

Historias 82

- Guillermo Turner R., *La Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, evidencia de las formas y contenidos del texto*
- Martha Terán, *Geografía guadalupana en el obispado de Michoacán, siglos XVII y XIX*
- Andrey Schelchkov, *Roberto Hinojosa: ¿un Goebbels criollo o un revolucionario apasionante?*
- Julia Tufi6n, *Representaci6n de la pobreza en el cine mexicano: Nosotros los pobres, Ustedes los ricos y Pepe el Toro vs. Los olvidados*



Historias

Revista de la Dirección de Estudios Históricos

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Director General: Alfonso de María y Campos

Secretario Técnico: Miguel Ángel Echegaray

Directora de Estudios Históricos: Inés Herrera

Coordinador Nacional de Difusión: Benito Taibo

Director de Publicaciones: Héctor Toledano



CONACULTA

publicaciones

DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

- ▶ **Niños y adolescentes: normas y transgresiones en México, siglos XVII-XX**, México, INAH (Científica, 538), 2008.
Delia Salazar Anaya y María Eugenia Sánchez Calleja (coords.)
- ▶ **Actividad anarquista en México**, México, INAH (Fuentes), 2008.
Max Nettlau
- ▶ **El siglo XX desde el XXI. Revisando un siglo**, México, INAH (Científica, 532), 2008.
Delia Salazar Anaya y Lilia Venegas Aguilera (coords.)
- ▶ **Pan, trabajo y hogar. El exilio republicano español en América Latina**, México, INAH/ INM-Segob/DGE Ediciones (Migración), 2007.
Dolores Pla Brugat (coord.)
- ▶ **La pérdida *Relación de la Nueva España y su conquista de Juan Cano***, México, INAH (Científica, 497), 2006.
Rodrigo Martínez Baracs
- ▶ **Xenofobia y xenofilia en la Historia de México. Siglos XIX y XX. Homenaje a Moisés González Navarro**, México, INM-Segob/CEM/INAH/DGE Ediciones (Migración), 2006.
Delia Salazar (coord.)
- ▶ **De tierras extrañas. Un estudio sobre la inmigración en México, 1950-1990**, México, INM-Segob/CEM/INAH/DGE Ediciones (Migración), 2006.
Mónica Palma Mora

DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS
Allende 172, Col. Tlalpan,
14000, México, D.F.
Tel: 50 61 93 00

DIRECCIÓN DE LA REVISTA:
Esteban Sánchez de Tagle

EDITORES:
Dolores Pla, Guillermo Turner,
Antonio Saborit, Esther Acevedo

CONSEJO EDITORIAL:
Clara García, Inés Herrera, Sonia Lombardo,
Sergio Ortega, José Emilio Pacheco,
Roberto Sandoval

CONSEJO DE ASESORES:
José Aricó, Marco Bellingeri, Marcelo Carmagnani,
Juan Carlos Garavaglia, Enrique Montalvo, Enrique Semo,
Ilán Semo, Paco Ignacio Taibo II
Producción editorial: Benigno Casas
Cuidado de la edición: Demetrio Garmendia y Arcelia Rayón
Diseño de cubierta: Efraín Herrera
Ilustración de portada e interiores:
Grabados novohispanos proporcionados por Mariano
Monterrosa.

CORRESPONDENCIA: Apartado postal 5-119,
C.P. 06500, México, D.F., Tel.: 50 61 93 00.
Historias, Revista de la Dirección de Estudios Históricos,
núm. 82, mayo-agosto de 2012, es una publicación
cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología
e Historia, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, deleg.
Cauhtémoc, México, D.F.

Editor responsable: Héctor Toledano.
Reservas de derechos al uso exclusivo:
04-2008-012114374100-102.
ISSN: 1405-7794. Licitud de título: en trámite.
Licitud de contenido: en trámite.
Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 421,
séptimo piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, deleg. Cuauhtémoc,
México, D.F. Imprenta: Taller de impresión del INAH,
av. Tláhuac 3428, col. Culhuacán,
C.P. 09840, deleg. Iztapalapa, México, D.F.
Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH,
Insurgentes Sur 421, séptimo piso, col. Hipódromo,
C.P. 06100, deleg. Cuauhtémoc, México, D.F.
Este número se terminó de imprimir el 31
de septiembre de 2012, con un tiraje de 1000 ejemplares.

Los grabados en México

Desde los primeros años del establecimiento de los españoles en lo que fue la Nueva España se hicieron grabados, tanto para ilustrar libros como algunas publicaciones del gobierno virreinal. En su *Historia eclesiástica indiana*, fray Jerónimo de Mendieta nos informa sobre este oficio ejercido por los indígenas asistentes a la escuela de San José de los Naturales, quienes elaboraban libros piadosos para la oración y para el canto, “y lo que es más de notar es que sacaban imágenes de planchas de bien perfectas figuras, que cuantos las veían se espantaban, porque de la primera vez las hacían ni más ni menos que la plancha”.

Resulta lamentable que los frailes cronistas no nos informen sobre quién o quiénes fueron los maestros europeos que enseñaron el arte del grabado a los naturales. Sabemos que fray Pedro de Gante enseñaba en la escuela de Tlatelolco, pero ¿enseñaría también en San José de los Naturales (escuela que se localizaba a espaldas del templo de San Francisco de México, en las actuales calles de Madero)? ¿Era el padre Gante un magnífico dibujante? ¿Poseía los conocimientos y la habilidad para trabajar los grabados?

Durante los siglos XVIII, XIX y principios del XX, la Iglesia católica aprovechó las imágenes del grabado para impulsar ciertas devociones, como la de san José, el padre terreno de Jesucristo, patrón protector contra los sismos que en este país suceden prácticamente todos los años, y qué mejor oportunidad que la de tener en casa una estampa suya, que además era barata. Seguro que a mucha gente le hubiera gustado tener en casa un óleo, y si fuera de buena firma ¡qué mejor! Pero la pintura de caballete siempre ha sido costosa y por lo mismo sólo accesible a las posibilidades económicas de familias de la clase adinerada.

A finales del siglo XVIII y durante todo el XIX se realizaron representaciones populares de la devoción católica mediante pinturas al óleo que se plasmaban sobre láminas de metal, pero no de las obtenidas en un taller o fábrica, sino de láminas recicladas provenientes de las latas de aceite de olivo traídas desde España. Quien iba a pintar el cuadro cortaba la lata, la aplanaba, la despojaba de restos de aceite y sobre ella realizaba el tema que le solicitaban. Supuestos retratos de santas o santos, vírgenes, ángeles o ar-

cángeles, escenas del juicio final o del purgatorio, entre otros muchos temas, eran cuadros adquiridos para tenerlos en casa. El cuadro devocional le permitía a cualquier familia realizar sus prácticas religiosas teniendo frente a la mirada su figura sagrada predilecta, sin exponerse a peligro alguno, especialmente durante la noche. El cuadro de devoción es una obra muy parecida a un exvoto, pero sin la leyenda de agradecimiento por los favores recibidos que incluye este último.

En la actualidad conocemos una cantidad enorme de grabados, algunos de ellos robados de libros, otros que han llegado hasta nosotros como estampas, muchos dedicados a santos, vírgenes; santos que no sabíamos que existieran, como san Homobono, patrón de los sastres y que aún se venera en el templo carmelita de la ciudad de Puebla. También se da cuenta de la existencia de santa Gertrudis la Magna, joven mujer vestida de negro y que nos muestra su corazón donde se inscribe el Niño Jesús. Esta santa tuvo enorme devoción, al grado que no había templo en la ciudad de México donde no hubiera una imagen suya.

El grabado también fue utilizado para dar a conocer cómo era la basílica de Guadalupe, pues una inmensa mayoría de la población deseaba conocer la villa guadalupana ante la imposibilidad de viajar por tener su lugar de residencia demasiado lejos, por ejemplo en Yucatán o en Sonora. Por ello, para que esas personas tuvieran por lo menos una vaga idea, los pintores que pintaban la imagen de la Virgen María del Tepeyac incluían a sus pies cómo era la Villa, según se tratara del siglo XVIII o el XIX.

Muchos de los grabados de ese largo periodo están firmados y es por ello que sabemos del grabador poblano José de Nava (1754-1820); (Francisco) Silverio firmó una estampa de la Virgen de los Remedios en 1758, estampa que fue retallada en 1783 por Zapata. Otros fueron Tomás Cayetano (1761), Diego Troncoso (1747-1807), que trabajó en España, México y Puebla; Manuel Villavicencio (1753-1809), y un José Villavicencio (1783) en Puebla.

Mariano Monterrosa

Historias

82

REVISTA DE LA DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

ÍNDICE

ENTRADA LIBRE

Zbigniew Lewicki	3
Armando González	15
Felicia R. Lee	16
Sam Roberts	19

ENSAYOS

Guillermo Turner	
<i>La memoria de Bernal Díaz del Castillo en el proceso de escritura de la Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. La evidencia de las formas y contenidos del texto</i>	25
Martha Terán	
<i>La geografía guadalupana en el obispado de Michoacán entre los siglos XVII y XIX</i>	45
Andrey Schelchkov	
<i>Los olvidados de la izquierda latinoamericana. Roberto Hinojosa: ¿un "Goebbels criollo" o un revolucionario apasionante?</i>	81

Julia Tuñón

<i>Arañando el escándalo. La representación de la pobreza en el cine clásico mexicano: Nosotros los pobres, Ustedes los ricos y Pepe el Toro vs. Los olvidados</i>	103
--	-----

ANDAMIO	121
---------	-----

CARTONES Y COSAS VISTAS	129
-------------------------	-----

RESEÑAS	139
---------	-----

CRESTOMANÍA	157
-------------	-----

ABSTRACTS	163
-----------	-----





Entrada Libre

Apocalipsis y entropía de la literatura estadounidense

Zbigniew Lewicki

Tomado del libro de Zbigniew Lewicki, *The Bang and the Whimper. Apocalypse and Entropy in American Literature* (Greenwood Press, 1984). Lewicki nació en 1945 en Lodz y es un estudioso de la civilización anglosajona. Traducción de Antonio Saborit.

CUANDO LA GRAN REVOLUCIÓN CIENTÍFICA de finales del siglo XIX destrozó los cimientos de la física newtoniana, basada en la cierta e infalible cadena de causa-efecto, uno de los resultados indirectos fue un cambio drástico en la actitud del hombre hacia el universo. El mundo del hombre dejó de ser confiable y seguro. La probabilidad estadística sustituyó las claras relaciones causales y abundaron otras desconcertantes ideas similares; ni los descubrimientos de Freud en la psicología ni la teoría de la evolución de Darwin ayudaron a restaurar la confianza del hombre en la naturaleza. Sin embargo, estas teorías tuvieron un efecto estimulante al adaptarse a las necesidades de la literatura. Por ellas surgieron el naturalismo, las técnicas del *stream-of-consciousness* [flujo de la conciencia] y otros desarrollos en la prosa y en la poesía del siglo XX. Uno de esos conceptos, que se originó en la ciencia y luego ingresó a la literatura, fue

La entropía llegó a la literatura a través de la historia, y, en particular, a través de la teoría de Henry Adams sobre el desarrollo histórico. Adams describía la segunda ley de la termodinámica, la ley de la entropía, diciendo: “los poderes más grandes de la energía tendían siempre a caer más bajo, y que este proceso no tenía límites”.

la entropía. Rudolf Clausius presentó esta noción en 1852 y en términos exclusivamente físicos se define como: “El último estado al que llegan la degradación de la materia y la energía del universo; estado de uniformidad inerte de los elementos componentes; ausencia de forma, patrón, jerarquía o diferenciación”; “La tendencia irreversible de un sistema incluyendo al universo, hacia un desorden y quietud cada vez mayores; también, el último estado predecible a partir de esta tendencia”; o una “Tendencia hipotética hacia la quietud uniforme, en especial la del universo”.¹

La entropía llegó a la literatura a través de la historia, y, en particular, a través de la teoría de Henry Adams sobre el desarrollo histórico. Adams describía la segunda ley de la termodinámica, la ley de la entropía, diciendo: “los poderes más grandes de la energía tendían siempre a caer más bajo, y que este proceso no tenía límites”.² Decía además: “Todas las energías de la naturaleza se convertían lentamente en calor y se desvanecían en el espacio hasta que al final no queda más que un mar muerto de energía a su más bajo nivel posible [...] incapaz de realizar cualquier tipo de trabajo”.

En el proceso de traducir un término físico a un término historiográfico, Adams estableció dos principios cruciales que contribuyeron en la posterior popularidad del término en la literatura de Estados Unidos en el siglo xx. Primero, Adams descubrió que se podía tratar a lo que él llamó Energía Vital, así como a esa forma suya que se llama Energía Social, como cualquier otro tipo de energía, y después subordinarlas al proceso descrito por la segunda ley de termodinámica: “La ley de entropía impone una servidumbre sobre todas las energías, incluyendo la mental”. Después, a la vez que deploraba algunas de las interpretaciones vulgares que pudiera acarrear, Adams retrataba a la sociedad como compuesta por grupos separados, y por lo tanto cerrados. Esta última aseveración es de particular importancia para la aplicación del concepto de entropía a la literatura. Para que se dé la entropía tiene que existir un sistema cerrado; de otra manera, un suministro externo de energía podría equilibrar sus pérdidas y detener el proceso. Por otra parte, por lo general no se puede tratar a una persona como si fuera un sistema cerrado: “Nosotros, como seres humanos, no somos seres aislados. El alimento, que produce energía, lo tomamos del exterior [...] por medio de nuestros sentidos tomamos información”.³

¹ Véase *Webster's Third New International Dictionary*; *American Standard College Dictionary* y *The Random House Dictionary*.

² Henry Adams, “A Letter to American Teachers of History”, en *The Degradation of the Democratic Dogma*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1969, p. 141.

³ Norbert Wiener, *The Human Use of Human Beings*, Boston, Houghton Mifflin, 1954, p. 28.

Los críticos literarios, conscientes de la discrepancia, han tratado de reconciliarlas de distintas maneras. Tony Tanner, por ejemplo, decía que muchas novelas contemporáneas de Estados Unidos “se concentran en personas que precisamente se *están* volviendo ‘sistemas cerrados’ [...] cada vez toman menos información, datos sensibles y hasta alimento”.⁴ A la vez que esto es cierto en algunos personajes —un ejemplo que ilustra muy bien este punto es el Slothrop de la novela *El arco iris de gravedad* de Pynchon— la influencia desintegradora de la entropía también puede verse cuando el proceso o bien no se ha dado, o su importancia es muy poca, por ejemplo, en *La subasta del lote 49*. Sin embargo, si no sólo tomamos en consideración la Energía Social de grupos particulares —y separados, según Adams—, podemos discutir el proceso entrópico en un determinado libro, a pesar de que los personajes particulares no se vean afectados por él.

Por útiles que fueran las suposiciones de Henry Adams, se referían básicamente al concepto físico de energía, así que su aplicación a la historia produjo una imagen posiblemente exagerada de una catástrofe inminente. Al mismo tiempo que algunos novelistas, como Nathanael West y, hasta cierto punto, F. Scott Fitzgerald, usaron esta imaginería “negra” en sus obras, tal visión necesariamente triste no se podía aceptar en todas partes, por lo que la entropía no ganó mucho terreno en la literatura. El cambio crucial se dio cuando Norbert Wiener aplicó la ley de la entropía a la teoría de la información. En *The Human Use of Human Beings*, Wiener sostenía que “es posible tratar a los grupos de mensajes como si tuvieran una entropía igual que los grupos de estados en el mundo exterior”. La literatura ya podía emplear el tema con comparativa facilidad. Más que traducir los términos físicos a la terminología literaria, los escritores comprendieron que el corazón mismo de la ficción —la comunicación entre personas— también tenía la influencia de la entropía, y que en el arte se podía presentar el proceso sin recurrir obligatoriamente a la imaginería científica. Más todavía, mientras Adams llegaba a la conclusión de que “la vida no tenía sentido; la búsqueda terminaba en un gran vacío curioso del que no había manera de salir”,⁵ Wiener ofreció una salida, al decir que “se puede interpretar la información de un mensaje como negativa en esencia a su entropía [...] es decir, mientras más probable el mensaje, menor la información que ofrece”. Wiener casi trazó la línea de lo que con frecuencia describimos como literatura “experimental”. Si



⁴ Tony Tanner, *City of Words*, Nueva York, Harper & Row, 1971, p. 146.

⁵ George Hochfield, *Henry Adams*, Nueva York, Barnes and Noble, 1962, p. 139.

el mensaje menos probable se opone a la entropía con mayor eficacia, entonces la búsqueda de nuevos modos de expresión es un proceso dinámico que de hecho puede salvar a la literatura de languidecer.

La literatura que se hizo en Estados Unidos durante las décadas de 1960 y 1970 aceptó esta idea. La ficción posmoderna usa el tema de la entropía más que nunca y por todas partes, pero al mismo tiempo desarrolla técnicas y formas nuevas que ayudan a contener el proceso. Sin embargo, existe un peligro latente en esta aproximación. De lo que se ha dicho, se seguiría que los mensajes menos improbables —sobre todo aquellos compuestos de palabras dispuestas al azar— podrían oponerse más eficazmente a la entropía y suministrar mayor información. De hecho tales obras literarias existen, pero el sentido común nos dice que éstas no han disminuido el nivel de entropía ni han ofrecido mucha información. La verdad es que lo contrario parece cierto: tienden a hacer menores los niveles de comunicación y a volver ininteligibles los mensajes. ¿Esto significa que toda la relación sugerida por Wiener resultó falsa al llevarla a su consecuencia lógica? No es así, y la paradoja puede solucionarse al considerar también la otra fuente de la entropía: el desorden.

En su conferencia sobre “La teoría atómica de la materia”, el físico Max Planck dijo que es: “[...] la hipótesis del desorden elemental, la que forma el núcleo verdadero del principio del aumento de la entropía y por tanto la condición preliminar para la existencia de la entropía. Sin el desorden elemental no hay ni entropía ni proceso reversible.”⁶

Al discutir la relación entre la entropía y el arte, Rudolf Arnheim añadió que: “[...] el aumento de la entropía se debe a dos tipos de efecto distintos; por un lado, una tendencia hacia la simplicidad, que fomentará el orden y la disminución de orden, y por otro lado, la destrucción desordenada”.⁷

En su efecto final estas dos tendencias van a dar a lo mismo: uno se sentiría igualmente perdido en un medio completamente caótico, en donde no haya ni siquiera dos elementos en relación acorde entre sí, y en un medio formado únicamente por elementos uniformes, en donde el excedente de orden haría imposible toda diferenciación.

Para evitar la entropía, el escritor debe recorrer un camino estrecho entre el peligro de producir mensajes probables de bajo valor informativo (como por ejemplo las nuevas versiones



⁶ Max Planck, *Eight Lectures on Theoretical Physics*, Nueva York, Columbia University Press, 1915, pp. 50-51.

⁷ Rudolf Arnheim, *Entropy and Art: An Essay on Disorder and Order*, Berkeley, Los Ángeles, University of California Press, 1971, p. 52.

de temas antiguos, escritos de manera convencional), y el riesgo de sacar grupos de palabras incomprensibles que al lector parecerían desordenadas. El lector, no el autor, debe considerarse como un factor. La entropía física sucede en el mundo que nos rodea, la veamos o no; se ha estado dando desde la creación del universo a pesar de que el proceso se descubrió y tuvo un nombre apenas hace un siglo. Por otra parte, la entropía informativa depende no tanto de la naturaleza del mensaje como de las condiciones de su transmisión: quién lo envía a quién bajo cuáles circunstancias. “Los clichés”, dice Wiener, “son menos esclarecedores que los grandes poemas”, pero esto ciertamente deja de serlo para alguien que por primera vez se entera de que “agua que no has de beber, déjala correr”, y a quien después lo ponen, sin prepararlo, ante *La tierra baldía* de T. S. Eliot. Para discutir la entropía en la literatura, hay que asumir un cierto nivel de preparación en el lector.

Finalmente, se debe recordar que la entropía física no es una fuerza, sino la expresión numérica de un proceso. En literatura, sin embargo, con frecuencia se trata como una fuerza o como una conspiración, una trama misteriosa diseñada por un misterioso *Ellos*. Tal atribución de “substancia” a la entropía fue tal vez inevitable cuando el concepto pasó de las ciencias al arte, pero no obstante tenemos que ser conscientes de su naturaleza y recordar que mientras que la interpretación maniquea de la entropía puede parecer más convincente que la agustina,⁸ no hay por qué revertir el procedimiento y buscar una “fuerza del mal” cada vez que aparezca la entropía en una obra literaria.

Hay otro factor que es preciso notar antes de pasar al análisis de las obras particulares. La noción de entropía ha permeado a un grado muy alto a la narrativa de Estados Unidos, pero su influencia es bastante más débil en la literatura de otros países. Al mismo tiempo que fenómenos como éste rara vez se llegan a comprender en un contexto amplio, y aunque aquí nuestro interés se limita a las letras en Estados Unidos, una explicación de la popularidad dispareja de la idea nos puede ayudar a entender el papel de la imaginaria entrópica en el desarrollo de la narrativa de Estados Unidos.

Es probable que la explicación más “literaria” se relacione con la duración de otro fenómeno literario de Estados Unidos: el naturalismo. Al mismo tiempo que éste nunca fue el único modo de expresión aceptable en un momento dado, al naturalismo se le halla con facilidad en casi toda la narrativa que se escribió en Estados Unidos a lo largo de la década de 1940, lo cual no sucedió en otras partes. Esta larga fascinación, rela-

La noción de entropía ha permeado a un grado muy alto a la narrativa de Estados Unidos, pero su influencia es bastante más débil en la literatura de otros países.

⁸ Para una discusión interesante de este problema véase Norbert Wiener, *op. cit.*, pp. 34-36 y 190-191.

cionada con un interés en las leyes y los procesos de la naturaleza, hizo a los escritores estadounidenses más receptivos a ideas vinculadas con las ciencias naturales. Más aún, las ideas básicas del naturalismo se pueden remontar a la teoría de la evolución de Darwin, la cual se conecta de manera específica con el concepto de la entropía.

La teoría de Darwin asumía que las especies evolucionan, se desarrollan y cambian, pero no se metía en el asunto de la energía que presumiblemente hacía falta para tal proceso. Henry Adams decía que al mismo tiempo que Darwin no enfrentaba el problema de manera directa, su razonamiento contradecía a la primera ley de la termodinámica —que la suma de la energía es constante— al asumir que “la Energía Vital podía sumarse, y crecer en potencia indefinidamente, sin la mínima compensación aparente”. Aunque el argumento de Adams es discutible —sobre la base de que la evolución, como la entendió Darwin aunque no todos sus seguidores, no implica por fuerza un avance que requiera de un suministro adicional de energía—, no hay duda de que la teoría de Darwin se opone directamente a la segunda ley de la termodinámica. Los procesos vitales pueden evolucionar hacia formas más perfectas, o sujetarse a los procesos de disminución de la energía y por tanto dirigirse tan sólo hacia la muerte. Estas dos opciones se contradicen entre sí de manera directa y por lo tanto se relacionan dialécticamente: el interés prolongado en una mantiene potencialmente viva a la otra. Cuando el naturalismo empezó a perder su lugar en la literatura de Estados Unidos, una de las consecuencias fue un interés mayor en la entropía. La teoría de Darwin, durante casi un siglo, fue ciertamente más popular en Estados; tal vez porque sus supuestos correspondían a ciertos mitos básicos, propios de Estados Unidos, relacionados con el ascenso social y el éxito. Substituirlos con la segunda ley de la termodinámica era pasarse a una *Weltanschauung* básicamente pesimista, admitir que aun cuando podamos lograr una mejoría temporal y local, es imposible escapar a la desintegración y la decadencia. Henry Adams fue un abogado abierto de la entropía en la última parte de su vida, cuando ya estaba desilusionado del mundo de manera obvia.

Otro factor importante que ayudó a elevar a la entropía a su posición dominante en la conciencia de Estados Unidos y en la literatura que ahí mismo se hizo a partir de la segunda mitad del siglo XX fue un conocimiento general y la fascinación de y con la ciencia, bastante mayor que en Europa. Cuando C. P. Snow presentó en 1959 su famosa Rede Lecture en la Universidad de Cambridge, en la que sostuvo que la sociedad occidental no tan sólo se había dividido en dos grupos polarizados —intelectuales literarios y científicos— sino también —y más importante—, que cada grupo ignoraba virtualmente



los logros del otro, Snow citó la segunda ley de la termodinámica como ejemplo de la “ciencia básica” que estaba obligado a conocer un literato, pero que no conocía. Sin embargo, la observación de Snow parece que estaba orientada hacia Europa: Tony Tanner cita a John Hollander para decir que en Estados Unidos todos los niños en edad escolar conocen este trozo particular de “ciencia”. Ciertamente, casi es indudable que la sociedad estadounidense de mediados del siglo XX está orientada hacia la ciencia y que es probable que sea más receptiva a esos conceptos que otras sociedades. La publicación del libro de Wiener, *The Human Use of Human Beings*, contribuyó asimismo a esta conciencia general de los alcances científicos. El libro, que sentó la base de la cibernética, apareció en 1950, y aun cuando abordó la entropía de un modo muy limitado, la segunda edición de 1954 ofrece tal vez la mejor introducción a las implicaciones generales del concepto. En adelante este libro se convirtió, en palabras de Tanner, “en algo como un clásico moderno de Estados Unidos y pudieron haberlo leído muchos de los escritores (contemporáneos)”.

Por último, existe el asunto de las condiciones de vida y la relación entre la situación social y la receptividad general hacia ciertos conceptos o ideas. En este contexto vale la pena citar a Claude Lévi-Strauss, quien dice en *Tristes trópicos* que “la urbanización y la agricultura son por sí mismos instrumentos hechos para crear inercia, en un grado y en una proporción infinitamente superior al grado de organización que suponen”,⁹ siendo aquí la inercia sinónimo de entropía, lo cual explica más adelante Lévi-Strauss. La agricultura y la urbanización estereotípicas están en su clímax en Estados Unidos y ciertamente las condiciones en este país conducen en muchos aspectos de un modo particular a las visiones entrópicas del tipo que quizás ejemplifica mejor *The Franchiser* de Stanley Elkin.

Es difícil evaluar cuál de estas razones ha sido la más instrumental para hacer de la entropía un factor importante en la narrativa estadounidense contemporánea. Sólo algunas de ellas son literarias, mientras que las otras son sociológicas, y no siempre resultan compatibles. El interés continuo de la cultura estadounidense por el apocalipsis facilitó ciertamente el ascenso de la entropía a la posición de una metáfora ordenadora en la prosa contemporánea. El temor del aniquilamiento universal sigue siendo un factor esencial para determinar el estado de la conciencia nacional estadounidense, sin importar que la destrucción se lleve a cabo por fuego o por frío.

Los conceptos entrópicos, o relacionados con la entropía, pueden localizarse en la literatura desde mucho antes de que

El interés continuo de la cultura estadounidense por el apocalipsis facilitó ciertamente el ascenso de la entropía a la posición de una metáfora ordenadora en la prosa contemporánea.



⁹ Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Londres, Cape, 1973, p. 413.

Melville logra crear así lo que podemos llamar un efecto del sistema cerrado, al cual refuerza otra idea que supone la situación entrópica: el equilibrio.

los científicos formularan el concepto, y con frecuencia se da como ejemplo *Dunciad* de Pope. Sin embargo, tales obras no fueron ni numerosas ni típicas y la carrera real del concepto, si no es que del término, comienza a mediados del siglo XIX. La idea de *Zeitgeist* es probablemente una de las más evasivas y difíciles de fijar, pero podemos notar la siguiente concurrencia en el tiempo. Clausius enunció la segunda ley de la termodinámica en un ensayo que presentó en Berlín en 1850 y dos años después se propuso el término *entropía*. Casi simultáneamente, *Casa desolada* de Charles Dickens dramatizó el concepto de la decadencia gradual pero inevitable y de la disolución del mundo físico; y en el mismo año Herman Melville escribió *Bartleby el escribiente*. Es muy difícil que Dickens o Melville estuvieran familiarizados con la obra de Clausius, pero los tres compartieron el mismo supuesto filosófico básico, y al parecer vale la pena observar qué tan cerca está la visión de Melville de lo que ahora reconocemos como una versión literaria de los conceptos entrópicos.

El narrador sin nombre de *Bartleby el escribiente* (“Soy un hombre de cierta edad”) es un abogado que emplea en su oficina varios amanuenses especiales. Uno de ellos, de nombre Turkey, podía trabajar con eficiencia hasta el medio día; el resto de la jornada “no sólo propendía a echar manchas: a veces iba más lejos, y se ponía barullento [...] pero, algunos días llegaba todavía más lejos y hacía bastante ruido”. Nippers, otro escribiente, desplegabla “irritabilidad y consiguiente nerviosidad [...] de mañana [...] de tarde estaba relativamente tranquilo”. El tercer empleado, Ginger Nut, apenas tenía doce años de edad, y su tarea principal era suministrar a los otros dos de pasteles de Ginger Nut. El despacho del abogado parece autosuficiente; se acentúa la “tranquilidad de las oficinas”, y todas las descripciones se centran en las cuatro personas que trabajan juntas desde temprano en la mañana hasta avanzada la tarde. Melville logra crear así lo que podemos llamar un efecto del sistema cerrado, al cual refuerza otra idea que supone la situación entrópica: el equilibrio. El equilibrio es uno de los conceptos fundamentales de la teoría de la entropía, sin el cual el proceso no necesita crecer y Melville logra un efecto similar al balancear los temperamentos de Turkey y Nippers: “Los ataques se relevaban como guardias. Cuando el de Nippers estaba de turno, el de Turkey estaba franco, y viceversa”.

Al empezar el relato, el narrador acaba de recibir el cargo de agregado a la Suprema Corte y necesita otro escribiente. Bartleby se presenta respondiendo al anuncio y queda contratado. Su descripción inicial es de suyo sugerente: el nuevo empleado no sólo es “pálidamente pulcro” e “incurablemente desolado”,

sino que antes que nada da la impresión de ser un “joven inmóvil”. Aun cuando por lo general una intrusión destruye un sistema cerrado, en este caso no es así: a Bartleby se le asigna un lugar en el que puede estar aislado de los demás amanuenses. El nuevo empleado no sólo destruye el balance existente sino que de hecho lo hace valer. Mientras que todo mundo se va a casa después del trabajo, se descubre que Bartleby vive en la oficina y que nunca sale de ahí; Melville recurre a las cursivas para acentuar que “*siempre estaba ahí*”. Al poco tiempo el narrador descubre que el joven escribiente nunca cena: de hecho, lo único que come son bizcochos. Bartleby también se niega a seguir o hasta recibir instrucciones de quien sea y una vez más volvemos a recordar lo que decía Robert Wiener: que los seres humanos por lo general no sucumben a la entropía porque “nosotros nos hacemos de alimento y de información”. Bartleby no, y en consecuencia se convierte en un sistema cerrado, al margen de los suministros del exterior, y por lo tanto en una víctima potencial de la entropía. Sigue rehusándose a hacer lo que sea (“Preferiría no hacerlo”) hasta el punto del retiro absoluto y su obstinación hace que el narrador se cambie de oficina. Bartleby no se mueve y se ve obligado a salir. Para ese momento, sin embargo, Bartleby estableció su propio sistema cerrado y el cambio de ambiente no cambia las cosas. Lo llevan a la cárcel, en donde continúa rehusándose a comer o a hablar, y muere tranquilamente “acurrucado al pie del muro [...] consumido”.

Desde el momento de su llegada a la oficina, Bartleby se distingue por su conducta mecánica. No sólo “escribía silenciosa, pálida, mecánicamente”, sino que todos sus movimientos y reacciones son igual de inanimados. Aun cuando su patrón siente que el marasmo de Bartleby no lo causa la holgazanería sino otra causa misteriosa, no sabe cómo llamarlo. Al parecer la víctima conoce la causa pero no le interesa explicarla:

–¿Por qué no? ¿Qué se propone? –exclamé–, ¿no escribir más?

–Nunca más.

–¿Y por qué razón?

–¿No la ve usted mismo? –replicó con indiferencia.

Del mismo modo en que el “desorden elemental” es fuente del proceso entrópico que posteriormente se expande, la conducta de Bartleby comienza a influir en otras personas. Las desconcierta, pero al parecer también caen bajo su influencia, y hasta comienzan a utilizar sus expresiones predilectas. Su patrón se da cuenta de que Bartleby “ya afectó seriamente mi (su) estado mental”, y recurre a los paseos sin objeto alrededor de Nueva York para evitar a Bartleby, que es como el Benny Profane de Pynchon y el Harry Armstrong de Updike reaccionan a ansiedades similares. Cambiar de oficinas, separarse del “sistema



La fábula de Melville es única entre la narrativa estadounidense en cuanto a la presentación de las ideas entrópicas. No fue sino hasta el comienzo del siglo XX que Henry Adams hizo más conocido el término, y el concepto que hay detrás.

cerrado” en el que se encuentra, es de hecho la única manera de salvarse a sí mismo y a los otros de la destrucción y la decadencia, pero aún así podría ser que Bartleby ya hubiera influido en quienes lo rodeaban.

La tradición realista le pedía a Melville una “razón” para la conducta de Bartleby. Resulta, por tanto, que el amanuense había sido antes empleado subalterno en la Oficina de Cartas Muertas, en donde supuestamente adquirió su “estilo”. Sin embargo, Melville se apresura a señalar una similitud, tal vez más fácilmente distinguible para nosotros que para sus contemporáneos: “¡Cartas muertas!, ¿no se parece a hombres muertos?”, y el concepto de entropía se relaciona con mayor facilidad con la idea de la muerte, ya sea de un sistema, una persona o del universo. “¡Oh, Bartleby! ¡Oh, humanidad!” es la última línea del relato, y no podemos pasar por alto que nosotros, los lectores, somos los que estaremos expuestos a la entropía.

La fábula de Melville es única entre la narrativa estadounidense en cuanto a la presentación de las ideas entrópicas. No fue sino hasta el comienzo del siglo XX que Henry Adams hizo más conocido el término, y el concepto que hay detrás. A pesar de eso, las primeras décadas del siglo XX fueron más receptivas a distintas visiones entrópicas. “Utopías apocalípticas”, como la de *Caesar’s Column* de Ignatius Donnelly, fueron muy populares, igual que los “apocalipsis raciales” de Thomas Dixon. La guerra entre España y Estados Unidos, el asesinato del presidente McKinley, la inminencia de la Primera Guerra Mundial, animarían precisamente tales visiones apocalípticas, en lugar de un relativamente “tranquilo” concepto entrópico de un mundo en lenta decadencia. Lo mismo, por supuesto, fue verdad en los años inmediatamente posteriores a la guerra.

Otro factor tuvo que ver con la limitada popularidad de la entropía en la escena literaria de Estados Unidos, a pesar de los primeros esfuerzos de Faulkner, y, hasta cierto punto, de Dos Passos. El arte apocalíptico, cuyas raíces son profundas en la cultura y en la tradición occidentales, puede reconciliarse con los principios del realismo, aun cuando sus muy simbólicos recursos contradigan algunas de las reglas más severas del realismo. Por otra parte, la entropía no era un modo, o un estilo, como una manera básicamente distinta de percibir la propia *raison d’être*, la propia teología y el sentido del mundo que nos rodea, ninguna de las cuales puede expresarse sin violar los principios básicos del realismo. Esto no quiere decir que se ignorara por completo el concepto; hay huellas de él, por ejemplo, en *El gran Gatsby*, de F. Scott Fitzgerald. Fuera de la literatura de Estados Unidos, el nombre que más se conoce



es el de Yevgeny Zamiatin, cuya novela *Nosotros* (1920), junto con sus ensayos teóricos, destacan como uno de los primeros esfuerzos por poner en funcionamiento el concepto de entropía en la esfera de la conducta social. Sin embargo, en términos generales no llegaba aún el momento de la entropía; la única excepción importante en la literatura de Estados Unidos parece ser la obra de Nathanael West.

La novela *A Cool Million* de West es básicamente una sátira dirigida contra el “sueño americano” y mitos afines, pero la historia del cuerpo de Lemuel Pitkin tiene obvios tonos entrópicos. En el transcurso de los acontecimientos, le sacan la dentadura para sustituirla con dientes postizos, un ojo se lo ponen de vidrio y le amputan la pierna para ponerle una prótesis de madera. Sin ánimo de exagerar la similitud, podemos señalar que, a su muerte, se descubre que el V. de Pynchon está hecho casi todo de miembros artificiales. Puede decirse que los dos personajes ejemplifican una interpretación, según la cual la entropía en los seres humanos significa la reducción gradual del movimiento hasta llegar a la inanimación, una representación simbólica bastante frecuente del proceso.

El tema de la muerte gradual pero ineludible está también en el centro de *La plaga de la langosta* de West. Tod Hackett, un pintor en sus inicios, descubre que la mayoría de la población de Los Ángeles “vino a morir en California”. Vive dentro del sistema cerrado, autosuficiente, pero al mismo tiempo autodestructivo, de Hollywood, y lo ve como un montón gigante de basura que le recuerda las obras de los “pintores (italianos) de la Decadencia y el Misterio”:

Al centro de ese campo se veía un gran apilamiento de ladrillos, vigas y puntales [...] Y la basura crecía continuamente, porque no existía un sueño a flote en lado alguno que no fuera a dar tarde o temprano allí al montón.

La destrucción y el eventual desecho de los seres humanos se observa mejor en el ejemplo de Homer Simpson, un hombre de edad madura originario del medio oeste de Estados Unidos. En una descripción casi arquetípicamente entrópica su cuerpo comienza a fallar:

Todas las partes despertaban, menos sus manos [...] Sus manos reclamaban una atención especial [...] Cuando era niño, acostumbraba a clavarse alfileres en las manos y una vez hasta las había expuesto al fuego. Ahora usaba solamente agua fría.



El principio de la entropía era anatema porque parecía expresar la idea básica de la crisis: decadencia incontrolable, irreversible y destructiva.

El congelamiento se extiende, y cuando llega la destrucción ésta es resultado tanto de la falta de instinto de sobrevivencia de Homer, como de la inercia de la multitud. Tod trata de oponerse a la catástrofe concentrándose mentalmente en su propio cuadro apocalíptico titulado *El incendio de Los Ángeles*, pero no logra imponer su visión sobre la realidad. Prevalecen la inercia y el caos, la gente muere aplastada y Homer es la víctima simbólica que deja de luchar y es pisoteado por la multitud.

Obviamente que no todo caos y desorden son necesariamente entrópicos, pero la familiaridad de West con el concepto, y acaso sus propias intenciones entrópicas están expuestas en su novela anterior, *Miss Lonelyhearts*. La destrucción de Miss Lonelyhearts es resultado de su propia “insana sensibilidad por el orden” y un deseo de mejorar al mundo imponiéndole una mejor estructura. Él ofrece como alternativa el amor cristiano, pero se da cuenta de que no hay nada que se pueda oponer con éxito al caos entrópico inherente en el mundo que nos rodea:

Estaba sentado en el escaparate, pensando. El hombre está sometido a un tropismo de orden. Las llaves en un bolsillo, el cambio en el otro. Las mandolinas se afinan en sol, re, la, mi. El mundo físico está sometido a un tropismo de desorden, la entropía. El hombre contra la naturaleza [...] la batalla de los siglos. Las llaves tienden a mezclarse con el cambio. Las mandolinas tienden a desafinarse. Todo orden lleva dentro de sí el germen de la destrucción.

Cuando West murió trágicamente en 1940, era un escritor poco conocido, y sin embargo en la actualidad sus novelas tienen una amplia fama como clásicos modernos de Estados Unidos. La preocupación de West con la visión entrópica no era común entonces en Estados Unidos, cuando el país reunía fuerzas para salir de la Gran Depresión. Sus lectores no podían aceptar una visión tan melancólica y tan falta de esperanza como la de West. El principio de la entropía era anatema porque parecía expresar la idea básica de la crisis: decadencia incontrolable, irreversible y destructiva. El redescubrimiento de West coincidió cuando los escritores estadounidenses redescubrieron la entropía en una época que parece más resignada a la inevitabilidad de sus implicaciones. Sería difícil, y en verdad superfluo, establecer que *Bartleby el escribiente* y las novelas de West contribuyeron de manera directa a la popularidad del tema en la narrativa contemporánea, pero ciertamente constituyen una importante fuente de inspiración histórica, sin la cual los escritos de Thomas Pynchon, Susan Sontag y John Updike no hubieran sido recibidos con tal rapidez y comprensión.



