciones y los agentes eclesiásticos —obispos, vicarios foráneos y clérigos—, además de la escritura jesuita en la crónica del padre Pedro Lozano acerca de la evangelización en el Tucumán y el Chaco durante la segunda mitad del siglo XVII y principios del XVIII. También accedimos a fuentes emanadas por otras instituciones de la Colonia, como la correspondencia producida desde la gobernación, el cabildo y los agentes coloniales, donde se hallan informes acerca de las instalaciones en la frontera, las devociones y algunas reglamentaciones de interés.

⁵ Serge Gruzinski, *op. cit.*; Ana María Lorandi y Ana Schaposchnik, “Los milagros de la Virgen del Valle y la colonización de la ciudad de Catamarca”, en *Journal de la Société des Americanistes*, vol. 76, 1990. pp. 177-198.

Presencia cristiana e institucionalización religiosa en la frontera oriental del Tucumán

Un grupo de valles húmedos ubicados al oeste de la franja de yungas⁶ y parte del umbral del Chaco conforman los ambientes de lo que se conoció como la frontera oriental del Tucumán. En esta zona, conquistadores y vecinos de Salta y Jujuy recibieron mercedes de tierras, mientras otros residentes se establecieron sin ningún título. Los ríos que recorren el territorio y los diversos manantiales garantizaron, ya desde el momento de los primeros asentamientos, el riego de las parcelas cultivadas con maíz y trigo. Hacia la segunda mitad del siglo XVII algunas instalaciones contaban con viñas y árboles frutales y desde principios de la centuria siguiente, con caña de azúcar. La actividad ganadera incluyó ganado vacuno, caballo y la invernada de mulas. Los valles tenían una buena ubicación en la circulación regional al estar conectados con el camino real que se dirigía al Perú y que bordeaba el río Siancas viniendo de Esteco y orientado a Jujuy.⁷ Aun cuando a fines del siglo XVII la ruta principal comenzó a pasar directamente por Salta, la frontera oriental no perdió sus conexiones con las ciudades. La complementación productiva, los circuitos de intercambio y la presencia de pobladores permanentemente instalados, contribuyeron a un flujo constante de personas y bienes entre las ciudades del Tucumán y la frontera oriental.

Esta frontera constituyó un área especialmente dinámica que desde fines del siglo XVI fue transitada por una variedad de grupos en interacción social: indígenas de origen diverso en circunstancias cambiantes, y por colonizadores españoles y mestizos que ocuparon el espacio con una serie dispersa de instalaciones, las cuales garantizaron la presencia de productores agrícolas y ganaderos, soldados, presidiarios y eclesiásticos seculares y regulares. Los avances de algunas poblaciones chaqueñas sobre este territorio, en determinados momentos de la segunda mitad del siglo XVII y la primera parte

⁶ Las yungas son "selvas que cubren los faldeos de las montañas que actúan como barreras para la humedad". Véase Carlos Reboratti, "La diversidad ambiental del Noroeste", en Carlos Reboratti (comp.), *De hombres y tierras. Una historia ambiental del noroeste argentino*, 1997, p. 19.

⁷ Atilio Cornejo y Miguel Ángel Vergara, *Mercedes de tierras y solares (1583-1599)*, 1938; Beatriz Vitar, *op. cit.*, p. 55; Atilio Cornejo, *Contribución a la historia de la propiedad inmobiliaria de Salta en la época virreynal*, 1945, pp. 87-120.

del XVIII, le fueron imprimiendo una condición de inestabilidad que hacía peligrar los establecimientos y las vidas de sus habitantes. Ya desde la década de 1640 los grupos guaycurú iniciaron las incursiones en chacras, haciendas, pueblos de indios y fuertes de Jujuy, provocando la matanza de españoles, indígenas encomendados y esclavos; en tanto Salta enfrentó una primera invasión mocoví en 1683.⁸ Aquellos propietarios que contaban con los medios necesarios organizaron la defensa de sus instalaciones, ubicando fuertes dentro de las mismas y proveyéndolos de hombres y armas. Fue el caso del alcalde ordinario de Jujuy, Pedro Aguirre Lavayén, y de los generales Juan Amuzátegui Idiaquez y Antonio de la Tijera, quienes también participaron activamente en las correrías organizadas por los vecinos afectados y en las entradas generales al Chaco realizadas por los gobernadores.⁹

El proceso de institucionalización religiosa en la frontera acompañó la expansión iniciada por la instalación de los asentamientos productivos. Los adelantamientos y los repliegues caracterizaron esta ocupación, por lo que, al igual que las unidades de producción, las instituciones religiosas también revistieron esa condición fluctuante (cuadro 1). La presencia de capillas, ermitas, doctrinas, reducciones y viceparroquias que podían funcionar como marcas perceptibles de presencia cristiana y de apropiación del territorio permitió la formación de una red de instituciones desde donde se impartía la atención espiritual de la población española, mestiza y esclava y se procuraba controlar a los indígenas en proceso de cristianización.¹⁰ Capillas y ermitas edificadas en estancias, haciendas y chacras actuaban como oratorios privados para la realización de celebraciones religiosas, las cuales en algún momento también incluyeron a los pobladores de las cercanías. De esta manera comen-

⁸ Carta del obispo del Tucumán D. Juan Bravo Dávila con testimonio de lo obrado en la visita de su diócesis, 1690-1691 (véase Antonio Larrouy, *Documentos del Archivo de Indias para la historia del Tucumán*, 1923, t. 1 [1591-1700], p. 350; Miguel Ángel Vergara, *Compendio de la historia de Jujuy*, 1968, pp. 163-179).

⁹ Antonio Larrouy, *op. cit.*, p. 290; Pedro Lozano S.J., *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba*, 1941 [1733], p. 199; Solicitud de Agustín de la Tijera al gobernador don Gaspar de Barahona, septiembre de 1706 (véase Miguel A. Vergara, *Estudios sobre historia eclesiástica de Jujuy*, 1942, p. 348); Gabriel Tommasini OFM, *La civilización cristiana del Chaco. Segunda parte*, 1937, p. 41.

¹⁰ Retomamos aquí las ideas de Marta Penhos para el espacio chaqueño a fines del período colonial, quien plantea su apropiación simbólica a través de las imágenes en Martha Penhos, *Ver, conocer, dominar. Imágenes de Sudamérica a fines del siglo XVIII*, 2005.

Cuadro 1: Instalaciones religiosas y defensivas en la frontera salto-jujeña (1650-1735)¹¹

Denominación	Año	Ubicación	Descripción-función
Capilla de la Virgen del Rosario de Paypayaya. Doctrina de Paypayaya.	1650 1692	Chacra en Palpalá, a dos leguas de Jujuy.	Oratorio privado en la chacra de Alonso de Tapia. Instalación del pueblo de indios paipayas (1615). Atendida por el cura de Jujuy Antonio Vieyra de la Mota.
Ermita de San Pedro. Viceparroquia.	1652 1666	Hacienda de San Pedro, a siete leguas de Jujuy.	Propiedad del general Juan Amuzátegui Idiaquez, quien instaló a la encomienda de los ocloyas (1666).
Capilla del Rosario de Río Blanco. Viceparroquia.	1660 1680	Hacienda de Río Blanco, a una legua de Jujuy.	Propiedad adquirida por el vicario de Jujuy, Pedro Ortiz de Zárate. Instalación de la encomienda de paipayas y osas (1684).
Fuerte de San Carlos de Esteco.	1664	Ciudad de Esteco.	Edificado por el gobernador Mercado y Villacorta para protección de la ciudad.
Fuerte del Pongo.	1692	Cuatro leguas al sur, estancia en paraje de Metán.	Traslado por terremoto.
Doctrina Perico Luracatao.	1665 1666	Valle de Perico, a ocho leguas de Jujuy. Pueblo de La Cabaña, valle de Perico.	Presidio. Repeler las invasiones. Integrada por luracataos de la encomienda de Agustín Martínez de Iriarte. Dependía de la iglesia matriz de Salta.
Capilla de San Juan Bautista. Viceparroquia.	1691	Margen sur del río Perico.	Oratorio público en la hacienda del general Agustín Martínez de Iriarte. Dependía de la iglesia matriz de Salta.

Capilla de Nra. Señora de la Candelaria de La Viña.	1668	Estancia de La Viña, valle de Siancas, a ocho leguas de Salta.	Oratorio privado y luego público en la propiedad de las familias Valero y luego Fernández de Albernaz.
Viceparroquia.	1733		Dependía de la matriz de Salta. Incendiada (1735).
Defensa de Trinchera.	1671	Hacienda de Lavayén, valle de Perico.	Edificado por el alcalde ordinario de Jujuy, Pedro de Aguirre Lavayén para defensa de su propiedad.
Fuerte de Guadalupe.	1671	Ribera del río Grande.	Resguardo de tropas en la entrada del gobernador Peredo.
Reducción de San Francisco Javier.	1672	Ribera del río Zenta, a cuatro leguas de Esteco.	Evangelización por misioneros jesuitas de mocovíes, tobas y otros grupos en la entrada de Peredo. Reparto de indígenas en encomiendas (1673).
Fuerte de Santiago.	1673	Ribera del río Grande.	Base del tercio de Jujuy en la entrada de Peredo. Incorporación voluntaria de tobas, mataguayos y mocovíes.
Fuerte de Santa Bárbara.	1678	Quebrada de Santa Bárbara.	Edificado por Pedro de Aguirre Lavayén.
Capilla y Fuerte de San Rafael Arcángel.	1683	Valle de Zenta.	Evangelización de mocovíes en la entrada de Pedro Ortiz de Zárate y los jesuitas Antonio Solinas y Diego Ruiz. Residencia de soldados e indios cristianos.

¹¹ Excluimos las instalaciones para las cuales no fue posible completar todos los datos. Véase Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia en Argentina*, 1969; Pedro Lozano, *op. cit.*; Gabriel Tommasini, *op. cit.*; Julián Toscano, *El primitivo obispo del Tucumán*, 1906, t. I; Miguel Ángel Vergara, *op. cit.*, 1942; M.A. Vergara, *op. cit.*, 1968; M.A. Vergara, "Síntesis de la historia eclesial de Salta en la época colonial", en *Investigaciones y Ensayos*, núm. 10, 1971; Gabriela Sica, "Vivir en una chacra de españoles; encomienda, tierra y tributo en el pueblo de San Francisco de Paypayá. Jujuy, siglo XVII", en Judith Farberman y Raquel Gil Montero (comps.), *Los pueblos de indios del Tucumán colonial. Perovincia y desestructuración*; Beatriz Vitar, *op. cit.*, 2002.

Cuadro 1: (Continuación)

Denominación	Año	Ubicación	Descripción-función
Capilla de Santa María.	1683	A seis leguas de San Rafael Arcángel.	Evangelización de tobas y mocovíes por Ortiz de Zárate y Solinas. Asesinados junto a 18 personas que los acompañaban.
Fuerte de San Simón.	1685	A catorce leguas del río Grande.	Base de operaciones del gobernador Vera y Mujica.
Fuerte y capilla de Cobos.	1690	Valle de Siancas, a ocho leguas de Salta.	Repeler invasiones indígenas en la frontera de Salta.
Fuertecillo de Zapla.	1698	Serranías de Zapla.	Construcción del cabildo de Jujuy para vigilar avances indígenas en la frontera.
Fuerte de Nuestra Señora del Rosario del Pongo.	1699-1706	Hacienda de los Sauces, a una legua de Jujuy.	Edificado por el gobernador Zamudio para reemplazar al fuerte del Pongo.
	1707	Hacienda del Pongo, valle de Perico.	Traslado a la propiedad del general Antonio de la Tijera.
	1705	A siete leguas al sur de Metán.	Edificado por el gobernador Zamudio para reemplazar al fuerte de San Carlos de Esteco. Repeler invasiones indígenas. Presidio.
Viceparroquia.	1726		Dependía de la matriz de Salta. Abandonada (1735).
Fuerte de Nuestra Señora del Rosario de Ledesma.	1710	Pampas de Ledesma, a diez leguas de Jujuy.	Fundación de Antonio de la Tijera, teniente de gobernador de Jujuy, por orden del gobernador Urizar para protección de esta ciudad y haciendas de Salta.
Capilla.	1711		Evangelización de ojotaes por misioneros jesuitas.

Fuerte de San Esteban de Balbuena.	1710	Paraje de Balbuena, a 18 leguas de Esteco y a orillas del río Salado.	Reconocimiento del territorio en la entrada de Urizar. Reemplaza al fuerte del Rosario de Esteco. Proteger la frontera de Salta.
Reducción.			Evangelización de lules por misioneros jesuitas.
Fuerte de San Ignacio.	1710	A orillas del río Grande.	Base de operaciones en la entrada de Urizar.
Fuerte de San Francisco.	1710	Ruinas de Guadalcázar, pampa de Ledesma.	Resguardo de bastimentos del tercio de Jujuy en la entrada de Urizar. Instalación de ojotás.
Fuerte del Rosario.	1710	A orillas del río Grande.	Resguardo de bastimentos del tercio de Tucumán en la entrada de Urizar. Instalación de malbalaes.
Fuerte de San Juan.	1710	A orillas del río Grande.	Resguardo de bastimentos del tercio de Salta en la entrada de Urizar.
Capilla de San Lorenzo mártir.	1710	Fuerte de San Juan.	Evangelización de malbalaes por misioneros jesuitas. Enviados a Balbuena y luego a Buenos Aires.
Reducción de San Antonio.	1710	Fuerte de Ledesma	Evangelización de tobas y ojotás. Traslados del fuerte de San Francisco y luego a Buenos Aires.
Reducción de San Esteban de Miraflores.	1714	Valle de Miraflores, a doce leguas de Balbuena, ribera del río Salado.	Producto del traslado de la reducción de Balbuena.
	S/F	Paraje El Conventillo, Tucumán.	Traslado.
Fuerte y capilla de Santa Ana de Cobos.	1733	Valle de Siancas, a ocho leguas de Salta.	Reedificación del fuerte de Cobos por el gobernador Armaza y Arregui.
Fuerte de San José.	1735	Sudeste de Salta, proximidades del límite con Santiago del Estero.	Edificado por el gobernador Anglés.

Fuente: Bruno (1969) Lozano (1941), Tommasini (1932), Toscano (1907), Sica (2002), Vergara (1942, 1968, 1971), Vitar (1997).

zaban a funcionar como oratorios públicos, aun cuando carecían de la institución canónica que sus propietarios podían obtener más tarde, aprovechando la visita pastoral del obispo. Algunas dispusieron de importantes construcciones como la hacienda de San Pedro, que tenía una capilla grande, o las de San Juan Bautista y Río Blanco, que estaban bien ornamentadas.¹² Estas instituciones religiosas también estuvieron en estrecha vinculación con las de tipo defensivo, debido a las incursiones de los indígenas. Varios fuertes se levantaron en la franja fronteriza salto-jujeña para el resguardo de las ciudades y alertar a los vecinos cuando se produjeran las avanzadas de los chaqueños. Algunos de esos fuertes contaban con capillas provistas por propietarios de la frontera que tenían activas participaciones en entradas y correrías. Entre estos últimos se encontraba Antonio de la Tijera, quien se ocupó de la construcción de la capilla del fuerte de Nuestra Señora del Rosario de Ledesma, en tanto la dotación de la capilla del fuerte de San Juan corrió por cuenta de los jefes militares del tercio de Salta durante la entrada de Urízar.¹³ Pero las condiciones de los fuertes no eran las óptimas, ya que por lo general se trataba de establecimientos precarios que carecían de la dotación necesaria de soldados, armas y provisiones, y no siempre tenían asegurada la asistencia de un eclesiástico.¹⁴ También las entradas punitivas practicadas por algunos gobernadores con las fuerzas de varias ciudades, y las misiones de los sacerdotes jesuitas entre los pueblos chaqueños, permitieron que los españoles fueran fijando establecimientos instituidos como fuertes, capillas y reducciones, aun cuando materialmente no contaban con la estabilidad necesaria.

La institucionalización religiosa en la frontera también comprendió fundaciones que estaban destinadas para la población indígena, como las doctrinas y las reducciones. En el caso de las primeras reunían a aquellos grupos que se hallaban encomendados. A diferencia de Salta, desde fines del siglo XVI los valles orientales de Jujuy fueron el asentamiento de pueblos de indios (ocloyas, paipayas, osas), fundados para reinstalar a la población local. Estos pueblos experimentaron varios traslados dentro de los mismos

¹² Miguel Ángel Vergara, *op. cit.*, 1942, pp. 78-80, 110.

¹³ Carta de Agustín de la Tijera al gobernador Urízar y Arespacochaga, 2 de enero de 1711 (véase Miguel Ángel Vergara, *ibidem*, pp. 350-351); Pedro Lozano S.J., *op. cit.*, p. 338.

¹⁴ Gabriel Tommasini, *op. cit.*, pp. 115-116; Alberto Gullón Abao, *op. cit.*, p. 22; Beatriz Vitar, *op. cit.*, pp. 191-198.

valles y en las cercanías de la ciudad de San Salvador de Jujuy por los requerimientos laborales de sus encomenderos o para ponerlos a resguardo de los ataques indígenas. También en 1666 se agregó la presencia de grupos luracataos, indígenas de origen andino desnaturalizados del valle Calchaquí y reubicados más al norte, en Perico.¹⁵ Por otro lado, la evangelización de parte de la población chaqueña se emprendió en el mismo espacio fronterizo y estuvo a cargo de los misioneros de la Compañía de Jesús, quienes ingresaron al territorio del Chaco en varias oportunidades, por su propia cuenta o asistiendo en las campañas como capellanes de las tropas.¹⁶ Hasta principios del decenio de 1750 el establecimiento de las reducciones enfrentó mayores dificultades que las otras instituciones asentadas paulatinamente en la frontera. Uno de los obstáculos provenía de las presiones de los vecinos que participaban en las expediciones punitivas y capturaban indígenas como premios por sus servicios. Esto se observó en la primera gran entrada realizada en 1671 por el gobernador Ángel de Peredo, durante la cual se reunieron alrededor de 2000 indígenas entre los capturados y quienes negociaron entregarse. En esa oportunidad los padres jesuitas se hicieron cargo de la reducción de San Francisco Javier que congregó a los indígenas durante los meses que duró la campaña, pero finalizada ésta se distribuyeron entre los vecinos participantes de las distintas ciudades.¹⁷ Mejores resultados se obtuvieron con la entrada del gobernador Esteban de Urízar y Arespachoga en 1710, a partir de la fundación de la reducción de San Esteban de Balbuena con grupos lules, la cual permaneció cuatro años hasta su traslado en las cercanías de la ciudad de San Miguel de Tucumán. La disponibilidad de los recursos necesarios para el abastecimiento diario de la empresa evangelizadora, y los llamados *donecillos* que repartían los misioneros entre los indígenas chaqueños para atraerlos e iniciar la conversión, fueron otros de los condicionantes, ya que provenían de limosnas y donaciones de los vecinos y autoridades, como los gobernadores y tenientes de gobernador. Tanto las campañas como el establecimiento de reducciones proporcionaron a las poblaciones chaqueñas la posibilidad de obtener una serie de bienes

¹⁵ Miguel Ángel Vergara, *op. cit.*, 1942, pp. 76-77; Gabriela Sica, *op. cit.*, 2002, pp. 203-223; Daniel Santamaría, *Memorias del Jujuy colonial y del Marquesado de Tojo. Desarrollo integrado de una secuencia territorial multiétnica, siglos XVI-XVIII*, 2001, pp. 75-78.

¹⁶ Pedro Lozano, *op. cit.*, p. 253.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 208-228.

provistos por jefes militares y jesuitas. La entrada y misión realizada por los padres Ignacio Medina y Andrés Luján en 1653 entre los mataguayos dieron cuenta de una de las limitaciones de la conversión al retirarse los indígenas, cuando se interrumpió la obtención de estos bienes.¹⁸ La negativa a realizar las tareas agrícolas, así como adoptar el régimen de prácticas cristianas, y las huidas de la reducción por parte de los grupos reunidos fueron comportamientos reiteradamente señalados por los agentes coloniales, los cuales evidencian la preservación de las costumbres y pautas culturales indígenas y las dificultades que atravesó el proceso de asimilación.¹⁹

Por otra parte, las autoridades españolas se preocuparon por establecer instituciones que dependieran directamente del gobierno de la diócesis, para lo cual se erigieron viceparroquias. Estas conformaban circunscripciones sin territorios propios, pues los que estaban a su cargo pertenecían a parroquias ya instaladas.²⁰ Las viceparroquias se crearon a partir de fundaciones previas como capillas y doctrinas en asentamientos con una población importante, en las cuales la atención espiritual era esporádica o no se impartía de manera directa y donde la percepción de las rentas para el ejercicio pastoral por parte del cura o el ayudante a cargo de la misma en principio podía asegurarse.²¹ En varias situaciones la institución canónica no hacía más que sancionar la práctica de una serie de actividades que tenían lugar en capillas privadas, tales como la celebración de fiestas, la fundación de capellanías, la administración de los sacramentos y la realización de entierros. En los casos de las viceparroquias de la frontera, durante las últimas décadas del siglo XVII (San Pedro, Río Blanco y Perico) y comienzos de la centuria siguiente (La Viña y del Rosario), dependieron de las iglesias matrices de Jujuy y Salta.²² Tanto viceparroquias como reducciones estuvieron muy condicionadas por las características del espacio fronterizo, así que sus posibilidades de sostenimiento y permanencia se hallaron sujetas a la inestabilidad y conflictividad reinante

¹⁸ *Ibidem*, pp. 193-194.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 395-422; Gabriel Tommasini, *op. cit.*, p. 30; Beatriz Vitar, *op. cit.*, pp. 234-235.

²⁰ Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, 2000, p. 59.

²¹ Auto de creación de la viceparroquia de Perico, 5 de mayo de 1691; véase Miguel Ángel Vergara, *op. cit.*, 1942, pp. 111-112.

²² Miguel Ángel Vergara, "Origen de la devoción a la Virgen del Rosario de Río Blanco y Paypayá", en *Boletín San Felipe y Santiago de Estudios Históricos*, núm. 4, 1939, pp. 43-54; Miguel Ángel Vergara, *op. cit.*, 1971, pp. 351-378; Cayetano Bruno, *op. cit.*, 1969, t. 5, p. 498.

hasta mediados del siglo XVIII. Además, la presencia de los eclesiásticos no siempre estuvo garantizada, pues tanto doctrinas como viceparroquias podían quedar sin la congrua necesaria para el mantenimiento del cura, o simplemente este último se ausentaba o el cargo quedaba vacante, pues debe tenerse en cuenta que las áreas de frontera conformaban destinos poco atractivos para los clérigos.²³

Hasta mediados del siglo XVIII las instituciones militares y religiosas formaron endebles y dispersos núcleos coloniales sostenidos hasta que un ataque destruía la edificación y provocaba la muerte de algunos pobladores, o bien mientras las huestes españolas realizaban las entradas y servían como base de operaciones, así como para mantener controlados a los indígenas capturados y a quienes pactaban reducirse voluntariamente ante la presión que significaba la presencia española en el interior del territorio chaqueño.²⁴ En los periodos de mayor conflictividad, varios de estos establecimientos fueron abandonados, como también sucedió con estancias y haciendas que estaban más adelantadas en la frontera. Otros se trasladaron o se reconstruyeron en más de una ocasión a consecuencia de la inestabilidad de la ocupación, lo que se observó especialmente con los fuertes que concentraban la preocupación de autoridades y vecinos. La intensificación de los ataques dio cuenta de la ineficacia del sistema de defensas establecido y de la vulnerabilidad en que se encontraban las instituciones fronterizas, e incluso las ciudades. En los primeros años de la década de 1730 la colonización tucumana se retrajo considerablemente, entre los valles más afectados estaban el de Palpalá, en Jujuy, Siancas y Lerma en Salta. A mediados de ese decenio seis fuertes cubrían la extensa frontera de las ciudades de Ledesma y Pongo, que dependían de Jujuy, y bajo jurisdicción salteña estaban Cobos hacia el norte, Rosario en el valle de Siancas, próximo al emplazamiento de lo que fue Esteco, Balbuena cercano a este último, y San José en el sudeste.²⁵ Las invasiones de principios de 1735 alcanzaron a estos presidios de la frontera salteña y también provocaron el incendio de la capilla de La Viña, donde funcionaba la viceparroquia y determinaron el abandono de la del

²³ Gabriel Tommasini, *op. cit.*, p. 116.

²⁴ Pedro Lozano, *op. cit.*, pp. 201-231, 314-387.

²⁵ *Ibidem*, pp. 103-110; Informe del vicario Castellanos al Obispo, Salta, 13 de noviembre de 1733 (véase Julián Toscano, *op. cit.*, 1906, p. 266); Miguel Ángel Vergara, *op. cit.*, 1968, pp. 163-179; Miguel Ángel Vergara, *op. cit.*, 1971, p. 368; Beatriz Vitar, *op. cit.*, pp. 102-106, 233-234.

Rosario.²⁶ Ese decenio atestiguó un revés para el impulso colonizador en la frontera, llevado a cabo por los agentes de Salta y Jujuy desde mediados del siglo XVII. Después de casi una década y media transcurridas, la sociedad colonial volvería a avanzar con nuevas fuerzas y mejores resultados.

Imaginarios religiosos y procesos de simbolización

En tanto esquemas de representación, los imaginarios “estructuran la experiencia social”, permitiendo la elaboración de instrumentos de percepción de esa realidad. De esta manera los imaginarios sociales dan lugar a la creación de “imágenes con sentido”, posibilitando que los individuos accedan a la interpretación de lo social.²⁷ En el caso de la frontera oriental del Tucumán es posible observar procesos de construcción social de imaginarios religiosos, que a través de figuras devocionales cristianas justificaron el avance colonial sobre esa área.²⁸ Se trató de un proceso en el cual participaron diversos agentes que circulaban y / o habitaban este espacio: autoridades regionales y locales interesadas en controlar socialmente la frontera, como eran gobernadores, tenientes de gobernador, jefes militares, obispos, curas párrocos, misioneros jesuitas y propietarios. Las nomenclaturas de las instituciones religiosas y defensivas, orientadas hacia diferentes santos y vírgenes, proporcionan algunas pistas. Aun cuando en algunas situaciones la elección tenía que ver con la conmemoración que fijaba el calendario religioso, durante los momentos de realización de entradas militares y expediciones misioneras predominó la tendencia a colocar nombres de santos que tenían como méritos la predicación de la fe y / o haber sufrido martirio en defensa de la misma (cuadro 2). Se trataba de personajes con trayectorias de santidad que resultaban aplicables al espacio fronterizo del Tucumán y del Chaco, donde cobraban sentido

²⁶ Cayetano Bruno, *op. cit.*, t. 5, p. 498.

²⁷ José Luis Pintos, “Los imaginarios sociales (La nueva construcción de la realidad social)”, 1995 en línea: [<http://web.uca.es/~pintos/articulos/imaginarios/htm>].

²⁸ Esta perspectiva providencialista ya se encuentra presente en algunas de las primeras crónicas acerca de la fase inicial de la conquista en México y Perú en referencia a las figuras del apóstol Santiago y la Virgen María; véase Harold Hernández Lefranc, “El trayecto de Santiago apóstol de Europa al Perú”, en *Investigaciones Sociales*, núm. 16, 2006, pp. 51-92; en línea: [http://www.casadelcorregidor.pe/colaboraciones/_biblio_Hernandez.php].

Cuadro 2: Trayectorias hagiográficas

Predicación	Martirio	Predicación y martirios	Participación en combates	Guía- protección	Redención de cautivos
San Carlos	Santa Bárbara	San Pedro	Santiago	San Rafael Arcángel	Virgen de Guadalupe
San Francisco Javier	San Lorenzo Mártir	San Simón	Virgen del Rosario	Virgen de la Candelaria de La Viña	
San Ignacio	San Esteban				
San Francisco					
San Juan Bautista					
San Antonio					

Fuente: *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana, 1916-1927*; <http://ec.aciprensa.com>.

a partir de los esfuerzos concretos de ocupación territorial y de negociación y evangelización por parte de autoridades, colonizadores y misioneros con algunos grupos chaqueños. En la *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba*, el cronista jesuita Pedro Lozano recurre al relato ejemplificador acerca de la actividad misional para destacar la aspiración a la *corona del martirio* por parte de los sacerdotes que entraban al Chaco, espacio que no era ajeno a las muertes de misioneros jesuitas a manos de los indígenas. De hecho, las muertes de los padres Gaspar Osorio y Antonio Ripario (1639) y de Antonio Solinas y el vicario de Jujuy, Pedro Ortiz de Zárate (1683), fueron rescatadas y exaltadas por la extensa producción escrita de la orden, generando un martirologio de la Compañía de Jesús en la empresa evangelizadora del Tucumán.²⁹

Otras figuras tenían un carácter más combativo, como Santiago y la Virgen del Rosario, cuyas leyendas están vinculadas a enfrentamientos entre cristianos y musulmanes en la historia europea. Ambos aparecen en las denominaciones de instalaciones religiosas y defensivas, si bien es la Virgen en esta advocación la que registra una frecuencia mayor. En relación con el conjunto de santos, las

²⁹ Pedro Lozano, *op. cit.*, pp. 174-178 y 248-252.

vírgenes presentan tres casos de nominaciones, de los cuales la del Rosario fue objeto de una reiteración constante en fuertes y capillas de las fronteras de Jujuy y Salta. La evangelización y la guerra en la frontera tucumana y el Chaco permitieron otorgar un aspecto combatiente a algunos de los personajes religiosos a través del accionar de jefes militares, soldados, misioneros, indios amigos e indios infieles, en un contexto de colonización difícil. El enfrentamiento hizo que estos agentes en conflicto asimilaran la problemática fronteriza a situaciones similares conocidas como la reconquista española y la conquista americana. Algunas trayectorias hagiográficas fueron reelaboradas localmente, generando la conformación de intercesores especializados, cuyas representaciones daban cuenta de los ataques indígenas, sus consecuencias sobre la población de la frontera y de la ciudad, como de la respuesta militante de los agentes coloniales (cuadro 3). Ello se observa especialmente con las figuras de la Virgen de la Candelaria, San Francisco Javier y San Bernardo.

Cuadro 3. Intercesiones especializadas

Advocación	Especialidad-designación
Cristo Crucificado	Estandarte de las huestes del maestro de campo Juan Amuzátegui Idiaquez en correrías por la frontera jujeña para incentivo de los soldados por su condición de Dios ultrajado (1670).
Purísima Concepción	Estandarte principal de la compañía del gobernador Peredo (1671).
San Rafael Arcángel	Patrón de los caminantes y luz de los ciegos. Se le dedicó una capilla en la misión del vicario de Jujuy Pedro Ortiz de Zárate y de los jesuitas Antonio Solinas y Pedro Ruiz (1683).
Virgen del Rosario	Patrona de la guerra en la entrada del gobernador Urizar (1710).
Virgen de La Viña	Escudo y defensa del paraje de La Viña y de la ciudad de Salta en los ataques indígenas (1726-1735).
San Francisco Javier	Abogado de la guerra contra los bárbaros infieles (1735). Patrono de las ciudades del obispado (1736).
San Bernardo	Estandarte de las huestes en las correrías del maestro de campo Félix Arias Rengel. Cargo de capitán de guerra (desde 1749).

Fuente: AAA, Correspondencia Cabildo Secular, 1735; ABHS, Fondo de Gobierno, 1784, Carp. 6, Expte. 23; AGN, V11: 653, Culto, 1807; Pedro Lozano, *op. cit.*; Julián Toscano, *op. cit.*

A su vez, las nomenclaturas de capillas, reducciones y fuertes fueron acompañadas, durante las entradas y misiones, por la práctica de rituales y ceremonias religiosas. Las conmemoraciones fijadas por el calendario cristiano marcaron el periplo de estas expediciones que también se proveyeron de imágenes y estandartes de la Virgen en sus advocaciones de la Inmaculada Concepción y de la Virgen de Rosario, así como de Cristo Crucificado y San Francisco Javier. La celebración de rogativas y misas, la exposición del santísimo sacramento, el rezo del rosario y de oraciones marianas, además de las confesiones y comuniones de los soldados, se encontraron entre las actividades que realizaron los jesuitas como capellanes de las huestes, reforzando de esta manera el sentido religioso que se imprimió a la expansión fronteriza y al enfrentamiento con las poblaciones del Chaco.³⁰

El extenso grupo de advocaciones religiosas objeto de interpelaciones en la frontera también revela las preferencias de los agentes colonizadores y de aquellas devociones que fueron objeto de una especial promoción. Sin embargo no todas ellas tuvieron el mismo arraigo en los sentimientos devocionales de los pobladores fronterizos y urbanos. Entre estas advocaciones, la Virgen del Rosario y San Antonio lograron una importante presencia en la vida religiosa colonial, y a finales del siglo XVII contaron con cofradías que funcionaron en las iglesias matrices y en los conventos franciscanos de Salta y Jujuy, respectivamente. En la ciudad de Jujuy también existía una ermita y una cofradía dedicadas a San Pedro, mientras la Virgen de la Candelaria —que era la advocación de la de La Viña—, tuvo una cofradía con su título en el convento de San Francisco de Salta.³¹ Por otra parte, las dos devociones marianas dispusieron de importantes oratorios en la frontera y dieron lugar al desarrollo de festividades en las que participaban los habitantes de la zona y de ambas ciudades. Asimismo, estas devociones incluyeron a la población indígena, que en el caso del Rosario se encontraba encomendada, como los paypayas.³² La presencia de la Compañía de

³⁰ *Ibidem*, pp. 199-324.

³¹ Carta del obispo del Tucumán D. Juan Bravo Ávila (Julián Toscano, *op. cit.*, pp. 347-348); Archivo y Biblioteca Históricas de Salta (en adelante ABHS), Fondo Protocolos Notariales, Prot. N° 97, años 1741-1742-1743, Carp. 7, Compra de tierras a Fernando Ninantay, Salta, Mayo de 1741, fs. 109-114 v.

³² Informe del vicario Castellanos al Obispo, Salta, 13 de noviembre de 1733 (véase Julián Toscano, *op. cit.*, 1906); Memorial de la devoción y culto que tributa esta ciudad á la San-

Jesús en la actividad misional y militar también se vio plasmada en el recurso a los títulos de santos de la orden que fueron tempranamente canonizados por Roma, como San Ignacio y San Francisco Javier. Otra de las elecciones de nomenclatura por parte de los jesuitas muestra la intensión de asegurar el buen desempeño de la tarea evangelizadora, colocándola bajo el auspicio de un intercesor con condiciones especiales para guiarlos en esta empresa. Así, esperaban que San Rafael arcángel como *patrón de los caminantes y luz de los ciegos* encaminase “el deseado fin de sus santos designios y abriese los ojos del alma de aquella gente ciega que moría sepultada en los caos de su ignorancia y abominables errores”.³³

Devociones e imágenes

Los sucesos críticos suelen poner de relieve y justificar aquello que es usual en una sociedad.³⁴ Es por ello que la apropiación simbólica de la frontera, realizada a través de las imágenes religiosas diseminadas por un territorio compartido y en disputa, se conjugó con el proceso de construcción de intercesores que adquirieron la condición de especializados para afrontar el problema de las invasiones indígenas. Los avances cada vez más próximos a la ciudad de Salta motivaron la realización de rogativas públicas en la iglesia matriz con la apelación de los patronos locales, la Virgen del Milagro y San Bernardo, los patriarcas de las órdenes religiosas existentes —franciscanos, mercedarios y jesuitas—, el Santo Cristo y otros mediadores del calendario religioso cuyas festividades coincidieron con el momento de los ataques: Santo Domingo de Guzmán, Santa Rosa y la Virgen del Rosario, celebrados en el mes de agosto.³⁵ No obstante el recurso a este conjunto de figuras de mediación en la ciudad, al parecer fue la protección irradiada desde la frontera la que se consideró más oportuna, por lo menos hasta mediados de 1730,

tísima Madre de Dios con el título de Candelaria en su simulacro, sin fecha (*ibidem*, pp. 266-269, 293); Miguel Ángel Vergara, *op. cit.*, 1942, pp. 79-84.

³³ Pedro Lozano, *op. cit.*, p. 242.

³⁴ Mariza Peirano, “Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfico”, en *Serie Antropología*, 305, 2001, p. 5.

³⁵ Pedro Lozano, *op. cit.*, p. 289; Auto del vicario Pedro Chávez y Abreu, Salta, 3 de agosto de 1710 (véase Julián Toscano, *Historia de las imágenes del Señor y de Nuestra Señora del Milagro que se veneran en la Catedral de Salta*, 1901, pp. 78-80).

momento en que se intensificaron las invasiones y sus temidas consecuencias: las muertes y la toma de cautivos.

Una colectividad que se siente agredida desde el exterior puede poner “en movimiento un dispositivo de imaginarios sociales con el fin de movilizar las energías de sus miembros, de reunir y guiar sus acciones”.³⁶ En la problemática fronteriza del Tucumán, una serie de referencias simbólicas produjeron valoraciones sustentadas en condiciones especiales que se atribuyeron a algunas imágenes en particular. De esta manera aparecieron nociones que permitieron distinguir la situación de algunas de ellas. Los ataques indígenas que afectaban a personas e instalaciones también involucraron la destrucción de capillas y sus imágenes. Los daños que sufrieron algunas de estas últimas llevaron a señalarlas como imágenes ultrajadas, condición que en algunos casos contribuyó para que fueran especialmente seleccionadas y sus representaciones pintadas se incorporaran en los estandartes que portaban las huestes que salían en persecución de los atacantes, con el objetivo de infundir mayor valor a los soldados en la venganza de las injurias cometidas.³⁷ Otras imágenes adquirieron importancia por sus reconocidas capacidades como imágenes protectoras y / o combativas. Las advocaciones a las que éstas remitían pasaron a garantizar una protección eficaz ante los ataques, o bien a acompañar a las incursiones españolas sobre los indígenas ostentando la asignación de títulos que destacaban las características militantes de estos intercesores.

“La periferia como centro”

La situación en la frontera oriental del Tucumán, poblada con instalaciones productivas y defensivas y con una institucionalización religiosa en progreso, proporcionó las bases para la construcción simbólica de la figura de la Virgen María como una advocación local que irradiaba sus influjos protectores sobre un área extensa y que también comprendía a la ciudad de Salta. Comúnmente concebida como la periferia de los centros político y económico de la región, esta área desempeñó un papel central en la configuración del espacio tucumano. La frontera, en tanto espacio de interacción social y

³⁶ Bronislaw Baczko, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, 1991, p. 29.

³⁷ Pedro Lozano, *op. cit.*, pp. 199-200.

étnica en intersección con las ciudades de la gobernación, adquirió centralidad como zona de negociaciones y conflictos políticos y culturales, de los cuales dieron cuenta la expansión colonial y la conformación de devociones religiosas especializadas.³⁸ Durante las primeras décadas del siglo XVIII, entre estas últimas se encontraba la Virgen de la Candelaria de La Viña, cuyo proceso de construcción devocional involucró el desarrollo de relaciones de poder y negociaciones de significados entre los agentes colonizadores. La virgen fue inicialmente conocida sólo con el apelativo de “La Candelaria” y la primera fecha que registra la presencia de su imagen en una capilla de la frontera de Salta se remonta a 1668. En ese año se puso en posesión de los herederos del capitán Marcos González y Catalina Valero “las tierras tocantes a la dicha Viña [...] en el Valle de Siancas, advocación de Nuestra Señora de la Candelaria”.³⁹ Estas tierras correspondían a lo que con posterioridad aparece como la estancia de La Viña, a ocho leguas de la ciudad y la cual perteneció consecutivamente a las familias Valero, Fernández de Albernaz y Fernández Pedroso.⁴⁰ Si bien fue algún integrante de la familia Valero quien edificó la capilla y adquirió la imagen, esta última recién comenzó a adquirir cierta notoriedad en la época en que la familia Fernández Pedrozo accedió a la propiedad de la estancia. En principio la adjudicación de la manifestación de hechos físicos, como la emanación de sudor en la figura del niño que cargaba la virgen, le otorgó una significación especial avalada por Francisco y

³⁸ En este concepto de frontera seguimos a Alejandro Grimson, *op. cit.*, pp. 9-30.

³⁹ Citado por Atilio Cornejo según consta en un testimonio que el cabildo de Salta le otorgó a Juan Adrián Fernández Cornejo en 1793 sobre los territorios que poseía en este valle (véase Atilio Cornejo, *op. cit.*, p. 108). Las escasas fuentes de principios del siglo XVIII le atribuyen a la capilla la antigüedad de *un siglo* aproximadamente o simplemente indican que se hallaba de *inmemorial tiempo* (Oficio del procurador de la ciudad, Manuel García Fernández al obispo Sarricolea, Salta Informe del vicario Castellanos al Obispo, Salta, 13 de noviembre de 1733 —posiblemente corresponde a 1726, según acredita documentación posterior relacionada con ésta—; Auto del Vicario Castellanos, Salta, 2 de noviembre de 1733 (ver Julián Toscano, *op. cit.*, 1906, pp. 259, 262).

⁴⁰ Estas familias estuvieron emparentadas por vía matrimonial. La familia Valero descendía del conquistador Bartolomé Valero, uno de los fundadores de Esteco. En el caso de las otras, contaron entre sus integrantes, con algunos miembros que ocuparon importantes cargos en la administración de la ciudad y de la gobernación. Jorge Lima González Bonorino, *Salta. La primitiva sociedad colonial en la Provincia de Salta*, 1999, pp. 258-264, 457-458.

⁴¹ Certificación, Paraje de Siancas, 8 de octubre de 1719 (véase Filiberto de Mena, “Fundación de Salta. Descripción y narración historial de la antigua provincia del Tucumán [1772]”, en Gregorio Rodríguez, *La patria vieja. Cuadros históricos. Guerra. Política y diplomacia*, 1916, pp. 333-334.

Pedro Fernández Pedrozo, el fraile Manuel Vélez y otros propietarios de la zona en 1719.⁴¹ Luego, a mediados de la década de 1720 las autoridades de la ciudad —el procurador Manuel García Fernández—, y en 1733 el vicario y cura rector de la iglesia matriz, Francisco Castellanos, destacaron su condición milagrosa en el amparo de los habitantes del paraje y de Salta durante los avances indígenas.⁴² Estos argumentos, que hacían hincapié en el auxilio mariano, adquirirían relevancia en el contexto de una gobernación que ya a mediados del decenio de 1720 se encontraba seriamente afectada por las invasiones con la pérdida de las tierras recuperadas en las campañas de Urízar, el abandono de fuertes y unidades productivas, el retraimiento del comercio y las escasas posibilidades defensivas de las ciudades con jurisdicciones que se extendían hacia la frontera.⁴³

Entre los sectores criollos fue emergiendo la representación de la Virgen de La Viña, que ubicada en la frontera actuaba como *escudo y defensa* de la ciudad en las invasiones de los mocoví. Estas provenían de un espacio chaqueño concebido por los integrantes de la sociedad colonial como salvaje, de naturaleza hostil y tierra de infieles.⁴⁴ Al fracasar los proyectos de poblamiento de fines del siglo XVI y principios del XVII, el Chaco permaneció como un lugar inseguro, en gran parte desconocido y donde la cultura española encontraba su negación. Desde el área fronteriza, estos sectores de poder percibieron que la virgen ejercía sus capacidades de protección emanadas desde la capilla y que en principio abarcaban al paraje que a inicios de 1730 ya se conocía como La Viña, para extenderse incluyendo también a la ciudad. La referencia a la noción de escudo remitía a la presencia de la virgen para cerrar una de las vías de acceso de las invasiones que atravesaban la frontera y avanzaban hacia Salta. De hecho, la concepción de las advocaciones marianas como baluartes de ciudades ya se observó para el caso de México en las postrimerías del siglo XVII, la cual se consolidó en la centuria siguiente a través de los escritos de autores criollos.⁴⁵ En

⁴² Julián Toscano, *op. cit.*, 1906, pp. 259, 262, 268-269.

⁴³ Beatriz Vitar, *op. cit.*, p. 193.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 60.

⁴⁵ José G. Victoria, “De blasones y baluartes mexicanos”, en *Estudios* núm. 11, 1987, en línea: [http://www.biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras11/notas3/sec_3.html]; Marta Fernández, “La Jerusalén celeste. Imagen barroca de la ciudad novohispana”, en *Actas III Congreso Internacional del Barroco Americano. Territorio, arte, espacio y sociedad*, 2001; en línea: [<http://www.upo.es/depa/webdhuma/areas/artes/actas/3cibi/documentos/080f.pdf>].

la situación de la frontera salto-jujeña, esta valoración no parece haberse repetido con el mismo éxito en otros establecimientos que igualmente disponían de capillas con sus imágenes. Posiblemente esa importancia adquirida por la Virgen de La Viña estaba relacionada con los intentos de los agentes que detentaban el poder para promocionar un referente local, frente a otra advocación mariana que concentraba las adhesiones devocionales en la frontera y que tenía una importante presencia en la ciudad, como ocurría con la Virgen del Rosario. Inicialmente, entre quienes promocionaron la devoción de La Viña se encontraban vecinos propietarios en la frontera este. Ahora bien, las facultades milagrosas y protectoras de la virgen en beneficio del paraje de La Viña y de la ciudad comenzaron a señalarse en 1726 por parte del procurador y se ratificaron unos años después por el vicario Castellanos, quien manifestaba que “no hay tradición alguna de haber muerto el enemigo en dicho paraje ni haber hecho daño, como tampoco haberse ahogado en el río que se pasa para ir allá, una alma”.⁴⁶

A su vez, la afirmación local de la Virgen de La Viña permite observar a ciertos agentes sociales en disputa por espacios de poder en la frontera a partir de los conflictos suscitados por la permanencia o el traslado de la imagen. Teniendo en cuenta que la residencia de habitantes en la zona resultaba de vital importancia para una consistencia más real del dominio hispano, la existencia de la capilla contribuía al proceso de colonización en la zona. A ello se agregaban las condiciones especiales de la imagen, por lo que su pertenencia se convertía en objeto de disputa. Mantenerla o trasladarla dentro de la franja fronteriza tenía que ver con la necesidad y las posibilidades de controlar estos territorios y a la población que atraía, lo cual se complementaba con los objetivos de institucionalización militar y religiosa. Las actuaciones del procurador y después del vicario para impedir que la imagen se llevase hacia otros destinos, tienen que ver con ello.⁴⁷ A pesar del proceso de despoblamiento verificado en la frontera por el abandono de estancias, haciendas y fuertes, acentuado a inicios de 1730, es probable que la existencia de la capilla, ya instituida como viceparroquia, continuara influyendo en la permanencia de los ocupantes cercanos. Quizá por ello

⁴⁶ *Informe del Vicario...*, *op. cit.*, p. 269.

⁴⁷ Telma Chaile, “Las devociones marianas en la sociedad colonial salteña. Siglo XVIII”, en *Andes. Antropología e Historia*, núm. 15, 2004, p. 96.

en 1733 el gobernador Armaza pretendía la mudanza, tres leguas hacia el sur, del paraje de La Viña al fuerte de Cobos, que era una instalación con mayores posibilidades de protección que la estancia por la presencia de soldados armados, pero sobre la cual Castellanos —como cura rector y beneficiario— no tendría jurisdicción y perdería la viceparroquia ubicada en un distrito productivo. El traslado permitiría al gobernador reorientar los efectos aglutinantes que tenía la capilla al ubicarla en una instalación que cumplía principalmente funciones defensivas. El resguardo de la imagen respecto de los ultrajes que podían cometer los indígenas en su contra era una de las preocupaciones referidas por el gobernador para justificar el intento de traslado ante el obispo, además de señalar la desatención y la falta de culto.⁴⁸ Con la reconstrucción del fuerte de Cobos, el cual disponía de capilla, Armaza pudo considerar la posibilidad de complementar la influencia protectora de la virgen con uno de los establecimientos encargados de la vigilancia de la frontera salteña en un momento de recrudescimiento de los avances indígenas y de particular dificultad de su gestión al frente de la gobernación. Armaza no obtuvo buenos resultados en la política fronteriza durante su breve administración entre 1732 y 1735. Enfrentado con los encomenderos, les reclamaba la obligación del servicio de armas y la contribución de provisiones y caballadas para las tropas. Por su parte, los vecinos lo responsabilizaban de la delicada situación fronteriza y sostenían que los gastos de las campañas debían cubrirse con el impuesto de la sisa.⁴⁹ Apremiado por la Audiencia de La Plata,

⁴⁸ Cartas del gobernador Armaza al obispo Ceballos, Salta, 17 de noviembre de 1733 y 4 de marzo de 1734 (véase Julián Toscano, *op. cit.*, 1906, pp. 270, 278).

⁴⁹ La sisa fue un gravamen establecido por la Audiencia de La Plata a fines del siglo XVII, destinado a sufragar los gastos de defensa en la frontera. La contribución se aplicaba a los comerciantes del Tucumán, Buenos Aires y Paraguay sobre las mercancías que se sacaban de estas gobernaciones. Durante la década de 1710 los ingresos en este rubro fueron considerables por el voluminoso tráfico de mulas, vacas, yerba, tabaco y jabón hacia las minas del Alto Perú. Su recaudación y administración generó una serie de conflictos que se incrementaron al aumentar las necesidades defensivas del Tucumán. Numerosas fueron las protestas que las ciudades elevaron a la Audiencia por el uso incorrecto de lo recaudado. Entre ellas, en 1734 el cabildo de Jujuy denunciaba la costumbre de los gobernadores de destinar los fondos obtenidos de la sisa en esta ciudad para la defensa de Salta. La Audiencia dispuso que los ingresos debían ocuparse estrictamente en la organización de las entradas y mantenimiento de los presidios en la frontera. Sin embargo, continuaron las acusaciones a los gobernadores por el uso indebido de los recursos que eran desviados para fines particulares, al igual que la resistencia de encomenderos y comerciantes para contribuir con donativos para las entradas; Beatriz Vitar, *op. cit.*, pp. 158-166.

trató de reforzar los fuertes y organizó una entrada al Chaco en 1734 con la participación de vecinos de Córdoba y Santiago. La falta de apoyo de las otras ciudades y la pérdida de caballadas tomadas por los chaqueños prácticamente determinaron el fracaso de la campaña en su objetivo para mejorar la defensa de la frontera.⁵⁰ En los primeros días de 1735, cuando el Tucumán se encontraba sin gobernador, grupos mocovíes hicieron mayor presión sobre los establecimientos de la frontera de Salta, varios de los cuales fueron incendiados, provocando una cantidad significativa de muertes.⁵¹ Entre las instalaciones destruidas se encontraba la capilla de La Viña, motivo por el cual la imagen de la virgen fue trasladada a la iglesia matriz de la ciudad.

La ciudad como reducto

La invasión de 1735 llegó hasta las cercanías de la ciudad, produciendo los mismos daños: personas degolladas, cautivos y robo de ganado.⁵² Con la pérdida del santuario de La Viña en la frontera, el retroceso del espacio ocupado por los españoles y los repetidos ataques a poca distancia de la traza urbana, los sentidos devocionales se modificaron. Las demandas de intercesión se dirigieron hacia mediadores que tenían a la ciudad como sede y con los cuales se procuraba conseguir la victoria sobre los indígenas. Estos intercesores se recuperaron desde mediados de la década de 1730 para el enfrentamiento en la frontera, reforzando la percepción de una lucha entre cristianos e infieles. Fue el caso de dos santos reconocidos en el espacio local, San Francisco Javier, figura impulsada por la Compañía de Jesús, mientras la devoción de San Bernardo contaba con una tradición anterior de militancia en la frontera occidental calchaquí. Aquí vale considerar el peso que adquirirían las figuras religiosas masculinas en contextos de guerra y el reconocimiento de mediaciones especializadas en la sociedad colonial, en la cual un espectro heterogéneo de santos y santas gozaron de una posición

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 193-195.

⁵¹ Carta del Obispo Ceballos al Virrey del Perú, Marqués de Castelfuerte, Salta, 4 de noviembre de 1735 (véase Julián Toscano, *op. cit.*, 1906, p. 133).

⁵² Filiberto de Mena, *op. cit.*, p. 108; Probanzas de méritos y servicios del maestro de Campo don Félix Arias Rengel, sin fecha (*Boletín de Estudios Históricos San Felipe y Santiago*, núm. 1, 1938, pp. 106-114).

privilegiada en la vida religiosa de ciudades y zonas rurales. En la nueva coyuntura de los avances indígenas, con un radio de acción muy próximo a la ciudad, los perfiles combativos resultaban más adecuados que sólo el carácter de protección que había ofrecido la Virgen de La Viña hasta la irrupción de 1735. Asimismo, las invasiones de los grupos chaqueños y el retroceso de los españoles dieron lugar en Salta a la reafirmación de una imagen de las relaciones entre la ciudad y la frontera a partir de la idea de separación, aun cuando la dinámica de interacción revela que la configuración de las sociedades de estos espacios fue producto de la intersección social de ambas.⁵³

Con las invasiones de 1735 los integrantes del cabildo salteño consideraron necesaria la búsqueda de un intercesor que diera respuesta a este problema. La elección se realizó por sorteo, del cual salió favorecido el *glorioso apóstol de la Indias*, San Francisco Javier, a quien el cabildo realizó un voto declarándolo abogado y protector de la guerra contra los bárbaros infieles. La selección no podía resultar más oportuna: este santo jesuita contaba con una importante trayectoria de prédica y evangelización entre sociedades infieles en las colonias portuguesas de las Indias Orientales, lo cual le aseguró la canonización al poco tiempo de haberse creado la orden (1622), en plena contrarreforma católica.⁵⁴ San Francisco Javier representaba el modelo del jesuita misionero que cumplía el ideal apostólico en tierras de infieles y que los padres también trataron de concretar en las regiones fronterizas de América. Junto con la figura del fundador de la orden, San Ignacio de Loyola, y la advocación mariana de la Virgen de Las Lágrimas, contribuyó a la afirmación local de esta comunidad en el escenario devocional luego de un tardío arribo a la región, previamente transitada por otros religiosos.⁵⁵

⁵³ Esta idea de separación aparece expresada en el uso de los términos *muros-extramuros de la ciudad*. La oposición refiere a los tagaretes, espacios entre los canales de agua que rodeaban a la traza urbana o al exterior de ellos. Su uso frecuente puede atribuirse a una cosmovisión de origen medieval en el imaginario local, vigente en un contexto de ocupación precaria y discontinua del territorio; Gabriela Caretta y Marcelo Marchionni "Estructura urbana de Salta a fines del periodo colonial", en *Andes. Antropología e Historia*, núm. 7, 1996, p. 113.

⁵⁴ AAS, Carp. Correspondencia Cabildo Secular, El Ilmo. cabildo de esta ciudad jura por patrono a San Francisco Xavier, Salta, 18 de marzo de 1735. Los datos biográficos de San Francisco Javier y San Bernardo se tomaron de *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, 1910-1924, tt.VII, XXIV, pp. 347-350, 1047-1053.

⁵⁵ Los jesuitas se instalaron en la diócesis del Tucumán en 1585 y en Salta contaron recién con una residencia definitiva en 1612.

Después de los difíciles momentos de 1735, su imagen estampada en banderas acompañaba al tercio de Salta cuando salía a perseguir a los guerreros indígenas con la finalidad de castigarlos, recuperar a los cautivos y al ganado, y capturar piezas humanas. En 1736, año en el que ocurrieron nuevos ataques en la frontera oriental del Tucumán, el obispo José de Cevallos aprobó la elección del cabildo de Salta y extendió el patronato de este santo a las otras ciudades de la gobernación.⁵⁶

San Bernardo de Claraval corresponde a otro ejemplo de santidad, sustentado en la elocuencia en disputas doctrinales, la resolución de conflictos y la prédica de la segunda cruzada realizada contra los turcos en 1114. Como patrono de la ciudad en beneficio de las siembras y cosechas, en Salta disponía de una ermita en los extramuros emplazada en el camino que llevaba al Chaco, por donde salían las fuerzas españolas. Desde 1699 esta ermita obtuvo la condición de viceparroquia dependiente de los curas de la matriz.⁵⁷ Para principios del siglo XVIII el santo gozaba de una consideración especial por parte de los sectores dirigentes, quienes le adjudicaban la concesión de “favores en beneficio de la conquista cristiana” durante las operaciones españolas realizadas en el Valle Calchaquí en la primera mitad del siglo XVII, para terminar con la resistencia indígena.⁵⁸ Si bien su figura refería a un espacio que ya no constituía ningún peligro, la condición militante que se le asignaba en la guerra en la frontera calchaquí emergió nuevamente en el enfrentamiento con los indígenas chaqueños, quizás casi contemporáneamente a San Francisco Javier. También es posible que su amparo especializado fuera ganando peso durante la década de 1740, otro de los momentos difíciles en las relaciones interétnicas en la frontera. Al parecer, esta relación entre el santo y la guerra contra los chaqueños coincidió con el accionar de Félix Arias Rengel en la frontera oriental de Salta, quien obtuvo notoriedad en la defensa de la

⁵⁶ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), VII, 653, Culto. “Contestación a la solicitud que desde Córdoba con fecha 3 de Julio de 1807 se hace a esta ciudad de Salta pidiendo unos apuntamientos de sus glorias”; AAS, Carp. Correspondencia Cabildo Secular, Auto del Obispo José de Cevallos [1°], Córdoba, 12 de abril de 1736.