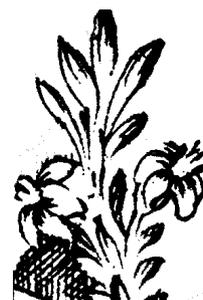
Tentaciones de la promesa*

Armando González Torres

EN ALFONSO REYES habitan muchos autores potenciales y el fantasma de un genio malogrado; habitan también un hombre público prominente y un personaje privado que fascina por su humor y bonhomía. Por su utilidad para develar estas distintas facetas y por su inmenso valor testimonial, la publicación de los diarios de Reyes era largamente esperada. Aunque escritos con presentimiento de posteridad y, por ende, cuidadosamente administrados en desgarramientos o confidencias, los registros vitales de Alfonso Reyes no son sólo un festín para especialistas, sino que muestran retratos de época y miniaturas íntimas, dramas artísticos y dilemas personales, que resultan entrañables e instructivos para cualquier lector.

He leído, con una mezcla de fascinación literaria y angustia burocrática, el primer volumen, de los tres publicados hasta ahora. Este primer tomo, en parte ya conocido, abarca a retazos el periodo de 1911 a 1927. Comienza con un recuento de esos “días aciagos” en los que Reyes y sus parientes dormían con rifles en la cabecera, sigue con algunas páginas fragmentarias de su exilio y recomienza en 1924, cuando Reyes ha culminado su primer periplo europeo, primero como modesto y fugaz empleado en la legación mexicana en Francia, y luego como intelectual mil usos en Madrid donde lo mismo se incorporó a una época de esplendor de la filología académica, que escribió a destajo en periódicos. Cuando recomienza sus diarios de manera sistemática, en 1924, Reyes se encuentra en México en espera de ser nombrado embajador en Argentina, aunque en vez de eso, es enviado a España en una misión confidencial en la que el entonces presidente Obregón le ofrece al Rey Alfonso ¡la mediación de México en su conflicto con los rebeldes marroquíes! Luego de que esta misión previsiblemente fracasa, Reyes será nombrado embajador en París y gran parte del *Diario* relata las vicisitudes de este encargo.

Los diarios permiten reconstituir una etapa histórica cuyos grandes protagonistas han sido olvidados, pero también los



*Artículo tomado de la sección “Laberinto” del periódico *Milenio*, correspondiente al sábado 3 de septiembre de 2011.

chismes y absurdos burocráticos, algunos avatares personales y el torbellino de actividades sociales que parecen desangrar al escritor. El registro Alfonsino mezcla desde el recuento de las tareas diplomáticas más relevantes hasta minucias sobre la disposición de los asientos y el costo de una cena, desde esbozos de proyectos artísticos o apuntes al vuelo sobre artistas contemporáneos suyos hasta comentarios sobre ciertos desencuentros generacionales. Describe igualmente, en medio del ritmo frenético del coctel y de la fiesta que desgasta al escritor, la gestación del promotor y esa labor que, sin desdeñar la propia promoción, busca hacer del intercambio cultural un instrumento capaz de ensanchar el diálogo, conectar temperamentos afines, promover constelaciones y crear una patria de la inteligencia allende las fronteras geográficas y las lenguas, donde puedan dirimirse diferencias políticas e ideológicas.

Un pedazo del ataúd de Washington entre los objetos que miembros de su familia están vendiendo*

Felicia R. Lee



CRIADOS EN EL PEQUEÑO PUEBLO de Ephrata, Washington, Tom Washington y su hermano mayor, Nat, parientes de George (sí de ese George) estaban rodeados de tradición familiar. Había también más conexiones tangibles: papeles familiares que databan de 1662, herramientas que George Washington usó en sus primeros días como agrimensor, incluso pedazos de su ataúd. Hoy en día, después de generaciones salvaguardándolos, la familia está vendiendo sus tesoros en una subasta que comienza el jueves, creando un bullicio de emoción entre los expertos en Estados Unidos.

Esta venta no sólo es poco común para una rancia familia, según los expertos, sino que el tamaño de la colección y la

* Tomado del *New York Times*, 6 de abril 2011, traducción de Alma Parra.

variedad de objetos abren una ventana hacia la vida y época de personajes estadounidenses importantes y comunes en siglos clave.

Parte de la colección (los papeles de la familia de Bushrod Washington) incluye correspondencia, documentos legales, títulos de tierras y otros objetos, entre ellos cartas dirigidas y enviadas por la viuda de Alexander Hamilton, inventarios de esclavos y una receta para hacer cemento enviada por Washington a Mount Vernon. En una familia que incluyó tanto a un miembro de la Suprema Corte de Justicia (Bushrod) como al primer presidente, hay cartas de George Wythe (quien firmó el acta de Independencia) y Richard Peters, el secretario de guerra de Washington. La colección la ofrece *Heritage Auction Galleries* en dos tandas con libros (puestos en subasta en Nueva York el jueves) y otros objetos ofrecidos a la venta en Dallas el 21 de mayo.

“Es muy notable cuando un custodio de la colección es capaz de mantenerla reunida”, dijo Carol Borchert Cadou, vicepresidente de las colecciones de la propiedad y los jardines George Washington en Mount Vernon. Continuó diciendo: “Es relativamente raro tener una gran cantidad de material que haya sobrevivido junto en manos familiares. Si un objeto puede ser dividido, frecuentemente se hace. Un pedazo de tela, por ejemplo, puede dividirse en cinco pedazos y el pedazo que sobrevive es pequeñito y raído.”

Existe un próspero mercado para cualquier objeto conectado íntimamente con Washington, Abraham Lincoln y Thomas Jefferson, de acuerdo con la Sra. Cadou y otros expertos.

John Reznikoff, comerciante de reliquias presidenciales y documentos radicado en Westport, Connecticut, dijo acerca de los objetos de Washington: “Van a venderse bien en la subasta”. Sucede que las familias guardan cosas por mucho tiempo, “pero lo que no acontece es que se compartan con el resto del mundo estas cosas que se conectan con una de las que puede decirse, más grandes personalidades de nuestro tiempo. Tan sólo las herramientas de Washington pueden venderse en una cantidad de 6 cifras”, dijo.

Los tres libros antiguos más raros que se venden, son minutas de las primeras reuniones políticas en Virginia de los fundadores, en su lucha por la independencia de la Gran Bretaña. Se tiene una de las únicas 200 copias impresas de la primera edición de “Las constituciones de varios estados americanos”, publicada en 1781. El segundo libro, que en realidad son dos volúmenes empastados juntos, son “Las memorias de la Convención de Delegados”, liado con las “Ordenanzas dadas a la Convención General del Delegados”, ambas publicadas en 1776.

Existe un próspero mercado para cualquier objeto conectado íntimamente con Washington, Abraham Lincoln y Thomas Jefferson, de acuerdo con la Sra. Cadou y otros expertos.



En 1891 algunos descendientes subastaron muchos de los recuerdos de la familia, que incluían objetos firmados por George Washington, las hebillas de sus zapatos, su bastón y violín, junto con escrituras, correspondencia, libros contables, censos y testamentos.

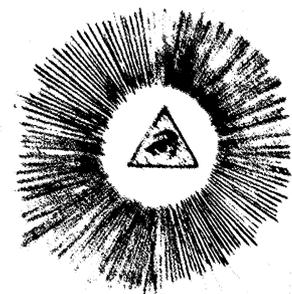
Heritage Auctions consideró que los libros eran “una extremadamente rara parte de Estados Unidos” y calculó una puja inicial de \$10 000 dólares para cada uno. Proviene de la biblioteca de uno de los hermanos de George Washington —John Augustine Washington (de quien Tom y Nat Washington descienden)— y llevan su firma en la portada interior. Fue el hijo de John Augustine, Bushrod Washington, el que trabajó en la Suprema Corte de 1799 a 1829 y quien heredó de su tío George la propiedad de Mount Vernon (George y su esposa Martha, nunca tuvieron hijos).

Si bien desde 2005 hasta principios del 2011 los papeles han estado en depósito y accesibles a investigadores a través de la Biblioteca en Colonial Williamsburg, mucho del material restante simplemente lo almacenaron por años los miembros de la familia, trasladándolo siempre desde que se mudaron de Mount Vernon hasta que se establecieron finalmente en Ephrata, dijo Tom Washington. En ese pueblo de cerca de 7 600 habitantes, su padre —Nathaniel Washington, un abogado y exsenador demócrata que murió en 2007— guardó los artefactos y documentos.

Tom Washington, de 62 años, presidente y fundador de una compañía de orientación profesional ubicada en Bellevue, dijo: “Cuando examinamos el testamento de mi padre, donde se disponía que debía ser vendido, me cayó como balde de agua fría. No podía imaginarme haciéndolo, pero todos nos convencimos de aceptar y esperar que una biblioteca lo comprara. Tener todos los documentos transcritos me ayudó mucho. Ninguno de nosotros sabía de su contenido porque la escritura era ilegible”. Las regalías se dividirán entre el señor Washington y varios primos.

Las subastas no son las primeras en la familia. En 1891 algunos descendientes subastaron muchos de los recuerdos de la familia, que incluían objetos firmados por George Washington, las hebillas de sus zapatos, su bastón y violín, junto con escrituras, correspondencia, libros contables, censos y testamentos.

Sarah Brown, una prima de Tom Washington, estaba sorprendida por el lenguaje poético usado al referirse a los derechos humanos, por el material de los tres libros raros y por los documentos pertenecientes a una época de esclavitud. La señora Brown —intérprete de *blues* de 59 años que vive en Austin, Texas— expresó: “Enviaron a sus delegados al Congreso Continental a declarar la independencia de Gran Bretaña y a animar a otros para que hicieran lo mismo. Ellos manifestaron algunas de las ideas eternas de independencia y libertad; luego das vuelta a la página y de lo que se trata es de compensar a propietarios de esclavos, cuyos esclavos habían sido heridos o habían escapado bajo las fuerzas británicas. Es básicamente una tensión que corre a lo largo de nuestro país, de nuestra



historia. Es un golpe en el estómago, pese a que yo sabía que mi familia era propietaria de esclavos.”

La hermana de la señorita Brown, Kate Brown, una ceramista de 63 años de las montañas del suroeste de Nuevo México, dijo que por mucho tiempo ha luchado con el legado de la familia, en lo que respecta a ser dueños de esclavos.

Los documentos muestran que algunos de esos esclavos eran también descendientes familiares de Washington. La Señorita Brown expresó: “Lo que significa que tengo un montón de primos que son afro-americanos. Esta venta brinda la oportunidad de conectarse de alguna manera con esas historias.”

Doug Mayo, bibliotecario que trabaja en la Biblioteca John D. Rockefeller (perteneciente a la Fundación Williamsburg Colonial, dedicada a la investigación), comentó que los artefactos y documentos son un reflejo de su época. El señor Mayo afirmó: “El material es importante porque está relacionado con George Washington, de modo que proporciona un punto de vista real de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Las cosas frecuentemente se destruyen o se extravían, se guardan en áticos, o los bichos o el agua las destruyen. Muchos materiales que servirían como evidencia del siglo XVIII simplemente ya no existe”

¿Y los pedacitos del ataúd? En la década de 1830, los restos de George Washington se inhumaron y se trasladaron a un mausoleo familiar más grande, explicó Sarah Brown. Comentó: “Estaba enterrado en un ataúd de madera. Mi familia tomó pedacitos del ataúd como recuerdos.”

Aparecen los libros de un padre fundador*

Sam Roberts

UNA HISTORIA DE LA LITERATURA detectivesca que comenzó hace 18 meses y que avanzó gracias a la lectura fortuita de una edición del *Harvard Register* de 1880, guió a investigadores de la Biblioteca Jefferson en Monticello hacia un tesoro de libros que se encontraba entre los últimos que Thomas Je-

* Tomado del *New York Times*, 23 de febrero de 2011, traducción de Alma Parra.



La “Biblioteca del retiro” es la menos conocida de las bibliotecas de Jefferson y una en la que los clásicos están representados por un número desproporcionadamente mayor respecto de los de política y leyes.

Jefferson, el presidente más bibliófilo, había coleccionado y leído durante la década previa a su muerte.

Los 28 títulos en 74 volúmenes fueron descubiertos recientemente en la colección de la Universidad Washington en St. Louis, convirtiendo a su biblioteca en el tercer repositorio más grande de libros que pertenecieron a Jefferson, después de la Biblioteca del Congreso y la Universidad de Virginia.

Mi reacción fue: ¡Sí! tiene sentido” dijo Shirley K. Baker, vicedecana de recursos académicos y decana de bibliotecas universitarias. “Me parece atinado que se encuentren particularmente en Missouri. Jefferson compró ese territorio, y nosotros, en Missouri, nos identificamos con él y lo honramos. Y me emociona mucho el trabajo de detectives que nuestros curadores han realizado.

La Biblioteca de la Universidad Washington supo del hallazgo de los libros de Jefferson hace algunos meses a través de Edrina Tay, administradora del proyecto para las bibliotecas “Thomas Jefferson” en Monticello (hogar del antiguo presidente en Charlottesville, Virginia, que es un lugar histórico de referencia). Ella ha trabajado desde 2004 reconstruyendo la colección de Jefferson y poniendo en línea los títulos y referencias de los materiales disponibles. Jefferson tuvo varias colecciones, incluyendo los 6 700 libros que vendió a la Biblioteca del Congreso en 1815 después de que los británicos incendiaron Washington. Al escribirle a John Adams decía “no puedo vivir sin libros” y le confesaba “un apetito canino por la lectura”. Jefferson empezó inmediatamente otra colección que se infló hasta llegar a la cifra de 1 600 libros a la fecha de su muerte el 4 de julio de 1826. A esa colección se le llamó la “Biblioteca del retiro”.

Esos libros se dispersaron cuando los herederos de Jefferson renuementemente decidieron venderlos en una subasta en 1829 para pagar las deudas de Jefferson; los catálogos de las subastas sobreviven, pero no hay registro de quien compró los libros. La “Biblioteca del retiro” es la menos conocida de las bibliotecas de Jefferson y una en la que los clásicos están representados por un número desproporcionadamente mayor respecto de los de política y leyes. Él catalogó los 1 600 libros de acuerdo con “las facultades de la mente humana”, como la memoria, la razón y la imaginación, y luego les hizo más clasificaciones. Muchos de ellos eran franceses o italianos.

“Actualmente Monticello y la Universidad de Virginia concentran el mayor número de libros de la ‘Biblioteca del retiro’” afirmó Kevin J. Hayes, profesor de letras inglesas de la Universidad Central de Oklahoma y autor de *The Road to Monticello: the Life and Mind of Thomas Jefferson*. “Este nuevo

hallazgo pondrá a la Universidad Washington entre ellas. La pregunta que me gustaría poder contestar es: ¿contienen marginalia? Jefferson a veces escribió en sus libros; su marginalia aumentaría sin medida el valor tanto académico, como cultural de los libros”.

La respuesta es sí, Jefferson puso inscripciones a sus libros (para confirmar que eran de su propiedad), frecuentemente corregía errores tipográficos de los textos y también ocasionalmente escribía notas al margen o comentarios acerca del contenido. Los investigadores están peinando la colección recientemente descubierta, para encontrar ese tipo de anotaciones.

La señorita Tay afirmó: “Estos libros agregan una dimensión más al estudio de la vida de Jefferson en Monticello. Amplían nuestra comprensión y nos proporcionan una conexión tangible. Nos ayudan a entender cómo usaba Jefferson sus libros (si estaban muy gastados, querría decir que los leía a menudo). Algunos tienen anotaciones y dos volúmenes de arquitectura incluyen notas de cálculos que Jefferson hizo”.

Asimismo, explicó que mientras no haya un plan para reunir nuevamente la “Biblioteca del retiro” en Monticello, toda la información en relación a ésta se colocará en un banco de datos. Tay dijo: “La colección físicamente no es tan crítica como lo que representa intelectualmente. ¿Qué leía? ¿De dónde extraía sus ideas? ¿Qué lo influyó?”.

Armada con el catálogo de la subasta, la señorita Tay encontró cartas que sugieren que Joseph Coolidge de Boston —que conoció a una de las nietas de Jefferson en Monticello y con quien más tarde se casó— presentó listas de los libros que quería comprar. Coolidge le escribió a Nicholas Phillip Trist, quien se casó con otra de las nietas de Jefferson, diciendo: “Si algunos de los libros tuvieran anotaciones de T.J. o marcas privadas, me interesan.” Y añadió: “Te ruego que te ocupes de mí en relación con los libros; recuerda que esta biblioteca no se volverá a vender otra vez y que todos los recuerdos de T.J. para mí y para mis hijos y amigos ¡deben asegurarse ahora!, ¡ésta es la última oportunidad!”

La señorita Tay también encontró un catálogo de la subasta que tenía anotada la letra “C” junto a un número de piezas, lo que parecía indicar que las ofertas de Coolidge habían tenido éxito. Mientras ella le seguía la pista a la “Biblioteca del retiro”, una de sus colegas académicas en Monticello, Ann Lucas Birle, investigaba un libro acerca de los Coolidge, y buscando en Google Books encontró una referencia en el *Harvard Register* a un regalo que Edmund Dwight (un yerno de Coolidge) le había dado en 1880 a un colega, antiguo alumno y probablemente pariente, William Greenleaf Eliot, fundador de la Universidad Washington.



La decana Baker dijo: “Puede que al morir sus padres, se haya quedado con 3 000 libros. ¿Qué debía hacer con ellos para realmente hacer el bien? Un tío abuelo acababa de fundar una nueva universidad. Si los envías a una universidad que no tiene siquiera 3 000 libros, harás un mundo de diferencia”.

El descubrimiento de que los 3 000 libros de la colección Coolidge incluían 74 que alguna vez pertenecieron a Jefferson, significa que ya se conoce el origen de más de la mitad de su “Biblioteca del retiro”. Lo que ha apurado también a los bibliotecarios de la Universidad Washington a determinar si hay otros libros en la colección Coolidge que hayan pertenecido a Jefferson.

Lista de títulos confirmados que se encuentran en la Universidad Washington en St. Louis Missouri que provienen de Thomas Jefferson²

1. Bibliothecae historicae libri qui supersunt (1793-1807), por Diodorus Siculus (PA3965 .D 1793, 11 vols.), Poor³ 17.
2. Voyage du jeune Anacharsis en Grèce vers le milieu du quatrième siècle avant l'ère vulgaire (1817), por Jean-Jacques Barthélemy (DF28.B2 1817, 7 vols. + 1 atlas), Poor 19.
3. Opera Omnia, Graece et Latine... (1774-77), por Dionysius of Halicarnassus (PA3966 A2 1774, 6 vols.), Poor 24.
4. Ploutharchou vioi parallēloi: hois prosetethēsan sēmeloiseis, kai tōn autoschediōōn stochasmōn peritēs Hellēnikēs paideias kas glōssēs akoloutia (1809-1814), por Plutarch (PA4369 .A2 1809, 6 vols.), Poor 32.
5. Appiani Alexandrini Romanorum historiarum quae supersunt (1785), por Appianus de Alexandria (PA3873 .A2 1785, 3 vols.), Poor 41.
6. Histoire romaine/écrite par Xiphilia, par Zonare, et par Zosime; traduite sur les originaux grècs, par M. Cousin; suivant la copie imprimée a Paris (1686), por Cassius Dio Cocceianus (DG207 .J6, 2 vols.), Poor 56.
7. Essai sur la vie, les écrits et les opinions de m. De Malesherbes: adressé à mes enfans (1819), por Comte de



² Compilada por Edrina Tay, bibliotecaria asociada a los servicios técnicos de la Fundación Monticello, confirmada por Erin Davis, curadora de la Sección de Libros raros, Bibliotecas de la Universidad Washington.

³ La referencia “Poor” se refiere al número de catálogo de la subasta de la Biblioteca final de Jefferson de 1829.

François-Antoine Boissy d'Anglas (DC137 .5 M3 B65 1819, 2 vols.), Poor 82.⁴

8. Histoire de France, depuis la révolution de 1789, écrite d'après le mémoires et manuscrits contemporains, recueillis dans les dépôts civils et militaires (1801-1810), por Compte de Emmanuel-Toulougeon, (DC162.T6, 7 vols.), Poor 88.
9. Complot d'Arnold et de Sir Henry Clinton contre les États-Unis d'Amérique et conte le général Washinton, Septembre 1780; armé de deux portraits et d'une carte (1816), por Marquis de François Barbé-Marbois (E236 .B23, 1 vol.), Poor 138.
10. Du degré de certitude de la médecine (1803), por P.J.G. Cabanis (Call no. 610. C111, 1 vol.), Poor 186.
11. Coup d'oeil sur les révolutions et sur la réforme de la médecine (1804), por P.J.G. Cabanis (Call no. 610 C111 R, 1 vol.), Poor 187.
12. Peri aerōn , hydatōn, topōn: deuteron ekdothen meta tēs Gallikēs metaphraseōs (1816), por Hippocrates (PA4104. A3 1816, 1 vol.), Poor 200.
13. Mémoires philosophiques, historiques, physiques, concernant la découverte l'Amérique (1787), por Antonio de Ulloa (E.143. U45, 2 vols.), Poor 352.
14. L'Astronomie, poème en quatre chants (1810), por Paul Pillipe Gudin de la Brenellerie (PQ1987 G44 A77 1810, 1 vol.), Poor 375.
15. Encheiridion/Epiktetou (1793), por Epictetus (Call no. 163-D-5, 1 vol.), Poor 434.
16. De la sagasse: trois livres (1820-824), por Charron, Pierre (BJ1051. C35 1821, Volumen 2 solamente), Poor 463.
17. Letters on the ministry, ritual and doctrines of the Protestant Episcopal Church (1820), por Jared Sparks (BX5936 .S7, 1 vol.), Poor 530.
18. Aristotelous Politikōn ta sōzomena (1821), por Aristotle (PA3893 .P8 1821, 1 vol.), Poor 618.

⁴ Este título ya estaba identificado como propiedad de Thomas Jefferson en el catálogo de WUSTL, antes del último descubrimiento.



19. Principj di architettura civile (1813), por Francesco Milizia (NA2515 .M599 1813, 3 vols.), Poor 720.⁵
20. Abregé des dix livres d'architecture de Vitruve (1674), por Vitruvius Pollio (NA2515 .V834 1674, 1 vol.), Poor 722.
21. Regles des cinqu orders d'architecture (1764), by Vignola (NA2612. V62 1764, 1 vol.), Poor 723, v.1.⁶
22. Architecture de Palladio contenant les cinq orders d'architecture (1764), por Andrea Palladio (NA2517 .P177 1764, 1 vol.), Poor 723, vol. 2.
23. Oeuvres d'architecture, de Vincent Scamozzi (1764) (NA2812 .S57 1764, 1 vol.), Poor 723, v.3.
24. Parallele de l'architecture antique avec la modern, suivant les dix principaux auteurs qui ont écrit des cinq order (1766), por Roland Fréart, sier de Chambray (NA2810. F87 1766, 1 vol.), Poor 723, v. 4. Contiene una placa que indica que este trabajo era parte de "La Biblioteca Coolidge-Regalo de la familia de Joseph Coolidge de Boston."
25. Histoire de peinture en Italie (1817), por Stendahl (ND11 .B468, 2 vols.), Poor 728.
26. Comoediae sex/Publii Terenti Afri; ex editione Westervhiana recensita ad fidem duodecim amplius msstorum codicum & pluscularum optimae notae editionum (1742), por Terence (PA6755 .A2 1742, 1 vol.), Poor 766.
27. Panégyrique de Trajan (1809), por Pliny the Younger (PA6638 .P3 1809, 1 vol.), Poor 816.
28. Oeuvres completes de Demosthène et d'Eschine (1804), por Demosthenes (PA3951 .F81804, 6 vols.), Poor 822.

Hasta ahora (02/15/2011) se encuentran identificados 74 volúmenes.



⁵ Este título ya estaba identificado como propiedad de Thomas Jefferson en el catálogo de WUSTL, antes del último descubrimiento.

⁶ Del título 21 al 24 son parte de un grupo original.

La memoria de Bernal Díaz del Castillo en el proceso de escritura de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. La evidencia de las formas y contenidos del texto*

Guillermo Turner R.

a Leonardo Icaza *In Memoriam*

No se podría comprender el funcionamiento de una sociedad sin examinar atentamente el modo en que ciertos recuerdos son meticulosamente conservados, otros relegados al olvido y todos remodelados sin cesar.

Georges Duby

Las mismas palabras que los forman [a los textos] están repletas de sustancia humana.

Lucien Febvre

Se ha dicho que un escrito que habla del pasado representa, de alguna manera, una “memoria artificial”, tal como la han llamado Jacques Le Goff¹ y Eric Havelock.² En este sentido, como sabemos por su propia pluma, Ber-

nal Díaz, para escribir su historia, leyó y echó mano de diversas cartas y documentos y en particular, de la *Historia general de las Indias II. Conquista de Méjico* de Francisco López de Gómara. En este caso, lo hizo no solamente para criticar a dicho historiador, sino para recordar lo sucedido en torno a la conquista de México, darle un orden, y elaborar su propia historia.³ Por otra parte, tanto Ramón Iglesia como Carmelo Sáenz de Santa María, destacados estudiosos de la obra de Bernal Díaz, se han referido, con base en razones diversas, a la posible escritura por el cronista, de un texto anterior a su *Historia verdadera*. Iglesia ha destacado el hecho de que el soldado cronista señaló en 1563, en la probanza de servicios de Pedro de Alvarado, que Díaz del Castillo tenía ya escrito un “memorial de las guerras”.⁴ Dicho estudio llega a hacer una caracterización de la obra del conquistador, determinando que ésta “es una desmesurada relación de méritos y servicios, un memorial de las batallas en que se ha

* Una primera versión de este argumento aparece en mi tesis de maestría “Representaciones culturales del siglo XVI en los textos de Bernal Díaz del Castillo y otros soldados cronistas de la conquista de la Nueva España”.

¹ Jacques Le Goff, *El orden de la memoria*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 143.

² Eric Havelock, *La musa aprende a escribir*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 104.

³ Nora Edith Jiménez, *Escribir historias en tiempos de Carlos V*, México, El Colegio de Michoacán/Conaculta-INAH, 2001, pp. 326-329.

⁴ Ramón Iglesia, *El hombre Colón y otros ensayos*, México, FCE, 1986, p. 143.



hallado”.⁵ Por su parte, Sáenz de Santa María afirma que cuando Bernal Díaz se refiere a sus “memorias”, se puede suponer que se trata de unos “apuntes tomados a raíz de los hechos”,⁶ probablemente como emulación a Julio César, de quien, según este estudioso, el conquistador español escribió que “[...] de noche escribía por propias manos, sus heroicos hechos [...]”⁷

En este breve artículo intento mostrar que Bernal Díaz del Castillo sí recurrió a algunos textos previos escritos por él mismo al elaborar su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Asimismo, pretendo probar que este soldado cronista no se ciñó en todos sus recuerdos personales a una forma propia de la expresión escrita, cuando menos no a la forma narrativa que desarrolló a lo largo de su obra, manteniendo así, en ciertos pasajes, un marcado carácter oral.

Formas textuales procedentes de una cultura de la escritura

Considero que hoy podemos decir, con ciertos fundamentos, algo más en torno a los posibles escritos de Bernal Díaz, previos a la redacción de la *Historia verdadera*. Parto de la presencia de algunos textos no extensos en esta misma obra que no concuerdan fácilmente con el resto de la historia, la cual, como sabemos, se caracteriza por su fluidez y forma narrativa.⁸ Dichos textos,

⁵ *Ibidem*, pp. 155 y 160. Véase también Carmelo Sáenz de Santa María, *Historia de una historia*, Madrid, CSIC/Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1984, p. 25.

⁶ *Ibidem*, p. 121.

⁷ Esta cita corresponde a la versión del manuscrito “Remón”. Véase Carmelo Sáenz de Santa María, *op. cit.*, p. 121. En la versión del manuscrito “Guatemala” no se menciona que Julio César escribiera por las noches. Véase Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Joaquín Ramírez Cabañas (introd. y notas), México, Porrúa, 1977, t. II, pp. 376 (nota 85 y 378).

⁸ Un ejemplo es el siguiente fragmento que describe al capitán Gonzalo de Sandoval y a su caballo: “[...] no era hombre que traía ricos vestidos, sino muy llanamente; tuvo el mejor caballo y de mejor carrera, y revuelto a una mano y a otra, que decían se había visto dos ni en Castilla ni en otras partes, y era castaño y una estrella en la fren-

te, y un pie izquierdo calzado; decíase *Motilla*, y cuando ahora hay diferencia sobre buenos caballos se suele decir: ‘En bondad es tan bueno como fue *Motilla*.’ Dejaré lo del caballo y diré de este valeroso capitán que falleció en la villa de Palos cuando fue con don Hernando Cortés a besar los pies de Su Majesta [...]” Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 352.

Como se sabe, existen varios manuscritos de la historia del conquistador, con diferencias entre sí. Joaquín Ramírez Cabañas estima que es muy probable que el soldado cronista haya enviado a España el texto que hoy conocemos como manuscrito “Alegría”,¹⁰ mientras que su autor continuaba escribiendo y ampliando su texto, que después se conocería como manuscrito “Guatemala”. El manuscrito llamado “Remón” fue el que primero se publicó (1632) por iniciativa de la orden de los mercedarios.

te, y un pie izquierdo calzado; decíase *Motilla*, y cuando ahora hay diferencia sobre buenos caballos se suele decir: ‘En bondad es tan bueno como fue *Motilla*.’ Dejaré lo del caballo y diré de este valeroso capitán que falleció en la villa de Palos cuando fue con don Hernando Cortés a besar los pies de Su Majesta [...]” Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 352.

⁹ Jack Goody, reconocido antropólogo que ha estudiado las lenguas de diversos grupos étnicos y autor de varias obras, considera que una “fórmula” que aparece en un texto, no siempre representa un “residuo oral”, puesto que aquella, en ciertos casos, puede ser producto de una “elaboración literaria” o “una extensión, de ciertos rasgos bajo la presión de un sistema de escritura”. Jack Goody, *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid, Akal, 1985, p. 178. Más allá de la formalización y estandarizaciones propias de ciertas expresiones orales, como el verso y la oratoria, Goody sostiene que la escritura permite la creación de formulaciones muy particulares, como la lista y la tabla. *Ibidem*, pp. 130 y 131. Son prototípicas las listas, por ejemplo, que aparecen ya en la escritura de las tabletas sumerias de la cultura de Mesopotamia: inventarios administrativos de recursos (fincas, animales, tierras, muebles, etcétera), listas de compras y listas lexicales (aparentemente para el estudio y la práctica). *Ibidem*, pp. 95 y 98.

¹⁰ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, t. II, p. 384 (nota 88).

Estimo que no es fortuito, y sí muy significativo, el que la primera versión de la obra de Díaz del Castillo, la cual envía y llega a España —probablemente el manuscrito “Alegría”, siguiendo a Ramírez Cabañas—, concluya con el capítulo CCXII, intitulado “DE OTRAS PLÁTICAS Y RELACIONES QUE AQUÍ VAN DECLARADAS Y SERÁN AGRADABLES DE OÍR”.¹¹ En este capítulo final de la primera versión de la obra, su autor, aprovechando los comentarios y las preguntas de dos lectores (licenciados) de su texto, les responde con sus consideraciones sobre su acto de escritura y sobre su propia persona. Pero en este capítulo último de la primera versión aparece otro dato muy relevante: después de haber hablado Díaz del Castillo de ciertas “probanzas” que él presentó personalmente en 1540 al Real Consejo de Indias,¹² agrega, a manera de conclusión final, un texto muy particular, que además intitula en el manuscrito “Guatemala”: “MEMORIA DE LAS BATALLAS Y REENCUENTROS EN QUE ME HE HALLADO”.¹³ Dicha adenda al final del capítulo CCXII es un recurso único, no empleado antes por el autor a lo largo de su obra, un texto prácticamente independiente al resto de ella y el único que presenta un subtítulo al interior de un capítulo.

Tanto este apartado que cierra el capítulo CCXII, así como el RESTO DE DICHO CAPÍTULO Y EL CAPÍTULO INMEDIATO ANTERIOR, ES DECIR, EL CCXI, CON EL TÍTULO “CÓMO EL AÑO 1550, ESTANDO LA CORTE EN VALLADOLID, SE JUNTARON EN EL REAL CONSEJO DE INDIAS CIERTOS PRELADOS Y CABALLEROS QUE VINIERON DE LA NUEVA ESPAÑA Y DEL PERÚ POR PROCURADORES, Y OTROS HIDALGOS QUE SE HALLARON PRESENTES PARA DAR

ORDEN QUE SE HICIESE EL REPARTIMIENTO PERPETUO. Y LO QUE EN LA JUNTA SE HIZO Y PLATICÓ ES LO QUE DIRÉ”,¹⁴ conforman juntos el final del texto de la obra original. Este final sitúa en el capítulo CCXI el punto culminante de la argumentación de su escrito, esto es, en la discusión sobre el tema del repartimiento perpetuo a los conquistadores. Con el último capítulo (CCXII), especialmente con el texto que inserta al final, Díaz del Castillo pone de manifiesto el asunto personal con el que inicialmente pensó dar término a su obra y el tono que quiso imprimirle en su conjunto.

Pero visto con detenimiento, es claro que el particular texto adicional al que nos hemos referido (“MEMORIA DE LAS BATALLAS ...”) está formado, a su vez, por diversos fragmentos: cuatro diferentes, en cuanto a los temas abordados y a la forma en que están escritos, los cuales describiré a continuación. El primero de ellos aborda precisamente las batallas en que participó personalmente Bernal Díaz y los lugares en que acontecieron,¹⁵ tema que da sentido al subtítulo que da el autor a todo el texto añadido al final del capítulo CCXII. Conviene señalar aquí que Paul Ricoeur, como otros estudiosos del tema de la memoria y la historia, ha destacado la importancia de los lugares como apoyo de la memoria.¹⁶

Este primer fragmento, no muy extenso, está formado por un listado —o vestigios de uno—, esto es, por una serie de frases, la mayoría muy cortas, donde no aparecen los verbos principales (en este caso: hallarse o estar) y se omite

¹¹ *Ibidem*, pp. 374-384. Las mayúsculas han sido insertadas en la impresión de la obra; no son del manuscrito.

¹² *Ibidem*, p. 377.

¹³ *Ibidem*, pp. 379-384. En el manuscrito “Remón”, el anexo mencionado también aparece como la parte final de la obra, aunque se ha omitido el subtítulo de este apartado. Véase Bernal Díaz, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Carmelo Sáenz de Santa María (ed. crítica), Madrid, IIH-UNAM, p. 661. Esta omisión, atribuible a la edición por parte de los mercedarios, tiene aquí, por lo visto, la intención de tratar de integrar mejor dicho texto al resto de la obra, confiriéndole a ésta una mayor unidad.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 370-374.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 379-380.

¹⁶ “[...] las ‘cosas’ recordadas están intrínsecamente asociadas a lugares. [...] En efecto, en este nivel primordial se constituye el fenómeno de los ‘lugares de memoria’, antes de convertirse en una referencia para el conocimiento histórico. Estos lugares de memoria funcionan principalmente a la manera de los *reminders*, de los indicios de rememoración, que ofrecen sucesivamente un apoyo a la memoria que falla, una lucha en la lucha contra el olvido, incluso una suplencia muda de la memoria muerta. Los lugares ‘permanecen’ como inscripciones, monumentos, potencialmente documentos”. Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2000, p. 63.

además, después de una mención inicial, el sustantivo batalla. Así, el autor incluye en su historia:

Memoria de las batallas y reencuentros en que me he hallado

En la punta de Catoche, cuando vine con Francisco Hernández de Córdoba, primer descubridor, en una batalla.

En otra batalla, en lo de Champoton, cuando nos mataron cincuenta y siete soldados y salimos todos heridos, en compañía del mismo Francisco Hernández de Córdoba.

En otra batalla, cuando íbamos a tomar agua en la Florida, en compañía del mismo Francisco Hernández.

En otra batalla, cuando lo de Juan de Grijalva, en lo mismo de Champoton.

Cuando vino el muy valeroso y esforzado capitán Hernando Cortés, en dos batallas en lo de Tabasco, con el mismo Cortés.

Otra en lo de Zingapacinga, con el mismo Cortés.

Más en tres batallas que hubimos en lo de Tlaxcala, con el mismo Cortés.

La de Cholula, cuando nos quisieron matar y comer nuestros cuerpos, y no la cuento por batalla.

Otra, cuando vino el capitán Pánfilo de Narváez desde la isla de Cuba con mil cuatrocientos soldados, así a caballo como escopeteros y ballesteros y con mucha artillería, y nos venían a prender y a tomar la tierra por Diego Velázquez, y con doscientos y sesenta y seis soldados le desbaratamos y prendimos al mismo Narváez y a sus capitanes; y yo soy uno de los sesenta soldados que mandó Cortés que arremetiésemos a tomarles la artillería, que fue la cosa de más peligro, lo cual está escrito en el capítulo que de ello habla.

Más tres batallas muy peligrosas que nos dieron en México, yendo por los puentes y calzadas, cuando fuimos al socorro de Pedro de Alvarado, cuando salimos huyen-

do, porque de mil trescientos soldados que fuimos con Cortés y con los mismos de Narváez al socorro que dicho tengo, en nueve días no quedamos de todos sino cuatrocientos sesenta y ocho, que todos los más murieron en las mismas puentes, y fueron sacrificados y comidos de los indios.

Otra batalla muy dudosa, que se dice la de Otumba, con el mismo Cortés.

Otra, cuando fuimos sobre Tepeaca, con el mismo Cortés.

Otra, cuando fuimos a correr los alrededores de Cachula.

Otra, cuando fuimos a Tezcuco, y nos salieron al encuentro los mexicanos y de Tezcuco, con el mismo Cortés.

Otra, cuando fuimos con Cortés a lo de Iztapalapa, que nos quisieron ahogar.

Otras tres batallas, cuando fuimos con el mismo Cortés a rodear todos los pueblos grandes alrededor de la laguna, y me hallé en Xochimilco en las tres batallas que dicho tengo, y bien peligrosas, cuando derrocaron los mexicanos a Cortés del caballo y le hirieron y se vió bien fatigado.

Más otras dos batallas en los Peñoles que llaman de Cortés, y nos mataron nueve soldados y salimos todos heridos por mala consideración de Cortés.

Otra, cuando me envió Cortés con muchos soldados a defender las milpas, que eran de los pueblos nuestros amigos, que nos tomaban los mexicanos.

Además de todo esto, cuando pusimos cerco a México, en noventa y tres días que lo tuvimos cercado [...] ¹⁷

Este sencillo texto, “memoria artificial” estructurada en forma de listado, más que desprenderse de alguna síntesis de una versión temprana de la *Historia verdadera*, refleja ciertas ideas previas de Bernal Díaz, seguramente después complementadas y aderezadas, que

¹⁷ Véase Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, t. II, pp. 379 y 380. El subrayado es mío.



*Retrato original del Siervo
de Dios F. MANUEL DE JARA
Misionero Capuch.^o de exemplar vida: mu-
rio en Vallad.^o año de 1739. de 63 a.^o*

bien pudieron servir de guión personal e inicial —junto con otros escritos y otros recuerdos personales— para escribir y desarrollar narrativamente su historia.¹⁸ Cabe señalar que para Le Goff, la importancia del empleo de las listas, esto es, de una sucesión ordenada de palabras o conceptos —estudiadas por J. Goody— que hacen diversas culturas, estriba en que ésta “permite ‘descontextualizar’ y ‘recontextualizar’ un dato verbal”.¹⁹ Esto es, hace posible darle al texto diversos usos después de haber sido elaborada la lista.

Al fragmento anterior aparecido en la crónica (“MEMORIA DE LAS BATALLAS ...”) le sigue otro, más complejo, que lo complementa. Éste no se limita ya a una función enunciativa, sino que es argumentativo, con una expresión narrativa, tal como acostumbra emplear el autor en la mayor parte de su historia. En este segundo fragmento el cronista aborda, a manera de relato, el tema de su contribución posterior para traer la paz a diversas tierras y provincias. Así, anota por ejemplo: “Después de vuelto a la Nueva España de lo de Honduras e Hibue-ras, que así se le nombra, volví a ayudar a traer la paz a las provincias de los cipotecas y minges, y otras tierras, [...]”.²⁰

En el tercer fragmento de esta sección añadida (“MEMORIA DE LAS BATALLAS ...”) se aborda el tema de los españoles muertos en cada batalla

¹⁸ Al final, como continuación de este texto en forma de lista, aparece una especie de apéndice con la suma de las batallas en que participó el soldado cronista (en total 80 o aún más), así como un fragmento muy corto en el que reanuda el recuento de sus participaciones en más batallas, pero iniciando con la frase “Después de conquistado México [...]”. Se trata de cinco oraciones en donde el autor repite inicialmente el verbo principal (hallarse) dos veces, para posteriormente omitirlo en tres ocasiones, manteniendo así el estilo del texto previo con forma de listado. Este último fragmento seguramente es un agregado para ampliar y completar el contenido del escrito con antelación y reutilizado en su historia. Por lo visto, el listado inicial de las batallas en que participó Díaz del Castillo no abordaba lo sucedido después de la Conquista de México. Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, t. II, p. 380.

¹⁹ Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 142.

²⁰ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, t. II, pp. 381 y 382. Este segundo texto abarca las pp. 380 a la 381.

y el lugar o provincia.²¹ Dicho texto está conformado nuevamente por un listado de frases, generalmente breves. Se retoman aquí claramente muchas de las sencillas frases enunciativas del primer listado arriba mencionado, con lo que, de alguna manera, se pueden percibir ciertas fases del proceso de escritura de su historia por parte del conquistador. Así, por ejemplo, escribe el autor: “En la punta de Catoche y en lo de Champoton, cuando vine con Francisco Hernández, primer descubridor, en dos batallas nos mataron cincuenta y ocho soldados, que son más de la mitad de los que veníamos”,²² o bien, “Otra, cuando fuimos a Tezcucó y nos salieron al encuentro los mexicanos y los de Tezcucó, con el mismo Cortés, nos mataron un soldado”.²³ En este tercer fragmento del texto agregado, también enunciativo —aunque no tanto como el primero de esta sección—, sólo en un caso se llega a omitir el verbo principal (matar o morir): “En otra [batalla], cuando lo de Juan de Grijalva, en lo mismo de Champoton, diez soldados, y el capitán salió bien herido y quebrados dos dientes”.²⁴

Con el cuarto y último fragmento se concluye la adenda (“MEMORIA DE LAS BATALLAS ...”) y se termina el capítulo. Su autor aborda el tema de las batallas y lugares en que no pudo estar presente, así como los españoles muertos en ellas y al final, un argumento sobre la manera en que Bernal Díaz se enteraba muchas veces de lo sucedido. En este fragmento, el soldado cronista regresa nuevamente a una exposición narrativa convencional. De esta manera, señala: “y no cuento lo de Pánuco, porque no me hallé en ellas [batallas]; mas fama muy cierta es que mataron de los de Garay y de otros nuevamente venidos de Castilla más de trescientos soldados”,²⁵ o bien, “Olvidado se me había de escribir de otros sesenta y seis soldados y tres

²¹ *Ibidem*, pp. 381-383.

²² *Ibidem*, p. 381. En el primer fragmento se apuntaba 57 soldados. Véase *supra*.

²³ *Ibidem*, p. 382.

²⁴ *Ibidem*, p. 381.

²⁵ *Ibidem*, p. 383. Este cuarto texto abarca de la p. 383 a la p. 384.

mujeres de Castilla que mataron los mexicanos en un pueblo que se dice Tustepeque, y quedaron en aquel pueblo creyendo que les habían de dar de comer, porque eran de los de Narváez y estaban dolientes”.²⁶ Ahora bien, es razonable pensar que el primer y tercer fragmentos de la “MEMORIA DE LAS BATALLAS [...]”, añadidos al final del capítulo CCXII, pudieran, total o parcialmente, formar parte de aquellos escritos previos de Díaz del Castillo, que éste llamó “probanzas” en su historia y que entregara al Consejo de Indias, o más precisamente, del “Memorial de las guerras”, según aquella particular probanza de méritos en que participó y que ha destacado Ramón Iglesia.

Pero no hay que olvidar que en la historia de Bernal Díaz se encuentran otros dos textos más, sin un desarrollado carácter narrativo y con características muy similares entre sí. Uno es el de la “memoria” de “todos los caballos y yeguas que pasaron [a la Nueva España]”, que aparece al finalizar el capítulo XXIII, intitulado: “CÓMO EL CAPITÁN HERNANDO CORTÉS SE EMBARCÓ CON TODOS LOS SOLDADOS PARA IR POR LA BANDA DEL SUR A LA HABANA, Y ENVIÓ OTRO NAVÍO POR LA BANDA DEL NORTE Y LO QUE MÁS ACAECIÓ.”²⁷ Este texto consiste en un sencillo y no muy extenso listado de los 16 corceles que llevaron los conquistadores. En éste también se omite siempre el verbo principal (pasar) y sólo en pocas ocasiones aparece algún verbo secundario, para dar alguna información adicional sobre estos animales o bien, sobre las virtudes de sus jinetes. Las siguientes expresiones pertenecen a este caso:

Quiero aquí poner por memoria todos los caballos y yeguas que *pasaron*:

Capitán Cortés, un caballo castaño zaino, que luego se le murió en San Juan de Ulúa.

Pedro de Alvarado y Hernán López de Ávila, una yegua alazana, muy buena, de juego

y de carrera, y después que llegamos a la Nueva España el Pedro de Alvarado le compró la mitad de la yegua o se la tomó por fuerza.

Alonso Hernández Puerto Carrero, una yegua rucia de buena carrera, que le compró Cortés por las lazadas de oro.

Juan Vázquez de León, otra yegua rucia muy poderosa, que llamábamos la Rabona, muy revuelta y de buena carrera.

Cristóbal de Olid, un caballo castaño oscuro, harto bueno.

Francisco de Montejó y Alonso de Ávila, un caballo alazán tostado; no fue [bueno] para cosa de guerra.

Francisco de Morla, un caballo castaño oscuro, gran corredor y revuelto.

Juan de Escalante, un caballo castaño claro, tresalbo; no fue bueno.

Diego de Ordaz, una yegua rucia machorra, pasadera, y aunque corría poco.

Gonzalo Domínguez, un muy extremado jinete, un caballo castaño oscuro muy bueno y gran corredor.

Pedro González de Trujillo, un buen caballo castaño, perfecto castaño, que corría muy bien.

Morón, vecino del Bayamo, un caballo overo, labrado de las manos y era bien revuelto.

Baena, vecino de la Trinidad, un caballo overo, algo sobre morcillo; no salió bueno para cosa ninguna.

Lares, el muy buen jinete, un caballo muy bueno, de color castaño algo claro y buen corredor.

Ortiz, el Músico, y un Bartolomé García, que solía tener minas de oro, un muy buen caballo oscuro, que decían el Arriero. Este fué uno de los buenos caballos que pasamos en la armada.

Juan Sedeño, vecino de la Habana, una yegua castaña, y esta yegua parió en el navío. Este Juan Sedeño pasó [por] el más rico soldado que hubo en toda la armada, porque trajo navío suyo, y la yegua, y un negro, y cazabe y tocino porque en aquella

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Ibidem*, t. I, pp. 92-93.

sazón no se podía hallar caballos ni negros si no era a peso de oro; y a esta causa no *pasaron* más caballos, porque no los había ni de qué comprarlos.²⁸

En un brevísimo capítulo posterior, no muy distante del recientemente mencionado, en el XXVIII, con el título: “CÓMO CORTÉS REPARTIÓ LOS NAVÍOS Y SEÑALÓ CAPITANES PARA IR EN ELLOS, Y ASIMISMO SE DIO LA INSTRUCCIÓN DE LO QUE HABÍAN DE HACER A LOS PILOTOS, Y LAS SEÑALES DE LOS FAROLES DE NOCHE Y OTRAS COSAS QUE NOS AVINO”,²⁹ aparece desde su inicio, un tercer texto, muy corto, en forma de listado, con la mención sólo una vez, al principio, del verbo principal (llevar) y que aborda los once capitanes de las naves llevadas a tierra firme por Hernán Cortés. Además, en la mayoría de los casos se omite la palabra navío, mencionándose sólo en tres ocasiones. De hecho, el capítulo se inicia súbitamente con este listado y se termina con una muy breve narración complementaria en que su autor continúa su relato sobre lo sucedido en Punta de Catoche. El texto es el siguiente:

Cortés *llevaba* la capitana.

Pedro de Alvarado y sus hermanos, un buen navío, que se decía San Sebastián.

Alonso de Hernández Puerto Carrero, otro.

Francisco de Montejo, otro buen navío.

Cristóbal de Olid, otro.

Diego de Ordaz, otro.

Juan Velázquez de León, otro.

Juan de Escalante, otro.

Francisco de Morla, otro.

Otro, Escobar, “el Paje”.

Y el más chico, como bergantín, Ginés Nortes.

Y en cada navío su piloto, y por piloto mayor Antón de Alaminos, y las instrucciones por donde se habían de regir, y lo

que habían de hacer, y de noche las señas de los faroles.³⁰

Pensamos que al igual que en el caso del texto sobre las batallas en que participó Díaz del Castillo (apartado final del capítulo CCXII) y del texto sobre los corceles de los conquistadores (capítulo XXIII), el capítulo en torno a los capitanes de navíos (capítulo XXVIII) encierra una importancia temática y emblemática para la visión del mundo de los soldados y para la cultura española del siglo XVI; dichos textos manifiestan características semejantes, asimismo los tres textos en su conjunto guardan una notoria diferencia en la forma de expresión, frente a la desarrollada forma narrativa del resto de la obra. Muy probablemente fueron escritos por el autor antes de la redacción de su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Todos ellos pudieron ser parte de aquel memorial de las guerras, previo a la escritura de esta famosa historia. No sobra decir que sólo hallándose esos manuscritos se podría contar con la evidencia y la certeza absoluta de su escritura previa y de su aprovechamiento en la redacción de dicha historia. De momento, habrá que conformarse con tal hipótesis, con base en los indicios mencionados.

Por otro lado, el manuscrito “Guatemala”, que continuó escribiendo Bernal Díaz después del envío de su primera versión a España, contiene dos capítulos más de los que aparecen en los manuscritos “Remón” y “Alegría”: el CCXIII y el CCXIV. Éstos se intitulan: “POR QUÉ CAUSA EN ESTA NUEVA ESPAÑA SE HERRARON MUCHOS INDIOS E INDIAS POR ESCLAVOS, Y LA RELACIÓN QUE SOBRE ELLOS DOY” Y “DE LOS GOBERNADORES QUE HA HABIDO EN LA NUEVA ESPAÑA HASTA EL AÑO DE QUINIENTOS SESENTA Y OCHO”,³¹ respectivamente. Pero, ¿cómo entender estos capítulos posteriores al último de aquella primera versión del autor? El capítulo CCXIII puede verse claramente como una respuesta muy puntual a las acusaciones y críticas que debió escuchar Bernal

²⁸ *Idem*. El subrayado es mío.

²⁹ *Ibidem*, pp. 100-101.

³⁰ *Idem*. El subrayado es mío.

³¹ *Ibidem*, pp. 384-390 y 390-404, respectivamente.

Díaz de parte de varios religiosos en contra de los conquistadores. Éstas consisten, tal como se enuncia, en incriminaciones por haber herrado a muchos indios e indias de la Nueva España, convirtiéndolos en esclavos. Podemos decir que se trata de un obligado y urgente capítulo adicional con un carácter defensivo y justificativo, en descargo del autor y de muchos de los conquistadores para conformar una versión de la *Historia verdadera* actualizada y a la vez más completa y extensa.

El capítulo CCXIV —el segundo y último que el autor añadió posteriormente a su primera versión— consiste, como lo indica su encabezamiento, en un recuento informativo de los gobernadores de la Nueva España hasta dicho año.³² Se trata de un capítulo análogo al que escribiera anteriormente Francisco López de Gómara, como uno de sus capítulos finales, para concluir su famosa *Conquista de México*, segunda parte de la *Historia General de las Indias o Hispania Victrix*, intitulado: “Los virreyes de Méjico” o “De los virreyes de México”.³³ El capítulo final de la segunda versión de la historia de Díaz del Castillo podría entenderse como una mera ampliación y actualización informativa de su texto inicial, pero también, como un apartado con un carácter, de alguna manera “erudito”, que cierra esta vez su obra de forma definitiva, ya como una emulación velada al propio López de Gómara, o como un recurso para que aquella alcanzara cierto lustre de historia sólida y respetable, o hasta adquiriera un cierto aire de letrada. Hay que mencionar que el autor pretendía seguir ampliando su relación con el mismo tipo de información general y de actualidad,

³² 1568 coincide con el año en que Díaz del Castillo está pasando en limpio su relación, como él mismo señala en el capítulo CCX, antes de enviarla a España, en su primera y más corta versión. *Ibidem*, p. 366.

³³ Este capítulo de López de Gómara está seguido aún de tres capítulos en que su autor retoma su tema central (Hernán Cortés), con los cuales concluye su propia obra. Francisco López de Gómara, *Historia General de las Indias. II, Conquista de Méjico*, Barcelona, Orbis, 1985, [1552], pp. 337 y 338. Se trata del capítulo CCL. Véase *Historia de la conquista de México*, Jorge Gurriá Lacroix (prólogo y cronología), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979.

pues al final del texto del capítulo CCXIV promete un siguiente capítulo sobre los obispos y arzobispos que había habido en la Nueva España.³⁴ Éste nunca llegó a escribirse.

Formas textuales provenientes de la cultura de la oralidad

Ahora bien, no todos los textos inmersos en otros textos —con un carácter diferente y compuestos por enumeraciones de elementos— pueden ser indicios de un escrito previo. Algunos textos incluidos en otros también pueden encerrar vestigios, a manera de un resto fósil, de expresiones más cercanas a una cultura oral, capturados irónicamente en un texto escrito. Éste parece ser el caso de otros dos textos más que aparecen en la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* y que además de ser enumeraciones, presentan notorios elementos repetitivos.³⁵ El primero de ellos es breve y aparece casi al inicio del capítulo CLXXIV, intitulado: “CÓMO HERNANDO CORTÉS SALIÓ DE MÉXICO PARA IR CAMINO DE LAS HIBUERAS EN BUSCA DE CRISTÓBAL DE OLID Y DE FRANCISCO DE LAS CASAS Y DE LOS DEMÁS CAPITANES Y SOLDADOS

³⁴ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, t. II, p. 404.

³⁵ Theodor Lewandowski, en su diccionario de lingüística, define como “redundancia”: “Repetitividad del habla, presentación repetida o múltiple, explícita o implícita del mismo contenido/hecho [...] que puede servir a la explicación, comprensión y aseguración de la transmisión de mensajes”. Theodor Lewandowski, *Diccionario de Lingüística*, Madrid, Cátedra, 1986. Por su parte, Paul Zumthor —eminente medievalista y autor de diversas obras sobre literatura y poética de dicha época— le llama “formulismo” a la repetición de elementos en las enunciacines o discursos. Considera que estas repeticiones permiten que el mensaje llegue a los receptores, a pesar del “ruido” de las circunstancias en que aquél se emite. Paul Zumthor, *La letra y la voz de la “literatura” medieval*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 236. Para este estudioso, los formulismos pertenecen al orden de la voz, esto es, a la cultura oral; *ibidem*, p. 237. Jack Goody por su lado, reconoce que para establecer la presencia de “residuos orales” en un texto escrito, se requiere considerar no sólo la existencia de ciertas fórmulas, sino un cuidadoso escrutinio del texto. Jack Goody, *op. cit.*, p. 178.

QUE ENVIÓ; Y DE LOS CABALLEROS Y QUÉ CAPITANES SACÓ DE MÉXICO PARA IR EN SU COMPAÑÍA, Y DEL APARATO Y SERVICIO QUE LLEVÓ HASTA LLEGAR A LA VILLA DE GUAZACUALCO, Y DE OTRAS COSAS QUE PASARON”.³⁶

En lugar de tratarse propiamente de un listado, es decir, de una sencilla enumeración de elementos puestos por escrito y la omisión del verbo principal, se efectúan aquí enumeraciones, en este caso, de los nombres de las personas que Cortés llevó consigo o que envió a las Hibueras, así como de ciertas cosas también enviadas (vajillas), pero, ahora, acompañadas de frecuentes repeticiones del verbo principal (traer). Estas enumeraciones con expresiones reiterativas están relacionadas con actos deliberados de la memoria o el recuerdo personal y suelen expresarse, en algún momento, de manera oral. Estas colecciones o repertorios logran integrarse con cierta facilidad al resto de la narración. Veamos algunos fragmentos de este primer texto con tales enumeraciones, los cuales aluden a las acciones realizadas por Hernán Cortés:

[...] *trajo* consigo al mayor señor de México, que se decía Guatemuz, [...], que fué el que nos dió guerra cuando ganamos a México, [...]; y aun de la provincia de Michoacán *trajo* otros caciques, y a doña Marina, [...]; y *trajo* en su compañía muchos caballeros y capitanes, vecinos de México, [...]; y *trajo* un clérigo y dos frailes franciscanos, flamencos, [...]; y *trajo* por mayordomo a un Carranza, y por maestresalas a Juan de Jaso [...]; y *trajo* grandes vajillas de oro y de plata, y quien tenía cargo de la plata, un Tello de Medina.³⁷

³⁶ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, t. II, p. 189.

³⁷ *Ibidem*, pp. 189 y 190. Las cursivas son mías. Hay que mencionar que al final de este texto continúa otro, aún más breve, con el mismo tema y enumeración de elementos, pero escrito en forma diferente: se recurre ahora a la fórmula del listado, ya antes mencionada, omitiéndose allí el verbo principal (traer). Pensamos que este corto fragmento se supedita al anterior y que no refleja necesaria-

El segundo texto mencionado, en el que el soldado cronista sigue el mismo modelo, es decir, una enumeración de elementos y la constante repetición del verbo principal (pasar), predominantemente en la tercer persona del singular, aunque en ocasiones también del plural, es particularmente extenso (32 párrafos). A excepción del último párrafo, donde Díaz del Castillo remata con un esbozo autobiográfico, el texto en cuestión abarca prácticamente todo el capítulo CCV titulado “DE LOS VALEROSOS CAPITANES Y FUERTES Y ESFORZADOS SOLDADOS QUE PASAMOS DESDE LA ISLA DE CUBA CON EL VENTUROSO Y ANIMOSO DON HERNANDO CORTÉS, QUE DESPUÉS DE GANADO MÉXICO FUE MARQUÉS DEL VALLE Y TUVO OTROS DICTADOS”,³⁸ excepto por tres muy breves fragmentos: uno con una digresión del autor, otro, donde no ocurre la repetición mencionada y un tercero, con la conclusión del capítulo.³⁹ El contenido del resto de este amplio texto, acorde con el título, es un registro de los capitanes y soldados que pasaron desde Cuba a la Nueva España con Hernán Cortés, incluyendo algunas características particulares de los soldados que recuerda el autor, señalando a los que han muerto y la forma de su muerte. A continuación y a manera de muestra, tomo sólo los fragmentos iniciales de cada párrafo, los cuales siguen el patrón señalado, si bien la fórmula en cuestión se continúa re-

mente la escritura de una anotación anterior por parte de su autor. *Ibidem*, p. 190.

³⁸ *Ibidem*, pp. 333-351.

³⁹ La digresión aparece en los párrafos 3º y 4º (con un refrendo a los reconocimientos que hizo el emperador a ciertos soldados y una crítica a Cortés por no hablar de la importante labor de sus soldados); Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, t. II, pp. 333 y 334. La excepción señalada se encuentra en el párrafo 29º (que, como contenido, comprende también una excepción reconocida por el autor; esto es, la inclusión de un soldado que no llegó con Cortés, sino con Francisco de Garay); *ibidem*, p. 349. Finalmente, la conclusión del autor aparece en el 32º y último párrafo del capítulo (en la que el autor habla de su persona, de su padre y, corrigiendo las omisiones de Cortés, de la participación de los demás capitanes y soldados en la conquista); *ibidem*, pp. 350 y 351. En estos tres párrafos, como he señalado, no aparecen las repeticiones o redundancias en cuestión.

pitando en las expresiones subsiguientes, las cuales no reproduzco:

Y *pasó* don Pedro de Alvarado, que después de ganado México fue comendador de Santiago y adelantado y gobernador de Guatemala; murió en lo de Jalisco [...] ⁴⁰

Y *pasó* un Gonzalo de Sandoval, que fue capitán muy prominente y alguacil mayor en lo de México, y fue gobernador cierto tiempo en la Nueva España, en compañía del tesorero Alonso de Estrada [...] ⁴¹

Y volviendo a nuestra materia, *pasó* otro buen capitán y bien animoso que se decía Juan Velázquez de León; murió en las puentes. ⁴²

Y también *pasó* un Alonso de Ávila; fue capitán y el primer contador que hubo en la Nueva España, persona muy esforzada [...] ⁴³

Pasó un Francisco de Lugo, capitán que fue de entradas, hombre bien esforzado; fue hijo bastardo de un caballero que se decía Alvarado de Lugo, el Viejo, [...] ⁴⁴

Pasó un Juan Jaramillo, capitán que fue de un bergantín cuando estábamos sobre México; fue persona prominente; murió de su muerte. ⁴⁵

Pasó un Simón de Cuenca; fue mayordomo de Cortés; murió en lo de Xicalango en poder de indios, [...] ⁴⁶

Y *pasó* un muy esforzado soldado que se decía Cristóbal de Olea, natural de tierra de Medina del Campo, [...] ⁴⁷

Y también *pasó* con nosotros un esforzado soldado que tenía una mano menos, que se la habían cortado en Castilla por justicia; murió en poder de indios. ⁴⁸

Pasó un Martín López; fue muy buen soldado; éste fue el maestro de hacer los trece bergantines, que fue harta su ayuda para ganar a México, y de soldado sirvió muy bien a Su Majestad; vive en México. ⁴⁹

Y *pasó* un fulano Morón, gran músico, vecino de Colima o Zacatula; murió de su muerte. ⁵⁰

Y *pasaron* dos hermanos que se decían Carmonas, naturales de Jerez; murieron de sus muertes. Y pasaron otros dos hermanos que se decían los Vargas, naturales de Sevilla; el uno murió en poder de indios y el otro de su muerte. ⁵¹

Y *pasó* un Pedro Escudero y un Juan Cermeño y otro su hermano de este Cermeño; que también se decía Cermeño, buenos soldados: a Pedro Escudero y a Juan Cermeño mandó don Fernando Cortés ahorcar porque se alzaban en un navío para ir a la isla de Cuba a dar mandado a Diego Velázquez, gobernador de ella, [...] ⁵²

Y *pasó* un Rodrigo Rangel, que fue persona prominente y estaba muy tullido de bubas; no fue en la guerra para que de él se hiciese memoria, y de dolores murió. ⁵³

⁴⁰ *Ibidem*, p. 333. Las cursivas son mías.

⁴¹ *Ibidem*. Las cursivas son mías.

⁴² El autor reconoce su digresión anterior a este párrafo. *Ibidem*, p. 334. Las cursivas son mías.

⁴³ *Idem*. Las cursivas son mías.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 335. Las cursivas son mías.

⁴⁵ *Idem*. Las cursivas son mías.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 336. Las cursivas son mías.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 337. Las cursivas son mías.

⁴⁸ *Idem*. Las cursivas son mías.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 338. Las cursivas son mías.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 339. Las cursivas son mías.

⁵¹ *Ibidem*, p. 340. Las cursivas son mías.

⁵² *Ibidem*, p. 341. Las cursivas son mías.

⁵³ *Idem*. Las cursivas son mías.

Y *pasó* un fraile de Nuestra señora de las Mercedes, que se decía fray Bartolomé de Olmedo, y era teólogo y gran cantor; murió de su muerte.⁵⁴

Y *pasó* un Pedro Hernández, secretario que fue de Cortés, natural de Sevilla; murió en poder de indios.⁵⁵

Y *pasó* otro soldado que se decía Cárdenas; era hombre de la mar, piloto, natural de Triana; éste fue el que dijo que no había visto tierra adonde hubiese dos reyes como en la Nueva España, [...]⁵⁶

Y *pasaron* tres soldados que tenían por sobrenombre fulanos de Avila: el uno, que se decía Gaspar de Avila, fue yerno de Artigosa el escribano; murió de su muerte; el otro Avila se allegaba con el capitán Andrés de Tapia; murió en poder de indios; y el otro Avila no me acuerdo adónde fue a ser vecino.⁵⁷

Y *pasó* otro buen soldado que se decía Martín Izquierdo, natural de Castromochó; fue vecino en la villa de San Miguel, sujeta a Guatemala; murió de su muerte.⁵⁸

Y *pasó* otro soldado que se decía Morales, ya hombre anciano, que renqueaba de una pierna; decía que fue soldado del comendador Solís; fue alcalde ordinario en la Villa Rica y hacía recta justicia.⁵⁹

Y *pasó* otro buen soldado que se decía Alonso de Talavera, que se allegaba en casa del capitán Sandoval, y murió en poder de indios.⁶⁰

Y *pasó* un buen soldado que se decía Sindos de Portillo, natural de Portillo, y tenía muy buenos indios y estaba rico, y dejó sus indios y vendió sus bienes y los repartió a pobres, y se metió a fraile francisco, y fue de santa vida; [...]⁶¹

Y *pasó* otro buen soldado que se decía Alonso Bellido, y murió en poder de indios.⁶²

Y *pasaron* ciertos pilotos que se decían Antón de Alaminos y un su hijo que tenía el mismo nombre que su padre; eran naturales de Palos; [...]⁶³

Y *pasó* otro soldado que se decía Cristóbal de Jaén, y era carpintero, y murió en poder de indios.⁶⁴

Y *pasó* un buen soldado que se decía Jerónimo de Aguilar; este Aguilar pongo en esta cuenta porque fue el que hallamos en la punta de Catoche, que estaba en poder de indios, y fue nuestra lengua; murió de bubas.⁶⁵

Y *pasó* un Porrás, muy bermejo y gran cantor; murió en poder de indios.⁶⁶

⁶¹ *Idem*. Las cursivas son mías.

⁶² *Ibidem*, p. 346. Las cursivas son mías.

⁶³ *Ibidem*, p. 347. Las cursivas son mías. Aquí, después de este registro, el texto con la enumeración de soldados con repeticiones o redundancia se interrumpe brevemente, para incrustar una enumeración de cinco nombres consecutivos con una forma propiamente de listado, es decir, omitiendo ahora el verbo principal (pasar), así como la palabra piloto. Véanse los casos de los pilotos y soldados: Camacho de Triana, Juan Álvarez, el Manquillo, un Sopuesta del Condado, un Cárdenas y un Gonzalo de Umbría (*idem*). Después de este muy corto texto se retoma nuevamente la forma del texto predominante del inicio, esto es, la repetición o redundancia del verbo mencionado (*idem*).

⁶⁴ *Idem*. Las cursivas son mías.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 348. Las cursivas son mías.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 349. Las cursivas son mías.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 342. Las cursivas son mías.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 343. Las cursivas son mías.

⁵⁶ *Idem*. Las cursivas son mías.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 344. Las cursivas son mías.

⁵⁸ *Idem*. Las cursivas son mías.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 345. Las cursivas son mías.

⁶⁰ *Idem*. Las cursivas son mías.

Y volviendo a nuestro primer cuento, también *pasó* un Andrés de Mol, levantisco; murió en poder de indios.⁶⁷

Al reflejar el amplio texto anterior (con enumeraciones de apellidos o nombres de soldados, con agrupaciones de diversos soldados reunidos por algún elemento en común y redundancia del verbo principal) una práctica de carácter oral, es posible que antes de haber sido incluido en la *Historia verdadera*, y aún tiempo después de haber quedado fijado en ésta, se le haya dado un uso que prometía ser provechoso. Es decir, es plausible que el propio Bernal Díaz y aún otros de los viejos soldados de la Conquista hubieran utilizado hábilmente partes de dicho texto como un discurso apoloético de su empresa, pronunciándolo con frecuencia frente a otros soldados y sobre todo, frente a las autoridades españolas y personalidades de la sociedad novohispana, dándole un carácter y una fuerza propios de un testimonio personal y formal, si bien con las variaciones propias de la oralidad, pero a la vez con el peso de una memoria colectiva, solemne y verídica de lo acontecido en el periodo de la conquista.

La vinculación entre las expresiones de carácter oral de este texto con actos de remem-branza o recuerdo no sólo se desprende del contenido y la forma particular de este dilatado texto, sino que se puede percibir también en el recurso mnemotécnico adicional usado por el autor en algunas de sus expresiones, para recordar, agrupando, escribiendo e ir incrementando los nombres de soldados y otras personas que pasaron con Cortés a la Nueva España. Para ello, el autor aprovecha ciertas características de algunos de ellos, pero que evocan a otros soldados más. Este recurso, como es de esperarse, no es del todo sistemático, puesto que bajo cada una de esas nociones o conceptos no se ordena y reúne la totalidad de los soldados o personas de su tipo, repitiéndose a veces el mismo concepto en diversas partes del texto.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 350. Las cursivas son mías.

No obstante, por este medio, Díaz del Castillo consigue acordarse de muchos de los soldados y demás individuos que llegaron a la Nueva España y anotar sus nombres, aglutinados en pequeños grupos, junto con la información que él recuerda de cada uno de ellos.⁶⁸ De esta manera, Bernal Díaz registra en un mismo fragmento del texto a un grupo de soldados asentados todos en Colima o Zacatula, cuyos nombres muchas veces no recuerda o desconoce y a quienes designa simplemente como “fulano”. No obstante, después de mencionar a “fulano Morón, gran músico, vecino de Colima o Zacatula”, caso ya arriba citado, el cronista logra recuperar la identidad de cada uno de ellos, en función del recuerdo de sus lugares particulares de origen:

Pasó un fulano de Varela, buen soldado, vecino que fue de Colima o Zacatula; murió de su muerte. Y pasó un fulano de Valladolid, vecino de Colima o Zacatula; murió en poder de indios. Y pasó un fulano de Villa, fuerte persona que valía, que casó con una deuda de la mujer que primero tuvo don Hernando Cortés, y era vecino

⁶⁸ A continuación expongo en el texto grupos conformados por tres o más nombres de soldados. Sin embargo, en la obra también aparecen agrupaciones más reducidas, con sólo dos nombres: sobre una pequeña agrupación de soldados con carencias y defectos físicos, el primero con “una mano menos” y el que sigue, “que derrenqueaba”; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, t. II, p. 337. En torno a la contigüidad de los nombres de soldados con el sobrenombre de “el Corcovado”, *ibidem*, p. 339. Sobre soldados vecinos de Guatemala, *ibidem*, p. 340. A propósito de la continuidad de los nombres de tres soldados castigados, dos ahorcados y uno al que Cortés mandó “que le cortasen los dedos de los pies”, *ibidem*, p. 341. Sobre dos soldados que estaban enfermos de bubas, *idem*. Con respecto a dos soldados que pelearon en Italia, *idem*. A propósito de dos religiosos, *ibidem*, p. 342. En torno a los nombres de dos ballesteros, *ibidem*, p. 347. Sobre dos pilotos —como parte del texto con repeticiones—, *idem*. A propósito de dos soldados con el sobrenombre Tarifa, *ibidem*, p. 348. En torno a los nombres de unos soldados músicos, el primero “cantor” y el siguiente, “tañedor de viola y amostraba a danzar”, *ibidem*, p. 349. Sobre los nombres de “soldados hombres de la mar”, *ibidem*, p. 350.

de Zacatula o de Colima; murió de su muerte.⁶⁹

Recupera igualmente a un grupo de soldados que son parientes entre sí (hermanos, principalmente; padre e hijo, así como tío y sobrinos):

Y *pasaron* dos hermanos que se decían los Jiménez, naturales que fueron de Lingujuela, de Extremadura; el uno murió en poder de indios y el viejo de su muerte. Y *pasaron* dos hermanos que se decían los Florianes; murieron en poder de indios. Y pasó un Francisco González de Nájera y un su hijo que se dice Pero González de Nájera, y dos sobrinos de Francisco González, que se decían los Ramírez; Francisco González murió en los peñoles que están en lo de la provincia de Guatemala, y los dos sobrinos en las puentes de México.

[...] Y *pasaron* dos hermanos que se decían Carmonas, naturales de Jerez; murieron de sus muertes. Y *pasaron* otros dos hermanos que se decían los Vargas, naturales de Sevilla; el uno murió en poder de indios y el otro de su muerte.⁷⁰

El autor trae a la memoria a un grupo de portugueses:

Y *pasó* un buen soldado y bien suelto peón que se decía Magallanes, portugués; murió en poder de indios. Y *pasó* otro portugués, platero; murió en poder de indios. Y *pasó* otro portugués, ya hombre anciano, que se decía Alonso Martín de Alpedrino; murió de su muerte. Y *pasó* otro portugués que se decía Juan Álvarez Rubazo; murió de su muerte. Y *pasó* otro muy esforzado portugués que se decía Gonzalo Sánchez; murió de su muerte. Y *pasaron* otros dos portugueses, vecinos de la Puebla, que se

decían los Villanuevas, altos de cuerpo; no sé qué se hicieron y dónde murieron.⁷¹

Se registra también una agrupación de varios soldados recordados por su mismo sobrenombre o apellido: “Y *pasaron* tres soldados que tenían por sobrenombre todos tres Espinosas: el uno era vizcaíno y murió en poder de indios, y el otro se decía Espinosa de la Bendición, porque siempre traía por plática, y era muy buena aquella plática, ‘con la buena bendición’, y murió de su muerte, y el otro Espinosa era natural de Espinosa de los Monteros; murió en poder de indios”.⁷²

El conquistador recuerda a un grupo de soldados que se convirtieron en religiosos y posteriormente, a cada uno de ellos. Este conjunto, aparentemente el más amplio, comienza con Sindos de Portillo, ya citado arriba a propósito de la enumeración (con reiteración del verbo principal) de soldados y capitanes que pasaron con Cortés a la Nueva España desde Cuba. El cronista apunta:

Y *pasó* un buen soldado que se decía Sindos de Portillo [...] y otro buen soldado que se decía Francisco de Medina, natural de Medina del Campo, se metió a fraile franciscano y fue buen religioso; y otro buen soldado que se decía Quintero, natural de Moguer, y tenía buenos indios y estaba rico, y lo dió por Dios y se metió a fraile franciscano, y fue buen religioso; y otro soldado que se decía Alonso de Aguilar, cuya fué la venta que ahora se llama de Aguilar, que está entre la Veracruz y la Puebla, y estaba rico y tenía buen repartimiento de indios, todo lo vendió y lo dió por Dios, y se metió a fraile dominico y fue muy buen religioso; este fraile Aguilar fue muy conocido y fue muy buen fraile dominico; y otro buen soldado que se decía fulano Burguillos, tenía buenos indios y estaba rico, y lo dejó y se metió

⁶⁹ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, t. II, pp. 339 y 340. Las cursivas son mías.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 340. Las cursivas son mías.

⁷¹ *Ibidem*, p. 344. Las cursivas son mías.

⁷² *Idem*. Las cursivas son mías.



a fraile francisco; y este Burguillos después se salió de la Orden y no fue tan buen religioso como debiera; y otro buen soldado, que se decía Escalante, era muy galán y buen jinete, se metió a fraile francisco, y después se salió del monasterio, y de allí a obra de un mes tornó a tomar los hábitos, y fue muy buen religioso; y otro buen soldado que se decía Lintorno, natural de Guadalajara, se metió fraile francisco y fue buen religioso, y solía tener indios de encomienda y era hombre de negocios; otro buen soldado que se decía Gaspar Díez, natural de Castilla la Vieja, y estaba rico, así de sus indios como de tratos, todo lo dió por Dios y se fue a los pinares de Guaxalcingo, en parte muy solitaria, e hizo una ermita y se puso en ella por ermitaño, y fue de tan buena vida, y se daba ayunos y disciplinas, que se puso muy flaco y debilitado, y decían que dormía en el suelo en unas pajas, y que de que lo supo el buen obispo don fray Juan de Zumárraga lo envió a llamar o le mandó que no se diese tan áspera vida, y tuvo tan buena fama de ermitaño Gaspar Díez, que se metieron en su compañía otros dos ermitaños y todos hicieron buena vida, y a cabo de cuatro años que allí estaban fué Dios servido llevarle a su santa gloria.⁷³

Varios genoveses aparecen igualmente reunidos en el texto: “Y *pasó* otro soldado que se decía Lucas, genovés, y era piloto; murió en poder de indios. Y *pasó* otro soldado que se decía Juan, genovés, murió en poder de indios. Y también *pasó* otro genovés, vecino que fue de Oaxaca, marido de una portuguesa vieja; murió de su muerte”.⁷⁴

Agrupados varios soldados por su apellido Escobar, el autor expresa: “Y *pasó* otro buen soldado que se decía Alonso Escobar, el Paje, de quien se tuvo mucha cuenta de su persona;

⁷³ *Ibidem*, pp. 345 y 346. Alonso Aguilar después de haber tomado los hábitos fue conocido como Francisco de Aguilar.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 347. Las cursivas son mías.

murió en poder de indios. Y *pasó* otro soldado que se decía el bachiller Escobar; era boticario y curaba de cirujano; murió de su muerte. Y *pasó* otro soldado que se decía también Escobar, y fue bien esforzado; mas fué tal y tan bullicioso y de malas maneras, que murió ahorcado porque forzó a una mujer y por revoltoso”.⁷⁵

El soldado cronista no olvida a un grupo de españoles que fueron ahorcados: “Y también *pasó* un Pedro de Palma, primer marido que tuvo Elvira López, la Larga; murió ahorcado, juntamente él y otro soldado de los de Cortés que se decía Trebejo, natural de Fuentes Ginaldo, los cuales mandó ahorcar Gil González de Ávila o Francisco de las Casas, y juntamente con ellos ahorcaron a un clérigo de misa, por revolvedores y amotinadores de ejércitos cuando se venían a la Nueva España desde Naco”.⁷⁶

Palabras finales

Los cinco textos (con enumeraciones de batallas y lugares, caballos, capitanes de navíos, acompañantes de Cortés a las Hibueras, y soldados y capitanes que pasaron con Cortés de Cuba a la Nueva España) que abordé en este artículo —tres de ellos con características de listados— y que veo vinculados con una procedencia cultural particular, de carácter oral o de escritura, son solidarios con otras manifestaciones del mismo tipo presentes en otras esferas de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Sabemos por una parte, que Bernal Díaz del Castillo recurre, paralelamente a su caro argumento de ser un testigo de vista, a historias, relaciones y a documentos escritos que abordan el asunto de la conquista de México y otros temas, así como que una de sus aspiraciones fue ser leído y tomado en cuenta como un cronista. Pero por otra, este autor se vincula constantemente con expresiones y contenidos propios de una cultura y tradición oral. Así, registra un sinnúmero de acontecimientos

⁷⁵ *Ibidem*, p. 348. Las cursivas son mías.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 350. Las cursivas son mías.

también como un “testigo de oídas”, es decir, relatando lo que oyó decir a otros que sucedió; decide a la vez, registrar romances y expresiones coloquiales utilizadas por los soldados, reconstruye arengas y rumores, él mismo se expresa utilizando un amplio repertorio de refranes; describe a los soldados y a otros personajes, entre otros rasgos, registrando el tipo de voz y la manera en que hablaba cada uno o bien, escribe términos fuera de una cierta norma con la que acostumbraban escribir los autores letrados.⁷⁷

En otro orden de ideas, resulta interesante que Jacques Le Goff —retomando a Jack Goody y a Jean Pierre Vernant— destaque el hecho, a propósito de la memoria, de que en el canto II de *La Ilíada* (obra producto de una sociedad guerrera arcaica), se incluyan varios elencos o repertorios: el de las naves participantes en la guerra de Troya, así como el de los guerreros y los mejores caballos aqueos y posteriormente, el inventario de los guerreros troyanos. En este sentido, habría que mencionar —en cuanto a los casos que aparecen en la *Historia verdadera*— que se dan ciertas similitudes, toda proporción guardada, a la vez que diferencias sustanciales con la manera en que se recuerdan y registran algunos hechos, lo cual, por cierto, no significa que su autor haya conocido necesariamente aquella epopeya. Para comenzar, estaría de acuerdo en que estos inventarios del poema homérico corresponden a textos con expresiones formularias; sin embargo, no considero que dichos textos se ajusten propiamente a las “listas”, tal como las ha definido Goody en escritos de sociedades históricas y etnológicas vinculadas estrechamente a la cultura de la escritura.