⁵⁷ *Ibidem*; Providencia del obispo Mercadillo, 25 de septiembre de 1699 (véase Julián Toscano, *op. cit.*, 1906, p. 361).

⁵⁸ AAS, carp. Convento San Bernardo, Expedite. promovido contra el cura de menores ordenes Gabriel Gutierrez Escobar sobre varias refacciones de retablo de la capilla de San Bernardo en virtud de contrata. Año de 1727. Pedido del procurador de la ciudad Alonso Fernández, al cabildo.

ciudad. Desde 1721 Arias Rengel participó en las campañas organizadas por los gobernadores y en las correrías practicadas por el tercio de Salta. Pero sobre todo, sus ingresos al Chaco se registraron más asiduamente desde mediados de 1730 y durante el decenio siguiente. Como vecino dedicado a la invernada de mulas y dueño de varias propiedades rurales, contó con los recursos necesarios para realizar importantes contribuciones en dinero, armas, ganado y otras provisiones para la mayoría de estas expediciones.⁵⁹ Arias Rengel propagó entre sus hombres la costumbre de la confesión en la víspera de la marcha, escuchar misa y recibir la comunión como viático antes de salir y al retornar la cuadrilla, actividades que se realizaban en la ermita de San Bernardo cada vez que salía comandando las fuerzas de la ciudad.⁶⁰ Su accionar se correspondía con la situación imperante en la frontera, donde desde mediados del siglo XVII los agentes coloniales se encontraron disputando el control del territorio con las poblaciones chaqueñas y construyendo espacios de poder que les permitieron legitimarse a través de las acciones militares. Si bien eran los vecinos encomenderos, quienes estaban obligados a acudir a las convocatorias de los gobernadores para las entradas provistos de armas y caballos, éstos evadieron su cumplimiento en varias oportunidades, además de contar con la posibilidad de enviar un escudero en su lugar. De hecho, en su mayoría fueron los vecinos sin encomiendas quienes se mostraron interesados en la defensa fronteriza y los sectores pobres los que integraron las huestes que concurrieron al Chaco.⁶¹ Precisamente, una de las estrategias durante el mandato del gobernador Urizar (1707-1724) para asegurar la concurrencia de las milicias fue incrementar la concesión de mercedes de encomiendas y de tierras en la frontera. Aun cuando estas encomiendas no tenían utilidad económica por lo reducido de su tamaño, resultaban apreciadas por el reconocimiento social que concedían a sus beneficiarios.⁶² Igualmente, inte-

⁵⁹ Probanzas de méritos y servicios del maestro de Campo don Félix Arias Rengel, *ed. cit.*, p. 126.

⁶⁰ "Contestación a la solicitud qe. desde Cordoba con fecha 3 de Julio de 1807 se hace a esta ciudad de Salta pidiendo unos apuntamientos de sus glorias", AGN, VII, 653, Culto.

⁶¹ Beatriz Vitar, *op. cit.*, p. 134; Juan Carlos Garavaglia, "La guerra en el Tucumán colonial: sociedad y economía en un área de frontera (1660-1760)", en *HISLA*, núm. 4, 1984, pp. 24-25.

⁶² Carta del gobernador del Tucumán a Su Majestad remitiéndole certificación de todas las encomiendas de aquella Provincia con distinción del valor de ellas, número de indios de que se componen y personas que las gozan, Salta, 25 de agosto de 1719; véase Antonio Larrouy, *op. cit.*, t. II (siglo XVIII), 1927, p. 17.

resados por afianzar la ocupación en la zona y proteger sus propiedades, algunos vecinos participaron en entradas y correrías. Estos agentes coloniales también solventaron obras piadosas materializadas en la construcción y dotación de capillas en los fuertes o impulsaron determinadas devociones para afrontar el problema fronterizo. Respecto a la figura de San Bernardo, fue consolidándose en su condición de mediador especializado en el enfrentamiento con los indígenas y desde 1749, durante el gobierno de Juan Espinosa de los Monteros, comenzó a recibir periódicamente 120 pesos para la realización de su fiesta y mantenimiento de la ermita. El dinero le correspondía en concepto de la remuneración que recibía por el cargo de capitán que se le había concedido y con el cual se le ratificaba la condición militante obtenida en la guerra.⁶³ El otorgamiento de grados jerárquicos en la escala militar era otra de las prerrogativas de la que hacían uso los gobernadores para premiar a los vecinos que participaban en la defensa del Tucumán. Los fondos para el sueldo provenían del ramo que aportaba el dinero para hacer frente a la defensa en la frontera, el impuesto de la sisa, cuya distribución correspondía al gobernador. No resulta improbable que estos funcionarios adscribieran su accionar en la protección de la ciudad con el que se consideraba desplegaba San Bernardo en la guerra fronteriza al oriente de Salta.

Desde la óptica de la política fronteriza, la institucionalización de los estos santos corresponde a dos momentos diferenciados. San Francisco Javier fue designado abogado y patrono en el lapso de mayor conflictividad en la frontera y acentuada vulnerabilidad española, demostrada en unas capacidades defensivas notablemente menguadas y de las cuales las reiteradas invasiones en las proximidades de la ciudad fueron su expresión palpable. Gracias a la promoción de la Compañía de Jesús, y el apoyo del cabildo y del obispo Ceballos, el santo ostentó la condición de abogado de la guerra desde 1735. Por su parte, la figura de San Bernardo se recuperó más claramente bajo la forma de una justificación providencialista del avance cristiano sobre el Chaco, como ya venía observándose desde fines del siglo XVII. Este afianzamiento del santo coincidió con una actividad más firme y continuada sobre la frontera por parte del

⁶³ ABHS, Fondo Gobierno, Año 1784, carp. 6, exp. 23. Informe del Procurador Nicolás León de Ojeda. Agradecemos a Marcelo Marchionni la comunicación acerca de la existencia de este documento.

tercio de Salta, que comenzó a reactivarse desde 1736 con periódicas correrías y persecuciones (cuadro 4). De hecho, el difícil intervalo de 1735-1749 se caracterizó por el repliegue de las fuerzas conjuntas de la gobernación. Aún cuando se realizaron algunas entradas al Chaco, éstas no alcanzaron la movilización ni los resultados de expediciones anteriores, como las que concretó Urizar. Un fuerte impulso a la política ofensiva se verificó recién con el gobernador Juan Victorino Martínez de Tineo entre 1749-1752, quien realizó más de treinta campañas y se ocupó de la mejora edilicia de los fuertes, para los cuales garantizó una guarnición estable.⁶⁴ A estas actuaciones se sumó el establecimiento de un grupo de reducciones sobre las márgenes del río Salado, entregadas a la administración de la Compañía de Jesús y las cuales operaron como un antemural defensivo contra los guaycurú desde 1752.⁶⁵ La elección de los dos santos como especiales mediadores revela que los perfiles guerreros se adecuaban a la necesidad de una respuesta agresiva frente a los avances indígenas en Salta, precisamente porque a escala local y regional se verificaba un retraimiento de la colonización y del dominio español sobre la frontera, con graves consecuencias para la vida de los pobladores de las ciudades y sus jurisdicciones.

La conformación de intercesores objeto de devociones locales también se relacionó con procesos de definición identitaria de los sectores de poder. El avance de grupos mocoví más allá de la frontera llevó a que las relaciones de los integrantes de la sociedad colonial con los indígenas del Chaco fueran concebidas en los momentos de mayor enfrentamiento a partir del conflicto y de la guerra, como también dio lugar a la diferenciación de dos espacios que en una etapa anterior podían parecer complementarios. Al agudizarse la situación, ciudad y frontera en Salta se vislumbran como antagónicas. Esta oposición alimentaba la construcción de la otredad del indígena chaqueño como infiel y peligroso. Los recorridos devocionales dan cuenta de la dinámica social cambiante en la frontera este y de la mutación en los imaginarios religiosos. La protección de los agentes e instituciones colonizadoras y de la ciudad desde la frontera caracterizaba al culto mariano de La Viña, el cual evidenciaba una heterogeneidad social y cultural propia del espacio en el cual hubo de desarrollarse. En cambio, con San Francisco

⁶⁴ Beatriz Vitar, *op. cit.*, pp. 191-204.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 231-252.

Cuadro 4. Operaciones militares en la frontera salteña 1735-1752

Año	Operación	Dirección	Fuerzas participantes
1735	Corrida	Gobernador de armas Ventura Aguirre, maestre de campo Diego Isunza.	Tercio de Salta.
1735	Entrada	Gobernador Matías Anglés Gortari.	Tercios de Salta y San Miguel.
1736	Entrada	Gobernador Anglés Gortari.	Tercios de la gobernación.
1736	Seguimiento	Gobernador Anglés Gortari, teniente general Domingo de Isasmendi, maestre de campo Juan Torino.	Tercio de Salta.
1736	Corridas y emboscadas	Gobernador Anglés Gortari, teniente general Domingo de Isasmendi, maestre de campo Juan Torino.	Tercio de Salta.
1736	Seguimiento	Gobernador Anglés Gortari, maestre de campo Félix Arias Rengel.	Tercio de Salta.
1737	Corrida	Sin datos.	Tercio de Salta.
1737	Campaña	General Domingo de Isasmendi, maestre de campo Juan Torino, maestre de campo Juan Ignacio Díaz.	Tercios de Salta y San Miguel.
1738	Correría	General Domingo de Isasmendi, maestre de campo Félix Arias Rengel.	Tercio de Salta.
1738	Correría	Gobernador Juan de Santiso y Moscoso, teniente general Domingo de Isasmendi	Tercio de Salta.
1739	Entrada general	Gobernador Juan de Santiso y Moscoso, maestre de campo Félix Arias Rengel.	Tercios de Salta y partidarios.
1739	Campaña	Maestre de campo Félix Arias Rengel.	Tercio de Salta.
1743-1749	Correrías y vigilancia de pasos fronterizos	Gobernador Juan Espinosa de los Monteros, maestre de campo Félix Arias Rengel.	Tercio de Salta y partidarios.
1749-1752	Entradas	Gobernador Juan Victorino Martínez de Tineo.	Tercios de la gobernación

Fuente: *Boletín de Estudios Históricos San Felipe y Santiago*, núm. 4, 1938; Beatriz Vitar, *op. cit.*, 1997.

Javier y San Bernardo la preocupación se concentraba en preservar el reducto de la ciudad y la reafirmación de lo español, al tiempo que permitían una respuesta igualmente agresiva ante los avances desde el Chaco.

Estos procesos formaban parte de las vías militar y religiosa a través de las cuales los sectores dirigentes pretendían resolver el problema de las invasiones y el control de la población en la frontera y el Chaco. El recursos a intercesores celestiales, la instalación de fuertes y establecimientos religiosos y la realización de entradas y correrías fueron los medios empleados desde la segunda mitad del siglo XVII, que a la par que acompañaron la expansión, posibilitaron cierto aprovechamiento de los habitantes fronterizos y la incorporación de algunos indígenas al mundo colonial. Ello se concretó a través de la participación de ambos en las operaciones militares, la prestación laboral en los fuertes y de las construcciones fronterizas. El reparto de *piezas humanas* entre las huestes y el establecimiento de reducciones eran el resultado de los ingresos al Chaco al buscar a los indígenas en sus propias tierras acudiendo a la fuerza y a la negociación. El jesuita Lozano lo expresaba con claridad en referencia a su obra: “ni parece ajeno a esta relación el referir esta guerra, pues toda ella se dirigía primariamente a franquear puerta a la predicación evangélica, pacificando antes o allanando con las armas los estorbos que la impedían, y procurando introducir los naturales que no se opusiesen con sus traiciones a los que la quisiesen y a los ministros sagrados, o a que la abrazasen de grado”.⁶⁶ De esta forma se validaba la práctica de la guerra justa contra los grupos hostiles y lo que ello implicaba en cuanto a la captura de individuos destinados al servicio doméstico de los españoles pudientes y la congregación de algunos grupos en reducciones para atraerlos al conocimiento de la fe. Los grupos dirigentes locales y el obispo Ceballos era exponentes de esta postura, por lo que interpelaban las virtudes misioneras de San Francisco Javier “para que los dichos Infieles vengán al suave yugo del sagrado Evangelio, y conociendo al verdadero Dios logren su salvación”.⁶⁷ Ceballos estaba también convencido de la necesidad de las entradas punitivas, por lo cual organizó y

⁶⁶ Pedro Lozano, *op. cit.*, p. 380.

⁶⁷ AAS, Carp. Correspondencia Cabildo Secular, El Ilmo. cabildo de esta ciudad jura por patrono a San Francisco Xavier, Salta, 18 de marzo de 1735; Auto del Obispo Ceballos [1°].

salió en una expedición en 1735.⁶⁸ El prelado sostenía que los ataques y sus consecuencias lamentables amenazaban la pérdida *en lo espiritual y temporal* de la *provincia tucumana* y perjudicaban el sostenimiento de las instituciones eclesiásticas y su personal por el abandono de capillas y viceparroquias fronterizas, de propiedades gravadas con capellanías y patrimonios y dificultaban la percepción de las rentas decimales.⁶⁹ La pérdida de los sitios, todavía débilmente cristianizados de la frontera a principios del siglo XVIII, se proyectaba sobre la representación del espacio que tenían los sujetos de poder. Esta construcción de una geografía de la fe cristiana se visualizaba en el obispo en relación a su diócesis y en las autoridades salteñas respecto a la capilla de La Viña, en su preocupación por sostenerla en la frontera y a la ciudad para mantenerla a resguardo.

Consideraciones finales

A lo largo de estas líneas procuramos abordar las influencias de la interacción social en la frontera chaqueña sobre las prácticas y los imaginarios religiosos en la sociedad salteña a través de un largo periodo comprendido entre la segunda mitad del siglo XVII y la primera parte del XVIII. El registro del establecimiento de diversas instituciones defensivas y religiosas y del surgimiento de devociones a vírgenes y santos nos permitió dar cuenta de la frontera chaqueña como un espacio social heterogéneo, donde los contactos y los conflictos estuvieron potenciados y al mismo tiempo en intersección con otros lugares igualmente complejos, aquellos que se encontra-

⁶⁸ Auto del Obispo José de Ceballos [2°], Jujuy, 13 de abril de 1735; véase Julián Toscano, *op. cit.*, 1907, p. 285.

⁶⁹ Visita de la Diócesis del Tucumán, *op. cit.*, p. 84; Carta del Obispo Don José de Ceballos dando cuenta de la visita de su diócesis, Córdoba, 13 de abril de 1735 (Antonio Larrouy, *op. cit.*, 1927, p. 97); Auto del Obispo José de Ceballos [2°], *op. cit.*, p. 284. En 1735 y en 1736, ganado mular que integraba las rentas del obispo era conducido por fletadores desde Córdoba, por lo que Ceballos también debió estar interesado en la tranquilidad de los caminos para el arribo de las tropas; véase ABHS, Fondo Protocolos Notariales, Prot. 91, Carp. 6, Año 1735. Carta de fletamento de bestias mulares, Salta, 29 de marzo de 1735, fs. 44-47; y Prot. 92, Carp. 6, Año 1736, t. I. Escritura de fletamento, Salta, 4 de abril de 1736, fs. 111-114v). Esta preocupación por la seguridad del tráfico mular la compartía la elite regional compuesta por hacendados y estancieros involucrados en el comercio mular, con tropas que provenían de las campañas de Buenos Aires, Córdoba y Santa Fe e invernanaban en las propiedades rurales de los valles de Lerma y Calchaquí en la jurisdicción de Salta.

ban bajo el control de los españoles: la gobernación del Tucumán en general, y la ciudad de Salta en especial. Privilegiamos el análisis desde la construcción de las devociones por parte de varios agentes sociales, los cuales habitaban en la frontera y / o en la ciudad, pero quienes también se desplazaban entre estos espacios.

La observación de los casos de devociones de la Virgen de La Viña, San Francisco Javier y San Bernardo, a través del recorrido de su desarrollo y de la visualización de los sectores y agentes relacionados con ellas, nos llevó a indagar la incidencia central que la dinámica fronteriza tuvo en procesos verificados en la ciudad y en las manifestaciones religiosas de sus pobladores, y a partir de los aportes de la producción historiográfica de las últimas dos décadas vincularlos con los procesos sociales, económicos y políticos del Tucumán. Aun cuando surgieron en lugares diferentes, la frontera chaqueña y la ciudad, respectivamente, su devenir revela una espacialización mayor y una interconexión que hizo a la definición social recíproca de ambos lugares y de sus habitantes. Al orientar el foco de observación hacia los imaginarios religiosos pudimos dar cuenta de las devociones como canales a través de los cuales se justificaron los proyectos de conquista sobre el Chaco y la ocupación fronteriza, al mismo tiempo que se reforzaron procesos de inclusión y de enfrentamiento respecto a sus habitantes. Tratamos de plantear estos problemas como complementarios y dinámicos, sujetos a los cambios y las adaptaciones de los agentes y de las relaciones sociales. Se trató de trayectorias sociales y devocionales que comprometieron en un alto grado las participaciones de las poblaciones indígenas y fronterizas en la configuración del espacio regional tucumano durante los siglos XVII y XVIII, las cuales nos permiten comprender el papel central que tuvieron las áreas de frontera en la construcción social de algunos espacios coloniales.

Bibliografía

- Baczko, Bronislaw, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.
- Boletín de Estudios Históricos San Felipe y Santiago*, núms. 1, 1938, y 4, 1939.
- Bruno, Cayetano, *Historia de la Iglesia en Argentina*, Buenos Aires, Don Bosco, 1969, t. V.
- Garavaglia, Juan Carlos, "La guerra en el Tucumán colonial: sociedad y economía en un área de frontera (1660-1760)", en *HISLA*, núm 4, 1984, pp. 21-34.
- Caretta, Gabriela y Marcelo Marchionni, "Estructura urbana de Salta a fines del periodo colonial", en *Andes. Antropología e Historia*, núm. 7, 1996, pp. 113-135.
- Chaile, Telma, "Las devociones marianas en la sociedad colonial salteña. Siglo XVIII", en *Andes. Antropología e Historia*, núm. 15, 2004, pp. 87-116.
- Cornejo, Atilio, *Contribución a la historia de la propiedad inmobiliaria de Salta en la época virreynal*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Históricas San Felipe y Santiago, 1945.
- Cornejo, Atilio y Miguel Ángel Vergara, *Mercedes de tierras y solares (1583-1599)*, Salta, Editorial Oficial, 1938.
- Di Stefano, Roberto y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori, 2000.
- Enciclopedia Católica*, CI Digital; en línea: <http://ec.aciprensa.com>
- Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, Barcelona, José Espasa e Hijos, 1916, 1923, 1924, 1927, tt. VII, XXIV, XXX, XLIX, LVII.
- Fernández, Marta, "La Jerusalén celeste. Imagen barroca de la ciudad novohispana", en *Actas III Congreso Internacional del Barroco Americano. Territorio, arte, espacio y sociedad*, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, 2001 (en línea) [<http://www.upo.es/depa/webdhuma/areas/arte/actas/3cibi/documentos/080f.pdf>].
- Gullón Abao, Alberto, *La Frontera del Chaco en la Gobernación del Tucumán, 1710-1750*, Cádiz, Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones, 1993.
- Grimson, Alejandro (comp.), *Fronteras nacionales e identidades. La periferia como centro*, Buenos Aires, Ciccus/La Crujía, 2000.
- Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, México, FCE, 1994.
- _____, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*, México, FCE, 1995.
- Hernández Lefranc, Harold, "El trayecto de Santiago Apóstol de Europa al Perú", en *Investigaciones Sociales*, núm. 16, 2006 (en línea) [http://www.casadelcorregidor.pe/colaboraciones/_biblio_Hernandez.php]

- Larrouy, Antonio, *Documentos del Archivo de Indias para la historia del Tucumán*, 2 tt., Buenos Aires, L. J. Rosso y Compañía Impresores, 1923-1927.
- Lima González Bonorino, Jorge, *Salta. La primitiva sociedad colonial en la Provincia de Salta*, Buenos Aires, Sociedad de Estudios Histórico-Sociales de Buenos Aires, 1999.
- Lorandi, Ana María y Ana Schaposchnik, "Los milagros de la Virgen del Valle y la colonización de la ciudad de Catamarca", en *Journal de la Société des Americanistes*, vol. 76, 1990, pp. 177-198.
- Lozano, Pedro S.J., *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba*, San Miguel de Tucumán, Instituto de Antropología-Universidad Nacional de Tucumán, 1941 [1733].
- Mata de López, Sara, "Las fronteras coloniales como espacios de interacción social. Salta del Tucumán (Argentina), entre la Colonia y la Independencia", en *Dimensión Antropológica*, vol. 33, enero-abril 2005, pp. 69-90.
- Mena, Filiberto de, "Fundación de Salta. Descripción y narración historial de la antigua provincia del Tucumán, 1772", en Gregorio Rodríguez, *La patria vieja. Cuadros históricos. Guerra, política y diplomacia*, Buenos Aires, Cía. Sudamericana de Billetes de Banco, 1916.
- Pehnos, Marta, *Ver, conocer, dominar. Imágenes de Sudamérica a fines del siglo XVIII*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
- Peirano, Mariza, "Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica", en *Serie Antropología*, 305, 2001.
- Pintos, José Luis, "Los imaginarios sociales (La nueva construcción de la realidad social)", Grupo Compostela de Estudios sobre Imaxinarios Sociais, 1995 (en línea) [<http://web.uca.es/~pintos/articulos/imaginarios/htm>].
- Reboratti, Carlos, "La diversidad ambiental del Noroeste", en Carlos Reboratti (comp.), *De hombres y tierras. Una historia ambiental del noroeste argentino*, Salta, Proyecto Desarrollo Agroforestal en Comunidades Rurales del Noroeste Argentino, 1997, pp. 11-25.
- Santamaría, Daniel, "Las relaciones económicas entre tobas y españoles en el Chaco occidental. Siglo XVIII", en *Andes. Antropología e Historia*, núm. 6, 1996, pp. 273-300.
- _____, *Memorias del Jujuy colonial y del Marquesado de Tojo. Desarrollo integrado de una secuencia territorial multiétnica, siglos XVI-XVIII*, Huelva, Universidad Internacional de Andalucía, 2001.
- Sica, Gabriela, "Vivir en una chacra de españoles; encomienda, tierra y tributo en el pueblo de San Francisco de Paypaya. Jujuy, siglo XVII", en Judith Farberman y Raquel Gil Montero (comps.), *Los pueblos de indios del Tucumán colonial. Pervivencia y desestructuración*, Buenos Aires, EdiUnju/ Universidad Nacional de Quilmes, 2002.

- Tommasini, Gabriel OFM, *La civilización cristiana del Chaco. Segunda parte*, Buenos Aires, Librería Santa Catalina, 1937.
- Toscano, Julián, *El primitivo obispado del Tucumán*, Buenos Aires, Imprenta Biedma e Hijo, 1906, t. I.
- , *Historia de las imágenes del Señor y de Nuestra Señora del Milagro que se veneran en la Catedral de Salta*, Buenos Aires, Imprenta de Jacobo Peuser, 1901.
- Vergara, Miguel Ángel, “Origen de la devoción a la Virgen del Rosario de Río Blanco y Paypaya”, en *Boletín San Felipe y Santiago de Estudios Históricos*, núm. 4, 1939, pp. 43-54.
- , *Estudios sobre Historia eclesiástica de Jujuy*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1942.
- , *Compendio de la historia de Jujuy*, San Salvador de Jujuy, 1968.
- , “Síntesis de la historia eclesiástica de Salta en la época colonial”, en *Investigaciones y Ensayos*, núm. 10, 1971.
- Victoria, José G., “De blasones y baluartes mexicanos”, en *Estudios*, núm. 11, 1987 (en línea) [http://www.biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras11/notas3/sec_3.html].
- Vitar, Beatriz, *Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán (1700-1767)*, Madrid, CSIC, 1997.

Arquitectura jesuita para la formación: noviciado y juniorado en el colegio de Tepotzotlán

MÓNICA MARTÍ COTARELO*

Este trabajo forma parte de una investigación que tiene su origen en la necesidad de ofrecer a los visitantes del Museo Nacional del Virreinato información que satisfaga su curiosidad respecto al edificio que ahora visitan como museo. Son espacios de arquitectura armónica en los que es evidente la preocupación porque fueran adecuados para ser habitados, pero cuyas funciones se desconocen. Es por ello que el objetivo de este escrito es ofrecer una propuesta del uso que se le daba a estos espacios a mediados del siglo XVIII, pocos años antes de la expulsión de la Compañía de Jesús de los reinos españoles en 1767.

El inmueble que albergó entre 1580 y 1767 el colegio jesuita de Tepotzotlán, Estado de México, es una gran estructura arquitectónica que si bien tuvo su origen en una sencilla casa —como lo demuestra la escritura de las haciendas dependientes de dicho colegio—,¹ con el paso de los siglos cobró una extensión de 10 000 m² construidos. Esta estructura consta de cinco patios, tres de ellos ro-

* Museo Nacional de Historia, INAH.

¹ "IHS. Escrituras de la hazienda de el collegio de Tepotzotlán de la Provincia de la Nueva España. Año de 1582", en Félix Zubillaga, S. I., *Monumenta Historica Societatis Iesu*, vol. 104, *Monumenta Missionum Societatis Iesu*, vol. XXIX, *Missiones Occidentales, Monumenta Mexicana IV (1590-1592)*, 1971, p. 662.

deados por crujías de dos niveles cubiertos con techumbre de bóvedas de arista en la planta baja y viguerías en la alta, además del imponente templo barroco de San Francisco Javier, varios molinos de trigo y otra gran iglesia con la advocación de San Pedro (I-1).² Los patios claustales son conocidos actualmente como de los Aljibes (I-2), de las Cocinas (I-3) y de los Naranjos (I-4). También cuenta con un patio en el que se sembraban plantas medicinales (I-5), anexo al área de la enfermería, y otro conocido como de servicio (I-6), pues ahí se desarrollaban las actividades vinculadas con las labores de campo de las tierras que pertenecían a este colegio. Anexa a este patio estaba la hospedería. Ésta comprende las habitaciones que se ubican en la planta alta —hoy asignadas a la hostería o restorán—, en las secciones norte y oriente del patio de trabajo y cuyo acceso era por el portal de campo para evitar que los huéspedes ingresaran a la clausura.

Si bien la majestuosidad de la fachada del templo de San Francisco Javier que muestra pilastras estípites (fig. 1) y que llama nuestra atención desde que nos acercamos a la plaza del pueblo, ya anuncian un ingreso al colegio tan imponente como el del templo, uno descubre en el ángulo sureste del atrio de la contigua parroquia de San Pedro una pequeña puerta (fig. 2) con un sobrio marco de cantería rematado por un frontón triangular roto que ostenta el escudo jesuita en la parte superior central y una cartela ornamentada con formas vegetales y la inscripción *Ad Maiorem Gloriam Dei* (para la mayor gloria de Dios). La puerta es de madera con tableros rectangulares y el central hace las veces de mirilla protegida por una placa de hierro forjado acanalada con el monograma IHS, que significa *Jesus Hominem Salvator* (Jesús Salvador de los hombres) y hace las veces de símbolo de la Compañía de Jesús. Queda claro que —a diferencia del correspondiente al templo de San Francisco Javier— este ingreso buscaba pasar inadvertido, procurando así la tranquilidad que requerían sus residentes para los estudios y la meditación.³

A pesar de la importancia que reviste este inmueble para la historia del arte mexicano del siglo XVIII, la historiografía ha prestado mayor atención al templo de San Francisco Javier —por obvias razones estéticas— y la arquitectura del inmueble en general, las fun-

² Los números romanos y arábigos entre paréntesis se refieren al número de plano y a la localización de los espacios en los mismos, respectivamente.

³ Alfonso Rodríguez G. de Ceballos, *La arquitectura de los jesuitas*, 2002, pp. 15-16.



Fig. 1. Fachada del templo de San Francisco Javier.



Fig. 2. Puerta de la parroquia de San Pedro.

ciones que cumplió y, por tanto, el uso que se le dio a sus espacios son temas que han quedado relegados a un segundo plano. Por ello el presente trabajo fija su atención en los espacios arquitectónicos y su relación con la vida cotidiana de sus moradores.

La restauración llevada a cabo entre 1958 y 1964 —cuando el presidente López Mateos inaugurara el 19 de septiembre en este importante inmueble el Museo Nacional del Virreinato— fue exhaustiva, mas se procuró respetar al máximo la estructura arquitectónica virreinal. Si bien el inmueble fue abandonado en 1767 por los jesuitas, en los casi doscientos años que siguieron hasta que se decidió designarlo como sede para albergar un museo nacional, ninguno de sus posteriores propietarios o poseedores —entre los que se encontraron las embajadas de Estados Unidos de América y de Brasil a manera de prestanombres de la Compañía de Jesús, pues a partir de las Leyes de Reforma el clero no estuvo en posibilidad de poseer bienes—⁴ contó con el suficiente poder económico para alte-

⁴ Mónica Martí Cotarelo, “Los avatares del colegio de Tepotzotlán”, en *Tepotzotlán. Ayer y hoy. 30 Aniversario del Museo Nacional del Virreinato*, 1996, pp. 25-30.

rar sustancialmente la estructura arquitectónica, lo que para efectos del presente estudio es benéfico, pues permite conocer la estructura arquitectónica en el estado en que la dejaron los jesuitas en 1767 y analizarla de acuerdo con las fuentes primarias disponibles, principalmente los documentos relativos a la expulsión de los jesuitas de Tepetzotlán.

El problema de la historiografía

La historiografía colonial del inmueble, misma que está representada principalmente por tres de los cronistas de la orden —Andrés Pérez de Rivas, Francisco de Florencia y Francisco Javier Alegre—,⁵ en pocas ocasiones hace panegíricos de las obras artísticas y arquitectónicas, y parece evitar a toda costa describir formalmente los espacios arquitectónicos y el uso que se les daba. Sin embargo, ofrece información homogénea en tanto que los autores describen exhaustivamente la actividad misionera que llevaron a cabo los jesuitas en tierras novohispanas a lo largo de casi doscientos años, y los productos de las mismas desarrolladas en sus colegios, misiones y residencias. Cuando se refieren al poblado de Tepetzotlán mencionan la existencia del colegio de lenguas, el noviciado y el *Seminario de San Martín*; en algunas ocasiones dan cuenta también de la “casa de probación”. Francisco Javier Alegre es el único que hace referencia a los juniors, así como a un espacio asignado para los mismos en el edificio, información ratificada por los documentos que igualmente mencionan la existencia de juniors o estudiantes de humanidades. Desgraciadamente, al referirse a un espacio asignado a los juniors el cronista no especifica cuál era.⁶

Sabemos por especialistas en arquitectura jesuita, como Alfonso Rodríguez Gutiérrez de Ceballos, que los integrantes de la Compañía

⁵ Andrés Pérez de Rivas, *Corónica y Historia religiosa*, 1896; Francisco de Florencia, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, 1955; Francisco Javier Alegre, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, 1958; Marco Díaz, *La arquitectura de los jesuitas en la Nueva España. Las instituciones de apoyo, colegios y templos*, 1982, pp. 62-74.

⁶ La formación de los integrantes de la Compañía de Jesús contemplaba dos etapas de probación: noviciado y juniorado o segunda probación y tercera probación o terceronado, que corresponde al periodo de prueba que debe pasar todo sacerdote jesuita antes de emitir los últimos votos o cuarto voto; *Constituciones de la Compañía de Jesús anotadas por la Congregación General XXXIV y Normas complementarias aprobadas por la misma Congregación*, 1995.

ña siempre estuvieron atentos a contar con espacios adecuados al desarrollo de sus diversas actividades:

Las actividades de la Compañía fueron muy diversificadas pues, además de la enseñanza, se consagró a la predicación, a la catequesis de los niños y adultos, a la administración de los sacramentos, al confesionario y a la dirección de conciencia y a la fundación y fomento de las denominadas congregaciones de laicos que agrupaban a toda clase de miembros de la sociedad... Por ello los domicilios que construyeron los jesuitas no siempre fueron idénticos, aun contando con el mismo aire de familia, sino que su disposición interna dependía de las diferentes funciones que cada uno tenía que desempeñar.⁷

Con esto queda claro también que cuando varias instituciones funcionaban en un mismo inmueble, los jesuitas se encargaban de diferenciar los espacios de acuerdo con las funciones que era necesario desarrollar en ellos. Así nos lo demuestran también los historiadores de la orden y los documentos:⁸

Aunque la probación está, como V. P. sabrá, junta a este collegio; y siempre se ha procurado se guardase todo rigor en su recogimiento, tiniendo habitación por sí y clausura; pero agora particularmente, con más commodidad, aunque dé una puerta adentro con este collegio; pero en habitación por sí más apartada del trato común del que antes. Se guarda con toda exactión el modo de proceder de casa de probación, conforme a nuestro instituto.⁹

En una Carta Anua de cuya fecha exacta no estamos seguros, pues no existe la introducción a la misma, podemos apreciar ya que entre 1614 y 1616 existía un interés en que los novicios o hermanos de *segunda probación* contaran con un espacio separado de los demás jesuitas que habitaban el colegio de Tepotzotlán, para que su formación diera mayores frutos.¹⁰ Si bien no contamos con descrip-

⁷ Alfonso Rodríguez G. de Ceballos, *op. cit.*, p. 13.

⁸ Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Historica Societatis Iesu*, vol. 114, *Monumenta Missionum Societatis Iesu*, vol. XXXVI, *Misiones Occidentales, Monumenta Mexicana VI, 1596-1599*, 1976, p. 12.

⁹ "Carta Anua de la Provincia de Nueva España. México 17 Abril 1582", en Félix Zubillaga, *Monumenta Historica Societatis Iesu*, vol. 84, *Monumenta Mexicana II, 1581-1585*, 1959, p. 78.

¹⁰ En dicha Carta Anua, se hace referencia al noviciado como segunda probación y no como primera, como sucede en otro tipo de documentos y textos; AGN México, *Jesuitas*, III-9, exp. 21.

ciones de la estructura arquitectónica del colegio de Tepotzotlán en ningún momento histórico, este dato también refuerza el planteamiento de que los integrantes de la Compañía de Jesús tenían la claridad suficiente de dividir los espacios de la estructura arquitectónica que conocemos hoy en día de acuerdo con las funciones o instituciones que funcionarían en ella.

A partir de Manuel Romero de Terreros en 1916, y a lo largo de todo el siglo XX, la historiografía confirió al edificio las mismas funciones que los cronistas virreinales de la orden, pero utilizando indistintamente los términos *colegio de lenguas*, *seminario*, *casa de probación*, *colegio*, *noviciado*, y, nuevamente en un único caso, el de Marco Díaz, el de *juniorado*; inclusive algunos autores los emplean como sinónimos, lo que denota desconocimiento del significado de cada uno de los términos.¹¹ Cabe por ello aprovechar este espacio para describir en forma breve los periodos o niveles de formación de los integrantes de la Compañía de Jesús.

Todo individuo que pretendía ingresar a la Compañía de Jesús, en primera instancia debía permanecer entre doce y veinte días como huésped en alguna comunidad jesuita destinada para ello. A esta breve etapa se le denomina como la *primera probación*. De este modo, el sujeto interesado en pertenecer a la Compañía podía tener una idea más clara de la forma de vida que pretendía iniciar.

La *segunda probación* corresponde a otra etapa que incluye los dos años de noviciado, el juniorado, los estudios de filosofía y la teología. Después de esta etapa podían ordenarse como sacerdotes. El noviciado y el juniorado, debían transcurrirlos en edificios construidos con ese fin, como veremos más adelante.

Después de concluir los estudios de teología y haberse ordenado, debían cubrir la *tercera probación*. Para ello también debían concentrarse en una Casa de Probación o en una comunidad en la que simplemente hubiera espacio para albergarlos acompañados por su instructor por un año. Por último, y después de haber cumplido con la *tercera probación*, esperaban el envío de los *últimos votos* que concede el General en Roma.¹²

¹¹ Marco Díaz, *op. cit.*, p. 62.

¹² Trabajo mecanoescrito sin título de Arturo Reynoso, S.J.

Para leer e interpretar la arquitectura

A fin de estudiar la arquitectura de este inmueble en forma más integral, consideramos necesario poner atención a las actividades desarrolladas en cada uno de sus espacios y que tuvieron origen en las funciones asignadas. Sin embargo, queda claro que la información obtenida tanto de la historiografía colonial como de las fuentes secundarias no es suficiente para lograr una mayor claridad en esas cuestiones, por lo que proponemos tomar la propia arquitectura como documento histórico y hacer un análisis de sus elementos, considerando como referencia las fuentes primarias a fin de avanzar un paso más en el estudio de este importante inmueble.¹³ Al leer e interpretar determinadas características de la arquitectura del edificio de Tepotzotlán —como las dimensiones, orientación y conformación de las habitaciones, los pasillos, los patios, las ventanas, los accesos, las puertas y las comunicaciones a través de las escaleras—, estaremos en posibilidad de estudiarlos en relación con la información obtenida de las fuentes primarias que dan cuenta de la existencia de las instituciones formativas jesuitas en este lugar y así podremos hacer una primera propuesta de definición de los espacios que fueron asignados a cada una de ellas.¹⁴

¹³ Idea tomada de José Antonio Terán Bonilla, “La importancia del patrimonio arquitectónico como documento histórico”, en *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, núm. 34, 2003, pp. 195-206.

¹⁴ Consideramos ésta como una *primera propuesta*, pues seguramente saldrán a la luz en el futuro otros documentos que puedan arrojar mayor información sobre este asunto. Las principales fuentes primarias de las que hemos extraído esta información contemplan las *Litterae Annuae* o cartas que el provincial enviaba cada dos años al General en Roma para informar sobre la situación que guardaba la provincia y la correspondencia establecida entre los propios jesuitas. Nos referimos, entre otros, a las cartas anuales de la Provincia de la Nueva España de los años de 1589, 1604, 1607, 1607-1608, 1611, 1612, dos de 1613, 1614, 1616, 1618, 1619, 1636 y 1637, 1622 y 1757-1763 con las siguientes referencias, respectivamente, en el ramo Jesuitas del Archivo General de la Nación de México: leg. III, exp. 9; leg. III-29, exp. 1; leg. III-29, exp. 2; leg. III-29, exp. 3; leg. III-29, exp. 12; leg. III-29, exp. 13; leg. III-29, exp. 14; leg. III-29, exp. 15; leg. III-29, exp. 19; leg. III-29, exp. 21; leg. III-29, exp. 22; leg. III-29, exp. 23; leg. III-15, exp. 5; leg. III-15, exp. 20; leg. III-16, exp. 13. También es posible consultar este tipo de documentos en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia y en el Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús. Otra fuente de gran importancia son las “Distribuciones del noviciado y iovenado hechas por el padre vissitador Ivan de Bveras, reconocidas, y añadidas por el padre Herando Cabero vissitador de esta provincia de Nueva España; aviendolas comunicado Primero con el P. Provincial Pedro Antonio Diaz, y Padres Consvltores de Provincia, y con el P. Pedro de Valencia Rector, y Maestro de Novicios en veinte de septiembre de mil seissientos y sesenta y dos. Libro de Protocolo del Colegio de la Compañía de Jesús de Tepotzotlán”, Archivo Histórico del INAH, C.A. / 217 Ant. / 676.

Los afanes apostólicos de la Compañía de Jesús en Tepotzotlán

Pasemos ahora al problema de las instituciones que funcionaron al interior del imponente inmueble de Tepotzotlán. El colegio de lenguas existió en esta localidad desde la llegada de los jesuitas a la entidad en 1580, y el seminario para los niños hijos de los caciques indígenas, Seminario de San Martín, desde 1584.¹⁵ Son las dos instituciones formativas que pervivieron a lo largo de casi doscientos años que los jesuitas estuvieron en este pueblo, hasta el 25 de junio de 1767, día de su expulsión del mismo.¹⁶ Ambas instancias estaban relacionadas con la preponderancia que confirió la Compañía de Jesús al ministerio con los indios. Miguel Ángel Rodríguez, uno de los autores jesuitas de la *Monumenta Mexicana de la Compañía de Jesús*, considera que

La instrucción sobre el ministerio con los indígenas según Acquaviva¹⁷ era para estimular y “para que se atienda con más calor al Ministerio con los Indios”. Este documento, breve pero sustancioso, puede llamarse proyecto común de provincia en opción preferencial por el ministerio con los indígenas, o sea un proyecto que engloba todos los aspectos de la vida de la provincia de la Nueva España y los armoniza y orienta hacia un claro objetivo de apostolado.¹⁸

No nos ocuparemos en este trabajo de la problemática del Seminario de San Martín para los hijos de los caciques indígenas, pues —como demuestran los inventarios del colegio de Tepotzotlán elaborados con motivo de la expulsión, y posteriormente en 1775, con la entrega del inmueble al arzobispado y que se encuentran en el Archivo Nacional de Chile— se encontraba en un edificio *conti-*

¹⁵ Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Historica Societatis Iesu*, vol. 97, *Monumenta Missionum*, vol. XXIV, *Misiones Occidentales*, *Monumenta Mexicana III*, 1585-1590, 1968, p. 40.

¹⁶ Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, “Narracion de los arrestos ejecutados en la Nueva España Año 1767 [...] en el noviciado de Tepotzotlan”, fotocopia sin clasificar, ff. 4 y 8.

¹⁷ Claudio Acquaviva fue el quinto General de la Compañía de Jesús (1581-1615), uno de los que por mayor tiempo se ocupó del gobierno de la orden y, por lo tanto, sentó importantes bases para su posterior funcionamiento.

¹⁸ “La Compañía de Jesús y su opción preferencial por los indígenas en la Provincia de la Nueva España”, en Miguel Ángel Rodríguez (ed.), *Monumenta Historica Societatis Iesu*, vol. 139, *Monumenta Mexicana VIII*, 1603-1605, 1991, p. 30.

quo al noviciado.¹⁹ El área en la que funcionaba dicho Seminario de San Martín (I-7) debe haber sido la que corresponde actualmente a la habitación y oficinas de la Parroquia de San Pedro, cuya comunicación era a través de la antesacristía de dicha parroquia.²⁰ Sin embargo, de acuerdo con un plano elaborado en la década de 1920 y resguardado en el Archivo de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos del INAH, la construcción actualmente ocupada para esas funciones es posterior al virreinato, por lo que la estructura que ocupaba el seminario de San Martín fue muy alterada o totalmente destruida.²¹

En lo que se refiere al Colegio de lenguas, es importante aclarar que desde la Congregación General de 1577 se propuso que a través del trabajo misional y en los colegios se aprendieran y enseñaran las lenguas indígenas a los miembros de la orden “y que en el entretanto, por vía de misiones, y en nuestros collegios, vaian los Nuestros aprendiendo las lenguas, para emplearse en este ministerio de los indios, según lo que a su Paternidad de N. Padre General pareciere”.²²

La Congregación Provincial Mexicana de 1585 fue muy específica en lo que se refiere al aprendizaje y la metodología para la enseñanza de las lenguas, y Miguel Ángel Rodríguez asienta, entre otras cosas y partiendo de los preceptos establecidos por la misma, que los jesuitas de la provincia novohispana no se podían ordenar sacerdotes sin antes haber aprendido bien alguna lengua indígena:²³ “[...] ninguno será admitido a la incorporación definitiva si no ha

¹⁹ Archivo Nacional de Chile, Colección Bravo, Documentos sobre los jesuitas expulsos de México, Documentos relativos a la expulsión del Colegio de Tepetzotlán, f. 199 v.

²⁰ Tradicionalmente, los jesuitas novohispanos procuraron contar con un templo para la atención de los indígenas, independiente del de la atención de los criollos y españoles. La parroquia de San Pedro ejerció la función de templo para población indígena, prácticamente desde los inicios de la estancia de los jesuitas en Tepetzotlán, sobre todo porque durante mucho tiempo ellos mismos, a pesar de haber tenido *prohibido dedicarse a la cura de almas*, ejercieron las funciones del párroco.

²¹ ACNMH-INAH, Exconvento jesuita de Tepetzotlán (Museo del Virreynato), plano 5.

²² “Acta Congregationis Provincialis Novae Hispaniae. In urbe mexicana celebratae diebus 5-15 octobris 1577”, en Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Historica Societatis Iesu*, vol. 77, *Monumenta Missionum S. I. Vol. VIII, Misiones Occidentales, Monumenta Mexicana I, 1570-1580*, 1956, pp. 323-324.

²³ “Memorial de la segunda Congregación Provincial Mexicana y respuestas romanas. 9 noviembre 1585-9 mayo 1587”, en Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Historica Societatis Iesu*, vol. 84, *op. cit.*, p. 652.

precedido este serio conocimiento y si no se justifican plenamente los casos de excepción”.²⁴

Además, los superiores debían aprender alguna lengua para poder utilizarla cuando fuera necesario y, a manera de práctica, los escolares o estudiantes y los jesuitas que se encontraban en la tercera probación también debían predicar en el refectorio en lengua indígena. Consideraban que el conocimiento de las lenguas debía ser suficiente no sólo para que estuvieran en posibilidad de confesar, sino también para poder catequizar.

Un ejemplo de la organización de los jesuitas al interior de los colegios para aprender las lenguas indígenas lo podemos tomar de este fragmento de una carta que escribió el padre provincial Antonio de Mendoza al general Claudio Aquaviva a principios del año de 1585. A pesar de que se refiere a lo que sucedía en el colegio de México —Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo—, es muy factible que funcionara igual en los otros colegios donde también aprendían lenguas los integrantes de la provincia novohispana de la Compañía de Jesús, sobre todo en Pátzcuaro y Tepotzotlán: “aquí en México se ha asentado muy de propósito una lección de la mexicana que, por ser la más común, es la más necesaria; óyenla todos los estudiantes de casa; también la oyen el padre rector y el padre Francisco Váez [...]”.²⁵

En el caso específico del Colegio de Tepotzotlán, en la *Monumenta Mexicana III* Zubillaga ofrece un documento escrito en ese mismo año que habla de la Residencia de Tepotzotlán, mismo que se transcribe íntegro en la carta anual de 1585. En lo que se refiere al colegio de lenguas dice lo siguiente:

Tienen aquí los nuestros tres ocupaciones principales: la primera, que se aprenden dos diversas y diferentes lenguas, porque de ambas ay muchos indios en este partido de Tepotzotlán. La primera y más ordinaria es la otomite, lengua muy extraña y dificultosa, de la qual son muy raros los ministros que ay en esta Nueva España, siendo los indios otomites en gran número. Y, por la bondad de Dios nuestro Señor, en breve tiempo tenemos ya cinco padres que predicán y confiesan con facilidad en esta lengua.

²⁴ “La Compañía de Jesús y su opción preferencial por los indígenas en la Provincia de la Nueva España”, en Miguel Ángel Rodríguez, *op. cit.*, p. 31.

²⁵ “El Padre Antonio de Mendoza al Padre Claudio Aquaviva, Gen. México 12 de enero 1585”, en Félix Zubillaga (ed.), *op. cit.*, vol. 84, p. 414.

[...] La otra lengua que aquí se estudia, es la mexicana, que es la más común y general.²⁶

Inclusive en ese mismo año de 1585 al interior del colegio de Tepotzotlán fue elaborado uno de los vocabularios para el otomí. Hace mención de ello el Padre Antonio de Mendoza cuando escribe al general Aquaviva y en la carta anual correspondiente también lo hacen notar:²⁷

Y fuera de estar los padres estudiando esta lengua tan dificultosa, an hecho, este año, otra diligencia bien trabajosa, pero muy importante para los que adelante quisieren aprender esta lengua, y aun para los que algo saben, que es aver hecho un vocabulario muy copioso, en esta lengua otomite, ayudándose assí de yndios ladinos, como de un español criado entre ellos, que la sabía muy bien. Y ayudó mucho la industria y buen diligencia del padre Fernán Gómez, como lengua otomite tan antigua, y que a sido siempre maestro de los demás padres y lo es. Entiendo que a salido bien acabado. Occupáronse con él muchos meses; pero es trabajo muy fructuoso y que servirá para muchos años.²⁸

También se ocuparon los padres de Tepotzotlán de escribir una vida de los santos en náhuatl “para los mexicanos empieza, agora, el Padre Juan de Tobar, que [es] escogida lengua, a escrebir su flos sanctorum, de vidas de santos selectos. Entiéndese que será obra de grandísimo provecho para ellos.”²⁹

De este modo, tenemos que los jesuitas aprendían las lenguas —al igual que otras órdenes religiosas— sobre todo de su contacto directo con las comunidades indígenas, pero también a través de lecciones en los periodos de probación —noviciado y terceronado—,³⁰ y la predicación en el refectorio y conversación entre ellos mismos.³¹ Lo que nos lleva a que en el Colegio de Tepotzotlán sí

²⁶ “Residencia de Tepotzotlán (Año 1585)”, en Félix Zubillaga (ed.), *op. cit.*, vol. 97, pp. 36-37.

²⁷ “El Padre Antonio de Mendoza, Prov. Al Padre Claudio Aquaviva, Gen. Tepotzotlán 30 Noviembre 1585”, en Félix Zubillaga (ed.), *op. cit.*, vol. 84, p. 720.

²⁸ “Residencia de Tepotzotlán. (Año 1585)”, en Félix Zubillaga (ed.), *op. cit.*, vol. 97, pp. 36-37.

²⁹ “El Padre Antonio de Mendoza, Prov. Al Padre Claudio Aquaviva, Gen. Tepotzotlán Noviembre 1585”, en Félix Zubillaga (ed.), *op. cit.*, vol. 84, p. 720.

³⁰ Félix Zubillaga (ed.), *op. cit.*, vol. 97, p. 48; AGN México, *Jesuitas*, leg. III-16, exp. 9, s/f.

³¹ Para una descripción más amplia de este proceso en la Nueva España y en el Perú, véase “San Gregorio como centro de aprendizaje y práctica de lenguas indígenas con fines doctrinales”, en Arturo Soberón Mora, “San Gregorio, un colegio transcolonial: de la cate-

existía un colegio de lenguas, pero no requería de un espacio específico asignado para su estudio; es muy factible que algunas de las habitaciones del claustro bajo de los Aljibes fungieran también como aulas para el aprendizaje de las lenguas.

La tercera probación en Tepetzotlán

En cada provincia existieron por lo general dos o tres casas de Noviciado, en las cuales los jesuitas en formación transcurrían dos años de su preparación.³² Para el último año de probación los jesuitas crearon las *domus tertiae probationis*, donde los jesuitas, al término de la formación como novicios, pasaban un último año. Con el interés de que tuvieran una *vida recogida*, estas se situaban en poblaciones tranquilas y las construcciones debían fomentar la interioridad por lo que debían contar con espacios armónicos y, en varias ocasiones, con jardines.³³

En varios documentos se menciona a Tepetzotlán como *casa de probación*. Como ya dijimos, la probación la comprenden tanto el noviciado como el juniorado y el terceronado o tercera probación. En esta última formaban al individuo en la *scholla affectus*, es decir, la escuela del afecto, periodo en el que debían *madurar en humildad y negación de sí mismos*.³⁴ Si bien por la información obtenida de los documentos —como el catálogo de la provincia de la Nueva España de 1583 y la carta anual de 1589—³⁵ sabemos que desde los últimos años del siglo XVI en Tepetzotlán vivieron jesuitas que se encontra-

quesis jesuita para infantes caciques, a la pedagogía liberal de Juan Rodríguez Puebla”, tesis doctoral, 2008, pp. 99-102

³² Richard Bössel, “La arquitectura de la Compañía de Jesús en Europa”, en Giovanni Sale S. I. (ed.), *Ignacio y el arte de los jesuitas*, 2003, p. 70. El noviciado de la Provincia novohispana estuvo primero en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo; pasó a Tepetzotlán y pocos años después a Puebla para regresar definitivamente a Tepetzotlán. También existió por pocos años y paralelamente al de Tepetzotlán, el noviciado de Santa Ana mismo que desapareció para dar lugar al Colegio de San Andrés, mientras que Tepetzotlán fungió como único noviciado de la provincia novohispana por el resto del virreinato. Información obtenida del texto mecanoscrito de Arturo Reynoso, S. J., sobre el mismo tema.

³³ *Ibidem*, p. 70.

³⁴ William, Bangert, S. J., *Historia de la Compañía de Jesús*, 1981, p. 136.

³⁵ “Catálogo de la Provincia de Nueva España. 20 Abril 1583”, en Félix Zubillaga (ed.), *op. cit.*, vol. 84, p. 152. AGN México, Jesuitas, leg. III-16, exp. 9, s/f. Miguel Ángel Rodríguez refuerza esta información con la aprobación de Acquaviva de que la tercera probación estuviera en Tepetzotlán en *Monumenta Historica Societatis Iesu*, vol. 139, p. 38.

ban en su *Tercera Probación*, el catálogo de los sujetos que se encontraban en esa comunidad el día de la expulsión demuestra que para 1767 el inmueble jesuita no funcionaba como casa de *Tercera Probación*.³⁶ Es por ello que no tomaremos en consideración esta etapa formativa para nuestra lectura del inmueble con las características arquitectónicas que cuenta hoy en día y como lo dejaron los jesuitas en el para ellos fatídico día de 1767.

Arquitectura para la formación

Iniciemos la lectura e interpretación del edificio con la descripción arquitectónica de sus espacios y las funciones desarrolladas por las dos instituciones que contaban con espacios específicos asignados a ellas: el juniorado o seminario de humanidades y el noviciado.

Como ya se ha dicho, para ingresar al edificio en el ángulo sureste del Atrio de los Olivos —conocido también como del templo de San Pedro— se debe cruzar una puerta de dimensiones reducidas con respecto al ingreso de dicho templo y con un marco de cantería sobrio, ya que para las funciones de este edificio no era necesario anunciar la existencia de algo importante, simbólicamente hablando —de algo que debiera llamar la atención del transeúnte que pasaba por el frente—. La intención era, más bien, que pasara inadvertido, procurando así la tranquilidad que requerían tanto los novicios como los juniros para sus estudios y oraciones.

Al traspasar la puerta, accede uno a un espacio rectangular (10.75 x 5.30 m)³⁷ con bóveda de arista que conformaba la antigua portería (I-8), en la cual el hermano portero —jesuita de edad avanzada que gozaba de *buen prestigio*—³⁸ controlaba el acceso de externos a la clausura de los jesuitas, entre los que estaban los novicios, los juniros, los sacerdotes y, por último, los hermanos coadjutores. Es pertinente aclarar que los integrantes de la Compañía de Jesús, par-

³⁶ José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España del P. Francisco Javier Alegre*, 1888, t. I, pp. 339-340.

³⁷ Las medidas se proporcionan en unidades del sistema métrico decimal pues el levantamiento de los planos con los que se llevó a cabo el análisis de los espacios se hizo con ese criterio. Es posible realizar la conversión a varas castellanas —medida utilizada comúnmente durante el virreinato— dividiendo los metros entre 83.8 cm.

³⁸ Ma. del Consuelo Maquívar *et al.*, *Museo Nacional del Virreinato y Excolegio de Tepotztlán*, México, INAH/JGH/CVS Publicaciones, 1996, p. 30.

tiendo de los planteamientos originales de Ignacio de Loyola, no vivieron clausuras tan estrictas como las de otras órdenes religiosas. El fundador consideraba que el contacto con la población laica era de vital importancia para su labor evangelizadora, por lo que inclusive los novicios debían salir a trabajar en hospitales, hacer peregrinaciones y adoctrinar niños, entre otras cosas.³⁹ Una muestra de ello nos la da una carta dirigida al provincial Juan de Palacios, firmada en 1698 en Tepetzotlán por Sebastián de Estrada, en la que da cuenta del avance de los novicios; en ella encontramos una historia interesante que refleja las posibilidades que tenían los novicios para transgredir normas y, por tanto, la existencia de controles poco estrictos al interior del noviciado jesuita. Transcribimos el fragmento de la carta relativo a este problema:

El H. Andres Tamariz, aunque se a usado con el de varios medios assi de blandura, como de rigor, no ha tenido enmienda; y así con el parecer de los PP. Consultores en dos consultas, que e tenido, me veo obligado a dar cuenta a V. R. de cómo dicho H. fuera de la relaxación en la observancia de las Reglas, no aplicarse al estudio, recibir sin licencia, fingir enfermedades, a lo que parece, para conseguir exempciones y hazer sus salidas a la puerta reglar, a tiempo, que no sea visto; porque nose que aya en esta casa mozo de mas buena salud, como dicho H. e descubierto aora una falta, que á tiempo que esta (*o era*) en ella de una conversacion de palabra (no se que aia pasado a mas) con una mozuela, que viene acompañada con otra, y en la puerta reglar a horas escusadas, entrada la noche: ir a verla después de comer, y entre dia subirse a la torre a hazer la señas con escandalo del pueblo, escribirla papeles, y recevirlos, entrar cerrar, y darla pañuelos blancos. La materia a sido tal, que no solo algunos sirvientes, que estos lo saben claramente, sino de los nuestros han sospechado, que el Ho. no anda bueno, según los avisos, que e tenido. Cojer una llave, que pasa ala puerta reglar, y verle abrir con ella, por la mañana, y despues desaparecerse dicha llave. Mudar la cerradura, y desaparecerse otra llave de otra puerta, por donde se puede subir a la azotea.⁴⁰

La enfermería para externos

Después de recorrer la portería, en el extremo sureste de la misma encontramos otra puerta a través de la cual es posible ingresar a la

³⁹ Véanse las experiencias del noviciado o segunda probación en "Probación", Charles O'Neill, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, 2001.