Ahora bien, en el caso de la obra de Bernal Díaz, el repertorio de los nombres de los lugares de las batallas en que él participa, el catálogo de los capitanes y soldados poseedores de

caballos, con la descripción de cada corcel (sin aparecer todos sus nombres) y finalmente, el catálogo de los capitanes de las naves (no con todos los nombres de éstas) aparecen en forma de listados (es decir, con la omisión del verbo principal). Por otro lado, *La Ilíada* se encuentra estrechamente vinculada a una cultura completamente oral, pues como se sabe, aborda sucesos del siglo XIII y fue escrita hasta el siglo VIII a. C., momento en que se introduce en Grecia la escritura alfabética. Tanto el catálogo de las naves (sin sus nombres), así como el de los 300 jefes guerreros y el de los caballos (también sin mencionar sus nombres) no aparecen en el texto en forma de listados (omisión del verbo principal) y en cambio presenta redundancias muy características de la obra.

Por su parte, el soldado y cronista español expone en un texto en forma de listado un repertorio de las batallas en las que participó, donde él es el soldado protagonista. Sin embargo, en una suerte de compensación, nuestro cronista en su historia incluye asimismo, como ya se vio, dos textos con características relacionadas con la cultura oral (un catálogo pormenorizado con los nombres de los soldados y capitanes que pasaron con Hernán Cortés de Cuba a la Nueva España y otro con los nombres de los soldados que fueron con Cortés a las Hibueras). Estos dos últimos inventarios están formados por enumeraciones que sí presentan la repetición constante de los verbos principales, por lo que se puede decir que son más afines a los catálogos que aparecen en el poema homérico. Además, se sabe que en el caso de *La Ilíada*, los repertorios incluidos de naves y guerreros corresponden a los fragmentos más antiguos de toda la obra, lo cual —nuevamente guardada toda proporción y tratándose de un lapso muy corto— también se puede inferir de los textos peculiares (en este caso, tanto los que tienen un carácter de cultura oral, como los de cultura escrita) de la obra de Díaz del Castillo, mismos que son disímiles con respecto al resto de la narrativa.⁷⁸

⁷⁷ Guillermo Turner R., “Los ojos, los oídos y la escritura de Bernal Díaz del Castillo”, en *Historias*, núm. 31, octubre de 1993-marzo de 1994, pp. 21-30 y “Comunicación sobrenatural entre los soldados de la Conquista” del mismo autor en Dolores Enciso R. et al., *Senderos de palabras y silencios. Formas de comunicación en la Nueva España*, México, INAH, 2000, p. 45 (nota 16).

⁷⁸ Véase Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 143. Véase también Homero, *La Ilíada*, Carlos García Gual (introd. y notas),

Por último, quiero señalar que no obstante que para algunos historiadores y teóricos de la historia la memoria mantiene ciertas características (es inmediata, espontánea, con marcados rasgos vivenciales y emocionales,⁷⁹ así como imprecisa, reconstruyéndose constantemente a partir del presente),⁸⁰ para Krzysztof Pomian la memoria continúa teniendo un papel significativo en la historia, pues constituye un elemento de ese “conjunto heterogéneo que denominamos *historia* y cuyos estratos más antiguos sólo están compuestos por la memoria puesta por

escrito”.⁸¹ En este sentido, la presencia y la importancia de la memoria, en la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo, parece ser un caso prototípico: la memoria ligada a la oralidad y a la cultura escrita tomaron parte en su elaboración, aportándole al contenido y a la forma un equilibrio y características particulares a lo largo de su proceso de escritura, las cuales están estrechamente vinculadas a una sociedad y a una cultura, a una época y a un autor que fue a la vez testigo y participante de la conquista de México.

Barcelona, Gredos, 1991, especialmente el Canto II, pp. 64-77.

⁷⁹ Krzysztof Pomian, *Sobre la historia*, Madrid, Cátedra, 2007, p. 214.

⁸⁰ Marc Bloch, “Memoria colectiva, tradición y costumbre. A propósito de un libro reciente”, en *Historia e historiadores*, 1999 [1925], pp. 226 y 227. Se trataba de una reseña de *Les Cadres sociaux de la mémoire*, vol. I, de Maurice Halbwachs.

⁸¹ Krzysztof Pomian, *op. cit.*, p. 216.



La geografía guadalupana en el obispado de Michoacán entre los siglos XVII y XIX

Martha Terán

No hay casa en México y fuera de México que no tenga con especial adorno una o más imágenes de Guadalupe. No se entrará en templo de tantos como hay en esta ciudad y en la Nueva España y fuera de ella, en que no haya imagen o altar dedicado a aquesta Señora... Pero más fácil será contar en qué iglesia (si hay alguna) no hay altar, ni se hace fiesta, que referir las iglesias en que los hay.

Francisco de Florencia

El padre Florencia escribió hacia 1688 sobre la enorme devoción a la Virgen de Guadalupe.¹ Este gran entusiasta englobaba en su cuenta guadalupana a México, la ciudad y sus alrededores, a la Nueva España y “fuera de ella”, quizás

¹ Francisco de Florencia, “La estrella del norte de México” (1688), en Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *Testimonios históricos guadalupanos*, México, FCE, 1982, p. 396. Una primera versión de este escrito fue presentada en la II Jornada Académica Independencia e Iglesia, Morelia, Michoacán, septiembre de 2009, dedicado al doctor Emilio Martínez Albesa. Agradezco a María Gajón por la realización del mapa que acompaña el texto, a Esteban Sánchez de Tagle por las facilidades para mejorarlo, a Mariela Ovando y Aída Bravo por su apoyo, y a mis estudiantes de la ENAH por sus comentarios.

refiriéndose a la Audiencia de la Nueva Galicia. A siglo y medio de distancia, otro entusiasta guadalupano que vivió la guerra por la Independencia bien podría confirmar la percepción del padre Florencia y hasta las consecuencias de tan poderosa fe. Carlos María de Bustamante escribió, comenzando la década de 1830, que la Virgen de Guadalupe había sido el “elemento unificador” en el acto violento con el que se había anunciado la creación de México, que la obra milagrosa de la Virgen: “Fijó en todos los mexicanos la idea de que en Nuestra Señora de Guadalupe tenían el paladín sagrado de su libertad y suspirada emancipación, idea que pasó de generación en generación por cerca de tres siglos, idea en fin, por la cual los insurgentes del año de 1810, invocaron a Nuestra Señora de Guadalupe y se pusieron bajo sus auspicios para sacudir el yugo español.”²

Desde dos años antes de iniciarse la guerra, en la capital del virreinato y otras ciudades de la Nueva España había comenzado a invocarse muy especialmente a la Virgen de Guadalupe para sacudir otro yugo, el que los franceses habían impuesto sobre la Corona a partir de que

² Carlos María de Bustamante: “Elogio y defensa guadalupanos” (1831-1834), en Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *op. cit.*, p. 1078.

Devociones guadalupanas del obispado de Michoacán
al inicio de la guerra por la Independencia



ocuparon el territorio español y que amenazaba a todo el imperio. Nuestra señora de Guadalupe había estado en el centro de muchas y muy variadas demostraciones de lealtad a Fernando VII. El clamor por el depuesto rey había unido a todos los grupos de la sociedad, que llamaban a la Virgen para defender a “las dos Españas” de los Bonaparte, en calidad de patrona jurada de la Nueva España. Aunque Bustamante y otros colaboradores de los diarios capitalinos también consignaron en 1809 y en 1810 ruegos más sobresalientes a la Virgen de los Remedios, advocación de María y patrona muy antigua de la ciudad de México. La guerra verbal contra la herejía de los franceses en ese par de años dejó ver una religiosidad algo más compleja: los devotos de la Virgen de los Remedios, al declararse

la guerra por la Independencia, ampliaron su esfera protectora nombrándola no sólo defensora contra los franceses, sino también contra los insurgentes, quienes, en tierra adentro, ovacionaron a la Virgen de Guadalupe como madre y símbolo de un pueblo que decidió pelear contra los españoles para sustraerse de cualquier desenlace de la guerra europea.³ En el contexto de los ruegos a las dos mencionadas representaciones de María he podido encontrar, además, la evocación de la pequeña bandera blanca de los ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola, asociada tanto a manifestaciones relacionadas con la defensa de las dos Españas contra los franceses, como a la guerra por la Independencia de la Nueva España contra los españoles.⁴

La investigación reciente sobre las banderas de la Independencia muestra un primer día de la insurrección cargado de referencias guadalu-

³ Véase David A. Brading, “El último recurso”, en *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, México, Taurus, 2002, pp. 355-399; William B. Taylor, “La Virgen de Guadalupe, Nuestra Señora de los Remedios y la cultura política del periodo de la Independencia”, en Alicia Mayer (coord.), *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución mexicana. Retos y perspectivas*, México, UNAM, 2007, t. II, pp. 213-240. Como su publicación número trece, la Sociedad Mexicana de Bibliófilos, A.C., en 2009 editó el facsimilar de la obra más útil para entender el fenómeno. Juan Bautista Díaz Calvillo, *Sermón que en el aniversario solemne de gracias a María santísima de los Remedios, celebrado en esta Santa Iglesia Catedral el día 30 de octubre de 1811 por la victoria del Monte de las Cruces predicó el padre doctor don Juan Bautista Díaz Calvillo, prefecto de la doctrina cristiana en el Oratorio de San Felipe Neri de esta corte*, México, con licencia, en la imprenta de Arizpe, 1811. A éste le siguen las *Noticias para la historia de Nuestra Señora de los Remedios. Desde el año de 1808 hasta el corriente de 1812. Ordenábalas el autor del sermón antecedente*, México, con licencia en casa de Arizpe, año de 1812.

⁴ Martha Terán, “La bandera blanca de san Ignacio de Loyola en la guerra por la Independencia mexicana”, en Silke Hensel (coord.), *Constitución, poder y representación. Dimensiones simbólicas del cambio político en la época de la Independencia mexicana*, Madrid/Frankfort/México, Iberoamericana-Vervuert/Bonilla Artigas, 2011, pp. 339-379; y “Símbolos e imágenes de la guerra por la independencia”, en Juan Ortiz Escamilla y María Eugenia Terrones (coords.), *Derechos del hombre en México durante la guerra civil de 1810*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos/ Instituto Mora, 2009, pp. 213-248.

panas. La congregación de Dolores, el santuario de Atotonilco y la villa de San Miguel el Grande son lugares primordiales en el mapa que pudiera trazarse de los acontecimientos guadalupanos. Los testimonios de la mañana del 16 de septiembre, en Dolores, evocan al cura Miguel Hidalgo indicando a sus artesanos la confección de banderas: tomó una estampa de la Virgen poniéndola sobre una pequeña tela blanca. Luego, en el balconcito de su habitación el cura Hidalgo vitoreó a la Virgen para iniciar la guerra.⁵ Saliendo de Dolores, en su segunda parada, los rebeldes tomaron del santuario de Atotonilco una pintura de la Virgen y continuaron a su paso sustrayendo otras imágenes guadalupanas de los recintos religiosos. No está muy bien entendido el catolicismo popular durante la guerra, si bien, hay nuevos testimonios visuales que nos dan idea de la improvisación popular: el coronel Theubet de Beauchamp pintó (pocos años después de la guerra) a insurgentes portando banderas confeccionadas con estampas guadalupanas cosidas en telas más burdas, aquellas que podían usarse cuando no se contaba con un lienzo blanco y sirvieron para que se orientaran las cuadrillas de la gente común en sus primeras acciones.⁶ La utilización de los símbolos del patriotismo criollo por la parte insurgente quedó mejor entendida al encontrarse, en España, las banderas de guerra de Ignacio Allende, dos vistosas telas gemelas por las que los militares criollos emitieron el mensaje más completo para iniciar la guerra, colocando a nuestra señora de Guadalupe en el anverso de sus banderas y en el reverso al águila mexicana. Para legitimar los reclamos de una patria bendecida se habían preparado con anterioridad en San Miguel el Grande, a donde llegaron a pernoctar los insurgentes ese primer día.⁷

⁵ Carlos Herrejón Peredo, *Hidalgo. Maestro, párroco e insurgente*, México, Fomento Cultural Banamex/Clío/Aeroméxico, 2011, p. 303.

⁶ Sonia Lombardo de Ruiz, *Trajes y vistas de México en la mirada de Theubet de Beauchamp*, Madrid, Turner, 2010, láms. 29 y 53.

⁷ Martha Terán, "Banderas de la Independencia con imágenes marianas: las de San Miguel el Grande, Guanajuato,

Éste es el fenómeno de un obispado, el de Michoacán y sus provincias, donde estalló la guerra, no del conjunto de la Nueva España. ¿Una devoción más arraigada que en otras partes, o el simple conocimiento mayor de la Virgen explicarían esa oleada de imágenes guadalupanas que sirvieron como banderas desde el primer momento? La publicación de nuevas fuentes ha permitido saber que, 20 años antes del inicio de la guerra por la Independencia, en el contexto de la particular y fuerte cultura mariana del obispado, la Virgen aparecida en el Tepeyac se encontraba en la avanzada del movimiento de sus comunidades devotas. David A. Brading y Óscar Mazín lo observaron, al dar a conocer un documento muy completo para acercarse al mundo devocional del obispado de Michoacán en 1791. "Llama la atención el número de fundaciones que tuvieron por titular a Nuestra Señora en su advocación de Guadalupe, seguida por la de Los Dolores, el Rosario y La Soledad", escribieron.⁸ ¿Pudo existir en el obispado un co-

de 1810", en Ivana Frasset (coord.), *Bastillas, cetros y blasones. La independencia en Iberoamérica*, Madrid, Fundación MAPFRE, 2006, pp. 231-243. Una noticia sobre la repatriación de estas banderas desde España y una valoración del conjunto de las banderas de la independencia, con sus imágenes respectivas, se puede ver en "El intercambio del Bicentenario entre México y España en 2010. Estado del conocimiento sobre las banderas de la Independencia", en *Historias*, núm. 75, enero-abril de 2010, pp. 81-103.

⁸ David A. Brading y Óscar Mazín (eds.), *El gran Michoacán en 1791. Sociedad e ingreso eclesiástico de una Diócesis novohispana*, Zamora, El Colegio de Michoacán/El Colegio de San Luis, 2009, p. 71. En adelante será citado como *El gran Michoacán en 1791*. Los editores publicaron los legajos de esta muy completa fuente excepto uno, cuyas referencias del documento original, para distinguirlas, serán citadas como: *PGR 1791*. Se trata del "Plan general de rentas, proventos, emolumentos, frutos, censos, pensiones, obvenciones, beneficios, cofradías y obras pías que comprende el Obispado de Michoacán, formado para la deducción del subsidio, de orden del Ilustrísimo Señor Fray Antonio de San Miguel, del Consejo de su Majestad, Obispo de este dicho Obispado, con arreglo a los breves pontificios y reales cédulas del asunto, y según los extractos; relaciones juradas y demás documentos que han ministrado los curas, prelados de las religiones, mayordomos de fábricas y monjas, oficinas y juzgados a cuyo cargo corren los ramos que incluye, que todos paran en esta Secretaría de Cámara y gobierno de dicho Señor Obispo, mi Señor a que me refiero. José Aguilera, Secretario. Valladolid,



nocimiento de esta creencia y tradición un poco más notable, al menos desde la emisión del primer impreso guadalupano en el siglo XVII, que alentó a pensar que la Nueva España llegaría a ser una nación soberana, hasta el comienzo de la guerra por la Independencia, la cual fue el primer intento para lograrlo?⁹

Autores más cercanos a nosotros han dudado razonablemente de la abundante devoción indígena y mestiza que sugieren muchos testimonios históricos guadalupanos, porque atienden más a la cultura del patriotismo criollo. La geografía con centro en el Tepeyac parece que señala, más bien, puntos de avance y claroscuros que un sombreado. William B. Taylor, contando a los bautizados con el nombre de Guadalupe entre casi 20 mil registros parroquiales de los actuales estados de Jalisco (6 parroquias), Oaxaca y el Estado de México (una parroquia de cada uno), además de considerar otros importantes elementos como el culto en el centro de México, el valor simbólico y la ideología en torno a Guadalupe y el destino de México, en 1987 concluyó que la profusión de esta fe lejos del Tepeyac comenzó, digamos, unos cien años después del libro del padre Florencia, en la segunda mitad del siglo XVIII, y se volvió más visible en el siglo XIX, cuando la animó especialmente la Independencia.¹⁰ Taylor tuvo algunas reser-

vas frente a otras interpretaciones de autores más cercanos a nosotros, ya que nos alejó del concepto de una Virgen para los indígenas conquistados.¹¹ Una de sus importantes sugerencias fue ampliar el análisis respecto de cómo surgió realmente la devoción guadalupana, en la que vio una cierta implantación de arriba hacia abajo y, atendiendo a la constancia menor del nombre de Guadalupe entre los indios, explicó que la fe se difundió más entre españoles y mestizos que entre los indios, según uno se alejaba de la ciudad de México.¹²

Este ensayo describe cómo se extendió la devoción guadalupana hacia las provincias que integraron el obispado durante el virreinato entre comienzos del siglo XVII y comienzos del XIX, es decir, los actuales estados de San Luis Potosí, Michoacán, Guanajuato, la parte suriana que hoy corresponde a Guerrero y lo que fuera la alcaldía mayor de Colima (que pasó al obispado de Guadalajara en la década de 1790).¹³ Con alguna documentación generada por la catedral de Valladolid y sede del obispado pude acercarme a las dos vertientes del culto guadalupano reguladas por la iglesia: la criolla y popular en las ciudades y villas de españoles, (elegante y llena de recursos) y la que se ce-

Agosto 3 de 1791." Morelia, Archivo Histórico Manuel Castañeda Ramírez, Negocios Diversos, leg. 14 de 1750-1795.

⁹ Miguel Sánchez, "Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe. Milagrosamente aparecida en la ciudad de México. Celebrada en su historia con la profecía del Capítulo Doce del Apocalipsis, 1648", en Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *op. cit.*, p. 26.

¹⁰ William B. Taylor, "La Virgen de Guadalupe en la Nueva España: una investigación sobre la historia social de la devoción mariana", en *Entre el proceso global y el conocimiento local: ensayos sobre el estado, la sociedad, y la cultura en el México del siglo XVIII*, México, Miguel Ángel Porrúa/UAM-I, 2003, pp. 389-427. ("The Virgin of Guadalupe in New Spain: An Inquiry into the Social History of Marian Devotion", en *American Ethnologist*, vol. 14, núm. 1, febrero de 1987, pp. 9-33). También publicado en *Trace*, revista del Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, núm. 22, México, diciembre de 1992, pp. 72-85. Existen otros avances de la geografía espiritual de la devoción guadalupana en: "Buscando y encontrando a Nuestra Señora de Guadalupe en el siglo XVIII", en

Humanitas, Anuario del Centro de Estudios Humanísticos, Universidad Autónoma de Nuevo León, vol. 34, 2007.

¹¹ Eric R. Wolf, "The Virgin of Guadalupe: Mexican National Symbol", en *Journal of American Folklore*, núm. 71, enero-marzo de 1958, pp. 34-39; Victor Turner [con Edith Turner], *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Nueva York, Columbia University Press, 1978. Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, FCE, 1977.

¹² Taylor escribió: "Se requiere investigar más en los archivos para saber cómo y dónde se originó el culto a la guadalupana, quiénes eran los devotos, cómo fue el cambio y cuándo se operó este último. No se llegará a conocer profundamente el desarrollo del culto si tan solo se buscan los orígenes y las representaciones simbólicas de la Guadalupe en las comunidades campesinas, las protestas indígenas y las ideas de liberación". Véase William B. Taylor, *op. cit.*, p. 425.

¹³ Para una visión estructural del obispado, véase Alberto Carrillo Cázares, "El gobierno espiritual en el obispado de Michoacán, 1758-1810", en José Antonio Serrano (coord.), *La guerra de independencia en el obispado de Michoacán*, Zamora, Gobierno del Estado de Michoacán/El Colegio de Michoacán, 2010, p. 23 y ss.

lebraba en algunos pueblos de indios, de recursos variables y menos conocida.¹⁴ Lo que se leerá adelante, sin reflejar de lejos el paisaje descrito por el padre Florencia, sugiere que la experiencia directa con la fe guadalupana en el obispado de Michoacán se anunció un poco más temprano que en las provincias estudiadas por el profesor Taylor, quien indica, desde luego, que cuando los cronistas tenían en mente la “gran devoción” guadalupana en ciudades lejos del centro, mencionaban a San Luis Potosí, Valladolid, Puebla, Guadalajara, Zacatecas y otras capitales provinciales: “Se ve que a partir de 1730 surgen tímidas plegarias de estas ciudades para rogarle que sea su patrona”.¹⁵

La fiesta guadalupana citadina

*Cuando María en los albores del día
se copió, dudaban las flores si ellas
brillaban o si olían los resplandores;
pues, si es que luces y flores en Tepeyac
se pintaron, sus propiedades cambiaron y,
por mostrar lo que hicieron, las luces
la florecieron las flores la iluminaron.*

José Agustín de Castro¹⁶

El culto a la Virgen de Guadalupe parece haber seguido el peregrinaje de las sedes del obispado hasta su asiento definitivo, de suerte que al comenzar el siglo XVIII ya poseía un nicho en las

¹⁴ Carlos Juárez Nieto, *Índices documentales del Archivo Histórico Casa de Morelos. Fondo Diocesano*, Morelia, Instituto Michoacano de Cultura, 1998; *Índices documentales del Archivo Histórico Casa de Morelos II. Cofradías*, Morelia, Centro Regional Michoacán-INAH, 2003, y Carlos Paredes Martínez y Claudia Raya Lemus, *Breve catálogo de documentos históricos sobre el antiguo obispado de Michoacán*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Conacyt, 2005.

¹⁵ William B. Taylor, *op. cit.*, p. 396.

¹⁶ José Agustín de Castro (1730-1814), autor de estas “décimas espinelas”, nació en Valladolid. Forman parte de su *Miscelánea de poesías sagradas y humanas* (1797-1809). Véase Alfonso Castro Pallares, “Poesía guadalupana de los siglos XVII y XVIII”, en *Congreso Mariológico, 450 Aniversario, 1531-1981*, México, Insigne y Nacional Basílica de Santa María de Guadalupe, 1983, pp. 455 y ss.

tres históricas “ciudades de Michoacán” (Tzintzuntzan, Pátzcuaro y Valladolid), rivales en la designación de la capital michoacana definitiva, porque sucesivamente llegaron a serlo en el siglo de la conquista. En la más antigua, Tzintzuntzan, donde vivieron los reyes tarascos e hicieron los españoles su primera capital, había una capilla dedicada a la Virgen de Guadalupe al terminar el siglo XVI. En el comienzo del XVII, sin saberse cuándo se erigió, fue descrita de adobe “y sin recomendable adorno interior”. Se localizaba en uno de los extremos de la población, el barrio de Ojo de Agua. En el altar mayor del recinto, a los pies de Guadalupe, hoy todavía podemos admirar el escudo que los monarcas españoles le otorgaron como “La Ciudad de Michoacán”, aunque desconocemos por qué la Guadalupeana se incorporó en la pintura para unificar esta representación de los reyes antiguos.¹⁷ Cientos de años después, en la *Inspección ocular* en Michoacán, documento generado por las autoridades de la intendencia de Valladolid (ca. 1792), entre las ocho referencias sobre devociones guadalupanas grandes y pequeñas estaban registradas como antiguas, las de sus dos más importantes ciudades de indios, la ya mencionada Tzintzuntzan, y Pátzcuaro, la segunda que fue llamada “Ciudad de Michoacán”, al trasladar la sede eclesiástica Vasco de Quiroga y sentar allí también su residencia el alcalde corregidor. En Pátzcuaro, de una devoción fincada no por los indios, sino por particulares hacia finales del siglo XVII, se edificó un santuario guadalupano al comenzar el siglo XVIII.¹⁸ Lo interesante es que también se levantaba un santuario más lujoso en su ciudad rival y definitiva capital eclesiástica: Valladolid, la tercera nominada “Ciudad de Michoacán”, donde se

¹⁷ Gabriel Silva Mandujano, “Algunas consideraciones sobre el origen y el significado del Escudo de Armas de Morelia”, en *450 Aniversario de la fundación de Morelia*, Morelia, Palacio Municipal, época única, marzo-abril de 1991, pp. 31-32.

¹⁸ *Inspección ocular en Michoacán, regiones central y sudoeste*, José Bravo Ugarte (introd. y notas), México, Jus, 1960, pp. 20 y 36. Agradezco a Isabel González Sánchez darme a conocer su nueva paleografía del documento.

construyó por fin la catedral, aunque se unieron los dos poderes hasta 1786, con la creación de la intendencia del mismo nombre.

En la ciudad de Valladolid hay imágenes que nos pueden regresar hasta el siglo de la conquista. Existió una obra de nuestra señora de Guadalupe interpretada en arte plumario sobre papel de maguey, reconocida como del siglo XVI, en el Museo Michoacano (hoy Museo Regional Michoacano) ubicado en el centro. El padre Mariano Cuevas, en su libro de 1921 *Historia de la iglesia en México*, la incluyó como una de sus selectas ilustraciones tempranas.¹⁹ Desde el último remozamiento del museo, registrado en la década de 1980 (para reinaugarlo después de haber cerrado por años), se detectó la falta y aún se desconoce su paradero. Aunque por entonces se encontró en la oficina del inmueble una Virgen de Guadalupe interpretada también en plumas, cuyos elementos y composición patria la sitúan muy posterior a la declaración de la Independencia. No existe, en Morelia, un registro más antiguo que el de esta guadalupana del siglo XVI, perdida y que sólo conocemos por el padre Cuevas (fig. 1).

Otras pinturas le siguieron, las primeras claves de una fe guadalupana nacida en la propia catedral y emanada desde la catedral, especialmente promovida, como veremos, por algunos de sus obispos. Moisés Guzmán Pérez publicó que en el inventario de bienes pertenecientes a la iglesia del Sagrario de Valladolid, realizado el 24 de septiembre de 1696, el cura interino Juan de Baldovinos reportó: “ocho lienzos con dos imágenes, una de Nuestra Señora de Guadalupe y otra del Señor San José, ambos con sus marcos dorados [...]”.²⁰ Aquí está el comienzo de una veneración que continuaron



Figura 1. Ilustración tomada de Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, V vols., México, Porrúa, 2003 (primera edición de 1921), t. I, Libro primero “Orígenes de la iglesia en Nueva España 1511-1548” pp. 288 y 289.

otros, como el presbítero José de Salazar. Por un legado testamentario que dispuso tres años después, en 1699, ordenó la compra de dos candelabros de plata: “para el lucimiento de Nuestra Señora de Guadalupe en la parte donde se determine quede”.²¹ El culto comenzó a exten-

¹⁹ Mariano Cuevas, “Orígenes de la Iglesia en Nueva España, 1511-1548”, en *Historia de la Iglesia en México*, varios volúmenes, México, Porrúa, primera edición de 1921, 2003, t. 1, Libro primero. Imagen entre pp. 288 y 289.

²⁰ Moisés Guzmán Pérez, “La devoción guadalupana en Valladolid a través de los registros bautismales (1594-1740)”, en Carlos Paredes (coord.), *Historia y sociedad. Ensayos del Seminario de Historia Colonial de Michoacán*, Morelia, Universidad Michoacana/CIESAS, 1997, p. 333.

²¹ *Ibidem*, p. 334.



Agüera S. S. JUAN BAPTISTA

derse probablemente animado por el conocimiento de la imagen de la Virgen dentro de la catedral, iluminada con esos candelabros. Menos de diez años después, en 1707, a la catedral se pedía permiso para que una imagen de la Virgen pudiera salir de paseo, a fin de reunir fondos en beneficio de una cofradía guadalupana que existía en el cercano pueblo de indios de Hundameo, doctrina agustina al sur de la ciudad.²²

En Valladolid, introduciendo el cómputo de las almas, es decir, de las primeras personas que llevaron el nombre Guadalupe en la ciudad, para ayudarnos a confirmar esta expansión temprana de la fe, vale señalar que también Jacques Lafaye, además de Taylor, insistió en lo provechoso que resultaría el análisis de los nombres de pila mediante los registros parroquiales, para encontrar a los infantes, hombres y mujeres, que sus padres fueron bautizando con el nombre de Guadalupe. Ambos coincidieron en que las y los Guadalupe fueron un fenómeno de la segunda mitad del siglo XVIII, que cobró fuerza después de la Independencia en los alejados pueblos de indios.²³ Inspirado en sus propuestas, Guzmán Pérez analizó otros 20 000 registros bautismales aproximadamente de Valladolid en los libros de nacimientos de entre 1594 y 1740. Así confirmó que el fenómeno era un poco más temprano en la feligresía de la catedral del obispado, pues dio a conocer que hubo 174 niñas y 21 niños que tomaron el

nombre de Guadalupe. De un registro por cada dos o tres años, que rigió la tendencia del nombre en los primeros tiempos, el siglo XVIII anotó de uno a siete bautizos guadalupanos por año. En la ciudad de Valladolid, el autor encontró la mayoría en el grupo de las castas, siguiendo en importancia el nombre de Guadalupe entre los españoles y al final entre los indios.²⁴ En cualquier caso: si los padres de la iglesia reflejaban las preferencias de su grey o si las inducían con su mensaje (lo más viable), lo cierto es que entrando la segunda mitad del siglo XVIII, la catedral vio adornar su fachada lateral con ese gran relieve en cantera de la Virgen de Guadalupe que todavía se corresponde hoy, en el interior, con una bella réplica de la guadalupana de finales del siglo, “tocada de su original” y colocada a un costado del altar primero, de trazo muy sobresaliente, diría Manuel Toussaint.²⁵ Para terminar el siglo XVIII en la sacristía se colocó un nuevo cuadro representando a la Virgen de Guadalupe embarazada, a la que ofrecen sus regalos los Reyes Magos, con un lema a sus pies que reza: “Sólo México tiene esta gran felicidad”. Desde los papeles que generaron fieles y autoridades de la iglesia y todavía conservamos en el Museo Casa de Morelos, iremos observando cómo la celebración guadalupana en el calendario festivo de muchas otras de sus ciudades y villas ya también era vistosa a mediados del siglo XVIII.

San Luis Potosí, Guanajuato, Celaya y Salvatierra eran también ciudades del obispado de Michoacán. Si de las segundas ciudades sólo se tienen noticias de imágenes en sus iglesias que pudieran remontarse al siglo XVIII, San Luis y Guanajuato, que fungieron como capitales de las intendencias respectivas desde 1786, hacían fiestas organizadas por sus respectivos santuarios guadalupanos. Aunque se hablará luego de ellos con amplitud, conviene saber desde ahora que el de Guanajuato se levantó en las primeras décadas del siglo XVIII, mientras que el de

²² Archivo Histórico Manuel Castañeda Ramírez, Casa de Morelos (en adelante AHMCR), Cofradías, Solicitudes, Siglo XVIII/0347, C1267, exp. 1, f. 30 (leg. 778 Negocios Diversos). Valladolid, 1707: “Petición y autos de licencia al Obispo para: la construcción de un altar en las cofradías del Santísimo Sacramento de Apatzingán, del Santísimo Sacramento y Nuestra Señora del Rosario de Taximaroa, y de Nuestra Señora del Rosario de los Españoles de Valladolid. Para sacar la imagen y pedir fondos a beneficio de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe de Hundameo. Para que el obispo reúna a los cofrades de Nuestra Señora del Rosario (1709). Otra de la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad de Pinzándaro (1717). Y para poder vender un esclavo y comprar becerros para la cofradía de Nuestra Señora de los Dolores de Tepalcatepec (1717)”.

²³ Jacques Lafaye, *op. cit.*, pp. 393-396.

²⁴ Moisés Guzmán Pérez, *op. cit.*, p. 334.

²⁵ Manuel Toussaint, *Pintura colonial en México*, México, UNAM, 1965.

San Luis viene de la devoción más antigua del obispado, fechada a principios del siglo XVII. El guadalupanismo en las ciudades y villas tuvo un motivo muy poderoso en la promoción del patronato de la Virgen por toda la Nueva España. En el mes de marzo de 1737, según es sabido, el ayuntamiento de la ciudad de México eligió como Patrona Jurada a la Virgen de Guadalupe. En abril hizo lo mismo el cabildo de la catedral metropolitana; en mayo el arzobispo Vizarrón y Eguiarreta la declaró patrona de la Nueva España; entre julio y octubre Guadalajara, Zacatecas y San Luis Potosí extendieron el patronazgo a sus ciudades; en diciembre la declaración se cumplió y la fiesta potosina del día doce de ese año fue única.²⁶ Entre 1737 y 1754, fecha, esta última, cuando el papa Benedicto XIV confirmó el Patronato de la Virgen sobre la Nueva España, las juras de las ciudades y villas provinciales aumentaron. En la catedral de Valladolid el hecho había tenido lugar en 1739. La solicitud se había elevado a las autoridades correspondientes, tanto por el cabildo catedralicio como por el civil. Desde entonces, los ingresos de los bienes propios de Valladolid anualmente colaboraron con el remozamiento urbano para la fiesta. Es importante señalar que la aprobación del oficio y misa propios guadalupanos habían sido propuestos tanto por el entonces arzobispo de México, don Manuel Rubio y Salinas, como por el obispo de Michoacán, don Martín de Elizacochea.

Así fue como se generaron otros dineros, no de la iglesia ni de los fieles, que se emplearon para engrandecer la celebración de Guadalupe, sino de los ingresos municipales de las ciudades y villas. En la intendencia michoacana,

²⁶ Ramiro Navarro de Anda, "Efemérides guadalupanas", en *Álbum del 450 Aniversario de las Apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe*, México, Edición Buena Nueva, 1981, p. 275. Véase Jaime Cuadriello, "Visiones de Patmos Tenochtitlan: la Mujer Águila", en *Visiones de Guadalupe, Artes de México*, núm. 29, 1995, pp. 10-22, y "Del escudo de armas al estandarte armado", en *Los pinceles de la historia. De la patria criolla a la nación mexicana, 1750-1860*, México, Museo Nacional de Arte/INBA, 2000-2001, pp. 33-49.

entre 1790 y 1802, fueron de 200 a 300 pesos los que en promedio gastaron los ayuntamientos de Valladolid y de Pátzcuaro. En Valladolid, la parte que se reservaba para los preparativos de la fiesta guadalupana se llevaba por separado de las otras celebraciones patronales, mientras que en las cuentas municipales de Pátzcuaro, no. Si la celebración guadalupana desplazó a la de san José en la primera, haciéndose de ese renglón dentro de los gastos festivos, en la segunda no sucedió lo mismo porque la Virgen del Tepeyac no rivalizó con la veneración arraigada a la Virgen de la Salud. Ahora bien, respecto de las villas michoacanas de Charo, Zitácuaro y Zamora, si de Charo no tengo noticias, en Zitácuaro la devoción a Guadalupe no destacó pensando en la que se rendía a su Virgen predilecta, la de los Remedios. Sin embargo, al integrarse la Junta de Zitácuaro a finales de 1811 y creada para reorganizar la insurgencia tras la muerte de los primeros jefes, se confeccionaron allí banderas con la imagen de la Virgen de Guadalupe. Zamora, por su parte, auspició una devoción muy sólida en comparación con las otras villas. En la fecha principal, sus autoridades proporcionaban el ornamento y servicio urbano, pagado por el producto anual que dejaban los bienes propios que administraba su ayuntamiento, consistentes en la renta del suelo que pagaban los comerciantes viandantes y los dueños de puestos de cocina. Este gasto ascendió a unos 50 pesos anuales en promedio entre 1792 y 1802.²⁷ Como en las cuentas de Valladolid, estas fiestas guadalupanas zamoranas estaban separadas del rubro "funciones religiosas" que englobaba a las demás. ¿Quiénes levantarían esta fiesta de buen tinte popular, curas o frailes? No conozco registros de bienhechores guadalupanos.

En relación con las grandes ciudades y villas de la intendencia de Guanajuato, en el real minero del mismo nombre, en la segunda mi-

²⁷ Archivo General de la Nación, en adelante AGN, Ayuntamientos, vols. 181 y 220, "Extractos de las cuentas de los Propios de las ciudades y villas de Valladolid, Zamora, Zitácuaro y Pátzcuaro, 1790-1802".

tad del siglo XVIII sus bienes propios también aportaban en rubro separado algunos cientos de pesos anuales para la fiesta guadalupana, destinados al arreglo de la calzada que conducía hacia su santuario. Ahora bien, sin conocer los respectivos gastos religiosos fincados en los bienes de las villas de Salamanca y San Felipe, nada parece sugerir que su experiencia las acerque a la veneración sobresaliente del Rincón de León, villa en la que existía una cofradía guadalupana, o congrega de fieles que colaboraba con la festividad y hasta hacía un “repartimiento” especial de dádivas a los indios, guardándoles un lugar especial. En San Miguel el Grande no se duda de que el culto del siglo XVIII se repartía entre varios edificios religiosos (en su momento la villa había jurado con grandes fiestas a la Virgen de Guadalupe). Existía, por ejemplo, una veneración activa y permanente en el Oratorio de San Felipe Neri, institución que recibió al autor del primer impreso guadalupano, Miguel Sánchez, en el retiro hacia el fin de sus días, aunque sus dos iglesias tuvieran otras advocaciones marianas. Hablamos de una devoción compartida por todos los grupos de la sociedad aunque los criollos se congregaban alrededor de sus imágenes conocidas: la de los franciscanos en su cofradía de la Tercera Orden y las que poseía el Oratorio de San Felipe Neri. A sus rituales acudían las familias más notables además de los funcionarios reales españoles. Una fiestecita más popular pudo haberse plantado en la iglesia de Guadalupe, también conocida como Beaterio de Santo Domingo.²⁸ La villa de San Miguel el Grande, por lo demás, fue lugar de pila de uno de los pintores de imágenes guadalupanas más afamados de mediados del XVIII, Juan Patricio Morlete Ruiz, conocido por asociar en sus composiciones a la Virgen con el antiguo glifo fun-

dacional de México. Lo imitarían las banderas de Ignacio Allende de 1810, cuyo anverso y reverso al tremolar presentaban a la Virgen y al águila mexicana.

Las fiestas guadalupanas de las capitales de las intendencias que se formaron en el obispado en 1786 (Valladolid, Guanajuato y San Luis Potosí) eran muy completas y apegadas a las descripciones que podían hacerse del centro de México, como las hechas por Veytia y Bartolache.²⁹ Se componían de la misa de víspera el día 11 y proseguían el siguiente ya desde sus respectivos santuarios, con otra misa donde se podía escuchar un buen sermón, además de participar en la procesión y la verbena popular con juegos, cohetes, luces, música y encuentros con los otros. Como sucedía en la generalidad de las celebraciones de las ciudades, las guadalupanas observaban la jerarquía de la sociedad. Es de notar que si en San Luis Potosí la celebración se concentraba en su santuario, tanto en Guanajuato como en Valladolid la misa de víspera o “de gallo” se realizaba en su respectivo convento de San Francisco. Sus archicofradías (o cofradía de cofradías) de la Tercera Orden o Cordón de San Francisco, solemnizaban muy notables misas anuales con todo y sermón, juntando varias veneraciones y encabezando el mismo número de fiestas, una, a la guadalupana. En el *Plan General de Rentas del Obispado*, de 1791, se explica, por ejemplo, que la archicofradía del Cordón de San Francisco de Guanajuato, fundada en 1774, solemnizaba las de Guadalupe, de san Francisco y de san Benito de Palermo. Su capital era de 10 000 pesos, que se habían juntado del saldo de los seis a diez mil pesos que daban los hermanos según la abundancia o esterilidad de cada año, para enfrentar los gastos, también anuales, que no bajaban de tres a cuatro mil pesos. La devoción

²⁸ AHMCR, Diocesano, visitas, Informes, 1766, caja 504, carpeta 66, 322 ff., “Autos sobre la visita a la villa de San Miguel el Grande, expedientes de abril a mayo de 1766. Autos de la visita a la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe. Con el título de Beaterio de Santo Domingo”.

²⁹ Mariano Fernández de Echeverría y Veitia, “Baluartes de México”, en Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *op. cit.*, p. 529, y José Ignacio Bartolache y Díaz de Posadas, “Manifiesto satisfactorio u opúsculo guadalupano” (1790), en Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *op. cit.*, p. 597.



múltiple y las cantidades de dinero hablan de la profusa fe entre los pudientes.³⁰

En el convento de San Francisco de Valladolid la cultura de la aparición guadalupana era extendida. Tanto el santuario, como la Virgen patrona jurada, probablemente influyeron en la ampliación del número de las mujeres españolas a quienes sus padres nombraron Guadalupe. En las series de defunciones es posible toparnos con las abuelas de finales del siglo y las encontramos, de inmediato, en los registros de ese mismo convento. Por llevar el nombre se habrán sentado cada año en las primeras filas de la elegante misa de víspera que se ofrecía en san Francisco. Hacia 1750, Antonio García había levantado la Tercera Orden “a fuerza de su anhelo y solicitud”. Después de haber sido rector de la cofradía durante 30 años se retiró en 1788, pero de su mano y la de los siguientes mayordomos y rectores aún se conservan algunos *Sumarios y Patentes* de las indulgencias que ganaban los cofrades de san Francisco, muy importantes a la hora de partir; pero mientras llegaba el momento eran preparativo y feliz comunión. Los cofrades de la Tercera Orden en vida se comprometían a dar, en cada ocasión religiosa, cuatro reales por su asiento, más un real por cada función titular y medio real cada semana, o bien, dos reales al mes. En beneficio recibían de la cofradía, cuando se iban con Dios, o una mortaja (hábito) de san Francisco, o 14 pesos y cuatro reales para sus deudos, si morían lejos. Se les cantaban tres misas pagadas (especiales) y se les nombraba en 12 misas mensuales. Podía suceder que si los cofrades olvidaban el “cornadillo”, o limosna, por cuatro meses seguidos, fueran excluidos del “interés corporal” y únicamente gozaran del espiritual. Con el hábito de san Francisco en menos de 20 años, de 1780 a 1798, dejaron este mundo con el nombre de la Virgen las siguientes siete señoras: María Guadalupe Bravo (pidió indulgencia en

1774 y acabó sus días en 1786, con registro núm. 21); María Guadalupe Martínez Ayala (1780, 1786, 24); María Guadalupe de Medrano (1785, 1787, 41); María Guadalupe Hernández (1787, 1788, 42); María Guadalupe García Peña (1784, 1788, 24); María Guadalupe Andrade (1788, 1792, 6); y María Guadalupe Martínez (? , 1798, 3). Como se ve, fueron mujeres que solicitaron la indulgencia con la muerte cerca.³¹ Esta última señora repite nombre con quien muriera 12 años antes, en 1786. Si pudieron ser madre e hija, o tía y sobrina, aquí puede haber un indicio de que en torno a Guadalupe se fue formando con naturalidad una “invertida tradición” entre parientes, como asentaron José Ignacio Bartolache y Carlos María de Bustamante.³²

La fiesta urbana de Nuestra Señora de Guadalupe, como toda efeméride importante, en el siglo XVIII estaba ya cargada de alegría y dedicación, de recursos visuales y orales. Además de los sermones estaba la poesía. ¿Y qué podía contener aparte de su amable afirmación patriótica? Las sutilezas de la cultura guadalupana, sus misterios, sus interpretaciones teologales, sus profecías. Varios michoacanos destacaron por sus versos, especialmente los franciscanos fray José Antonio Plancarte y fray Manuel Martínez de Navarrete.³³ José Agustín de Castro es el tercer poeta guadalupano notable, autor de la décima “espinela” que sirvió de epígrafe a este apartado del texto. Diez versos octosílabos con cuatro rimas, en una versificación muy delicada para explicar el milagro de la transustanciación... Pero

³¹ AHMCR, Parroquial, Disciplinar, Indulgencias, Patentes, leg. 3: Almiciones y comprobantes. Se revisaron cuatro paquetes, de *Sumario y Patente de las indulgencias que ganan... los cofrades de la Tercera Orden del Cordón de San Francisco* (no hubo caso de hombres): 1784-1797 (87 documentos); 1780-1797 (20); 1771-1780 (37) y 1771-1784 (21).

³² José Ignacio Bartolache y Díaz de Posadas, *op. cit.*, pp. 597-688.

³³ Las *Flores Guadalupanas* de Fray José Antonio Plancarte (1735-1815) son de 1785. Raúl Arreola Cortés, *La poesía en Michoacán*, Morelia, Universidad Michoacana, 1979.

³⁰ Véase en nota 8 la característica de esta fuente. PGR 1791, Guanajuato, f. 84 vta.; San Luis Potosí, f. 10, Valladolid, f. 94.

la celebración urbana tenía un contenido político indudable, como se tiene conocido. Para observarlo hay que recurrir justamente a los sermones, pues, como mucho se ha insistido, constituyen un género único donde quedaron impresas tanto reflexiones filosóficas sobre la patria como recreaciones en torno a la fundamentación teológica de la aparición.³⁴ Llama la atención que el sermón del siglo XVIII que se mencionó en Valladolid, la ciudad de México y otros lugares tras la caída de los reyes españoles en 1808, fue el del padre jesuita Francisco Javier Carranza, quien, en Querétaro, a 100 años del primer impreso del padre Miguel Sánchez, había escrito otra profecía: de seguir la guerra en Europa, el Asiento de San Pedro podría instalarse en la primera diócesis de América, en la Villa de Guadalupe. Seis décadas tenía de escuchado este sermón de 1749 y conservaba una gran actualidad por el constante estado de guerra en Europa.³⁵

Las palabras bien acomodadas también eran parte de la celebración urbana de Guadalupe. Cuando la ocupación francesa en España se volvía más poderosa, entró en la guerra la poesía. El antes mencionado fray Manuel Martínez de Navarrete, que era custodio de la lejana misión

³⁴ Después del clásico libro de Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, México, Porrúa, 1953, véase: David A. Brading, *Siete sermones guadalupanos*, México, Condumex, 1991; C.M. Stafford Poole, *Our Lady of Guadalupe. The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797*, Tucson, The University of Arizona Press, 1997; Carlos Herrejón Peredo, *Del sermón al discurso cívico. México, 1760-1834*, México, El Colegio de Michoacán/El Colegio de México, 2003; Alicia Mayer, *Flor de primavera mexicana. La Virgen de Guadalupe en los sermones novohispanos*, México, UNAM, 2010, p. 153.

³⁵ José Ignacio Muñiz, un acusador de Hidalgo ante la Inquisición, a unos meses de comenzar la guerra por la Independencia escribió sobre lo que le decía a la gente: “He desimpresionado del error con el que alucina a los indios de que trae el señor don Fernando VII, al santísimo padre Pío VII y que es tiempo de cumplimiento de aquella profecía de que la silla apostólica ha de situarse en la Villa de Guadalupe”. Véase Martha Terán, “La virgen de Guadalupe contra Napoleón Bonaparte”, en *Estudios de Historia Novohispana*, México, UNAM, 2009, pp. 126 y ss.

franciscana de Río Verde, en San Luis Potosí, preocupado e inspirado por la situación envió a la capital del virreinato el siguiente soneto, que se publicó en una *Gaceta* de 1809, donde desestimaba que Napoleón pudiera ocupar el suelo que llama ya mexicano. La tradición guadalupana parecía suficiente para que la gente confiara en que la Virgen lograría derrotar a Napoleón Bonaparte, que defendería a las dos Españas y ayudaría a salvar al rey Fernando y al papa Pío VII del cautiverio al que los habían sometido los herejes franceses. Guadalupe podía frustrar “el plan de la herejía”; el paisanaje sería convocado a tomar las armas para defender un suelo al que ya dice mexicano:

Desde su eterno alcázar, desde el cielo,
viendo estaba a la América algún día
en su última aflicción la gran María
y baja a darla maternal consuelo.
Miradla en Tepeyac, y a su desvelo
cómo se frustra el plan de la herejía
y apagarse la llama que cundía
desde el francés hasta el indiano suelo.
¿Qué vale, pues, que Napoleón ufano
con su hueste infernal que al mundo aterra
quiera ocupar el suelo mexicano?
¡Al arma, paisanaje! Guerra, guerra,
que el sacro paladión guadalupano
con su favor ampara nuestra tierra.³⁶

Es momento de señalar que con la crisis de la monarquía la fiesta guadalupana tendió a politizarse. Para ejemplo extremo podemos tomar la celebración de víspera de diciembre de 1809 en el convento de San Francisco de Valladolid. Después de realizarse, se “rompió la etiqueta” entre los españoles americanos y los europeos y empezaron las hostilidades cuando se culparon mutuamente de aliados de Napoleón. Así fue como se desenlazó la conspiración criolla que ha sido tomada como uno de los antecedentes michoacanos del inicio de la guerra por la Independencia.

³⁶ Raúl Arreola Cortés, *op. cit.*, pp. 25-26.

Los europeos tradicionalmente se agrupaban en las cofradías de Nuestra Señora del Rosario y de la Santa Veracruz, pero concurrían a todas las fiestas importantes de la ciudad y la Guadalupeana era una de ellas. Les retiraron la palabra los españoles a los miembros del bando criollo al sentirse molestos porque el Maestro de Terceros, Vicente Santa María, para la ocasión pronunció un sermón proponiendo la Independencia como una necesidad. La fiesta urbana para los criollos de Valladolid tenía un contenido político de afirmación de su nacimiento frente a los asistentes europeos. Por cualquier camino que tomara el sermón siempre se llegaba al mismo patriotismo: el significado de la elección de la Madre de Dios por el suelo de México. El sermón de Vicente Santa María parece que efectivamente proponía la Independencia como necesidad para preservar a la Nueva España, en la eventualidad de que los franceses quisieran atribuirse estos dominios. En todo caso, sí “se explicó fuertemente a favor de la independencia”. Cuando las denuncias secretas provocaron que los conspiradores fueran detenidos, unos días después, el Maestro de Terceros de San Francisco fue el primero, “porque predicó un sermón revolucionario”.³⁷

Los cinco santuarios guadalupanos

El hombre es de donde nace, no de donde se concibe; el hombre es de donde habita permanentemente, no de donde está de paso; ergo, si María nació en México y en él permanece, le gana al cielo, donde fue concebida en la mente del Padre.

³⁷ Según lo calificó al año un detractor de Miguel Hidalgo, fray Juan de San Atanasio. Nicolás Rangel, “Fray Vicente de Santa María y la conjuración de Valladolid”, en *Boletín del Archivo General de la Nación*, vol. II, núm. 5, México, 1931, p. 732. Véase Martha Terán, *op. cit.*, pp. 109 y 128, y “1809. Las relaciones entre los indios y los criollos de la ciudad de Valladolid en el intento de formar una junta soberana de la provincia”, en *Historias*, núm. 68, septiembre-diciembre de 2007, pp. 33 y ss.

Si la imagen escogió a México, por su patria, en esta ocasión quiso tomar para sí el sobrenombre de mexicana antes que el apellido de celestial.

Bachiller Antonio Flores Valdés³⁸

Es momento de cruzar la puerta de los santuarios del obispado consagrados a nuestra señora de Guadalupe. Se localizaban, el más antiguo por remitirse al siglo XVII temprano, en San Luis Potosí, mientras que los de Valladolid, Pátzcuaro, Acámbaro y Guanajuato datan de comienzos del siguiente siglo. Si la Iglesia oficializaba las devociones espontáneas de mayor arraigo y el espacio religioso máximo al que podían aspirar los creyentes era un santuario, ellos perfilan entonces el entramado de las devociones guadalupanas mayores. Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, al describir los cuatro santuarios marianos que circundaban en el siglo XVIII la capital virreinal (el de Guadalupe, Los Remedios, La Piedad y La Bala), los llamó “Baluartes de México”.³⁹

Los primeros santuarios y feligresías activas guadalupanas lejos del valle de México son del siglo XVII. Cuando Vicente de Paula Andrade se preguntó en 1908 cuál había sido la segunda iglesia dedicada a Nuestra Señora de Guadalupe en la Nueva España, su conclusión fue que, después de la edificación del Tepeyac, se consagraron las de San Luis Potosí (1662), Oaxaca (ca. 1664) y Querétaro (1668).⁴⁰ Sin embargo, el padre Rafael Montejano, autor del libro *Santa María de Guadalupe en San Luis Potosí. Su culto su santuario su calzada y sus santuarios*, al aclarar, en 1982, esos orígenes, corrigió la referencia señalando que antes de San Luis se dedicó una igle-

³⁸ Antonio Flores Valdés, “Sermón publicado en 1749 en el santuario guadalupano de San Luis Potosí”, en Francisco de la Maza, *op. cit.*, p. 106.

³⁹ Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, “Baluartes de México, 1775-1779”, en Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *op. cit.*, pp. 529-577.

⁴⁰ Vicente de Paula Andrade, “Estudio histórico sobre la leyenda guadalupana”, en Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *op. cit.*, 1908, p. 1297.



sia en la fortificación de Campeche, dejando en segundo lugar el culto primitivo potosino que floreciera desde una ermita fincada en 1628. Pasados los años se construyó propiamente el santuario y, al dedicarse en 1662, San Luis Potosí se convirtió nada menos que en la primera ciudad novohispana en proclamar el patronazgo guadalupano en el siglo XVII.⁴¹

Es sabido que el culto guadalupano llegó primero a algunas ciudades provinciales y reales mineros, o sitios que representaron puntos de defensa y avanzadas de la colonización, llevado por los prósperos criollos, los colonos, los funcionarios, los curas y los frailes. Del santuario potosino primero se construyó la ermita bajo los auspicios de un particular, Juan Barragán Cano. Se la conoció con el nombre de “la primitiva ermita” y se edificó, como la del Tepeyac, en torno a una imagen casi tan especial. Curiosamente, Barragán Cano tuvo el mérito de adquirir en la ciudad de México la primera réplica al óleo de Guadalupe de que se tiene noticia en el obispado (recuérdese que la comentada imagen desaparecida de Morelia y atribuida al siglo XVI es plumaria). Está fechada en 1625, pero a la ermita llegó en 1629 y en la actualidad se conserva en el Santo Desierto potosino.⁴² Fue hasta 1654 cuando otro particular, don Francisco de Castro de Mamposo, obtuvo la cesión de un terreno para fundar propiamente el santuario que quedó concluido en 1662. Estuvo en funciones más de un siglo, pero, como en el Tepeyac, las construcciones se sucedieron y en 1772 se puso nuevamente la primera piedra de otro santuario más grande que se levantó en los siguientes 28 años. Su consagración data del 9 de octubre de 1800 y se ha dicho que Miguel Hidalgo cantó allí misa al día siguiente.⁴³

⁴¹ Rafael Montejano y Aguiñaga, *Santa María de Guadalupe en San Luis Potosí. Su culto su santuario su calzada y sus santuarios*, México, Ediciones Paulinas, 1982, pp. 19 y 65.

⁴² Francisco de la Maza, *op. cit.*, p. 34; Francisco A. Sustaita, *La Virgen de Guadalupe en San Luis Potosí. Reseña histórica*, San Luis Potosí, 1947.

⁴³ Rafael Montejano y Aguiñaga, *Santa María de Guadalupe en San Luis Potosí. Su culto su santuario su calza-*

Ahora bien, el santuario guadalupano de Valladolid comenzó a levantarse en 1708 y fue especialmente apoyado por los obispos michoacanos. Juvenal Jaramillo escribió que el culto guadalupano en Valladolid arraigó a tal punto que sobrepasó al que le debían a su patrono, el señor san José, después de varios momentos caóticos en que la acción de la Virgen intervino favorablemente.⁴⁴ Si en el santuario potosino vimos repetir la historia de edificaciones y reedificaciones del Tepeyac, en el de Valladolid también se representó el simil de la creación de un sitio de paseo y descanso, aquello que hizo fray Alonso de Montúfar cuando encaminó allá a los españoles de la ciudad de México que gustaban de los descansos campestres los fines de semana. Jaramillo refiere que al edificarse el santuario, los fieles le convirtieron en su lugar preferido por levantarse muy cerca de uno de los poquísimos desahogos con que contaba Valladolid, el paseo de San Pedro, en lo que fuera un pueblo de indios ya para entonces escasamente poblado y sumamente atractivo en su naturaleza. El santuario quedó listo en 1716 bajo el patrocinio del entonces obispo de Michoacán, Juan José de Escalona Calatayud. Hacia 1731, este amigo de las obras arquitectónicas mandó iniciar la construcción de una calzada para unir a la ciudad de Valladolid con su santuario, como se unió la de México con el Tepeyac por la Calzada de los Misterios, y que se replicó también en San Luis Potosí. La obra culminó en 1722 y costó 7000 pesos. Así pudieron proveerse quienes acudían a San Pedro de “pasto espiritual”.⁴⁵ Otra

da y sus santuarios, México, Imprenta Patricio Sanz, 1981 [1931], pp. 273-279.

⁴⁴ Juvenal Jaramillo, “La calzada de Fray Antonio de San Miguel”, en Carlos Herrejón Peredo y Juvenal Jaramillo M., *Orígenes de la ciudad de Valladolid de Michoacán y de su calzada de Guadalupe*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1991, pp. 58 y 49-98.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 72 y 93. La calzada midió 722 varas de largo y 9 de ancho. Totalmente empedrada, se le colocaron pequeñas paredes laterales de una vara de ancho con pasamanos de piedra; en las paredes se colocaron 14 capillitas enrrasadas, siete de cada lado, y cada diez varas se colocó una cadena de piedra también de una vara. El apéndice núm. 1 es de sumo interés ya que corresponde a un censo

costumbre semejante a la del sitio del Tepeyac fue que los obispos que llegaban a Valladolid, como los virreyes y obispos a México, antes de disponer de su asiento hacían parada en el santuario guadalupano. Entonces, al igual que en la fecha en que se efectuaba la tradicional peregrinación, la calzada se vestía de gala y se adornaba con palmas junto con las casas y los solares contiguos. La recepción de fray Antonio de San Miguel el 13 de diciembre de 1784 fue tan agradable que ordenó las más grandes mejoras de la calzada dos años después, en 1786, cuando, fiel a su “teología político-caritativa”, decidió socorrer a las víctimas que por entonces se refugiaban en Valladolid de la más dura crisis agrícola del siglo, con empleo para que pudieran garantizar su sustento. En la misma ocasión este generoso obispo construyó el monumental acueducto que adorna Morelia hoy día.

Los siguientes santuarios se plantaron uno en la ciudad de Pátzcuaro y otro en el pueblo de Acámbaro, este último, en la provincia de Guanajuato. Ambas devociones también se armaron con el entusiasmo y dotaciones financieras de particulares y hombres de la Iglesia, pero esta vez animadas desde su origen por sus fieles devotos asociados en cofradías. La importante relación eclesiástica sobre las formas de organización, financiamiento y obligaciones del culto, el *Plan General de Rentas del Obispado*, de 1791, señala el momento en que dichos particulares se fundieron en Pátzcuaro en la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe, de la que aún conservamos sus Constituciones de 1719, que se leyeron por primera vez en la capilla entonces extramuros, antecedente del santuario que vemos hoy día.⁴⁶ Ésta era la información

fechado en 1757, de las familias residentes en los contornos de la calzada. Indios y españoles vecinos pagaban al padre capellán del santuario arrendamientos que iban de 12 reales a 3 pesos aproximadamente. Una forma de sostén adicional del santuario aparte de las limosnas y donativos.

⁴⁶ AHMCR, Cofradías, Constituciones Siglo XVIII/0336, C1250, exp. 4, f. 16, Guanajuato, 1719: “Constituciones que han de guardar los hermanos de la cofradía del Cristo Crucificado, fundada en el hospital de los mexicanos de esta ciudad; también aparecen las de la cofradía de Nuestra

que se tenía de la cofradía: “Fue erecta en el año de 1720 con autoridad del Ilustrísimo señor don Felipe Ignacio Trujillo; tiene de fondos 3 080 pesos de dotaciones piadosas de los fieles, cuyos réditos se invierten en la subsistencia, ornato y demás gastos de su antiguo santuario. En el cual se hacen varias festividades, dejadas por los bienhechores de este piadoso destino”.⁴⁷

A diferencia de Valladolid, donde el culto guadalupano fue especialmente promovido hasta por algunos de sus obispos y llegó a superar al que se le rendía al patrono san José, la celebración guadalupana tuvo en Pátzcuaro un perfil tenue. Su devoción mariana principal era a Nuestra Señora de la Salud. Los inventarios antiguos del santuario patzcuareño describen un recinto lujoso aunque ciertamente sobrio en comparación con el de Valladolid, aseverando que su riqueza principal provino de fuertes dotaciones o legados testamentarios, además de rentas sobre propiedades familiares, las principales, de residentes en la corte de la ciudad de México. Tuvo épocas difíciles, como cuando se alegó que no podía sostenerse si no se redimían las cuentas morosas con los descendientes de los primeros bienhechores, pero se sostuvo con suficiente decoro convirtiéndose en una ayuda de la parroquia. Las devociones marianas de Pátzcuaro con el tiempo se especializaron sin excluirse, una distinguía a la localidad y la otra hacía sentir a los residentes y vecinos su pertenencia a un conjunto mayor significado por el milagro de la aparición en el Tepeyac. Que al comenzar el siglo XIX la rogativa para cada Virgen era distinta, se comprobará cuando sintiendo la gente el peligro de sucumbir en poder de Napoleón Bonaparte, en Pátzcuaro, como en todos lados, se hicieron ruegos especiales a Guadalupe por el restablecimiento del rey y la suerte de “las dos Españas”, en su carácter de protectora y defensora de la Nueva España. En el novenario de 1809 para suplicar la ayuda de Guadalupe, resulta muy interesante que un día haya encabezado la procesión la república de indios de Pátzcuaro

Señora de Guadalupe, eregida en su capilla extramuros de la ciudad de Pátzcuaro”.

⁴⁷ PGR 1791, Pátzcuaro, f. 61 vta.

—como otros días la principiaron las órdenes religiosas— el párroco y el clero secular o el subdelegado y el ayuntamiento de españoles.⁴⁸

Por su parte, Acámbaro fue una parroquia que los franciscanos lograron conservar, después de que las restantes que atendían fueron secularizadas a mediados del siglo XVIII. Su santuario también comparte la historia de reedificaciones o remozamientos sucesivos, muy característica del ensanchamiento de la fe. Se sabe que había ya una capilla dedicada a la Virgen de Guadalupe en 1716, porque ese año se instaló allí una cofradía de Nuestra Señora de los Dolores.⁴⁹ El dato es importante porque la devoción parece anterior a la de Pátzcuaro, si a partir de ella se desplantó el santuario. Los franciscanos, que inicialmente prendieron el amor por la Virgen, se responsabilizaron del servicio, apoyando unas festividades que se volvieron anuales con la ayuda de un capellán. En 1774 la cofradía, cuyos miembros dotaban los gastos necesarios cada 12 de diciembre, pedía licencia para lo que se deseaba mucho: continuar celebrando una misa diaria en honor a la Virgen.⁵⁰ El *Plan general de rentas* demuestra que para finales del siglo XVIII el patrimonio de la activa cofradía de Acámbaro era algo más abundante que el que poseía la de Pátzcuaro:

Fue erecta con autoridad del Ordinario, aunque de ello no hay constancia por haberse perdido los primeros libros en que corría la fundación. Esta cofradía tiene de dotaciones particulares 3,254 pesos, con cuyos réditos se hace la función anual de vísperas, misa y sermón. La del lunes santo es igual a la antecedente, y con proce-

⁴⁸ Guadalupe Nava Otero, *Cabildos de la Nueva España en 1808*. México, SepSetentas, 1973.

⁴⁹ AHMCR, Cofradías, Constituciones, Siglo XVIII/0336, C1250, exp. 3, f. 16, (leg. 28 1716-1719), Acámbaro, 1716: “Constituciones y estatutos que han de guardar los hermanos de la cofradía de Nuestra Señora de los Dolores, fundada en la capilla de Guadalupe de este pueblo”.

⁵⁰ AHMCR, Cofradías, Solicitudes, Siglo XVIII/0347, C1268, exp. 57, f. 1, (inv. 524). Acámbaro, 1774: “Solicitud que hacen al obispo, la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe, fundada en este lugar, de una licencia para que se siga celebrando misa todos los días del año”.

sión a la tarde: se costean tres misas al mes por los cofrades difuntos, y anualmente tiene su aniversario: la cera, vino y otros gastos de reparos que se ofrecen en su santuario, para cuyos gastos tiene que repartir mucha parte su mayordomo.⁵¹

Los santuarios alojaban a los peregrinos. El peregrinaje de los que deseaban llegar al Tepeyac para ver a la Virgen y hasta obtener alguna imagen se verificaba entre santuario y santuario, a partir del lugar desde donde se emprendía. Si se pasaba por el de Acámbaro, el peregrino tenía techo para la noche por cortesía de la organización auxiliadora.⁵² El uso de estos albergues se mide tanto por la monumentalidad de sus instalaciones (grandes portales, enormes lavabos), como porque funcionaban en toda época recibiendo a los que no necesariamente concurrían en el mes de diciembre. Aparte de las donaciones hechas por los cofrades, el santuario de Acámbaro recibió legados testamentarios y donativos en vida que sirvieron para sus ornamentos y los propios servicios. Es maravilloso el lavabo de cantera tallada que lo distingue. Tiene tres depósitos para los veneros donde corre el agua, en cuyos costados son dos ángeles los que la vierten; sobre el central y más grande está tallada la imagen de Guadalupe. La sacristía, además, se encuentra adornada con un muy hermoso árbol genealógico mariano que en la cúspide remata con la Virgen de Guadalupe. Este elemento ornamental fue también muy esencial para la devoción popular: ¿cómo no venerar a Guadalupe, la María mexicana y la última de sus manifestaciones? El santuario de Acámbaro fue también una parada importante en la ruta insurgente de Miguel Hidalgo hacia la ciudad de México. Allí dio misa, la última o una de sus últimas, usualmente descrita como

⁵¹ PGR 1791, Acámbaro, f. 77 vta.

⁵² En 1632 el arzobispo de México, Francisco Manzo y Zúñiga, mandó fundar en el Tepeyac casas de peregrinos. Éstas desaparecieron en 1751, al construirse una sacristía, sala capitular, archivos, y otras oficinas. Ramiro Navarro de Anda, *op. cit.*, p. 274.



S. IVAN BAPTISTA

una exaltación patriótica. De una de las muchas iglesias franciscanas de Michoacán, aunque no sabemos cual, salió a la guerra el famoso y bello estandarte de la Virgen pintado en acuarela, que la tradición ha colocado al lado de Miguel Hidalgo, tomándose equivocadamente como el del santuario de Atotonilco. Hoy se exhibe en el Museo Nacional de Historia del Castillo de Chapultepec y existen las condiciones para creer que pudo haber pertenecido a Acámbaro.

El santuario guadalupano de Guanajuato, el quinto, comenzó con la dedicación de una iglesia el 2 de diciembre de 1720. Su primera misa la dio el bachiller Nicolás de Espinosa, el sermón fue dicho por el jesuita Juan Bautista Peñuelas y además de los personajes eclesiásticos más distinguidos de la ciudad de Guanajuato, estuvieron presentes los franciscanos acompañados con los estandartes de la Tercera Orden, aparte de las otras congregaciones religiosas. El padrino de la función fue don Francisco de Bustos y excepcionalmente fue su artífice un español, don Antonio García de Zerratón, natural de Soria de Castilla la Vieja. Los primeros registros del santuario parten de 1723, el libro de cuentas se formalizó cuando ya se estaba edificando. Todo había comenzado con una capellanía de cuatro mil pesos fundada por García de Zerratón, más 200 pesos de una renta impuesta sobre las haciendas de campo (no de beneficio de metal) nombradas “cuevas y carboneras”, con la que se sentó la obligación de las primeras 15 misas rezadas. Por cierto, si visitáramos hoy el santuario guadalupano de Guanajuato, avanzando también por su sinuosa calzada que se trazó especialmente para comunicarlo, muy poco nos diría del esplendor de antaño según sus inventarios. El de 1729 comienza con la imagen que se podía admirar desde la puerta, que en el siglo fue creciendo en dimensiones, además de arroparse con otras tallas y cuadros de arcángeles, santos, y varias advocaciones de la Madre de Dios.⁵³ Los siguientes inventarios

apuntan cómo se fue surtiendo de plata, sedas, damascos, muebles, ornamentos y suficiente luz de velas, registrándose cada pieza o cantidad de especie, con el nombre de su donante. Difícil imaginar lo bien que estuvo Nuestra Señora de Guadalupe en el Real de Guanajuato; llegó a poseer muchas casitas y terrenos de alquiler, era dueña de este tipo de propiedades también en el santuario de Valladolid.

Es sobresaliente que en el transcurso del siglo XVIII varias veces la alcancía de limosnas (obtenidas tanto por los demandantes que llevaban a la Virgen por los caminos y minerales, así como las propias limosnas que dejaban los que se acercaban al sitio) alcanzó una suma más importante que el producto de los legados y donativos de los particulares. Sobre grandes donativos, los empresarios del Mineral de Rayas primero, y luego los de La Valenciana y muchas minas más, entregaron sumas o financiaron obras para continuarlo remozando. Pero los “esclavos de la Virgen”, que, permanentemente, perseguían limosnas dando estampas por las más cuantiosas, y los trabajadores indios y mulatos en los que prendió esta fe, contribuyeron con su trabajo y frecuentación a diferenciar este culto de los otros emanados desde los santuarios guadalupanos del obispado, como el más popular de todos. Su fiesta del 12 de diciembre tenía un color muy local y tan sólo de los refrescos se pagaban de 50 a 100 pesos e igual cantidad para ornamentos y música. En varias ocasiones se cuestionaron estos gastos para concentrarlos en una procesión y ceremonia de más lujo pero ceñidamente religiosa, si bien mantuvo su prestigio como un centro de culto popular. Cuando los insurgentes tomaron el Real de Guanajuato, las cuadrillas de la gente común que asediaban por todas partes se identificaban portando las pequeñas banderas blancas a las que se cosían estampas con la Virgen de Guadalupe. Otras estampas estaban colocadas en los sombreros de los rancheros. En la provincia de Guanajuato no era difícil adquirir una, aunque lo más probable es que muchas de

⁵³ AHMCR, Diocesano, gobierno, santuarios, caja 334, exp. 2, ff. 280-282v: “Libro de cargo y data del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, que hizo don Antonio

García de Zerratón, presbítero de esta villa y natural de Soria. Guanajuato”.

ellas procedieran del santuario. En el inventario de 1783 ya se hacía mención de un molde para producirlas y, según parece, invariablemente había en existencia unas 600 para corresponder a las personas que dejaban una limosna.

Sobre las imágenes, hay que saber que algunos otros santuarios no dedicados a Guadalupe, sino a otra advocación mariana, también se hicieron de sus pinturas o estampas guadalupanas.⁵⁴ Tampoco debemos olvidar que en el Castillo de Chapultepec se puede visitar el cuadro al óleo que fue sacado del santuario de Atotonilco por los rebeldes del primer día y acompañó a Hidalgo hasta la batalla de Aculco, donde los realistas finalmente lo capturaron. Sería muy largo contabilizar las imágenes de los colegios, beaterios, seminarios, o las de las parroquias.

El poder milagroso de Guadalupe en la colonización tardía de Colima

Debiéndose este favor (por sin duda) a la Soberana Protección de María Santísima de Guadalupe, a quien el alcalde mayor dedicó en el referido año [1774] un humilde retablo en la iglesia de La Merced de la Villa; y a todos los pueblos de su jurisdicción dio estampas de la Señora tocadas a su original, haciendo que en la cabecera de Almoloyan se juntasen los pueblos a celebrar el día de la Grande Aparición, solemnizándole en la Villa con los mayores cultos que hasta entonces se habían visto.

Miguel José Pérez Ponce de León

⁵⁴ También había santuarios dedicados a Nuestra Señora de Loreto, Nuestra Señora de la Salud de Pátzcuaro, el Santuario de la Santa Cruz de Celaya, Nuestra Señora de la Soledad, el Santuario de Hospital de Salamanca, el de Nuestra Señora de los Dolores, Nuestra Señora de la Luz, Nuestra Señora del Carmen, Nuestra Señora de Los Remedios y el de Nuestra Señora de Cosamaloapan de Valladolid, la mayoría del siglo XVII.

Esas voluntades colectivas que edificaron los santuarios tienen paralelo en la labor de otros contados hombres en el contexto de la colonización del siglo XVIII. No solamente los particulares y los miembros de la Iglesia colaboraron en la difusión de la creencia guadalupana, hubo funcionarios virreinales que emprendieron la fijación del culto a la par de la penetración tardía, que se sirvieron de ella. Esta promoción virreinal de Nuestra Señora de Guadalupe tiene hacia el norte muchos registros. Por ejemplo, la colonización del Seno de Tamaulipas por el conde de la Sierra Gorda, pasada la mitad del siglo: para construir su provincia del Nuevo Santander avanzó por encima del obispado saliendo desde Querétaro (su respectivo santuario guadalupano para entonces tenía casi un siglo).⁵⁵ Ahora bien, la empresa que se va a comentar partió de una cabecera provincial, la villa de Colima, que originalmente fue una doctrina franciscana, y luego secular, pero hasta la década de 1790 perteneció al obispado de Michoacán. Aunque no se lo proponía de primera intención, la empresa culminó en 1774 con la fundación de la villa de Santa María de Guadalupe de Tecalitlán, por su alcalde mayor, José Miguel Pérez Ponce de León. Así se ganaron los llanos —antes muy poco poblados— entre las Audiencias de México y de Guadalajara.⁵⁶ Los ganó México por gracia de la Virgen, y ya habitados, en la década de 1790, fueron adjudicados a la Audiencia de Guadalajara.

La historia comenzó en marzo de 1770, cuando un temblor anunció que había despertado el Volcán de Fuego. Los vecinos de Colima acudieron a la Virgen de la Merced sacándola

⁵⁵ Jacques Lafaye hizo notar la importancia del estudio de los toponímicos para ponderar la expansión de la fe, llegando a la conclusión de que de todos los pueblos de las Indias Occidentales que llevaban el nombre de Guadalupe a finales del siglo XVIII, dos tercios se lo debían a la imagen mexicana. Véase Jacques Lafaye, *op. cit.*, pp. 393-394.

⁵⁶ Miguel José Pérez León, “Descripción del Distrito de Colima y del corregimiento agregado de San Miguel Xilotlán. 1789”, en *Documentos para la historia de Colima, siglos XVI-XIX*, México, Editorial Novaro (Peña Colorada), 1979, pp. 237-267. Como las referencias son del mismo documento no se reitera en notas.

de la iglesia en procesión, pero no tuvieron éxito. La actividad del volcán, sin embargo, paró entre 1774 y 1780 y el portento se atribuyó a Nuestra Señora de Guadalupe. Un “retablo milagroso” que el alcalde mayor depositó en la iglesia de La Merced de Colima, así como las estampas que llevó consigo desde el Tepeyac, alimentaron una devoción inmensa. En 1775, tanto en Colima como en la villa de Almoloyan se realizaron “cultos mayores” a Guadalupe, se edificó una iglesia en Sayula y se colocaron retablos nuevos con su imagen en la iglesia de Zapotlán, donde cimentaron una devoción que, muy poco después de la Independencia, alzó un concurrido santuario. Por lo pronto, la villa guadalupana de Tecalitlán se convirtió en “un pueblo de españoles y gente de razón, pocos mulatos y menos indios laboríos”. Una iglesia se levantó también para servir a más de 1500 personas por un ministro que se enviaría desde la doctrina franciscana de Tuxpan. Vale aclarar, con todo, que si en la década de 1770 se extendía el culto guadalupano desde la Colima michoacana, también ocurría algo semejante desde el vecino obispado de Guadalajara, el cual dos décadas después terminó incorporando todo ese territorio, por la época de la dedicación del santuario guadalupano de la ciudad de Guadalajara a través de su obispo fray Antonio Alcalde.

Las estampas de la Virgen “tocadas a su original” que repartió José Miguel Pérez Ponce de León por todos los pueblos a su cuidado, duplicaron el efecto pacificador en esta región compuesta por valles y serranías. Agregado a Colima estaba el pueblo de Xilotlán, único sobreviviente de la destrucción total de 22 pueblos que causaron las epidemias de 1575; éste abría el paso hacia Tecalitlán. Una Virgen del Carmen había llegado a finales del siglo XVII de manos de un explorador minero de la serranía, a una boca del cerro de Tonantla donde se había colocado en un nicho. Ella amparó una veneración que compartieron los mineros y los rancheros que vivían muy dispersos en el valle y juntos, en el siglo XVIII, lograron plantar una ermita. Los indios xilotlecos y tuxpanecos,

sin embargo, nunca vieron bien el asentamiento de los rancheros que formaron la ermita; en 1771 todavía habían acudido al alcalde anterior para que mandase tirarla y ordenara que los rancheros se mudaran del terreno. Una solución primera fue que éstos dieran dinero a los indios por el arrendamiento de los sitios, pero no había paz. Don Miguel José fue quien, en 1774, con la fundación de la villa de Santa María de Guadalupe en Tecalitlán, paró el asunto: “Se formó en el Valle un pueblo que, dedicado a María Santísima, fuera útil a la Corona, y extendiéndose la Ley Santa de Dios, minorasen los indios, su *cuasi* bárbara dominación, y las sierras se limpiaran de los que con escándalo de las fieras las habitaban; y para el progreso, alentó a los rancheros, comenzando públicamente la devoción del santísimo Rosario (que hasta hoy permanece)”.

En el cerro de Tonantla —como en el cerro del Tepeyac y con siglos de diferencia— al fundarse la Villa de Guadalupe de Tecalitlán también se sustituyó entre los indios una devoción a Tonan, la madre de los dioses, por la de la Madre de Dios en Guadalupe:

En dicho cerro tenían los naturales un templo dedicado a una diosa que la llamaban Tonan: que quiere decir Nuestra Madre o Teteoyinna, Madre de los Dioses, y, con reverencial, Tonanchin, que significa Nuestra Señora Madre. A dicho templo acudían para el buen logro de sus sementeras, y libertarse del Dios Xiuhtecuhtli o Huchuetetl, que les enviaba fuego y rayos, creyendo la habitación de este dios en el volcán de fuego, que hacía por su dominación se malograsen las sementeras, por lo que dedicaron a la diosa Madre de los Dioses un templo en Tonantla, cuyo cerro está puesto entre el valle y el volcán, juntándose antes de aguas y después con muchos mitotes, que aumentaban cuando a la mañana, en los collados de dicho cerro, veían algún arco iris (que por mucho tiempo comúnmente aparece allí), creyendo por este signo estaban en paz el Dios Sol y el



Dios Fuego, lo que habían conseguido por la Madre de estos dioses.