⁴⁰ AGN México, *Jesuitas*, I-12, exp. 265, ff. 1973.

clausura propiamente dicha y que es el acceso al claustro conocido como de los Aljibes. Este espacio arquitectónico impone por sus grandes dimensiones —los pasillos de sus crujías (fig. 3) miden 33.50 m por 3.50 m— y por la bóveda de arista que lo cubre. Un gran patio (24.34 × 25.30 m) se encuentra en la parte central (fig. 4), donde se ubican los dos aljibes de forma cúbica con una sección de 5 m por lado y una doble altura dividida a la mitad por un andador perimetral. Estos pozos dan el nombre al claustro, y en ellos todavía se almacena el agua de lluvia que baja desde las azoteas por conductos internos en los muros. El agua era utilizada por los jesuitas a lo largo del año para lavar y limpiar, y en la actualidad es aprovechada en los sanitarios del museo.

En el ala norte de este claustro se ubica una habitación rectangular (I-9) —mide 4.80 m × 7.65 m, está cubierta con bóveda de arista y tiene dos puertas a la crujía y una ventana al patio de la enfermería— que era el aposento del hermano portero, inmediata a la puerta de entrada a la clausura y la botica (I-10). Esta última es un espacio que mide 4.73 m × 4.20 m en cuya bóveda de arista es posible observar la pintura mural original del siglo XVII y que muestra escenas relativas a las vidas de los santos médicos Cosme y Damián. Por la situación inmediata a la puerta de ingreso a la clausura y la existencia de la botica, inferimos que las tres habitaciones restantes de esta ala del claustro eran las correspondientes a la enfermería, habitaciones cuyas ventanas dan, además, al pequeño patio de la enfermería, conocido así pues en el sembraban plantas medicinales. El patio tenía la función de iluminar, ventilar y mantener un control térmico, características que beneficiaban a los enfermos. La última de estas habitaciones (I-11) es de dimensiones un poco mayores, 5.45 m × 4.80 m, mientras las otras dos son de 4.20 m × 4.80 m, por lo que es posible que fuera la del hermano coadjutor Lorenzo Arriola, que era el médico en la época de la expulsión.⁴¹ La necesidad de que el área asignada a la enfermería se ubicara inmediata al ingreso al inmueble es porque en ella el hermano médico podía atender también a pacientes ajenos a la clausura, como los pobladores de las comunidades cercanas. Nos aventuramos a sugerir que las dos habitaciones (I-12) ubicadas entre la botica y el aposento del hermano médico pudieran ser para algunos de esos enfermos externos, en

⁴¹ José Mariano Dávila y Arrillaga, *op. cit.*, pp. 339-340.



Fig. 3. Pasillos de las monjas.



Fig. 4. Patio de los aljibes.

caso de requerir una atención más cercana y por varios días consecutivos por parte del médico.

El juniorado y sus espacios

La narración de los avatares sufridos por los miembros de la Compañía de Jesús expulsos que salieron del colegio de Tepotzotlán hace referencia a que “*el día 27 de junio... ya todos los Sacerdotes dixerón Missa en la Capilla interior del Noviziado, y otro altar, que se puso en un angulo del Jovenado, que formaba un pequeño oratorio*”.⁴² Esta información, y la obtenida del catálogo de 1767 de los sujetos de la Compañía en la Nueva España, confirman que para el momento de la expulsión aún existía el juniorado en Tepotzotlán y que contaba con espacios específicos para desarrollar sus actividades. Según dicho catálogo, vivían en Tepotzotlán el día de la expulsión siete padres, seis hermanos coadjutores, veintisiete juniore —entre los que se encontraban tanto padres como escolares—, veinticinco novicios —también padres y escolares—, y once hermanos coadjutores novicios, dando un total de setenta y seis jesuitas que habitaban en ese colegio.⁴³ Consideramos, a partir del inventario realizado días después de la expulsión, que los espacios asignados al estudio y vivienda de los juniore corresponden a las habitaciones que se ubican en los actuales claustros, bajo y alto, de los Aljibes. Partiendo de la ubicación de los comunes (I-13) en esta planta⁴⁴ —localizados en el cruce de los pasillos del área asignada a los coadjutores, un área algo apartada del inmueble—, los aposentos debieron ser los de la planta alta con comunes de alcance más cómodo, mientras que las habitaciones de las alas sur y oriente de la planta baja funcionaron como aulas, tanto para el juniorado como para el aprendizaje y la enseñanza de las lenguas, pues cuentan con buena iluminación natural.⁴⁵

⁴² Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, *op. cit.*, f. 7.

⁴³ José Mariano Dávila y Arrillaga, *op. cit.*, pp. 339-340.

⁴⁴ La ubicación de los comunes, tanto en la planta alta como en la baja, la inferimos por la bajada de aguas que se localiza en uno de los espacios que actualmente funcionan como talleres y que tiene acceso a la huerta. Es el espacio que se ubica bajo el mirador, y en la planta alta del patio de los Aljibes en esa misma área se encontraban los comunes.

⁴⁵ Es factible que los juniore contaran con un aula para cada una de las lecciones que debían cursar: poesía, retórica y posiblemente gramática, pues prácticamente todos los

Antes de continuar es necesario hacer una breve referencia a la historia de esta institución denominada seminario de humanidades o juniorado.⁴⁶ En 1590 el padre visitador Diego de Avellaneda propuso fundar en Tepetzotlán el seminario de humanidades o de letras para los jesuitas que debían impartir ese conocimiento en todos los colegios para externos, “pues había encontrado en Oaxaca, Puebla y México maestros de letras humanas que tenían más necesidad de aprender que de enseñar a otros”.⁴⁷ La intención original de construir el molino de trigo que se encuentra anexo a la estructura arquitectónica era básicamente para mantener ese seminario.⁴⁸

Así, de la información obtenida de la correspondencia entre el visitador y el general se desprende que el seminario de humanidades o juniorado estaría funcionando en Tepetzotlán para agosto de 1592.⁴⁹ En un informe que envía el provincial Váez al general Acquaviva, después de visitar varios colegios entre 1600 y 1601 se refiere al seminario de humanidades, que por lo que se lee también estuvo en Puebla.⁵⁰

En el inventario realizado entre 1767 y 1768, a raíz de la expulsión de los jesuitas de Tepetzotlán, hacen referencia en dos ocasiones a los *claustrros del jovenado*, y a lo largo de la descripción de los objetos localizados en los mismos mencionan en dos ocasiones la serie de pinturas que todavía existe en el claustro bajo de los Aljibes, con escenas de la vida de Ignacio de Loyola firmadas por Cristóbal de Villalpando en 1710.⁵¹ Si bien hoy únicamente contamos veintidós, pues al parecer —partiendo de información oral proporcio-

que entraban al noviciado ya habían cursado antes la gramática. Información obtenida de Arturo Reynoso, S.J.

⁴⁶ La aclaración de que el juniorado es lo mismo que el seminario de humanidades es información obtenida en forma verbal de Carlos Morfín, S. J.

⁴⁷ Félix Zubillaga, S. I. (ed.), *op. cit.*, vol. 104, pp. 14, 17. Véanse también “Ordenaciones del padre Diego de Avellaneda, Visit. a la Provincia de Nueva España. Principios de junio 1592”, *ibidem*, p. 460; “El Padre Diego de Avellaneda, Visit. Al Padre Claudio Acquaviva, Gen. Jesús del Monte 9 de octubre 1591”, *ibidem*, pp. 73-74.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 251. “El Padre Diego de Avellaneda, Visit. al padre Claudio Acquaviva, Gen. San Juan de Ulúa 5 de julio de 1592”, *ibidem*, pp. 574-575; “Ordenaciones del padre Diego de Avellaneda, Visit. a la Provincia de Nueva España. Principios de junio 1592”, *ibidem*, p. 495.

⁴⁹ “El Padre Diego de Avellaneda, Visit. al padre Claudio Acquaviva, Gen. San Juan de Ulúa 5 de julio de 1592”, *ibidem*, pp. 574-575.

⁵⁰ “El padre Francisco Váez, Prov. al padre Claudio Acquaviva, Gen. México 5 de diciembre 1600-17 febrero 1601”, en Félix Zubillaga, *Monumenta Mexicana VII, 1599-1602*, p. 389.

⁵¹ Archivo Nacional de Chile, Colección Bravo, Documentos sobre los jesuitas expulsos de México, Documentos relativos a la expulsión del Colegio de Tepetzotlán, ff. 41v y 200v.

nada por los pobladores de Tepotzotlán— una fue extraída por funcionarios del gobierno del Estado de México en la primera mitad del siglo XX, el documento en cuestión menciona “veinte y tres lienzos de cuerpo entero con el apostolado y la vida (al parecer) de San Ignacio con sus marcos azules y molduras doradas”.⁵² Cabe aclarar que Heinrich Pfeiffer, uno de los estudiosos de la iconografía ignaciana, considera que esta serie es una de las más extensas a escala mundial.⁵³ Más adelante, el documento hace referencia al claustro bajo del jovenado y nuevamente dice: “Claustro bajo... Ítem. En dicho claustro la vida de San Ignacio en veinte y tres medios óvalos grandes. Ítem. La vida de San Estanislao en seis medios óvalos grandes y en medio un lienzo de nuestra Señora de Guadalupe”.⁵⁴ Estos últimos cuadros que menciona el documento son los que pintó José Padilla en 1759 y que todavía es posible apreciar en el extremo noreste del claustro bajo de los Aljibes, en el pasillo en cuyo extremo se encuentra una puerta (I-14) que comunica con la parroquia de San Pedro —templo para el servicio específico de los indígenas—, que debió ser también el acceso al seminario de San Martín para los hijos de los caciques indígenas *contiguo al noviciado*.

Otra mención por la que consideramos que el juniorado o jovenado ocupaba ambos niveles del claustro de los Aljibes es el que arroja el reiteradamente citado inventario, y que versa “en la escalera que sube al jovenado un lienzo de Nuestra Señora de La Concepción, marco azul, y molduras doradas”.⁵⁵ Por esta escalera (I-15, fig. 5) —que inferimos es la que se encuentra frente a la reja del acceso a la capilla del noviciado, a mano derecha, inmediatamente después de traspasar la gran portada (I-16) del ala este del claustro bajo de los Aljibes— deben haber bajado los junioreos y los padres desde el espacio asignado a ellos, hasta el nivel de ingreso, y después por una gran escalera (I-17, fig. 6), casi al frente de la anterior y cercana también a la capilla de los novicios (I-18), al refectorio.

Como ya dijimos, el juniorado o seminario de humanidades compartía el claustro bajo con la habitación del hermano portero —primera habitación contigua a la portería—, la botica y las siguientes habitaciones que conformaban la enfermería. También

⁵² Archivo Nacional de Chile, *ibidem*, f. 42r.

⁵³ Heinrich Pfeiffer, “La iconografía”, en Giovanni Sale S.I. (ed.), *op. cit.*, p. 196.

⁵⁴ Archivo Nacional de Chile, *ibidem*, f. 42v. También es posible advertir esto mismo en f. 201v.

⁵⁵ *Ibidem*, ff. 42r. y 201r.



Fig. 5. Escalera hacia el jovenado.



Fig. 6. Escalera hacia el refectorio.

debe haber estado en esta sección una rectoría, pues al momento de elaborar el inventario, inmediatamente después de describir los lienzos con la vida de San Estanislao de Kostka, de Padilla, el escribano refiere la existencia de *dos medios óvalos sobre la puerta rectoral*.⁵⁶

Desgraciadamente, el área en la que se ubica la serie pintada por Padilla, es una de las que más modificaciones sufrió durante los ciento cincuenta años posteriores a la expulsión, pues —como demuestra un plano elaborado en la década de 1920— los espacios del lado oeste de ella ya habían sufrido alteraciones sustantivas y sus muros son angostos con respecto a los virreinales.⁵⁷ Ahora bien, también es posible que *el rectorado* al que se hace referencia en el documento se ubicara en una de las dos grandes habitaciones (I-19) ubicadas en el ala este, contiguas a la gran portada manierista (I-16) policromada y rematada con un frontón roto con la inscripción *Hic Domus Dei est Porta Caeli* que marcaba el ingreso a la clausura de los novicios, juniors y padres; sin embargo, actualmente en esta zona

⁵⁶ *Ibidem*, f. 42v.

⁵⁷ ACNMH-INAH, Exconvento jesuita de Tepotzotlán (Museo del Virreynato), plano 5.

se localizan unos de los cuadros que conforman la serie pintada por Cristóbal de Villalpando. Otro elemento que causa confusión es que el inventario no dice a qué rectorado se refiere, pues por el catálogo de los Colegios y Sujetos que vivían en el colegio de Tepotzotlán el día de la expatriación, 25 de junio de 1767, sabemos que existían dos rectores: el que a la vez era maestro de novicios, y el del Seminario de Indios, quien también fungía como admonitor, consultor de casa y confesor de los novicios.⁵⁸ Por la zona en la que el documento menciona que se encontraba el rectorado, debe estar haciendo referencia al rectorado del Seminario de San Martín, pues la comunicación con dicho seminario —que como sabemos se localizaba en un espacio contiguo a la casa de probación— estaba en el final del pasillo que ornamenta la serie de la vida de San Estanislao de Kostka.

Este claustro, bajo de los Aljibes, cuenta además con comunicaciones hacia las antesacristías de los dos templos, el de San Francisco Javier en el ángulo nororiental (I-20), y el ya mencionado de San Pedro (I-7) en el extremo noreste, que facilitaban el acceso a ellas por parte de los hermanos coadjutores responsables de la administración y limpieza de todo el edificio, además de la atención a los templos, capillas y sus sacristías y, por último, de la portería.

La Biblioteca Nacional de Antropología resguarda el *Libro de Protocolo del Colegio de Tepotzotlán*, que proviene de mediados del siglo XVII pero cuenta con agregados del siglo posterior.⁵⁹ En él hay una sección denominada *distribuciones* para los novicios y los *hermanos jóvenes* o estudiantes de humanidades, escrita en 1662 y en la cual quedó asentado el cronograma u horario marcado en cuartos de hora en el que los juniors y los novicios jesuitas de Tepotzotlán, así como los coadjutores, debían desarrollar sus actividades cotidianas y las oraciones que debían rezar.⁶⁰ En el caso de los juniors, quienes nos ocupan por el momento, estas distribuciones son menos específicas que las de los novicios, pero arrojan información interesante sobre las actividades desarrolladas por ellos en los claus-

⁵⁸ Se refiere a los padres José Urbiola y Miguel López, respectivamente. José Mariano Dávila y Arrillaga, *op. cit.*

⁵⁹ AH-BINAH, C.A. / 217 Ant. / 676, “Libro de Protocolo del Colegio de la Compañía de Jesús de Tepotzotlán”.

⁶⁰ Es posible tomar como base esta información para el siglo XVIII porque este tipo de distribuciones mantienen su vigencia al interior de la Compañía de Jesús con las adecuaciones realizadas en el siglo XIX y en el XX.

tros bajo y alto de los Aljibes. Debían levantarse, acicalarse, asistir a la misa y posteriormente almorzar. Consideramos que los aposentos, capilla y comunes de los juniros se encontraban en el claustro alto de los Aljibes, ya que se trata de un área independiente donde los juniros podían habitar tranquilamente en compañía de los padres, sin que las actividades relativas al funcionamiento y circulación del inmueble los molestaran. Tomando en consideración las dimensiones de las habitaciones, es muy factible que dichos aposentos fueran los de mayor tamaño en las alas oriente y sur de ese claustro alto.

En lo relativo a la capilla a la que asistían a misa, el inventario elaborado por la Junta de Temporalidades también habla de *un altar* ubicado en el claustro del jovenado y da cuenta de la existencia de *la capilla del jovenado*.⁶¹ Si bien por falta de información todavía no ha sido posible ubicar el mencionado espacio para un altar, la capilla del jovenado debe ser la habitación de mayores dimensiones (19.20 × 7.99 m) del claustro alto del jovenado o de los Aljibes (II-21) —actualmente dividida en tres para efectos museográficos—, además de que es la única que muestra elementos para distinguirla de las otras, como un ingreso mucho mayor al de los espacios restantes del claustro, con pintura original en sus jambas y dintel, así como una puerta con tableros de madera del siglo XVII que muestra en dos de sus paneles una custodia, símbolo tanto de la eucaristía como de la Compañía de Jesús (fig. 7). Dicha habitación se ubica en el extremo sureste del claustro, en el pasillo que lleva al mirador (II-22) para la recreación y descanso de los padres y juniros y los comunes (II-23), y por ello tampoco es zona de habitaciones. Hoy en día, a diferencia del templo de San Francisco Javier y sus capillas anexas, así como de la capilla de los novicios, este espacio que consideramos hacía las veces de capilla de los juniros no cuenta con retablo alguno y se encuentra totalmente desvestido; sin embargo es factible que lo haya perdido, pues en el inventario elaborado a propósito de la expulsión existía un óleo que servía de retablo: “un altar con sus manteles, ara, frontal de persiana, palia bordada con punta de oro, palabreros, y su alfombra. Un crucifijo en dicho altar, con la cruz verde de más de a vara. *Un cuadro de Nuestra Señora que*

⁶¹ Archivo Nacional de Chile, *ibidem*, ff. 41v, 193r, 194r.



Fig. 7. Puerta con tableros que exhiben una custodia.



Fig. 8. Claustro alto con cubiertos de viguería.

sirve de retablo con 6 pinturas chicas alrededor, marcos encarnados, y molduras doradas".⁶²

Los comunes de esta planta —mismos que podemos ubicar por las bajadas de aguas negras a la habitación del nivel de la huerta que se encuentra en el área de talleres bajo el mirador, localizados en el ángulo suroeste del claustro— eran compartidos por los habitantes de este claustro alto: los juniore y los padres. En las ordenaciones del visitador Diego de Avellaneda, redactadas a principios de junio de 1592, en el inciso que se refiere a las específicas de cada colegio, con respecto al colegio de San Ildefonso dice: “que por la decencia, se pongan unas medias cortinas en los lugares comunes”, lo cual nos da indicio de que esto pudo haber sucedido también en todos los comunes existentes en el colegio de Tepotzotlán: planta alta de Aljibes para padres y juniore, planta baja en el área de oficinas y procuras para los coadjutores y, por último, los de la planta

⁶² *Ibidem*, f. 200v.

alta del claustro de los Naranjos exclusivos para los novicios y que describiremos más adelante.⁶³

Regresando a las actividades cotidianas de los junioreseñaladas en las distribuciones, después de asistir a misa a la capilla debían estudiar y más tarde salir a pasear. Posteriormente debían asistir a una lección en clase, lo cual obliga a que en los espacios mencionados también existieran aulas. Los espacios que quizá podrían haber funcionado como aulas para el juniorado —y posiblemente también para lecciones del colegio de lenguas, pues las aulas del noviciado se encontraban en un área de clausura más estricta— son las correspondientes a las alas sur y oriente del claustro bajo de los Aljibes. Su rutina diaria proseguía con el estudio y la asistencia a lecciones, además de alimentarse y rezar el rosario. Los tiempos estaban marcados por la campanilla del jovenado. El horario establecido para la rutina diaria cambiaba de acuerdo con las temporadas de invierno y verano, del mismo modo para el tiempo de vacaciones, en el que inclusive se les ofrecía comida especial.

Como se indica en el inventario elaborado con motivo de la expulsión, el claustro alto con cubiertas de viguería (fig. 8) —cuya arquitectura recupera las grandes proporciones del claustro bajo y que presenta un ambiente que se percibe todavía más sobrio que aquel— debían compartirlo juniorese, padres y una sección de la enfermería. Consideramos posible que a ella correspondieran las tres habitaciones (II-24) que hoy muestran la exposición permanente cuyo tema son las *Monjas coronadas*, ubicadas en el ala norte del claustro y separadas de las demás habitaciones por el espacio conocido como la capilla de los arzobispos (II-25), y un pasillo sin habitaciones (II-26) que lleva de la escalera al área de enfermería —que curiosamente tiene un óculo ovalado desde el que se puede observar la capilla de los novicios—, así como una disposición diferente a la de las habitaciones restantes de este claustro alto: sus ventanas son las únicas que dan hacia el patio de los Aljibes, mientras las de otras habitaciones dan hacia el exterior del inmueble. De nueva cuenta nos aventuramos a sugerir —dada la orientación hacia un patio interior que ayuda a tener una buena iluminación, ventilación y temperatura controlada— que en estas habitaciones el hermano médico atendiera a los enfermos que no eran ajenos a la clausura, es

⁶³ “Ordenaciones del padre Diego de Avellaneda, Visit. a la Provincia de Nueva España. Principios de junio 1592”, en Félix Zubillaga, S. I. (ed.), *op. cit.*, vol. 104, p. 474.

decir a los jesuitas. Debió existir una escalera especial cercana a la sección de la enfermería que comunicara con el claustro bajo de los Aljibes. Al revisar los planos en el Archivo de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos del INAH encontramos que la estructura ubicada en el extremo norte de ese claustro bajo estaba alterada con muros más angostos —es decir, muros que no fueron levantados en el periodo virreinal— por lo menos desde la década de 1920, lo cual abre la posibilidad de que en ese lugar (II-27) existiera una escalera colonial que desapareció con las adecuaciones arquitectónicas al inmueble.⁶⁴

Ya que nos encontramos con la denominada capilla de los arzobispos,⁶⁵ pasemos a su descripción. La circulación de la crujía del claustro alto de los Aljibes en su extremo noroeste, repentinamente se cierra con un muro con puerta central. Es una habitación rectangular de dimensiones considerables (13.40 × 3.60 m) y la única que cuenta —además de la enfermería— con una ventana al patio de los Aljibes en su muro este y con otras dos puertas, una en el muro oeste que permite salir a la azotea contigua a la hospedería y otra en el muro norte al área de la enfermería. Al parecer este espacio asignado a los arzobispos parte de una tradición del siglo XVI, de que en todos los conventos de órdenes religiosas debía existir una celda que pudiera ocupar alguna dignidad eclesial o el arzobispo en caso de hacer una visita a la región.⁶⁶ Sin embargo, notamos de nuevo que es una habitación a la cual era posible acceder sin necesidad de invadir la clausura.

Dadas las características de las habitaciones ubicadas en el ala oriente de este claustro alto de los Aljibes —donde se localiza la *capilla del arzobispo*—, y las del ala sur, consideramos factible que correspondan a las habitaciones de los padres y a las de los juniors. La primera, en el ángulo suroeste del claustro y junto a la escalera de san Francisco Javier, está conformada por dos espacios que, además de tener cada uno su propia puerta, se comunican interiormente.⁶⁷ Pueden haber sido la oficina (II-28) (3.93 × 6.05 m) y el

⁶⁴ ACNMH-INAH, Exconvento jesuita de Tepotzotlán (Museo del Virreynato), plano 5. Es pertinente aclarar que en el plano 45 con la misma clasificación y que fue elaborado en febrero de 1964 para la restauración llevada a cabo del edificio, podemos observar el plano estructural que llaman específicamente *escalera de la enfermería*.

⁶⁵ Archivo Nacional de Chile, *ibidem*, f. 41r.

⁶⁶ Luis MacGregor, *Actopan*, 1982, p. 159.

⁶⁷ Además de la escalera que comunica este claustro alto de los juniors con el nivel de

apuesto (II-29) (5.86 x 8.32 m) del padre rector del colegio, el padre José Urbiola, quien también hacía las veces de maestro de novicios, pues únicamente el padre rector y el o los procurador(es) contaban con habitación y oficina contiguas.⁶⁸ Otras dos habitaciones (II-30) de esta ala oeste son de dimensiones considerablemente mayores (8.20 x 5.81 m; 10.26 x 5.79 m) que el aposento del rector, por lo que pensamos que podrían ser para la habitación de los juniors, al igual que otras dos de dimensiones similares (II-31) (9.40 x 8.86 m; 8.86 x 6.07 m) ubicadas en el ala sur de este claustro alto de los Aljibes. Si en total vivían en el colegio de Tepotzotlán veintisiete juniors el día de la expulsión,⁶⁹ es posible que en estas cuatro habitaciones vivieran seis en cada una, pudiendo albergar a un total de veintiocho juniors, seguramente con espacios delimitados por telas o cortinas.⁷⁰ Las cuatro habitaciones restantes (II-32) de este claustro alto de los Aljibes, de dimensiones menores que las asignadas a los juniors, pueden haber sido las correspondientes a los cuatro padres restantes que vivían en Tepotzotlán el día de la expulsión: José Anguas, ministro y prefecto de salud (5.80 x 4.70 m); Manuel Colazo, prefecto de Iglesia y de la congregación y confesor de los NN (novicios) (5.79 x 4.80 m); Antonio Villamil, consultor de casa y confesor de los NN (7.40 x 5.27 m), y Manuel Fabri, maestro de los juniors que vivían en este claustro alto y consultor de casa (7.80 x 5.29 m).⁷¹

Para continuar con nuestra lectura e interpretación del edificio, es necesario regresar al claustro bajo de los Aljibes o del juniorado. Como ya dijimos, al fondo del mismo, en el ala este y cercana a la enfermería y el rectorado del colegio de San Martín se encuentra la portada manierista (I-16, fig. 9) —elaborada en cantería, con dintel y policromada en el siglo XVII muestra al interior del frontón roto

ingreso y, posteriormente, con la gran escalera que los llevaba al refectorio, en la esquina suroeste del claustro se localiza una escalera que lleva en primera instancia al antecoro del templo de San Francisco Javier y Casa de Loreto; posteriormente al claustro bajo de los Aljibes o juniors, para concluir en el vestíbulo de la sacristía y el ingreso, por el transepto, al templo de San Francisco Javier.

⁶⁸ El nombre del maestro de novicios aparece en José Mariano Dávila y Arrillaga, *op. cit.* La exclusividad de oficina y aposento juntos es información oral obtenida de Alfonso Alfaro y Arturo Reynoso S.J., agosto 2008.

⁶⁹ José Mariano Dávila y Arrillaga, *op. cit.*

⁷⁰ Información tomada de los datos que nos proporcionó Diego Martínez, SJ, en referencia al noviciado de Puente Grande, Jal.

⁷¹ José Mariano Dávila y Arrillaga, *op. cit.*, pp. 339-340.



Fig. 9. Portada manierista.



Fig. 10. Portada de cantera policromada.

los emblemas marianos del sol y de la luna y la inscripción *Hic Domus Dei est et Porta Caeli*—,⁷² que marca el acceso a un área evidentemente considerada de mayor importancia o jerarquía que las anteriores, dada la riqueza artística y la carga simbólica de la leyenda que ostenta: la clausura de los juniors, novicios y padres. A su lado se aprecia una escalera (I-33) que baja al patio de las cocinas, en cuya cercanía se localizaban también los cuartos (III-34) destinados a ropería, lavandería, despensa, cava, frigorífico, bodegas de alimentos, horno y panadería, entre otros, dominios todos ellos de los hermanos coadjutores.⁷³ El elemento que llama la atención en esta escalera es una puerta que, en caso necesario, restringía el acceso desde el claustro bajo de los Aljibes al patio de las cocinas. Ahí se localiza también un aljibe donde se almacenaba el agua limpia que llegaba al colegio desde un manantial en el exterior, a través de un acueducto sobre una arcada que atraviesa la huerta.

⁷² *Esta es la Casa de Dios y la puerta del cielo.*

⁷³ Los hermanos coadjutores, nunca se ordenaban y eran, por tanto, los responsables de mantener en funcionamiento, entre otras cosas, estos centros educativos.

Espacios exclusivos para los novicios

Accediendo a través de la importante portada (I-16) que marcaba este ingreso a la clausura, encontramos un largo y amplio pasillo (I-35) —30.64 metros de largo y 6.48 en su parte más ancha—, en el que inmediatamente se nota a mano izquierda la rica reja de madera torneada y con incrustaciones de maderas preciosas elaborada en el siglo XVII que ejerce las funciones de capilla de los novicios (I-18) —hoy conocida como capilla doméstica—,⁷⁴ frente a ella se localiza la escalera que lleva al claustro alto de los Aljibes ya descrito, y que fungía como clausura de padres y juniors.

En lo que se refiere al noviciado en general, y a esta capilla de novicios en particular, Alfonso Rodríguez de Ceballos dice lo siguiente:

Los jesuitas en formación precisaban de edificios con características peculiares. En primer lugar estaban los Noviciados, en los que los candidatos a ingresar a la Compañía de Jesús pasaban dos años dedicados a comprobar su vocación religiosa mediante una serie de pruebas y experiencias. Los novicios vivían en clausura y, por ello, los Noviciados —generalmente uno por cada provincia— solían edificarse en pueblos apartados. Podían tener una iglesia pública que servía para el cultivo espiritual de los habitantes de los pueblos donde estaban ubicados e incluso una pequeña escuela, pero los novicios practicaban sus actos de devoción en capillas y relicarios interiores. Los Noviciados eran por lo general, construcciones que constaban de un claustro alrededor del cual se situaban los aposentos, el refectorio, la sala de pláticas y otras dependencias comunes. No solía faltar una huerta o jardín para el esparcimiento y áreas de servicio donde se acumulaban la cocina, despensa, bodega y otros almacenes.⁷⁵

En la bóveda de arista de la capilla de novicios se aprecian las yeserías de estilo manierista elaboradas por artistas desconocidos de los primeros años del siglo XVII, y muestran los escudos de las órdenes religiosas llegadas en el siglo XVI para apoyar la evangelización de la Nueva España: franciscanos, dominicos, agustinos, jesuitas, mercedarios y carmelitas. Cuenta también con un gran retablo

⁷⁴ Para efectos de este trabajo, la denominación de *capilla doméstica* para la capilla de los novicios no se considera correcta, pues a partir de la información obtenida de Marco Antonio Bran Flores, S. J., en la Compañía de Jesús la capilla doméstica era la asignada a los padres, no a los novicios.

⁷⁵ Alfonso Rodríguez G. de Ceballos, *op. cit.*, pp. 15-16.

barroco estípite y varias pinturas con escenas relativas a la vida de los jóvenes santos jesuitas, San Estanislao de Kostka y San Luis Gonzaga. El inventario de 1767 la describe ampliamente, y todavía es posible identificar varios de los objetos artísticos descritos, como el retablo principal con espejos y las ocho imágenes de bulto repartidas sobre peanas en los muros de la capilla.⁷⁶

Entre otras cosas, los días del verano e invierno los novicios debían oír misa en tales espacios de 06:00 a 06:30 hs, y rezar de 06:30 a 06:45 hs. Entre las 10:45 y las 11:00 hs debían regresar a la capilla para realizar su examen. Por las tardes, de 16:30 a 17:00 hs nuevamente tenían que rezar el rosario. Por último, de las 20:45 a las 21:00 hs debían hacer nuevamente examen en ese espacio.⁷⁷

La capilla cuenta con una pequeña sacristía (I-36) —que mide 4.90 □ 4.25 m y cuya ornamentación fue alterada en el siglo XIX por una de estilo neogótico— y un elemento que llama enormemente la atención es el hecho de que comunica con el espacio de una escalera que lleva a una pequeña habitación (I-37) (4.20 □ 3.42 m) con bóveda de arista baja, dos armarios y una oquedad en el muro que pareciera ser un hogar. También cuenta con una pequeña ventana con vista a la huerta. El aislamiento en que se encuentra quien habita este cuarto, así como su cercanía a una capilla, remite a la posibilidad de que se trate de una celda para *ejercicios espirituales*, mismos que requerían ser practicados en soledad y en silencio.⁷⁸

Continuando por el pasillo al que da acceso la portada de la clausura, encontramos a mano izquierda la gran escalera de doble

⁷⁶ Archivo Nacional de Chile, *ibidem*, f. 44 v. Cabe aclarar que en la restauración esta capilla sufrió alteraciones considerables, por lo que sólo se pudieron identificar los elementos mencionados. Una de las mayores fue la inclusión de un nicho que resguarda una Virgen del Rosario en el retablo principal, advocación mariana que no tenía que ver con la Compañía de Jesús, sino más bien con los dominicos.

⁷⁷ AH-BINAH, C.A. / 217 Ant. / 676, “Libro de Protocolo del Colegio de la Compañía de Jesús de Tepotzotlán [...]”.

⁷⁸ Opinión resultado de una discusión con Alfonso Alfaro y Arturo Reynoso, S. J. Los *ejercicios espirituales* se han considerado desde el siglo XVI la fuente de inspiración primera de los propios jesuitas; Peter Hans Kolvenbach, *Decir al “indecible”*. *Estudios sobre los ejercicios espirituales de San Ignacio*, 1999, p. 5. Para Ignacio de Loyola entran en la denominación de “ejercicios espirituales” los exámenes de conciencia, toda forma de orar mental o vocal y otras actividades que sirven para disponer al alma a la búsqueda y encuentro de la voluntad de Dios. La orientación es clara: ordenar la vida toda entera, no dejándose llevar por afición alguna desordenada, sino guiándose por la “regla certísima de toda rectitud”, que es la divina voluntad. El método está pensado para ser practicado en la soledad y silencio, durante un mes aproximadamente, bajo la guía de un experto. Las semanas son etapas espirituales a recorrer, más que un conjunto de siete días. Charles O’Neill, *op. cit.*

rampa que comunica al refectorio (I-17), al patio de las cocinas y a la planta baja del claustro de los Naranjos. Al final del mismo pasillo notamos otra portada de cantería policromada en el siglo XVII (I-38, fig. 10), pero ésta ostenta los monogramas de Jesús, María y José. Esta es una de las puertas que marcan la estricta clausura del noviciado y debía ser abierta únicamente para que los novicios acudieran a la capilla o en determinadas ocasiones especiales. Al analizar las comunicaciones de esta área del edificio, como la existencia de puertas y escaleras, vemos que el área podía mantenerse y funcionar totalmente aislada de las actividades desarrolladas en el resto del edificio, y por ello consideramos que debió haber sido el espacio asignado al noviciado.

Abordemos primero, en forma breve, la historia del noviciado de la Compañía de Jesús en la Nueva España. El primer noviciado se fundó en la ciudad de México en 1573.⁷⁹ Ante la dificultad para coexistir con el colegio mexicano —Colegio de San Pedro y San Pablo—, en 1586 fue trasladado a Tepotzotlán.⁸⁰ Pocos años después, en 1591, a raíz de la inconformidad de muchos de los padres que habitaban Tepotzotlán, quienes consideraban que estaban distraendo su atención de las necesidades de los indios para atender las de los novicios, se decidió cambiar la casa de probación —la cual incluía el noviciado y el terceronado— a Puebla de los Ángeles.⁸¹ De nuevo, en el colegio de Puebla la casa de probación se convirtió en una molestia para las actividades cotidianas de los jesuitas poblanos, y para 1606 la Compañía de Jesús decidió regresarla a Tepotzotlán.⁸²

En la Carta *Annua* de la Provincia Mexicana de 1607 puede leerse cómo ya estaba funcionando normalmente el noviciado en Tepotzotlán: “en este collegio está la casa de probación, a avido de los nuestros seys sacerdotes, sinco hermanos coadjutores, diez novicios de 2^a provación, los novicios aunque pocos no han faltado a los exercicios de mortificación y oración y otras cosas competentes a su estado.....⁸³

Para 1612 ya hay veintidós hermanos novicios estudiantes en Tepotzotlán, y para 1616 se encuentran en este poblado seis tercero-

⁷⁹ Francisco de Florencia, S.J, *op. cit.*, pp. 150-151.

⁸⁰ Félix Zubillaga (ed.), *op. cit.*, vol. 97, p. 40.

⁸¹ *Ibidem.*

⁸² *Ibidem.*

⁸³ AGN México, “Jesuitas”, leg. III-29, exp. 2, s/f.

nes o sacerdotes de tercera probación y veinte hermanos de segunda probación o novicios.⁸⁴ Sin embargo, las actividades primordiales son aún las vinculadas con la atención de los indios del partido y comunidades comarcanas, más que los estudios de los novicios, pues las Cartas *Annuae* de aquí en adelante muestran un afán de informar a Roma las actividades que desarrollaban los jesuitas de Tepozotlan, tanto novicios como sacerdotes, en el cuidado de la salud física y espiritual de los pobladores indígenas.⁸⁵

En la Carta Anua de la Provincia de la Nueva España del año de 1618, en la introducción se menciona que “en el collegio de Tepozotlán ay ocho sacerdotes, y veinte y cinco hermanos, los diez hermanos coadjutores, y destos los seis antiguos y los demás novicios”.⁸⁶ En lo referente específicamente al noviciado, dice que “en este collegio está inserto el noviciado de la Provincia con commodidad para la buena educación de los novicios, los quales todos los días cuidan de yr a llebar a los enfermos la olla que se les guisa en casa y se reparte por todo el pueblo cosa que les tiene por una parte muy obligados y por otra notablemente edificados”.⁸⁷

Para los años de 1624 o 1625 los integrantes de la Compañía de Jesús fundaron en la ciudad de México otro noviciado conocido como de Santa Ana, producto de una donación específica donde se establecía que el noviciado en cuestión debía ubicarse en la capital del virreinato. Si bien varios jesuitas —como Francisco de Florencia—consideraban que era de mayor fruto para la orden que los novicios se vincularan más abiertamente con la sociedad capitalina, este noviciado funcionó paralelamente al de Tepozotlán hasta el

⁸⁴ “Carta Anua de la provincia de Nueva España del Anno 1612”, *ibidem*, exp. 134, s/f.” Carta Anua de la Provincia de la Nueva España de la Compañía de Jesús del año de 1616”, *ibidem*, exp. 21.

⁸⁵ *Ibidem*. Ignacio de Loyola solía recomendar con particular empeño tres cosas que tocan a la disciplina externa y decoro religioso de las casas y colegios de la Compañía de Jesús: la limpieza, el silencio y la clausura. Según el derecho propio de la CJ, la clausura papal propia de los religiosos ha regido en sus casas y colegios, aun en las casas no formadas, con tal de que estuvieran canónicamente erigidas, juntamente con las normas para el apostolado que dan las constituciones y reglas. “Probación”, en Charles O’Neill, *op. cit.* Sin embargo, a diferencia de otras órdenes y por disposición expresa de Ignacio de Loyola, la clausura de los novicios en la Compañía de Jesús no era tan estricta como en otras órdenes religiosas, pues el fundador consideraba que debían mantener el contacto con el mundo. Prueba de ello son las experiencias del noviciado que contemplan servir en hospitales y peregrinar sin dinero, además de enseñar la doctrina cristiana a niños o ignorantes. “Noviciado”, en *ibidem*.

⁸⁶ “Carta Anua de la Provincia de la Nueva España del año de 1618”, *ibidem*, exp. 22.

⁸⁷ *Ibidem*.

año de 1642 en que fueron enviados todos los novicios a este último partido.⁸⁸

Regresemos al análisis de los elementos arquitectónicos de este claustro, los cuales nos ayudaron a definirlo como el área asignada a los novicios. Al ingresar al claustro alto se percibe que las proporciones arquitectónicas del mismo son mucho más reducidas que los espacios recorridos con anterioridad, además de que está muy iluminado —por la profusión de ventanas que dan al patio de los Naranjos y sus cubiertas de bóveda de arista sostenidas por arcos de medio punto sobre ménsulas más bajas—; se percibe más acogedor que el de los



Fig. 11. Claustro de los novicios.

Aljibes (fig. 11). Estos cambios cobran sentido si pensamos que el área estaba destinada a la habitación y estudio de los novicios, quienes ingresaban cuando aún eran adolescentes, aproximadamente a los dieciséis años. Los pasillos que conforman ese claustro alto de los Naranjos tienen ventanas al patio y permiten la entrada de luz natural. Los medios puntos corresponden a los lienzos pintados por Juan Rodríguez Juárez que describen la vida del Niño Jesús y de la Virgen María, mas también aparecen descritos en el multicitado inventario, y de ellos se conservan varios.⁸⁹

Consideramos que esta planta alta del claustro del noviciado debe haber funcionado como habitación para los novicios (I-39). Las habitaciones que forman las alas norte y noreste son de dimensiones muy similares, y todas cuentan con ventanas que ofrecen una vista de la huerta. Por las dimensiones que presentan, parecidas a las de las alas norte y noreste, dos habitaciones más en el ala sur con vista a la azotea del refectorio, también pudieron haber sido aposentos para novicios. Por información oral y por el número

⁸⁸ Francisco de Florencia, S.J., *op. cit.*, pp. 152-153.

⁸⁹ Archivo Nacional de Chile, *ibidem*, f. 201r.

de veinticinco novicios que aparecen mencionados en el catálogo de los sujetos de 1767, suponemos que en cada uno de ellos se acomodaban de dos a tres novicios, con su pequeña cama, una silla y una mesa, y los espacios individuales eran demarcados con telas.⁹⁰ Una habitación de mayores dimensiones (5.93 × 6.80 m) en el ala sur del claustro pudo haber sido destinada al aposento del maestro de novicios (I-40), que por lo general vivía en la misma área con ellos para controlar con rigor sus actividades, estudios, lecturas y oraciones. Partiendo del *Catálogo de los Sujetos*, sabemos que el maestro de novicios fungía también como rector de todo el colegio; es decir, su labor de rector debía ejercerla tanto con los juniorees como con los novicios, los coadjutores y los padres, por ello debió contar con una celda en el área correspondiente a los padres. También es factible que en las ocho celdas de dimensiones similares (I-41) (varían entre 6.30 y 6.40 × 5.40 m y 5.95 m) ubicadas en el área de aposentos de los novicios, vivieran dos de ellos en cada una, mientras en las tres de dimensiones mayores (I-42) (varían entre 6.30 y 6.88 m × 6.05 y 6.43 m), vivieran tres novicios. Con objeto de que los novicios abandonaran la clausura lo menos posible, en este claustro también se encontraban en el extremo sudeste los comunes exclusivos para los novicios y su maestro (I-43).

Si bien el objetivo primordial de la fundación jesuita en el poblado de Tepotzotlán nunca fue el noviciado, es sobre esta instancia educativa la que mayor información se ha localizado, por ser la que contaba con una estructura más estricta y ordenada para su funcionamiento, en beneficio de la formación de los nuevos jesuitas. Esto queda claro con la información obtenida del documento ya mencionado, donde se describen las distribuciones de los novicios, juniorees y coadjutores y que en el caso de los novicios es mucho más explícito y amplio.⁹¹ Cabe aclarar que todos —novicios, juniorees y seguramente también los coadjutores— debían copiar a mano su propia guía de actividades diarias.⁹² Al igual que los juniorees, en

⁹⁰ Información oral obtenida de Diego Martínez, S.J, de acuerdo a sus vivencias en su etapa de formación en el noviciado de Puente Grande, Jalisco. Véase también Francisco Javier de Idiáquez, S.J., *Prácticas espirituales para el uso de los hermanos novicios de la Compañía de Jesús del noviciado de Villagarcía por el P. Francisco Javier de Idiáquez, S. J. Nueva edición refundida y acomodada a las costumbres de los noviciados de España*, 1948, pp. 9-10.

⁹¹ AH-BINAH, C.A. / 217 Ant. / 676, "Libro de Protocolo del Colegio de la Compañía de Jesús de Tepotzotlán [...]".

⁹² Información proporcionada por Diego Martínez, S.J, de acuerdo a sus vivencias en el noviciado.

esas distribuciones se diferencian las actividades desarrolladas durante el verano, el invierno, los fines de semana y las vacaciones, dividiendo las actividades del día en cuartos de hora que eran marcados por una campana que hacía sonar el “bedel”, uno de los mismos novicios. A manera de ejemplo, las actividades que desarrollaban en el verano en este claustro alto los novicios eran, entre otras cosas, levantarse a las cuatro de la mañana, vestirse, componer la cama y prepararse para la oración en media hora. De 4:30 a 5:30 hs oraban y hacían el examen de la oración. Posteriormente barrían o aderezaban el aposento. De las 9:45 a las 10:00 hs debían barrer todo el noviciado y rezar. De las 10:00 a las 10:15 hs tenían lección espiritual en los aposentos. Entre la 1:00 y la 1:30 hs descansaban también en ellos. Finalmente, a las 21:00 hs se acostaban.

En el ala oeste de este claustro alto de los Naranjos se ubica una habitación todavía de dimensiones mucho mayores (6.80 × 99.96 m) que la correspondiente al aposento del maestro de novicios y que fungió como biblioteca para estos estudiantes (I-44). Actualmente en este espacio se ubica la biblioteca de los libros antiguos, pues en la última estancia de los jesuitas en Tepotzotlán, de 1885 a 1914, la biblioteca para el uso de los novicios se encontraba ahí, al parecer respetando el espacio en que se ubicaba la biblioteca virreinal de los novicios. Cercana a ella, en el área suroeste del claustro, se encuentra una escalera (I-45) que baja directamente al refectorio y al patio de los Naranjos. El inventario refiere un altarcito con una pintura de *Nuestra Señora de Belén*⁹³ localizado en dicha escalera, por lo cual pensamos que podía ubicarse en la parte posterior del barandal y frente al muro que cierra el claustro.

Los novicios utilizaban los espacios del patio de los Naranjos (fig. 12) para su estudio, descanso y recreación. En él se encuentran dos grandes aulas (III-46) (23.74 × 6.31 m; 16.30 × 5.90 m) a manera de salones de actos cubiertos con bóvedas de cañón corrido y ventanas que dan a la huerta y dos de dimensiones más reducidas (III-47) (5.90 × 9.49 m; 5.61 × 5.99 m) en las que tomaban las lecciones en las mañanas y las tardes de casi todos los días del año, y que en la última estancia de los jesuitas en Tepotzotlán se utilizaron como sastrería. Estas últimas están bien iluminadas por ventanas con vista a los árboles de la huerta y, de la misma forma que las anteriores,

⁹³ Archivo Nacional de Chile, *ibidem*, f. 201r.



Fig. 12. Patio de los Naranjos.

sus cubiertas son bóvedas de cañón.⁹⁴ Una de esas lecciones era la de escritura, entre las 14:30 y 15:00 hs.⁹⁵ También cuenta este patio con un pasillo abierto y espacios cerrados con bancas corridas integradas a la arquitectura (III-48), en las que los novicios podían descansar y resguardarse de la lluvia, además de cumplir con el requisito de *la quiete*, receso o periodo de plática posterior a las comidas.⁹⁶

Desde este patio también podían ingresar los novicios directamente al refectorio (III-49) en el que tomaban los alimentos, mientras desde el púlpito se leían fragmentos de los evangelios. Es un espacio rectangular (22.58 □ 7.40 m) cubierto por una gran bóveda de cañón corrido. Los juniors, padres y hermanos coadjutores podían bajar, por medio de otras dos escaleras y una entrada exclusiva

⁹⁴ Al parecer, se utilizaban dos salones para los novicios de primer y segundo año respectivamente. Pudo ser que también, en algunos casos, el maestro de novicios diera una lección a todos los novicios -de primero y segundo reunidos en un gran salón, para lo que servirían las habitaciones de mayores dimensiones. Información obtenida de Arturo Reynoso, S.J., y Alfonso Alfaro.

⁹⁵ AH-BINAH, C.A. / 217 Ant. / 676, "Libro de Protocolo del Colegio de la Compañía de Jesús de Tepotzotlán [...]".

⁹⁶ *Idem.*

para ellos, al refectorio a través del anterefectorio, de modo que no perturbaran la tranquilidad de los novicios. El horario de alimentos para todos los habitantes del inmueble era el mismo, por lo que compartían sus alimentos. Por poner un ejemplo, en el verano *almorzaban* de las 06:45 a las 07:15 horas. La comida era de 11:00 a 12:30 hs, y de 19:15 a 20:30 hs cenaban.⁹⁷

También desde la parte central de la crujía oriente de este patio de naranjos los novicios podían salir por otra portada (III-50) a la gran huerta (III-51), donde cultivaban productos para el consumo interno del colegio y descansaban. Asimismo, podían orar y meditar en la pequeña capilla abovedada de planta ochavada del fondo este de la huerta, conocida actualmente como de Montserrat,⁹⁸ pero que en realidad no estaba dedicada a esta advocación mariana sino a la virgen que los jesuitas denominan de la Compañía o del Popolo,⁹⁹ imagen en relieve de piedra policromada elaborada en el siglo XVIII. Los novicios tenían la obligación de salir a la huerta a asolearse para evitar enfermarse continuamente. Había momentos en que los maestros les exigían salir a tomar el sol antes de entrar a meditar o rezar a la capilla de la huerta.¹⁰⁰

Al salir por la puerta que cierra la clausura de los novicios en su planta baja (III-52), encontramos uno de los ingresos al refectorio, el patio de las cocinas y las áreas de trabajo o talleres de los coadjutores. En lo que se refiere específicamente a la cocina (III-53), cabe aclarar que no debe haber sido suficiente una sola, pues no sólo debían elaborarse los alimentos para los jesuitas, también preparaban para los enfermos de los pueblos comarcanos, sobre todo en las épocas de las grandes pestes, cuando los coadjutores llevaban comida a las

⁹⁷ *Idem.*

⁹⁸ Pablo C. de Gante en su libro dejó establecida esta advocación; sin embargo, no debe ser ésta pues la Virgen de Montserrat no es una devoción mariana de la Compañía de Jesús. Esta lectura posiblemente sea consecuencia de una lectura errónea de la inscripción latina que aparece en algunas representaciones de la Virgen del Popolo, *MONSTRAT ESSE MATREM* / [...] *ACME ESSE FILIVM*; Ma. del Consuelo Maquívar *et al.*, *op. cit.*, p. 66.

⁹⁹ Tradicionalmente se conoce a esta representación mariana como la Virgen de las Nieves o del Popolo; sin embargo, Francisco de Florencia aclara en su *Zodiaco Mariano* que corresponde a la que "aún hoy en día se venera en la basílica de Santa María la Mayor en Roma". Los integrantes de la Compañía de Jesús tomaron por costumbre denominarla Virgen de la Compañía; Francisco de Florencia y Antonio de Oviedo, *Zodiaco Mariano*, 1995, p. 144.

¹⁰⁰ AH-BINAH, C.A. / 217 Ant. / 676, "Libro de Protocolo del Colegio de la Compañía de Jesús de Tepotzotlán [...]".

viviendas de los contagiados.¹⁰¹ Hasta el momento hemos identificado tres espacios con chimeneas, que debieron haber sido los correspondientes a las cocinas y el horno para el pan, este último en la estructura que actualmente ocupa el taller de restauración y que es una de las construcciones más antiguas del complejo, pues al parecer fue construida todavía por los franciscanos, antes de que los jesuitas llegaran a Tepotzotlán en 1580.¹⁰² Esta estructura (III-54) se localiza en el patio conocido como de talleres y se comunica, a través de un medio arco —que corresponde al cubo de la escalera de San Francisco Javier— con el patio de trabajo (III-55). Esta comunicación ayudaba a evitar el acceso de personas ajenas a la clausura. Cabe aclarar que el acceso a este patio de talleres no es directo desde el de cocinas, sino que es necesario atravesar las habitaciones que fungían como talleres. Dichas habitaciones (III-56) son un total de diez, están cubiertas con bóvedas de cañón y presentan dimensiones muy variadas.

Arquitectura para actividades *temporales*

Subiendo la gran escalera (III-57 y I-17) que se encuentra frente a la puerta de la clausura de los novicios en su planta baja, regresamos al ya mencionado pasillo (I-58) *entre los claustros*. Recordemos que en él se ubica la capilla de los novicios y la escalera que sube a la clausura de los padres y juniors. Por su ubicación, y la función de comunicación entre los dos claustros de mayor importancia —y luego de la lectura e interpretación de los espacios del colegio de Tepotzotlán y su vinculación con las fuentes, así como de las discusiones *in situ* con jesuitas y especialistas en la historia de la Compañía—, pensamos que esta zona podía haber estado asignada a la habitación de los hermanos coadjutores, las oficinas y las áreas administrativas, así como a los almacenes o procuras, todos ellos dominio de los hermanos responsables del buen funcionamiento y mantenimiento del inmueble.

¹⁰¹ Esta actividad de los habitantes del colegio quedó registrada en una de las cartas que enviaba bianualmente a Roma el Provincial de la Compañía de Jesús en Nueva España. En el año de 1607 se dio una gran epidemia en Tepotzotlán y, según está dicho en esta carta, “la mortandad no fue tan grande por el apoyo que brindaron los hermanos”. AGN, México, “Jesuitas”, leg. III-29, exp. 2, f. 27.

¹⁰² Ma. del Consuelo Maquívar *et al.*, *op. cit.*, p. 9.

Los coadjutores se caracterizaron porque ingresaban a la Compañía con el claro objetivo de no profesar el cuarto voto de obediencia al Papa. Ignacio de Loyola estableció en las Constituciones de la Compañía de Jesús que podían ser espirituales y temporales. Los espirituales eran sacerdotes a los que se denominaba profesos simples, no solemnes, pero que sí apoyaban en las confesiones, lecciones, etc.¹⁰³ “De los primeros es más propio ayudar a la Compañía confessando, exhortando, y la doctrina cristiana o otras letras enseñando, pudiéndoseles comunicar las mismas gracias que a los profesos para en ayuda de las ánimas”.¹⁰⁴

Los coadjutores temporales eran hermanos, pues nunca llegaban a ser sacerdotes, que se dedicaban a las actividades relativas a la vida cotidiana, por lo que se les denominó temporales:¹⁰⁵

[...] los temporales, no teniendo Ordenes sacros, con letras o sin ellas, pueden ayudar en las cosas exteriores necesarias... es más propio ejercitarse en todos servicios baxos y humildes que se les mandaren, creyendo que en ayudar a la Compañía porque mejor pueda vacar a la salud de las ánimas, sirven al mismo Señor de todos, pues por su divino amor y reverencia lo hacen [...]

Demándese a los tales Coadjutores, como cosa propia de su vocación, si serán contentos y quietos de servir a su Criador y Señor en los officios y ministerios baxos y humildes en beneficio de la Casa y Compañía, qualesquiera que sean aparejados para acabar en ellos todos los días de su vida; creyendo en esto servir y alabar a su Criador y Señor, haciendo todas cosas por su divino amor y reverencia.¹⁰⁶

Tenemos entonces que los hermanos coadjutores debían dedicarse a los trabajos *humildes*, es decir, a los trabajos de servicio para que funcionaran las residencias, colegios y misiones, incluso la Casa Profesa. En el catálogo de la Provincia de la Compañía de Jesús de la Nueva España de 1594 aparecen en la *Residencia de Tepotzotlán* tres hermanos coadjutores, que cubren las labores de procurador, portero y despensero y, por último, del cocinero y refitolero.¹⁰⁷ Para 1767 encontramos que vivían en ese colegio seis hermanos co-

¹⁰³ Información obtenida de Marco Antonio Bran, S.J.

¹⁰⁴ Ignacio Iparraguirre, S.J., Cándido de Dalmases, S.J. y Manuel Ruíz Jurado, S.J., *San Ignacio de Loyola. Obras completas*, 1997, p. 489.

¹⁰⁵ Información oral obtenida de Marco Antonio Bran, S.J.

¹⁰⁶ Ignacio Iparraguirre, *op. cit.*, pp. 489-490.

¹⁰⁷ “Catálogo de jesuitas de Nueva España. Abril-mayo 1594”, en Félix Zubillaga (ed.), *op. cit.*, vol. 114., pp. 674-675.

adjutores: el hermano Pedro Sobrino, que cubría las funciones de procurador, al igual que el H. Santiago Castaño; el H. Juan Ruiz Díaz era el administrador; el H. Juan Berens tenía varias responsabilidades, pues era el Sacristán, el Sastre y el Roperero; el H. Lorenzo Arriola era el Médico y, por último, el H. José Turpin era el sotoprocurador.¹⁰⁸ Tomando en consideración el número de hermanos coadjutores y las funciones que cubrían, los hemos distribuido en las diversas habitaciones que podían haberles sido asignadas como aposentos: el hermano médico, como ya se dijo en párrafos anteriores, tenía su aposento junto a la enfermería (I-11). Los hermanos procuradores pudieron haber vivido en dos habitaciones, en la misma área del rector, pero un piso abajo, en el extremo suroeste del claustro bajo de los Aljibes o del juniorado (I-59). Al igual que la celda del padre rector, se encontraban junto a la escalera que comunicaba los claustros bajo y alto de los Aljibes con la sacristía del templo de San Francisco Javier. Miden 7.52 x 4.83 y 9.46 x 4.90 metros, están cubiertas con bóvedas de arista, tienen ventanas al patio de los talleres y puertas a la crujía sur del claustro.¹⁰⁹ El administrador, el sastre y ropero, así como el sotoprocurador, pudieron haber tenido sus aposentos en las tres habitaciones de dimensiones similares (I-60) que se ubican en el primer tramo del pasillo en escuadra que llega al pasillo de la capilla de novicios o *pasillo entre los claustros*. El resto de las habitaciones de esta área debieron estar dedicadas a oficinas y a almacenes o procuras, pues están distribuidas a lo largo de los pasillos que hacen las veces de comunicaciones entre los claustros (I-61), por lo que carecen de la tranquilidad necesaria para el descanso.