La calma del volcán alentó el progreso que deseaba el alcalde, y los mineros y rancheros pudieron apropiarse de las tierras y las sierras de los indios. Se puede tomar por un gran milagro integrador pensando que los indios cedieron en sus agresiones también esperanzados en la Virgen de Guadalupe, al ver fallidos sus intentos, mencionados arriba, para contener la furia del volcán, y contagiados de los funcionarios y los colonos que aseguraban que el cese de la actividad volcánica era obra de Guadalupe. Junto con la Virgen del Carmen, ambas pudieron sentarse con confianza en el cerro donde estaba la veta de Tonantla y Pérez Ponce de León se sentó a concluir su relato: “Estos errores y ceguedad con que los indios, a clara luz, vivían en las tinieblas de su idolatría, ha disipado la Verdadera Madre de Dios María Santísima de Guadalupe con las Sagradas Luces del Santo Evangelio, haciendo cesase en esta su Patrimonial América el diluvio de tantas idolatrías; y no siendo mi obligación más que dar noticia tan sencilla como verdadera, suspendo en esta parte lo que adornará mejor pluma”.⁵⁷

Las cofradías guadalupanas

El templo representa la mezcla.

Jean Meyer⁵⁸

Ya se había hablado de cofradías de devotos en los conventos y en los santuarios, pero no en las villas ni en los pueblos del obispado de Michoacán, donde las cofradías surgieron por iniciativa de Vasco de Quiroga, asociadas a los hospitales de indios formados en el siglo XVI. Josefina Muriel escribió que el dolor, la miseria y la desorganización de la sociedad que sobrevi-

no después de la conquista fueron un impacto directo al corazón de Vasco de Quiroga, quien buscó formas para que los indios tuvieran una existencia armoniosa, capaz de “producir una buena conversión”.⁵⁹ Las enfermedades que trajeron los españoles crearon efectos tan catastróficos que muy pronto se aprobó por la Corona fundar hospitales en los pueblos. Vasco de Quiroga, inspirado en el pensamiento de Tomás Moro, los concibió como pequeños autogobiernos, los llamaba “repúblicas del hospital”. Nombró a los primeros (fundados en México y Michoacán) de la Santa Fe, para que no se entendiera la nueva fe traída por los misioneros como un conjunto de devociones, sino que el catolicismo era fin, razón y forma de la vida. Por solicitud de Quiroga la advocación principal de los hospitales fue María, “consoladora de los afligidos”, “salud de los enfermos”, en su imagen de la Virgen de La Concepción. Al finalizar el siglo XVI había unos cien hospitales en Michoacán; sin embargo, ya no fueron iguales a los primeros, pues al dejar de planearse como hospitales-pueblo, se volvieron organizaciones comunitarias adjuntas a las parroquias. Al proseguir el orden de los pueblos Vasco de Quiroga decidió ceñirse a la organización de la que se volvió cabeza como primer obispo de Michoacán: la parroquial. Desde entonces, la mitad de las parroquias fue administrada por los curas seculares, mientras que la otra permaneció bajo el cuidado de los regulares franciscanos y agustinos, pero en ambas las cofradías de indios se encargaron del hospital adjunto a la parroquia y de sostener el ceremonial católico.⁶⁰

⁵⁹ Josefina Muriel, *Hospitales de la Nueva España, fundaciones del siglo XVI*, México, Jus, 1956, pp. 59, 66 y 67.

⁶⁰ Para la fase evangelizadora consúltese a Robert Ricard, *La conquista espiritual de México, estudios sobre los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España*, México, FCE, 1986; George Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, FCE, 1983 y J. B. Warren, *Vasco de Quiroga y sus hospitales-pueblo de Santa Fe*, Morelia, Universidad Michoacana, 1977. Para el proceso de secularización de la mitad de las parroquias administradas por los frailes hasta el siglo XVIII, véase Óscar Mazín, *Entre dos majestades. El obispo y la Iglesia ante las*

⁵⁷ *Ibidem*, p. 255.

⁵⁸ Jean Meyer, “La iglesia y su pueblo”, en Brigitte Boehm de Lameiras (ed.), *El municipio mexicano*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1987.

De entre estas dos órdenes religiosas, la franciscana y la agustina, pareciera que los franciscanos fueron los que en el siglo XVIII se esmeraron en inculcar el culto de Guadalupe. Estos frailes mantuvieron bajo su cuidado una cuarta parte de las parroquias, hasta su secularización. Como pudieron conservar dos parroquias cada orden, los franciscanos eligieron Acámbaro y la misión de Nombre de Jesús en Río Verde San Luis Potosí. Si bien una promovió un santuario, y en la otra su custodio gustaba de madurar poemas guadalupanos, alguna noción de este culto habrán dejado en las otras cuando las cedieron al clero secular. Entre los agustinos, su devoción guadalupana dejó bellas manifestaciones desde mediados del siglo XVII, basta evocar la imagen que se pintó en el convento de Yuriria (Yuririapúndaro) y a pesar de su deterioro todavía la podemos admirar hoy. Aunque también los veremos adelante alentando algunas devociones parroquiales a Guadalupe, hay que decir que la información de los agustinos a su mitra se volvió desconfiada y escueta desde la secularización: hubo pleitos muy fuertes, pero también es cierto que revelaban poco sus finanzas.

Ahora bien, en las parroquias atendidas desde el siglo XVI por el clero secular todo apunta a creer que la veneración guadalupana que floreció, con el tiempo también fue auspiciada por ellos: había estampas y pinturas guadalupanas en algunas sacristías o en iglesias de sus pueblos sujetos. Este clero secular, que al comenzar la guerra atendía casi todas las parroquias, era predominantemente criollo y mestizo.⁶¹ Está muy demostrado el guadalupanismo de notables curas insurgentes: José María Morelos, Mariano Matamoros y desde luego Miguel Hidalgo, quien desde niño conoció la historia de la Virgen. En muchas haciendas guanaju-

tenses había capillas y en el siglo XVIII algunas se adornaban con óleos de Guadalupe, como la de Corralejo, donde nació. La comenzó a construir su padre, cuando el futuro cura tenía seis años.⁶² Esta difusión de la fe se vio reforzada con el entusiasmo por la Virgen que caracterizó a los miembros de la Compañía de Jesús, quienes desde sus iglesias y establecimientos educativos también la promovieron. Hidalgo estudió con ellos antes de que los expulsaran, en 1767. Francisco Javier Clavijero estuvo enseñando en los recintos educativos de Valladolid entre 1763 y 1766. En su exilio de Italia, escribió en 1782 su *Breve noticia sobre la prodigiosa y renombrada imagen de Nuestra Señora de Guadalupe*.⁶³

Los pueblos del obispado en el siglo XVIII crecieron como el resto de la sociedad, desde que los indios eran la abrumadora mayoría en ellos, hasta que dejaron de serlo en función del crecimiento de los otros grupos sociales. En aquéllos más alejados del trajín de la sociedad española —o en los que la vida comunitaria era “un todo” por ser los indios mayoría— la incorporación de nuevas veneraciones no demandó la creación de cofradías. Mediante la rotación de cargos por la designación de mayordomos (“servidores de los santos”) las familias rindieron respeto a sus devociones preferidas. En el orden de los altares se simboliza el mundo social y comunitario de los *vecindarios* (localidades completas que tenían por oriundos a los indios, pero también a sus vecinos) por las devociones agregadas. Las iglesias estaban en los pueblos donde la legislación española dictaba que únicamente podían vivir los indios, pero el servicio eclesiástico debía alcanzar a todos: a los mestizos, mulatos y españoles (europeos y criollos) de las haciendas, ranchos, trapiches, aserraderos y otras unidades productivas de los alrededores, así como a los domiciliados en

reformas borbónicas, 1758-1772, Morelia, El Colegio de Michoacán, 1987.

⁶¹ William B. Taylor documentó muchas relaciones, tanto buenas como malas de los párrocos con su feligresía, la que podía o no contagiarse del entusiasmo guadalupano, en el centro de México y sus provincias estudiadas. Véase, William B. Taylor, *op. cit.*, 2003, p. 400 y ss.

⁶² Ramiro Navarro de Anda, *op. cit.*, pp. 277 y 278.

⁶³ Francisco Javier Clavijero, “Breve noticia sobre la prodigiosa y renombrada imagen de Nuestra Señora de Guadalupe”, en Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *op. cit.*, pp. 587 y ss.

su recinto. Las fiestas religiosas sacaban a los vecindarios de la rutina y los volvían teatro de encuentros. Así arraigaron entre las preferencias locales las celebraciones por la Pasión de Cristo (el Señor Sacramentado, el Sagrado Corazón, el Santo Entierro); las advocaciones de María (La Concepción, del Rosario, del Tránsito, de Dolores y de Guadalupe); las de algunos santos (san José, san Benito, san Nicolás, san Francisco de Asís, san Roque); santas como Ana, arcángeles como san Miguel o las Benditas Ánimas del Purgatorio. Sus cofradías podían agrupar un único grupo social (como las del Rosario de Españoles o las de La Concepción de indios), pero había corporaciones formadas indistintamente por mulatos, mestizos e indios. También es rica la historia de las relaciones de colaboración entre los indios y sus vecinos para mantener vivas las celebraciones preferidas.⁶⁴

Las parroquias de las villas y ciudades tenían de una a quince cofradías y hermandades. En los pueblos cabecera y otros pueblos grandes de indios también coexistieron en número variable. Hablamos de sociedades espontáneas de creyentes que actuaban con independencia aunque dentro de la Iglesia, y eran en sí una red de intercambio social ya que cumplían con las funciones religiosas y con otras de ayuda mutua para sus miembros (los gastos funerarios, o préstamos de sus valores), además de representar un prestigio local.⁶⁵ Como todas las

⁶⁴ Marta Terán, "La reinención urbana del pueblo de Tiquicheo con la disolución de las instituciones coloniales michoacanas", en *Historias*, México, INAH, núm. 24. Se analizan relaciones de colaboración entre los indios de Tiquicheo y los vecinos de Cutzamala, para preservar los bienes en ganado de una cofradía dedicada a la Virgen de la Candelaria.

⁶⁵ En la *Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias*, de finales del siglo XVII, Felipe III dejó su voz: "Ordenamos y mandamos que en todas nuestras Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano, para fundar Cofradías, Juntas, Colegios o Cabildo de españoles, indios, negros, mulatos u otras personas de cualquier estado o calidad, aunque sea para cosas y fines píos y espirituales, presente la licencia nuestra a autoridad del prelado eclesiástico y habiendo hecho sus ordenanzas y estatutos, los presente en nuestro Real Consejo de Indias, para que en él se vean y prevean

devociones surgidas en las parroquias, la fe guadalupana tenía que aprobarse bajo una forma probada de alimentarla espiritual y materialmente, en una solicitud que debía ser elevada a las dignidades obispaes por un promotor o directamente por los devotos. Gracias a *El gran Michoacán en 1791* (y al *Plan General de Rentas* de 1791) sabemos que por entonces existían hermandades y cofradías guadalupanas en 24 parroquias del obispado: Pénjamo, Yuririapúndaro, León, Salamanca, San Luis Potosí, Cerro de San Pedro, Guanajuato, Acámbaro, Valladolid, Pátzcuaro, San Juan Andacutiro, Tacámbaro, Taretan, Coalcomán, Tépam, Coyuca en Pungarabato, Atoyac, Purungueo, Chilchota, Huandacareo, Huango, Zirándaro, Poliutla en Axuchitlán y Tepalcatepec. Sin embargo, debe señalarse que, hacia finales del siglo XVII y principios del XVIII, en los registros aparecen varias devociones que ya no se contaron en 1791 (Numarán, Techan, Hundameo, Cuitzeo y Apareo), aunque no por ello habría desaparecido el culto sembrado. Hundameo había sido parroquia agustina; esta devoción, se recordará, se había irradiado desde la catedral de Valladolid, a partir del primer cuadro y los primeros candelabros dedicados a Nuestra Señora de Guadalupe al iniciar el siglo XVIII. María Teresa Sepúlveda encontró una relación de 1794 (aunque se refería exclusivamente a la parte michoacana del obispado) que registra el cambio de estatuto de algunas hermandades, ahora ya transformadas en cofradías.⁶⁶ Sobra decir que estos hermanos y cofrades guadalupanos cuidaban, como todos, los altares, capillas, ermitas y santuarios,

lo que convenga, y entre tanto no puedan usar ni usen de ellas". *Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias*, Ley XXV, Título IV, Libro I, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1973.

⁶⁶ AGN, Cofradías y Archicofradías, vol. 18, exp. 5-13. "Noticia del número de cofradías o hermandades que hay en esta provincia de Valladolid, época de su fundación, y licencia, sus fondos, destino con que se erigieron, demandas que circulan, con qué permiso y su inversión. 1794". María Teresa Sepúlveda la resumió en un cuadro, en su libro: *Los cargos políticos y religiosos en la región del lago de Pátzcuaro*, México, INAH, 1974, pp. 118 y ss. Se consultó el original.



participaban en la organización de las funciones del 12 de diciembre y promovían rezos cada mes, aparte de lo que se ofrecía a los deudos por los miembros que tomaban el camino del cielo, para la buena recepción de las almas.

De San Luis Potosí la información es escasa: hubo una cofradía de rancheros asociada a su santuario guadalupano y otra devoción en el Cerro de San Pedro (que recogía limosnas y poseía 1 602 pesos).⁶⁷ Son más las referencias sobre esta provincia las que ofrece el profesor Taylor, entre las que sobresalen las palabras de un informe potosino de 1805, de Luis María de Luna López Portillo: “Si viaja por los ranchos de todo este reino encontrará que rara vez faltan dos cosas: la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe y un pobre maestro de escuela para enseñar lectura y doctrina cristiana”.⁶⁸ Hacia la provincia de Guanajuato las asociaciones de fieles guadalupanos son más visibles. Considerando que la fe se irradió desde el centro, las devociones siguen caminos para Guanajuato y Guadalajara, viniendo de Querétaro y de la ciudad de México, porque el guadalupanismo efectivamente siguió la red urbana. En cuatro parroquias había fiestas guadalupanas: Pénjamo (existían cuatro cofradías y una era la de Guadalupe), la villa de León (donde se tenían por costumbre “ciertos repartimientos” con la participación “oficial” de su república de indios, y la cofradía era dueña de 148 pesos y un pedazo de tierra), Salamanca (donde la veneración se había convertido en una capilla que se mantenía de las limosnas anuales que daban los mayordomos elegidos) y Yuririapúndaro (doctrina todavía agustina cuya cofradía se fundó en 1774 y se mantenía de una renta de vacas de 200 pesos).⁶⁹ En el territorio agustino entre dos de sus conventos —Yuririapúndaro y Cuitzeo— separados por la línea divisoria de las

intendencias de Guanajuato y Valladolid, era difícil no conocer el relato de la aparición de la Virgen, pues en el segundo convento, desde comienzos del siglo XVIII, la rememoración guadalupana se hacía gemela a la que se ofrecía en Yuririapúndaro por la antes mencionada cofradía de vecinos de razón. No sabemos cuándo se fundó la de Cuitzeo, pero conocemos su inventario de bienes fechado en 1712.⁷⁰ Esta cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe y Cinta de San Agustín fue otra de las asociaciones de devotos que no se registró más hacia 1791; siendo muy rica y variada la vida religiosa de Cuitzeo, se comprenderá que el culto y la imagen de la Virgen hayan permanecido.⁷¹

Por el lado de Valladolid, en 1791 se contaron más del doble de cofradías que en Guanajuato y algunas con orígenes en el siglo XVII. El *Plan general* registró ocho, aunque, como se ha insistido, existen noticias de otras cofradías y hermandades que ya no aparecen en esta fuente porque perdieron su aprobación oficial, o por omisión de los fieles como en Cuitzeo. Si atendemos a la localización de su mayoría, los recorridos que siguieron fueron, teniendo como centro Valladolid-Pátzcuaro, los de la conquista demográfica del siglo XVIII: el repunte de su norte y centro primero, y el posterior avance de los hombres hacia el sur, a las tierras calientes más difíciles de penetrar y poco habitadas. Las cofradías ganaderas de Purungueo (1660) y Chilchota (1687) fueron las de registro más antiguo en 1791; para entonces tenían

⁶⁷ David A. Brading y Óscar Mazín (eds.), *op. cit.*, pp. 75-81.

⁶⁸ William B. Taylor, *op. cit.*, pp. 400 y ss.

⁶⁹ *PGR 1791*, Yuririapúndaro, f. 68; Pénjamo f. 58; León f. 73; y Salamanca f. 41 vta.

⁷⁰ AHMCR, Cofradías, Asientos/Siglo XVIII, 0334, C1246, exp.1, f. 91. Cuitzeo de la Laguna, 1700-1734: “Libro que contiene la memoria de los gastos de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe y Cinta de nuestro padre San Agustín, fundada en el convento de este pueblo. También se exhiben las cuentas de cargo y data al término de la gestión de cada uno de sus mayordomos. En estos años aparecen como mayordomos los señores: Sebastián González, Nicolás Ortiz, Juan de Salas, Miguel Ortiz, Miguel de Tapia, Luis de los Santos, Manuel López, José de los Santos y Marcelo de los Reyes. Además de un inventario, fechado en el año de 1712, de los bienes que posee dicha cofradía”.

⁷¹ David A. Brading y Óscar Mazín (eds.), *op. cit.*, pp. 280-281.

más de 100 años celebrando a Nuestra Señora de Guadalupe.⁷² Existen las peticiones y licencias para su fundación, así como la de otra cuyo rastro se perdió, pues para 1791 tampoco se registró ya la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe de Apareo.⁷³ Muy antigua también, de 1667 pero también sin conservar registro en 1791, fue la cofradía del pueblo de Numarán, con una vida muy activa si se atiende a que poseía bienes y llevó cuentas minuciosas elaboradas por sus funcionarios y mayordomos entre 1664 y 1691. Era una devoción de españoles que dejó de registrarse en los cuadernos de la catedral.⁷⁴

En las parroquias del Michoacán rural la Virgen de Guadalupe apareció al llamado de feligresías que estuvieron muy activas durante mucho tiempo; es decir, culminaban una vida religiosa bajo el mismo techo, dentro del contexto de la rica mixtura étnica. He aquí la simiente de los agustinos. En Huango, una parroquia secularizada en el siglo XVIII, en el hospital de indios de La Concepción había surgido la primera cofradía del XVI, que dos siglos después mantenía un fondo de 200 pesos. Pero en el siglo XVII,

⁷² PGR 1791, Purungueo, f. 18 vta., y Chilchota, f. 76. Sobre la cofradía de Chilchota se menciona que aprobada por el obispo Ortega y Montañez, tenía más de un siglo después 400 pesos en dineros de dotaciones particulares y 100 reses: un total de 600 pesos para cumplir con los compromisos mensuales y anuales con la Virgen.

⁷³ AHMCR, Cofradías, Fundaciones/Siglo XVII/0104, C6, exp. 21, f. 13 (1687, Inv. 91). Chilchota, 1687: “Peticiones y licencias para la fundación de cofradías de: Nuestra Señora de Guadalupe y Ánimas, ubicadas en este lugar, Santo Nombre de Jesús de San Pedro Zipiajo, Jesús Nazareno de Cuitzeo y Nuestra Señora de Guadalupe de Apareo; siendo obispo de Michoacán don Juan de Ortega y Montañez”.

⁷⁴ AHMCR, Cofradías, Asientos, SigloXVII/0100, C3, exp. 16, f. 27 (leg. 14, Información Matrimonial y Negocios Diversos 1600-1669), Numarán, 1667: “Cuenta de bienes y gastos de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe de este lugar. Además de las de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario hechas por su mayordomo José Muñoz en 1664, las cuales no mencionan su lugar de procedencia”; y Cofradías, Asientos, SigloXVII/0100, C3/exp. 26, f. 40, Numarán, 1684: “Libro que contiene la elección de funcionarios y mayordomos de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe, desde 1684 hasta 1691, así como el asiento de sus cofrades; además de cuentas de cargo y data”.

mulatos libres hijos de una población cuantiosa, que trabajaban en las plantaciones, fundaron la cofradía de San Nicolás Tolentino, la cual un siglo después poseía en ganado 1 000 pesos. Al comenzar el XVIII (1708) todos —españoles, mulatos e indios— fundaron la cofradía de Nuestra Señora del Tránsito (patrona agustina), que poseía en ganado 590 pesos. En 1743 se fundó la cofradía de españoles de Nuestra Señora de los Dolores, que funcionaba con contribuciones a la fecha y 90 pesos propios. El siglo terminó con la solicitud de dos hermandades dedicadas respectivamente al Señor Sacramentado y a Nuestra Señora de Guadalupe. Esta última, decían sus promotores, se mantenía de contribuciones “de los vecinos promovedores de ese culto”.⁷⁵ Probablemente en este pueblo, así como en el pueblo de San Juan Andacutiro o de los Plátanos, en sus cofradías de las Ánimas y de Guadalupe únicamente tenían participio esas familias, para hacer suya una devoción que los representare en el contexto de la mayoría indígena. Por lo demás, hubo casos de cofradías guadalupanas que se formaron primero que ninguna otra en su localidad. Por ejemplo, la de Huandacareo, de 1723 y poseedora de 400 pesos en ganado hacia 1791. Por nueve años estuvo sola hasta que se fundó la dedicada a Nuestra Señora de los Dolores.⁷⁶ También hubo el caso en que la Guadalupeana permaneció como la única cofradía, como en Taretan, que poseía, también en 1791, la cantidad de 1 380 pesos.⁷⁷

El guadalupanismo de la sociedad rural

Los naturales no conocen de la religión más que las formas exteriores del culto.

Amantes de todo lo que depende de un orden de ceremonias prescritas, encuentran ciertos placeres en el culto cristiano. Las festividades de la iglesia, los fuegos artificiales que las acompañan y

⁷⁵ PGR 1791, Huango, f. 39 vta.

⁷⁶ David A. Brading y Óscar Mazín (eds.), *op. cit.*, p. 77.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 81.

procesiones mezcladas de danzas y de disfraces barrocos son para la gente común india un manantial fecundo de diversiones.

En estas fiestas es donde se despliega el carácter nacional en toda su individualidad. En todas partes el rito cristiano ha tomado el color del país a donde ha sido trasplantado.

Alejandro de Humboldt⁷⁸

Para finales del siglo XVIII no únicamente las fuentes eclesiásticas generaban noticias sobre la fiesta pueblerina, menos después de las órdenes del virrey Bucareli, donde solicitaba a todas las autoridades que registraran el gasto religioso de los pueblos para cortarlo, por dispendioso, y dedicarlo a “finés más útiles” con fundamento en la *Real Ordenanza de Intendentes* de 1786. En la *Inspección Ocular en Michoacán*, realizada por las primeras autoridades de la intendencia de Valladolid, entre las referencias que existen sobre el culto guadalupano podemos observar también fiestas pueblerinas promovidas por los indios, por los indios con los vecinos mulatos y rancheros o exclusivas de los vecinos “de razón”. En ella aparecen las mayordomías nombradas por los indios para rendir su culto a Guadalupe (y a otras advocaciones), que son un poco más difíciles de documentar; no existen listados y no eran proclives tampoco a mostrar sus finanzas ya que la exigencia era cumplir y su compromiso mayor era con sus pueblos en la rendición de cuentas. En los grandes pueblos, como Tacámbaro (otra antigua doctrina agustina) éstos erogaban de su caja algunos recursos para cada una de las festividades. La fiesta guadalupana parece más importante que las demás, si las medimos por los dineros adicionales que debía pagar cada mayordomo. Por venerar en Tacámbaro a Santa Mónica, La Asunción, Santa Ana y San Miguel los mayordomos reunían menos de 11 pesos; por Guadalupe aportaban 41 pesos y 2 reales.⁷⁹ Las fiestas exclusivamente de indios en algunos pueblos de Michoacán, como se dijo, podían cele-

brarse el día de Nuestra Señora de Guadalupe dentro del calendario mariano por la república, a través de sus “juntas de indios viejos” o mayordomías. Así pues, ahorraban los pueblos con los mayordomos para la fecha y así salían adelante con sus formalidades religiosas. El aspecto a subrayar es que con las mayordomías celebraba todo el pueblo, y no un exclusivo grupo de devotos. En la sencilla iglesia de Tamacuaro, que dependía de la parroquia de San Pedro Churumuco, la iglesia constaba de una pequeña nave de paredes de adobe, techada de paja y de tierra el piso, no contaba con un altar formal sino con solo cinco tarimas. En ese interior habían cinco Jesucristos en cruces largas y pesadas, además de tres pinturas de la Virgen: la “primitiva” (del hospital) de la Concepción de María, una de las Angustias y una de Guadalupe.⁸⁰

En otras informaciones de carácter civil, como las escritas por el alcalde mayor de Tlalpujahua antes de la promulgación de la *Real Ordenanza* de 1786, todavía no era perjudicial para los indios hablar sobre los cultos y sus fiestas, sino motivo de orgullo. Debido a que son escasas las referencias del culto guadalupano de los indios de Michoacán, sobresalen al respecto los compromisos eclesiásticos y comunitarios que reporta San Agustín Ucareo en 1779.⁸¹ En ellos se asientan los ingredientes de su particular banquete comunitario, que se preparaba tanto con motivo de las celebraciones religiosas, como cuando el alcalde mayor los visitaba. Descontando los días dedicados a la vigilia, si el pueblo se reunía a comer probaba de las tres carnes que conoció por los españoles, la gallina, el carnero y la res. Los gastos sugieren unos platos muy condimentados con especias y chiles. Se compraban servilletas, mantas, manteles, vino para consagrar, cera para iluminar, maíz para tortillas y tomatillos de “espuma” o pulque. Ucareo gozaba de un calendario repleto: para aña-

⁸⁰ *Ibidem*, p. 152.

⁸¹ AGN, Propios y Arbitrios, vol. 12, f. 21. “Cuenta y razón del pueblo cabecera de San Agustín Ucareo, que está en tasación y lo que de derechos parroquiales será los que noticiaremos y damos razón a nuestro alcalde mayor por Su Majestad que Dios lo guarde por muchos años para nuestro amparo”, 1780.

⁷⁸ Alejandro de Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, Porrúa, 1966, p. 63.

⁷⁹ *Inspección ocular...*, *op. cit.*, p. 167.



dir a la Virgen de Guadalupe ya tenían antes —y por cierto muy bien celebradas— las principales fiestas marianas, las de Cristo y algunos santos. La fe guadalupana ingresó a este pueblo mucho tiempo antes de 1779; después de esa fecha ambos gobiernos, civil y eclesiástico, trataron de restar el lujo del catolicismo popular y los pueblos de ocultarlo. En la fiesta guadalupana de ese año los indios dijeron haber gastado 108 pesos, mucho dinero, aunque parece que se realizaba el 16 de noviembre de cada año. Conceptos varios por transporte y servicios especiales erogaban tan solo 21 pesos: las comidas se llevaban en bateas y la bebida en tecomates, cuyo trabajo se pagaba por separado. Por el servicio de contar con un sermón que recordara la historia guadalupana se daban 6 pesos y se consumía un peso y un real de cera.⁸² Ésta es una de las pocas ventanas que tenemos para acercarnos a los indios guadalupanos que veneraban a Nuestra Señora de Guadalupe por separado.

También son escasas las ventanas que nos enseñan el mundo rural en materia de milagros, ciertamente menos espectaculares que los acontecidos en el partido de Colima. Abramos la del pueblo de Purungueo, pues milagros tuvo para recompensar la fidelidad antigua de estos indios y vecinos rancheros que se asociaron para honrar a la Virgen. Por lo general, como se ha indicado, uno o un grupo de creyentes ponían un bien en ganado, dinero o inmuebles en tierras de los indios, volviéndolos bienes espirituales de Nuestra Señora de Guadalupe después de colocar una imagen en la iglesia de su pueblo. Así pasó en Purungueo. Luego, un milagro a juicio de la comunidad devota, o la veneración activa y permanente, lograba la voluntad de reunir los bienes o dineros suficientes para que la iglesia reconociera la hermandad formada, o bien, que esta primera sociedad de devotos se transformara en cofradía. Eso también sucedió en Purun-

gueo, cuando el milagro de sobrevivir a una catástrofe se atribuyó a la Virgen en su advocación de Guadalupe. Según el *Plan General*, en 1791, en Purungueo alternaban las celebraciones cuatro viejas hermandades: la de Guadalupe (la más añeja, de 1660), la del Rosario (de españoles, de 1678), la del Santo Entierro (1680) y la de la Purísima Concepción (antigua de indios, disuelta sin saberse la fecha y restablecida en 1779 en un repunte poblacional). Para esa época, la hermandad de Guadalupe contaba con una dotación de 865 pesos en ganado, un verdadero pie: 115 vacas, 75 toros de todas las edades y 24 becerros de una nacencia. Sin embargo, en 1794 se asentó que esta hermandad ya sólo se servía de limosnas; se había quedado sin bienes.⁸³ Así se registró el milagro, el pueblo se salvó porque el ganado fue sacrificado durante dos pestes seguidas entre 1791 y 1792, que causaron “terribles estragos en sus habitantes”. Guadalupe había sido llamada para soportar la crisis y ayudar con su ganado: pasada ésta, la hermandad se convirtió en cofradía con la aprobación oficial, pues ya aparece así en la relación de 1794.

Los devotos volvieron a Nuestra Señora de Guadalupe una rica poseedora de ganado, particularmente cuando se mira hacia el sur del obispado, compuesto por pueblos de indios muy alejados unos de otros, cercados por rancherías y algunas haciendas. El avance de la colonización que llevó a Guadalupe ocurrió prácticamente en el siglo XVIII y es el área donde se localizaron en proporción más hermandades guadalupanas, movilizadas por el agradecimiento a sus favores. Pero la cofradía de Sirándaro (1738), que surgió después de las grandes epidemias de 1733 y 1737, para finales del siglo poseía 151 pesos en ganado.⁸⁴ La de Poliutla había extraviado su fecha de erección pero, de cuatro hermandades, la de Nuestra Señora de Guadalupe poseía 200 cabezas de ganado. En Coyuca (hoy Guerrero) la de

⁸² AGN, Propios y Arbitrios, vol. 12, f. 23. Por la primera batea se daban 7 reales y medio, por la segunda 4 reales y medio, por la tercera y la cuarta dos reales respectivamente. Se pagaban 8 aves valuadas a dos reales, la carne de vaca y de borrego también costaba dos reales, mientras que el vino y todas las especies sumaban 13 reales y medio. De “espuma”, se encargaban 4 tecomates a 2 reales cada uno.

⁸³ María Teresa Sepúlveda, *op. cit.*, p. 118.

⁸⁴ AHMCR, Cofradías, Erecciones, Siglo XVIII/0340, C1256, exp. 13, f. 11, Valladolid, 1737: “Autos que aprueban la fundación, erección y constituciones de las cofradías de San Roque en San Miguel el Grande y la de Nuestra Señora de Guadalupe de Zirándaro, en el año de 1738”.

Nuestra Señora de Guadalupe, entre varias hermandades, se había establecido sin formal aprobación en 1777, a solicitud de Nicolás Antonio y otros fieles indios. Poseía 47 cabezas de ganado de “fierro arriba” y en su fiesta se incluían cohetes. La de la cercana Tecpan tampoco tenía constancia formal, pero sus fondos eran 63 pesos más cinco vacas para sacrificar en la solemnidad.⁸⁵ La veneración guadalupana (como algunas otras devociones marianas) se volvió un culto cohesionador de esta sociedad rural del virreinato, jurídica, étnica y físicamente separada y respetuosa de la jerarquía social. En una buena parte de las cofradías y hermandades ganaderas fueron rancheros y hacendados los que dotaron el pie que pastaría en las tierras comunales de los indios y sería cuidado por ellos. En los pueblos mestizos hasta podían volverse mayordomos por ese camino, senda que a veces sirvió para que comenzaran a prestigiarse, a tener influencia en los pueblos. En sus primeros años, tales soportes financieros de las iglesias nunca se distinguieron de lo que en la época se conocía como un “donativo o legado piadoso” en dinero o pies de cría vigilado por los devotos, aunque con el transcurrir de los años y al crecer ya se tomaban genéricamente como bienes espirituales. A finales del siglo XVIII, el origen de la hermandad del pueblo de Atoyac (de cinco, la guadalupana era la más grande), de Coalcomán (Francisco Rivero había sido el fundador) y de Tepalcatepec son ejemplos de legados piadosos. De la devoción de Tepalcatepec, se avisaba en 1791 que todavía se ignoraba “su mueble y las cargas que sufre, pero sí se sabe, disfruta del todo el cura a su arbitrio”.⁸⁶ La parroquia contaba con tres hermandades: la de la Soledad, la de Guadalupe y la de la Santísima Trinidad.⁸⁷ Los ganados sureños de la Virgen se consumieron cuando los pueblos de Tecpan, Coyuca, Purungueo, Tepalca-

⁸⁵ PGR 1791, Huandacareo f. 35 vta., Zirándaro f. 42 vta., Poliutla f. 29 vta., Coyuca y Técpán f. 40 vta.

⁸⁶ PGR 1791, Coalcomán, f. 2 vta.: “Hay un pie de 130 pesos de ganado vacuno y diez bestias caballares, que se regula en 580 pesos donados por los devotos para el culto de María Santísima de Guadalupe en que se invierten sus esquilmos”; Atoyac, f. 82 vta.; David A. Brading y Óscar Mazín, *op. cit.*, p. 286. Este culto probablemente se irradió de su vecino Zapotlán y desde Colima.

⁸⁷ *Inspección ocular...*, *op. cit.*, p. 130.

tepec, Zirándaro y Poliutla, entre otros surianos, apoyaron la insurgencia de José María Morelos.

Queda por decir que en la devoción guadalupana de la sociedad rural, el mundo guadalupano no se agota en las hermandades y mayordomías. En la parroquia que atendió el cura Morelos, Carácuaro, había una cofradía de La Concepción y otras dedicadas a distintas advocaciones. Sin embargo, sin ese soporte la fiesta de Guadalupe era allí muy importante ya desde mediados del siglo XVIII. Aquí, el amor de un cura devoto de la Virgen como él, pudo juntarse con una feligresía guadalupana que, curiosamente, tardó en tenerle confianza. Morelos llegó en 1799; en 1802 le tocó levantar un padrón poblacional donde se observa que casi todas las mujeres llevaban como primer nombre María, pero había una niña de siete años cuyo nombre era María Guadalupe. En 1804 el cura Morelos levantó otro padrón de localidades: allí anotó unas Huertas de Guadalupe.⁸⁸ No es el único caso de propiedades con ese nombre. En la *Inspección ocular en Michoacán* se registran dos haciendas indígenas con nombre de Guadalupe. La primera estaba en San Pedro Churumuco, cabecera de curato que sujetaba al pueblo de Tamacuaro, afamado por su fiesta guadalupana (eran dos las haciendas de ganado, La Concepción y Guadalupe). La segunda estaba en el pueblo de San Gregorio Tacirán. Algunas de sus tierras de comunidad las habían tomado las haciendas de Guadalupe y La Labor.⁸⁹

Morelos regresó a Carácuaro un año después de arrancar su primera campaña militar, exclusivamente para officiar misa el 12 de diciembre, dado que era muy importante para su feligresía la comunión insurgente. También en campaña estuvo de paso por Tecpan e hizo de ese pueblo una villa que bautizó con el nombre de Guadalupe. Al cambiar el estatuto de la localidad puso de lado la república de indios e integró un ayun-

⁸⁸ José Corona Núñez, *Carácuaro de Morelos*, Morelia, Universidad Michoacana, 1991, pp. 45 y 93.

⁸⁹ *Inspección ocular...*, *op. cit.*, p. 141, San Gregorio Tacirán: “Gozan las 600 varas de la ubicación del pueblo y además otras tierras de Comunidad, que se arriendan por 40 pesos anuales [...] y aunque tuvieron otras como consta de sus títulos, se hallan introducidas en ellas las haciendas de Guadalupe y La Labor”.

tamiento con la participación tanto de los indios como de sus vecinos. Dado que ya existía desde hacía décadas una devoción guadalupana con registro, el hecho de que la nueva villa tomara el nombre de Nuestra Señora de Guadalupe y que los indios y sus vecinos se juntaran para representarse en el nuevo ayuntamiento, confirma el carácter integrador tanto del guadalupanismo del sur como de la insurgencia sureña. Un año transcurrió para que la fortificación de Acapulco fuera tomada por las formadas tropas de Morelos, con una gran bandera que pertenecía a Hermenegildo Galeana: esta portaba a la Virgen de Guadalupe sobre un fondo celeste y blanco.⁹⁰ Pero los acontecimientos guadalupanos de la Independencia ya son otro tema.

Podemos concluir insistiendo en la importancia de ampliar las investigaciones sobre el guadalupanismo, que ofrece muchas más posibilidades de estudio. Con lo dicho se puede sostener que el conocimiento de la Virgen llegó a una buena cantidad de las 120 parroquias del obispado y lo llevaron muy diversos portadores, tanto religiosos como de gobierno o particulares. Asimismo, aprovechó los caminos y las redes urbanas y comenzó a prosperar desde comienzos del siglo XVII, para florecer por todo el siglo XVIII. La devoción a Nuestra Señora de Guadalupe en el obispado fue la culminación del amor a la Concepción de María, inculcada desde la evangelización temprana por el primer obispo michoacano, Vasco de Quiroga, por los frailes franciscanos y agustinos, por los jesuitas y por el clero secular. Dicha fe se promovió, o bien, fue recibida por los indios, los mulatos y los españoles, que la adoptaron muchas veces juntos o por grupos sociales separados; en consecuencia, hubo pueblos donde un grupo de personas elevaban sus ruegos a Guadalupe y hubo lugares donde todo el pueblo celebró a Guadalupe. Entre santuarios, imágenes emblemáticas e iniciativas y actitudes generosas de obispos,

curas, funcionarios, o simples devotos, nos hemos acercado a las formas en las que, en el obispado, fue organizada la celebración de la Virgen de Guadalupe por la sociedad urbana y rural, unidos los fieles, especialmente para llevar a cabo el propósito, en cofradías, hermandades y mayordomías.

Esta geografía espiritual, muy lejos realmente de ser exhaustiva, nos invita a continuar valorando el peso patriótico de la Virgen de Guadalupe, el efecto de profundidad que había operado también la historia más contada de la Nueva España entre la gente sencilla, al comenzar la guerra por la Independencia. Las mencionadas devociones colectivas guadalupanas de Michoacán deben tomarse como un mínimo, el de los documentos reunidos (sin profundizar lo suficiente) en esta primera aproximación a una creencia piadosa, que sirvió como un vínculo de identidad mayor que los contornos del obispado. Son muchos los papeles que desconozco; hay series de documentos que ya no están completas y hubo manifestaciones de la devoción que, en su momento, escaparon de la regulación de la iglesia (como las cofradías que dejaron de registrarse o, por ejemplo, las devociones todavía más pequeñas que nunca llegaron a ser hermandades). El máximo de la devoción está por conocerse, pues no se hizo un registro de las imágenes de la Virgen en colegios y conventos, ni en muchos otros recintos religiosos. Se necesitaría cumplir con enumeraciones muy difíciles de realizar, algunas más cercanas a la cultura artística. Pero la labor de seguir adivinando otros espacios guadalupanos, tanto públicos como particulares hacia finales del siglo XVIII, supera las planas de un artículo. Existiría el peligro de colocarnos en la posición del padre Florencia cuando escribió: “Discúlpe-me el zelo, si me he excedido, ya que no he podido detener la pluma”.

⁹⁰ Sonia Lombardo de Ruiz, *op. cit.*, lám. 30.



Los olvidados de la izquierda latinoamericana. Roberto Hinojosa: ¿un “Goebbels criollo” o un revolucionario apasionante?

Andrey Schelchkov*

Un personaje histórico con una biografía extraordinaria no es algo extraño en un país como Bolivia. Pareciera que esta tierra dota a sus hijos de una suerte única. Bolivia da al mundo numerosos ejemplos de destinos extraños, de sucesos contradictorios, de historias trágicas; pero lamentablemente sus propios habitantes a menudo olvidan su historia. “Bolivia no tiene memoria”, reza la famosa frase de Alcides Arguedas, muy justa cuando hablamos del destino trágico de Roberto Hinojosa.

Fue un personaje extraordinario y protagonista de una de las páginas más apasionantes de la historia boliviana que merece la atención de los historiadores no solamente bolivianos, sino de toda América Latina, ya que su figura reviste dimensiones continentales. Tanto su vida como su fatídica muerte son ejemplares y aleccionadoras. Su trayectoria política, su peculiar personalidad, sus ideas originales y poco comunes son el objeto del presente escrito.

En los estudios históricos el nombre de Roberto Hinojosa es mencionado solamente en relación con los acontecimientos que protagonizó: la confusa revolución de Villazán de 1930 y su propia muerte durante los sangrientos días de julio de 1946. Existen apenas tres ensayos biográficos sobre este colorido personaje: la más extensa y detallada es la de Valentín Abecia

López, que podemos considerar el único trabajo dedicado exclusivamente a Roberto Hinojosa.¹

Por su parte, Guillermo Lora le concedió un vasto capítulo en su fundamental obra sobre el movimiento obrero boliviano, en la cual no podía prescindir de esta destacada figura.² Durante los últimos años, su nombre apareció en las páginas del interesante y documentado libro de Irma Lorini, *El movimiento socialista “embrionario” en Bolivia*.³ Entre otros escritores que han abordado con su pluma la historia de Roberto Hinojosa vale la pena mencionar a Manuel Frontaura Argandoña, quien más que historiador fue testigo de los acontecimientos. En mi caso, me interesé por escribir en este artículo la vida y obra de Roberto Hinojosa, intrigado por valiosísimos documentos sobre este personaje encontrados en los archivos de México, donde pasó una parte importante de su vida. Estos documentos revelan momentos de

* Instituto de Historia Universal de la Academia de Ciencias de Rusia.

¹ Valentín Abecia López, *Políticos bolivianos*, La Paz, Juventud, vol. 7, 1986.

² Guillermo Lora, *Historia del movimiento obrero boliviano*, La Paz, Los amigos del libro, vol. 2, 1969.

³ Irma Lorini, *El movimiento socialista “embrionario” en Bolivia, 1920-1939: entre nuevas ideas y residuos de la sociedad tradicional*, La Paz, Los amigos del libro, 1994.

la historia que estuvieron fuera de la atención de otros investigadores de la biografía de Hinojosa.

El líder universitario

Con apenas 20 años, el cochabambino Roberto Hinojosa ingresó en la lucha política y social, como muchos otros jóvenes de las “buenas familias” del valle. Según Guillermo Lora, en 1920 fue elegido presidente de la Federación de Estudiantes de Cochabamba, cuna de eminentes políticos nacionales y en cierto sentido semillero de numerosas agrupaciones políticas de aquella época. El radicalismo y la inquietud propios de la edad llevaron a Hinojosa a las filas de los opositores izquierdistas que estaban en contra del gobierno de Juan Bautista Saavedra. No sabemos qué ideas profesaba y qué actividades desempeñaba, no obstante sus acciones debieron tener resonancia puesto que las autoridades lo expulsaron del país. Durante su primer exilio, estuvo en Buenos Aires y Montevideo, donde participó activamente en la vida de las organizaciones radicales estudiantiles, destacando por su brillante elocuencia y la fuerte energía que emanaba de sus intervenciones.⁴ Hinojosa ganó gran prestigio y popularidad entre las organizaciones estudiantiles propulsoras de la reforma universitaria. Durante 1925-1926 colaboró en el diario *Crítica* de Buenos Aires, donde escribió artículos y reseñas llenas de rebeldía y crítica social. Entre sus correligionarios y compañeros no cabía ninguna duda de que el estudiante boliviano “era comunista”.⁵

En 1926 regresó a Bolivia con una docena de jóvenes activistas argentinos, uruguayos y brasileños, radicales en sus pensamientos y expresiones. Muchos de ellos posteriormente hicieron una carrera política importante en sus países.⁶ El éxito de este viaje propagandístico

de los jóvenes izquierdistas encabezados por Hinojosa fue grande y el nombre de este último se hizo popular en su propio país. El presidente Hernando Siles, buscando apoyo entre la juventud radical, y ante todo entre los estudiantes, lo invitó a colaborar con su gobierno y lo nombró secretario de la embajada boliviana en Brasil. Allí, Hinojosa colaboró activamente con las organizaciones estudiantiles locales y con los jóvenes intelectuales radicales. Prosiguió su trabajo periodístico en *Crítica* y colaboró con *Folha Académica* de San Pablo, de tendencias antiimperialistas y socialistas y portavoz de la reforma universitaria.⁷ Frecuentó reuniones, manifestaciones y marchas, en las que intervino con su discurso encendido. Su actitud francamente antiimperialista y antiestadounidense, sus discursos y escritos contra la política de Estados Unidos en Nicaragua y a favor del México revolucionario provocaron un escándalo diplomático con la embajada estadounidense que presentó una nota de protesta frente al gobierno boliviano. La Paz tuvo que reaccionar y llamó a Hinojosa a regresar a Bolivia exigiéndole renunciar a su cargo. No obstante, el joven diplomático desatendiendo las órdenes del gobierno, se negó a regresar, rompiendo públicamente con el gobierno de Siles.⁸

En Brasil, Hinojosa continuó colaborando en los diarios de izquierda y mantuvo correspondencia con sus correligionarios en Bolivia, mientras en Bolivia su popularidad iba en ascenso entre los grupos de izquierda opositores a Siles. Entre sus amigos y corresponsales destaca Enrique Loza, conocido e influyente sindicalista, uno de los líderes del Partido Obrero Socialista (POS) fundado en 1922. Cabe señalar que en las elecciones al congreso de 1927, el nombre de Hinojosa figura en la lista de este partido junto al propio Loza, Gustavo Navarro (alias “Tristán Marof”) y M.L. Dick Ampuero.⁹

⁴ Valentín Abecia López, *op. cit.*, p. 98.

⁵ *Idem.*

⁶ María Frontaura Argandoña, *La revolución boliviana*, La Paz, 1974, p. 131.

⁷ Secretaría de Relaciones Exteriores (SRE), Archivo Histórico Genaro Estrada (AHGE), México, Roberto Hinojosa, Fondo (F.) 21, leg. (l). 26, exp. (exp.) 108.

⁸ *Idem.*

⁹ Irma Lorini, *op. cit.*, p. 166.

A principios de 1927, Hinojosa vuelve a Bolivia donde conoce a “Marof”, que para entonces era el líder de la intelectualidad revolucionaria socialista y marxista. Con él participa en la fundación del Partido Socialista Maximalista, en Potosí. En aquella época, el término maximalista era bastante usado por los ideólogos y políticos de izquierda para significar adhesión a la idea de revolución comunista de tipo bolchevique, bajo un modelo importado de la revolución rusa. El mencionado partido tuvo una vida corta, pero logró atraer la atención tanto del gobierno de Bolivia —que impuso represalias contra sus líderes— como de los círculos de la izquierda internacional. En este sentido, la Internacional Comunista de Moscú se interesó por las actividades de este grupo. Los dirigentes de la IC solicitaron a su estado mayor en América Latina y al líder comunista argentino Penelón (luego expulsado del partido) información más concreta sobre este grupo boliviano.¹⁰

En febrero de 1927 Marof e Hinojosa fueron arrestados y luego expulsados de Bolivia. El gobierno caracterizó sus actividades como subversivas y comunistas.¹¹ La izquierda latinoamericana protestó enérgicamente contra la represión del gobierno; a su voz se unió la de algunos diputados del Congreso boliviano. Pero todo fue inútil, ambos líderes debieron abandonar el país. Estos sucesos atrajeron la atención de la Internacional Comunista de Moscú, antes indiferente al acontecer en el país andino. La primera edición del órgano oficial de la Internacional Comunista, *La Correspondencia Sudamericana*, salió con una enérgica protesta contra el arresto y exilio forzado de los revolucionarios bolivianos “Marof” e Hinojosa.¹²

¹⁰ Rossiskii Gosudarstvenni Arkhiv Sotzialnoi i Politicheskoi Istorii (Archivo Estatal Ruso de Historia Social y Política), RGASPI, Moscú, F. (fondo) 495, leg. (legajo) 122, núm. 1, ff. 4-5.

¹¹ SRE, AHGE, 1927, Roberto Hinojosa, F. 21, leg. 26, exp. 108.

¹² Véase Andrey Schelchkov, “La Internacional Comunista, “Tristán Marof” y Bolivia”, en *Archipiélago*, núm. 2, La Paz, enero-marzo de 2008.

Hinojosa se dirigió nuevamente a Buenos Aires donde continuó colaborando en diversos periódicos, sobre todo en *Crítica*. Sus escritos se distinguían por su tono abiertamente anticlerical y antimilitarista. Estos aspectos de su pensamiento permean sus artículos y panfletos de la época. Su crítica también se centra en el régimen agrario boliviano, contra el dominio latifundista en el campo. Prácticamente en todos sus trabajos aparecen expresiones de solidaridad con la Revolución mexicana y expresa un violento antiimperialismo.¹³ Es notable que sus construcciones teóricas e ideológicas estuvieran tan ligadas a las cuestiones políticas más candentes de México y a los esfuerzos de la diplomacia de dicho país por mejorar su imagen en el continente. De allí proviene el anticlericalismo tan radical en los artículos de Hinojosa, que con seguridad no servía tanto al uso interno boliviano, donde el problema del papel de la Iglesia no era tan agudo como en México en la década de 1920. Justamente, al gobierno mexicano le preocupaba la deteriorada imagen del país por las noticias del movimiento cristero y su política radicalmente antirreligiosa; por esa razón los líderes mexicanos estaban muy interesados en fomentar el movimiento anticlerical en otros países latinoamericanos. Hablando francamente, para entonces Hinojosa ya cumplía los encargos políticos de la embajada mexicana, con la cual había establecido las relaciones más cordiales. En efecto, Hinojosa solicitó a las autoridades revolucionarias que le financiaran un viaje a México haciendo referencia a sus méritos como propagandista voluntario de la Revolución mexicana. Para justificar el viaje, presentó cartas y mensajes al presidente Plutarco Elías Calles de diferentes organismos estudiantiles del continente, de Argentina, Uruguay, Brasil, Paraguay y Bolivia. En junio de 1927, Calles ordenó concederle a Hinojosa 800 dólares para concretar el viaje. No obstante, la cancillería

¹³ SRE, AHGE, 1927, Roberto Hinojosa, F. 21, leg. 26, exp. 108. En este expediente del archivo mexicano existen innumerables recortes de las publicaciones de Hinojosa de este periodo.



Sⁿ LUIS BELTRAN CONFESOR
del Orden de Pred.^o *Especially of grade*
contra el colera morbus

mexicana insistió en que esta visita tuviera un carácter estrictamente privado.¹⁴

Al día siguiente de recibir el cable de la presidencia mexicana, Hinojosa emprendió el viaje rumbo a México, vía Paraguay y Chile.¹⁵ Empero, en la frontera chilena lo detuvieron por irregularidades formales de su pasaporte que, al parecer, estaba vencido. Debido a este incidente, debió cancelar su viaje por la costa del Pacífico y regresó a Buenos Aires, donde tramitó el pasaporte, solicitando más recursos para continuar el viaje por otra ruta. Esta vez los mexicanos se negaron a darle más dinero.¹⁶

Entretanto, los “escandalosos” discursos revolucionarios de Hinojosa en el ambiente universitario porteño provocaron la ira de las autoridades argentinas y, ante todo, de los militares. Su evidente conexión con la embajada mexicana dificultaba mucho sus relaciones. Los mexicanos declararon públicamente que no tenían ninguna relación con el exilado boliviano y por algún tiempo realmente congelaron los contactos con él debido a una nota diplomática por parte del gobierno argentino.¹⁷

El “socialismo” de Hinojosa

Hinojosa retorna entonces a la política interna boliviana. Sigue manteniendo sus vínculos con “Marof” a pesar de las aceras discusiones sobre la vía de la revolución latinoamericana. “Marof” defendía las posiciones del marxismo revolucionario estilo bolchevique, en contraposición a las confusas ideas socialistas de Hinojosa. Sin embargo, en esta confrontación ideológica aparece la idea de la revolución continental que contagia a ambos. A pesar de la ruptura entre estos dos políticos, la misma idea fue tomada por cada uno por separado. Ambos comenzaron a preparar una sublevación armada que debía

comenzar en Bolivia y luego pasar a los países limítrofes, que en el caso de Chile tomaría la forma de luchar contra la dictadura de Ibáñez del Campo. Así, comenzaron a comprar armas y preparar una intervención revolucionaria armada en Bolivia.¹⁸

Después del conflicto con “Marof”, quien en aquel momento era muy bien recibido por la IC,¹⁹ Hinojosa se convierte en el blanco de la crítica de la prensa comunista argentina, que lo califica de pequeño burgués anarquista.²⁰ En septiembre de 1927 Hinojosa publicó el “Programa mínimo” de la Juventud Revolucionaria de Bolivia,²¹ en el diario *La Crítica*, es decir, era el manifiesto de un grupo de sus partidarios que nunca formaron una verdadera organización partidaria, incluso este programa es el único documento que evidencia la existencia de este grupo. Aunque no hay dudas de que el grupo realmente existió y que el programa sirvió de base ideológica para las acciones de los partidarios de Hinojosa durante la llamada “Revolución de Villazón” en 1930. En este documento se fusionaron las ideas más radicales de su tiempo. En primer lugar, entre sus reivindicaciones figura la nacionalización de las minas, siguiendo la consigna de “las minas al estado” lanzada por “Marof”; aparece también la idea de la nacionalización de las grandes industrias, ferrocarriles y telégrafos. Como etapa de transición, se proponía la entrega al Estado del 52% de las acciones de estas empresas.²²

En relación con la cuestión agraria, Hinojosa expuso una idea original de expropiación de los latifundios, proponiendo redistribuirlos, después

¹⁸ Existen testimonios de “Marof” sobre este asunto, apenado porque su gente tuviera que cortar los preparativos de la rebelión después del fracaso de la “Revolución de Villazón” de Hinojosa en 1930. Véase Stefan Baciu, *Tristán Marof de cuerpo entero*, La Paz, Ediciones Isla, 1987, pp. 69-70.

¹⁹ Véase Andrey Schelchkov, *op. cit.*

²⁰ SRE, AHGE, Roberto Hinojosa, F. 21, leg. 26, exp. 108, 1927.

²¹ Términos de moda después de la Revolución rusa, que imitaban la historia de la socialdemocracia y el comunismo rusos.

²² SRE, AHGE, Roberto Hinojosa, F. 21, leg. 26, exp. 108, 1927, Reseñas y recortes de la prensa.

¹⁴ SRE, AHGE, Roberto Hinojosa, F. 21, leg. 26, exp. 108. Cable de 17 de junio de 1927.

¹⁵ *Ibidem*, Carta de 18 de junio de 1927.

¹⁶ *Ibidem*, Cable de 29 de agosto de 1927.

¹⁷ *Ibidem*, Cable de 1 de septiembre de 1927.

de su nacionalización, con base en la enfiteusis.²³ Esta figura no era novedosa en la legislación agraria boliviana: había sido introducida por los emigrantes argentinos exilados durante el gobierno de José Ballivián en la primera mitad del siglo XIX, aunque esta práctica agraria no tuvo éxito. En la década de 1920 la discusión del tema de la enfiteusis revivió en Argentina, sobre todo entre los socialistas que planteaban la actualidad de las reformas del presidente Bernardino Rivadavia en nuevas condiciones económicas y sociales. La cuestión también fue debatida en México durante la primera etapa de la reforma agraria. En estos años la discusión sobre la cuestión agraria entre los marxistas era fundamental: a la luz de las transformaciones sociales que vivía la URSS posrevolucionaria, la idea de estatización de la tierra como un paso transitorio a su socialización era bastante popular entre los marxistas. También estas discusiones teóricas influyeron en Hinojosa. Si por varias razones éste cambiaba frecuentemente de opinión en relación a diversos temas, en la cuestión de la enfiteusis se mantuvo fiel a sus ideas iniciales y las conservó durante toda su vida.

En el aludido “programa mínimo” se incluían propuestas muy progresistas para su época: igualdad de derechos entre hombres y mujeres, derecho al divorcio, reforma universitaria, legislación social. En efecto, el programa de Hinojosa era bastante radical: además de las reformas democráticas generales insistía en los cambios en el sistema político. Parece que Hinojosa fue el primero en Bolivia en proponer la creación de un sistema político funcional, liquidando el sistema liberal-democrático con parlamentarismo y pluralidad política. Así, propuso crear un sistema de *democracia funcional* fundamentada en la formación de los órganos estatales según el principio gremial y socioprofesional: con delegaciones de estudian-

²³ *Idem.* La enfiteusis lleva consigo la disociación del dominio entre el dominio directo, correspondiente al propietario, y el útil, el de la persona que usa y aprovecha la finca.

tes, obreros, sindicatos, asociaciones profesionales, organizaciones indígenas.²⁴ Diez años después estas ideas estaban muy difundidas y eran muy populares entre la elite política boliviana.²⁵ Hinojosa no fue, ciertamente, el creador de estas propuestas, pero sí fue el primer boliviano en proponerlas como alternativa nacional. Especialmente en estos años, esta teoría era discutida ampliamente en Chile, Italia y México e Hinojosa vio en estas ideas la base de un futuro sistema político para Bolivia, en sustitución del sistema liberal, que en su opinión había sido incapaz de resolver los problemas principales de la época y, sobre todo, la cuestión social u obrera. En este sentido, Hinojosa se mostraba como un pionero político.

La actividad radical de Hinojosa y su viraje hacia la izquierda revolucionaria alarmó a sus amigos mexicanos, quienes prefirieron mantenerse desvinculados de él. Pasados unos meses de silencio, Hinojosa apareció de nuevo frente a la representación diplomática mexicana: en septiembre de 1928 volvió a pedir los recursos financieros para viajar a México. La respuesta negativa y poco cortés de la cancillería mexicana provocó su ira, induciéndolo a enviar varias cartas indignadas a la embajada de México. En ellas, Hinojosa amenazaba con provocar un grandioso escándalo en la prensa y desenmascarar a los diplomáticos mexicanos.²⁶ No sabemos a que secretos se refería Hinojosa, pero los mexicanos mantuvieron una posición intransigente. El secretario de Relaciones Exteriores de México, indignado instruyó a los representantes en Bolivia, en un cable a “no dejarse chantajear por propagandistas baratos” y cortar todo tipo de relaciones con Hinojosa.²⁷ No le valió ni siquiera una carta humillante y vergonzosa, por su tono lisonjero, que dirigió al presidente Calles, en la cual reclamaba in-

²⁴ *Idem.*

²⁵ Durante los gobiernos militares socialistas (1936-1939), los principios de la democracia funcional era la doctrina oficial del régimen y base de la reforma política.

²⁶ SRE, AHGE, Roberto Hinojosa, F. 21, leg. 26, exp. 108. Carta del 11 de septiembre de 1928.

²⁷ *Idem.* Cable del 12 de septiembre de 1928.

sistentemente recursos financieros para el frustrado viaje a México.²⁸ A pesar de todos estos gestos, sus relaciones con México fueron congeladas hasta la llegada a la presidencia de la república del general Lázaro Cárdenas en 1934. Entre tanto, jugó en contra de Hinojosa el hecho de haber mantenido, en el pasado, relaciones políticas y amistosas con “Marof”, considerado por la diplomacia mexicana como uno de los organizadores de la campaña antimexicana en los países latinoamericanos, que según México fue dirigida desde Moscú.²⁹ En estas circunstancias, Hinojosa se concentró otra vez en la política nacional boliviana.

La “República socialista” de Villazón

Al final de la década de 1920, la vida política en Bolivia estaba preñada de convulsiones. La toma del fortín boliviano “Vanguardia” por el Paraguay provocó una crisis que puso a ambos países al borde de la guerra. La situación interna del gobierno de Hernando Siles era muy delicada: los partidos tradicionales estaban en plena confrontación con el régimen, mientras el joven Partido Nacionalista todavía carecía de fuerza e influencia política. Siles se deslizaba más y más al vacío del soporte social. Hinojosa deducía de ello que bastaría un atrevido asalto al poder para que el país se sublevara contra el gobierno. Así, con un grupo de sus partidarios, exilados bolivianos en Argentina, comienza a preparar una sublevación armada. Era la misma gente con la que “Marof” contaba para su proyecto de revolución. Hinojosa mantenía contacto con algunos socialistas y sindicalistas en Bolivia y la figura clave en esta conexión con Bolivia era el diputado y sindicalista Enrique Loza, entusiasmado con los planes revoluciona-

rios de Hinojosa.³⁰ En efecto, éste persuadía a sus compañeros de que en Bolivia todo estaba listo para una revolución y que su plan contaba con el apoyo de organizaciones obreras y estudiantiles (y de los militares), en diferentes departamentos del país. Indudablemente lo que sí sabía hacer bien Hinojosa era convencer a la gente, que lo seguía ciegamente.

Hinojosa sostenía que la proclama de una república socialista obrero-campesina en Bolivia era el único remedio para evitar la guerra fratricida con Paraguay, e iniciar las reformas que pusieran fin a la arcaica estructura feudal del país.³¹ La situación en Bolivia —que ya resentía los golpes de la crisis económica mundial desencadenada por la quiebra de la bolsa neoyorquina en noviembre de 1929— se agudizó a mediados de la siguiente década, cuando Siles declaró sus planes de reelección presidencial. Realmente parecía que el país estaba al borde de una revolución violenta. Para el 4 de junio de 1930, La Paz estaba en plena rebelión, protagonizada por organizaciones estudiantiles. Para Hinojosa era una señal más para actuar.

En la mañana de 16 de junio de 1930, un grupo armado liderado por Roberto Hinojosa atacó el puesto fronterizo y aduana del pueblo de Villazón, en los límites con Argentina. El pueblo fue ocupado por los revolucionarios, quienes proclamaron el inicio de la revolución socialista obrero-campesina en Bolivia y declararon la marcha hacia La Paz.³² Hinojosa, el líder de los sublevados, fue proclamado presidente provisional de la República.³³

³⁰ Irma Lorini, *op. cit.*, pp.194-195.

³¹ Guillermo Lora, *op. cit.*, p. 252.

³² Irma Lorini, *op. cit.*, p.194.

³³ En 2007 en el periódico boliviano *La Razón* fue publicado un artículo de Alberto Zuazo Nathes, hijo de unos de los participantes de la revolución de Villazón. Ahí cuenta la historia de su padre Alfredo Zuazo Lavadenz quien según él fue el real protagonista de esta revolución, mientras Hinojosa fue arrestado por la policía al cruzar la frontera argentina. Así, cuando Zuazo era jefe de los revolucionarios y perdió la vida en esta aventura Hinojosa no estuvo en Villazón. Hinojosa dedicó un folleto a la muerte de Zuazo, intitulado “El holocausto de Zuazo”, en *La Razón*, La Paz, 16 de agosto de 2007. Este cuento es parte de la his-

²⁸ *Idem*. Carta de R. Hinojosa a P. Calles del 4 de octubre de 1928.

²⁹ Enrique Arriola, *Sobre rusos y Rusia: antología documental*, México, Lotería Nacional para la Asistencia Pública/INAH, 1994, p. 333.



S. LORENZO M.

Los revolucionarios emprendieron su obra con un amplio programa redactado por el propio Hinojosa y que fue publicado en 1944 en el libro de su autoría dedicado a los acontecimientos de la década de 1930. El manifiesto contenía 70 puntos, lo que resultaba demasiado extenso para un llamado a la acción. En el programa figuraba la exigencia de nacionalización de las minas, de la industria y de los ferrocarriles. Un elemento novedoso era el reclamo de cancelación de la deuda externa de Bolivia, la anulación de las obligaciones y deudas de los ciudadanos bolivianos con el fisco y la abolición de los impuestos.³⁴ En estos puntos del programa se refleja su entonces original opinión acerca de la imposibilidad del pago de la deuda externa en condiciones de la crisis económica mundial. Un año más tarde, esta posición de Hinojosa dejó de ser revolucionaria y perdió su carácter subversivo dado que muchos países, entre ellos Bolivia, suspendieron el pago de las obligaciones de la deuda. Por otro lado, la abolición de los impuestos combinada con el libre comercio y el levantamiento de todas las fronteras aduaneras en el continente,³⁵ evidencian una fuerte influencia de la teoría y la práctica del anarquismo en el pensamiento de Hinojosa.

Una vez más, como en el programa de la Juventud Revolucionaria (1927), figura la reforma agraria. Para Hinojosa la solución agraria en Bolivia no consistía en un simple reparto de la tierra sino en la liquidación radical de

toda la propiedad privada latifundista en el campo y la nacionalización de la tierra.³⁶ Hinojosa se oponía a convertir los grandes fundos de los gamonales en pequeña y mediana propiedad campesina que era una idea compartida prácticamente por todos los partidos y corrientes políticas reformistas y revolucionarios de la época, inclusive los marxistas. La solución en el campo, para Hinojosa, era la estatización de la tierra. Los siguientes pasos de la reforma del agro del programa de Villazón no estaban bien claros.

La parte política del manifiesto era aún más confusa. Reclamaba el voto universal sin restricción alguna³⁷ y la cuestión social ocupaba un lugar importante. Como en otros documentos pertenecientes a la pluma de Hinojosa, figuraba la sindicalización general de la sociedad³⁸ como paso de transición en las transformaciones hacia el socialismo. Las relaciones laborales deberían fundarse en la colaboración y convivencia social entre empresarios y asalariados, o entre las empresas estatales y los obreros, en los casos de nacionalización. En este marco, proponía introducir el sistema de participación obrera en las ganancias de las empresas y crear comisiones mixtas obrero-patronales para solucionar posibles conflictos laborales.³⁹ Esta parte sociopolítica del programa no podía satisfacer a los marxistas radicales pero era suficiente para inquietar a los reformistas moderados, aunque seis años después se convierta en parte fundamental de la doctrina oficial del régimen militar-socialista de David Toro y Germán Busch, entre 1936 y 1939.

Este programa tan extenso y confuso provocaba la impresión de una mezcla ecléctica de diferentes corrientes ideológicas y padecía de un nivel de exaltación exagerado y un mal balance de sus componentes. Por un lado, no satisfacía

toria familiar de los Zuazo, transmitida por su esposa. No tenemos datos fidedignos que lo confirmen o lo rechacen. Preferimos seguir la documentación que confirma la participación de Hinojosa en la revolución de Villazón. Alfredo Zuazo aparece en los documentos de la Internacional Comunista en la Conferencia en Montevideo en 1929 y firma junto al líder (Carlos Mendoza Mamani) del "Partido Comunista Clandestino" el informe sobre la situación en Bolivia. Es considerado por Moscú como un firme comunista, mientras que Hinojosa es visto como "aventurero pequeño burgués". Después de la conferencia en Montevideo, Zuazo se quedó en Buenos Aires donde entró en la organización de Hinojosa. Véase RGASPI, Moscú, F. 534, leg. 4, núm. 220, f. 27.

³⁴ Roberto Hinojosa, *La revolución de Villazón*, La Paz, Editorial La Universal, 1944, p. 26.

³⁵ *Ibidem*, pp. 25-26.

³⁶ *Ibidem*, p. 25.

³⁷ *Ibidem*, p. 29.

³⁸ Posteriormente, en 1936 el gobierno de los así llamados socialistas militares —con David Toro a la cabeza— llevaron a la práctica este punto pragmático de Hinojosa, decretando la sindicalización general obligatoria.

³⁹ *Ibidem*, pp. 26-27.

a los revolucionarios radicales —que reprochaban a Hinojosa su ignorancia y confusión ideológica— por el otro, tampoco complacía a los reformistas moderados, a los centristas y reformistas nacionales, que veían en la revolución de Villazón una peligrosa amenaza anarquista.

La revolución no encontró ningún soporte dentro del país, la población local se mantuvo indiferente a los manifiestos y llamamientos de los jóvenes capitalinos. Hinojosa animaba a sus compañeros persuadiéndolos de que varias guarniciones militares se estaban levantando a favor de la revolución, que los obreros declaraban una huelga revolucionaria y que el campo estaba en plena sublevación.⁴⁰ Pero la realidad estaba lejos de estas declaraciones. Después de algunas escaramuzas en Salitre, Talina, Mojo y Tupiza, con poco esfuerzo las tropas gubernamentales libraron a Villazón de los revolucionarios. Hinojosa y sus compañeros huyeron al extranjero pero varios participantes de la aventura, entre ellos el diputado Loza que era secretario del comité revolucionario de Villazón, fueron arrestados.⁴¹

La mayoría de las organizaciones de izquierdas bolivianas no apoyó la revolución en Villazón. Es más, en agosto de 1930 el IV Congreso Obrero, bajo la presión de los marxistas que ejercían la mayor influencia en esta convención sindical, condenó las acciones de Hinojosa en Villazón. Incluso los anarquistas, representados por J. Moisés, se deslindaron de los sucesos de Villazón y condenaron la actitud de Hinojosa a pesar de que el carácter de su acción y su programa correspondían, en teoría y práctica, al anarquismo.⁴² Los comunistas calificaron estos acontecimientos como una aventura pequeño burguesa. “Marof” entró en una acalorada polémica pública con Hinojosa y muchos años después le seguía reprochando haber actuado prematuramente y no haber comprendido el

carácter de la revolución latinoamericana. El único político de renombre que apoyó decididamente la revolución en Villazón y el programa suscrito por Hinojosa fue el peruano Víctor Raúl Haya de la Torre.

Posteriormente, el propio Hinojosa no realizó ningún análisis serio de sus propios pasos ni de las causas del fracaso. Consideraba que un buen manifiesto y un buen programa eran suficientes para azuzar a las masas para la revolución social. Las causas de la derrota del movimiento habían sido, de acuerdo con su visión, el aislamiento y la lejanía de Villazón. También argumentaba, con toda seriedad, que una de las principales causas del fracaso se debió a “una dificultad inesperada de movilidad ferroviaria”: el tren cargado de panfletos revolucionarios dirigido al interior del país había sido interceptado por tropas regulares poco después de partir de Villazón.⁴³

Con México en el corazón

Después de su fuga de Villazón, Hinojosa se refugió en Uruguay. El gobierno boliviano lo acusó de robar la caja de la aduana de Villazón, por lo que Bolivia reclamaba su extradición como delincuente común; sin embargo, la opinión pública se movilizó en su defensa. Aunque todos reconocían el hecho de que los revolucionarios habían usado el dinero de la aduana, el cargo era obviamente político.⁴⁴ Fue la acusación de falsificar moneda boliviana, la que llevó a la cárcel a Hinojosa en Montevideo. Empero, la presión de la prensa progresista y de los organismos obreros y estudiantiles disuadieron a las autoridades uruguayas de entregarlo a Bolivia. Mientras tanto, se reveló que Hinojosa efectivamente imprimía billetes idénticos a los bolivianos únicamente sustituyendo el retrato de Bolívar por el suyo propio, lo cual formalmente no constituía una falsificación. La acusación judicial

⁴⁰ Guillermo Lora, *op. cit.*, p. 255.

⁴¹ Estos acontecimientos están descritos con más detalle por Guillermo Lora, *op. cit.*, pp. 256-258, e Irma Lorini, *op. cit.*, pp. 194-195.

⁴² Irma Lorini, *op. cit.*, p. 114.

⁴³ Guillermo Lora, *op. cit.*, p. 256.

⁴⁴ SRE, AHGE, 1934, Roberto Hinojosa, F. III, leg. 126, exp. 12, núm. 7788.

se desarmó totalmente y en 1932 Hinojosa fue liberado de la cárcel. No obstante, para evitar complicaciones con el gobierno boliviano, las autoridades uruguayas lo obligaron a abandonar el país.⁴⁵

De Uruguay, Hinojosa se dirigió a Perú, donde se entera de las trágicas noticias del inicio de las hostilidades en el Chaco. En un impulso patriótico escribe una carta al entonces presidente Daniel Salamanca, ofreciéndose a servir a la patria en este momento dramático de su historia y pide la autorización para regresar. Pero, como seguramente debía suponer, la petición fue denegada.⁴⁶ Un año más tarde, en abril de 1934, la embajada de México en Lima recibió la orden de entregarle una suma de dinero para su postergado viaje a México, donde Hinojosa partió como invitado de la Universidad.⁴⁷ En ese momento, México vivía una situación agitada, en medio de la campaña electoral que culminaría con la llegada del general Lázaro Cárdenas al poder.

Solamente algún tiempo después las autoridades mexicanas y, en particular, el propio presidente Cárdenas fijaron su atención en el talentoso periodista boliviano acreditado como firme revolucionario y antiimperialista convencido. Hinojosa tuvo la posibilidad de visitar México gracias a su influencia en organismos estudiantiles y a sus viejas relaciones “callistas”, más que a las inexistentes simpatías de los círculos izquierdistas cercanos al general Cárdenas. Más aún, durante los primeros meses de su estadía en México, Hinojosa vivió con dificultades económicas serias, comentadas en los informes secretos de la policía política mexicana encargada de vigilar a los extranjeros sospechosos.⁴⁸

En 1934 Hinojosa trabajó como periodista en el diario *El Nacional*, donde ganaba apenas cuarenta pesos mensuales, lo que obviamen-

te lo ponía en una situación económica difícil. Además, el consulado boliviano reclama incansablemente con notas de protesta su expulsión del país. Estas quejas diplomáticas complicaban aún más la vida de Hinojosa, porque inicialmente las autoridades mexicanas no le concedieron ninguna prerrogativa: carecía de permiso para trabajar e incluso no tenía derecho a cobrar honorarios por sus artículos periodísticos, además se le impuso una multa de 100 pesos por haber trabajado sin permiso.⁴⁹ Pero su situación cambió radicalmente, gracias a su infatigable energía y a que su labor de autopromoción logró atraer la atención de la nueva administración del presidente Cárdenas.

Durante los primeros dos años de la presidencia cardenista, Hinojosa viajó mucho por el país y escribió libros dedicados a las transformaciones revolucionarias del gobierno. Era una época extraordinaria en la historia mexicana e Hinojosa, según la expresión de M. Frontaura Argandoña, “brilló entre gente brillante”.

En 1936 escribió uno de sus famosos libros *El tren olivo en marcha*, basándose en sus viajes y encuentros con el presidente Cárdenas, así como en el análisis de la reforma agraria ejidal, sobre todo en la Comarca Lagunera. De su pluma nacen también *La rebelión de la raza de bronce* y *La guerra del Chaco*, este último dedicado al presidente Cárdenas. Para publicarlos solicitó el apoyo financiero del gobierno mexicano.⁵⁰ *El tren olivo* se editó con gran tiraje gracias a los fondos estatales. Además, Hinojosa intervenía frecuentemente con discursos y conferencias propagandísticas, convirtiéndose en un activo y célebre agitador a favor de la política del presidente Cárdenas. Sin duda son los años más exitosos de la vida de Hinojosa.

En las publicaciones de aquellos años, puede percibirse a Hinojosa no solamente como un político maduro y hábil, un panfletista brillante, sino también como un pensador original. Gran

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ Valentín Abecia López, *op. cit.*, p. 102.

⁴⁷ SRE, AHGE, 1934. Roberto Hinojosa, F. III, leg. 126, exp. 12.

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ Archivo General de la Nación (AGN), México, Fondo Lázaro Cárdenas (FLC). Carta de R. Hinojosa a L. Cárdenas, 20 de diciembre de 1936, 135.2/212.



parte de sus obras se dedican a la cuestión agraria, lo que era natural dada su participación activa en divulgación de la experiencia de la reforma ejidal en la Comarca Lagunera y no se cansaba de repetir que las reformas mexicanas eran el ejemplo para solucionar el problema agrario-indígena en Bolivia y conseguir una transformación general del país. En una conferencia en la universidad de Yucatán, en marzo de 1940, sostuvo que había que dar al indio la tierra y el trabajo para que éste creara la *Euroindia* soñada por los idealistas.⁵¹ La reforma ejidal era, en su opinión, el camino certero de la revolución social y de la formación de un sistema social colectivista y solidario.⁵²

Hinojosa sostenía que la solución de la cuestión agraria debía conjugarse con la superación de la división de castas de la sociedad boliviana impulsando el mestizaje cultural y la fusión de los estamentos sociales heredados del antiguo régimen, o sea seguir el camino trazado por la Revolución mexicana. Así, escribió: “No es el resurgimiento integral de la cultura original del pasado [...], ni el predominio de una sangre determinada en el futuro americano lo que anhelamos; sino la formación de una cultura nueva que, en la *Euroindia* soñada por pensadores, artistas y poetas fusione el espíritu de los pueblos y razas [...]”.⁵³ Es la fórmula de las tareas y objetivos de la revolución nacional en Bolivia.

La solución del problema agrario mediante la reforma colectivista constituiría el fundamento de la nueva economía, del nuevo sistema social alternativo al capitalismo. Se trataba de la creación del Estado cooperativista, y el modelo de esta nueva sociedad era la reforma ejidal en la Comarca Lagunera. En palabras de Hinojosa:

El ejido lagunero aspira a crear una sociedad cooperativista al ritmo de su evolución hacia el socialismo. No se trata aquí de remediar con una receta heroica y transitoria

una enfermedad crónica sino de transformar todo el sistema económico y social de características capitalistas, en otro nuevo, basado en los lineamientos generales del materialismo dialéctico. El ejido lagunero aspira a construir una sociedad cooperativista de vigorosa significación económica, de cultura humanista y de emoción traducida en arte al servicio de la elevación espiritual de una clase redimida.⁵⁴

Hinojosa no se limitó a repetir los postulados oficialistas del cardenismo en su justificación de la reforma ejidataria sino que usó sus propios argumentos e ideas, dando argumentos ideológicos para probar la inaplazable necesidad de una reforma agraria colectivista. Como en los años anteriores, retoma una vez más la idea de enfiteusis, convenientemente transformada de acuerdo con las necesidades del periodo de “transformación hacia el socialismo”.⁵⁵ Según Hinojosa, el objetivo de la reforma agraria y de todo el gobierno cardenista “es formar un ejido de estructura económica equitativa; de expresión social solidaria y altruista; de cultura racionalista y de emoción enaltecida por los sentimientos del bien y de la verdad”.⁵⁶

Su vida en el México revolucionario, la influencia de los colaboradores marxistas de Cárdenas, fueron fundamentales en la evolución ideológica de Hinojosa. Si en la década de 1920 apoyaba el lema las “minas al Estado”, ahora Hinojosa puntualiza esta demanda con la consigna “las minas a los trabajadores”. La influencia de la revolución mexicana se refleja en su aceptación de la fusión ideológica de marxismo e indigenismo. Según Hinojosa, el indigenismo debería ser una parte integral de la ideología revolucionaria latinoamericana.⁵⁷

En algunos puntos de su pensamiento, el intelectual boliviano se colocaba a la izquierda

⁵¹ AGN, FLC, 135.2/212. Reseñas.

⁵² Roberto Hinojosa, *op. cit.*, 1944, p. 7.

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ Roberto Hinojosa, *El tren olivo en marcha*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1937, p. 26.

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ *Ibidem*, p. 27.

⁵⁷ Roberto Hinojosa, *op. cit.*, 1944, pp. 7 y 13.

de los propios comunistas. Así, escribió un interesante trabajo dedicado al tema del petróleo (inspirado en la política cardenista de nacionalización del petróleo), en el cual dedicó un capítulo al ascenso del fascismo en Europa y el mundo. Hinojosa sostenía que el fascismo era la última fase del imperialismo, pretendiendo completar la concepción leninista de imperialismo como última y final fase del capitalismo.⁵⁸ En “Miserias y grandezas de la historia petrolera de México” indicaba que la ideología del fascismo era una mezcla de mística, de socialdemocracia y de sofismas culturales. Resulta curioso y sorprendente que sostenga las mismas tesis planteadas por la Internacional Comunista antes de su VII Congreso, cuando pasó a considerarse a la socialdemocracia como una especie de fascismo. Nuestro autor sostiene que la socialdemocracia, al igual que las democracias de los países imperialistas, es gemela del fascismo. Para Hinojosa, el principal objetivo del fascismo iba a ser el petróleo, por lo tanto Rusia y los países latinoamericanos estarían en el centro de la expansión fascista.⁵⁹ Por eso la nacionalización del petróleo en México era, antes que nada, un acto antifascista y antiimperialista. Hinojosa llama a todas las fuerzas progresistas a ponerse al frente de la defensa de México contra la ofensiva imperialista y el fascismo criollo.