El inventario realizado con motivo de la expulsión menciona una *librería común*, es decir, una biblioteca que podía consultar cualquier habitante del inmueble. Por ello es factible que dicha biblioteca se encontrara en esta área de circulación común. Un espacio con las dimensiones e iluminación adecuadas para cubrir esa función se encuentra sobre la biblioteca del noviciado, al que se accede por una pequeña escalera desde el pasillo entre los claustros y que actualmente alberga la biblioteca de consulta del museo (II-62).¹¹⁰

¹⁰⁸ José Mariano Dávila y Arrillaga, *op. cit.*

¹⁰⁹ Información oral obtenida con Alfonso Alfaro y Arturo Reynoso, SJ.

¹¹⁰ Archivo Nacional de Chile, *ibidem*, f. 46r.

Los comunes (I-13) para los coadjutores y los juniors se ubicaban en el extremo sur de los *pasillos entre los claustros*, precisamente abajo del mirador y de los comunes de la planta alta del claustro de los Aljibes, pues ahí se localiza la caída de las aguas negras a la planta baja correspondiente a los talleres que se ubicaban en la huerta.

Como podemos ver, cada uno de los hermanos coadjutores podía tener una o varias responsabilidades, y en cada una de sus actividades debían poner atención a los preceptos planteados —aun desde tempranas fechas— por los ordenamientos al interior de la orden. A manera de ejemplo, tenemos el del hermano ropero:

La ocasión que tuvo para la dicha carta fue que, en la Puebla, a un hermano el ropero le acabava de hazer una sotana que yva besando la tierra, aun harto más larga de lo que los padres la traen; y avisándome el rector, le dixé que, por quitar el rumor, que es materia ésta de noli me tangere, él, como de suyo, aconsejase al dicho hermano que él acortase aquello como convenía, de manera que el ropero entendiese que salía, solamente, de su consideración. Al fin, oliendo esto el dicho 98 (un hermano coadjutor) como si fuera procurador abogado, brotó en ese discurso que V. paternidad verá y embío con ésta.¹¹¹

Si bien hemos definido que los espacios correspondientes a los pasillos entre los claustros fueron los asignados para habitación, oficinas y almacenes o procuras, a diferencia de los padres, juniors y novicios cuyas actividades tenían asignados espacios específicos, los coadjutores —dada la naturaleza de sus labores— debían desarrollarlas prácticamente en todos los espacios del inmueble, además de las capillas y los templos.

Conclusiones

Ésta es una primera propuesta —sujeta a futuros cambios en función de los avances en la investigación sobre este magnífico inmueble— del uso que hicieron los jesuitas de sus espacios de acuerdo con las actividades de la tranquila y organizada vida que ahí tenían juniors, novicios, padres y hermanos coadjutores. La distribución de los espacios en este colegio de Tepetzotlán es la materialización arquitectónica de lo que al interior de la Compañía de Jesús se conce-

¹¹¹ “El Padre Diego de Avellaneda, visit. al padre Claudio Acquaviva, Gen. San Juan de Ulúa 5 de julio de 1592”, en Félix Zubillaga, S. I. (ed.), *op. cit.*, vol. 104, p. 570.

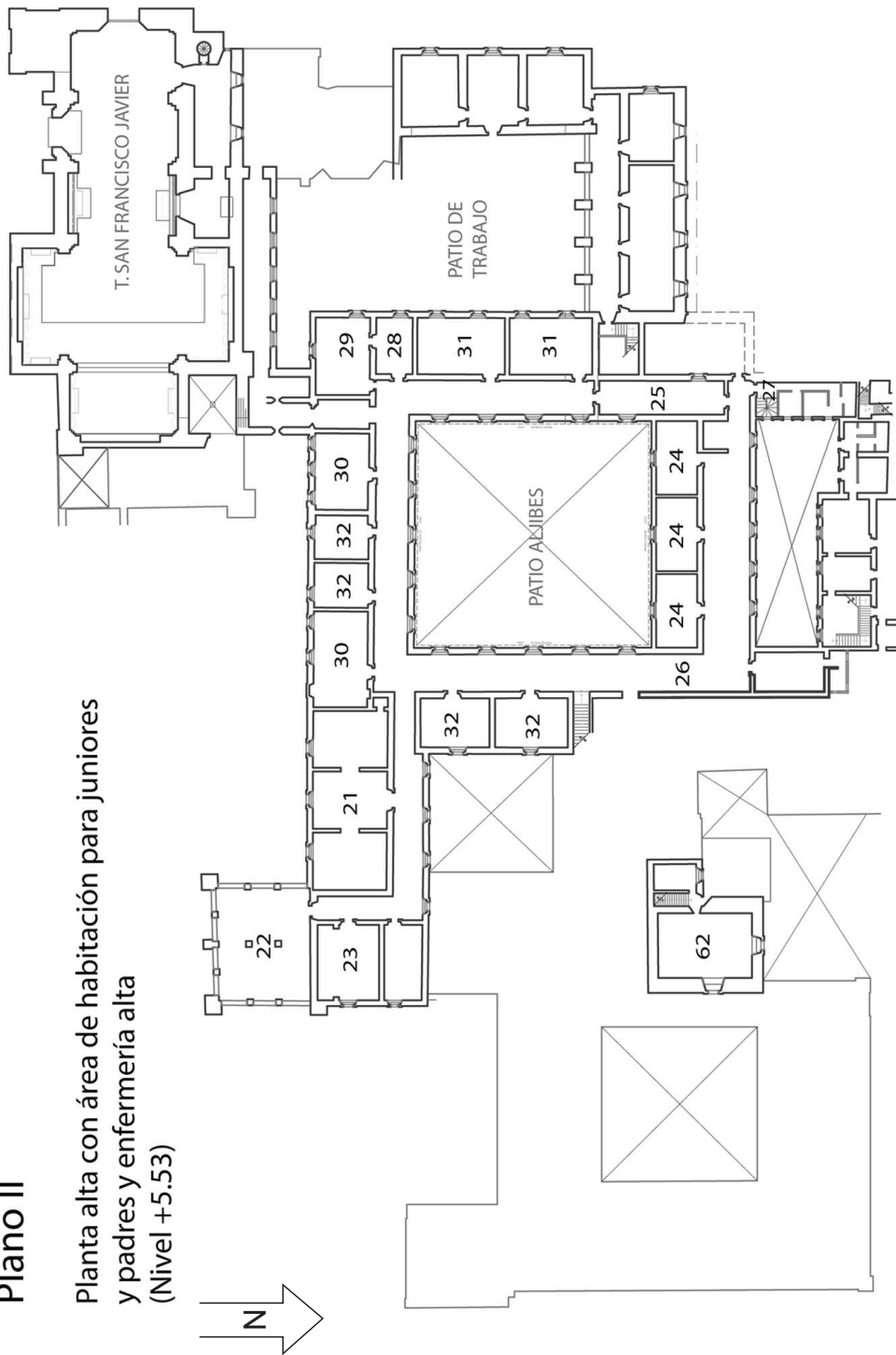
bía como el *modo nostro*, planteamientos que tuvieron su origen en la Congregación General de 1558 y en la que quedó especificado que la edificación de las casas y colegios de la orden debía responder al modo propio de la Compañía de Jesús, de manera que fueran útiles, sanos y fuertes para habitar y para el ejercicio de nuestros ministerios, en los cuales, sin embargo, seamos conscientes de nuestra pobreza, por lo que no deberán ser suntuosos ni curiosos.¹¹²

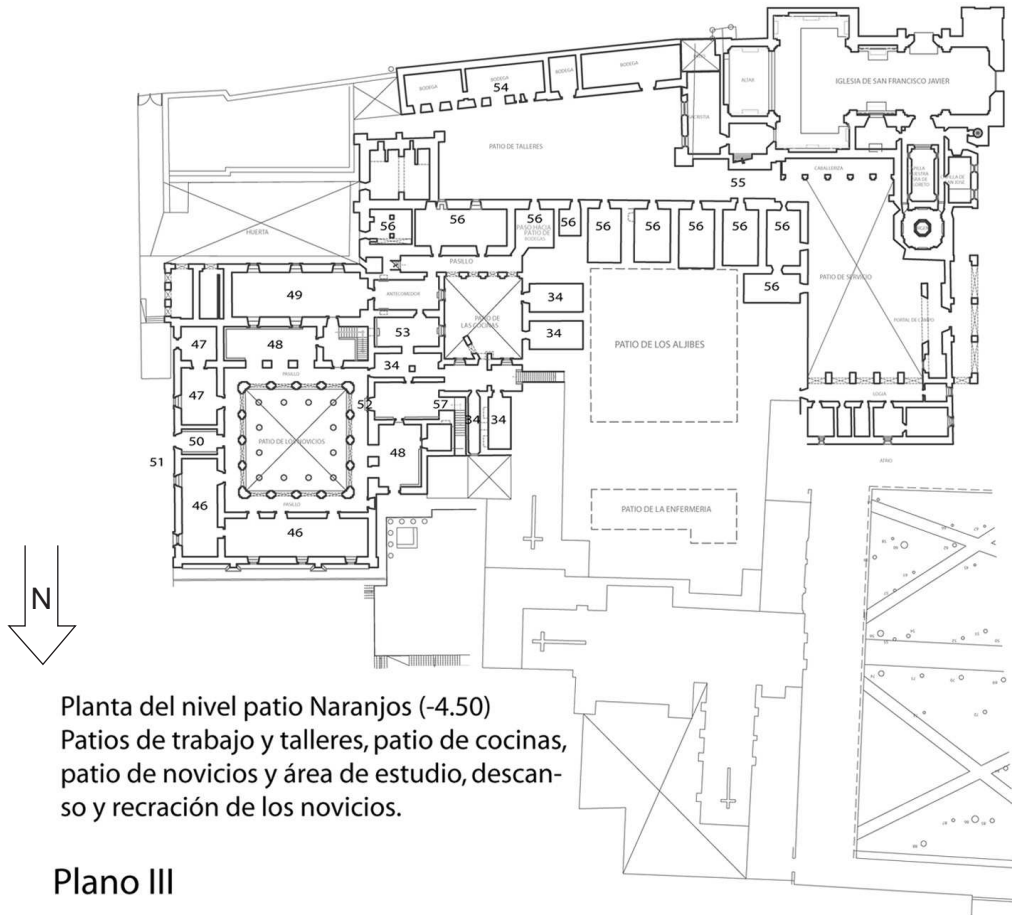
Las áreas de habitación, estudio, atención a la población externa, administración y mantenimiento del inmueble se definieron de acuerdo con las instancias formativas que funcionaron en él, teniendo el cuidado de evitar no sólo que las actividades y la circulación requerida para su administración y mantenimiento no interrumpieran o estorbaran el desarrollo de sus actividades, sino también que existieran espacios adecuados para el desarrollo de las actividades cotidianas de todas las jerarquías jesuíticas que lo habitaban.

¹¹² Véase Alfonso Rodríguez Gutiérrez de Ceballos, S. I., *Bartolomé de Bustamante y los orígenes de la arquitectura jesuítica en España*, 1967, p. 62, nota 17; Alfonso Rodríguez Gutiérrez de Ceballos, *op. cit.*, pp. 22-23; Gauvin Alexander Bailey, "Le style jésuite n'existe pas": Jesuit Corporate Culture and the Visual Arts", en John O'Malley *et al.*, *The Jesuits, Cultures, Sciences, and the Arts*, 1999, pp. 44-45.

Plano II

Planta alta con área de habitación para juniore
y padres y enfermería alta
(Nivel +5.53)





Archivos

Archivo de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos-INAH.
Archivo General de la Nación (AGN), México.
Archivo Histórico del INAH.
Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús.
Archivo Nacional de Chile.
Biblioteca Nacional de Antropología e Historia-INAH.

Bibliografía

- Alegre, Francisco Javier, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, 4 vols., Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1958.
- Alexander Bailey, Gauvin, "Le style jésuite n'existe pas; Jesuit Corporate Culture and the Visual Arts", en John O'Malley *et al.*, *The Jesuits, Cultures, Sciences, and the Arts*, Toronto, University of Toronto Press, 1999.
- Bangert, William, S.J., *Historia de la Compañía de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 1981.
- Bössel, Richard, "La arquitectura de la Compañía de Jesús en Europa", en Giovanni Sale S.I. (ed.), *Ignacio y el arte de los jesuitas*, Bilbao, Mensajero, 2003.
- Constituciones de la Compañía de Jesús anotadas por la Congregación General XXXIV y Normas complementarias aprobadas por la misma Congregación*, Roma, Curia del Preósito General de la Compañía de Jesús, 1995.
- Dávila y Arrillaga, José Mariano, *Continuación de la Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España del P. Francisco Javier Alegre*, Puebla, Imprenta del Colegio Pío de Artes y Oficios, 1888, t. 1.
- Díaz, Marco, *La arquitectura de los jesuitas en la Nueva España. Las instituciones de apoyo, colegios y templos*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 1982.
- Pfeiffer, Heinrich, "La iconografía", en Giovanni Sale S.I. (ed.), *Ignacio y el arte de los jesuitas*, Bilbao, Mensajero, 2003.
- Florencia, Francisco de, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, México, Academia Literaria, 1955.
- Florencia, Francisco de y Antonio de Oviedo, *Zodiaco Mariano*, México, Conaculta (Sello Bermejo), 1995.
- Idiáquez, Francisco Javier de, S.J., *Prácticas espirituales para el uso de los hermanos novicios de la Compañía de Jesús del noviciado de Villagarcía por*

- el P. Francisco Javier de Idiáquez, S. J. *Nueva edición refundida y acomodada a las costumbres de los noviciados de España*, Madrid, 1948.
- Iparraguirre, Ignacio, S.J., Cándido de Dalmases, S.J. y Manuel Ruiz Jurado, S.J., *San Ignacio de Loyola. Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, p. 489.
- Kolvenbach, Peter Hans, *Decir al "indecible". Estudios sobre los ejercicios espirituales de San Ignacio*, Bilbao, Mensajero-Sal Terrae, 1999.
- MacGregor, Luis, *Actopan*, México, INAH-SEP, 1982.
- Maquívar, Ma. del Consuelo et al., *Museo Nacional del Virreinato y Excolegio de Tepetzotlán*, México, INAH/JGH/CVS Publicaciones, 1996.
- Martí Cotarelo, Mónica, "Los avatares del colegio de Tepetzotlán", en *Tepetzotlán. Ayer y hoy. 30 Aniversario del Museo Nacional del Virreinato*, México, INAH, 1996, pp. 25-30.
- O'Neill, Charles, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2001.
- Pérez de Rivas, Andrés, *Corónica y Historia religiosa*, México, 1896.
- Rodríguez, Miguel Ángel (ed.), *Monumenta Historica Societatis Iesu* vol. 139, *Monumenta Mexicana VIII, 1603-1605*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1991.
- Rodríguez G. de Ceballos, Alfonso, *La arquitectura de los jesuitas*, Barcelona, Edilupa, 2002.
- , *Bartolomé de Bustamante y los orígenes de la arquitectura jesuítica en España*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1967.
- Soberón Mora, Arturo, "San Gregorio, un colegio transcolonial: de la catequesis jesuita para infantes caciques, a la pedagogía liberal de Juan Rodríguez Puebla", tesis para optar por el grado de doctor en historia y etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia- INAH, 2008.
- Terán Bonilla, José Antonio, "La importancia del patrimonio arquitectónico como documento histórico", en *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, núm. 34, 2003, pp. 195-206.
- Zubillaga, Félix (ed.), *Monumenta Historica Societatis Iesu*, vol. 114, *Monumenta Missionum Societatis Iesu* vol. XXXVI, *Misiones Occidentales, Monumenta Mexicana VI, 1596-1599*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1976.
- , *Monumenta Historica Societatis Iesu* vol. 104, *Monumenta Missionum Societatis Iesu*, vol. XXIX, *Misiones Occidentales, Monumenta Mexicana IV (1590-1592)*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1971.
- , *Monumenta Historica Societatis Iesu* vol. 97, *Monumenta Missionum* vol. XXIV, *Misiones Occidentales, Monumenta Mexicana III, 1585-1590*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1968.

- _____, *Monumenta Historica Societatis Iesu* vol. 84, *Monumenta Mexicana II, 1581-1585*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1959.
- _____, *Monumenta Historica Societatis Iesu* vol. 77, *Monumenta Missionum S. I., vol. VIII, Misiones Occidentales, Monumenta Mexicana I, 1570-1580*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1956.

“Mal parir”, “parir fuera de tiempo” o “aborto procurado y efectuado”. Su penalización en Nueva España y en el México independiente

DOLORES ENCISO ROJAS^{†*}

Sin duda, el aborto es un tema de interés histórico ligado a las investigaciones sobre la maternidad y la infancia; también es un tema polémico que está entrelazado con las indagaciones sobre los escenarios, las circunstancias y las formas en que se da la interrupción del embarazo de manera intencional; más aún: se trata de un asunto vinculado a aspectos morales y legales. Hoy día es un tema de actualidad, pues para la legislación del Distrito Federal (24 de abril de 2007) se despenaliza la interrupción voluntaria del embarazo si se realiza antes de las doce semanas de gestación; pero se penaliza cuando el aborto se efectúa después de este período. En el primer caso, para referirse a la práctica no se utiliza la palabra aborto y se prefiere hablar de “interrupción del embarazo” —que ya se puede realizar de manera programada en algunos centros de salud capitalinos, habilitados para tal fin—. En el segundo caso, por considerarse como práctica delictiva se utiliza la palabra aborto y se sigue castigando de acuerdo con el Código Penal; cabe destacar que en este código también está estipulada la “inculpabilidad en el aborto”.¹ El gobierno federal, contrario a esta disposición, interpuso

^{†*} Investigadora de la Dirección de Estudios Históricos, INAH. La maestra Dolores Enciso falleció el día 7 de junio de 2010.

¹ Francisco Pavón Vasconcelos, *Delitos contra la vida y la integridad personal*, 2000, p. 337.

ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación —por medio de la Procuraduría General de la República y de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos— el recurso de inconstitucionalidad de la citada ley; finalmente, en agosto de 2008 la Suprema Corte de Justicia falló a favor de la constitucionalidad de la ley que despenaliza la “interrupción del embarazo” en el Distrito Federal. En tanto, en estados como Morelos, Guanajuato o Jalisco se penaliza el aborto sin ningún atenuante.² Por su parte la Iglesia católica en general y, en particular la de México, se opone radicalmente a cualquier método que impida el desarrollo del producto concebido, y en su afán por “defender la vida de los todavía no nacidos”³ continúa decretando la “excomunión *latae sententiae*”⁴ para todos aquellos que intervengan en un aborto.

Esta realidad de discrepancia radical entre la posición del poder civil y la del eclesiástico en relación con el aborto no siempre estuvo presente. Por ello, para mostrar cómo se fue conformando la relación armónica y cómo se dio la oposición tajante, dedico este trabajo al análisis del discurso legislativo de la Corona española y al canó-

En esta obra se anota lo siguiente: “Inculpabilidad por error invencible de tipo. Error de licitud. Estado de necesidad putativo. Legítima defensa putativa. Cumplimiento de un deber putativo. Inculpabilidad por no exigibilidad de otra conducta”. José Manuel Septién (coord.), *El aborto. Ética, verdad y justicia*, 2003, pp. 197 y ss. donde se marca la tendencia contraria al aborto y se menciona la “inconstitucionalidad de las reformas sobre la despenalización del aborto” en la ciudad de México. Para una información general sobre algunos aspectos de interés actual en América Latina, véase Susana Checa (comp.), *Realidades y coyunturas del aborto. Entre el derecho y la necesidad*, 2006.

² Información disponible en la página www.cimacnoticias.com.org. Estado de Guanajuato, noticia del 9 de marzo de 2009; en los primeros días del mes de mayo se aprueban las reformas constitucionales que penalizan cualquier práctica abortiva. Estado de Nuevo León, noticia del 28 de febrero de 2008. Estado de Jalisco, noticia del 26 de febrero de 2009.

³ Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe, *El aborto provocado*, 2005, p. 14. En el discurso de la Iglesia católica se hace énfasis en la “defensa de la vida de los no nacidos”, aceptando tácitamente que hay vida desde el momento de la fecundación, y en términos generales se habla de la “vida no nacida”.

⁴ Como constantemente se hará referencia a la “excomunión *latae sententiae*”, es pertinente comentar que esta pena canónica fue impuesta por la Iglesia desde hace siglos (*ca.* siglo XII) y las implicaciones de la misma casi no han variado; por ello el derecho canónico actual es una vía para saber que: la excomunión es una censura y la censura, en términos generales, es una pena “que priva al fiel, que ha delinquido y es contumaz, de algunos bienes espirituales o ajenos a éstos hasta que el fiel cese en su contumacia y sea absuelto”; así pues, la excomunión *latae sententiae* es aquella “que se inflige al reo en el momento de la violación o en el acto de cometer el delito, es decir, que en el mismo momento de la violación de la ley se incurre en la pena”; y la excomunión *latae sententiae* puede ser “declarada” o “no declarada”; José San José Prisco y Myriam M. Cortés Diéguez (coords.), *Derecho Canónico. El derecho en la misión de la Iglesia*, 2006, vol. II, pp. 232-234.

nico de la Iglesia católica, que en nuestro pasado virreinal normaron las prácticas abortivas. Centro mi interés en el análisis de las creencias, de las normas y de los consensos vigentes durante el virreinato de la Nueva España porque unas y otros perduraron aun después de consumada la Independencia, hasta mediados del siglo XIX, y en conjunto son el antecedente de la actual legislación penal sobre el aborto y de la normatividad canónica sobre el mismo tema.

Históricamente, se sabe que la percepción sobre el aborto ha variado en el tiempo y se ha manifestado de manera distinta en cada cultura, pues algunos pueblos de la antigüedad, como los griegos, no penalizaron las prácticas abortivas. Algo parecido ocurrió con los romanos, con la siguiente salvedad: si con el aborto se provocaba algún daño a la propiedad del “padre de familia”, entonces se castigaba; por ejemplo, era un delito provocar el aborto y con ello dejar a un padre sin el futuro heredero legítimo. En tanto, para el pueblo judío el aborto era sancionado. Estas herencias culturales condicionaron las prácticas de los primeros cristianos, y se sabe que en los inicios del cristianismo no se sancionaba el aborto; sin embargo, la necesidad de diferenciar las prácticas cristianas de las paganas hizo que la nascente Iglesia se opusiera al aborto.⁵ Así, cuando la cultura cristiana⁶ fue tomando forma, para marcar la diferencia con las costumbres de los paganos, los padres apologistas (siglos II y III) hicieron una defensa de la infancia —y de manera especial consideraron al aborto como un asesinato—, al hacer referencia a la culpabilidad de la madre o del cómplice, ya que para los llamados Padres de la Iglesia el feto⁷ era un ser vivo al cual Dios amaba. Bajo estas creencias, atentar contra un feto era atentar contra la obra de Dios. Esta noción cristiana de considerar al “aborto

⁵ Giulia Galeotti, *Historia del aborto. Los muchos protagonistas de una larga vicisitud*, 2004; Jean Louis Bruguès, Guy Bedouelle y Philippe Becquart, *La iglesia y la sexualidad. Huellas históricas y miradas actuales*, 2007, pp. 109-139.

⁶ Giulia Galeotti, *op. cit.*; Francisco Pavón Vasconcelos, *op. cit.*; Jean Louis Bruguès, Guy Bedouelle y Philippe Becquart, *op. cit.*, p. 120.

⁷ José Manuel Septián (coord.), *op. cit.*, p. 187. El autor transcribe algunos fragmentos del reglamento de la Ley General de Salud y del Código Penal Mexicano; para los fines de este trabajo se retoman las definiciones de: “Embrión. Es el producto de la concepción desde la fecundación del óvulo hasta el final de la décimo segunda semana de gestación”. “Feto. El producto de la concepción desde el principio de la décimo tercera semana de la gestación hasta su expulsión o extracción”. “Aborto. Es la muerte del producto de la concepción en cualquier momento de la preñez”. Destaco que el periodo de doce semanas corresponde a 84 días de gestación, cifra que tiene una relación significativa con las antiguas creencias sobre la animación del producto que manejaba la Iglesia católica antes de la bula *Apostolicae Sedis* de 1869.

provocado” como una falta grave penetró en los códigos medievales, por eso en las Leyes de Partidas y en los códigos locales hispanos se expresó de manera puntual.

Subrayo que éste es un estudio sobre las normas que sancionaban el aborto, por tanto no es un análisis de las prácticas abortivas que se pudieran dar en Nueva España. Esta delimitación no es obstáculo para suponer de manera hipotética que en ese escenario las prácticas abortivas se dieron de manera clandestina y penalizada; de igual manera, se puede suponer que la *práctica* del aborto fue un asunto de *género*, el cual sin duda implicó en primer lugar a la *mujeres*, básicamente a la embarazada, casada o soltera, que decidía abortar utilizando los medios a su alcance, o recurriendo a los conocimientos de las llamadas “parteras”.⁸ Pero también los *hombres* tuvieron una participación al momento de decidir un aborto, pues las actitudes de los padres, los hermanos, los esposos o de los compañeros sentimentales inclinaban el fiel de la balanza hacia el aborto; ya sea para ocultar la deshonor de una mujer, la vergüenza familiar o para evitar la separación de los cónyuges ante la evidencia de un adulterio, o bien para eludir la necesidad de casarse al haber embarazado a una “doncella”.

Para Nueva España, al indagar sobre las particularidades de las relaciones que algunas personas tenían fuera del matrimonio, fue evidente que en ocasiones recurrían al aborto de manera clandestina; sobre todo para evitar la deshonor que ocasionaba el nacimiento de un hijo concebido fuera del matrimonio; pero también hay señales de que ocasionalmente entre las parejas de casados se registraban abortos. Los indicios de las prácticas abortivas generalmente están velados por los silencios, ya que las personas estudiadas casi no hablaban de esos sucesos. Pero de manera coloquial o pública, ocasionalmente las madres solteras o las personas casadas, cuando hablaban de su descendencia hacían referencia a los “hijos vivos”, a los “hijos muertos” y a los “malos partos”; en el lenguaje cotidiano no se utilizaban las palabras relacionadas con aborto o con la especificación de un nacimiento prematuro.

Los “hijos vivos” eran los niños que lograban sobrevivir y recibían los sacramentos de la iniciación católica; los “hijos muertos”

⁸ En la época estudiada no se utilizaba la palabra “comadrona”, generalmente se llamaba “comadre” a la mujer que ayudaba a la parturienta y recibían al recién nacido; recordemos que con el término comadre también se hacía referencia a la mujer que participaba en el ritual católico del bautizo y de la confirmación.

eran los niños que habían “nacido vivos” y, por ello, se les había bautizado, pero días después, o a los pocos años, morían; en tanto, “los malos partos” eran los abortos; es decir, los embarazos que no llegaban a feliz término y los productos no se lograban, ni recibía el sacramento del bautismo. Así pues, en el escenario novohispano los casos de “hijos vivos”, “hijos muertos” y “malos partos” podían darse entre mujeres solteras o casadas. Generalmente, de los “malos partos” poco se decía y públicamente no se explicaban las circunstancias que habían originado el aborto, pero se puede suponer que bien pudieron ocurrir de manera provocada, para evitar problemas o por medidas terapéuticas o bien de forma espontánea. Tampoco se hacían referencias verbales explícitas sobre la relación existente entre el “mal parto” y el fallecimiento de la madre o entre “parir mal” y la esterilidad femenina.⁹

Si bien se puede suponer que las prácticas abortivas implicaron a las mujeres y a los hombres; es imposible plantear lo mismo para la emisión de los discursos normativos que sancionaron al aborto, ya que este asunto sólo correspondió a ciertos integrantes del género masculino. En efecto, las leyes reales fueron sancionadas por los consejos reales formados básicamente por hombres de leyes; en tanto que los cánones eclesiásticos fueron producto de las discusiones de los padres canonistas, que se dieron en los concilios ecuménicos de la antigüedad y que se ratificaron o se precisaron con rigor en el Concilio de Trento.¹⁰ Así pues, la emisión del discurso normativo correspondió a los juristas y a los canonistas, quienes sancionaron las prácticas abortivas de las mujeres y penalizaron las decisiones que algunos hombres tomaron sobre la interrupción del embarazo de alguna de las mujeres de su entorno familiar o sentimental.

A continuación se analizan las normas reales y canónicas que sancionaban el aborto; pero desde ahora subrayo que si bien en el discurso normativo el aborto se consideró como un delito y un pecado vinculado al homicidio; en ningún momento tuvo la categoría de “delito del fuero mixto”, por ello las autoridades eclesiásticas y las reales no tuvieron una intervención mancomunada. Tal vez por

⁹ José Manuel Septién (coord.), *op. cit.*, p. 261. En la actualidad el personal médico sabe que “las complicaciones del aborto son: mortalidad, hemorragia, infección pélvica, hemorragia e infección, perforación de útero, infecundidad por obstrucción tubaria o daño endometrial, cuello incompetente que predispone al aborto espontáneo, trastornos psiquiátricos por síndrome post-aborto”.

¹⁰ *Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, 1860.

ello no se especificaron con claridad los medios que se utilizarían para descubrir los abortos, ni se estableció la denuncia como el medio idóneo para saber de los posibles abortos, ni se recurrió a la pesquisa para descubrir a las mujeres que hubieran abortado. Ante este panorama destaco que la investigación sobre la ejecución de la justicia punitiva en contra del aborto es un campo virgen. Pues hay que saber si existieron denuncias de prácticas abortivas y ante qué autoridad se hicieron; también falta saber a qué tribunales reales correspondió la penalización del aborto, pues en tales casos la Iglesia no intervino en el proceso judicial ni en la determinación y aplicación de los castigos corporales en contra del aborto; a ella sólo correspondió normar e imponer la excomunión, y al tener conocimiento de un aborto debía investigar las circunstancias que habían rodeado el caso para aplicar las penas canónicas correspondientes. Se sabe que la Iglesia encargó a los obispos la penalización del aborto, porque se consideró un “caso reservado”. De acuerdo con las normas del derecho canónico, la imposición de la excomunión a ciertos delitos graves, que a la vez eran pecados mortales, estaba reservada a los obispos. Enfatizo que el análisis de la normatividad contra el aborto es un asunto complejo, pues en el periodo que nos ocupa dichas normas estaban vinculadas con la percepción del homicidio, la confesión y el sentimiento de culpa, así como con la detección de la intención de provocar y a la corroboración de la acción que lograba su objetivo; en efecto, la apreciación del “aborto procurado y efectuado” era distinta de la simple intención que no lograba privar de la vida al producto.

Disposiciones en contra del aborto

Al igual que otros patrones culturales, a la Nueva España se trasladaron los códigos reales y los decretos conciliares que hablaban del “aborto”, y sancionándolo por considerarlo un delito contra la vida y un pecado mortal que atentaba en contra del 5º mandamiento de la llamada Ley de Dios. Tanto para los hombres de leyes como para los ministros de la Iglesia el término apropiado era “abortar”; pero se sabe que “vulgarmente se decía “mal parto”,¹¹ “mal parir o parir

¹¹ Fray José Ximeno, *Opúsculo sobre los catorce casos reservados y otras tantas excomuniones sinodales del Concilio Provincial tercero celebrado en el año 1585 y aprobado en Roma por el Papa Sixto V. en 1589*, 1816, pp. 27-34.

fuera de tiempo”.¹² Y tanto los especialistas como la gente común sabían que esas palabras hacían referencia a la “expulsión del feto antes de tiempo, bien esté formado el feto, o no, bien esté animado, o sin animar [...]”.¹³

Como se observa, abortar era sinónimo de “mal parir o parir fuera de tiempo” y la raíz etimológica de abortar se encontraba en el latín.¹⁴ El aborto era la interrupción del embarazo cuando “el fruto humano estaba inmaduro en el vientre” materno y, por tanto, el producto todavía no era viable por no poder subsistir fuera del seno materno¹⁵. En relación con el aborto también se utilizaba la palabra “criatura”, y con ella se designaba “comúnmente al niño pequeño antes de nacer o cuando se está criando”,¹⁶ por eso en el caso del aborto se hacía referencia a la primera acepción. La interrupción de embarazo podía producirse involuntariamente por algún problema de salud de la madre o del producto, en cuyo caso ni la justicia civil ni la eclesiástica lo sancionaban, ni hicieron referencia a él. Pero si el aborto era provocado por la madre, el padre o por alguna otra persona, las leyes reales lo consideraban como un delito que iba en contra de la vida; los cánones católicos lo tipificaban como un pecado mortal y reservado que atentaba contra el “quinto mandamiento”, el cual protegía la vida y establecía la prohibición determinante: “no matarás”. Así, en las leyes reales quedó considerado en el apartado que estipulaba las sanciones en contra del homicidio, mientras en el derecho canónico el aborto quedó concentrado en “los casos reservados” a los obispos y en las disposiciones sobre las “irregularidades y otros impedimentos”; cabe destacar que en el derecho de la Iglesia no se estableció ninguna pena corporal ni pecuniaria en contra del aborto.¹⁷

¹² *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua dedicado al Rey nuestro señor Don Felipe V*, 1726, vol. I, t. I, p. 17.

¹³ Fray José Ximeno, *op. cit.*, pp. 27 y 34.

¹⁴ *Diccionario de la lengua castellana...*, *ed. cit.*, vol. I, t. I, p. 17.

¹⁵ Antonio Benlloch Poveda (dir.), *Código de Derecho Canónico*, 1994, p. 615. En el derecho canónico la noción general sobre el aborto ha permanecido por siglos y actualmente se expresa en los siguientes términos: Quien procura el aborto, si éste se produce, incurre en excomunión *latae sententiae*.

¹⁶ *Diccionario de la lengua castellana...*, *ed. cit.*, vol. I, t. I, p. 659.

¹⁷ Como sí se hizo en el caso de la bigamia perseguida por el Tribunal del Santo Oficio y el amancebamiento que fue competencia de los tribunales ordinarios.

De los antecedentes relacionados con la penalización civil y eclesiástica del aborto se sabe que “en la ley antigua mandaba Dios”; es decir, en el Antiguo Testamento “Dios Padre” mandaba “que el que hiriese a una mujer preñada y la hiciese abortar y malparir, estando ya la criatura animada en el vientre”, debía pagar con “su propia vida”¹⁸. En esta cita ya se observa la influencia del cristianismo, pues en ella se hizo referencia a las creencias que mencionaban la presencia del alma del ser engendrado. También se sabe que en oposición a las costumbres paganas que toleraban el aborto, tanto las Iglesias de Oriente como las de Occidente se opusieron y condenaron dicha práctica. Y en el primer Concilio de Elvira, realizado en España hacia el año 306, por primera vez, de manera oficial, la Iglesia condenó al aborto.¹⁹ Los llamados Padres de la Iglesia también se pronunciaron en contra del aborto y la posición teológica de san Agustín perduró durante buen tiempo; de acuerdo con sus creencias, era difícil precisar el momento en que ocurría la aparición del alma en el nuevo ser, por ello insistió en defender la vida, es decir, el nacimiento de la criatura que era “obra de Dios”. Condenó con severidad al aborto que se efectuara cuando el “fruto de la concepción” estuviera formado, y se mostró menos severo ante el aborto que se practicaba cuando el producto aún no estaba formado.²⁰

En la Edad Media, en los códigos reales normativos, como el Fuero Juzgo y las Siete Partidas, se condenaron las prácticas abortivas al considerarlas como un homicidio. Por su parte, la Iglesia también sancionó el aborto, discutió el tema de la creación del alma e impuso la creencia de que el alma era una creación de Dios, quien la infundía en el cuerpo engendrado por mediación de los padres.²¹ Hubo ciertas discrepancias relacionadas con el momento en que se producía la creación del alma; por ejemplo, para Tomás de Aquino (1224-1274) el alma era el primer principio de vida que animaba a los seres humanos,²² y en el producto había una sucesión de almas que se iniciaba con la vegetativa, continuaba con la sensitiva y culminaba con la racional;²³ otra corriente afirmaba que el alma actua-

¹⁸ *Diccionario de la lengua castellana...*, ed. cit., vol. I, t. I, p. 17.

¹⁹ Jean Louis Bruguès, Guy Bedouelle y Philippe Becquart, *op. cit.*, p. 122.

²⁰ *Ibidem*, pp. 123-124.

²¹ Ermanno Ancelli, *Diccionario de espiritualidad*, 1987, pp. 65-68.

²² Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 1994, p. 69.

²³ Santo Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles, Libros 1º y 2º: Dios: su existencia, su*

ba desde el comienzo del desarrollo del feto. De acuerdo con una u otra posición, la creencia era que en el producto había alma y era un ser vivo, por eso era un delito y un pecado atentar contra “el fruto humano”.

En ese ambiente, la posición que dominó fue la de santo Tomás, que en términos generales consideraba inmorales las prácticas abortivas; pero eran totalmente condenables si se realizaban cuarenta días después de la concepción, pues se creía que en ese tiempo ocurría la animación; entonces se podía considerar que el feto era un ser vivo animado, y al abortarlo se estaba atentando en contra del “fruto humano” y de la creación divina del alma.²⁴ Se sabe que esta corriente teológica consideraba que los productos masculinos ya tenían alma a los cuarenta días de concebidos, en tanto los femeninos debían esperar hasta tener ochenta días para que el alma se hiciera presente en ellos. En estas creencias se hablaba de “fruto humano” porque se consideraba que, en el embarazo, el vientre de la madre era semejante a la semilla de un árbol que daba fruto; pero el producto no era un ser independiente del cuerpo de la madre, sino un apéndice; era una especie de víscera que formaba parte de la matriz. Este apéndice se independizaba en el momento del nacimiento y entonces ya era un ser vivo plenamente animado e independiente de la madre. Todo indica que durante la Edad Media se dieron sucesivas discrepancias teológicas y canónicas entre los defensores de la posición rigorista, para la cual el alma se infundía en el nuevo ser desde su concepción, y quienes afirmaban que el alma se creaba después de los cuarenta días.

Las creencias que condenaban el aborto también estuvieron presentes en las normas reales hispanas y en las Leyes de Alfonso el Sabio: en la Partida 7^a, en el título VIII se legisló lo relacionado con “los homicidios y las heridas”, y en la ley VIII se trató lo referente al aborto. En ésta se dio mayor importancia al acto homicida come-

naturaleza. La creación y las criaturas, vol. I, 2007, pp. 623-624. Para este teólogo “el alma sensitiva humana, procede de la virtud contenida en el semen [...] “esta sustancia espumosa contribuye a la formación del cuerpo en cuanto obra en virtud del alma del padre, al cual se atribuye la generación como al principio generador”; según él “[...] el alma vegetal que aparece en el momento en que el embrión vive la vida vegetativa, se corrompe, sucediéndole un alma más perfecta, que es a la vez nutritiva y sensitiva, y entonces el embrión vive la vida animal; corrompida ésta, sucede el alma racional, infundida por un agente extrínseco, aunque las precedentes estuvieran en la virtud seminal”. Para santo Tomás, la creación y la acción de infundir el alma racional en el nuevo ser son obra de Dios.

²⁴ Jean Louis Bruguès, Guy Bedouelle y Philippe Becquart, *op. cit.*, p. 128.

tido por “la mujer preñada” que, queriendo deshacerse de su hijo, “bebiere yerbas” u “otra cosa cualquiera” con la cual “pudiere echar de sí a la criatura”, o se “hiriese con los puños en el vientre o con otra cosa, con intención de perder a la criatura”.²⁵ Este acto se consideró como un homicidio y se penalizó duramente; si la criatura “ya fuera viva en el vientre” se decretó la muerte para la madre; en tanto si “aún no fuese viva” sólo se castigaría a la mujer con el destierro por cinco años. Castigos semejantes se establecieron para el marido o cualquier persona que hiriese o golpease intencionalmente a una “mujer preñada” y que con ello se perdiera “lo que tenía en el vientre por la herida”. En términos generales se penalizaba la acción del agresor y se le castigaba con la pena capital si el producto abortado “ya era vivo”; o con el destierro si aún no tenía “vida”. En estas leyes no se especificaba el momento en que se consideraba que el producto ya tenía vida; pero de acuerdo con las creencias vigentes bien pudo estimarse que la vida del nuevo ser se iniciaba en el momento de la animación del feto, a los cuarenta días, cuando se podía distinguir la forma humana, o bien cuando el producto comenzaba a manifestar su existencia mediante movimientos en el vientre materno.

Cabe destacar que en este código no se dijo qué tribunal aplicaría la pena capital o determinaría el lugar de destierro; tampoco se estableció el recurso de la denuncia como la forma básica para saber de los abortos; de igual forma, no se especificó qué autoridad sería la encargada de investigar sobre los posibles abortos. Aunque rígida, la normatividad real dejó muchos hilos sueltos, pues no se especificó la forma de aplicar la justicia en contra del aborto. Sin duda aún queda mucho por investigar, por ello se puede considerar de manera hipotética que si bien se penalizaba el aborto con la pena capital o el destierro, en la práctica era difícil aplicar la justicia ante la precariedad de los medios disponibles para enterarse sobre los “abortos provocados”.²⁶

²⁵ Juan N. Rodríguez de San Miguel, *Pandectas hispano-mexicanas*, 1989, vol. III, p. 385.

²⁶ Además de los límites de este trabajo, se debe subrayar que tampoco estudio las normas ni las prácticas abortivas que se dieron entre los indígenas novohispanos. Sin embargo, el doctor León-Portilla afirma que, según la “documentación prehispánica”, el aborto era un acto condenable, pero que se practicaba sin ninguna penalización cuando se trataba de salvar la vida de la madre; Miguel León-Portilla, “La familia náhuatl prehispánica”, en Virginia Aspe Armella (comp.), *Familia. Naturaleza, derechos y responsabilidades*, 2006, p. 15). Otro asunto que tampoco se trata en el presente trabajo se relaciona con la reacción que se dio entre

Como se sabe, tanto en España como en Nueva España la Iglesia sancionaba el aborto, y junto con otras prácticas lo consideraba un delito semejante al homicidio y un pecado mortal, generalmente atribuido a la mujer, quien no queriendo dejar que el embarazo llegara a su término propiciaba la expulsión del “fruto humano”. Por este motivo se instruyó al sacerdote confesor para que tuviera especial cuidado cuando confesara a una mujer sospechosa de haber procedido clandestinamente, abortando, asesinado a su hijo o practicado algún método de control natal; y para saber si había recurrido a alguno de estos métodos, debían preguntarle:

Bebiste alguna vez brebaje mortífero, para echar la criatura, por lo cual mataste tu hijo, o fuiste causa que enfermase. Dístele la teta de tal manera que le lastimaste y no pudo mas mamar, o durmiendo te echaste sobre él y murió. Y cuando aun estabas preñada apretaste el vientre para mover y matar a tu hijo. Quizá no se bautizó. Llevaste alguna carga o moliste algo, por donde viniste a mover a la criatura, bebiste algunos bebedizos para hacerte estéril y sin fruto y para no poder más engendrar.²⁷

Esta costumbre de describir en las normas, las características de la conducta transgresora o las formas de llevarla a cabo cambió con la promulgación y difusión de los mandatos conciliares de Trento. Posteriormente, en los catecismos para párrocos sólo se hablaría de la “gravísima maldad de aquellos casados que o impiden con medicinas la concepción, o provocan aborto, porque esto se debe tener por una cruel conspiración de homicidas y procurarle es gravísimo pecado”.²⁸ Notemos que para la Iglesia la detección de un aborto estaba relacionada con la confesión de los pecados; por ello, en la instrucción que se daba a los párrocos el énfasis se ponía en la detección de las prácticas abortivas, de control natal e infanticidio que se pudieran dar entre las personas unidas en legítimo matrimonio. Sin duda este discurso normativo es una evidencia que da luz sobre las formas clandestinas de controlar el nacimiento de los hijos, pues algunas parejas evadían el mandato que imponía a los casados la

algunas indígenas, las cuales después de ser violadas por los conquistadores se provocaron abortos; véase Julia Tuñón, *Mujeres en México. Recordando una historia*, 1998, p. 52.

²⁷ Fray Alonso de Molina, *Confesionario mayor*, 1984, p. 31v y 32r.

²⁸ Agustín Zorita, *Catecismo del santo Concilio de Trento para los Párrocos, ordenado por disposición de San Pio V según la impresión que de orden del Papa Clemente XIII, se hizo en Roma año de 1761, 1802*, p. 201.

obligación de engendrar descendientes: “no tanto para dejar herederos de sus bienes y riquezas, cuanto para educar verdaderos seguidores de la fe y religión”.²⁹ Recordemos que, de acuerdo con la doctrina del sacramento del matrimonio, la procreación y la educación de la prole en la fe católica eran los fines principales de la unión corporal del hombre y la mujer que se unían en legítimo matrimonio ante la Iglesia católica. Siguiendo el texto del catecismo, se puede considerar que a la Iglesia básicamente le interesaba evitar y reprimir los “abortos provocados” que se pudieran dar entre las personas que tuvieran el estado matrimonial; pues no se prestó atención específica a las prácticas abortivas que pudieran darse entre los solteros.

En el Concilio de Trento (texto publicado en 1564) no se legisló específicamente sobre el aborto, tal vez porque en las prácticas abortivas de los feligreses no se encontraban vestigios de alguna tendencia herética que atentara contra algún sacramento; o porque desde siglos atrás el derecho canónico lo había definido como un delito y un pecado mortal que contemplaba la excomunión automática para el homicida voluntario; por eso era uno más de “los casos reservados” cuya revisión correspondía a los obispos. Pero como esta disposición no se cumplía al pie de la letra, en Trento se hizo énfasis en el acatamiento del mandato por ser de gran importancia: “Para el gobierno del pueblo de Cristo, que ciertos delitos de los más atroces y graves no se absolviesen por un sacerdote cualquiera, sino sólo por los [...] Obispos [...], en especial respecto de aquellos pecados a que va anexa la censura de la excomunión [...]”³⁰

De acuerdo con los canonistas y juristas eclesiásticos, en términos generales “caso reservado” era

[...] un pecado mortal externo, del cual no puede absolver cualquier confesor sino el Prelado que lo reservó, o su sucesor o su delegado o el superior de quien impuso la reservación [...] Reservación es limitación o restricción de jurisdicción del sacerdote inferior, hecha por el superior que tiene facultad para ello, con el fin de que por este medio, se abstenga el hombre de cometer el pecado, y si lo cometiere aplicarle la más oportuna penitencia.³¹

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento...*, ed. cit., pp. 162-163.

³¹ Fray José Ximeno, *op. cit.*, p. 2.

Conforme a esta explicación, y dado que el “caso reservado” era un pecado mortal, la forma idónea de saber de él era mediante la confesión; así, el aborto que se “provocaba” o se “procuraba” era una acción o una intención que se debía confesar; pero el párroco confesor no tenía la autoridad para dar la absolución al pecador; su obligación era remitir el caso al obispo. Como se observa, el objetivo de la “reservación de los casos” era doble: punitiva y preventiva; punitiva porque con la excomunión se pretendía que los pecadores recibieran la pena espiritual apropiada, al ser ésta una sanción pública; y preventiva porque la excomunión era un asunto que afectaba la conciencia individual y activaba el sentimiento de culpa personal y el miedo; se pretendía que por temor al castigo divino, los posibles pecadores se abstuvieran de pecar mortalmente.

Dado que, de acuerdo con el Concilio de Trento, los “casos reservados” llevaban implícita la “excomunión”, resulta pertinente aclarar que:

La excomunión es: censura eclesiástica, que priva al hombre bautizado de la comunión, o común participación de los fieles en los bienes espirituales sujetos a la dispensación de la Iglesia, y en algunos también civiles. De los espirituales, como son Sacramentos, oficios Divinos, beneficios Eclesiásticos, sufragios de los Fieles, sacrificio de la Misa, Indulgencias, públicas Oraciones y Bendiciones. De los civiles, que pertenecen a la civil comunicación, o sociedad humana, como son convites, mesa, tratos o comunicaciones, mutuas salutations o acto en juicio [...] ³²

Con la excomunión se debía aislar al pecador, pues al excomulgado se le prohibía asistir a la vida ritual y litúrgica de la comunidad católica; más aún: se le debía apartar de la convivencia social cotidiana, por ello estaba impedido para negociar y tratar con los demás, y tenía suspendidos sus derechos morales y civiles. Además de ser una sanción pública, la excomunión era la separación de la vida comunitaria. Pero el excomulgado no sólo quedaba aislado en vida, ya que la pena trascendía la muerte, y si moría sin recibir la absolución no se le podía dar “sepultura eclesiástica”. ³³

³² *Ibidem*, p. 146.

³³ Miguel Venegas, *Manual de Párrocos, para administrar los santos Sacramentos y ejecutar las demás sagradas funciones de su ministerio*, 1811, p. 326.

La excomunión, la “censura por la cual se excluía a alguien de la comunión de los fieles”,³⁴ fue el arma contundente que utilizó el Concilio de Trento para erradicar y luchar contra las creencias y los comportamientos contrarios a la doctrina católica. Pero todo indica que al papa Sixto V (1585-1590) el rigor tridentino le pareció leve, y por medio de la Bula *Effraenatan* (1588) enfatizó que todo aborto era un homicidio; por tanto, los que propiciaran o intervinieran en un aborto debía ser excomulgados, censura que sólo la podía levantar el papa. Esta postura extrema y rigorista no fue bien aceptada, y su sucesor Gregorio XIV retornó el mandato a su postura original, mediante el cual se establecía que la excomunión sólo recaía cuando con el aborto se eliminaba a un ser animado; recordemos que se consideraba que la animación ocurría a los cuarenta días de existencia si el feto era masculino, y a los ochenta si se trataba de uno femenino.³⁵

Los mandatos tridentinos pasaron a Nueva España, y en el Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585) se hizo un listado de “los casos reservados”; encabezando la lista estaba el “homicidio voluntario” y el “aborto procurado y efectuado”,³⁶ o sea la acción mediante la cual se provocaba la “expulsión del fruto humano” antes de concluir el embarazo, logrando eliminar al producto. La circunstancia de figurar en el primer lugar de la lista evidencia la importancia que en aquella época se dio al aborto. En este listado de “delitos atroces y graves” figuraban los actos mágicos, los sacrílegos, el juramento hecho en falso, los casados que dejaban a su consorte en España, los matrimonios clandestinos, los incestos, la sodomía, la falsificación de documentos oficiales y la provocación de incendios.

Los “delitos atroces y graves” también eran pecados mortales que se debían confesar mediante el sacramento de la penitencia; sin embargo, debemos recordar que el confesor no tenía autoridad para dar la absolución, por ello su obligación era remitir el caso al prelado, o sea al obispo, para que éste procediera de acuerdo con la gravedad del hecho. Cabe destacar que además de ser delitos del fuero eclesiástico y pecados mortales, algunos de los casos reservados también eran delitos del orden penal real, por ejemplo el homicidio,

³⁴ Martín de Azpilcueta, *Manual de Derecho Canónico*, 1991, p. 743.

³⁵ Merry E. Wiesner-Hanks, *Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna. La regulación del deseo, la reforma de la práctica*, 2001, p. 114.

³⁶ Concilio III, *Provincial Mexicano, celebrado en México en el año de 1585, confirmado en Roma por el Papa Sixto V, y mandado observar por el gobierno español en diversas reales órdenes*, 1859, p. 405.

el aborto o la provocación de incendios. En estos casos específicos la Iglesia intervenía a través del sacramento de la penitencia e imponiendo la excomunión *latae sententiae*; por su parte, la autoridad real debía intervenir castigando la falta de acuerdo con derecho penal establecido.

En el Cuarto Concilio Provincial Mexicano, celebrado en 1771, se retomó íntegra la lista de “casos reservados” y se penalizaron con la excomunión *latae sententiae*.³⁷ Esta excomunión era automática y, en términos generales, la persona que se provocaba un aborto o propiciaba el aborto de otra se excomulgaba ella misma. Se sabe que el Cuarto Concilio no contó con la aprobación de Roma; sin embargo, en Nueva España los mandatos canónicos se pudieron cumplir porque en ese concilio se siguieron las pautas de Trento, y para los “casos reservados” se copiaron los mandatos canónicos plasmados en el Tercer Concilio Provincial. En términos generales, respecto al aborto se puede afirmar que la posición de la Iglesia novohispana traspasó el periodo de lucha por la independencia y continuó vigente durante la primera mitad del siglo XIX. Hasta este punto se han revisado las normas generales que sancionaban el aborto; aún falta despejar la complejidad que implicaba la aplicación de la justicia real y más aún la eclesiástica.

En efecto, para la Iglesia el hecho de propiciar un aborto era un asunto que tenía graves repercusiones. Sin embargo, en el derecho canónico tridentino no se especificaron de manera puntual las limitaciones y repercusiones legales que provocaba el aborto, en aquellos que quisieran “recibir las órdenes” y hubieran propiciado o efectuado un aborto. A pesar de ello, en el Tercer Concilio Provincial Mexicano —al hacerse una interpretación de los mandatos tridentinos que hablaban de “las buenas costumbres” que debían tener quienes quisieran ordenarse—, en el título IV, dedicado a normar “la vida, fama y costumbres de los que se han de ordenar”, en el canon II se estableció que no fuera “admitido a los sagrados órdenes el reo de crimen capital”; ello significaba que en esta categoría estaba todo individuo “que habiendo cometido crimen tenga pena

³⁷ Luisa Zahino Peñafort, *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, 1999, pp. 276-277. Zahino realizó la recopilación documental y en esta edición se transcribieron los cánones del concilio celebrado en la ciudad de México en 1771. En términos generales, la excomunión *latae sententiae* es una censura que se aplica a delitos dolosos que puedan causar escándalo, y cuando ha sido declarada tiene repercusiones extensas, pues se hace pública.

de sangre”.³⁸ Se debe destacar que en el derecho conciliar novohispano no se hizo una referencia específica al aborto, pero se podría interpretar que estaba englobado en las nociones de “crímenes” y en las “penas de sangre”; recordemos las normas relacionadas con “los casos reservados”.

Debió pasar mucho tiempo, para que en el derecho canónico se especificaran con precisión las llamadas “irregularidades para recibir las órdenes”;³⁹ así, en el derecho canónico contemporáneo se anota que “son irregularidades para recibir órdenes [...] 4º quién haya cometido homicidio voluntario o procurado el aborto habiéndose verificado este, así como todos aquellos que hubieren cooperado positivamente”. Es evidente que tanto para la Iglesia novohispana como para la actual el aborto se ha considerado como falta grave, especialmente cuando se logra el fin deseado.

Un opúsculo ilustrativo

La Iglesia, antes de Trento y después de este sínodo, mediante su derecho canónico protegía la vida humana y estaba en contra del homicidio; pero en los catecismos para párrocos se hicieron ciertas anotaciones que, sin aprobar el homicidio, lo reglamentaban y libraban de toda culpa al ejecutor de una muerte; tal fue el caso de las ejecuciones, pues la Iglesia consideraba que era lícito sentenciar a los reos con la pena de muerte;⁴⁰ también estableció que no tenían culpa alguna quienes quitaban la vida al enemigo en las “guerras justas”; de igual forma, consideró que no había culpa en aquel que “mataba a otro casualmente”;⁴¹ en este escenario la Iglesia consideraba lícito matar por defender la vida propia o defender el honor de la familia. Pero había un “homicidio casual”⁴² que sí se consideraba pecado reservado, y se aclaró puntualmente que “si haciendo una alguna cosa injusta, matara al otro”, especialmente al darle “una

³⁸ *Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en México en el año de 1585, ed. cit.*, pp. 40-41.

³⁹ Antonio Benlloch Poveda, *op. cit.*, p. 463.

⁴⁰ Agustín Zorita, *op. cit.*, p. 246.

⁴¹ *Idem*. En el texto se anota: “No quebranta esta ley el que mata a otro casualmente”, es decir, “no quebranta este mandamiento el que no de voluntad, ni de pensado, sino casualmente mata a un hombre”.

⁴² Con la palabra “casualmente” y “casual” se estaba haciendo referencia a un suceso accidental, imprevisto, inesperado, imprevisible.

puñalada o una patada a una mujer embarazada, de donde se le siguiese abortar”, este acto era un delito y un pecado, sin importar si el incidente se había producido de manera involuntaria e ignorando el estado de la mujer agredida, pues no era “lícito herir a una mujer embarazada”.⁴³ Como puede verse, los matices que entonces se daban al aborto lo convertían en una materia compleja al momento de establecer la penalización eclesiástica, pues se consideraba delito y pecado el hecho de provocar el aborto; en tanto, la violencia y el maltrato ejercidos contra la mujer quedaba sin castigo y sin sanción moral.

Todo parece indicar que en Nueva España, al igual que en otras regiones de España, existía la necesidad de explicar con claridad el grado de culpabilidad que implicaba abortar de manera provocada, o el hecho de participar deliberada o accidentalmente en un aborto. Por eso, en un opúsculo publicado en Nueva España en 1816, el padre fray José Jimeno, analizó y explicó detalladamente las formas de excomunión y los casos reservados. De acuerdo con su interpretación: el “aborto con efecto”, es decir, el “aborto provocado y efectuado”, no era propiamente un “homicidio del feto sino una expulsión extemporánea de él”. Este autor definió al “aborto con efecto” de la siguiente manera:

Aborto, que vulgarmente se dice mal parto es: [...] expulsión del feto antes de tiempo, bien esté formado el feto, o no, bien esté animado, o sin animar. Para cuya clara inteligencia debe suponerse, que inmediatamente a la cópula, no se puede decir con propiedad que hay feto, sino cuando unidos ambos semines, y algo fecundados con el calor materno, se empieza la maquineta humana o corpórea a desplegar. Desde entonces empieza a haber feto, y se llama informe, esto es, aún no formado con perfección, hasta que esté en tal modo desplegada la maquineta, que tenga verdadera forma humana corpórea, y entonces, con propiedad se llama formado el feto. Al feto formado, se sigue inmediatamente la infusión del alma racional, y se llama ya animado, así como

⁴³ *Ibidem*, p. 247. Como salvedad se anota: “Pero en esto [o sea el homicidio casual] se puede pecar por dos causas. La primera, si haciendo uno alguna cosa injusta, matara a otro; como si diese una puñalada o puntapié a una mujer embarazada, de donde se le siguiese abortar. Esto aunque sucediese sin voluntad del agresor, no sería sin culpa, porque de ningún modo le era lícito herir a una mujer embarazada. La segunda causa es, cuando sin mirar bien todas las circunstancias, matase a otro incauta y descuidadamente.” En el mismo Catecismo (p. 201), en las normas relacionadas con el matrimonio, la sexualidad y la procreación se anota: “Por tanto es gravísima maldad de aquellos casados que o impiden con medicinas la concepción, o procuran el aborto. Por esto se debe tener por una cruel conspiración de homicidas.”

antes se llama inanimado. A cuantos días, u horas después de la cópula, se pueda decir ya feto, no es fácil adivinarlo, como ni tampoco a cuantos días, después de concebido, se infunda el Alma racional. A los 40 en los hombres, y a los 80 en las mujeres, se da ya por del todo cierto. Antes es probable y por eso se le bautiza, siempre que se le observa movimiento vital y formación.

Procurar el aborto es, solicitar o buscar, por medios aptos para la expulsión del feto, el que se expela, sean bebidas, abrir las venas, dar de golpes &c, sea intentándolo directa o indirectamente. Por consiguiente, no solo incurre la reservación la madre que toma la bebida, o quien le abriere las venas, o diere de golpes, sino también los que lo mandaren, dispusieren las bebidas, lo aconsejaren &c; porque todos estos procuran el aborto [...] Pero deben procurarlo con efecto, esto es, que se influya eficazmente, de suerte que se siga el efecto; porque esta parece ser la propia significación del *cum effectu*, que en las Bulas Pontificias y en otros sinodales se suele expresar *effect sequuto*.⁴⁴

Sin duda, existía la necesidad de saber que el “aborto voluntario”, es decir, el aborto que voluntariamente se provocaba y se efectuaba era un caso sinodal reservado semejante al homicidio; en tanto, el “aborto casual” o “el indirectamente intentado en causa remota” no era un caso reservado.⁴⁵ Con estas anotaciones se debía entender que la culpa que provocaba el hecho de abortar voluntariamente no existía cuando se producía un aborto espontáneo en el cual no intervenía la decisión de la mujer embarazada ni la de terceras personas. Otro asunto que en el opúsculo se explicó con claridad, fue aquel que hacía referencia a la costumbre típica de ordenar el aborto de una mujer preñada; en este caso se aclaró que si la orden se obedecía y se lograba el objetivo, la culpa del “pecado reservado” recaía en la persona que había emitido la orden mas no en los ejecutores, pues ellos sólo obedecían los mandatos. Pero si el pecador se arrepentía, el “mandato” se desobedecía o la finalidad del aborto no se lograba, el caso no era “reservado”; es decir, no había culpa dado que el producto seguía en el vientre de la madre y podía continuar el embarazo hasta concluir en el tiempo normal. Notemos que, en el caso del aborto, la intención y la acción que no lograban su fin quedaban exentas de culpa.

Al analizar con mayor sensibilidad las circunstancias del aborto, el autor destacó la diferencia que se debía hacer “entre el feto que nace vivo y siente disposición para vivir, y el que no tiene tal

⁴⁴ Fray José Ximeno, *op. cit.*, pp. 28-29.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 30-31.

disposición"; y explicó que si el feto "nacía vivo" pero no lograba sobrevivir, se debía considerar que era un caso reservado porque había un "verdadero y riguroso aborto", en tanto "si naciere en disposición de vivir mucho tiempo como los septimestres", propiamente no habría aborto y por tanto no habría "reservación". Para hacer más compleja la interpretación jurídica sobre el aborto, este autor concluyó anotando que era caso reservado "todo aborto de feto animado e inanimado, que sea directamente procurado con procuración propia, habiéndose seguido el aborto";⁴⁶ es decir, cuando se lograba efectivamente la eliminación del producto abortado.

De acuerdo con las creencias de la época y las explicaciones del jurista, la aplicación de la justicia eclesiástica debió ser compleja, pues inmediatamente después de la unión del óvulo y del espermatozoide en el embrión no había alma, y si éste se expulsaba propiamente no había aborto; pero si el "feto" se expulsaba, sin importar la animación del producto, sí había aborto y este hecho se debía penalizar tomando en cuenta una serie de agravantes y atenuantes. ¿Pero de qué manera el obispo encargado podía saber que efectivamente estaba ante un "caso reservado" por aborto; ya que la determinación del tiempo de gestación era esencial para saber si el producto expulsado era un embrión o un feto; además, no era lo mismo si el producto eliminado era del sexo masculino, pues se debía tomar en cuenta que a los cuarenta días ya tenía alma; en tanto si era del sexo femenino había más tiempo para eliminar al feto sin que la expulsión provocada fuera penalizada con rigor, ya que en su caso hasta los ochenta días se podía afirmar que se le había infundido el alma? Así las cosas, ¿quién determinaba el tiempo de gestación que tenía el "fruto humano" abortado y quién informaba sobre su sexo? Sin duda, la percepción del aborto era compleja y en ocasiones contradictoria, pues el "mal parto" no era un "homicidio del feto"; sin embargo, en la doctrina católica, que debían enseñar los clérigos a los feligreses, el aborto estaba relacionado con el quinto mandamiento: "no matarás".

Por otra parte, se sabe que a través de la doctrina del catecismo romano (confirmada por Inocencio XI en 1679) se enseñaba a los curas que, probablemente, mientras el feto estuviera en el vientre materno carecería de alma racional, ya que ésta se adquiriría al momento de nacer, por eso resultaba imprescindible afirmar que en

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 32-34.

“ningún aborto puede hablarse de homicidio”,⁴⁷ pero vimos que el aborto sí se penalizaba.

Aborto y bautizo

Además de ser un asunto de índole penal y moral, el aborto fue un asunto legal relacionado con la sucesión de bienes; al respecto se legisló en la ley 13 de Toro, disposición que también estuvo vigente en Nueva España hasta buena parte del siglo XIX. En esta ley se establecieron los requisitos para que un hijo, nacido de legítimo matrimonio y muerto horas después del alumbramiento, fuera considerado “naturalmente nacido y no abortivo”.⁴⁸ En esta ley se dijo que para tener la categoría de “naturalmente nacido” era esencial que hubiera “nacido vivo del todo” y “a lo menos después de nacido vivir veinticuatro horas naturales”, además debía ser “bautizado antes que muriese”. Pero si moría en el transcurso de las veinticuatro horas y no era bautizado, se ordenó “que el tal hijo sea habido por abortivo y que no pueda heredarlo su padre ni su madre, ni sus ascendientes”.

Para la legislación real era necesaria la supervivencia mínima de un día, pero sobre todo era determinante el bautizo del recién nacido moribundo, porque era el sacramento mediante el cual se iniciaba al bautizado en la vida de la grey católica; a la vez, era la forma legítima de reconocer al recién nacido como integrante de la grey, súbdito de la monarquía y como hijo legítimo si había “nacido de legítimo matrimonio”. Efectivamente, en Nueva España el bautizo de los recién nacidos moribundos era importante para cumplir con los fines morales de la salvación del alma, pero también era necesario para acreditar la existencia y la legitimidad de la criatura. Por eso la Iglesia había reglamentado la necesidad de bautizar a los niños en casos de emergencia, ya que en esa época las actas de bautizo emitidas por la Iglesia eran los documentos oficiales que acreditaban la existencia de la persona, así como su identidad;⁴⁹

⁴⁷ Jean Louis Bruguès, Guy Bedouelle y Philippe Becquart, *op. cit.*, p. 130. El autor transcribe el párrafo escrito en el *Catecismo Romano*.

⁴⁸ Juan N. Rodríguez de San Miguel, *op. cit.*, v. II, p. 488.

⁴⁹ Recordemos que con las Leyes de Reforma, concretamente con la Ley del Registro Civil (1859), se estableció la obligación de registrar a los recién nacidos; también se reglamentó la forma de elaborar las actas de nacimiento. Mientras tanto, por siglos, la Iglesia fue la

además a nivel oficial los tribunales reales reconocía el valor de la documentación eclesiástica que avalaba la legitimidad de la criatura “bautizada en caso de necesidad” y “nacida de legítimo matrimonio”.

Debo subrayar que en la normatividad eclesiástica para “bautizar en caso de necesidad” a las criaturas moribundas no se hacía referencia específica a los abortos ni a los nacimientos prematuros; en términos generales, en los manuales para la administración de los sacramentos y en los catecismos para párrocos se insistía en la obligación que tenían los curas parroquiales de enseñarles a los fieles tres cosas trascendentales: lo principal era enseñarles que “en caso de necesidad” era indispensable bautizar al recién nacido moribundo y que cualquier persona podía hacerlo; es decir, se debía proceder con rapidez en caso de un parto problemático o de un aborto; en segundo lugar, era necesario saber cómo se debía bautizar de manera simplificada a las criaturas moribundas, y se debía saber que existía la obligación de informar al párroco de este suceso para que el bautizo se registrara de manera oficial y, si sobrevivía el infante, en la parroquia se pudiera realizar el ritual completo de la administración del sacramento del bautismo. En aquella época estaba ampliamente difundida y explicada la obligación que tenía cualquier feligrés de bautizar con cualquier tipo de agua —en casos extremos, y ante la falta de agua, se podía utilizar “agua fuerte”, es decir, algún aguardiente— a una criatura moribunda; y el incumplimiento de esta obligación se consideraba un pecado que debía confesarse. De acuerdo con la doctrina católica, era necesario el bautizo de emergencia porque con esta acción el individuo que bautizaba cumplía con una obligación básica: no pecaba y salvaba el alma del infante moribundo, pues en caso de morir sin el bautizo el “alma” de la criatura se iba al limbo.⁵⁰

encargada de registrar los bautizos y, con ello, también llevaba el registro de los nacimientos de los nuevos feligreses, pues de acuerdo con la norma se debía bautizar a los recién nacidos durante los primeros nueve días de vida; cabe destacar que a finales del siglo XVIII, en el derecho canónico novohispano se ordenó que en las actas de bautizo se registrara el día del nacimiento del infante bautizado.

⁵⁰ Ermanno Ancilli, *op. cit.*, p. 85. Las creencias relacionadas con el limbo se normaron en el Concilio de Lyon II (1274), y de acuerdo con ellas se creía que las almas de los niños que morían sin bautizo y sin “culpas actuales” no iban al infierno sino a un lugar distinto, donde no sufrirían la pena de fuego y podrían llevar a cabo “operaciones naturales propias a su estado”.

Una circunstancia primordial era bautizar sólo a “la criatura que está viva, antes que se le salga el alma, aunque esté para boquear y espirar”; por eso el feligrés debía cerciorarse de la supervivencia de la criatura, pues se le explicaba que “no has de bautizar a la que del todo está muerta y haya espirado y que no se menea, porque pecarás”. En este bautizo de emergencia se debía actuar con prontitud y el ministro improvisado debía saber cómo proceder en un parto problemático, por eso se le debía explicar que:

[...] si la criatura no puidere nacer, empero ha salido fuera y ha aparecido la mano o el pie del niño que esta vivo, entonces prestamente echarás el agua sobre la mano o sobre el pie diciendo Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Y si solo la cabeza asomare, bautizarla has, cubriendo con una manta las carnes de la mujer que pare. Y sí después de esto saltare a luz el niño cuya mano o pie bautizaste, llevarlo han con toda presteza delante del sacerdote para que el mismo lo bautice como lo manda nuestra madre la Santa Iglesia: Y si le bautizaste la cabeza, no hay necesidad que le bautice otra vez, después que hubiese salido del vientre.⁵¹

Cómo se observa, en estas indicaciones no se especificaba si se trataba de un nacimiento prematuro o de un aborto. Así las cosas, después de haber “salido del vientre” la criatura moribunda debía ser bautizada; pero si esto no ocurría, en la normatividad real⁵² y en la eclesiástica⁵³ se habían establecido diversas disposiciones que negaban la “sepultura eclesiástica” a “los infantes muertos sin bautismo”; por ejemplo, en las instrucciones que se daban a los párrocos para la “sepultura eclesiástica” se les explicaba que: “si los infantes muertos estuvieren en los vientres de sus madres muertas, no se han de extraer para enterrarlos en lugar profano, sino que con ellas se han de enterrar en sepultura Eclesiástica, porque por reputarse partes de sus entrañas, hacen y forman, con los de sus madres, unos mismos cuerpos. Pero si se les extrae, no se le da sepultura sagrada”.

Así, pues, el producto nonato era parte del cuerpo de la madre, y en caso de muerte ambos debían ir a la misma sepultura. Es difícil

⁵¹ Fray Alonso Molina, *op. cit.*, pp. 22-23, r y v.

⁵² Juan N. Rodríguez de San Miguel, *op. cit.*, v. I, p. 117. En la transcripción de las leyes reales medievales destaca la prohibición de enterrar a los excomulgados sin importar si la excomunión era “mayor” o “menor”.

⁵³ Miguel Venegas, *op. cit.*, p. 326.

afirmar que específicamente se estaba haciendo referencia a los partos que presentaban complicaciones, ya que los productos abortados también tenían dificultades para salir del vientre de sus madres; incluso, con el intento de aborto en ocasiones sobrevenía la muerte de la madre. De acuerdo con las creencias de la época, los productos abortados eran rechazados por la madre, el padre o sus parientes, y como no deseaban que nacieran procuraban el aborto de tales criaturas. Pero el rechazo familiar iba más allá de la vida truncada; pues si después de ser abortados morían sin bautizo, no les podía dar “sepultura eclesiástica” y con ello su “alma” no descansaba en paz, ya que permanecería en el limbo por toda la eternidad.

Una reflexión sobre la penalización del aborto en el siglo XIX y un comentario final

Es evidente que aún quedan asuntos por investigar, como el caso de las prácticas abortivas y la forma en que se reprimieron, pues poco se sabe de la aplicación de la justicia penal en contra del aborto. Sobre este asunto veamos un ejemplo: una simple revisión del archivo de la Real Sala del Crimen reveló que en la capital de la Nueva España para finales del siglo XVIII sólo se registraron unas cuantas causas criminales en contra de personas que al golpear a una mujer embarazada le provocaron un aborto.⁵⁴ A reserva de investigar con mayor rigor, hay evidencias de que no existía la costumbre de denunciar ante la autoridad real los casos de aborto; tampoco se dispuso la persecución de las mujeres que abortaban, pues no se registraron evidencias de procesos judiciales de oficio en contra de algún aborto. Esta realidad sugiere la posibilidad de varios escenarios relacionados con el poco interés que mostraron las autoridades reales para aplicar la justicia en contra del aborto; o con la tolerancia que autoridades y población tenían en relación con el aborto. En los archivos criminales no están a la vista las evidencias que muestren denuncias o causas criminales en contra de mujeres que hubieran abortado de manera voluntaria; tampoco hay rastros evidentes

⁵⁴ Ver Argona Serie Civil.

de casos en los que algunas parteras,⁵⁵ médicos, boticarios o barberos hubieran sido acusados por propiciar algunos abortos.

Por otra parte, de la aplicación de la justicia eclesiástica poco se sabe; ya que aún falta investigar si los casos reservados dejaron una huella documental, pues de la confesión auricular de los pecados mortales, como el aborto, poco o nada sabremos; recordemos que ésta se realizaba en el confesionario, mediante el intercambio verbal que se daba entre penitente y confesor. Lo que sí sabemos es que la posición de la Iglesia católica en relación con el aborto se mantuvo durante el periodo virreinal, traspasó el periodo de lucha por la independencia, y continuó vigente en el siglo XIX. Sólo se hizo más dura después de 1869, cuando el papa Pío IX, mediante la bula *Apostolicae Sedis*, dispuso que la Iglesia católica debía tener una posición firme ante el recurso del aborto y se eliminó la distinción que se hacía entre feto inanimado y animado; así, para la Iglesia en general, el aborto voluntario, procurado y efectuado debía ser sancionado con la excomunión *latae sententiae*.⁵⁶ Se dice que esta reacción tuvo su origen en los descubrimientos científicos e investigaciones médicas sobre la formación del embrión y el desarrollo del feto, que consideraban al ser engendrado como un ente individual con vida desde el momento de la fecundación.⁵⁷ Esta posición severa en contra del aborto se plasmó en el Código de Derecho Canónico en el título VI, denominado “De los delitos contra la vida y la libertad del hombre”;⁵⁸ y en el canon 138 se especificó de manera tajante que “quien procura el aborto, si éste se produce incurre en excomunión *latae sententiae*”. En una nota complementaria a este canon se anotó: “en la aclaración del 23.5.1988 el CI aclara que es aborto no solo matar el fruto inmaduro del vientre, sino toda acción que de cualquier modo y en cualquier momento conduzca a su muerte. El castigo afecta a todos lo que intervienen en el aborto y no sólo a la madre que mata o hace matar a su hijo. Los religiosos que intervengan en un aborto serán excomulgados y separados de su institución”.

En este discurso canónico contemporáneo destaca la dureza de los términos que acompañan a la palabra aborto; el verbo “matar”

⁵⁵ En los documentos consultados no figuró la palabra “comadrona” sino “comadre”, y eventualmente se hacía referencia a la “partera”.

⁵⁶ Jean Louis Bruguès, Guy Bedouelle y Philippe Becquart, *op. cit.*, p. 131.

⁵⁷ Giulia Galeotti, *op. cit.*, pp. 58 y ss.

⁵⁸ Manuel Benlloch Poveda, *op. cit.*, p. 615.

sirve para destacar la carga negativa que se adjudica al aborto en cualquiera de sus modalidades. Además este derecho canónico contempla las instrucciones que se deben dar a los médicos, enfermeras y asistentes católicos presentes en una sala de trabajo de parto, para que en caso de nacimientos prematuros o abortos procedan de acuerdo con las obligaciones de todo creyente y bauticen a las criaturas que se encuentre en peligro de muerte.⁵⁹

Revisemos rápidamente algunos aspectos de la normatividad real, que seguramente se aplicó en Nueva España y su trascendencia en el México independiente. Se supone que la pena capital en contra del aborto estuvo vigente durante todo el período virreinal, pero no se sabe si esta pena se aplicó o se conmutó y, si así fue, en que momento ocurrió esto. Lo que sí se sabe es que en las recopilaciones de las leyes que estaban vigentes a mediados del siglo XIX,⁶⁰ como por ejemplo, en las *Pandectas Hispano-mexicanas* se transcribieron las disposiciones medievales que imponían la pena de muerte o el destierro para todo aquel que provocara o intentara un aborto. Pero recordemos que aún se ignora si para aplicar la pena capital o el destierro se recurría a un médico que pudiera dictaminar la existencia de un aborto, y con base en sus conocimientos se pudiera tomar en cuenta la circunstancia esencial, es decir, si la “criatura” “aún no fuese viva”, o si “ya fuera viva en el vientre de la madre”; pero aún se ignora si en la práctica judicial la primer categoría era equiparable al embrión “inanimado”, en tanto la segunda era semejante al feto “animado”.

Durante los primeros años del México independiente fue significativa la ausencia de disposiciones penales en contra del aborto; por ejemplo, en los tres volúmenes de la recopilación elaborada por Manuel Dublan y José María Lozano⁶¹ no se transcribió alguna ley relacionada con el aborto; más aún, el término aborto no figuró entre las normas que sancionaban los homicidios. En otra recopilación, conocida como “Febrero mexicano”, también se presentó el

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 398-340. En los cánones relacionados con la administración del sacramento de bautismo, en el canon 871 (p. 405) se anota: “En la medida de lo posible se debe bautizar a los fetos abortivos, si viven.”

⁶⁰ Juan N. Rodríguez de San Miguel, *op. cit.*, v. III, p. 385. Partida 7^a. tit. VIII “De los homicidios y heridas.”

⁶¹ Manuel Dublan y José María Lozano, *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la Independencia de la República*, 1876, t. I. Se hace referencia al primer tomo porque en él se encuentra la recopilación de disposiciones emitidas durante el virreinato y los primeros años de vida independiente.

mismo vacío relacionado con el aborto; sin embargo, en el título 2º, titulado “De la sustanciación de la primera parte del juicio criminal o sea de la sumaria”, se trataron detalles sobre los asuntos relacionados con los homicidios, las heridas, los envenenamientos, los hurtos, las falsificaciones y otros delitos; además, en un apartado relacionado con la “Averiguación de los delitos de exposición o ocultación de parto y de infanticidio”, se apuntó lo siguiente:

Son también muy difíciles de justificar los delitos de exposición o ocultación de parto y el de infanticidio, entre los cuales hay una diferencia, ya que el primero se comete cuando una mujer queriendo ocultar su debilidad deja a la criatura en algún paraje para que otro la recoja, exponiéndola de este modo a que perezca; y el segundo más horroroso, es cuando la misma madre mata de intento a la criatura, o lo hace lentamente negándole el precioso alimento. Para probar la simple ocultación se necesitan tres requisitos, a saber: la certeza de la preñez; las señales de haberse verificado el parto recientemente, y la existencia de la criatura; pero para justificar el delito mas enorme de infanticidio, es necesario además de dichos tres requisitos, asegurarse de que la criatura nació viva, de que su muerte no fue natural, y de que padeció realmente alguna violencia. Como muchas de estas pruebas suelen ser obscurísimas, y no hay ninguna otra acusación que preste mas armas a la malignidad, sólo deberá decidir el facultativo cuando tenga noticias ciertas y constantes, manifestando siempre la mayor reserva y circunspección en punto de presunciones.⁶²

Como se sabe, durante el periodo virreinal fue frecuente la “exposición” de niños, es decir el acto mediante el cual la madre, el padre o ambos progenitores abandonaban a su hijo a las puertas de una casa, una parroquia, en la calle o en el campo. Y por lo que se mencionó en la ley transcrita, se puede suponer que esta costumbre continuó registrándose en el México independiente. Generalmente, de acuerdo con los consensos sociales de ambas épocas se consideraba que los niños “expuestos” tenían un origen “ilegítimo”, ya que “eran producto del pecado” y no se sabía quienes habían sido sus padres, o bien sólo se conocía la identidad de la madre. A pesar del peligro de muerte que representaba la “exposición” de infantes, durante el virreinato no se consideró como delito, mientras el infanticidio sí fue objeto de la jurisprudencia de la autoridad real.

⁶² Mariano Galván Rivera, *Nuevo Febrero Mexicano. Obra completa de Jurisprudencia teórico-práctica*, México, Imprenta de Santiago Pérez, 1851, t. III, p. 444.

A finales del siglo XIX, en el Código Penal de 1871,⁶³ y más explícitamente en el Código Penal Mexicano de 1880,⁶⁴ en varios artículos ya se abordaba el asunto del aborto en los siguientes términos: “Artículo 569. Llamase aborto en derecho penal: a la extracción del producto de la concepción, y a su expulsión provocada por cualquier medio, sea cual fuere la época de la preñez; siempre que esto se haga sin necesidad. Cuando ha comenzado ya el octavo mes del embarazo, se le da también el nombre de parto prematuro artificial; pero se castigará con las mismas penas que el aborto”.

Notemos que la palabra significativa utilizada en esta definición fue “extracción”, y como sinónimo de ella figuró la noción de “expulsión provocada” del producto. Esta extracción o expulsión del producto estaba despenalizada si, a juicio del personal médico, la vida de la mujer embarazada corriese peligro (artículo 570); esta atenuante trascendió y estuvo presente en los códigos penales de diversas entidades de la República. Significativamente, se despenalizó “el aborto causado por culpa sólo de la mujer embarazada” (artículo 572); sin duda ésta debió ser una posición benévola que trataba de evitar una agresión mayor a la mujer que abortaba, fuese por sus propios medios o por un accidente. En los demás casos el aborto se penalizó de acuerdo con un código que contemplaba en la sentencia: la prisión por unos cuantos años, la pena capital de manera excepcional, así como la inhabilitación del personal médico que atendiera un aborto.⁶⁵

⁶³ Francisco Pavón Vasconcelos, *op. cit.*, p. 321.

⁶⁴ Antonio A. de Medina y Ormaechea, *Código Penal Mexicano, sus motivos, concordancias y leyes complementarias*, 1880, t. I, pp. 380-387.

⁶⁵ *Código Penal Mexicano*:

Artículo 570. Sólo se tendrá como necesario un aborto: cuando de no efectuarse corra la mujer embarazada peligro de morir, a juicio del médico que la asista oyendo este el dictamen de otro médico, siempre que esto fuere posible y no sea peligrosa la demora.

Artículo 571. El aborto sólo se castigará cuando se haya consumado.

Artículo 572. El aborto causado por culpa sólo de la mujer embarazada no es punible. (En nota: En el estado de Yucatán se aclara que “sin intención, no es punible”.)

El causado por culpa de otra persona, solamente se castigará si aquella fuere grave, y con las penas señalada en los artículos 199 a 201; a menos que el delincuente sea médico, cirujano, comadrón o partera; pues en tal caso se tendrá esa circunstancia como agravante de cuarta clase, y se suspenderá al reo en el ejercicio de su profesión por un año.

Artículo 573. El aborto intencional se castigará con dos años de prisión, cuando la madre lo procure voluntariamente, o consienta en que otro la haga abortar, si concurren tres circunstancias:

- I Que no tenga mala fama;
- II Que haya logrado ocultar su embarazo.

Hago referencia al Código Penal Civil del siglo XIX porque me sirve para mostrar que la noción que en su momento manejaron la Iglesia católica y la Corona española en contra de dicha práctica trascendió el tiempo y continuó a pesar de los cambios políticos. Más aún, traspasó la esfera de las creencias y permeó los planteamientos que manifestaron los juristas al momento de establecer la penalización en contra del aborto porque se retomaron planteamientos vigentes desde siglos atrás en la normatividad medieval y eclesiástica en contra del aborto —como la culpabilidad manifiesta cuando se lograba el aborto y, en contraparte, la eliminación de la culpa cuando la acción no lograba su objetivo y sobrevivían tanto la madre como el producto—. Recordemos las implicaciones que tenía “el aborto procurado y efectuado” y la minimización del acto cuando lograba sobrevivir la criatura. Así, en el Código Penal de finales del siglo XIX, en el artículo 571, se estableció que “el aborto sólo se castigará cuando se haya consumado”. Otro asunto que siguió presente fue el relacionado con la inculpabilidad de la mujer

III Que éste sea fruto de una unión ilegítima.

Artículo 574. Si faltaren las circunstancias primera o segunda del artículo anterior, o ambas; se aumentará un año más de prisión por cada una de ellas.

Si faltare la tercera por ser el embarazo fruto del matrimonio; la pena será de cinco años de prisión, concurran o no las otras dos circunstancias.

Artículo 575. El que sin violencia física ni moral hiciere abortar a una mujer, sufrirá cuatro años de prisión, sea cual fuere el medio que empleare, y aunque lo haga con consentimiento de aquélla.

Artículo 576. El que cause el aborto por medio de violencia física o moral, sufrirá seis años de prisión si previó o debió prever ese resultado. En caso contrario, se le impondrán cuatro años de prisión.

Artículo 577. Las penas, de que hablan los artículos anteriores se reducirán a la mitad:

I Cuando se pruebe que el feto estaba ya muerto cuando se emplearon los medios para ejecutar el aborto;

II Cuando este se verifique salvándose la vida de la madre y del hijo.

Artículo 578. Si los medios que alguno empleare para hacer abortar a una mujer, causaren la muerte de esta; se castigará al culpable según las reglas de acumulación, si hubiere tenido intención de cometer los dos delitos, o previó o debió prever ese resultado.

En caso contrario, la falta de estas tres circunstancias se tendrá como atenuante de cuarta clase de un homicidio simple, conforme a la fracción 10ª del artículo 42.

Artículo 579. Si el que hiciere abortar intencionalmente a una mujer, en los casos de los artículos 575 y 576 fuere médico, cirujano, comadrón, partera o boticario; se le impondrán las penas que aquellos señalan, aumentadas en una cuarta parte.

En el caso del artículo 578 se le impondrá la pena capital; y la de diez años de prisión en el de la fracción única de dicho artículo.

Artículo 580. En todo caso de aborto intencional, si el reo fuere alguna de las personas mencionadas en el artículo anterior, quedará inhabilitado para ejercer su profesión, y así se expresará en la sentencia.

que abortaba espontáneamente, sin “intención” (art. 172) o por recomendación médica (art. 170), es decir sin recurrir a métodos abortivos o como medida terapéutica. Recordemos que la legislación real y el derecho canónico no penalizaron ni sancionaron al llamado “aborto espontáneo”.

En esta normatividad en contra del aborto, la emisión de las leyes penales siguió estando en manos del género masculino. Pero los juristas decimonónicos suavizaron las medidas penales que se habían expresado en las leyes medievales hispanas; tal fue el caso de la pena de muerte, pues en el caso del aborto sólo se hizo referencia a ella cuando el personal médico provocara tanto el aborto como la muerte de la madre de manera intencional; asimismo, el destierro fue conmutado por la pena de prisión. Además, en estas leyes penales el aborto se siguió considerando como un delito equiparable al homicidio, haciendo que la culpabilidad recayera en quien directamente lo procurara (la madre) o indirectamente lo propiciara (otra persona o el médico).

Como hemos visto, tanto las leyes reales vigentes durante el virreinato como las leyes penales decimonónicas penalizaban el aborto; antiguamente con la pena de muerte o con el destierro, más tarde con la prisión, y sólo en casos específicos con la pena capital. Pero ¿cómo podían saber las autoridades correspondientes que alguna mujer se había “procurado un aborto”? ¿o que algún médico, boticario o barbero había “propiciado un aborto”? Sin duda, el hecho de saber debió ser una circunstancia significativa, ya que para aplicar la justicia penal era esencial conocer que efectivamente se había practicado un aborto; además era necesario tener en cuenta las particularidades presentadas durante el aborto, para así determinar el castigo correspondiente.

Así pues, ante la aparente imposibilidad de saber con certeza, supongo de manera hipotética que el escenario vinculado al aborto debió ser el siguiente. En un nivel normativo y legal figuraban una serie de disposiciones que rechazaban el aborto, y en caso de practicarse lo sancionaban duramente (las normas que lo prohibía y las leyes que lo sancionaba se conocen y se han estudiado en este trabajo). En el espacio dedicado a la vida cotidiana, debieron actuar los personajes sociales que no emitían opiniones favorables o desfavorables sobre el aborto, pero que recurrían a las prácticas abortivas cuando lo requerían, y tal vez estas prácticas estuvieron vinculadas a la solidaridad y al secreto familiar. En el ámbito de las creen-

cias y de los sentimientos se debieron manifestar actitudes complejas después de abortar o propiciar un aborto; pues en el mismo escenario cultural actuaban las enseñanzas contra el aborto propagadas por la Iglesia católica —las cuales se evadían cuando se presentaba la necesidad de abortar—, y compartiendo el mismo escenario debió figurar la necesidad interior de liberarse del sentimiento de culpa mediante el sacramento de la penitencia, ya que la Iglesia había enseñado que el aborto era un acto comparable al homicidio, es decir, un pecado mortal que debía confesarse.

Finalmente, en el campo dedicado a la aplicación de la justicia debieron actuar dos jurisdicciones con tareas bien definidas: la justicia de los hombres debía castigar con dureza a todos aquellos que intervinieran en un aborto; en tanto, la justicia de Dios excomulgaba a quienes abortaban y a quienes propiciaban un aborto. En otras palabras, la aplicación de la justicia de los hombres debió ser limitada, pues el aborto sólo se podía castigar penalmente si se sabía que efectivamente se había practicado un aborto; de otra manera era imposible actuar en contra de los implicados en el caso. En tanto que el poder de la Iglesia debió ser mayor, pues de acuerdo con las creencias y las prácticas de la época, la excomunión recaía de manera automática en la mujer que se practicara un aborto y en aquellos que participaran en dicha acción; además, recordemos que existía la necesidad de confesar los pecados y, del aborto, por ser un pecado mortal reservado, inicialmente se debía hablar en la confesión anual, y posteriormente ante el obispo; así, en el caso del aborto el control de la Iglesia debió tener mayor impacto sobre las conciencias, ya que la mujer arrepentida prácticamente se debía acusar por abortar o el feligrés pecador debía confesar su culpa por participar en un aborto.

Un asunto que se debe destacar es el siguiente: de acuerdo con la doctrina católica se podía pecar mediante “el pensamiento, la palabra o la obra”; es decir, el simple hecho de tener la intención de hacer una “mala obra” era suficiente para cometer un pecado, sin que se hubiera manifestado verbalmente el deseo de hacerla o sin que ésta se llevara a la práctica. Pero en el caso del aborto ocurrió algo significativo: la intención y la acción que no lograban su objetivo estaban libres de la excomunión; es decir, no era delitos aunque seguían siendo pecados. Recordemos lo escrito en el opúsculo del padre José Jimeno. En ese sentido, subrayo que dicha obra debió ser de consulta obligatoria para el personal eclesiástico y un apoyo

para los obispos, pues en la segunda mitad del siglo XIX se recomendaba su consulta,⁶⁶ especialmente en lo relacionado con los “casos reservados” como el aborto.

Por último un comentario relacionado con la violencia que se ejercía sobre el cuerpo y la conciencia de la mujer que abortaba. Efectivamente, en este trabajo no se estudiaron las prácticas abortivas, pero a través de las leyes y cánones analizados se supo de ciertas formas o medios que se utilizaban para abortar; y en esas referencias se mencionó que el cuerpo de la mujer embarazada se violentaba si ella misma decidía abortar o si otros le provocaban el aborto. Es decir, al margen de si era soltera o casada, ella o los otros podían decidir la eliminación de un producto no deseado; pero con el aborto no sólo se dañaba el cuerpo de la criatura sino también el de la madre, pues en ocasiones con el aborto sobrevenía la infertilidad o la muerte. Pero además de estas fatales circunstancias, la conciencia de la mujer que abortaba y lograba sobrevivir era duramente presionada por el sentimiento de culpa y la necesidad de lograr el perdón mediante el sacramento de la confesión; en el peor de los escenarios, era fustigada con una excomunión que se hacía del dominio público, perjudicando su honor y limitando su convivencia social. Por otra parte, si la mujer moría en el intento de abortar y no confesaba su culpa ni obtenía el perdón, se consideraba que su alma se condenaría “en el fuego eterno” del “infierno”, en tanto el alma de la criatura abortada y sin bautizar se iría al “limbo”. Todo parece indicar que éste fue el escenario que les tocó vivir a las mujeres que abortaban, pues aun cuando el aborto no fuera aceptado públicamente, se practicaba en la clandestinidad.

⁶⁶ *Concilio III Provincial Mexicano, ed. cit.*, p. 554.

Bibliografía

- Alva López, María del Carmen, *Y después del aborto ¿qué? Ante una realidad irreversible una ventana de esperanza*, México, Trillas, 2007.
- Ancelli, Ermanno, *Diccionario de espiritualidad*, Barcelona, Herder, 1987, t. I.
- Aquino, santo Tomás de, *Suma contra los gentiles. Libros 1º y 2º. Dios. Su existencia, su naturaleza. La creación y las criaturas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, vol. I, 2007.
- , *Suma teológica* (selección), México, Espasa-Calpe Mexicana, 1994.
- Aspe Armella Virginia (comp.), *Familia. Naturaleza, derechos y responsabilidades*, México, Porrúa/Universidad Panamericana, 2006.
- Azpilcueta, Martín de, *Manual de derecho canónico*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1991.
- Benloch Poveda, Antonio (dir.), *Código de Derecho Canónico*, México, EDICEP, 1994.
- Bruguès, Jean-Louis, Guy Bedouelle y Philippe Becquart, *La Iglesia y la sexualidad. Huellas históricas y miradas actuales*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.
- Concilio III, Provincial Mexicano, celebrado en México en el año de 1585, Confirmado en Roma por el Papa Sixto V, y mandado observar por el gobierno español en diversas reales órdenes, México, Eugenio Maillefert y Compañía, 1859.
- Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *El aborto provocado. Textos de la Declaración y documentos de diversos episcopados*, Madrid, Ediciones Palabra, 2005.
- Checa, Susana (comp.), *Realidades y coyunturas del aborto. Entre el derecho y la necesidad*, Buenos Aires, Paidós (Tramas Sociales), 2006.
- Dublan, Manuel y José María Lozano, *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la Independencia de la República*, México, Imprenta de Comercio a cargo de Dublan y Lozano, hijo, 1876, t. I.
- Galeotti, Giulia, *Historia del aborto. Los muchos protagonistas de una larga vicisitud*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.
- Galván Rivera, Mariano, *Nuevo Febrero Mexicana. Obra completa de jurisprudencia teórico-práctica. Dividida en cuatro tomos: en el primero y segundo se trata la parte teórica; en el tercero de las sustanciaciones de todos los juicios y de todos los tribunales establecidos en la República; y en el cuarto del derecho administrativo*, México, Imprenta de Santiago Pérez, t. III, 1851.
- Ibarrola, Antonio de, *Derecho de familia*, México, Porrúa, 1993.
- Medina y Ormaechea, Antonio A. de, *Código Penal Mexicano, sus motivos, concordancias y leyes complementarias*, México, Imprenta del Gobierno, en Palacio, t. I, 1880.

- León-Portilla, Miguel, "La familia náhuatl prehispánica", en Virginia Aspe de Armella (comp.), *Familia. Naturaleza, derechos y responsabilidades*, México, Porrúa/Universidad Panamericana, 2006.
- Molina, Fray Alonso de, *Confesionario mayor*, México, UNAM, 1984.
- Pavón Vasconcelos, Francisco, *Delitos contra la vida y la integridad personal*, México, Porrúa, 2000.
- Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua dedicado al Rey nuestro señor Don Felipe V*, Madrid, Imprenta de la Real Academia Española, 1726, vol. I, t. I, p. 17
- Rodríguez de San Miguel, Juan N., *Pandectas hispano-mexicanas*, 3 tt., México, UNAM, 1989.
- San José Prisco, José y Myriam M. Cortés Diéguez (coords.), *Derecho Canónico. II El derecho en la misión de la Iglesia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006, vol. II.
- Septién, José Manuel (coord.), *El aborto. Ética, verdad y justicia*, México, Universidad Anáhuac/Diana/Asociación de Médicos Católicos, 2003.
- Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, París, Librería de Rosa y Bouret, 1860.
- Tuñón Julia, *Mujeres en México. Recordando una historia*, México, Conaculta, 1998.
- Venegas, Miguel, *Manual de Párrocos, para administrar los sacramentos y ejecutar las demás sagradas funciones de su ministerio*, México, Imprenta de Doña María Fernández de Jáuregui, 1811.
- Wiesner-Hanks, Merry E., *Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna. La regulación del deseo, la reforma de la práctica*, Madrid, Siglo XXI, 2001.
- Ximeno, José fray, *Opúsculo sobre los catorce casos reservados y otras tantas excomuniones sinodales del Concilio Mexicano Provincial tercero celebrado en el año de 1585, y aprobado en Roma por el Papa Sixto V. en 1589*, México, Oficina de Don Alejandro Valdés, 1816.
- Zahino Peñafort, Luisa, *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1999.
- Zorita Agustín, *Catecismo del santo Concilio de Trento, para los párrocos, ordenado por disposición de San Pío V*, Madrid, Oficina de Ramón Ruiz, 1802.

El Salvador en la antropología anglosajona: aparición tardía y encasillamiento

AINHOA MONTOYA*

La producción académica sobre El Salvador es sorprendentemente escasa, si la comparamos con la literatura especializada en países vecinos como Guatemala o México. En cualquier caso, podemos decir que con respecto a El Salvador los principales temas tratados han sido la rebelión campesina de 1932 y la posterior masacre de población campesina; la guerra civil en la década de los ochenta, y la violencia del periodo de posguerra. Se puede afirmar que los estudios sobre la violencia y el conflicto político-social en El Salvador contemporáneo son recurrentes no sólo en antropología, sino también en disciplinas como la historia, las ciencias políticas o la psicología social. Igualmente, en el periodo de la posguerra ha proliferado la literatura testimonial¹ y de ficción²

* Departamento de Antropología Social, Universidad de Manchester. Agradezco los comentarios y sugerencias de John Gledhill, Leigh Binford y Ellen Moodie, así como de los participantes en el Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología, celebrado en la Universidad de Costa Rica en julio de 2008. No obstante, cualquier inconsistencia que pueda existir en la información que se presenta es responsabilidad de la autora.

¹ Algunos de estos trabajos se han considerado próximos a la etnografía, por la riqueza de su descripción de la vida en El Salvador durante el conflicto armado iniciado en 1980. Véase, por ejemplo, Francisco Metz, *The People's Remedy: The Struggle for Health Care in El Salvador's War of Liberation*, 1988.

² Tiene también valor etnográfico la literatura de ficción basada en experiencias perso-

sobre el conflicto de la década de 1980; producción que en los últimos años ha comenzado a considerarse una fuente de información histórica y etnográfica de indudable valor. En contraste con esta homogeneidad temática, en la década de 1990 los nuevos problemas que ha afrontado El Salvador han generado un creciente interés por cuestiones no abordadas con anterioridad por los antropólogos, como las migraciones o el indigenismo.

Hasta la década de 1990, la mayor parte de las investigaciones sobre El Salvador se llevaron a cabo por historiadores y politólogos. A partir de 1992, con el cese del conflicto armado, se empiezan a dar mejores condiciones para la realización del trabajo de campo antropológico, lo que sin duda ha tenido como resultado un aumento de la investigación antropológica en el país, por parte de académicos de universidades anglosajonas,³ y del interés por nuevos y más variados temas de investigación. Muestra de ello es la reciente proliferación de investigaciones antropológicas sobre las comunidades de migrantes salvadoreños en Estados Unidos y sobre la emergencia del activismo indígena en El Salvador de la posguerra. Ahora bien, es importante subrayar que estas nuevas temáticas no han desplazado la violencia como cuestión a investigar en la antropología anglosajona. Más bien al contrario, como se refleja en el presente artículo, la violencia continúa siendo fundamental en estos estudios, ya sea como aspecto central de investigación o como elemento transversal y subyacente a otras temáticas.

El origen del interés de la antropología anglosajona por El Salvador puede encontrarse en los inicios de la guerra civil que experimentó el país en la década de 1980.⁴ Ahora bien, la investigación doctoral que data de dicha década es más bien escasa y limitada a los trabajos de Harrison y Woodward.⁵ El trabajo de mayor impacto de

nales. Véanse, por ejemplo, Claribel Alegría y Darwin J. Flakoll, *No me agarran viva*, 2000, y Manlio Argueta, *Un día en la vida*, 2000.

³ El término "antropología anglosajona", aunque discutible, he considerado oportuno emplearlo en este artículo para referirme al conjunto de la investigación antropológica sobre El Salvador realizada por académicos de universidades de países de habla inglesa y publicada en inglés.

⁴ Con anterioridad a esa década tan sólo existe constancia de una tesis doctoral: Ruth Harwood, "An Experiment in Community Development in El Salvador", 1963. Existe también un trabajo posterior, aunque no antropológico, que emplea, entre otros métodos, la investigación etnográfica: William H. Durham, *Scarcity and Survival in Central America: Ecological Origins of the Soccer War*, 1979.

⁵ Polly F. Harrison, "To Bear a Child: Meanings and Strategies in Rural El Salvador", 1983; Laura L. Woodward, "Central Americans in Tucson", 1989.

este periodo de gestación, aunque algo posterior, es el de Bourgois, al que me referiré en el siguiente apartado. Debido al conflicto de la década de 1980, Bourgois no pudo llevar a término su proyecto. Tampoco se tiene constancia de otros antropólogos, con la excepción de Harrison y Bourgois, que perteneciendo a la tradición antropológica anglosajona intentaran hacer investigación en El Salvador durante el transcurso del conflicto: en el caso de Woodward, éste realizó su investigación entre comunidades de inmigrantes salvadoreños en Estados Unidos. Fue Binford, en todo caso, quien basándose en su investigación sobre la masacre de El Mozote, iniciada en la última etapa del conflicto, publicó la primera monografía sobre El Salvador en lengua inglesa.⁶

Dos inquietudes han guiado esta revisión bibliográfica. En primer lugar, tratar de dilucidar el por qué de la escasa producción antropológica sobre El Salvador en lengua inglesa. En segundo lugar, examinar si el énfasis en la violencia y en el conflicto político-social en la investigación en El Salvador puede estar contribuyendo a crear una región para el estudio de la violencia, tal y como Appadurai advierte que ha ocurrido con otras temáticas en otras regiones.⁷ Con el fin de responder a estos interrogantes, me referiré primero al trabajo de Bourgois y Binford y al diálogo que ambos han mantenido en la revista *Ethnography*. En segundo lugar revisaré las nuevas tendencias de la antropología anglosajona sobre El Salvador durante el periodo de la posguerra. Por último me centraré en una ausencia, la del sujeto indígena, que podría explicar en parte la relativa escasez de la producción antropológica anglosajona sobre El Salvador.

El presente artículo se limita a realizar una revisión de las principales tendencias de la investigación antropológica anglosajona, por lo que son numerosos los trabajos que han quedado fuera del alcance del artículo. Dada la escasez de monografías publicadas, se han incluido también las tesis doctorales realizadas en universidades anglosajonas, algunas de las cuales tengo constancia de que van a ser publicadas en los próximos años. No se recogen ni se analizan de manera sistemática los artículos publicados en revistas an-

⁶ Leigh Binford, *The El Mozote Massacre: Anthropology and Human Rights*, 1996. Esta monografía se tradujo posteriormente al español: Leigh Binford, *El Mozote: vidas y memorias*, 1997.

⁷ Arjun Appadurai, "Theory in Anthropology: Center and Periphery", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 28, núm. 2, 1986, pp. 356-361.

tropológicas especializadas o las compilaciones de artículos que sin duda son relevantes para lo que aquí se plantea, pero que exceden el objetivo del presente artículo.⁸

El diálogo entre Bourgois y Binford

La dedicación exclusiva de un apartado de este artículo al trabajo de Bourgois y Binford se justifica por el impacto que ambos han tenido en la antropología en general, más allá del círculo de antropólogos de universidades anglosajonas que han trabajado sobre El Salvador. Asimismo, para comprender la antropología sobre El Salvador resulta fundamental comparar el trabajo de ambos autores, ya que constituyen referencias fundamentales en lo que se refiere al estudio antropológico de la violencia durante la guerra civil y la transición a la democracia en El Salvador. Bourgois se planteó inicialmente realizar su investigación doctoral en un campamento de refugiados levantado en la frontera con Honduras con el fin de ofrecer protección a los salvadoreños que escapaban de la violencia militar en el país vecino.⁹ Durante su primera incursión al campo con el objeto de comprobar la viabilidad del proyecto, Bourgois fue invitado por algunos salvadoreños a cruzar con ellos la frontera de manera ilegal y, de ese modo, observar de primera mano las condiciones de pobreza y terror en que la población salvadoreña estaba inmersa. Una vez en El Salvador, la población que visitó se vio sorprendida por un ataque militar. Con posterioridad, Bourgois relató de forma extensa en la prensa, y más adelante en publicaciones académicas, su huída durante catorce días para escapar del ataque. Esta experiencia personal, y una visita posterior una vez finalizada la guerra, llevaron a Bourgois a dedicar algunas publicaciones a los temas de la violencia y el conflicto en El Salvador. Binford, por el

⁸ Caso aparte es la obra editada por Lauria-Santiago y Binford, que en todo caso recoge artículos de antropólogos cuyas tesis menciono en este artículo: Aldo Lauria-Santiago y Leigh Binford (eds.), *Landscapes of Struggle: Politics, Society, and Community in El Salvador*, 2004. Han quedado también excluidas investigaciones procedentes de otras disciplinas, pero conducidas en gran medida con métodos etnográficos. Me refiero a obras como las de Jenny Pearce, *Promised Land: Peasant Rebellion in Chalatenango, El Salvador*, 1986; Virginia Tilley, *Seeing Indians: A Study of Race, Nation, and Power in El Salvador*, 2005; Mo Hume, *The Politics of Violence: Gender, Conflict and Community in El Salvador*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009.

⁹ Philippe Bourgois, "Confronting Anthropological Ethics: Ethnographic Lessons from Central America", en *Journal of Peace Research*, vol. 27, núm. 1, 1990, pp. 43-54.

contrario, inició su trabajo de campo en 1991, tan sólo unos meses antes de que finalizase la guerra civil. Su foco de estudio fue una localidad y un episodio específicos, esto es, la masacre de más de un millar de campesinos a manos del ejército salvadoreño en la población de El Mozote, al norte de Morazán, en diciembre de 1981. Su principal trabajo *The El Mozote Massacre: Anthropology and Human Rights* está basado en entrevistas a supervivientes originarios de El Mozote y a Rufina Amaya, la única testigo presencial del episodio.

El primer aspecto que considero se puede comparar del trabajo de ambos autores es el modo en que entienden la violencia. Esta cuestión fue objeto de sistemática discusión entre ambos, concretamente en el diálogo que mantuvieron en la revista *Ethnography*. En segundo lugar, cabe destacar la similitud de sus posiciones con respecto al 'sujeto subalterno' y a los problemas relativos a su representación. Ambos autores adelantaron una teoría sobre el patrón de violencia continua en El Salvador. Tanto Bourgois como Binford entienden que la violencia no ha sido erradicada con el fin de la guerra civil, sino que se ha perpetuado durante el periodo democrático iniciado en 1992.¹⁰ En esta línea, ambos señalan de que, a pesar de que los acuerdos de paz acarrearán cambios significativos con respecto a la coyuntura económica y política, la estructura económica y política que está en el origen de la guerra civil no se ha transformado sustancialmente.

Aunque los dos coinciden en el núcleo de su argumento, existen entre ellos algunas notas de discordia. En primer lugar, para Bourgois el *continuum* de violencia que caracteriza la transición política de El Salvador incluye una progresiva transformación de la naturaleza de la violencia —de 'violencia política' a 'delincuencia y violencia interpersonal'—.¹¹ Binford, sin embargo, más que una transformación de la violencia destaca que la violencia de la posguerra es, al menos parcialmente, un producto de la historia política de El Salvador. Es por ello que enfatiza en su obra la necesidad de examinar las formas de violencia cotidiana y simbólica de mane-

¹⁰ Leigh Binford, *op. cit.*, 1996; Leigh Binford, "Violence in El Salvador: A Rejoinder to Philippe Bourgois The Power of Violence in War and Peace", en *Ethnography*, vol. 3, núm. 2, 2002, pp. 201-219; Philippe Bourgois, "The Violence of Moral Binaries: Response to Leigh Binford", en *Ethnography*, vol. 3, núm. 2, 2002, pp. 221-231; Philippe Bourgois, "The Continuum of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador", en Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois (eds.), *Violence in War and Peace: An Anthology*, 2005.

¹¹ Philippe Bourgois, *op. cit.*, 2005, p. 428.

ra paralela al estudio de la memoria de la guerra, con el fin de comprender el patrón reproductivo de la violencia.¹² Binford mantiene que el examen de la memoria de la guerra civil, un episodio que culminó de manera insatisfactoria para una gran parte de la población salvadoreña, puede contribuir a comprender la actual visión crítica que los salvadoreños mantienen con respecto a la actuación de las guerrillas.¹³ Otro punto de divergencia entre ambos autores es el empleo que Bourgois hace del concepto “cultura de la violencia” que utiliza para evocar la actual omnipresencia y cotidianeidad de la violencia que se manifiesta incluso en ámbitos no directamente relacionados con situaciones de disensión política.¹⁴ Esta idea es objeto de disputa entre ambos autores, pues Binford encuentra que el término “cultura de la violencia” contribuye a esencializar más que a comprender la vida política de El Salvador.¹⁵

Un tercer elemento de discrepancia entre ambos autores es la postura que mantienen en relación con la guerra civil en El Salvador. Bourgois intenta romper con la visión maniquea que ha caracterizado los análisis del conflicto civil salvadoreño y que considera fruto del escenario de la *guerra fría* en que este conflicto se vio inmerso.¹⁶ Binford cuestiona la referencia a la ‘ley de conservación de la violencia’ de Bourdieu que hace Bourgois con el fin de poner de manifiesto el potencial mimético de la violencia durante el conflicto civil de la década de 1980 en El Salvador. Según Binford, la violencia recurrente y generalizada en El Salvador contemporáneo no puede explicarse como un proceso en el que los actores reproducen de forma mimética patrones de violencia que han internalizado, como si de un proceso autónomo y ahistórico se tratase. Reacciona este autor recordándonos el desequilibrado recurso a la violencia por las partes enfrentadas y los riesgos del intento de Bourgois por desidealizar la lucha de guerrillas, presentando de forma descontextualizada los crímenes y las contradicciones de la actuación de los grupos guerrilleros, lo que puede conducir en última instancia a perder de vista el marco más amplio en el que se origina la guerra civil salvadoreña.¹⁷ No obstante, el planteamiento de Bourgois, aunque

¹² Leigh Binford, *op. cit.*, 2002, p. 215.

¹³ *Ibidem*, p. 205.

¹⁴ Philippe Bourgois, *op. cit.*, 2002, p. 226.

¹⁵ Leigh Binford, *op. cit.*, 2002, pp. 207-208.

¹⁶ Philippe Bourgois, *op. cit.*, 2005, p. 431.

¹⁷ Leigh Binford, *op. cit.*, 2002, pp. 201-219.

ciertamente discutible, ayuda a comprender la naturaleza de la violencia al cuestionar a menudo la idealizada lucha de guerrillas y subrayar el potencial mimético entre los grupos enfrentados.

El segundo aspecto susceptible de ser comparado en el trabajo de Binford y Bourgois es la importancia que ambos atribuyen al sujeto subalterno y cómo su postura en relación con este aspecto impregna su comprensión y práctica de la antropología. Ambos autores adoptan una 'opción preferencial por los pobres', en palabras de Binford¹⁸ o por 'los pobres y oprimidos', según lo expresa Bourgois,¹⁹ de modo que vienen a presentarse como defensores de aquellas voces que raramente se dejan oír en la antropología y, si cabe, todavía en menor medida en otras ciencias sociales. Ahora bien, la postura de Binford es matizada, en tanto considera imposible que esas voces puedan oírse en una monografía mientras exista la mediación del antropólogo como autor final. Binford también critica la conversión del sujeto subalterno en objeto, al que generalmente se hace referencia con términos como 'campesinos' o 'víctimas', que oscurecen en gran medida la heterogeneidad que caracteriza a estos grupos de población.²⁰ Aun así, Binford recurre al testimonio en un intento por recoger las voces de los protagonistas de la masacre de El Mozote, si bien reconoce las limitaciones de este método, pues en definitiva es el antropólogo quien refleja las voces de la gente.²¹

Legados y nuevas perspectivas

El cese del conflicto armado y la nueva coyuntura de la posguerra proporcionaron a los antropólogos un escenario más accesible que aquel de la década de 1980, escenario que favoreció la progresiva proliferación de artículos e investigaciones doctorales sobre El Salvador. Desde la década de 1990 los temas se han diversificado y han cubierto una amplia gama más allá de los relacionados con el conflicto. Entre estos nuevos temas podemos destacar los estudios sobre las migraciones de salvadoreños, las comunidades que forman en el extranjero, o su circulación entre El Salvador y Estados

¹⁸ Leigh Binford, *op. cit.*, 1996, p. 201.

¹⁹ Philippe Bourgois, *op. cit.*, 1990, p. 52.

²⁰ Leigh Binford, *op. cit.*, 1996, pp. 5-7.

²¹ *Ibidem*, p. 196; Leigh Binford, *op. cit.*, 2002, p. 210.

Unidos,²² el proceso de transición iniciado con la firma de los acuerdos de paz y la violencia de la posguerra,²³ o la identidad y el sujeto indígenas.²⁴

El exilio de opositores del gobierno durante la guerra civil de la década de 1980 y las migraciones económicas de la década siguiente crearon una extensa comunidad salvadoreña en el extranjero. Asimismo, el flujo constante de remesas, personas, ideas y objetos entre El Salvador y el destino de los migrantes salvadoreños engendró un espacio transnacional particular. Este espacio transnacional y los movimientos a través de él son el objeto de tesis recientes. Por ejemplo, Zilberg²⁵ ha abordado el tráfico en este espacio transnacional, mientras Hernández ha explorado la transformación de la familia y la nación en el seno de la comunidad transnacional.²⁶ La violencia no ha estado ausente en este proceso de transformación de la investigación antropológica sobre El Salvador. Las bandas criminales de jóvenes salvadoreños, las *maras*, tienen su origen en modelos de crimen juvenil de Los Ángeles y fueron adoptadas por migrantes salvadoreños. Su posterior deportación a El Salvador provocó que la violencia surgiera e invadiera el espacio transnacional entre ambos países. Como consecuencia, la investigación que ha abordado diferentes aspectos de este espacio transnacional ha incluido entre ellos la violencia que se manifiesta en ese espacio.²⁷ Por el contrario, no tengo constancia de estudios de antropólogos

²² Beth F. Baker-Cristales, "‘El Hermano Lejano’: The Transnational Space of Salvadoran Migration to the United States", 1999; Ester E. Hernández, "Power in Remittances: Remaking Family and Nation among Salvadorans", 2002; David E. Pedersen, "American Value: Migrants, Money and Modernity in El Salvador and the United States", 2004; Harold J. Recinos, "The Politics of Salvadoran Refugee Popular Religion", 1993; Sharon L. Stowers, "Hungry for the Taste of El Salvador: Gastronomic Nostalgia, Identity, and Resistance to Nutritruth in an Immigrant Community", 2003; Paula E. Trahan, "Manejando ‘La situación’: Stressors and Coping Strategies Residing in Orange County", 1995; Elana Zilberg, "From Riots to Rampart: A Spatial Cultural Politics of Salvadoran Migration to and from Los Angeles", 2002.

²³ Robin M. DeLugan, "Re-Imagining the Ties that Bind: State Practices of Nation Building in Post-War El Salvador (1992-2000)", 2004; Irina C. Silber, "A Spectral Reconciliation: Rebuilding Post-War El Salvador", 2000; Ellen Moodie, "It's Worse than the War': Telling Everyday Danger in Post-War San Salvador", 2002.

²⁴ Douglas G. Carranza-Mena, "Indigenous Communities and the Ethnography of Governmentality in El Salvador", 2003; Brandt G. Peterson, "Unsettled Remains: Race, Trauma, and Nationalism in Millennial El Salvador", 2005.

²⁵ Elana Zilberg, *op. cit.*

²⁶ Ester E. Hernández, *op. cit.*

²⁷ *Idem.*

de universidades anglosajonas que aborden las maras y otros problemas relacionados en territorio salvadoreño.

Otras dos tendencias caracterizan la investigación doctoral sobre ese país en universidades estadounidenses desde la década de 1990: los estudios sobre la transición a la democracia, que se mencionarán a continuación, y los trabajos sobre indigenismo que se tratarán en el siguiente apartado. De los trabajos que estudian la transición política en El Salvador podemos decir que ofrecen una aproximación al periodo de la posguerra desde la idea de continuidad, más que de ruptura o crisis entre los estadios de guerra y paz, lo que estaba ya presente en los trabajos de Bourgois y Binford. Además, en esos trabajos la violencia es o bien el principal objeto de investigación o bien uno de los aspectos transversales fundamentales de la narrativa. Por ello podemos afirmar que, a pesar de las nuevas temáticas, la violencia continúa siendo el foco central de parte de la investigación en El Salvador. El trabajo seminal de Moodie es representativo de esta tendencia;²⁸ la autora examina la experiencia de la violencia por parte de la población salvadoreña por medio de narrativas orales y escritas provenientes de diversas fuentes —principalmente el ‘habla sobre la violencia’, la literatura, los medios de comunicación, y la producción académica— generadas en el periodo de la posguerra. Su trabajo explora cómo las presentes preocupaciones e interpretaciones sobre la violencia se expresan e interaccionan con la memoria de las experiencias de la guerra civil.

Es necesario destacar que muchos de los trabajos cuyo tema central es la violencia en El Salvador de la posguerra proceden de otras disciplinas.²⁹ Esto puede deberse a las dificultades y riesgos derivados de realizar un trabajo de campo antropológico sobre aspectos relacionados con violencia, riesgo que otras disciplinas como la historia o las ciencias políticas, por su propia metodología de investigación, experimentan en menor medida. La investigación etnográfica de la violencia, al estar sustentada en la observación participante, por lo general durante largos periodos, implica un desgaste psicológico importante y la posibilidad de tener que afrontar situaciones de inseguridad personal.³⁰

²⁸ Ellen Moodie, *op. cit.*

²⁹ Véase Mo Hume, *op. cit.*

³⁰ Véase Jeffrey A. Sluka, “Introduction: State Terror and Anthropology”, en Jeffrey A. Sluka (ed.), *Death Squad: The Anthropology of State Terror*, 2000. El autor relata los casos de antropólogos como Víctor Montejo, Myrna Mack o Ricardo Falla, quienes fueron amenaza-

Merecen también atención los estudios antropológicos que se concentraron en el proceso de reconstrucción de la nación iniciado tras los acuerdos de paz en 1992. En estos trabajos la violencia de la posguerra, sin ser el tema central de la investigación, es un elemento fundamental. Entre ellos es de especial interés el de Silber,³¹ quien explora la reconstrucción en el periodo de la posguerra a través de los conflictos que surgen al implantar proyectos de desarrollo y reelaborar la memoria social sobre la guerra. Silber documenta, sobre todo mediante el análisis de discursos, las interpretaciones sobre el pasado a la luz del presente, las cuales expresan un sentimiento de desilusión generalizado y enraizado en la consideración de los acuerdos de paz como un fracaso. De manera similar, el trabajo de DeLugan³² identifica y explora los lugares y las prácticas que compiten entre sí para generar ideas sobre la nación y el escenario de la posguerra. Su foco de atención es la memoria oficial producida por el Estado y negociada con otros intelectuales y actores políticos durante el proceso de construcción de la nación iniciado en 1992. DeLugan identifica dos nuevos sujetos, el inmigrante y el indio, que vienen a poblar el imaginario nacional de la posguerra y contribuyen a dar forma a la identidad nacional. En definitiva, esta autora explora la noción de memoria a la que se ha ido dando forma a través del recuerdo del pasado y las negociaciones sobre la identidad en El Salvador de la posguerra.

Por último, cabe destacar que la investigación histórica y la antropológica han sido a menudo complementarias en los trabajos de antropólogos anglosajones que estudian El Salvador de la posguerra. Por lo general, estos antropólogos consideran que para comprender a El Salvador actual resulta fundamental revisar su historia. Así, coinciden en abordar aspectos como la formación de la elite económica y política; la paulatina expropiación de las tierras a los campesinos; la rebelión campesina de 1932; las décadas de regímenes militares y represión que siguieron a este episodio; así como la guerra civil de la década de 1980 y los acontecimientos que la precedieron en las dos décadas anteriores. La relevancia que los antropólogos han concedido a la historiografía radica también en el

dos, o incluso asesinados, debido a sus investigaciones en torno a la violencia en la Guatemala de la década de 1980.

³¹ Irina C. Silber, *op. cit.*

³² Robin M. DeLugan, *op. cit.*

carácter etnográfico de parte de la investigación histórica emprendida en la región, muy propensa a la historia oral y a la investigación basada en la interacción con la población.³³

La (re)aparición del indio salvadoreño

Por último, una de las razones que puede ayudarnos a explicar la aún relativamente escasa investigación antropológica sobre El Salvador es la ausencia del sujeto indígena en este país. La mayor parte de la producción académica sobre El Salvador refleja la rebelión campesina de 1932 y la posterior masacre de 10 000 campesinos como los episodios de la historia salvadoreña que señalan el abandono de prácticas y distintivos indígenas. De acuerdo con esta literatura, el régimen represivo del general Martínez Hernández en la década de 1930 identificó al sujeto indígena como agente subversivo, lo que tuvo como consecuencia la progresiva eliminación de cualquier distintivo indígena y marcó la transición a “una nación completamente mestiza y moderna”.³⁴ A partir de la década de 1990 el creciente número de artículos y publicaciones antropológicas que abordan las cuestiones indígenas —impulsado por las grandes inversiones en este tipo de investigación y la creciente importancia que se concedió a estos estudios— no encontró en El Salvador una región cuyo estudio valiera la pena, por ello la tendencia ha sido concentrarse en otros países latinoamericanos como Guatemala, México o Bolivia. Sin embargo, en los últimos años algunas investigaciones se han llevado a cabo con el objeto de responder, aunque sin ser necesariamente la cuestión central, a la pregunta de si se puede hablar de la existencia de población indígena en El Salvador. El rápido crecimiento del activismo indígena en el periodo de la posguerra en El Salvador está en la raíz de estos trabajos, de los cuales destacaré el de Carranza-Mena y el de Peterson.³⁵

Carranza-Mena examina las prácticas de gobierno en El Salvador y las consecuencias derivadas de estas prácticas para la población indígena, y en definitiva para la identidad indígena en El

³³ Véase Thomas R. Anderson, *Matanza: El Salvador's Communist Revolt of 1932*, 1971; Jenny Pearce, *op. cit.*

³⁴ Brandt G. Peterson, *op. cit.*

³⁵ Douglas G. Carranza-Mena, *op. cit.*; Brandt G. Peterson, *op. cit.*

Salvador de la posguerra. A la luz de este estudio, Carranza-Mena sostiene que la representación de la insurrección de 1932 como el episodio que marca la desaparición del indio, ha sido capitalizada tanto por el Estado como por el opositor sector de izquierdas. Como resultado, la población indígena ha sido ignorada y representada como campesina en el proyecto modernizador que siguió a la masacre de 1932. Su trabajo de campo en comunidades indígenas del oriente de El Salvador le condujo a cuestionar teorías previas sobre la identidad que enfatizan la homogeneidad y la estabilidad. El autor sugiere que comprender la identidad como un producto histórico, puede arrojar luz sobre la variedad de aspectos que caracterizan a la población rural salvadoreña y contribuir a desafiar la representación de El Salvador como una nación mestiza.

Peterson, por su parte, estudia tanto la rebelión de 1932 como la transición a la democracia iniciada en 1992. Sostiene que mientras el primer episodio ha sido señalado como aquel que da lugar a la desaparición del indio, el final de la guerra civil ha marcado su retorno. Más que responder a la cuestión de si existe población indígena en la actualidad en El Salvador, Peterson explora las contradicciones existentes entre la definición del sujeto indígena propuesta por activistas, y la auto-representación como no indios por parte de la población que dichos activistas tratan de representar. La adopción de una perspectiva realista le conduce a cuestionar la producción de la noción de indio que mantiene y está basada en las fantasías sobre el indio generadas por la elite, antes que en la certeza de la existencia de un sujeto indio. Su objetivo último es el estudio del proceso de formación de la identidad política en un contexto de neoliberalismo cultural.

Ambos autores, en línea con los paradigmas dominantes en la historiografía de El Salvador, parten de la premisa de que 1932 constituyó un punto de inflexión en la existencia del sujeto indígena en ese país. Carranza-Mena se concentra en los efectos de las formas de gobierno sobre la población salvadoreña y busca demostrar que la desaparición del indio no es una descripción precisa del escenario posterior a 1932. Las identidades estáticas bajo las cuales el sujeto indígena es buscado, mantiene Carranza-Mena, no permiten su identificación. Peterson, por el contrario, no está interesado en si el indio existe o ha existido alguna vez. Su escrutinio de la identidad indígena revela, más que una discusión sobre la identidad, la nostalgia que siente parte de la población salvadoreña de un pro-

yecto revolucionario del que la izquierda ha renegado con el objeto de poner fin al conflicto civil que duró doce años. De acuerdo con este autor, el indio, que fue más un objeto fetiche premoderno, producto de los miedos de la elite, deviene después de la guerra civil en objeto al cual parte de la población salvadoreña ha adscrito la esperanza de un nuevo proyecto revolucionario. Ambos trabajos, tanto el de Carranza-Mena como el de Peterson, son de especial relevancia, pues contribuyen a expandir el debate sobre la identidad indígena, un tema considerado hasta la fecha en El Salvador como labor del historiador, y ponen de manifiesto la complejidad de esa noción y las posibilidades que El Salvador ofrece para su estudio.

Consideraciones finales

En el presente artículo se sugiere que la escasez y la tardía aparición de monografías antropológicas sobre El Salvador en círculos académicos anglosajones pueden explicarse por dos aspectos concretos. En primer lugar, por la incesante situación política de inestabilidad en la que ha estado inmerso el país durante la mayor parte del siglo XX y, en segundo lugar, por la falta de interés hacia El Salvador debido a la aparente ausencia de cuestiones tales como el indigenismo, que han sido la fuente de una prolija literatura antropológica sobre otros países vecinos. La mayor parte de las monografías existentes son el resultado de investigaciones doctorales realizadas a partir de la década de 1990, producto de la atención internacional que El Salvador despertó a partir de la década de 1980 por su conflicto civil. Si tenemos en cuenta que la gestación de la antropología sobre El Salvador es paralela a la guerra civil, parece comprensible que una parte importante de la investigación se haya centrado en la violencia y el conflicto político-social, o al menos que gran parte de las monografías antropológicas hayan tratado en profundidad y dedicado capítulos completos a estos temas. Igualmente, “la preferente opción por los pobres” parece haber sido también un producto de la polarización propia del periodo en el que Bourgois y Binford realizaron su investigación en El Salvador, pues debemos reconocer que este aspecto no ha recibido tanta atención en los trabajos más recientes. Por otro lado, el tan habitual énfasis en la continuidad entre los periodos de guerra y paz en la antropología anglosajona

sobre El Salvador puede ser consecuencia del momento en el que se han llevado a cabo las investigaciones; esto es, en plena transición a un periodo de democracia que no puede entenderse completamente sin referencia al reciente conflicto civil y la forma en que se cerró. Además, del énfasis en la continuidad se deriva que el examen de la memoria social, es decir, el recuerdo compartido del pasado a la luz de la coyuntura presente, puede servir para explicar cómo el pasado de violencia y conflicto es fundamental para comprender El Salvador actual.

Llegados a este punto, cabe plantearse si la fascinación de los extranjeros por el conflicto de la década de 1980 y sus episodios más destacados puede explicar, al menos parcialmente, que la violencia y el conflicto hayan sido temas recurrentes en la investigación sobre El Salvador. Por fascinación por el conflicto me refiero a la imagen romántica que en ocasiones se ha ofrecido de algunos conflictos, como la Guerra Civil Española o la Revolución Cubana, y que la polarizada guerra de El Salvador considero ha podido evocar. En favor de este argumento se puede apuntar que la antropología realizada por salvadoreños, de por sí bastante reciente, no ha demostrado excesivo interés por el tema de la violencia. De todas formas, una afirmación como esta requiere una revisión de la investigación realizada por antropólogos salvadoreños en su país, que excede el alcance de este artículo. En todo caso, las elevadas tasas de crimen, la emergencia de las *maras* y el sentimiento de inseguridad por parte de los salvadoreños no deben descartarse como motivos fundamentales que justifican el énfasis en la violencia en la investigación etnográfica anglosajona sobre El Salvador.

Aunque he empleado el calificativo anglosajón, la investigación etnográfica sobre El Salvador escrita originalmente en lengua inglesa procede casi exclusivamente de universidades de Estados Unidos, exceptuando algunas tesis doctorales realizadas en universidades canadienses. Esto puede parecer comprensible a tenor de los intereses políticos y económicos que Estados Unidos ha tenido y tiene aún hoy en gran parte de los países de América Latina. Asimismo, aproximadamente el 20 por ciento de la población salvadoreña reside y trabaja actualmente en ese país, lo que ha provocado un interés por el estudio de las comunidades de emigrantes en Estados Unidos y por la circulación de personas, objetos, dinero, e ideas entre los dos países. El reciente interés por la comunidad transnacional salvadoreña desplazó a El Salvador como *campo* de

investigación, sustituyéndolo por Estados Unidos o por el espacio de tránsito entre ambos países. Aun así, El Salvador sigue siendo visto, a juzgar por los trabajos recientemente publicados, como un lugar paradigmático para el estudio de la violencia. Si bien la violencia no es generalmente el tema central de estos trabajos, sí recibe al menos especial atención en capítulos concretos o como aspecto transversal o de fondo al tema central de la investigación. En definitiva, podemos decir que la antropología anglosajona no ha abandonado el interés por la violencia inaugurado por las obras de Bourgois y Binford, a pesar de que son escasos los trabajos que, en los últimos años, se han centrado exclusivamente en ella. Esto podría deberse a las dificultades añadidas que encuentra el antropólogo, dada la metodología que emplea, para investigar sobre un tema que entraña importantes riesgos.

Bibliografía

- Alegría, Claribel y Darwin J. Flakoll, *No me agarran viva*, San Salvador, UCA, 2000.
- Anderson, Thomas R., *Matanza: El Salvador's Communist Revolt of 1932*, Lincoln, University of Nebraska, 1971.
- Appadurai, Arjun, "Theory in Anthropology: Center and Periphery", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 28, núm. 2, 1986, pp. 356-361.
- Argueta, Manlio, *Un día en la vida*, San Salvador, UCA, 2000.
- Baker-Cristales, Beth F., "'El Hermano Lejano': The Transnational Space of Salvadoran Migration to the United States", tesis doctoral, Albuquerque, The University of New Mexico, 1999.
- Binford, Leigh, *The El Mozote Massacre: Anthropology and Human Rights*, Tucson, The University of Arizona Press, 1996.
- , *El Mozote: vidas y memorias*, San Salvador, UCA, 1997.
- , "Violence in El Salvador: A Rejoinder to Philippe Bourgois 'The Power of Violence in War and Peace'", en *Ethnography*, vol. 3, núm. 2, 2002, pp. 201-219.
- Bourgois, Philippe, "Confronting Anthropological Ethics: Ethnographic Lessons from Central America", en *Journal of Peace Research*, vol. 27, núm. 1, 1990, pp. 43-54.
- , "The Violence of Moral Binaries: Response to Leigh Binford", en *Ethnography*, vol. 3, núm. 2, 2002, pp. 221-231.
- , "The Continuum of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador", en Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois (eds.), *Violence in War and Peace: An Anthology*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005.
- Carranza-Mena, Douglas G., "Indigenous Communities and the Ethnography of Governmentality in El Salvador", tesis doctoral, Santa Barbara, University of California, 2003.
- DeLugan, Robin M., "Re-Imagining the Ties that Bind: State Practices of Nation Building in Post-War El Salvador (1992-2000)", tesis doctoral, Berkeley, University of California, 2004.
- Durham, William H., *Scarcity and Survival in Central America: Ecological Origins of the Soccer War*, Stanford, Stanford University Press, 1979.
- Harrison, Polly F., "To Bear a Child: Meanings and Strategies in Rural El Salvador", tesis doctoral, Filadelfia, The Catholic University of America, 1983.
- Harwood, Ruth, "An Experiment in Community Development in El Salvador", tesis doctoral, Nueva York, Columbia University, 1963.

- Hernández, Ester E., "Power in Remittances: Remaking Family and Nation among Salvadorans", tesis doctoral, Irvine, University of California, 2002.
- Hume, Mo, *The Politics of Violence: Gender, Conflict and Community in El Salvador*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009
- Lauria-Santiago, Aldo y Leigh Binford (eds.), *Landscapes of Struggle: Politics, Society, and Community in El Salvador*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2004.
- Metzi, Francisco, *The People's Remedy: The Struggle for Health Care in El Salvador's War of Liberation*, Nueva York, Monthly Review Press, 1988.
- Moodie, Ellen, "'It's Worse than the War': Telling Everyday Danger in Post-War San Salvador", tesis doctoral, Ann Arbor, University of Michigan, 2002.
- Pearce, Jenny, *Promised Land: Peasant Rebellion in Chalatenango, El Salvador*, Londres, Latin American Bureau, 1986.
- Pedersen, David E., "American Value: Migrants, Money and Modernity in El Salvador and the United States", tesis doctoral, Ann Arbor, University of Michigan, 2004.
- Peterson, Brandt G., "Unsettled Remains: Race, Trauma, and Nationalism in Millennial El Salvador", tesis doctoral, Austin, The University of Texas, 2005.
- Ready, Carol A., "Between Transnational Feminism, Political Parties and Popular Movements: 'Mujeres por la Dignidad y la Vida' in Postwar El Salvador", tesis doctoral, Nueva York, City University of New York, 1999.
- Recinos, Harold J., "The Politics of Salvadoran Refugee Popular Religion", tesis doctoral, Filadelfia, The American University, 1993.
- Silber, Irina C., "A Spectral Reconciliation: Rebuilding Post-War El Salvador", tesis doctoral, Nueva York, New York University, 2000.
- Sluka, Jeffrey A., "Introduction: State Terror and Anthropology", en Jeffrey A. Sluka (ed.), *Death Squad: The Anthropology of State Terror*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2000.
- Stowers, Sharon L., "Hungry for the Taste of El Salvador: Gastronomic Nostalgia, Identity, and Resistance to Nutrithink in an Immigrant Community", tesis doctoral, Massachusetts, University of Massachusetts Amherst, 2003.
- Tilley, Virginia, *Seeing Indians: A Study of Race, Nation, and Power in El Salvador*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2005.
- Trahan, Paula E., "Manejando 'La situación': Stressors and Coping Strategies Residing in Orange County", tesis doctoral, Irvine, University of California, 1995.

Zilberg, Elana, "From Riots to Rampart: A Spatial Cultural Politics of Salvadoran Migration to and from Los Angeles", tesis doctoral, Austin, The University of Texas, 2002.

Woodward, Laura L., "Central Americans in Tucson", tesis doctoral, Tucson, The University of Arizona, 1989.

El envío de remesas como factor de cambio en la vivienda de la Mixteca Alta oaxaqueña

GUILLERMO BOILS M.*

[...] nosotros, y hablo de México, sólo podemos irnos a Estados Unidos a pesar de la crueldad de aquellas circunstancias, que siempre serán menos que las del hambre en nuestro propio país.

Elena Poniatowska

Como viene ocurriendo en millares de comunidades rurales mexicanas, las viviendas tradicionales en la Mixteca Alta del estado de Oaxaca están experimentando importantes transformaciones en los últimos años. Las variables que intervienen en la determinación de ese proceso son diversas. Empero, una de las que han ido cobrando mayor importancia se encuentra en los envíos de dinero desde Estados Unidos por parte de las y los mixtecos que trabajan en ese país. En estas páginas me detengo a revisar algunos de los efectos que está generando en las viviendas el flujo de recursos económicos, provenientes de los migrantes desde aquella nación vecina, y que arriban a una región donde se encuentran varios de los municipios más pobres de México.

De igual manera, examino algunas de las causas que inciden en el incremento de la emigración laboral en esa zona predominantemente indígena. En especial, cuando uno se percató de que algunas de ellas están en el origen de los cambios en el modelo habitacional

* Instituto de Investigaciones Sociales/Facultad de Arquitectura-UNAM.

que se han venido desplegando en las comunidades tradicionales de aquella región durante los últimos tiempos. También estudio diversas transformaciones vigentes en otros ámbitos arquitectónicos, en especial el religioso. Como veremos, la arquitectura de iglesias, y en menor grado la de otros espacios públicos de esa región oaxaqueña, también se está transformando de manera variable, toda vez que, en alguna medida, sus modificaciones son igualmente inducidas por los envíos de remesas.

El peso de la migración en un escenario de pobreza

La región que nos ocupa ha sido secularmente un ámbito que expulsa población. Un permanente flujo migratorio, que se remonta por lo menos al siglo XIX, caracteriza a un número importante de la población originaria de la Mixteca. El sector que emigra de los ahí nacidos se desplaza, entre otros destinos, a la ciudad de Oaxaca, Tehuacán, Puebla, Tijuana o la propia capital de la república, así como a las regiones agrícolas del noroeste de nuestro país. Este desplazamiento ha estado motivado por la búsqueda de empleo y mejores condiciones de trabajo, así como de servicios de toda índole que son muy endebles o de plano no existen en infinidad de comunidades de esta vasta región oaxaqueña.

A su vez, la migración internacional hacia Estados Unidos también es un fenómeno que comenzó a tener importancia en la zona mixteca desde hace varias décadas. El llamado Programa Bracero, desplegado durante los años de la Segunda Guerra Mundial y hasta comienzos de la década de 1960, movilizó a varios miles de mixtecos para trabajar, sobre todo en faenas agrícolas de la Unión Americana. En los últimos años, empero, la migración internacional experimenta una expansión. Del mismo modo en que también ha crecido la diversidad de ocupaciones en las que se emplean los mixtecos emigrantes y han aumentado los diferentes destinos hacia donde se dirigen. De igual forma, el volumen de los trabajadores de la región que cruzan la frontera adquiere otra dimensión demográfica, misma que en seguida se contempla a la luz de las cifras a nivel nacional.

La intensidad del fenómeno migratorio internacional se extiende por casi todos los 2454 municipios que conforman la República mexicana. Hacia mediados del año 2005 casi 96 por ciento de dichas

demarcaciones político-territoriales, o sea 2317 de ellas, reportaban tener habitantes trabajando en Estados Unidos. Eso significa que sólo 137 municipios mexicanos (4.2 por ciento) indicaban no guardar relación alguna con la migración laboral hacia la Unión Americana.¹ Por su parte, el estado de Oaxaca es la entidad de la República con el mayor número de municipios, con un total de 570; de éstos, 41 (8.3 por ciento) no reportaron tener habitantes trabajando en Estados Unidos, mientras los restantes 529 sí indicaron tenerlos en 2005.

A su vez, y en una vista de conjunto, integran la región Mixteca en su parte oaxaqueña un total de 185 municipios, 241 agencias municipales, 453 agencias de policía, 197 núcleos rurales y 1 076 localidades con categoría política administrativa. A su vez, la llamada Mixteca Alta comprende 41 municipios y solamente 12 de dicha región (28 por ciento) indicaron no tener en 2005 población laborando en ese país. Es muy probable que para 2009 la geografía de municipios con migrantes se haya extendido a varios más dentro de esta amplia zona del territorio mixteco. Igualmente, hasta antes de la segunda mitad de 2008 hay indicios de que creció el número de trabajadores migratorios dentro de cada municipio de la misma (fig. 1).

Como un factor de fundamental importancia que complementa lo anterior, está la circunstancia de que la Mixteca es una de las zonas socioeconómicas más deprimidas del país. Así, de entre los veinte municipios con los índices de mayor pobreza en México, por lo menos tres de ellos se encuentran, situados en el territorio mixteco oaxaqueño. Más aún, ahí se localiza Coicoyán de las Flores, el municipio que a mediados de 2006 registró los niveles más bajos en el índice de desarrollo humano en todo el país, con un puntaje de 0.4455. Hubo un cierto reacomodo para septiembre de 2008, cuando Coicoyán ascendió dos niveles en la escala de desarrollo humano, pasando a ser el tercero con el índice más bajo de todos los municipios del país. Como sea, continúa en la lista de los 20 municipios con más carencias; otros dos de la región que nos ocupa son San Simón Zihuatlán, en el decimosegundo lugar más bajo, y, en los límites con la región de La Cañada, Santa María de la Asunción en el decimocuarto.² A ello se añade inevitablemente un panorama regional marcado por profundos abismos de desigualdad social y

¹ Boletín de Prensa del Consejo Nacional de Población, 21 de diciembre de 2005.

² *Informe sobre el Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México*, 2007, p. 13; también el informe correspondiente a septiembre de 2008.

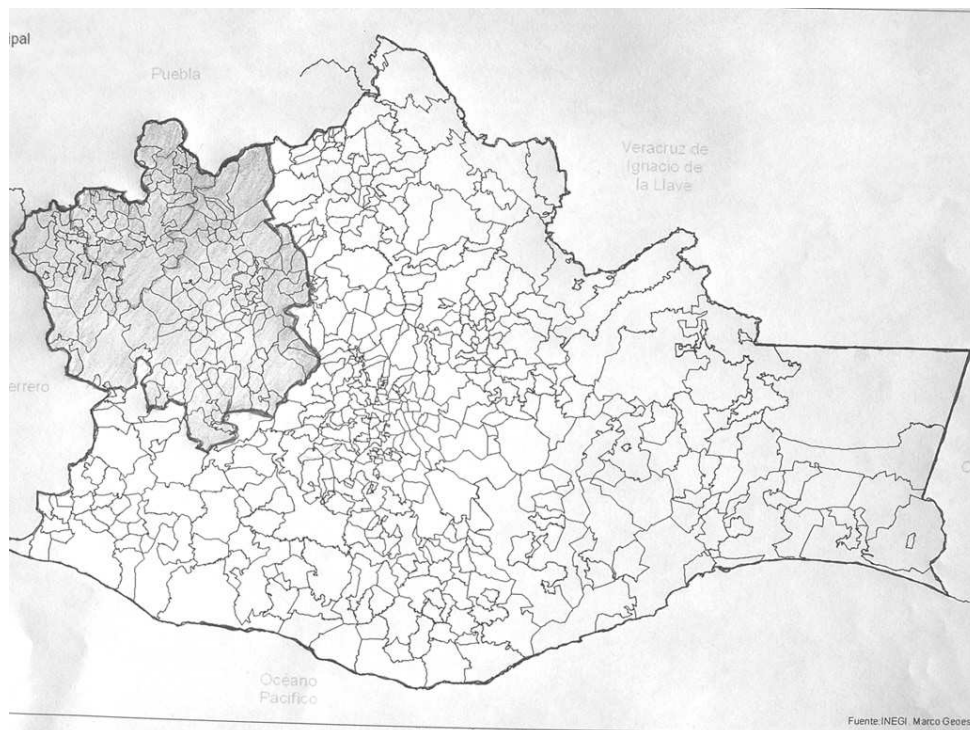


Fig. 1. Mapa del estado de Oaxaca con divisiones municipales. En el extremo noroeste, sombreada, se indica la región de la Mixteca Alta (mapa elaborado a partir de la cartografía del INEGI, 2006).

económica, en un país donde las desigualdades en la distribución del ingreso son de por sí señaladamente inequitativas.³

Esta realidad de pobreza, marginación y exclusión se mide a partir de indicadores como porcentaje de analfabetas, población con primaria completa, proporción de viviendas con piso de tierra, carentes de servicio sanitario, sin electricidad ni agua entubada, además del nivel de hacinamiento en las mismas. En tales condiciones la región que nos ocupa es la más pobre de las siete que forman la entidad oaxaqueña. En su abrumadora mayoría predominan las actividades agropecuarias en muy pequeña escala y con técnicas agrícolas muy incipientes, además de tener una producción destinada principalmente al autoconsumo. La tierra está en gran medida muy erosionada, mientras otras tareas productivas que ahí se despliegan son por demás modestas. Entre las principales activida-

³ "Migración y desigualdad", en Oficina Nacional de Desarrollo Humano, *Informe sobre desarrollo humano en México 2006-2007, 2008*, pp. 20-22.

des económicas destaca el tejido de sombreros de palma, junto con una ganadería de pequeños hatos de ovejas y chivos, de muy escaso valor comercial y que funciona más como actividad de subsistencia.

Por otra parte, de acuerdo con el número de sus integrantes la población indígena mixteca conforma el segundo grupo étnico más grande de Oaxaca. Al mismo tiempo, esta etnia viene a ser la cuarta más numerosa de toda la República mexicana. Las determinantes que en todas las regiones indígenas del país inciden para que el desarrollo de esas comunidades esté lleno de escollos también se hacen presentes en este amplio espacio situado al noroeste de la entidad.⁴ El cacicazgo, la falta de empleo, el autoritarismo, los abusos de comerciantes y de las clases dominantes locales y de la entidad, así como las deficiencias educativas, de salud y de comunicaciones, conforman algunos de los patrones característicos que definen el cuadro de la vida social y cotidiana en esa región.

En la senda del norte tras la búsqueda de oportunidades

Conforme ese panorama socio-económico de escasez y marginación, se entiende que desde hace décadas la Mixteca se distingue por ser región expulsora de población. Todavía una porción importante de esa fuerza laboral (algo más de 35 mil personas en 2007)⁵ se sigue desplazando hacia Puebla, la ciudad de México, las ciudades fronterizas del norte, así como otras localidades principales del país. Pero a partir de 1980 comenzó a reorientarse el destino de los mixtecos emigrantes teniendo mayor peso el volumen trabajadores que cruzan la frontera norte como indocumentados. Se trata en su mayoría de una población que oscila entre 16 y 45 años de edad, es decir, la que se encuentra en el periodo más productivo de su vida. Pero el cambio se hace más perceptible si se contempla desde el monto de los recursos remitidos por los trabajadores migratorios hacia su región de origen. Las remesas internacionales enviadas a la

⁴ Griselle J. Velasco Rodríguez, José Luis Chávez Servia y Antonio Cruz Álvarez, "Migración de mixtecos oaxaqueños como estrategia de desarrollo familiar" (en línea) [www.sicbasa.com/tuto/AMECIDER].

⁵ Víctor Ruiz Arrazola, "Remesas y migración en Oaxaca", en *Radar*, 7 de abril de 2008, p. 2.

región han pasado a ocupar un soporte económico dominante para muchas familias.

Lo cierto es que resulta imposible determinar cuantos mixtecos se han ido a Estados Unidos como trabajadores. Su propia calidad de indocumentados en aquel país provoca que, en el mejor de los casos, esas estimaciones sean aproximadas. De acuerdo con la prensa local, se considera que quienes se han ido a trabajar al vecino país suman varias decenas de miles.⁶ Pero en la nota referida no se precisa cuántas decenas de miles. Sin embargo, se sabe que la mayoría de los mixtecos de Oaxaca tienden a irse a trabajar a los estados de la costa del Pacífico. De igual forma se sabe que suelen ocuparse predominantemente en trabajos agrícolas, aunque en los últimos años se han ido incorporando a empresas emparadoras y a otras ramas industriales, en particular la de la construcción.

Por su parte, el Centro de Desarrollo Integral del Campesino de la Mixteca (CEDICAM) de Nochistlán, Oaxaca, señala que uno de cada cuatro jóvenes varones de la región ha emigrado al país del norte. En cambio, lo que se conoce con mayor certeza es que en los tres primeros meses de 2009 la suma de mixtecos deportados a México desde Estados Unidos fue superior a 400 personas.⁷ Por otro lado, de acuerdo con estimaciones de una investigadora de la Universidad de California, solamente en el estado de Oregon había alrededor de 10 mil mixtecos asentados legalmente en 2002. Estos trabajadores fueron regularizados a partir de la reforma migratoria, aprobada por el Congreso estadounidense en 1986. Sólo que a ese número se agregaba una población flotante que comprendía entre 20 mil y 30 mil personas de origen mixteco, cuya irregular condición migratoria imposibilita cuantificarlos con más exactitud.⁸

Finalmente, un último dato lo proporciona la Dirección General de Población de Oaxaca, quien señala que entre 2000 y 2005 salió de la Mixteca para Estados Unidos un total de 90 057 personas, lo cual arroja un promedio anual ligeramente superior a 18 mil emigrantes. Mientras que en 2007, de acuerdo con la misma fuente, de todo el estado de Oaxaca salieron hacia el país del norte poco más de 51 mil

⁶ "Crece el número de mixtecos en EE. UU.", en *Noticias. Voz e imagen de Oaxaca*, 3 de marzo de 2008.

⁷ "Deportan a 400 mixtecos por redadas en California", en *Tiempo*, Huajuapán de León, 17 de abril 2009.

⁸ Lynn Stephen, *Indígenas mexicanos migrantes en Estados Unidos*, 2002 p. 3.

personas.⁹ En caso de que la cifra promedio de 18 mil mixtecos se hubiese mantenido hasta 2005, entonces la proporción de habitantes de la Mixteca que cruzaron la frontera vendría a ser de casi 40 por ciento de todos los oaxaqueños que lo hicieron en 2007. Al mismo tiempo, esas cifras colocan a la Mixteca en el tercer lugar por la cantidad de población expulsada entre las siete regiones que forman la geografía oaxaqueña.

Los factores del cambio en las casas

Así como no hay una tipología única en la vivienda tradicional de la Mixteca oaxaqueña, tampoco los efectos del cambio que está propiciando el envío de remesas a las comunidades de la región van en un solo sentido. Conforme a esta premisa inicial, en estas páginas me ocupé de algunas comunidades mixtecas y su proceso de modificación en las casas, como ejemplos de las diversas posibilidades que asume el cambio. Aun cuando no se pretende que lo señalado aquí pueda generalizarse para el conjunto del occidente del estado de Oaxaca, las causas determinantes en la adopción de nuevos patrones de vivienda sí tienden a ser similares para el conjunto de los asentamientos en la zona (fig. 2).

En primer término está la extendida precariedad que guarda una buena parte de las viviendas tradicionales de la región. Si nos atenemos a las cifras que ofrece la información censal, encontramos que, en términos generales, los siete distritos que conforman la Mixteca se sitúan entre los de mayores carencias en materia habitacional de todo el país. El cuadro 1 ofrece cifras globales sobre las condiciones de la vivienda en la zona conforme al Censo de Población y Vivienda levantado en 2005. Ahí advertimos que ese año en toda la región Mixteca había 430 713 personas con vivienda, equivalente a 12.53 por ciento de toda la entidad oaxaqueña. El número de viviendas ocupadas en la zona ascendió entonces a 97 747, de las cuales sólo 51 por ciento contaba con drenaje, mientras el porcentaje de las que tienen ese servicio para todo el estado de Oaxaca es de 60 por ciento. Pero también en otros renglones de la calidad habitacional —como disponer de energía eléctrica o agua entubada— las

⁹ “Informe de la Dirección General de Población de Oaxaca” (en línea) [www.oaxaca.gob.mx/digepo].



Fig. 2. Vivienda nueva en el municipio de San Miguel Huautla (foto: G. Boils, diciembre de 2008).

casas de la Mixteca tienen proporciones muy inferiores a las registradas para las del conjunto del estado.

Desde el punto de vista de sus características físicas, las viviendas de los habitantes con más carencias económicas —la mayoría de los pobladores de la Mixteca Alta— están elaboradas en condiciones por demás precarias. Se puede decir que esas viviendas son en rigor lo que se conoce coloquialmente como jacales. Están elaboradas con materiales de poco aislamiento térmico en cubiertas y muros en una zona donde las variaciones de temperatura pueden llegar a más de 25 grados centígrados entre la máxima y la mínima en un lapso de 24 horas. Los muros de carrizo, varas trenzadas e incluso de barro, suelen ser poco protectores ante tales variaciones térmicas. De igual forma, los pisos de tierra no son precisamente los más recomendables para una sana y adecuada habitabilidad. A ello se añade la carencia de agua potable en una alta proporción, así como el alto índice de viviendas sin drenaje. En suma, una mirada general sobre las privaciones materiales que guardan las viviendas

mixtecas revela que éstas son muchas, incluso para los estados con mayores carencias de la República mexicana (cuadro 1).

Asimismo, existen en la zona otras viviendas tradicionales cuyas características, dimensiones y calidad corresponden a mejores condiciones de habitabilidad que las señaladas. Se trata, en líneas generales, de viviendas que podríamos considerar propias de la arquitectura vernácula. Están elaboradas con materiales como el adobe en muros y teja de barro cocido, soportada en armadura de madera, para sus cubiertas, formadas a dos y cuatro aguas. Además cuentan con una o varias ventanas de madera —últimamente también de hierro—, y en algunas de ellas hay un pórtico donde se prolonga la cubierta del lado frontal de la casa formando un alero, soportado por columnas para crear un vestíbulo. Sus habitantes son familias con apremios económicos, aun cuando pertenecen a sectores con mayor rango de ingreso que el percibido por quienes habitan las viviendas ya indicadas; por lo demás se trata de viviendas cuya superficie por lo menos triplica el área construida de las viviendas tipo jacal, y ello les permite contar con una o más subdivisiones interiores. Este grupo de viviendas representa una proporción menor, probablemente una de cada cinco de la región. Este tipo de casas suele ser considerado como el de los inmuebles que poseen mayor valor patrimonial en la región. Mas no por ello los edificios habitacionales que lo integran dejan de sufrir modificaciones, e incluso éstos con frecuencia son sustituidos por completo (fig. 3).

Otro factor del cambio habitacional está en la posibilidad de contar con recursos económicos que permitan financiar cualquier modificación, ampliación o construcción completa de la vivienda. La señalada marginación y extendida pobreza de la región no permiten, salvo a un reducido sector de sus pobladores, contar con el soporte económico suficiente para ampliar, modificar o hacer una nueva casa. Sin embargo, el panorama cambia cuando uno o varios miembros de una familia salen a trabajar en otras latitudes del país o en los Estados Unidos. Sobre todo en este último caso, dado que los ingresos obtenidos amplían sensiblemente la capacidad de acceso a bienes y servicios. En especial, las remesas enviadas por estos trabajadores a sus parientes se han vuelto un factor fundamental que proporciona recursos a decenas de miles de familias mixtecas. Entre los gastos que las familias cubren con las remesas internacionales, una proporción mayoritaria está destinada a comida, con

Cuadro 1. Viviendas, acceso a servicios y ocupantes en los siete distritos de la mixteca oaxaqueña (2005)

Distrito	Viviendas habitadas	Con energía eléctrica	Con agua entubada	Con drenaje	Número de ocupantes	Ocupantes por vivienda
Coixtlahuaca	2827	1922 (68%)	1074 (38%)	1103 (39%)	10393	3.8
Huajuapán	26428	24050 (91%)	20349 (77%)	20615 (78%)	123140	4.4
Juxtlahuaca	12617	10591 (82%)	7696 (61%)	6309 (50%)	65931	5.3
Nochistlán	13851	11634 (84%)	9557 (69%)	7480 (54%)	60696	4.1
Silacayoápam	7607	6998 (92%)	6010 (79%)	3451 (48%)	36108	4.2
Teposcolula	7484	6511 (87%)	5987 (80%)	3368 (45%)	31064	4.2
Tlaxiaco	22853	20339 (89%)	13483 (59%)	7313 (32%)	103382	4.4
Total Mixteca	97747	82045 (80%)	64156 (66%)	49839 (51%)	430713	4.3
Total Oaxaca	741005	681725 (92%)	526114 (71%)	444603 (60%)	3438765	4.4

Fuente: II Censo de Población y Vivienda, Estado de Oaxaca, INEGI, México, 2006.



Fig. 3. Vivienda vernácula en Santa Magdalena Jicotlán, Oaxaca (Foto: G. Boils, febrero de 2007).

poco más de 68 por ciento, mientras la parte correspondiente a vivienda sólo representa una proporción cercana a cinco por ciento.

Es cierto que en los últimos años, cada vez más “[...] los migrantes en México no provienen de los hogares con mayor pobreza [...]”.¹⁰ Empero, sigue habiendo un sector de ellos que procede de las comunidades más pobres y logra conseguir trabajo en Estados Unidos. Entre ellos, por supuesto, cada año se suman esos varios miles de personas originarias de la Mixteca ya señaladas antes. Aunque las remuneraciones que allá perciben son muy inferiores a las de los trabajadores formalmente contratados, algo de su ingreso puede ser ahorrado y enviado a sus familiares en Oaxaca. Ello les permite ampliar sus posibilidades de consumo, incluyendo la adquisición de bienes duraderos.

¹⁰ Oficina Nacional de Desarrollo Humano, *Informe sobre desarrollo humano en México 2008-2009*, 2009, p. 3.

De la vivienda autoconstruida a la producida con materiales industriales

Como suele ocurrir en la abrumadora mayoría de comunidades rurales, la producción de vivienda tradicional se realiza en su mayor parte por los propios usuarios. En algunas tareas edificatorias se recibe el apoyo de otros lugareños, y de manera muy ocasional llega a intervenir el practicante de algún oficio de la construcción: plomero, electricista o carpintero. Sin embargo, la mayor parte del proceso constructivo recae en quienes la van a habitar, si bien dicha práctica —designada genéricamente como autoconstrucción— está cambiando, reduciéndose cada vez más entre las familias que cuentan con uno o varios de sus miembros laborando en Estados Unidos. Más aún, para las viviendas nuevas ha quedado casi prácticamente desterrada.

Ciertamente, la tradicional construcción de una vivienda por parte del propio usuario, a veces con la colaboración de alguien más, ha supuesto que en ese aspecto la mano de obra no grava los recursos financieros de una familia. Asimismo, el empleo de materiales naturales de procedencia inmediata o muy próxima al sitio donde se desarrolla la edificación se traduce en un gasto nulo, o en todo caso mínimo. Pero cuando los trabajadores emigran ya no pueden hacerse cargo de las obras para levantar su casa y se debe contratar a alguien que la construya. Más aún, con la emigración se han ido perdiendo los conocimientos de edificación tradicional, mientras las prácticas edificatorias vernáculas van quedando en el olvido, a tal punto que, como suele ocurrir en muchas comunidades de la zona, ya no hay quién sepa edificar al modo ancestral (fig. 4).¹¹

De igual forma, se han generalizado en la zona los procedimientos de edificación basados en el empleo de materiales de construcción de origen industrial. Entre los de mayor manejo en la Mixteca se encuentran cemento, varilla y block. Sólo que éstos reclaman el trabajo de albañiles y de practicantes de otros oficios de la construcción, aun cuando no estén muy calificados. Paradójicamente, los trabajadores mixtecos suelen ser reconocidos como buenos albañiles. Más aún, buena parte de quienes han conseguido colocarse en algún trabajo asalariado en Estados Unidos lo han he-

¹¹ Víctor Moya, *La vivienda indígena de México y del mundo*, 1985, p. 159.



Fig. 4. Arquitectura vernácula en casa de bienes comunales, Santiago Teotongo, Oaxaca (foto: G. Boils, febrero de 2007).

cho precisamente en la industria de la construcción. Nada más que su cada vez más prolongada permanencia en aquel país obliga a que la familia deba acudir a los servicios de alguien que construya o amplíe la casa. Si bien es cierto que sigue habiendo algo de autoconstrucción, al menos en forma parcial en algunas edificaciones nuevas, en la región se utiliza cada vez menos.

Más allá de cualquier reflexión nostálgica al respecto, lo cierto es que las casas tradicionales están siendo desplazadas por nuevas fórmulas edificatorias que no necesariamente se traducen en mejoría habitacional. Al menos no en buena parte de los casos. Ciertamente, en los nuevos esquemas de vivienda hay mayor superficie habitable, lo cual siempre representa beneficios para los usuarios. Asimismo, los materiales industriales tienden a requerir menos mantenimiento y casi nula renovación respecto de los tradicionales. A lo cual se añade un partido arquitectónico nuevo con tendencia a incluir subdivisiones dentro de la vivienda, con lo cual se gana en

funcionalidad e intimidad para todos los integrantes de la familia usuaria.

Si bien hay casas nuevas o renovadas con incuestionables mejoras en calidad y tamaño, otras recrean la precariedad y la estrechez de las modestas casas anteriores, sólo que materializadas con otros elementos. Sobre todo, cuando son limitados los recursos destinados a la nueva edificación y el apoyo de algún albañil es mínimo o simplemente no llega a haberlo. Así, es recurrente ver viviendas semiconstruidas o que se reducen a un solo cuarto, como las viviendas indígenas de la zona. Viviendas con espacios que reproducen los de las modestas chozas, nada más que fabricadas con materiales duraderos. Aun cuando se logran realizar espacios de mayor tamaño a los de las viviendas que sustituyen, los acabados y servicios siguen siendo muy limitados.

En contraste con ello, es frecuente encontrar en comunidades mixtecas viviendas de grandes dimensiones. Éstas marcan una clara diferencia con las tradicionales, de las cuales destacan en primer término por la superficie construida, misma que a veces llega a alcanzar 200 m². Asimismo, son viviendas cuyas características espaciales se asemejan más a las casas de las clases medias bajas urbanas, o de las colonias populares en las ciudades del altiplano mexicano. Muchas de ellas cuentan con dos niveles, lo que incuestionablemente propone la incorporación de una escalera interior y, por ende, circulaciones interiores, es decir, a cubierto. Sin duda ello representa una gran ventaja habitacional, habida cuenta de lo extremo del clima que prevalece en la Mixteca Alta, con las mencionadas oscilaciones térmicas en el transcurso de un mismo día (fig. 5).

Si bien esas viviendas son las que más han cambiado en la Mixteca, además de ser por su tamaño las más notorias en las comunidades donde se han realizado, debe admitirse que su número es relativamente reducido. Solamente en algunas localidades las viviendas nuevas o renovadas superan 30 por ciento de todas las casas. Pero en general la proporción de las que se han ampliado o construido totalmente es menor, y en algunos poblados apenas representan un par de inmuebles. No obstante, destacan por sus características, materiales y componentes exteriores, que las asemejan las viviendas unifamiliares de clase media o media baja, propias de las grandes ciudades mexicanas.



Fig. 5. Vivienda cercana a Coixtlahuaca, en el antiguo camino hacia Nochistlán, Oaxaca (Foto: G. Boils, diciembre de 2008).

Respecto de los criterios estéticos, éste viene a ser un asunto por demás controversial. Hay quienes ven en la mencionada vivienda vernácula de la zona un espacio de gran belleza, cuya sustitución representa una pérdida tanto de imagen como de bondades formales. Y ciertamente, en algunos casos, sobre todo en los edificios indo-mestizos, donde se fusionaron con gran tino las tradiciones prehispánicas con materiales y sistemas constructivos europeos, su desaparición deja un gran vacío formal en las comunidades. Los muros de adobe, con cubiertas de teja y enmarcamientos de tabique de barro cocido en los vanos de puertas y ventanas, llegan a ser espacios de gran calidad. Mismos que al sustituirse por construcciones con muros de block de cemento y cubiertas con base en losas de concreto armado sólo pueden ser aplaudidos por la estadística censal, la que nos dice —o cuando menos sugiere— que nada más por ese cambio se ha mejorado la vivienda. Donde se pone de manifiesto que toda generalización, basada en los meros números, debe ser cuidadosamente atemperada por criterios de calidad. Entre ellos, está desde luego en primer término el que atiende a los

elementos de diseño espacial de las viviendas tradicionales, así como de las nuevas. Por eso, vale decir que no todo cambio por sí solo representa una mejoría, del mismo modo en que no toda pervivencia de los edificios tradicionales, representa, necesariamente una ventaja (fig. 6).

Las carreteras y los cambios en la vivienda de la zona

Otro factor que ha favorecido la introducción de nuevos materiales industriales y, por ende, de sistemas constructivos diferentes a los tradicionales ha sido la realización de carreteras troncales y alimentadoras que han enlazado a decenas de poblados en la región. Esta expansión de la red carrera en el noroeste del estado es un proceso que se ha venido desplegando desde hace varias décadas. A medida que se abren nuevas vías de comunicación terrestre hasta localidades muy apartadas, a las que sólo se podía llegar a pie o en



Fig. 6. Vivienda nueva en el camino de Coixtlahuaca a San Miguel Huautla, Oaxaca (Foto: G. Boils, diciembre de 2008).

animales de montar, se han introducido con celeridad las obras realizadas con concreto armado en sus estructuras y cubiertas. Esta expansión de las vías para la circulación de vehículos ha roto el grado de aislamiento en que se hallaba una considerable cantidad de comunidades mixtecas. Asimismo, ha propiciado un sinnúmero de cambios culturales, entre los que las nuevas maneras de construir es sólo uno de ellos. El mejoramiento y la expansión carreteros constituyen únicamente una condición necesaria, mas no suficiente para estimular el empleo de nuevos procedimientos y materiales constructivos para las casas de la zona.

Como quiera que sea, han podido establecerse negocios de materiales industriales para construcción, primero en las principales poblaciones de la Mixteca. En tanto se va ampliando la demanda, hasta en localidades de menor tamaño es posible encontrar casas comerciales para la venta de este género de insumos constructivos. Un eje de primordial importancia lo ha venido a constituir la apertura de la carretera de cuota Tehuacán-Oaxaca. Concluida en 1994, esta vía “acercó” a una vasta extensión de la Mixteca Alta con la ciudad de Tehuacán, desde la que se surten de varilla, alambrón, tubería de cobre y de cemento, cal industrial, así como madera para obra y acabados, entre muchos otros productos para edificaciones. Con la apertura de esta vía se han abaratado los precios de todos estos insumos al reducirse el costo de los fletes, disminuyendo también el tiempo de traslado de los materiales. En general se ha facilitado el surtido, a pie de obra, de dichos productos industrializados. Los grandes expendios de materiales existentes desde hace décadas en esa ciudad del oriente poblano han visto crecer la demanda de sus productos. Con ello se han establecido sucursales de las casas distribuidoras de materiales al ritmo en que las nuevas construcciones se han extendido por las comunidades mixtecas.

Cambios de actitud hacia la vivienda tradicional

Por encima de una modificación en la mentalidad, como factor de las transformaciones habitacionales de la zona, tiende a predominar un cambio derivado de mayores posibilidades de recursos para sufragar la edificación. Las aspiraciones para mandar hacer una casa más o menos con rasgos cercanos a la que finalmente logran materializar ya estaban en la conciencia de los trabajadores migratorios,

sólo que no contaban con los recursos para realizarla. Al irse al vecino país del norte y lograr acumular algunos miles, o decenas de miles de dólares pueden empezar a concretar dichas aspiraciones. Y no necesitan regresar a su comunidad para llevar adelante esos propósitos de cambio habitacional. Basta con remitir cada mes a sus familiares una suma a través de cualquier medio, para que éstos se encarguen de conseguir un albañil y otros oficiales de la construcción, quienes edificarán la nueva morada, o realizarán los cambios, mejoras y ampliaciones de la ya existente.

En concordancia con lo anterior, los patrones de edificación prevalecientes en las nuevas casas que se erigen en las comunidades de la región no se inspiran en modelos habitacionales de Estados Unidos. Antes bien tienden en su mayoría a basarse en patrones existentes en las colonias populares y de clase media de las ciudades mexicanas. Así, los barrios populares de Tehuacán, Oaxaca, Puebla o la ciudad de México constituyen los paradigmas principales en que se *inspiran* albañiles y usuarios (o sus familias en la comunidad de origen) para concebir y materializar sus nuevos alojamientos familiares. Son modelos que les resultan conocidos, dado que buena parte de los pobladores de localidades apartadas del medio rural, en diversas ocasiones han viajado a ciudades medias o grandes de todo el país.

La infundada percepción, que con frecuencia se tiene acerca de las transformaciones en el modelo habitacional de las comunidades rurales de los últimos años, considera que se observa la influencia de las casas de las regiones de Estados Unidos a las que se han ido a trabajar los migrantes. Además, los albañiles que edifican las viviendas en los poblados mexicanos son habitantes del lugar o de la región, y generalmente no han cruzado la frontera. Más aún, en muchas ocasiones estos trabajadores de la construcción ni siquiera han salido de su entidad de origen, en este caso el estado de Oaxaca. Del mismo modo que los familiares receptores de las remesas, en gran parte de los casos no han estado en contacto con las diversas características habitacionales que hay en Estados Unidos.

Ligado a lo anterior, está el hecho de que la mayoría de nuevas edificaciones o ampliaciones de las viviendas tradicionales no se realizan con la presencia directa de quien envía las remesas para financiar la obra. De suerte que aun cuando éste tenga una cierta idea de la casa que quiere que le edifiquen con el dinero enviado, generalmente suele tener una idea desdibujada del modelo de casa

que le gustaría le realizaran. Así, los parientes y albañiles que se ocupan de la obra son quienes por lo regular toman las decisiones sobre la misma, y que atañen incluso al concepto general del proyecto de vivienda a ejecutar. Asimismo, interpretan lo que el interesado les comunica por correo o por teléfono, así como las imágenes que eventualmente les envía.

La posible influencia de las casas estadounidenses a través de imágenes televisivas, del cine, revistas u otros medios, mostrando interiores o exteriores de ellas, no parece tener gran impacto en las preferencias de los usuarios, sus parientes y los albañiles en la zona. Además de que por esos mismos canales de comunicación colectiva se ofrece un mayor volumen de imágenes en interiores y exteriores de casas mexicanas. Los referentes directos de casas que han presenciado, muchas veces nada más desde afuera, son las de la clase media, tanto de las principales localidades regionales como de las ciudades de Oaxaca, Puebla o Tehuacán.

Lo anterior se complementa con el hecho de que la mayor parte de las viviendas de todos los sectores sociales en Estados Unidos están elaboradas con madera como principal componente material, mientras que en México está poco integrado a los hábitos constructivos de la mayoría de la población. Además, en la mayor parte de las comunidades de nuestro país existe una relativa facilidad de acceso a los materiales industriales de construcción, y con ellos se edifica la mayoría de casas en México: cemento, varilla de hierro (básicos para la elaboración del concreto armado, junto con grava y arena), tabique de barro cocido o en bloque cementado. Asimismo, la organización del espacio que conforman las diferentes tipologías que se realizan en las casas del vecino país del norte no resultan familiares a los usuarios o a quienes se encargan de producir las viviendas en la Mixteca.

Una breve reflexión teórica al respecto remite al planteamiento de Henri Lefebvre, quien expone cómo las transformaciones en la arquitectura tradicional se favorecen por diversos factores. Entre ellos enfatiza el importante papel que suele jugar el que se rompan las condiciones de aislamiento que privan en las comunidades tradicionales.¹² Esto se da tanto por la salida ocasional o prolongada de los habitantes de dichas comunidades, cuanto por la llegada a través de diversos medios de nuevas concepciones, que estimulan

¹² Henri Lefebvre, *The Production of Space*, 1967.

los cambios parciales o totales sobre la idea de habitar. En la dinámica de los años recientes en la Mixteca se han incrementado ambos procesos. Esto es, un sensible aumento en el flujo migratorio y la construcción de la autopista Tehuacán-Oaxaca, acompañada de vías alimentadoras de la red carretera desarrolladas durante los últimos años en la región.

A lo anterior se añade el encarecimiento de —y una dificultad cada vez mayor de acceder a— los materiales de construcción tradicionales. Lo que se hace más contundente cuando paralelamente se reduce el número de artesanos que saben trabajar los sistemas constructivos tradicionales. Ciertamente, en el distrito de Coixtlahuaca se sigue trabajando la piedra de cantera cortada en bloque para la manufactura de muros en casas y otros edificios. Empero, ésta resulta cada vez más costosa en la medida en que hay cada vez menos canteros que la trabajen. Algo todavía más grave ocurre con la teja, pues hasta hace unos años abundaba en la región de Teposcolula y al norte de Nochistlán, mas ahora ya casi no se fabrica en esas zonas porque casi han desaparecido los hornos para elaborarla. Y en cuanto al adobe, otro material característico en la vivienda mixteca, paulatinamente se pierde el conocimiento tradicional para producirlo, además de que ha caído en desuso (fig. 7).

Ciertamente la vivienda tradicional en la Mixteca “[...] forma parte de una cultura material de la población de bajos recursos [...]”,¹³ y para un buen número de estos sectores sociales representa una vía para procurarse un espacio donde vivir, dentro en un sistema social clasista y sustentado en formas de dominación muy excluyentes, con fuertes resabios de cacicazgo, racismo y colonialismo interno. Más que por un valor patrimonial o identitario (que por supuesto los tiene), se ha venido realizando como una fórmula edificatoria al alcance de las posibilidades económicas de la población indígena e indo-mestiza de toda esa extensa región. Pero estos atributos, tan propios de toda arquitectura vernácula, se han extinguido gradualmente en los últimos tiempos, entre otras razones por el intenso flujo migratorio al extranjero en que está enrolada buena parte de la población mixteca.

¹³ Luis Fuentes I., *La vivienda tradicional en la Mixteca oaxaqueña*, 1995, p. 21.

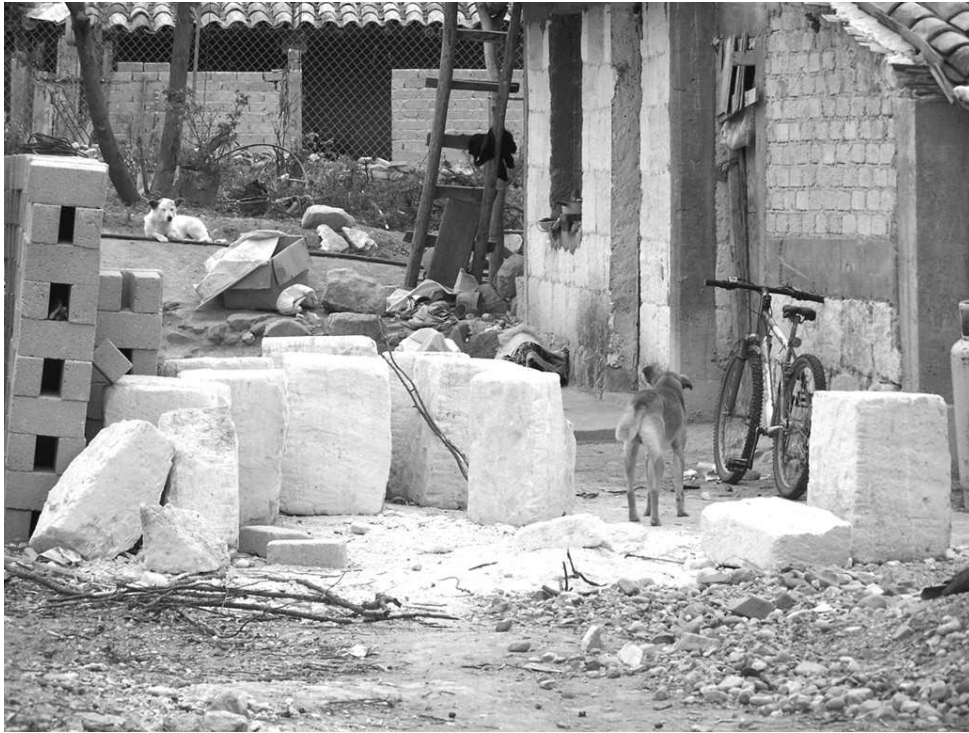


Fig. 7. Taller de labrado de bloques de piedra caliza para edificación en Santiago Ihuatlán, Oaxaca (foto: G. Boils, febrero de 2007).

Monto de las remesas en Oaxaca

Además del proceso anterior, tenemos el flujo que recorren en sentido inverso las remesas provenientes de Estados Unidos hacia las comunidades de origen de los trabajadores migrantes. En una evaluación realizada por el Colegio de Profesionales de la Economía del Estado de Oaxaca, se indica que durante 2008 esas remesas tuvieron un crecimiento de 2.5 por ciento con respecto al año anterior, para cerrar con una captación de 1 456.9 millones de dólares, mientras en 2007 el total ascendió a 1 420.5 millones de dólares. Debido a ese aumento, Oaxaca avanzó del octavo lugar al séptimo en lo que se refiere al monto de remesas enviadas a México desde Estados Unidos (cuadro 2). “Este incremento se debe al incentivo que tienen nuestros paisanos por el tipo de cambio, que para el último trimestre de 2008 osciló de 11 a 14 pesos por dólar, lo que impactó directamente en el incremento”, según el estudio dado a conocer por Luis

Abdiel Pacheco, secretario de Finanzas y director de la Unidad de Inteligencia de ese colegio.¹⁴

En el último trimestre de 2008 el estado de Oaxaca registró un envío de remesas por 376.2 millones de dólares, que representan un incremento 49.9 millones de dólares respecto de los enviados en ese mismo periodo de 2007, es decir, un aumento de 15 por ciento. Este espectacular incremento trimestral no corresponde a la tendencia nacional, que acusó una disminución en las remesas enviadas entre los dos últimos años reportados. Las mismas disminuyeron de 26 076 millones de dólares en 2007 a 25 145 millones en 2008, una contracción anual de 931 millones de dólares (3.6 por ciento). Esta disminución se asocia con la desaceleración de la economía estadounidense. Convertido a pesos, ese total de remesas no disminuye tanto en la medida en que el dólar subió de precio frente al peso casi 34 por ciento. Sólo que en los primeros tres meses de 2009 las remesas en todo el país, e incluso las recibidas en Oaxaca “continuaron perdiendo fuerza”, para decirlo en los términos del Banco de México, con una caída de 4.9 por ciento, respecto al primer trimestre de 2008.¹⁵

Lo cierto es que en tan sólo cinco años las remesas para el estado de Oaxaca pasaron de 7 por ciento de las remesas en toda la república en 2003 a 10 por ciento en 2007, y para 2008 el total de las mismas registró 1 457 millones de dólares, cerca de 18 700 millones de pesos al tipo de cambio de fines de diciembre de 2008. Esa cantidad representa un ingreso correspondiente a 12.5 por ciento del producto interno bruto estatal. Además, las remesas enviadas por los oaxaqueños en Estados Unidos son el tercer ingreso para la entidad, sólo después de los recursos de la federación y el turismo, valuados ambos por encima de 20 mil millones de pesos.

Asimismo, de acuerdo con las cifras del cuadro 2, para el año 2008, el estado de Oaxaca captó 5.8 por ciento del total nacional de remesas, lo que representa 25 mil millones de dólares. Las remesas a escala nacional perdieron fortaleza debido a la recesión de la economía estadounidense y al desempleo en los tres sectores donde trabajan los migrantes mexicanos: la construcción, el área agropecuaria y el sector de servicios. Según el estudio, el descenso en el

¹⁴ “En Oaxaca aumentaron las remesas en el 2008”, en *El Oaxaqueño*, 14 de febrero de 2009.

¹⁵ CNN/Expansión, 29 de abril de 2009.

Cuadro 2. Las diez entidades federativas con mayor ingreso por remesas en 2008 (en millones de dólares)

Entidad federativa	Remesas
Michoacán	2 458
Guanajuato	2 325
Estado de México	2 096
Jalisco	1 943
Veracruz	1 621
Puebla	1 568
Oaxaca	1 457
Guerrero	1 402
Distrito Federal	1 106
Hidalgo	940

Fuente: *Las remesas familiares en 2008*, Banco de México, enero 2009.

ingreso por remesas abarcó a 20 estados del país que mostraron tasas negativas, entre ellos destacan Guanajuato (-1.2), Estado de México (-3.5), Jalisco (-3.3), Veracruz (-6.7) y el Distrito Federal (-19.6). Esa debilidad que ha experimentado el envío de remesas desde el último trimestre de 2007 se atribuye a varios factores, los principales son:

1. La recesión económica en Estados Unidos ha ocasionado un desplome en el empleo, el cual se ha hecho más escaso todavía para los migrantes indocumentados.

2. Las consecuencias más severas de dicha recesión afectan los sectores con mayor presencia relativa de migrantes mexicanos, tales como la industria de la construcción, la agricultura, el sector manufacturero y el de servicios.

3. A lo anterior debe añadirse la presencia de controles más rigurosos por parte de las autoridades estadounidenses en los lugares de trabajo y hasta en las zonas residenciales; así como una búsqueda más intensa de trabajadores indocumentados mexicanos, ocasionando que éstos encaren mayores dificultades para encontrar ocupación.

En contraste con las cifras estatales anualizadas para todo 2008, las remesas que los mixtecos enviaron al conjunto de sus comuni-

dades en los dos primeros meses de 2009 cayeron 40 por ciento en relación con igual periodo del año anterior.¹⁶ Para el plano nacional el Banco Interamericano de Desarrollo consideró que el impacto sobre las remesas mexicanas para todo 2009 quizá podría ser superior a 11 por ciento respecto de las enviadas en 2008. Esto es, se estima que el total de envíos ascenderá, cuando mucho a 21 800 millones de dólares. Empero, de mantenerse la tendencia de acusada caída que han tenido las remesas enviadas a la Mixteca durante 2008, se prevé que la construcción de vivienda nueva —con sus cambios de diversa índole— habrá de contraerse de manera brusca.

Casas inconclusas y obras paralizadas o disminuidas en la Mixteca

La mencionada caída del empleo en el vecino país del norte, donde los primeros en perder el suyo son los trabajadores inmigrantes, ha ocasionado que los mexicanos avecindados en aquel país permanezcan en condiciones de sobrevivencia. Por lo mismo muchos de ellos no están en condiciones de mandar algún dinero a sus familiares. Y en la mayoría de casos de quienes siguen enviando recursos, se trata de cantidades menores a las que solían enviar, de manera que están destinadas al consumo de alimentos y alguna otra prioridad básica. En esas condiciones, se entiende que desde el otoño de 2008 muchas obras de vivienda en la Mixteca se encuentren detenidas.

Sólo unas cuantas continúan realizándose, y entre ellas varias han tenido que bajar el ritmo de edificación, en la medida en que las remesas se han contraído. Esta contracción en las cifras del dinero enviado se deja sentir de manera inmediata en el empleo de albañiles, plomeros, herreros y trabajadores en oficios que forman parte de la construcción. Por tanto, se ha reducido el empleo en la Mixteca para varios cientos, tal vez miles, de trabajadores de ese sector. Si bien las casas nuevas se suelen realizar casi siempre a un ritmo de obra que se prolongó muchos meses, o más bien por varios años en promedio, lo cierto es que da empleo a un número importante de constructores locales. Del mismo modo en que viene a conformar una demanda de consideración de materiales de construcción pro-

¹⁶ “Caen las remesas 40% en la Mixteca”, en *Noticias*, Oaxaca, marzo 17, 2009.

cedentes de la industria del ramo. Es por ello que han caído las ventas en muchos expendios de materiales de construcción que habían empezado a proliferar en las principales poblaciones de la región.

En última instancia, quienes se fueron a trabajar al vecino país pero no han conseguido regularizar su condición migratoria para hacerlo con plenos derechos y lograr los salarios correspondientes, son quienes tal vez se vean más impelidos para regresar a México. Esos que sí contemplan retornar a nuestro país después de pasar algunas temporadas o una relativamente prolongada estancia laborando, son los que se embarcan en la construcción de una casa nueva en sus comunidades de la Mixteca, donde tienen una parte fundamental de sus raíces culturales y familiares. Esto último, por cierto, juega también un papel de importancia, para proponerse regresar a México. En especial el trabajador mixteco que se va sólo y deja a su mujer e hijos en su localidad tiene más interés en volver a su tierra. Por ello mismo, edificar una vivienda está dentro de un proyecto de vida, y donde la estancia en el país del norte es vista nada más como un medio para conseguir recursos y mejorar sus condiciones de vida.

Las casas vacías

Por otra parte, llama la atención que un buen número de las viviendas nuevas ya terminadas se encuentran sin ocupar. Varias de ellas incluso cuentan con mobiliario, pero no hay nadie viviendo en ellas, aunque en general se les mantiene limpias. Se trata de inmuebles cuyos propietarios emigraron, y con ellos se fue todo el núcleo familiar. En primer término la desocupación responde a que esas familias propietarias no vienen a sus comunidades, salvo por unos cuantos días al año. Sobre todo en diciembre o en las fechas en que se celebran las fiestas del santo patrón (o santa patrona) de la localidad.

Más aún, algunas familias que edificaron casa nueva en sus comunidades originarias han dejado de venir por completo durante varios años. Esta ausencia se hizo más notoria a raíz de las severas medidas de control migratorio impuestas por el gobierno estadounidense en los últimos años. En efecto, son muy duras las restricciones para que los trabajadores indocumentados que salgan de

Estados Unidos puedan retornar a sus empleos en ese país. Ello ha obligado a la mayoría de migrantes, así como a sus familiares, a abstenerse de venir a sus pueblos y sólo mandan algún dinero para pagar a quien realiza los servicios de limpieza y, eventualmente, de mantenimiento de sus casas.

En ese mismo sentido, durante la Semana Santa de 2009 fue muy reducido el número de oaxaqueños que fueron de visita a sus comunidades. Ese periodo vacacional, después del decembrino, suele ser el segundo de mayor afluencia en el año; empero, en esta ocasión la difícil situación económica y migratoria los retuvieron allá. El Instituto Oaxaqueño de Atención al Migrante reportó que sólo arribaron tres mil personas durante esos días, cuando en tales fechas por lo regular decenas de miles de oaxaqueños suelen viajar desde el país vecino.¹⁷

La mencionada crisis económica que se vive en Estados Unidos —y el colapso en el empleo, prolongado por varios meses— llevó a pensar que podría desatarse un éxodo masivo de inmigrantes hacia México, incluida buena parte de la población mixteca allá vecindada. Sin embargo, las cifras que ofrece el Instituto Nacional de Migración para 2008 indican que sólo decidieron regresar a nuestro país un total de 18864 mexicanos, acogiéndose al Programa de Repatriación Voluntaria.¹⁸ La deportación forzada de connacionales indocumentados, en cambio, sigue arrojando estadísticas de cientos de miles, aunque también con cifras muy inferiores a las de años anteriores. Así, entre enero y septiembre de 2008 algo más de 444 mil mexicanos fueron repatriados desde Estados Unidos.¹⁹

En suma, y de acuerdo con las cifras mencionadas, se entiende que muchas de las casas nuevas, edificadas en los últimos años en la región, se mantengan desocupadas. La interrogante que inevitablemente surge es: ¿qué va a pasar con esas casas al paso del tiempo, sobre todo si sus propietarios ya no regresan a la Mixteca por varios años? En especial, habida cuenta de que en la región no existe, ni remotamente, un mercado inmobiliario, que pudiera adquirir las. Más aún, ni siquiera hay demanda de vivienda para renta,

¹⁷ Carina García, "Crisis frena regreso de migrantes oaxaqueños", en *Despertar de Oaxaca*, 12 de abril de 2009, pp. 1-2.

¹⁸ Instituto Nacional de Migración, *Estadísticas de repatriados por el Programa de Repatriación Voluntaria en 2008* (en línea) [<http://www.inm.gob.mx/index>], consultado en febrero de 2009.

¹⁹ *Idem*.



Fig. 8. A veces los cambios en la vivienda son sólo de aplanado y pintura. Vivienda en Santa Magdalena Jicotlán, Oaxaca (foto: G. Boils, febrero 2007).

aun cuando se tratara de precios de alquiler reducidos. Tal vez lo que bien podría ocurrir es que fueran “prestadas” temporalmente a determinado pariente. Esta práctica suele realizarse en comunidades como Santa María Yucuhiti, en Tlaxiaco, en la parte sur de la Mixteca Alta.²⁰

Por otra parte, la proporción de viviendas deshabitadas para el conjunto de la Mixteca Alta en 2005 se situó en alrededor de 17.5 por ciento. A su vez, el porcentaje de viviendas de uso temporal en esa región fue de 18.2 por ciento para el mismo año. La estimación de estos porcentajes se basa en una muestra de cinco municipios localizados en distintos rumbos de la región y con diversos grados de desarrollo. Las cifras del conteo para esas cinco entidades municipales se presentan en el Cuadro 3. De cualquier forma, llama la atención que más de un tercio de las viviendas (35.7 por ciento)

²⁰ Casa y Ciudad, *Programa de mejoramiento de vivienda rural en Santa María Yucuhiti*, 2007, p. 13.

Cuadro 3. Total de viviendas, viviendas deshabitadas y de uso temporal en cinco municipios de la Mixteca Alta y en todo Oaxaca

Total de viviendas	Desahabitadas	De uso temporal
Asunción		
Nochistlán	4 949	772(15.6%)
San Juan B. Coixtlahuaca	1 359	374 (27.5%)
San Miguel Huautla	506	168 (33.2%)
San Miguel Tequixtepec	622	45 (7.22%)
Tepelmeme Villa Morelos	422	12 (2.81%)
Suma de los 5 municipios	7 858	1 371 (17.5%)
Total estado de Oaxaca	1 046 531	156 981 (15%)
		86 230 (8.22%)

Elaboración propia a partir del *Conteo de Población y Vivienda 2005*, INEGI.

permanecieran deshabitadas, o en todo caso con una ocupación temporal.

Estas dos categorías de viviendas señaladas en el cuadro 3 comprenden tanto las viviendas nuevas como las ampliadas o tradicionales que no habían sido modificadas al momento de hacer el levantamiento realizado por el INEGI. Aunque si bien ese ejercicio de registro no hace distinción alguno al respecto, de cualquier forma no deja de ser significativa la alta proporción de viviendas vacías o subutilizadas en la zona, cualquiera que sea su condición constructiva o de diseño.

Asimismo, el cuadro indica el total de viviendas para Oaxaca y las cifras que tuvo esa entidad en viviendas deshabitadas, de las que el Conteo arrojó en 2005 un total de 156 981, cifra que representa 15 por ciento de todas las viviendas de Oaxaca para ese año. A esa cifra no necesariamente se le agrega la correspondiente a viviendas de uso temporal. Empero, cabe considerarlas porque se refieren de manera más directa al asunto cubierto por este apartado. Así, tenemos que las registradas como de uso temporal sumaron entonces 86 230, constituyendo otro 8.2 por ciento de todo el parque habitacional de esa entidad federativa. Como quiera que

sea, fueron casi 250 mil viviendas que no se estaban usando o tenían un uso temporal.

Oaxaca, por otra parte, es la segunda entidad federativa, después de Morelos, con el mayor número de viviendas de uso temporal. En el caso de este último estado buena parte de los espacios habitacionales que se usan de manera parcial son casas de fin de semana o para vacaciones. En especial, un cierto número de los habitantes de la ciudad de México poseen una cantidad que asciende a cientos de miles de esas viviendas²¹ en un amplio número de localidades morelenses. En cambio, las viviendas de uso temporal de Oaxaca tienen esa condición debido a otras razones. Cabe considerar que la principal de ellas sea precisamente la que se refiere a la migración internacional de quienes la ocupaban, incluyendo por supuesto a aquellas que se construyeron y que prácticamente han estado casi todo el tiempo desocupadas.

Pero incluso las casas cuyas familias propietarias sí vienen a ocuparlas por periodos estacionales, que por cierto nunca son superiores a 30 días de cada año, representan un gasto para los trabajadores migratorios. Mismo que, dadas las condiciones de crisis laboral en Estados Unidos, se está volviendo difícil de cubrir para estos trabajadores internacionales. Hasta cabe preguntarse sobre aquellos inmuebles que llegan a ser habitados por quienes se vieran obligados a regresar a sus comunidades, ¿qué tanto podrán esos usuarios mantenerlos, si dejan de contar con los ingresos que disfrutaban trabajando en Estados Unidos?

Cambios en edificios y espacios públicos de la Mixteca Alta

Los espacios de uso colectivo en las comunidades mixtecas, al igual que las casas, es frecuente que experimenten cambios mediante readecuaciones, ampliaciones, obras de mantenimiento y hasta uno que otro inmueble nuevo. Buena parte de esos cambios, o la totalidad de los mismos, se sufraga con las remesas enviadas por los migrantes oaxaqueños en Estados Unidos. Este género de financiamiento por parte de los trabajadores internacionales se suele realizar de

²¹ En Morelos 9.6 por ciento de todas las viviendas son de uso temporal, mientras en Oaxaca es de 8.2 por ciento. INEGI, "Comunicado 238-96", 17 de noviembre 2006, p. 2.

manera colectiva, más que por envíos individuales. Para ello cada trabajador hace sus aportaciones, a través de las organizaciones de mixtecos y oaxaqueños en aquel país. Entre las muchas existentes, una de las más vigorosas hacia el año 2000 era Oaxacalifornia, organización que en el nombre mismo lo dice todo.²² Éstas generalmente se conforman con grupos de mixtecos procedentes de la misma comunidad de origen. Las remesas colectivas representan una proporción muy reducida de los envíos, pero como se juntan cantidades aportadas por varios trabajadores de un lugar con esos recursos se pueden realizar obras de beneficio colectivo (fig. 9).

A grandes rasgos, las remesas colectivas tienden a destinarse para tres rubros: *a)* obras comunitarias, *b)* patrocinio de fiestas cívicas o religiosas y *c)* proyectos de tipo empresarial.²³ En la región que nos ocupa, son los dos primeros rubros los más importantes, y para los efectos de este trabajo están las remesas destinadas a obras comunitarias. Asimismo, las acciones sustentadas económicamente por quienes laboran en aquel país se tienden a centrar en los espacios eclesiásticos de sus localidades de origen. La importancia que los mixtecos confieren a la vida religiosa es un rasgo cultural por demás dominante. En casi toda comunidad, por pequeña que sea, suele haber cuando menos una capilla, siendo muy frecuente que el principal edificio de la localidad sea el templo. Por lo regular, su edificación, cuidado y mantenimiento son sostenidos por la comunidad. Cuando debido a la pobreza colectiva de la comunidad no es posible sufragar gastos importantes que reclama la conservación de esa edificación, ésta se va deteriorando. En cambio, cuando por efecto de las remesas colectivas se cuenta con recursos, los espacios religiosos de las comunidades mixtecas lucen bien cuidados y destacan por su mantenimiento.

Pero también a plazas y palacios municipales se les atiende en gran medida merced a las remesas. Del mismo modo, algunas calles se pavimentan y se mejoran banquetas y áreas verdes en un considerable número de localidades. Sobre todo las correspondientes a las vías de acceso, así como las situadas alrededor de la plaza. La tradición del tequio y otras modalidades de trabajo comunitario,

²² Rafael G. Reyes-Morales *et al.*, *Impacto de las remesas internacionales en el desarrollo de las localidades expulsoras de población en Oaxaca, México*, 2001, pp. 48-49.

²³ Juan Ramiro de la Rosa Mendoza, Lilia Romero Amayo, Alma Araceli Pérez Servín, "El alcance económico de las remesas en México: consumo de las familias receptoras", en *El Cotidiano*, núm. 140, 2005, p. 81.



Fig. 9. Atrio renovado con apoyo proveniente de remesas internacionales. Santiago Ihuatlán, Oaxaca (foto: G. Boils, febrero de 2007).

al igual que las mayordomías, son prácticas ancestrales que se conservan entre los mixtecos. Su despliegue les ha permitido realizar obras que de otra forma no se hubieran ejecutado (fig. 10).

Sin embargo, aunque una porción de las remesas se aproveche en obras municipales, así como para el remozamiento de los templos o plazas públicas, sólo de manera excepcional llega a emplearse para financiar el desarrollo de actividades productivas en las comunidades de la Mixteca. En otras regiones se han impulsado empresas colectivas, financiadas en buena parte con los recursos enviados por los trabajadores internacionales. Así, en la Sierra Norte de Oaxaca se han iniciado proyectos como el aprovechamiento forestal sustentable, el ecoturismo y el aprovechamiento alternativo del agua, fruticultura, floricultura, piscicultura, así como la producción de pan. A su vez, en varias comunidades rurales de los Valles Centrales se ha promovido el turismo cultural y alternativo, el desarrollo de las artesanías y la promoción de productos tradicionales



Fig. 10. Escuela renovada con apoyo de remesas, cerca de Nochistlán, Oaxaca (foto: G. Boils, diciembre de 2008).

de la región para exportar a los paisanos de Estados Unidos.²⁴ En cambio, en la Mixteca resulta insignificante la proporción de las remesas que va dirigida a la inversión productiva. Lo más común dentro de ese renglón es que una pequeña parte de los envíos de dinero sirvan para instalar algún pequeño negocio familiar, casi siempre destinado al comercio en muy modesta escala.

Conclusiones

En el parque habitacional que existe en las comunidades de la Mixteca Alta todavía está muy extendida la modalidad de la tradicional vivienda de un solo cuarto. Incluso entre las familias más pobres de la zona no está superada por completo la de tipo *jacal*,

²⁴ Rafael G. Reyes-Morales *et al.*, "Limitaciones de las remesas internacionales como estrategia de desarrollo local" (en línea) [www.unomaha.edu/ollas/pdf/Papers%20cum-bre07/reyes.pdf].

elaborada a partir de materiales deleznable y con dimensiones muy reducidas. Ésta constituye un testimonio de la precariedad de los alojamientos donde habitan varias decenas de miles de familias en la región. Asimismo, este hecho se sitúa entre los más importantes para impulsar el cambio de modelo habitacional. Dicho cambio, empero, reclama contar con recursos que permitan financiarlo. Es ahí donde las remesas enviadas desde Estados Unidos pasan a desempeñar un papel de singular importancia. De suerte que la mayoría de las casas nuevas o las ampliaciones de consideración en las existentes suelen estar soportadas en gran medida por los envíos que hacen los trabajadores mixtecos avecindados en aquel país.

Después de todo, aunque han menguado en 2008 las remesas, continúan siendo la segunda fuente de divisas para el país, sólo superadas por los ingresos generados por el petróleo. En efecto, ya hace algunos años que rebasaron a la inversión extranjera directa y a los ingresos generados por el turismo. En regiones secularmente deprimidas, como es el caso de la Mixteca, las remesas tienen un papel vital en para la economía de millares de familias. Casi se podría decir que para buena parte de ellas las remesas son un factor de subsistencia. Pero en manera alguna esta fuente de recursos constituye una estrategia de desarrollo de las comunidades receptoras, en la medida en que es muy poco lo que se destina de ellas a la inversión productiva. Más de 85 por ciento está destinada al consumo y dentro de ello la obtención de alimentos constituye la mayor parte.

El fenómeno de la renovación habitacional ha sido algo permanente, incluso en muchas de las comunidades más aisladas y con mayores carencias de la Mixteca. Sin embargo, en virtud de esas mismas carencias y dicho aislamiento, su ritmo era lento y sólo comprendía alguna que otra vivienda. Por lo regular, las casas que más se han transformado, valga la obviada, son las de aquellos ocupantes con mayor poder adquisitivo. Ahora que en los últimos años se ha incrementado la migración internacional por razones laborales, ha cobrado fuerza dicho cambio y es mayor el número de casas que se han construido o transformado de manera importante. Aún así, las que cambian siguen siendo minoría hasta en las comunidades que tienen mayor ingreso per cápita.

Como hemos visto, no todos los cambios necesariamente suponen una mejoría habitacional. Ni tampoco todas las permanencias de las viviendas tradicionales representan la preservación de un patrimonio edificado digno. Ciertamente, en algunas localidades

de la Mixteca Alta aún hay casas tradicionales que son ejemplos espléndidos de arquitectura vernácula; pero es de lamentar que éstas sólo sean unas cuantas. La imagen de pueblos con rasgos arquitectónicos afortunados y con una unidad tipológica integradora hace ya mucho tiempo que se perdió en la región, y nada más permanecen muestras aisladas en unas cuantas localidades, mas todo parece indicar que paulatinamente éstas también irán desapareciendo. Lo decisivo es que ese cambio tiene como reto trascender los parámetros en que se sitúa la mayoría de las viviendas renovadas actuales, constreñidas entre la precariedad y el pastiche vistoso.

Por otro lado, la embestida de las casas producidas con materiales *modernos* sigue su proceso expansivo en la región. Éste deriva en cuando menos dos grandes categorías: la primera se concreta en la casa de gran tamaño con rasgos formales más cercanos a los gustos de las clases medias urbanas de nuestro país, incluyendo a veces algunos elementos que recuerdan algo de las casas de esos mismos niveles sociales de Estados Unidos. Y la segunda, un tanto más generalizada, que se liga más con las viviendas de los sectores populares de la ciudad de Puebla, Tehuacán o la capital del país. Por supuesto que entre esas dos grandes tipologías de viviendas nuevas, hay una incuestionable variedad de singularidades que serán motivo de una reflexión posterior, como parte de un estudio más inserto en el ámbito arquitectónico.

Finalmente, en la realización de los cambios habitacionales de la Mixteca Alta, como ocurre en todo el país, los usuarios de las viviendas son en principio quienes deciden cambiarlas y cuál es el sentido de ese cambio. Tras esa decisión están su imaginario y sus expectativas, atemperadas por sus posibilidades o limitaciones financieras, junto con su nivel de información sobre las diversas modalidades de las casas que han visto. Después de todo, quieren una casa que se parezca a alguna que vieron en algún lado y les gustó. Pero entonces entra también el albañil o cualquier otro agente que interviene en la construcción e introduce también sus gustos. En este caso, tratándose de las casas edificadas a partir de las remesas, estos últimos protagonistas pasan a desempeñar en ocasiones un papel determinante. Después de todo, el dueño de la edificación, quien está pagando con sus envíos la obra y se encuentra a miles de kilómetros, no puede estar supervisando el proceso constructivo y ocurre entonces que quien la construye tiene más márgenes de acción para hacerla conforme a sus preferencias.

Bibliografía

- Ackerman, Marcus, "'Mi casa... es posible'. How a Cement Company Helps Solve Mexico's Housing Problem", en *Basin News*, mayo 2000, pp. 16-17.
- Banco de México, "Remesas familiares para Oaxaca de marzo de 2003 a marzo de 2007" (en línea) [www.banxico.org.mx] consultado el 15 de julio de 2007.
- , "Las remesas familiares en 2008", (en línea) [www.banxico.org.mx/documents/{B7CBCFAF}] consultado el 27 de enero de 2009.
- Barabas, A.M., "Traspassando fronteras: los migrantes indígenas de México en Estados Unidos", en *Amérique Latine Histoire et Mémoire*, núm. 2, 2001 (en línea) [http://alhim.revues.org/document605.html].
- Boils, Guillermo, "Migración internacional y vivienda en México", en *Anuario de Estudios de Arquitectura. Historia, Crítica, Conservación*, México, UAM-Azcapotzalco, 2007.
- , "Vivienda campesina en México", México, División Ciencias y Artes para el Diseño, UAM-Xochimilco, 1984.
- Boletín de Prensa del Consejo Nacional de Población, 21 de diciembre de 2005.
- "Caen las remesas 40% en la Mixteca", en *Noticias*, Oaxaca, marzo 17, 2009.
- Casa y Ciudad, *Programa de mejoramiento de vivienda rural en Santa María Yucuhiti*, Casa y Ciudad/Enlace Rural Regional, México, 2007.
- II Censo de Población y Vivienda 2005*, México, Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática.
- "Crece el número de mixtecos en EE. UU.", en *Noticias. Voz e imagen de Oaxaca*, 3 de marzo de 2008.
- Cruz, H. I., "Comunidades migrantes, remesas y democracia en San Juan Mixtepec, Oaxaca", en *El Financiero*, martes 23 de mayo de 2006.
- De la Rosa Mendoza, Juan Ramiro, Lilia Romero Amayo, Alma Araceli Pérez Servín, "El alcance económico de las remesas en México: consumo de las familias receptoras", en *El Cotidiano*, núm. 140, 2005.
- "Deportan a 400 mixtecos por redadas en California", en *Tiempo*, Huajuapán de León, 17 de abril 2009.
- "En Oaxaca aumentaron las remesas en el 2008", en *El Oaxaqueño*, 14 de febrero de 2009.
- Fox, James, "Reframing Mexican Migration as a Multi-ethnic Process", en *Latino Studies*, vol. 4, 2006, pp. 39-61.
- Fuentes, Luis, *La vivienda tradicional en la Mixteca oaxaqueña*, s.l.e., Universidad Tecnológica de la Mixteca, 1995.
- García, Carina, "Crisis frena regreso de migrantes oaxaqueños", en *Despertar de Oaxaca*, 12 de abril de 2009, pp. 1-2.

- Informe sobre el Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/PNUD, 2007 y 2008.
- “Informe de la Dirección General de Población de Oaxaca” (en línea) [www.oaxaca.gob.mx/digepo].
- Instituto Nacional de Migración, “Estadísticas de repatriados por el Programa de Repatriación Voluntaria en 2008” (en línea) [<http://www.inm.gob.mx/index>] consultado en febrero de 2009.
- Lefebvre, Henri, *The Production of Space*, Oxford, Malden, 1967.
- Luna, R. X., *Verde y andariego. Los jóvenes y la migración*, Oaxaca, Secretaría de Desarrollo Social/Programa Nacional de Jornaleros Agrícolas/Coordinación Estatal de Oaxaca (Migrantes somos y en el camino andamos, 1)/ Armadillo Ediciones, 2002.
- Moya, Víctor, *La vivienda indígena de México y del mundo*, México, UNAM, 1985.
- Oficina Nacional de Desarrollo Humano, *Informe sobre Desarrollo Humano en México, 2008-2009*, México, PNUD, 2009.
- Oficina Nacional de Desarrollo Humano, *Informe sobre desarrollo humano en México 2006-2007*, México, PNUD, 2008.
- Pries, J., “Determining the Causes and Durability of Transnational Migration between Mexico and the United States: Some Empirical Findings”, en *International Migration*, vol. 42, 2004, pp. 3-39.
- Reyes-Morales, Rafael G. et al., *Impacto de las remesas internacionales a el desarrollo de las localidades expulsoras de población en Oaxaca*, México, Oaxaca, ITO-CEE/Colmex, 2001.
- et al., “Limitaciones de las remesas internacionales como estrategia de desarrollo local” (en línea) [www.unomaha.edu/ollas/pdf/Papers%20cumbre07/reyes.pdf].
- Reyes-Morales, Rafael G., C. Gijón, N. Yúnez y O.R. Hinojosa, “Características de la migración internacional en Oaxaca y sus impactos en el desarrollo regional”, en W.R. Delgado y M. Favela (coords.), *Nuevas tendencias y desafíos de la migración internacional México-Estados Unidos*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2006, pp. 248-274.
- Ruiz Arrazola, Víctor, “Remesas y migración en Oaxaca”, en *Radar*, 7 de abril de 2008.
- Stephen, Lynn, *Indígenas mexicanos migrantes en Estados Unidos*, Santa Cruz, University of California, 2002.
- Urciaga G. J., “Migración, remesas y gastos de consumo de las familias mexicanas”, en Víctor Acevedo (ed.), *Economía y desarrollo regional en México*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003.
- Velasco Rodríguez, Griselle, José Luis Chávez Servia y Antonio Cruz Álvarez, “Migración de mixtecos oaxaqueños como estrategia de desarrollo familiar” (en línea) [www.sicbasa.com/tuto/AMECIDER].



Cristal *bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA





LA INSURRECCIÓN MADERISTA EN GUERRERO

Francisco Herrera Sipriano*

La protesta y lucha del pueblo guerrerense, dentro y fuera de la ley, contra las arbitrariedades del gobierno de Porfirio Díaz fueron una constante a lo largo de su mandato, lo mismo que la respuesta represiva del régimen.

La imposición reiterada de gobernadores generaba mucha inconformidad; no menos que la propiciada por éstos en los distritos al imponer a los prefectos políticos, quienes se convertían con frecuencia en autoridades que pretendían mantener un control férreo de la población y cometían abusos de todo tipo, resumiendo su actuación en una aplicación arbitraria de la ley, en perjuicio de las clases bajas y medias y a favor de los poderosos. Por ello, cuando se presentaban las oportunidades para manifestar su descontento contra el gobierno de una manera general y organizada, se daba la participación de importantes y diversos sectores sociales, como ocurrió con las rebeliones del general Canuto A. Neri en 1893 y, sobre todo, la encabezada por Rafael del Castillo Calderón en 1901.

Cuando Madero convocó al pueblo mexicano a la contienda cívica primero, y armada después, en Guerrero había muchas razones, personas y grupos sociales dispuestos a secundar su movimiento: rancheros, intelectuales, profesionistas, comerciantes, campesinos, indígenas, jornaleros e incluso algunos terratenientes.

Aunque no se hizo campaña pública a favor de Madero en el estado, sus ideas y propaganda llegaron por diferentes conductos. Uno de ellos fue el doctor Luis Rivas Iruz —originario de Coyuca

* Museo Regional de Guerrero, INAH.

de Benítez, Guerrero, viejo militante del Partido Liberal Mexicano, amigo de Ricardo Flores Magón y antirreeleccionista convencido—, quien aprovechó sus viajes por los estados de México, Puebla, Oaxaca, Michoacán y Guerrero para difundir la causa maderista. Otros más fueron los guerrerenses José Inocente Lugo, Matías Chávez y Octavio Bertrand, abogados los dos primeros e ingeniero el último. A principios de 1910 Bertrand, partícipe de la fundación del Partido Antirreeleccionista y enviado personal de Madero, contactó y comprometió a Lugo, Chávez, los hermanos Figueroa de Huitzucó y a otras personas, todas ellas de pensamiento liberal y simpatizantes de la no reelección. Uno más fue el joven de Olinalá, estudiante de medicina en Puebla, Juan Andrew Almazán, quien hizo labor de promoción y organización del maderismo en la región de La Montaña.

Recomendado por Matías Chávez y Francisco M. Castro, Bertrand llegó a Huitzucó el 26 de enero de 1910 en busca del señor Martín Vicario, miembro importante del grupo opositor local y presidente municipal en ese momento. Con las precauciones del caso, se reunieron en el domicilio de Andrés Figueroa, en donde, después de recibir y discutir la información, acordaron formar un club político antirreeleccionista al que denominaron Club Juan Álvarez, quedando como presidente Fidel Fuentes, vicepresidente Odilón Figueroa, secretario Francisco Manjares y vocales Octavio Bertrand, Martín Vicario, Martín Fuentes y Agustín Abundez. Se les dijo que se pusieran en contacto en Iguala con los licenciados Lugo y Chávez, quienes habían recibido fondos del Club Central “para activar la propaganda electoral”.

Cumplida la tarea en Huitzucó, Bertrand “continuó su labor en otras partes del estado, sin resultados alentadores”. El único compromiso formal que pudo obtener de los guerrerenses en esta etapa fue la formación del mencionado Club, el cual decidió enviar a un delegado, Agustín Abundez, a la Convención Nacional Antirreeleccionista celebrada en la ciudad de México del 15 al 17 de abril, de donde surgieron como candidatos a la presidencia y vicepresidencia Francisco I. Madero y Francisco Vázquez Gómez. Aún estaba presente en la memoria de los guerrerenses la represión gubernamental a que se vieron sometidos por su participación en el movimiento cívico electoral y rebelión armada encabezada por Rafael del Castillo Calderón en 1901. No obstante, había simpatizantes antirreeleccionistas en diferentes partes del estado, pero

éstos se mantenían a la expectativa y veían con recelo la formación y su integración en clubes. El Club de Huitzucó fue el único que pudo formar Octavio Bertrand en Guerrero.

A los recelos y obstáculos políticos había que agregarle la ausencia de una prensa regional y las dificultades en las comunicaciones, lo que impedía a los partidarios del maderismo estar informados con oportunidad y en contacto permanente con su núcleo directivo en la ciudad de México. Ni siquiera el Club Juan Álvarez fue informado a tiempo y con regularidad del curso de los acontecimientos.

Optimista e incansable, Madero realizó su campaña cívica electoral. La respuesta del pueblo, especialmente de la clase media, fue muy favorable. Como su popularidad iba en ascenso, lo cual llegó a preocupar al régimen porfirista, para evitar cualquier sorpresa Madero fue encarcelado tres semanas antes de las elecciones, el 6 de junio de 1910, acusado de conato de rebelión y ultrajes a las autoridades. Las elecciones se llevaron a cabo el 26 de junio. Al siguiente mes el Colegio Electoral declaró triunfadores a la fórmula Porfirio Díaz-Ramón Corral. Una vez más el fraude y la burla se habían consumado. Considerando el gobierno que la situación de riesgo había pasado, Madero fue puesto en libertad bajo caución, situación que aprovechó para huir a Estados Unidos y lanzar desde allá, el 5 de octubre, el Plan de San Luis Potosí, llamando al pueblo de México a levantarse en armas contra la dictadura a partir del 20 de noviembre a las 6 de la tarde. Por fin había alguien con influencia nacional desarrollada a base de un intenso trabajo político, miembro de un sector progresista de la clase dominante, que se atrevía a ponerle el cascabel al gato. Lo que viniese después dependía principalmente de la respuesta de la población a su llamado.

Desde San Antonio, Texas, donde se hallaba el cuartel general de Madero, se difundió en México el Plan de San Luis y la insurrección armada, al mismo tiempo que correligionarios maderistas de diferentes partes del país viajaban a San Antonio en busca de directrices, pertrechos y financiamiento, para preparar la lucha revolucionaria. La conspiración crecía y cobraba fuerza.

En Guerrero, Octavio Bertrand volvió a Huitzucó a fines de agosto, para invitar a los miembros del Club Juan Álvarez a prepararse para la lucha armada. Aceptaron y nombraron como jefe de las fuerzas revolucionarias en gestación a Ambrosio Figueroa,

por su ascendencia política y conocimientos militares. En octubre la Junta Revolucionaria Central de la Ciudad de México les hizo llegar 50 carabinas y cinco mil cartuchos, las cuales guardaron y quedaron a la expectativa.

Bertrand continuó su labor promotora subversiva en otras regiones del estado. Por otra vía, el profesor Amado Rodríguez Espinosa, proveniente de las filas del Partido Liberal Mexicano, con apoyo de la hacendada Eucaria Apreza también hacían preparativos insurreccionales en Chilapa.

Llegó el 20 de noviembre, se supo lo ocurrido a la familia Serdán en Puebla y del inicio de la revolución en el norte del país; sin embargo, las noticias eran contradictorias, confusas, no tan claras como para que los maderistas guerrerenses comprometidos tomaran la decisión de rebelarse en ese momento. No era una cuestión fácil de decidir, en la aventura iban de por medio la libertad y la vida. Junto a la incertidumbre estaba la carencia o insuficiencia de armamento. Complicó la situación el encarcelamiento en la ciudad de México, el 13 de noviembre, del responsable de la organización de la revolución en el sur: Alfredo Robles Domínguez y sus contactos Lugo y Chávez, quienes fueron detenidos y encarcelados en Guerrero en enero de 1911. A Octavio Bertrand no podían localizarlo; las comunicaciones con el centro organizador estaban interrumpidas. Ante esta situación, los núcleos de Huitzoco y Chilapa, cada cual por su lado, enviaron a un representante a entrevistarse con Madero en San Antonio, Texas. Por Huitzoco fue Gabino Bandera y Mata, mientras por Chilapa asistió el profesor Amado Rodríguez. De la región de La Montaña fue el estudiante de medicina Juan Andrew Almazán. No consiguieron apoyo económico ni pertrechos militares, pero sí trajeron ejemplares del Plan de San Luis y la encomienda de levantar en armas al estado contra la dictadura porfirista. Ahora sí podían tomar la decisión y así lo hicieron.

Al mismo tiempo, otros grupos de guerrerenses intentaban promover la rebelión en el estado. Son interesantes los casos de Delfino Castro Alvarado, quien conspiró en Tepecoacuilco a mediados de diciembre de 1910 por instigación del profesor Gonzalo Ávila Díaz, y de los grupos de estudiantes encabezados por Vicente J. González y Miguel F. Ortega, financiados por la rica terrateniente y comerciante Eucaria Apreza, que salieron de la ciudad de México para iniciar levantamientos armados en Chilapa y Ayutla,

entre enero y febrero de 1911. Ambas conspiraciones fueron descubiertas y reprimidas sin que hubiesen tenido mayores repercusiones; sin embargo, son indicativas del estado de ánimo y de agitación revolucionaria contra la dictadura que prevalecía en algunos sectores de la población guerrerense, especialmente de las clases medias, las cuales estaban dispuestas a reclamar sus derechos a la participación política y democrática por todos los medios posibles, incluso la lucha armada.

Ante el riesgo de ser sorprendidos por el gobierno, que ya olfateaba la conspiración, y sin esperanzas de recibir más pertrechos militares, los rancheros de Huitzuco, encabezados por los hermanos Ambrosio, Rómulo y Francisco Figueroa y Martín Vicario, decidieron levantarse en armas. Expedieron dos manifiestos, uno fechado el 5 de febrero de 1911 para exigir la renuncia de Porfirio Díaz, y otro el 12 para llamar al pueblo a la lucha contra la dictadura. El 24 se reunieron en el cerro de San Lucas, donde acordaron recorrer los pueblos aledaños para invitarlos a sumarse a la rebelión. El 26 estuvieron en Atenango del Río y el 28 de febrero a medio día entraron a Huitzuco poco más de 60 revolucionarios que se adueñaron de los fondos de las oficinas públicas y liberaron a los presos. Por la tarde llegaron las fuerzas del gobierno, aproximadamente 200 soldados al mando del capitán Manuel Arroyo Limón, con quienes entraron en combate durante varias horas al cabo de las cuales los rebeldes, ante el agotamiento del parque y la inferioridad numérica, se vieron obligados a abandonar la plaza. La revolución había iniciado formalmente en Guerrero y empezó a crecer y crecer.

Dos meses después del enfrentamiento de Huitzuco, las llamas de la revolución ardían en todo el estado. Julián Blanco, Eucaria Apreza, Amado Rodríguez, Laureano Astudillo, Atilano Ramírez y Manuel D. Asúnsolo, actuaban en la región Centro; Silvestre G. Mariscal, Tomás Gómez y Pablo Vargas, en la Costa Grande; Enrique y Pantaleón Añorve, Manuel Centurión, Manuel Meza e Isidoro C. Mora, en la Costa Chica; Jesús H. Salgado y Leovigildo Álvarez en Tierra Caliente; Juan Andrew Almazán, José Salgado y Cruz Dircio en La Montaña; y los hermanos Figueroa en la región Norte. Grupo heterogéneo de dirigentes revolucionarios: rancheros, profesionistas, comerciantes, estudiantes, campesinos acomodados y aun terratenientes. Aunque variado por sus orígenes y ocupaciones, la mayoría de elementos de este grupo

formaban parte de la clase media o pequeña burguesía en ascenso en el estado durante el porfiriato.

Inicialmente la respuesta del gobierno estatal fue minimizar la importancia del levantamiento armado, informando que a pesar de los desórdenes provocados por “algunos malhechores” en el municipio de Huitzucó, “los pueblos de Guerrero, dando una prueba de su amor a la paz y al progreso, se han mantenido en el mejor orden [...]”. No obstante, la realidad decía otra cosa y había que tomar otras medidas. Además de movilizar al ejército, el 20 de marzo envió una circular a los prefectos políticos indicándoles que cuidaran el orden en sus demarcaciones, amenazando con castigar a todos aquellos que participaran, apoyaran o encubrieran a los rebeldes. A estas medidas debe sumarse, por parte del gobierno federal, el decreto del 16 de marzo que suspendía algunas garantías constitucionales para poder combatir los avances de la revolución en distintas partes del país. Una de las primeras respuestas políticas en el estado a esta medida represiva del gobierno fue la publicación del Plan Político Social proclamado el 18 de marzo en la Sierra de Guerrero, suscrito por representantes de los estados de Michoacán, Tlaxcala, Campeche, Puebla, D.F. y Guerrero, donde planteaban, entre otros puntos, el reconocimiento de Madero como presidente y, por primera vez en el estado, la demanda de la restitución de tierras a sus antiguos dueños. La revolución estaba en ascenso y nada parecía detenerla.

Ante el empuje de la revolución, los acontecimientos políticos se precipitaron. El 20 de abril el gobernador Damián Flores huyó del estado escudado en una licencia concedida por el Congreso local, “para pasar a la Capital de la República al arreglo de asuntos de interés para esta misma Entidad Federativa”, quedando como gobernador interino Silvano Saavedra. El 26 el Congreso acepta la renuncia formal a la gubernatura de Damián Flores. El 2 de mayo siguiente Saavedra deja su lugar a Teófilo Escudero, quien pasa a ocupar el cargo de gobernador interino “mientras se verifican las elecciones”. Tres gobernadores en menos de 15 días revelan una situación muy delicada, de mucha presión y de grave crisis política en el gobierno estatal. No hallaban la manera de enfrentar la marejada revolucionaria y preferían abandonar el barco. Mejor para los revolucionarios, quienes cada vez se fortalecían más.

La crisis llegó al Congreso local. En la sesión del 29 de abril se discutieron dos de las demandas centrales de la revolución: la no reelección y la supresión de las prefecturas políticas en el ámbito estatal. A propuesta del diputado Catalán Cevallos, por el distrito de Mina, se discutió y aprobó la iniciativa que prohibía la reelección inmediata para los diputados, gobernador, magistrados, fiscal, regidores y jueces menores, y la eliminación de las prefecturas políticas. Aprobada por el Congreso, la iniciativa fue enviada a los ayuntamientos para su ratificación o rechazo. Obligados por las circunstancias, por la marcha acelerada de los acontecimientos sociales, en la sesión del 3 de mayo discutieron otra de las demandas más sentidas y populares en el estado: la supresión del impuesto personal. El autor de la iniciativa fue el mismo diputado. En esta ocasión el Congreso no mostró sensibilidad y la propuesta fue rechazada. Fueron decisiones tardías y parciales, a estas alturas insuficientes para detener la marcha de la revolución, además de que no llegaron a concretarse.

La insurrección seguía su curso. Las cabeceras municipales y distritales iban cayendo una tras otra en poder de los revolucionarios. Iguala y Chilpancingo lo hicieron el 14 de mayo. Después de duros combates, Iguala se rindió ante las fuerzas comandadas por los Figueroa, Martín Vicario, Leovigildo Álvarez, Octavio Bertrand y Jesús H. Salgado. La madrugada de este mismo día fue evacuada la ciudad de Chilpancingo por la fuerza federal que la custodiaba, siendo ocupada en la mañana por las fuerzas rebeldes al mando de Julián Blanco, Laureano Astudillo, Manuel C. Meza y otros. Las plazas políticas y económicas más importantes del estado quedaron en poder de los maderistas. Mientras tanto, Acapulco estaba sitiado y asediado por las fuerzas de Enrique Añorve y Silvestre G. Mariscal, de la Costa Chica y la Costa Grande, respectivamente. Prácticamente todo el estado estaba en poder de la revolución a mediados de mayo. La revolución maderista había triunfado en Guerrero.

Después de la toma de Iguala, con apego parcial al artículo 10 del Plan de San Luis, los jefes maderistas de las regiones de Tierra Caliente y Norte del estado, teniendo como núcleo al grupo de Huitzucó, se reunieron para designar gobernador provisional, recayendo el nombramiento en el profesor Francisco Figueroa. Al parecer, el único de los participantes que estuvo en desacuerdo con esta designación fue Jesús H. Salgado. Para nombrar gober-

nador se debió haber convocado a todos o la mayoría de los principales jefes revolucionarios en el estado y no sólo una facción, como ocurrió.

Los Figueroa manifestaban ya abiertamente sus intenciones de constituirse en uno de los grupos políticos dominantes en el estado. Entre los jefes maderistas más importantes de otras regiones y que manifestaron inconformidad con la designación, fue Juan Andrew Almazán quien finalmente aceptó el hecho consumado a cambio de recibir parte del armamento entregado por el militar federal Robles Linares en Mezcala, después de haber evacuado la plaza de Chilpancingo la madrugada del 14 de mayo; con estas armas Almazán equipó a la gente de La Montaña que lo acompañaba y marchó hacia el estado de Morelos y la ciudad de México. Estos acuerdos ocurrieron el 16 de mayo. A partir de esta fecha Francisco Figueroa empezó a ejercer sus funciones de gobernador provisional en Iguala. El 21 se trasladó y estableció en Chilpancingo. El 24 fue aprobado su nombramiento por Francisco I. Madero.

Las primeras medidas acordadas por el profesor Figueroa fueron decretar la suspensión de las jefaturas políticas y de los juzgados especiales del Registro Civil, suprimir la contribución personal de 25 centavos mensuales, el nuevo impuesto sobre explotación de bosques y el que gravaba las ventas de maíz. Medidas muy bien recibidas por la población, porque respondían a demandas muy sentidas y populares. De este modo la revolución empezaba a cumplir sus promesas, pero faltaban otras no menos importantes, como la justicia y tierras para los campesinos. En el ámbito político, disolvió el Poder Legislativo, renovó el Poder Judicial y se propuso como objetivos básicos de su gestión “mantener el orden posible durante la guerra y a restablecer el gobierno civil.” Aunque reconocía el problema agrario, no tan grave y generalizado como en Morelos, no le concedía importancia primordial. Para los Figueroa, así como para Madero, y en general para los terratenientes, rancheros y elementos de las clases medias como los profesionistas y comerciantes, la demanda central de la revolución era política y no social. Con la conquista de la democracia y las libertades individuales era suficiente para ellos; la restitución y reparto de tierras no figuraba en sus prioridades.

La revolución maderista había concluido. En el estado se procedió al licenciamiento de las tropas revolucionarias, facilitado

porque siendo época de siembra muchos campesinos y peones levantados en armas decidieron volver a sus labores del campo. Pero no todos, muchos esperaban el cumplimiento inmediato de la promesa maderista de la restitución de tierras a las personas y pueblos despojados, como Emiliano Zapata en Morelos y Jesús H. Salgado en Guerrero.

La vida política no se detenía. El 7 de junio Madero hacía su entrada triunfal en la ciudad de México, a la cual asistieron por parte del estado los jefes revolucionarios Juan Andrew Almazán y Laureano Astudillo. A mediados de junio Madero vino a Guerrero en visita protocolaria, propagandística y de reconocimiento a la participación del sur en la revolución. El 13 estuvo en Iguala y el 14 en Chilpancingo. Refrendó sus coincidencias políticas e ideológicas con la facción maderista dominante, especialmente con los Figueroa. En Iguala, Eduardo Neri pronunció un discurso elogioso y premonitorio, y al concluir dijo: “Este mismo pueblo que os brinda con el corazón hospitalidad, volverá a sus armas si faltáis a vuestras promesas”. Neri se refería al riesgo de que Madero se convirtiera en un nuevo tirano. La premonición se cumplió, pero no por ese motivo ni por el sector social que representaba Neri, sino por los campesinos y porque Madero no cumplió su promesa agraria del Plan de San Luis, dando paso con ello a la lucha zapatista por la tierra.

Los grupos sociales de la clase media y de una parte de la burguesía mexicana habían logrado lo que querían: derrocar a la dictadura e iniciar el establecimiento de un régimen político democrático que respetara los derechos cívicos, las libertades individuales y la propiedad privada. Para los campesinos esto no era suficiente; más importante para ellos era la conquista de la tierra, la justicia y cambios socioeconómicos favorables a los pobres. El incumplimiento maderista de la promesa de devolver las tierras a los pueblos, marcó el inicio de la radicalización de la lucha agraria campesina. Así concluyó una fase de la revolución en el sur y comenzó otra.

Las fotografías 1-3 corresponden a dirigentes maderistas que operaron en la región Norte de Guerrero: Bertrand, Vicario y los Figueroa, integrantes del Club Juan Álvarez, con sede en Huitzucoc. La 4 reúne a líderes revolucionarios que pelearon por el rumbo de Teloloapan y Tierra Caliente: Leovigildo Álvarez, Jesús H. Salgado y otros; Salgado llegó a ser gobernador zapatista en marzo

de 1914. Las 5, 6 y 7 muestran a los jefes principales de la región de La Montaña: Almazán, Acevedo Cortés, Galeana y Mendoza, además de tropa maderista en posesión de la plaza de Tlapa; con el tiempo, Galeana se convirtió en líder zapatista más destacado de la comarca. En la región Centro, con núcleo en Chilpancingo, sobresalió el general Julián Blanco, con antecedentes de luchador por la democracia (fotografía 8). De la 9 a la 11 las imágenes se refieren a Centurión y Añorve, promotores y dirigentes del maderismo en la Costa Chica. Fotos 12 y 13: Álvarez, Mariscal y Gómez, líderes de la Costa Grande; Mariscal llegó a ser gobernador carrancista. La 14 muestra una familia acapulqueña partidaria del maderismo revolucionario. La 15 presenta a los maderistas de abajo, a los costeños pobres levantados en armas. Imagen 16, campesino muerto en la lucha contra la dictadura. Foto 17, alegría de los costeños por el derrocamiento de la dictadura porfirista. Fotos 18 y 19, fuerza militar gobiernista en Acapulco, insuficiente para contener la revolución. Imagen 20, Madero agradeciendo a los guerrerenses su participación en la lucha por la democracia.

Archivos

Archivo Histórico del Estado de Guerrero.
Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Guerrero.
Fondo Poder Legislativo.
Fondo Poder Ejecutivo, Periodo Revolucionario.
Fondo Poder Judicial, Ramo Penal, Periodo Revolucionario.

Bibliografía

Figuroa Uriza, Arturo, *Ciudadanos en armas. Antecedentes y datos para la historia de la Revolución Mexicana*, México, B. Costa Amic, 1960.
Fuentes Díaz, Vicente, *Historia de la revolución en el estado de Guerrero (2ª. ed. ampliada hasta 1920)*, México, INEHRM, 1983.
Jacobs, Ian, *La Revolución mexicana en Guerrero. Una revuelta de rancheros*, México, Era, 1990.
López Victoria, José Manuel, *Historia de la Revolución en Guerrero*, 3 tt. Chilpancingo, Gobierno del Estado de Guerrero/IGC, 1985.

Martínez Carbajal, Alejandro, *Memorias de la Revolución en Guerrero. General Silvestre Mariscal*, Acapulco, H. Ayuntamiento Constitucional de Acapulco, 1983.

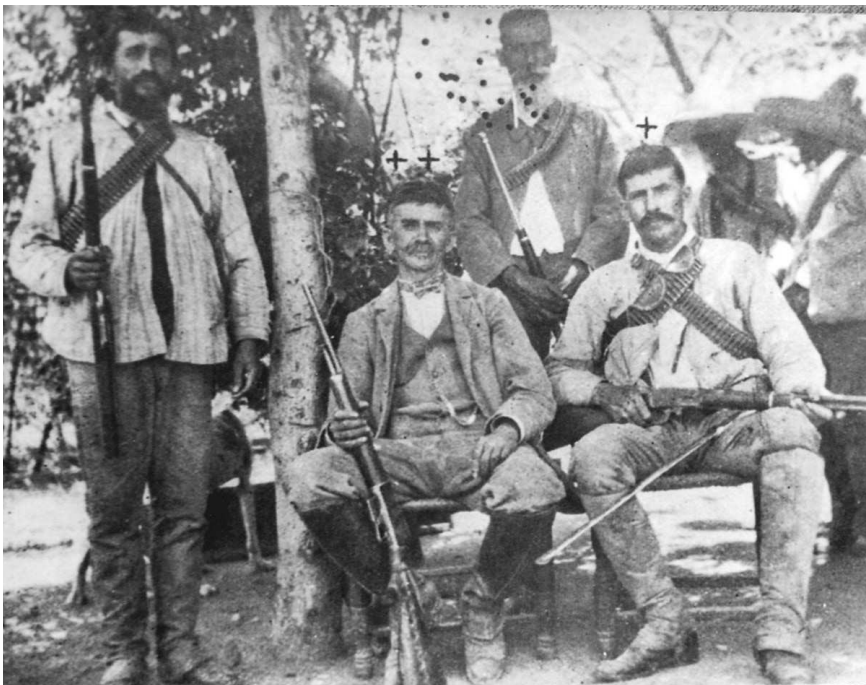
Ravelo Lecuona, Renato, "Periodo 1910-1920", en *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Guerrero. 1867-1940*, México, Gobierno del Estado de Guerrero/UAG/CEHAM, 1987.

Fotografías

1 y 20, Archivo General de la Nación; 2 y 4, Fototeca INAH; 3, 8-19, tomadas de la publicación, sin autor, *Revolución evolucionista de México*, Hamburgo, Theiner & Janowitz, s/f, cortesía de Alejandro Martínez Carbajal, cronista de Acapulco, Gro.; 5, Cortesía de Abelardo Acevedo Mier, Huamuxtlán, Gro.; 6 y 7, Archivo Histórico de la Defensa Nacional.



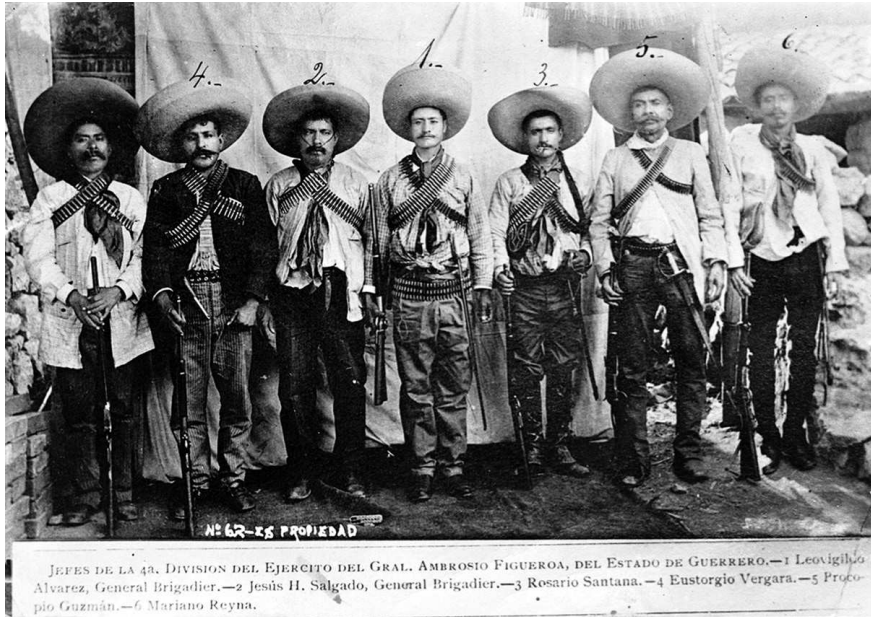
1. Octavio Bertrand, promotor de la lucha cívica y armada.



2. Rómulo y Ambrosio Figueroa, sentados. Jefes maderistas de Huitzucó.



3. Martín Vicario, con los Figueroa encabezó la lucha en la región Norte.



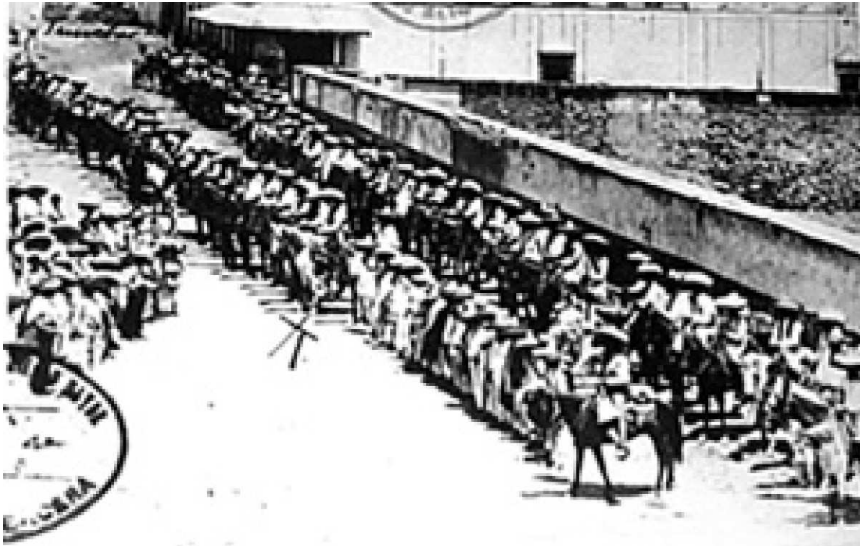
4. Líderes revolucionarios de Teloloapan y Tierra Caliente.



5. Maderistas en Huamuxtitlán. Al centro, con espadas, Almazán y Luis Acevedo.



6. Crispín Galeana, Almazán y R. Mendoza, dirigentes revolucionarios de la Montaña.



7. Tropa maderista en el zócalo de Tlapa, mayo de 1911.



8. General Julián Blanco, luchó en la región Centro del estado.



9. Coronel Manuel Centurión, promovió la insurrección en La Montaña y la Costa Chica.



10. Teniente coronel Pantaleón Añorve se sublevó en Ometepec (junto con su hermano Enrique).



11. Caballería del coronel Manuel Centurión y teniente coronel Pantaleón Añorve.



12. Félix P. Álvarez y Silvestre G. Mariscal, accionaron por la Costa Grande.



13. Coronel Tomás Gómez, jefe maderista de la Costa Grande.



14. Mayor Victorio Salinas, al centro, y su familia.
Maderistas acapulqueños.



15. "Descamisados", revolucionarios costeños.



16. Pronunciado maderista muerto en los combates de Acapulco.



17. Maderistas entrando a Acapulco, fiesta popular.



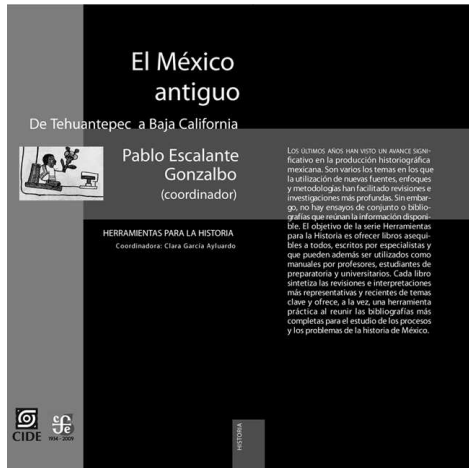
18. Coronel Emilio Gallardo y oficiales, fuerza gobiernista en el Fuerte de San Diego.



19. Cañonero *Demócrata* en la bahía de Acapulco, desde donde combatió a los maderistas.



20. Francisco I. Madero en Iguala, al triunfo de la Revolución,
13 de junio de 1911.



Pablo Escalante Gonzalbo
(coord.),
**El México antiguo.
De Tehuantepec a
Baja California,**
México, CIDE/FCE (Herramientas
para la Historia), 2009.

La colección de libros a la cual pertenece esta obra es una excelente serie historiográfica, muy adecuada para los maestros de ciencias sociales de nivel medio y superior, así como para el público no especializado. En el caso de este pequeño libro, su temática está centrada en el mundo antiguo de México, de ahí que resulte de sumo interés e importancia. La obra, especialmente diseñada como texto de divulgación, será de particular interés para los maestros de historia y les permitirá contar con una serie de referencias bibliográfi-

cas actualizadas relativas a los trabajos más importantes sobre el pasado prehispánico de nuestro país.

El libro se encuentra dividido en 10 capítulos y un epílogo, que abarcan desde el periodo Preclásico al Posclásico en la zona de la Altiplanicie Central, y se enfoca en los estudios relativos a la cultura y las fuentes nahuas, el pasado prehispánico de las regiones del Occidente de México, Guerrero, Oaxaca, la zona del Golfo y el vasto norte del país.

Distintos especialistas de la época prehispánica y colonial temprana escribieron los capítulos, lo cual permite contar con un resumen y análisis de las aportaciones historiográficas más importantes para cada región. En el primer capítulo, “Obras generales sobre Mesoamérica”, Pablo Escalante Gonzalbo realiza un breve pero nutrido recorrido de la historiografía sobre el México prehispánico, desde el siglo XVIII hasta la época actual. Sin duda en este apartado destacan varias figuras pioneras en el estudio de las culturas precolumbinas, que en ocasiones son olvidadas por algunos especialistas contemporáneos; un ejemplo de ello es el lugar principal en que coloca al maestro Wigberto Jiménez Moreno, erudito especialista que escribió pocas obras pero sin duda construyó, en palabras de Escalante Gonzalbo, “una visión de la historia de Mesoamérica que, en lo fundamental, sigue vigente y ha sido el punto de partida de centenares de investigaciones” (p. 17).

En los capítulos dos y tres —“La altiplanicie central, del Preclásico al Epiclásico” de Felipe Ramírez Sánchez, y “La Altiplanicie central en el posclásico (900-1521): economía, sociedad y política”, de Santiago Ávila Sandoval— se aborda el análisis de los trabajos de diversos estudiosos acerca del México antiguo, desde el Preclásico hasta el periodo Posclásico, ofreciéndose en ambos un breve recorrido completo y muy interesante acerca de los descubrimientos, avances y metodología de numerosos especialistas en estos periodos, tanto mexicanos como extranjeros.

En el capítulo cuatro, “Los estudios sobre la cultura náhuatl” de Pablo Escalante Gonzalbo, podemos observar un balanceado estado de la cuestión relativo a los estudios de la religión e historia de los pueblos nahuas de México. Este apartado se complementa muy bien con los dos siguientes: el de Miguel Pastrana (capítulo cinco), titulado “Las fuentes documentales de tradición nahua”, donde el autor realiza un breve recorrido por los códices y fuentes coloniales más importantes que nos acercan a esa cultura; y el del propio Pablo Escalante Gonzalbo (capítulo 6), quien aborda el “Estudio y edición de las fuentes de tradición nahua, desde fines del siglo XIX a fines del XX”, en el cual elabora un muy buen resumen de las fuentes indígenas nahua publicadas en los dos últimos siglos —especialmente interesante es su apartado acerca de los manuscritos de fray Bernardino de Sahagún.

Sin duda, fundamentales en este libro son los artículos que tratan acerca de regiones más distantes del área central de México; así, en “El Occidente y

Guerrero” (capítulo siete) Verónica Hernández Díaz nos ofrece un resumen de los más destacados avances en la arqueología y la historia para esas zonas. En igual sentido, Marie-Areti Hers presenta en el capítulo 8, “El norte de México y la Mesoamérica septentrional”, un muy interesante balance historiográfico acerca de la historia antigua del norte de Mesoamérica. La autora destaca que la “periodización vigente para Mesoamérica no opera en el norte” (p. 96), toda vez que esta periodización se basa en una visión evolucionista, mientras en el norte los grupos de nómadas, cazadores y recolectores coexistían con agricultores. Asimismo, señala que a los estudiosos de la Mesoamérica septentrional les resulta indispensable consultar obras coloniales acerca de la región y estudios etnográficos modernos.

En el capítulo nueve, “La región oaxaqueña”, Saeko Yanagisawa destaca que los estudios acerca del pasado prehispánico de esta región se centran mayoritariamente en el Valle de Oaxaca, especialmente Monte Albán y Mitla, y que los trabajos acerca de otras regiones del estado, como por ejemplo la Mixteca Baja, son más bien tardíos y menos numerosos.

En el capítulo diez, Arturo Pascual Soto nos ofrece un panorama de los estudios arqueológicos de “La Costa del Golfo de México”, destacando las obras acerca de los olmecas y de la zona de El Tajín.

Cabe resaltar que el libro contiene al final una muy útil y completa bibliografía actualizada acerca del México antiguo. También vale la pena señalar que todos los ensayos son amenos, cla-

ros y están muy bien escritos, presentan un tamaño adecuado para utilizarse en el aula por maestros de educación preparatoria y primeros años de la universidad. Debido a su excelente narrativa, seguramente los textos llamarán la atención de un público más

amplio e interesado en conocer la literatura más relevante acerca del México prehispánico.

ETHELIA RUIZ MEDRANO
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS-
INAH



José Alfredo Uribe Salas,
Empresarios del metal
amarillo en México,
1898-1938,
 México, Universidad Autónoma
 Metropolitana (Cuadernos de
 Historia Empresarial), 2003.

La historia empresarial tiene una profunda raíz en la historiografía de México. Apenas hace tres décadas apareció uno de los libros dedicados a las clases propietarias y que por su novedad y calidad se ha convertido en un clásico. Nos referimos a los ensayos coordinados por Ciro Cardoso y que llevan por título *Formación y desarrollo de la burguesía en México, siglo XIX*.¹ Entre otros au-

¹ Ciro F. S. Cardoso (coord. y presentación), *Formación y desarrollo de la burguesía en México, siglo XIX*, México, Siglo XXI, 1978.

tores, se contó con la participación de Rosa María Meyer C., María Dolores Morales, María Teresa Huerta, Mario Cerutti, Shanti Oyarbábal Salcedo, Roberto C. Hernández Elizondo, y los desaparecidos Margarita Urías y Guillermo Beato. Este libro tuvo el enorme mérito de proponer una línea de investigación secundada por un sin número de investigadores. Los nombres de los empresarios Manuel Escandón, Juan Antonio de Béistegui, Ventura Martínez del Río, Gregorio Mier y Terán, Isidoro de la Torre, Francisco Somera y Patricio Milmo, formaron parte del lenguaje común de los historiadores y se convirtieron en una referencia obligada para entender el desarrollo económico, los artilugios de los negocios, los ritmos de acumulación de capital y la manera en que se tejían las redes empresariales decimonónicas. En su momento, Jan Bazant, entre otras observaciones y críticas, escribió que “las monografías, más que biografías personales o individuales, son —de acuerdo con la índole familiar de los negocios o de las sociedades mercantiles del siglo pasado— más bien biografías familiares, laboriosas y minuciosamente investigadas”.²

Con el tiempo, la enseñanza de estos maestros se ha visto recompensada por la abundancia de estudios dedicados a los empresarios a lo largo y ancho de nuestro país. Ejemplo de esta corriente es el notable trabajo de José Alfredo Uribe que estudia a los empresarios que constituyeron la Compañía Minera Las Dos Estrellas, y en especial

² Jan Bazant, reseña del libro en *Historia Mexicana*, vol. 28, núm. 4, abril-junio 1979, p. 621.

a Francisco J. Fournier. Dicha empresa se reorganizó a partir de la fusión de capitales franceses y mexicanos. Y como afirma el autor, “cotizó en la bolsa de París y la banca francesa le prestó un firme apoyo”.

José Alfredo Uribe Salas es un historiador que cuenta con una trayectoria de gran valía y es uno de los más destacados representantes de su generación. Con una sólida preparación, obtuvo el doctorado en la Universidad Complutense de Madrid; durante varias décadas ha sabido combinar las tareas de profesor e investigador en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Entre sus recientes publicaciones se encuentra los dos volúmenes de la *Historia de la Minería en Michoacán* (2002 y 2006). Es una compilación que reúne catorce trabajos del autor, hasta entonces dispersos en diversas publicaciones, que abarcan temas relacionados con la minería de Michoacán desde la época prehispánica hasta el siglo xx. En la introducción de dichos volúmenes, hace énfasis en que “los estudios de la empresas y los empresarios han contribuido de manera puntual al conocimiento pormenorizado del territorio, los sitios los edificios y artefactos; pero también a la comprensión del desarrollo tecnológico y a la evolución de las distintas sociedades industriales bajo las modalidades de régimen jurídico individual, familiar o por acciones”. Estos dos volúmenes dan cuenta de la trayectoria intelectual del autor y son un testimonio de la preocupación para plantear y resolver algunos de los problemas de mayor trascendencia en la historia de la industria minera. Asimismo, este conjunto de textos permite a

José Alfredo Uribe entretejer cada uno de los capítulos y conformar una biografía histórica minera de Michoacán, una de las regiones hasta cierto punto desconocidas por la historiografía minera nacional. Ambos volúmenes contribuyen de manera notable a la formación de nuestra historia y abren la puerta a nuevas incógnitas historiográficas.

Regresando al libro reseñado, podemos afirmar que, alejado de la imagen maniquea del *avaro explotador*, José Alfredo Uribe nos muestra la trayectoria del grupo de empresarios que arriesgaron sus recursos en busca del metal dorado, encabezados por el ingeniero francés Francisco J. Fournier, quien convenció, entre otros, a Guillermo Landa y Escandón, Antonio Pliego, Guillermo Brockman, José Luis Requema entre otros muchos, para que unieran sus capacidades y bienes con el fin de explotar la prolongación de la veta “San Rafael”, que se extendía desde El Oro en el estado de Michoacán y llegaba a Tlalpujahua en el estado de México. A pesar de la competencia que se dio en torno a la explotación de recursos minerales en esta región, ya que se establecieron más de 50 compañías, no todas tuvieron la misma suerte. Como afirma el autor, “sólo un puñado logro imponerse en el mercado nacional, cotizar sus valores en los centros financieros internacionales y repartir altos rendimientos a sus accionistas”.

La producción de oro siempre ha ido a parar a manos de los especuladores, quienes obtienen las ganancias más jugosas del negocio y deciden el destino de las regiones mineras. Las Dos Estrellas se convirtió, al despuntar el siglo xx, en una de las compañías que

obtenía los mayores rendimientos. Los minerales argentíferos del “filón verde” que explotaba contenían una gran cantidad de oro. Para hacer posible el enorme éxito económico, el autor explora algunos temas relacionados con el riesgo que representaba la industria minera, la dirección profesional de las obras de infraestructura y el cambio tecnológico, el nuevo rostro de la organización empresarial, la disponibilidad de una numerosa y eficiente mano de obra, el respaldo financiero de los poderosos bancos europeos, el momento coyuntural de alta demanda del metal amarillo por los mercados internacionales y, sobre todo, la protectora política fiscal porfiriana. De hecho, el rico filón hubiera pasado inadvertido a no ser por la concurrencia de todos estos elementos, que abrieron la posibilidad de que los empresarios obtuvieran utilidades casi inimaginables.

En *Empresarios del metal amarillo en México* hay un diagnóstico claro sobre el cambio del patrón oro en la economía internacional. Esta empresa “moderna” estuvo a la altura de la coyuntura que demandaba una enorme cantidad de oro. Sobre este asunto, Peter L. Bernstein escribió

[...] el mítico padrón de oro internacional surgió por consiguiente de las cenizas del desastre acaecido con la plata: en 1893 incluso las fábricas de moneda de India quedaron cerradas a la acuñación de plata. [El padrón] no representaba una garantía de tranquilidad para la economía mundial, pero tendía a limitar la magnitud de las crisis inevitables emanadas de la especulación, el exceso de inversiones y la competición

excesiva en unas esferas en donde los gobiernos no ofrecían redes protectoras cuando se producían los más diabólicos avatares.³

La personalidad singular de Francisco J. Fournier ha inspirado algunas obras literarias. Jacques Paire, en *De caracoles y escamoles. Un cocinero francés en tiempos de don Porfirio*,⁴ hace referencia al éxito de Las Dos Estrellas. La novela, narrada en primera persona, describe de manera notable la vida en el último tercio del siglo XIX, haciendo énfasis en los migrantes franceses. El cocinero, que invirtió parte de sus ahorros por un sentimiento de paisanaje, se ve recompensado con “un golpe de suerte”, cuando las acciones de la empresa multiplican su valor. En cambio, William Luret dedicó varios años a investigar la vida del empresario Fournier y en 1996 publicó su novela *L'homme de Porquerolles* (en México se conoce con el título de *El conquistador de la Somera*).⁵ Luret asegura que el origen de Fournier fue en el seno de una familia de barqueros muy pobres de Bélgica. Sin embargo, su espíritu de empresa lo llevó a trabajar en el ferrocarril que atravesaba las Rocallosas, en la construcción del Canal de Panamá, en las minas de San Francisco, California, y por supuesto en Tlalpujahua. Su riqueza le permitió comprar la isla de Porquerolles, donde fundó

³ Peter L. Bernstein, *El oro: historia de una obsesión*, Barcelona, Javier Vergara, 2002, p. 250.

⁴ Jacques Paire, *De caracoles y escamoles. Un cocinero francés en tiempos de don Porfirio*, México, Alfaguara, 2001.

⁵ William Luret, *El conquistador de la Somera*, México, Fundación Alejo Peralta, 2004.

una sociedad utópica y siempre soñó con llevarse el sitio arqueológico maya de Bonampak.

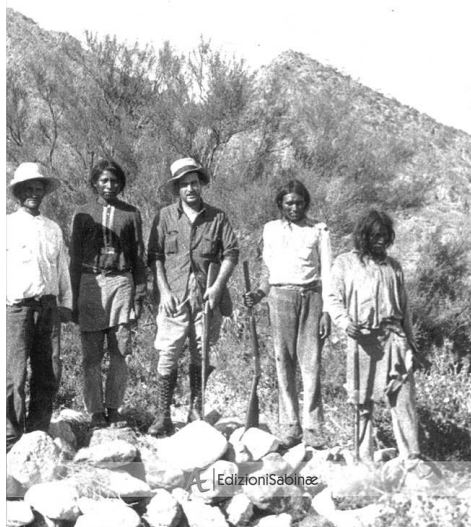
En la historia empresarial no todos los inversionistas corrieron con la misma suerte ni pudieron darse una vida glamorosa. Por José Alfredo Uribe sabemos que el pueblo de Tlalpujahu

padeció largos periodos de borrascas y apenas quedan algunos recuerdos de aquellos años dorados.

EDUARDO FLORES CLAIR
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS-
INAH

GIAN GASPARE NAPOLITANO

UNA MISSIONE FRA I SERIS



Gian Gaspare Napolitano,
Una missione fra i Seris,
Rimini, Sabinae, 2009

El texto que a continuación reseñamos fue publicado en ocasión de la exposición fotográfica *I colori della magia di Gian Gaspare Napolitano*, que tuvo lugar del 19 de abril al 18 de mayo de 2009 en el *Museo Nazionale Preistorico Etnografico Luigi Pigorini*; se compone de 122 páginas, sin índice y contiene un prefacio.

Gian Gaspare Napolitano fue periodista, fotógrafo, corresponsal de importantes periódicos, escritor y documentalista. En la exposición se pudieron apreciar las mejores fotografías que Napolitano realizara a propósito de dos viajes: uno a México, en que se ocupó de retratar y describir a los seris; otro a América del Sur, aun cuando el texto no menciona exactamente qué lugar visitó el periodista.

Una missione fra i seris es la narración en primera persona de las memorias de viaje de este joven periodista siciliano, quien por un azar del destino se unió a una misión etnográfica italo-mexicana que tuvo lugar en 1933. El texto, de agradable lectura, da una idea de cómo pudieron haber sido estas primeras expediciones etnográficas, pues narra los preparativos, el viaje desde la ciudad de México hasta la isla Tiburón (en el Golfo de California), los medios de transporte, las dificultades y los personajes encontrados que Napolitano supo bosquejar muy bien, aparte de los miembros que conformaron la travesía.

Desde nuestro punto de vista, los méritos de este trabajo pueden resumirse en dos puntos: *a)* ofrecer un bosquejo de cómo se realizaban entonces las expediciones científicas para conocer pueblos indígenas considerados “puros”; *b)* proporcionar algunos datos etnográficos de interés para los estudios de los seris.

La misión de la que formó parte Gian Gaspare Napolitano fue parte de un proyecto más ambicioso en el que participaron el Comité Italiano para el Estudio de las Poblaciones y el gobierno de México. El proyecto estaba conformado por estudiosos de ambos países y consistía en el estudio de distintas regiones de la República mexicana: Oaxaca, Guerrero, Michoacán, Nayarit y la Isla Tiburón (esta última era el campo de estudio del grupo al que pertenecía Napolitano).

Los miembros italianos de la expedición a la Isla Tiburón eran el jefe de la misión, el especialista en estadística Corrado Gini, su secretaria Fausta Marzi

y Gian Gaspare Napolitano; los miembros mexicanos eran el antropólogo Carlos Basauri y su esposa Teresa, el médico Luis Mazzotti, el agrónomo Jesús Bojórquez, un funcionario de la Secretaría de Agricultura que el autor menciona sólo por su apellido (Salazar) y dos estadounidenses que propiamente no formaban parte de la expedición, pero que como amigos de los seris coadyuvaron a la aceptación del grupo expedicionario: los hermanos y guías Robert y Luis Thompson.

La idea que tenía Corrado Gini al llevar a cabo esta expedición era la de aplicar un método de reconocimiento y clasificación de los pueblos, mismo que en Europa había sido experimentado con gran éxito. Basados en este método, los investigadores censaron 164 indígenas en la Isla del Tiburón; la investigación se organizaba de la siguiente manera: en primer lugar el profesor interrogaba a los indígenas acerca de su nombre y los de sus antepasados hasta donde fuera posible, para reconstruir las genealogías de las diferentes familias; luego el antropólogo Basauri tomaba las medidas corporales de los miembros. Los cuestionarios contenían un centenar de preguntas que comprendían caracteres descriptivos, el color, datos fisiológicos, peso, estatura, color de cabello, abertura de los párpados, etcétera. Uno de los intereses centrales del doctor Mazzotti fue los tipos de enfermedades que más afectaban a estos indígenas. Por su parte, Teresa, la esposa de Basauri, se ocupaba de las mujeres y de la información acerca del embarazo, el parto, las menstruaciones; mientras Bojórquez intentó compilar un diccionario de la lengua seri.

Más allá de todos los episodios y aventuras vividas por un joven periodista en una misión de esta naturaleza en su experiencia con los seris, Napolitano reportó algunas informaciones de carácter etnográfico que pueden ser interesantes. En sus conversaciones con los indígenas el autor recopiló algunos mitos importantes, o fragmentos de ellos. En cierta ocasión un indígena le muestra a Napolitano cómo se hace el fuego invocando previamente la ayuda de las luciérnagas, y le explica que estos insectos inventaron el fuego cuando se apareaban y producían luz (p. 68). La misma persona cuenta este mito a propósito del origen de la noche:

[...] dicen los viejos, pero yo no lo creo, que antes de cada cosa, antes de los yoris (los blancos), antes de los otros indígenas, de los yaquis, de los papagos, habían un hombre y una mujer seris. Eran muy grandes, muy altos; no había otros hombres ni otras mujeres. Nada más que este hombre y esta mujer seris. Habitaban en el Tecomate, en la tierra firme, para allá [...]. De aquel hombre y aquella mujer nacieron unos hijos, que se casaron entre ellos y así fueron seris. Ahora, en aquel tiempo, nunca era de noche, todo el tiempo era de día. Había también dos animales que eran puros seris. Existían también otras bestias: vacas, peces, aves, pero no eran seris, no eran animales de los seris. Nuestros eran el coyote y el tejón. Estos eran propiamente seris, hablaban la lengua seri, no eran como los otros, eran amigos de los seris. Estos dos animales se entendían muy bien entre ellos, eran amigos. Siempre bromeaban, hablaban, y así pasaban el tiempo, y un día el tejón le

dijo al coyote: 'Grita voy a hacer la noche' El coyote no le creyó, no quería creerle, y empezó a burlarse de él. '¿Pues que vas a hacer tú?'. El tejón se enojó y respondió: 'sí que puedo hacer la noche!', dijo. Y tomó una bolsa y la tiró al aire, y se hizo noche. La bolsa estaba llena de tinieblas. Se hizo noche y el coyote se espantó y huyó hacia el monte, a la sierra a los cerros. Se hizo salvaje el coyote, ya no fue serio. El tejón cavó un hoyo y se escondió bajo la tierra. Cada vez que llega la noche, el coyote se acuerda de aquella vez, tiene miedo y grita mucho (p. 69).

En otra ocasión el autor se aventuró, junto con Gini y algunos seris, al interior de la isla para explorar algunos montículos de piedras. Los seris no saben o no quieren explicar qué son o qué significan estos montículos; sin embargo, mencionan la posibilidad de que sean las tumbas de unos gigantes que anteriormente habitaban la isla. Napolitano y el profesor sin vacilación deciden mover cada piedra de los montículos con la esperanza de encontrar algo debajo de ellos pero sólo encontraron algunos huesos de animales, lo que les hace suponer que, más que tumbas, los montículos serían altares.

En su narración, Napolitano muestra sumo interés en los conflictos políticos que entonces afectaban a la comunidad seri. Al parece un grupo de "jóvenes" mostraba cierta oposición a los "viejos" (el gobernador y el curandero), lo cual derivó en una rebelión que tuvo que ver con los albores de lo que fue un movimiento mesiánico. Napolitano registra que un joven llamado Ignacio Morales, de origen seri y de familia tra-

dicional, se declaró dios después de haber descubierto que después de masticar la pulpa de un fruto llamado *torate*, se producía un jugo "embriagante que daba el olvido" (p. 81) Algunos miembros de la comunidad se unieron a Ignacio Morales, y uno de ellos, llamado Nacho Romero, declara a Napolitano que lo seris ahora estaban en la pobreza, pero gracias a un nuevo dios llegarían a ser ricos y a tener las cosas que tienen los blancos: sombreros, fusiles, botas. Así lo describe el autor: "Un día un dios hará bajar todas estas cosas del cielo durante la noche. Las dejará en la tierra con sus manos y los seris las encontrarán al despertar. Un dios les regalará a los seris automóviles, vacas, aeroplanos y trenes. Este día los yoris, chinos, japoneses y gringos serán destruidos, todos" (p. 82). Luego el mismo Nacho Romero le comenta a Napolitano que para ver a dios los seguidores de Ignacio Morales se reúnen en círculo y toman aguas de diferentes colores, y en un momento dado el jefe del grupo abre sus brazos y empieza a elevarse atravesando tres cielos. En el cuarto de los cielos se encuentra con dios. Ignacio entonces le dice a dios lo pobre que viven los seris y dios le promete las riquezas arriba mencionadas.

Siendo *Una missione fra i seris* la crónica de una expedición escrita por un no especialista en el tema indígena, el texto no es propiamente un trabajo antropológico ni etnográfico; pero pueden reconocerse ideas decimonónicas ya superadas desde hace tiempo que alentaron la expedición descrita. Una de sus preocupaciones centrales era la búsqueda de una "raza pura" que pudiera socorrer los estudios de evolución

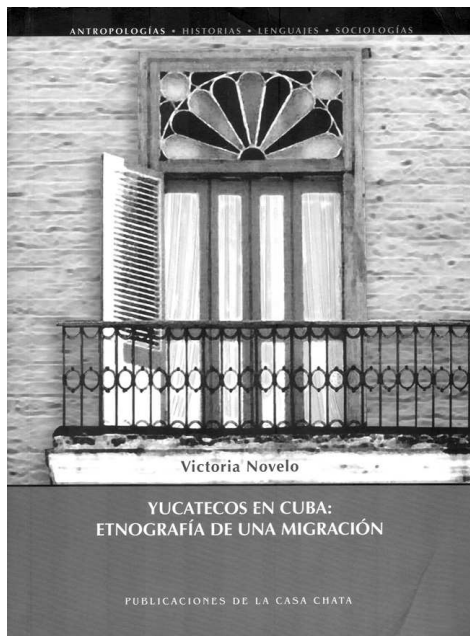
humana. Sin embargo, vale la pena conservar la memoria de estas grandes "misiones" (cabe recordar aquí que la expedición entre los seris era parte de un proyecto más amplio) y de estos primeros intentos científicos de conocer las poblaciones indígenas de México.

Además, los datos etnográficos ahí presentados podrían integrarse a las etnografías más recientes sobre seris, despejando quizá algunas dudas sobre ellos. Es importante mencionar que si bien el texto no es un trabajo antropológico, sí lo fue la expedición realizada a la Isla Tiburón, en la cual se recaudó importante información que se resguarda en el fondo Gini del Archivio Centrale dello Stato, junto con los datos y

las fotos provenientes de las otras expediciones dirigidas por Gini. Además, en ese fondo se encuentran numerosas fotografías de seris tomadas por el mismo Napolitano, así como 72 placas en bromuro de plata atribuidas al fotógrafo estadounidense Edward Davis y tomadas entre 1922 y 1927.

Los resultados de la expedición nunca se publicaron y, al igual que las imágenes, se encuentran sin organizar en dicho archivo, esperando ser organizados para algún día ver la luz.

MARÍA BENCIOLINI (INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS-UNAM) Y ARTURO GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL (EL COLEGIO DE SAN LUIS)



Victoria Novelo
**Yucatecos en Cuba:
etnografía de una
migración,**

México, CIESAS (Publicaciones de la Casa Chata)/Conaculta/ICY/2009.

Victoria Novelo se pregunta por las historias y aportaciones de los migrantes mexicanos (en particular los yucatecos) que radicaron en Cuba entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. A partir de este cuestionamiento configuró un libro que, sin duda, es una importante contribución a la escasa bibliografía reciente acerca de la experiencia migratoria mexicana en otras latitudes. Los resultados de esta investigación arrojan reflexiones acerca de la presencia de la comunidad mexicana y peninsular en la Gran Antilla, y ahondan en el uso de una metodología

interdisciplinaria y de sus estrategias discursivas para estudiar la temática, siendo así una aportación al terreno de este debate en las ciencias sociales. Las experiencias de estos individuos, cuyas vidas son exploradas por Novelo, fueron delineando de muchas maneras las expectativas del texto. En la diversidad de actividades a las que se dedicaron estos migrantes mexicanos encontramos los matices de una narración que procura sujetar, en su carácter fortuito, el corazón mismo de las vivencias. Para conseguir este relato elocuente y persuasivo, la autora mantiene una charla con sus sujetos, no sin antes reconstruir sus andanzas y establecimientos en Cuba, recorriendo sus caminos y habiéndolos conocido personalmente.

En un primer capítulo, "Población y migraciones", con el objetivo de trazar aspectos relevantes de la migración yucateca a la Gran Antilla, fincada en los acontecimientos históricos de ambos territorios, Victoria Novelo realiza una revisión de estos movimientos migratorios y sus particularidades. En su trabajo de archivo descubre cómo en los censos cubanos la migración yucateca sobresalía de la mexicana por sus "componentes raciales". En esta etapa los movimientos de población peninsulares estuvieron asociados con la *guerra de castas*, así como anteriormente se relacionaron con la piratería. Al respecto se conoce que si bien los mayas fueron sujetos vulnerables a ser arrojados de la península, siendo víctimas del tráfico ilegal de personas a la isla, esto no era nuevo. Así, la autora se mueve en la línea del tiempo hacia los siglos XVI y XVII, a lo largo de los cuales se llevó

a cabo la misma práctica. En este sentido utiliza como estrategia narrativa la “vuelta al origen”, por así decirlo, que permite destacar las particularidades de este grupo migratorio en el periodo en que la corona española tenía a la Gran Antilla como punto intermedio hacia el continente, lo cual representaba una enorme importancia geopolítica. Ya fueran indios esclavizados o libres, u otros pobladores, estos personajes fueron dibujando una presencia en la vida insular que se aprecia, por ejemplo, en las calles habaneras. La historia sirve de herramienta para señalar la presencia constante de yucatecos en la vida social y económica cubana desde tiempos remotos. Aquí comienza a entretorse la interdisciplina, ya que para construir su discurso —lo cual hace de manera convincente—, Novelo recurre tanto a documentos de época como a narraciones de cronistas e investigaciones arqueológicas para obtener datos precisos acerca de la presencia yucateca en Cuba en tiempo y espacio. Hay aspectos muy interesantes: como las evidencias de indios apalencados, que dejaron vestigios de sus conocimientos acerca de sistemas de vigilancia y defensa; o la persistencia de usos y costumbres de indios, durante sus contratos individuales en los ingenios, que pudieron llevar a sus mujeres para su asistencia y quienes los alimentaron con maíz, tortillas, atole, chile y pozole. Por otro lado, vasijas, canciones, chocolate, evidencias materiales y sociales, fueron elementos inconfundibles del paso de los yucatecos por Cuba. Durante la guerra de independencia cubana, a fines del siglo XIX, el movimiento de población

de la isla hacia Yucatán fue intenso y el establecimiento de una colonia insular en este estado echó raíces ricas y duraderas.

Un segundo capítulo del libro aborda el movimiento de mexicanos y yucatecos a la Gran Antilla en la primera mitad del siglo XX. Los casos más conocidos fueron los de aquellos protagonistas —una lista larga— que tuvieron que exiliarse temporalmente en la isla durante la contienda revolucionaria mexicana. En 1915, observa la autora, aumenta la migración yucateca a Cuba, debido a que las reformas llevadas a cabo por Salvador Alvarado, nombrado gobernador de Yucatán por Venustiano Carranza, afectaron tanto a los ricos hacendados henequeneros y personajes de la esfera eclesiástica como a otros de no tan prestigiados giros, como las casas de prostitución. Desde Alvarado —y hasta que Lázaro Cárdenas realizó un repartimiento de tierras en Yucatán, con el que neutralizó a los grandes hacendados— el movimiento de yucatecos a tierras insulares no cesó. A partir de aquí, Victoria Novelo nos regala una exhaustiva visita por todos los textos que hacen mención de la colonia yucateca establecida en Cuba y su devenir. Es ésta una de las aportaciones más significativas a la literatura histórica del tema y nos deja la impresión de que hay asuntos locales —en este caso la experiencia revolucionaria y posrevolucionaria de Yucatán— cuyas preguntas pueden tener una respuesta más sugerente, vistas desde la óptica vasta de dos territorios vinculados a través de su gente. Fuera del contexto regional, los hacendados y obreros exiliados son

figuras ampliadas a través de las cuales puede ponerse el acento en elementos desfigurados por la óptica meramente nacionalista.

Para hablar de la presencia mexicana y yucateca en Cuba la autora cede la palabra a sus actores, continuando el ejercicio metodológico mencionado al inicio, cuya originalidad y aportación debemos destacar de nuevo. Cierran el segundo capítulo los comentarios, en frases sueltas y heterogéneas, de los mismos migrantes, y con estas conversaciones se da manufactura a un tercer capítulo: "Los que se quedaron". Este universo de siete informantes, con diversas posiciones y ocupaciones, brindó a Victoria Novelo la oportunidad de confeccionar varios estratos de la vida cotidiana de los migrantes: sus relaciones familiares, el vínculo con México, el mantenimiento de hábitos y tradiciones, su adaptación a Cuba, los mecanismos para llevar todo esto a cabo. Tras estos siete primeros informantes vienen más historias de vida: un matrimonio chihuahuense establecido en La Habana Vieja y cuyo desenlace apuntó hacia la locura de ambos, marido y mujer; un comerciante oriundo de Ciudad del Carmen que vivió y trabajó en La Habana Vieja que tuvo un taller de reparaciones de máquinas de escribir y cuya pista le sigue Novelo hasta dar con una memoria dirigida a Lázaro Cárdenas fechada en 1937, en la que se le describían al presidente las restricciones que tuvieron los mexicanos para conseguir trabajo, pidiéndole que se investigara acerca del alcance de estas leyes cubanas para ayudarlos o perjudicarlos.

Otro ejemplo importante es el de una colonia de campesinos mexicanos

ubicada entre La Habana y Matanzas, cerca del pueblo de Madruga, reubicada después del triunfo de la revolución cubana de 1959 en la Loma del Grillo. Nuevos informantes describieron a la autora las características de algunos de los pobladores cuyos orígenes eran yucatecos. Adentrándose en la entraña de este poblado, en 1991 la concienzuda investigadora se encontró con los mestizos, de fisonomía yucateca y hablar cubano. Un enclave, como ella señala, de descendientes maya-yucatecos, "último territorio étnico de mexicanos en la isla", que nos regresa a una historia llena de matices y de raíces recordándonos que, sin estos hilos, no se pueden tejer perspectivas más generales. Así lo es también la reconstrucción de un mestizaje que comienza en Yucatán y se establece en Matanzas y Cárdenas, en Cuba: el de los coreano-yucatecos.

Un cuarto capítulo del libro está dedicado a los migrantes temporales y hace referencia a músicos, deportistas, médicos y gente de teatro, cuyos oficios les permitió visitar constantemente la isla mediante contratos previamente establecidos, por lo que la inserción al ambiente cubano no ofrecía las dificultades que tuvieron otro tipo de migrantes. Los intercambios musicales y artísticos entre yucatecos y cubanos han brindado algunos de los mejores ejemplos sobre las influencias de ida y venida. Victoria Novelo entrevistó al violinista Waldemar Gómez, quien describe sus múltiples incursiones en territorio cubano. Parecidas a las experiencias de los músicos y artistas son las historias de los beisbolistas. A manera de catálogo, la autora expone los diversos oficios que, como aristas de una misma figura

geométrica, delimitan los fuertes vínculos que se dieron entre yucatecos y cubanos en la primera mitad del siglo XX.

“Los recuerdos pasan a convertirse en viñetas”, nos dice Novelo, cuando en una quinta y última parte de esta historia tan rica y diversa, recrea las imágenes de Cuba en la memoria de los migrantes yucatecos. Las reflexiones acerca de la discriminación y el racismo, las relaciones entre sexos, el acceso a la educación, el ambiente social urbano, la salud pública, el amor a México, son palabras que trazan de muchas maneras este territorio imaginario. En qué

y por qué se parecen Cuba y Yucatán, en qué y cómo han influido en lo que a todas luces es una historia de intercambios culturales intensos y activos, es algo que corresponde al lector descubrir. Es este un texto repleto de seres humanos que andan de manera pausada, gracias a Victoria Novelo, por los caminos de ambos países. Por todo esto, ¿qué mejor portada, qué mejor invitación para un libro que una ventana?

GABRIELA PULIDO
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS-
INAH

RESÚMENES / ABSTRACTS

Institucionalización y devociones religiosas en Salta y la frontera chaqueña, Gobernación del Tucumán (Argentina colonial), 1650-1750

Telma Chaile

Resumen

Desde mediados del siglo XVII el proceso de institucionalización religiosa en la frontera chaqueña acompañó la expansión iniciada desde algunas ciudades de la Gobernación del Tucumán a través de la instalación de asentamientos productivos y defensivos. Ello permite observar que este avance estuvo estrechamente asociado con el recurso a figuras del calendario cristiano, objeto de devoción por parte de los agentes colonizadores. De esta manera, en el caso de Salta, las figuras de la Virgen María y de algunos santos acompañaron las movilizaciones coloniales de hombres y recursos en la ocupación y adquirieron la condición de intercesores especializados en la interacción social entre los pobladores de las ciudades, la frontera y el Chaco.

Palabras claves: devociones religiosas, Salta, frontera, Gobernación del Tucumán, Chaco.

Abstract

Since the middle of the 17th century a religious institutionalization process at the chaqueña frontier accompanied the expansion which began in some cities of the Gobernación del Tucumán through the creation of productive and defensive settlements. This process was associated with the use of images from the Christian calendar, which were objects of devotion for the colonizing agents. In the case of Salta, images of the Virgin Mary and some other saints accompanied the colonial movements of people and resources in the occupation. The images also assumed the role of mediators specialized in the social interaction between the inhabitants of the cities, of the frontier, and of the Chaco.

Key words: religious devotions, Salta, frontier, Gobernación del Tucumán, Chaco.

Arquitectura jesuita para la formación: noviciado y juniorado en el colegio de Tepotzotlán

Mónica Martí Cotarelo

Resumen

El inmueble que albergó entre 1580 y 1767 el colegio jesuita de Tepotzotlán, cuenta con espacios de arquitectura armónica en los que es evidente la preocupación por que fueran funcionales para las actividades de la tranquila y organizada vida que llevaban los juniors, los novicios, los padres y los hermanos coadjutores en su interior. La distribución de sus espacios es la materialización arquitectónica de lo que al interior de la Compañía de Jesús se concebía como el “modo nostro”, planteamiento que tuvo su origen en la Congregación General de 1558 y en la que quedó especificado que la edificación de las casas y colegios de la orden debían ser *útiles, sanos y fuertes para habitar y para el ejercicio de los ministerios...*

Palabras clave: Historia, arquitectura, jesuitas, colegios, formación

Abstract

The building that housed the Jesuit college of Tepotzotlán between 1580 and 1767 has spaces of harmonic architecture that show the concern for their functionality in terms of the activities that filled the calm and organized lives of the priests, the juniors, the novices and the coadjutors brothers. The space distribution is the architectural materialization of what was conceived by the “Society of Jesus” as *modo nostro*, an approach originated in the General Congregation of 1558 which specified that the houses and the colleges of the order should be *useful, healthy and strong to inhabit, and for the exercise of the ministries.*

Key words: History, architecture, Jesuits, schools, education

“Mal parir”, “parir fuera de tiempo” o “aborto procurado y efectuado”. Su penalización en Nueva España y en el México independiente

Dolores Enciso Rojas

Resumen

Este trabajo es un fragmento de la historia social de la infancia, que aborda la penalización del aborto, al que también se le denominaba “mal parto” o “parir fuera de tiempo”. Se basa en el análisis de los cánones de la Iglesia católica que sancionaban la práctica abortiva y la consideraba como delito, pecado mortal y caso reservado, dependiendo de las circunstancias en que se ejecutaba el aborto. Y se complementa con el análisis de las leyes penales que sobre el aborto emitieron la Corona española y el gobierno mexicano del siglo XIX, pues ambas lo consideraron como un delito; pero las leyes reales establecieron la pena capital o el destierro como sanción, en tanto que las leyes mexicanas decimonónicas fijaron como castigo el encarcelamiento temporal y la pena capital sólo en casos excepcionales.

Palabras clave: aborto, delito, leyes, penalización, infancia

Abstract

This paper is a fragment of the social history of infancy that deals with the punishment of abortion, also called “wrong childbirth” (*mal parto*) or “to bear out of time” (*parir fuera de tiempo*). It’s based on the analysis of the canons of the Catholic Church which condemned the practice and considered it a crime, a mortal sin, or a “reserved case” (*caso reservado*), according to the circumstances under which it was carried out. The article is complemented with an analysis of the laws regarding abortion enforced by the Spanish Crown and the Mexican government in the XIX century. Both considered abortion a crime, but the royal laws established capital punishment or exile as penalties, while the Mexican laws dictated temporal imprisonment and exceptionally the capital punishment.

Key words: abortion, crime, laws, penalty, childhood

El Salvador en la antropología anglosajona: aparición tardía y encasillamiento

Ainhoa Montoya

Resumen

El presente artículo recoge los principales trabajos y tendencias de la antropología anglosajona que ha tomado como foco de estudio El Salvador. En concreto, se intenta responder a la cuestión de por qué no fue sino hasta las dos últimas décadas que este país ha pasado a ser objeto de investigación etnográfica. En efecto, la antropología sobre El Salvador producida en universidades anglosajonas es escasa y relativamente reciente en comparación con las investigaciones centradas en otros países de la región. Dado el reducido número de monografías sobre El Salvador, se han examinado también en el presente artículo tesis doctorales con el fin de ampliar la literatura comentada. Esta revisión bibliográfica revela que la mayor parte de la etnografía sobre El Salvador en lengua inglesa procede de universidades estadounidenses. Asimismo, a pesar de que El Salvador de la posguerra ha proporcionado nuevos focos de interés, la violencia continúa siendo un tema recurrente en la investigación antropológica.

Palabras clave: antropología anglosajona, transición política, espacio transnacional, violencia, indigenismo.

Abstract

This article deals with the main works and trends of Anglo-Saxon anthropology related to El Salvador and tries to answer the question of why this country was all but overlooked by ethnographical studies until two decades ago. Anthropological research on El Salvador produced by Anglo-Saxon universities is scant and fairly recent, compared with the research done on other Central American countries. Given the limited number of published monographs about El Salvador, the scope of the paper has been broadened to include doctoral dissertations. The review of literature reveals that the bulk of English-language ethnography about El Salvador has been carried out by American universities. The paper also shows that notwithstanding new points of interest in post-war El Salvador, violence remains a recurrent topic for anthropological research.

Key words: Anglo-Saxon anthropology, political transition, transnational space, violence, indigenismo.

El envío de remesas como factor de cambio en la vivienda de la Mixteca Alta oaxaqueña

Guillermo Boils M.

Resumen

El texto se ocupa de revisar los factores que intervienen en el cambio de casas en la Mixteca Alta oaxaqueña, a partir del envío de remesas de Estados hacia esa región. El análisis se detiene en examinar el sentido del cambio en las casas de la región, y en especial cómo ha contribuido a estimular dicho cambio el volumen de remesas enviado desde el país del norte, por parte de los mixtecos que se han ido a trabajar a distintos lugares de la Unión Americana. En el análisis de los cambios se destacan los relativos al tamaño de las casas, así como el uso de otros materiales y modificaciones al espacio de las viviendas tradicionales de la zona.

Palabras clave: vivienda tradicional, Mixteca Alta oaxaqueña, remesas, migración, cambios en las casas.

Abstract

This paper deals with the factors affecting house modifications at the Mixteca Alta de Oaxaca (Mixteco Highlands of Oaxaca), which are linked to remittances sent by migrant Mixteco workers in the USA. It analyses the direction of the changes and especially the way the level of remittances has contributed to this process. The analysis focuses on the size of the houses as well as on the building materials and some other spatial modifications made to the traditional houses of the area.

Key words: Traditional housing, Mixteco Highlands of Oaxaca, remittances, migration, house modification.

DIARIO DE CAMPO 2

NUEVA ÉPOCA / OCTUBRE-DICIEMBRE 2010



**Antropología
y Literatura**

**Niños y niñas
jornaleros de México
Valentina Glockner Fagetti**

COORDINACIÓN NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA / INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

MAYO-AGOSTO 2010

Historias 76

- Rodolfo Fernández, Comida ritual y hábitos alimenticios en Michoacán, siglos XV y XVI
- José María Portillo, Identidades complejas: los hermanos Guridi Alcocer, entre Tlaxcala, España y México
- Beatriz Rojas, Constitución histórica: “No la hallaréis escrita como comedia de escenas”
- Pedro Cardim, “Gobierno” y “Política” en el Portugal del seiscientos: la mirada de Antonio Vieira

**5CENT FEDERAL
MEX.1939**



**5CENT FEDERAL
MEX.1939**

INSTITUTO
NACIONAL
DE ANTROPOLOGÍA
E HISTORIA

ANTROPOLOGÍA

BOLETÍN OFICIAL DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

NUEVA ÉPOCA, ENERO-ABRIL DE 2010

88

- 1910: el año que fuimos centenario. Del festejo a la memoria escrita
Carla Zurián de la Fuente
 - El patrimonio cultural: los cultivadores de las Bellas Artes, las Ciencias y la Academia
Lucio Ernesto Maldonado Ojeda
 - Dimes y diretes del Doctor Merolico
Jesús Guzmán Urióstegui
 - Benito Juárez, pilar de la modernidad universal. El liberalismo político mexicano en el contexto internacional. Diez tesis
Stefan Gandler
 - “Pero es tan sólo un río...!” Las implicaciones del Río Bravo como frontera binacional para los kikápús y los apaches
José Medina González Dávila
 - Viejos y recuerdos. Lo significativo de la vida cotidiana
José Inigo Aguilar Medina / Ma. Sara Molinari Soriano
 - La lucha por el espacio urbano: un caso otomí en la ciudad de México
Marta Romer
 - El proceso migratorio de la Huasteca veracruzana
Teófilo Reyes Couturier / Elio Alcalá Delgado
 - Evaluación crítica del Programa Agrícola Temporal México-Canadá 2006
Rosa María Vanegas García / Iván Franco Cáceres / José Manuel Figueroa Matuz
 - Religión comunitaria en los pueblos originarios de Milpa Alta. La celebración de la Candelaria y los Días de Muertos
Mette Marie Wacher Rodarte
 - La soya devora campesinos e indígenas en América del Sur
Carlos M. Tur Donatti
 - Templo y convento de San Nicolás Actopan, Hidalgo, dedicado a San Nicolás de Tolentino
Fermín Ali Cruz Muñoz / María Estela Muñoz Espinosa / Alejandro Ali Cruz Muñoz
- Tultitlán: contratendencia al fenómeno de terciarización en la zona metropolitana de la ciudad de México
Fermín Ali Cruz Muñoz / María Estela Muñoz Espinosa / Alejandro Ali Cruz Muñoz
- Xenofobia y xenofilia en la historia mexicana, siglos XIX y XX
Rebeca Inclán Rubio
- Notas al libro *Coplas populares de Guerrero*
Jesús Guzmán Urióstegui