Si en algunas cuestiones Hinojosa evolucionaba a la izquierda, en el problema de la reforma universitaria abandonaba sus anteriores posiciones radicales: si había luchado toda su vida por la reforma y autonomía universitaria, en México se convirtió en su mayor enemigo. Ahora sostenía que solamente el socialismo científico y la pedagogía marxista debían ser la base de la existencia de las universidades, dado que la autonomía universitaria era una noción clasista, etcétera.⁶⁰ Repetía, así, toda la argumentación típica de la doctrina comunista que,

a la postre, era una justificación de la política del cardenismo contra el movimiento estudiantil opositor. Tanto el cardenismo como el comunismo, siendo doctrinas políticas que tendían al partido único, negaban rotundamente la autonomía universitaria. Hinojosa seguía esta tesis: “Sólo a quienes ignoran lo que es la pedagogía marxista se les puede ocurrir proclamar la autonomía universitaria, autonomía por la que luchan desesperadamente la Iglesia mexicana y la clase rastacuera de la Argentina”.⁶¹

Como es obvio, Hinojosa cambiaba sus pareceres de acuerdo con las necesidades políticas del régimen cardenista. Y el gobierno mexicano se mostraba muy generoso al retribuir los servicios propagandísticos de Hinojosa, sus numerosos viajes por México y los países vecinos eran pagados por las autoridades mexicanas. Inclusive Cárdenas ayudó a Hinojosa en el momento más difícil de su vida privada: cuando su esposa, una bella soprano dramática, se enfermó gravemente y perdió la posibilidad de cantar, el gobierno mexicano pagó el viaje, la operación quirúrgica, la rehabilitación y la estadía en Chicago de la pareja Hinojosa.⁶² Por ello, nuestro personaje apreciaba esta actitud del presidente y de todo México. Pero también, nunca perdía la ocasión de recordar a los mexicanos los servicios prestados en favor de la revolución: “Por México he sacrificado mi carrera diplomática y conocido la cárcel en Buenos Aires y Río, por rectificar las informaciones falsas dadas por el cable sobre la Revolución mexicana”.⁶³ Hinojosa desarrolló una vigorosa actividad política en el ámbito internacional, sobre todo en los círculos izquierdistas de América Latina.

En 1936, Hinojosa tomó la iniciativa para convocar al congreso latinoamericano de partidos de izquierda que debía realizarse en Guajuato en 1937. Así formuló su idea en una

⁵⁸ AGN, FLC, 135.2./212. Manuscrito “Miserias y grandezas de la historia petrolera de México”.

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ AGN, FLC, 135.2./212. Artículos y reseñas

⁶¹ Roberto Hinojosa, *Al pueblo boliviano. Manifiesto*, México, 1936, p. 6.

⁶² AGN, FLC, 135.2./212. Carta de R. Hinojosa a L. Cárdenas del 17 de mayo de 1936.

⁶³ AGN, FLC, 135.2./212. Carta de R. Hinojosa a L. Cárdenas de 20 de diciembre de 1936.

carta al presidente Cárdenas: “La iniciativa me ha correspondido y la idea ha producido por buenaventura excelente impresión tanto en México como en los demás países de América”.⁶⁴ La tarea del congreso

[...] será, pues, el llamado a que México tome el timón de la nave indoamericana, que navega actualmente sin derrotero fijo. México tiene el prestigio y la autoridad necesarios para cumplir esa misión de perfiles históricos en el proceso evolutivo del Continente [...] El general Cárdenas es, con sobrada justicia, conceptualizado el líder del despertar social de Indoamérica, y yo quiero dar a los dirigentes de los partidos políticos de izquierda de este continente la oportunidad de conocerlo, de ponerse en comunicación, de conocer su obra y de repetirla, como única manera de emancipar positivamente a nuestras clases despotizadas, oprimidas y angustiadas.⁶⁵

Por supuesto el gobierno mexicano apoyó, inclusive financieramente, esta acción tan prometedora y ventajosa para la propaganda del régimen tanto en el interior como en exterior.

Hinojosa fue un activo organizador de este congreso. En primer lugar, buscó a los políticos latinoamericanos que conocía personalmente y consiguió que aceptasen participar en el encuentro. Entre ellos figuraban eminentes personalidades de la política continental: Grau San Martín, de Cuba; Alfredo Palacios, de Argentina; Marmaduke Grove, de Chile, y Víctor Raúl Haya de la Torre, de Perú. Hay que notar que todas estas figuras eran grandes amigos del régimen mexicano. Con estos nombres, la representatividad del congreso estaba garantizada y eso era la carta fuerte de Hinojosa para abrirse paso en el palacio presidencial. Para preparar el congreso creó el diario *Nuevo Continente* que se convierte en una agencia de información para

los periódicos y otros medios de comunicación progresistas de Centroamérica y el Caribe. Habitualmente, los artículos del *Nuevo Continente* se publicaban después en periódicos de otros países como *La Prensa* y *Mediodía* de Cuba, *Arco Iris* de Puerto Rico, o *El Diario Nacional* de Colombia. Hinojosa escribe mucho y publica sus artículos sobre los temas agrario y petrolero, así como sobre la situación internacional.

Según declaraba, el congreso en Guanajuato tenía como objetivo elaborar un “programa mínimo” antiimperialista y revolucionario capaz de aglutinar en un frente único a los liberales de Colombia y a los comunistas de Chile, a los auténticos de Cuba, a los socialistas argentinos, a los batllistas uruguayos y a los anarquistas. La base de esa unión antiimperialista era, obviamente, el cardenismo, o sea el nacional-reformismo de izquierda. Refiriéndose al programa, Hinojosa señalaba: “No estamos en la época de discurrir por las alturas del pensamiento, sino de hacer; mas para hacer es indispensable que, por los menos, los directores del movimiento social de América nos pongamos de acuerdo sobre un programa *minimum* y una táctica básica”.⁶⁶ La idea de unión de todas las fuerzas progresistas de América alrededor de un objetivo común, prescindiendo de las diferencias ideológicas, era muy atractiva pero demasiado idealista y romántica.

Al congreso en Guanajuato del 1 de julio de 1937 fueron invitados numerosos partidos de izquierda y de centro de ambas Américas: los comunistas de Estados Unidos, Chile, Uruguay, Brasil, México, el APRA de Perú, los liberales de Colombia, Bolivia, Brasil, los radicales de Chile, los auténticos y la Joven Cuba, los batllistas de Uruguay, así como los anarcosindicalistas de todo género y lugar. La lista de invitados ocupaba varias páginas.⁶⁷ También fueron invitados los representantes de la prensa progresista. Para las autoridades mexicanas, el congreso debía servir como una acción propagandística con-

⁶⁴ AGN, FLC, 135.2/212. Carta de R. Hinojosa a L. Cárdenas de 17 de mayo de 1936.

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ AGN, FLC, 135.2/212. Informe de 10 de abril de 1937.

⁶⁷ AGN, FLC, 1937, 135.2/212. Congreso de los partidos políticos de izquierda.



tudente. Y este objetivo fue formulado así por el propio Hinojosa: “Este Congreso de partidos políticos de izquierda que se pretende reunir en México tendrá dos significados positivos: beneficioso para México, porque se consolidará el prestigio de la Revolución mexicana, y se adentrará en la simpatía de las fuerzas sociales de América, la mayoría de las cuales tiene abierto el camino para alcanzar el poder”.⁶⁸

Hinojosa se abocó a escribir el programa del congreso. Además de las ideas clave de su discurso, como la lucha antiimperialista, la liberación de negros e indígenas, aparecen planteamientos nuevos como la nacionalización del canal de Panamá. Como en su programa de la revolución de Villazón, reaparece su idea fija de abolir las aduanas y fronteras económicas: demanda el libre comercio entre los países latinoamericanos y la disminución de los impuestos. Como ya hemos notado en los programas anteriores elaborados por Hinojosa, estas medidas eran concebidas como una panacea para la liberación económica. También abordó el tema agrario, siguiendo los dogmas del nacional-reformismo, no repitió sus tesis sobre la enfiteusis sino solamente indicó la necesidad de usar el “principio de la función social” en la reforma agraria. Haciendo un resumen de su programa, Hinojosa indicaba que “la Revolución mexicana ya ha dado el ejemplo de las reformas necesarias que hay que repetir en otros países”.⁶⁹

Cuando apareció este programa muchos de los potenciales participantes abandonaron la idea de participar en el foro, tanto radicalismo asustaba a los políticos moderados. Otro factor que influyó negativamente en los preparativos fue la megalomanía de Hinojosa, quien concentró toda la labor preparatoria del congreso. Es evidente que no quería dejar en manos de otros políticos los laureles de ser el gran organizador del congreso y casi abiertamente lo escribió así a Cárdenas.⁷⁰ Pero sus posibilidades eran muy restringidas. Sin una infraestructura estatal fuerte, pese al enorme

apoyo financiero, estaba condenada al fracaso. Los eventos más importantes de los preparativos eran la formación del comité organizador y de edición del órgano oficial de este comité: el diario *Nuevo Continente*. Hinojosa hizo todo lo posible para organizar un acontecimiento de envergadura internacional y nacional. En septiembre de 1937 tuvo lugar un banquete dedicado a la creación del comité organizador, al que asistieron más de quinientas personas, la mayoría diputados y senadores mexicanos.⁷¹ Era un triunfo personal de Hinojosa, su apogeo político. Pero al conseguir financiamiento para la edición del *Nuevo Continente*, Hinojosa terminó dedicándose a las actividades periodísticas. Y, finalmente, el congreso no se reunió.

Entre 1938 y 1940, Hinojosa continuó su servicio propagandístico en favor del régimen cardenista. Dicta numerosas conferencias en organizaciones obreras de Panamá y Colombia, y como periodista participa en la conferencia de los ministros del exterior en La Habana en 1940.⁷² Asimismo, da conferencias en el interior del país sobre el tema de la reforma agraria, acompaña al presidente Cárdenas en sus viajes nacionales, haciendo su labor de propagandista. Está totalmente involucrado en la política interna de México. A la llegada de León Trotsky a México consigue una cita con él y le ofrece su libro con “una melosa dedicatoria”.⁷³ Pero con Trotsky no se establece ninguna relación porque era obvio que Hinojosa no estaba interesado en acercarse demasiado al exiliado de los soviets, más bien sus intereses estaban ligados con la elite mexicana, mientras que Trotsky y sus ideas no le provocaban mucha simpatía.

Propagandista de Villarroel

Al mismo tiempo, no apartaba sus ojos del acontecer político boliviano. Durante la guerra del

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ *Idem.*

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ AGN, FLC, 135.2/212. Informe a L. Cárdenas de 11 de septiembre de 1937.

⁷² AGN, FLC, 135.2/212. Cable 11 de septiembre de 1940.

⁷³ Valentín Abecia López, *op. cit.*, p. 105.

Chaco, ya después de haber llegado a México, Hinojosa interviene con posiciones radicalmente antimilitaristas y antibelicistas, severamente críticas de los círculos gubernamentales del país y de su aventura en el Chaco.⁷⁴ Después del golpe “militar socialista” de mayo de 1936 y la instauración del régimen del “socialismo de Estado”, Hinojosa mantuvo una brusca oposición hacia el nuevo gobierno, pese a que las autoridades mexicanas veían en este régimen el inicio de transformaciones radicales en Bolivia al estilo mexicano.⁷⁵ Hinojosa consideraba a los militares socialistas como instrumento enmascarado de la oligarquía y veía en algunos rasgos del régimen boliviano elementos de influencia fascista. Así, fue incapaz de visualizar el principio creativo de la búsqueda de un camino conducente a transformaciones y reformas que, evidentemente, era predominante en el régimen militar socialista. En su crítica a los militares, Hinojosa repetía las tesis de los comunistas: “No hay más que un socialismo: el socialismo científico, de tácticas y principios diáfananamente definidos. Los socialismos cristianos, reformistas, radicales, evolucionistas etc., etc., pertenecen a la categoría de la socialdemocracia, o sea la primera etapa del fascismo”.⁷⁶ Y luego presenta una conclusión puramente bolchevique: “sólo un partido de clase, de táctica revolucionaria, de ideario marxista”⁷⁷ será capaz de llevar a cabo verdaderas transformaciones socialistas.

En efecto, el único programa de la revolución boliviana debía ser, según Hinojosa: “[...] la socialización de fuentes de riqueza y la economía de Bolivia, el establecimiento de una sociedad sin clases, [de un] gobierno socialista científico con la suma del poder”.⁷⁸ Las propuestas de Hinojosa para Bolivia están expuestas y formuladas en el lenguaje del marxismo bolchevique.

⁷⁴ Roberto Hinojosa, *op. cit.*, 1937, p. 63.

⁷⁵ Véase el trabajo del autor dedicado a este asunto: Andrey Schelchkov, *El régimen del “socialismo de estado” en Bolivia (1936-1939)*, Moscú, 2001.

⁷⁶ Roberto Hinojosa, *Al pueblo boliviano*, *op. cit.*, p. 12.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 13.

⁷⁸ *Idem*.

Es evidente que ello es el resultado de la influencia de este pensamiento en el cardenismo, en el marco del cual actuaba Hinojosa. Aunque éste rechazaba la experiencia militar-socialista, analizando la situación posbélica de Bolivia, sostuvo que el ejército era el único instrumento capaz llevar adelante cualquier programa reformista o revolucionario. Por lo tanto había que buscar dentro del ejército una verdadera fuerza reformista.⁷⁹ En cierta medida, esto era una anunciación profética de su futura colaboración con los militares en la década de 1940, aunque realizando un programa muy diferente al expuesto por él mismo en 1936.

Con la caída del régimen militar-socialista después del suicidio de Germán Busch en 1939 y en espera de las elecciones, Hinojosa decidió regresar a Bolivia. Existieron varias motivaciones en esta decisión: de un lado, el gobierno del general Cárdenas llegaba a su fin y las perspectivas para un periodista boliviano de izquierda en México eran muy inciertas, lo que lo obligaba a pensar en el regreso a su patria. Por otro lado, Hinojosa recibía muchas cartas de Bolivia de parte de sus antiguos amigos y contactos que lo llamaban a volver al país.⁸⁰ Hinojosa utilizó dichas cartas para su autopromoción.

En noviembre de 1939 escribe varias cartas a Cárdenas persuadiendo al general de la necesidad de regresar a Bolivia para poder participar en la vida política local. Le menciona que ha recibido numerosas solicitudes de parte de las organizaciones obreras y estudiantiles de Bolivia rogándole presentar su candidatura en las elecciones presidenciales.⁸¹ No sabemos si es verdad o un recurso propagandístico de Hinojosa, lo cierto es que estas noticias produjeron una buena impresión en Cárdenas, con quien logra una entrevista. El presidente nacionalista le aconseja no participar en estas elecciones, pidiéndole permanecer más tiempo en México y

⁷⁹ *Idem*, p. 10.

⁸⁰ AGN, FLC, 135.2/212. Carta de R. Hinojosa a L. Cárdenas de 11 de noviembre de 1939.

⁸¹ *Idem*.

lo invita a acompañarlo en su viaje a Tabasco en enero de 1940.

Atendiendo la solicitud de Cárdenas, Hinojosa realiza la cobertura propagandística de este viaje.⁸² No obstante, en febrero de 1940 informa a Cárdenas sobre su inquebrantable decisión de regresar a Bolivia.⁸³ Después del triunfo de Enrique Peñaranda en las elecciones presidenciales, Hinojosa estaba lleno de entusiasmo y fe en el futuro. Consideraba que la figura de Peñaranda era la expresión máxima de la fuerza de izquierda y de los socialistas. Tal vez la falta de noticias y conocimiento del acontecer en Bolivia fue la causa de esta tan extraña posición, considerando socialista a Peñaranda, quien por el contrario acabó con todos los proyectos de los militares socialistas y era un fiel servidor de los partidos tradicionales, de la Concordancia (fusión liberal-conservadora), que lo apoyó en la elecciones. Hinojosa escribe a Cárdenas que está convencido que después del triunfo electoral de Peñaranda Bolivia seguiría el camino del México revolucionario.⁸⁴ Sin embargo, Hinojosa no consiguió salir inmediatamente de México y se involucró en la campaña electoral de Ávila Camacho. Solamente al acabar este trabajo, los mexicanos le concedieron los fondos necesarios para su viaje hasta Santiago de Chile desde donde viajaría hasta Bolivia.⁸⁵ Llegó al país hasta 1944, cuando Gualberto Villarroel estaba en el poder.

En Bolivia la carrera de Hinojosa tuvo éxito. Mantuvo relaciones amistosas y de confianza con los oficiales nacionalistas de la logia Razón de Patria (Radepa) y con el propio Villarroel.⁸⁶ Hinojosa servía al régimen como periodista, encabezaba el periódico *Cumbre* que, según Lora, “careció de importancia dentro de la apasionada lucha que se libró bajo el régi-

men Villarroel”.⁸⁷ Hinojosa trabajaba incansablemente, escribía en periódicos, intervenía con discursos por la radio Illimani. Por su elocuencia y oratoria ardientes en favor del régimen de Villarroel sus enemigos lo llamaron el “Goebbels criollo”. Hinojosa recibió de los militares el importante puesto de jefe de la Dirección de la prensa, propaganda e información que efectivamente se convirtió en el vehículo de propaganda agresiva.

En este periodo la idea principal de Hinojosa era que los militares, junto a los obreros, los indígenas y los estudiantes eran los portadores de la conciencia revolucionaria y los únicos instrumentos para la realización de las grandes transformaciones sociales que necesitaba el país. Abandona toda la retórica marxista, y siendo parte del régimen militar nacionalista de Villarroel, en su constante confrontación con el Partido de la Izquierda Revolucionaria, Hinojosa se declara anticomunista, y al mismo tiempo socialista y nacionalista. “Somos nacionalistas latinoamericanos en el orden político-económico como una realidad del presente, impuesta por la necesidad de defender la soberanía y la independencia nacional de nuestro país”. Y declaraba sus convicciones socialistas: “Somos internacionalistas porque luchamos contra la organización capitalista de la sociedad, causa principal de la guerra entre los pueblos y de los crímenes entre los hombres”.⁸⁸

Se mantuvo fiel a México y a su revolución. Siguió haciendo propaganda de la experiencia cardenista de transformación social. Con su activa participación, el gobierno boliviano realizó varios proyectos en colaboración con México, como la presa de Angostura en Cochabamba. Hinojosa agitó activamente en favor de la solución agraria de acuerdo con las recetas mexicanas. Contra esta agitación intervino bruscamente, en el Congreso, Franz Tamayo, quien declaró que uno de los errores más gran-

⁸² *Idem.*

⁸³ AGN, FLC, 135.2/212. Carta de R. Hinojosa a L. Cárdenas de febrero de 1940.

⁸⁴ AGN, FLC, 135.2/212. Carta de R. Hinojosa a L. Cárdenas del 11 de marzo de 1940.

⁸⁵ AGN, FLC, 135.2/212. Informe del 4 de abril de 1940.

⁸⁶ Valentín Abecia López, *op. cit.*, p. 105.

⁸⁷ Guillermo Lora, *op. cit.*, p. 261.

⁸⁸ Roberto Hinojosa, *op. cit.*, 1944, p. 32.

des de México era su reforma agraria.⁸⁹ Copiando la experiencia mexicana y por encargo de los militares, Hinojosa intentó crear una confederación obrera oficialista, formar un partido y convocar a un congreso indígena.

La idea de Hinojosa era copiar la estructura política mexicana del Partido de la Revolución Mexicana y organizar a los sectores obrero y campesino bajo la forma de confederación o de congreso conjunto de varios sectores. En mayo de 1944, con dinero recibido de los militares interesados en debilitar la influencia y fuerza política de su principal aliado, el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), Hinojosa creó el Partido de la Revolución Boliviana copiando el nombre de su homólogo mexicano. También trata de crear una confederación obrera opuesta a la CSTB (Confederación Sindical de los Trabajadores de Bolivia) marxista. Fue creado el Comité obrero encabezado por C. Mur Quinteros, líder sindical del PIR (Partido de la Izquierda Revolucionaria), pero que, en contraposición a su partido de ideología estalinista, apoyaba al gobierno de Villarroel.⁹⁰

El gobierno destinaba cuantiosos recursos financieros a la actividad política de Hinojosa quien, repitiendo su experiencia mexicana, fundaba periódicos en diferentes ciudades, viajaba para dictar conferencias, etcétera. Sin embargo, sus resultados fueron magros.⁹¹ Más éxito tuvo el congreso indigenista de mayo de 1945, en cuyos preparativos Hinojosa participó activamente. Encabezada por él, la Dirección general de prensa, propaganda e informaciones organizó una vigorosa campaña de apoyo en medios de información en vísperas del congreso indigenista, publicándose discursos y actas de Lázaro Cárdenas dedicados al Primer Congreso Indigenista en México. Sus artículos y discursos subrayaban la coincidencia de los puntos de vista

sobre los problemas agrarios entre el gobierno boliviano y los reformistas mexicanos,⁹² sin duda, la actividad propagandística de Hinojosa contribuyó al éxito del congreso.

Con todo, la participación de Hinojosa y de su partido en las elecciones al congreso de 1946 fue un fracaso. Los militares apoyaron a Hinojosa en contra de la candidatura de M. Frontaura Argandoña, del MNR, en la misma circunscripción de Potosí. Pero, a pesar de su intensa campaña, Hinojosa perdió las elecciones.⁹³ El fracaso del partido de Hinojosa fue evidente. Las recetas de Hinojosa traídas de un país que había vivido una verdadera revolución y que transitaba un proceso de transformaciones radicales, no servían en Bolivia, donde todo esto apenas se plantearía en el futuro.

La suerte del propio Hinojosa estuvo muy ligada al destino del régimen. La situación se agravó en 1946: el aislamiento de los militares y la agresividad de la oposición unida en un frente que incluía a la izquierda estalinista y a la derecha oligárquica anticipaba cambios inevitables. El primer signo de ello fue el frustrado golpe de estado de 13 de junio de 1946. En represalia contra la oposición, los militares ocuparon el edificio y los talleres de *La Razón*, designándose un nuevo cuerpo de redacción encabezado por Hinojosa.⁹⁴

En junio de 1946 la situación ya escapaba al control del gobierno militar. La oposición estaba en un estado de abierta rebelión frente a la impotencia evidente del gobierno. La mañana de 21 de junio de 1946, en un hecho sin precedentes en la historia boliviana, la plaza principal de La Paz se convirtió en cruel patíbulo. La sublevación popular inspirada por los marxistas del PIR y los partidos oligárquicos unidos bajo las consignas de lucha contra los nacionalistas criollos en el poder, derrocó al gobierno

⁸⁹ SRE, AHGE, 1945, F. III, leg. 453, exp. 3. Bolivia, Embajada, Informes políticos reglamentarios.

⁹⁰ Valentín Abecia López, *op. cit.*, p. 106. El PIR caracterizaba a Villarroel como "nazifascista".

⁹¹ María Frontaura Argandoña, *op. cit.*, p. 131.

⁹² Luis Antezana Ergueta y Hugo Romero Bedregal, *Historia de los sindicatos campesinos: un proceso de integración nacional en Bolivia*, La Paz, Consejo Nacional de Reforma Agraria/Departamento de Investigaciones Sociales, 1973.

⁹³ María Frontaura Argandoña, *op. cit.*, p. 132.

⁹⁴ Valentín Abecia López, *op. cit.*, p. 109.

de Villarroel. El presidente y algunos de sus seguidores fueron asesinados y colgados en los faroles de la plaza frente al palacio del Gobierno. Hinojosa siguió su martirio. Existen varios testimonios sobre este trágico día. Citamos uno: “Durante los días revolucionarios, Hinojosa habría disparado una ametralladora desde el techo del hotel París, masacrando a muchos. Cuando se dio cuenta que había caído el Palacio de Gobierno, él, que estaba ahí mismo disparando contra el pueblo, huyó por los techos hacia la calle posterior. Tocó varias puertas para favorecerse. Nadie quiso abrir. Se le acercó un jovencito, diciéndole ingenuamente ‘Deténgase nomás señor Hinojosa, porque yo lo conozco’. El aludido entonces sacó la pistola y mató al niño. Un revolucionario que estaba en el techo vio la escena y disparó contra Hinojosa. Así murió. Luego fue arrastrado en la plaza indicada y, finalmente, lo colgaron en otro farol del alumbrado público”.⁹⁵

La muerte trágica y violenta de Hinojosa lo situó al lado de los mártires de 1946, junto con Gualberto Villarroel. Con ello, entró en el martirologio boliviano, pero además de este hecho Hinojosa es una figura extraordinaria no solamente de la historia boliviana sino de toda Latinoamérica en el siglo XX. Como decía M. Frontaura Argandoña: “Roberto Hinojosa era una de las personalidades más extraordinarias y pintorescas que ha dado a luz un país acostumbrado a dar personalidades extraordinarias”.⁹⁶ Hinojosa atrae el interés del historiador por su creatividad, energía y pensamiento original. Sus ideas, teorías y creaciones directa e indirectamente influyeron en la formación del concepto de la revolución nacional y de un socialismo boliviano y latinoamericano. Fue un verdadero representante de la juventud rebelde del continente de la primera mitad del siglo XX.

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 112-113.

⁹⁶ María Frontaura Argandoña, *op. cit.*, p. 130.



Arañando el escándalo. La representación de la pobreza en el cine clásico mexicano: *Nosotros los pobres, Ustedes los ricos y Pepe el Toro vs. Los olvidados*

Julia Tuñón

La pobreza es, a no dudar, un tema delicado. Lo es porque se asocia directamente con situaciones de dolor, pero también porque el término abarca un amplio abanico de posibilidades, que va desde el olor amargo de la basura en los barrios pobres hasta llegar a las pruebas, no carentes de *glamour*, con las que ¿Dios?, ¿el destino?, ¿la historia? mide a los seres humanos; incluso para algunos, como ciertos místicos, ella nutre la pureza del alma. Además permite discutir sobre los grados de dependencia física de los seres humanos (de comida, abrigo, vestido, descanso), pero también sobre sus repercusiones en las emociones, los afectos, los defectos y las virtudes; es decir, el tema se relaciona con viejos dilemas de la humanidad: naturaleza o cultura. Entender la pobreza no es simple, porque roza siempre temas éticos: sufrirla y/o no sufrirla, ¿nos hace mejores moralmente o nos arrastra en su deterioro?, ¿quién o qué son los culpables?

Las películas, claro está, no muestran la pobreza tal cual es, sino representaciones de ella, inscritas en historias que encierran marcos de percepción y que nos habilitan para entender las cosas de determinada manera. En el cine institucional mexicano,¹ el de la llamada edad

de oro,² el tema se había tratado de acuerdo con una perspectiva precisa, en gran parte compartida por sus audiencias, en quienes lo residual de los valores religiosos era tan fuerte que, pese al discurso laico dominante, pesaban como hegemónicos, una vez que el melodrama los reciclaba. En un México que intentaba abatir la pobreza según la idea de justicia social planteada desde la Revolución, la vigencia de estas ideas construía un campo de tensión, una arena en la que contendían conceptos de diferente orden y en las que quedaban atrapadas las audiencias, presumiblemente anhelantes de otro orden social, pero partícipes de un imaginario colectivo que los anclaba en la inercia.

Cuando en 1951 Luis Buñuel presentó *Los olvidados*³ en función privada, se suscitó una

códigos y convenciones tanto en las formas como en los contenidos, que construyen un estilo filmico dominante, entendido y aceptado por los espectadores.

² *Grosso modo* de 1931 a 1954.

³ *Los olvidados*. Dirección: Luis Buñuel. Producción: Ultramar Films/Oscar Dancingers. Argumento y adaptación: Luis Buñuel y Luis Alcoriza. Fotografía: Gabriel Figueroa. Música: Rodolfo Halffter. Escenografía: Edward Fitzgerald. Edición: Carlos Savage. Actores: Stella Inda (Martha), Alfonso Mejía (Pedro), Miguel Inclán (don Carmelo), Roberto Cobo (*Jaibo*).

¹ Entiendo por cine institucional el que tiene una forma de representación y de narración propias, que cuenta con

polémica, como recuerda en sus *Memorias*,⁴ y la opinión generalizada a partir de la exhibición comercial compartía —con Álvaro Gálvez y Fuentes, destacado comentarista de la cultura— la opinión de que la película era “destructiva” y “denigrante”, atribuyendo sus méritos al cinefotógrafo Gabriel Figueroa, a quien paradójicamente el director le había impedido en esta ocasión su virtuosismo habitual.⁵ Escribe Gálvez y Fuentes que *Los olvidados* es: “En cierta manera un documento humano, aunque venga a resultar por obra de la deformación espiritual de sus creadores, una producción que se complace en exacerbar violenta, brutalmente, el dolor y la perversión humanos; un documento deformado, que no debió haberse dejado salir de las fronteras de nuestro país porque es un testimonio negativo que falsea la realidad social del México verdadero”.⁶

Cuando el filme ganó el premio al mejor director en el Festival Internacional de Cine de Cannes en 1951, la percepción en México se modificó, y en la ceremonia de entrega de los “Arieles” recibió once de ellos,⁷ sin embargo Gálvez y Fuentes hace notar que en esa ocasión el representante del gobierno pidió que se hiciera un cine positivo que exaltara los valores de México, en lugar de “obras degradantes que lleven allende las fronteras una imagen deformada de nuestro país”.⁸ Al respecto, Buñuel hace notar

⁴ Luis Buñuel, *Mi último suspiro. (Memorias)*, México, Plaza y Janés, 1982, p. 196.

⁵ Entrevista con Luis Alcoriza, en María Oswelia García Toraño Rosas Priego y Beatriz Jasso Rueda, “Breve análisis de la película *Los olvidados* de Luis Buñuel (1950, México)”, tesis de licenciatura, México, Universidad Iberoamericana, 1992.

⁶ Álvaro Gálvez y Fuentes, “Esencia y valor del cine mexicano”, en *México, realidad y esperanza*, México, Supereación, 1952, p. 199.

⁷ Mejor película, dirección, fotografía, sonido, coactuación femenina (Stella Inda), actuación infantil (Alfonso Mejía), actuación juvenil (Roberto Cobo), argumento original, adaptación cinematográfica, estenografía y edición. Véase Emilio García Riera, *Historia documental del cine mexicano*, México, Universidad de Guadalajara, 1993, vol. IV, pp. 171-172.

⁸ Álvaro Gálvez y Fuentes, *op. cit.*

que: “Uno de los grandes problemas de México, hoy como ayer, es un nacionalismo llevado hasta el extremo que delata un profundo complejo de inferioridad.”⁹

La representación cinematográfica de la pobreza y de las clases sociales ha troquelado en el México del siglo XX el imaginario sobre estos temas. La trilogía de Ismael Rodríguez (*Nosotros los pobres*, *Ustedes los ricos* y *Pepe el Toro*), melodramas con un éxito notable y duradero en México, contrasta con la mirada crítica de *Los olvidados* (Buñuel, 1950).

Para aclarar términos: ¿qué es la pobreza?

Según la *Enciclopedia Británica* la pobreza es “la condición que existe cuando la gente carece de medios para satisfacer sus necesidades básicas”. Pero, ¿cuáles son las necesidades básicas?, ¿podemos incluir en ellas valores de orden ético?, ¿qué necesitan las personas y los países para no ser considerados pobres?

Las circunstancias naturales han determinado que haya países ricos en recursos y otros que lo son menos, pero las circunstancias históricas han acomodado las cosas a su modo y la distribución de los medios se ha hecho la más de las veces en forma desigual. México es un país rico en recursos, como nos lo presentó la ilustración del cuerno de la abundancia rebosando frutas y riquezas que mostró Alejandro de Humboldt, como metáfora de su territorio, pero también dijo que era el país de la desigualdad, y ya en el siglo XIX esto se consideraba un problema, una especie de carga que impedía lograr los deseos de ingresar al concierto de las naciones poderosas. La pregunta que hizo Guillermo Prieto, *El Nigromante*, a Carlos Olaguíbel en 1875, según nos explica Julieta Campos, fue: ¿Qué hacemos con los pobres?¹⁰

⁹ Luis Buñuel, *op. cit.*, 1982, p. 195.

¹⁰ Julieta Campos, *¿Qué hacemos con los pobres? La reiterada querrela por la nación*, México, Aguilar (Nuevo Siglo), 1995.

Casi todos los países que fueron colonias son pobres, y los que hoy ocupan los puestos del primer mundo son los que tuvieron una revolución industrial que les permitió elaborar productos y exportarlos al tiempo que los otros producían materias primas que bajaban su precio, mientras que el de los productos industrializados subía. Es un lugar común la cifra de que en nuestros días un tercio de la humanidad es pobre, pero además se aglomera en algunas zonas del orbe, que ocupan 2/3 del planeta; además incluso en los países ricos la pobreza aumenta en forma alarmante. Vivianne Braschet afirma que en América Latina, agobiada por la herencia colonial, la poca industria y los sistemas políticos poco democráticos, se producen formas culturales como el clientelismo, la sociedad regida por principios de linaje o pertenencia a grupos específicos y un sistema estilo “Antiguo Régimen”, que pauta toda la vida cotidiana y fomenta la pobreza, influyendo en la vida cultural y en el ejercicio político.¹¹

Con la globalización el problema nos atañe a todos; ya la televisión muestra los acicates habidos en regiones paupérrimas, que obligan a que sus pobres emigren a los países ricos, creando zonas de pobreza en regiones de bonanza, que se mezclan con factores étnicos y culturas diferentes. Con todo, no es lo mismo ser pobre en un país pobre que serlo en uno rico, ni es lo mismo serlo en una época que en otra.

Estas circunstancias ponen en el tapete la evidencia de que la pobreza es una circunstancia cultural, como lo es todo lo humano. Las necesidades de la gente ya no son meramente naturales y se dejan influir por la producción de bienes. Carlos Marx lo dijo claramente: “el hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne cocida, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta del que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y

dientes”.¹² Cada grupo humano construye necesidades propias de acuerdo con las ofertas existentes, y éstas determinan la importancia dada al trabajo doméstico, a la familia, la educación, el transporte y/o el carácter de la vivienda. Al decir de Julio Boltvinik cada cultura elige lo que es importante comer, y no sólo los nutriólogos.¹³

De esto se deriva el carácter histórico, dinámico y cambiante de las necesidades humanas, el rechazo a la tesis de que los sujetos las determinan de manera simple y el de que la producción es un mero instrumento para satisfacer las necesidades preexistentes¹⁴ y obliga a atender diferenciadamente cada caso y el contexto que lo determina. Cada sociedad establece una línea de pobreza que coloca a unos por abajo de ella o los salva de sus inclemencias. Los criterios son diversos y hoy en día es difícil saber cómo categorizar a los pobres. Hay un consenso en considerar que si hay más de dos necesidades básicas no cubiertas quien lo sufre tendría que considerarse pobre, pero ¿cuáles son las necesidades básicas?, ¿el agua o la leche para los niños?¹⁵ Cabría también preguntarse cuál es la percepción de los sujetos de su propia situación.

Considero que el imaginario que construye los conceptos al respecto es de suma importancia, pues a partir de ahí las representaciones, sean de la alta cultura o populares, adquieren

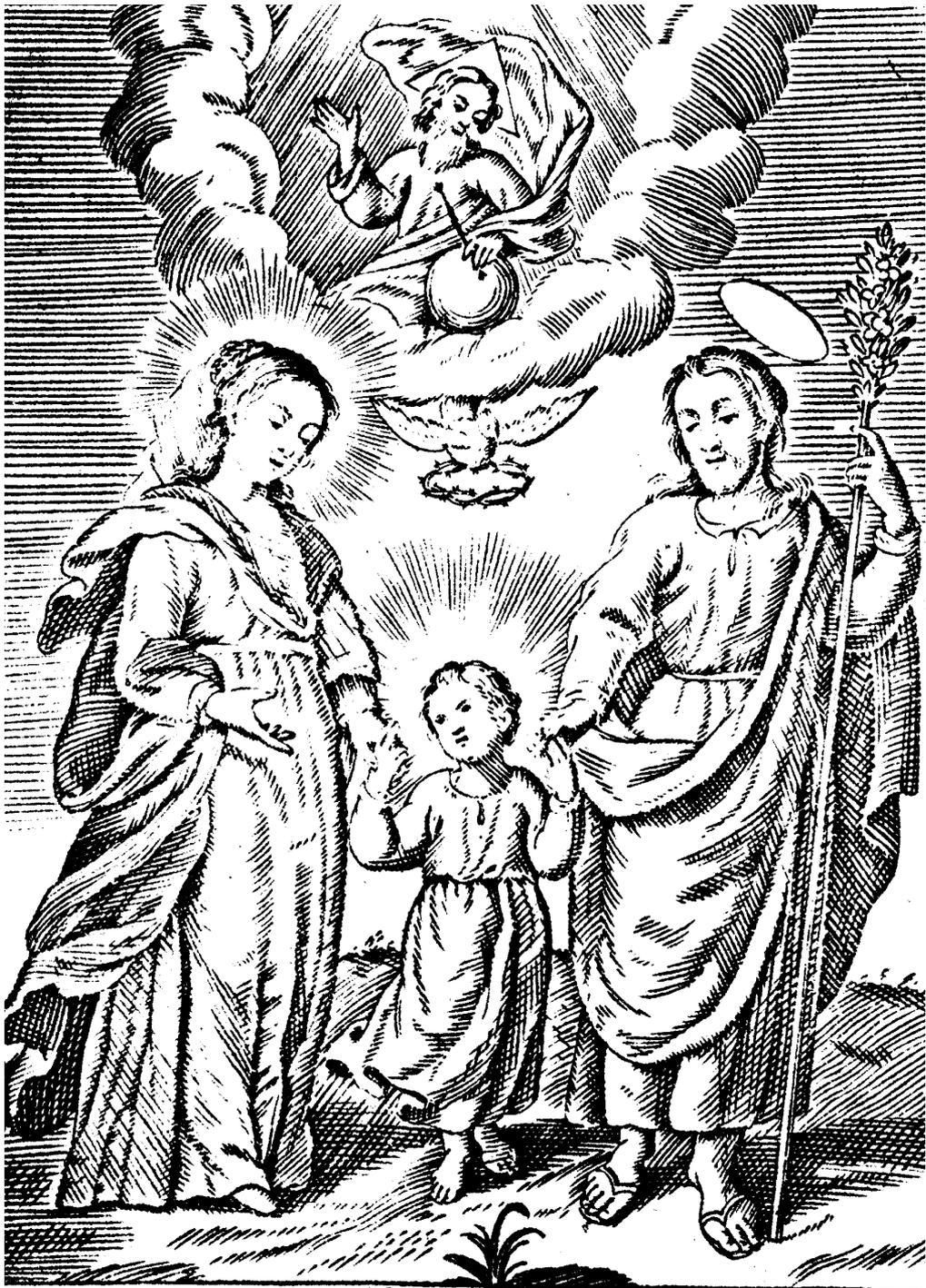
¹² Carlos Marx, *Introducción a la crítica de la economía política*, 1857, p. 290, citado por Julio Boltvinik, “Aspectos conceptuales y metodológicos para el estudio de la pobreza”, en Martha Schteingart (coord.), *Pobreza, condiciones de vida y salud en la ciudad de México*, México, El Colegio de México, 1997, p. 379.

¹³ Julio Boltvinik y Araceli Damián, *op. cit.*, p. 480.

¹⁴ Julio Boltvinik, *op. cit.*, 1997, pp. 378-425.

¹⁵ Se toma en cuenta: 1) el ingreso corriente, 2) el acceso a servicios o bienes gubernamentales subsidiados o gratuitos, 3) la propiedad o derecho del uso a activos que proporcionen servicios de consumo básico (patrimonio básico acumulado), 4) los niveles educativos, habilidades y destrezas, 5) el tiempo disponible para la educación, el descanso, la recreación, el trabajo doméstico, 6) los activos no básicos o la capacidad de endeudamiento en el hogar, pero una de ellas puede suplir a otra: por ejemplo con mayor ingreso se puede suplir lo que el gobierno otorga, pagar medicina o educación privada.

¹¹ Vivianne Braschet-Márquez, “El Estado benefactor mexicano: nacimiento, auge y declive (1822-2002)”, en Julio Boltvinik y Araceli Damián. *La pobreza en México y en el mundo. Realidades y desafíos*, México, Gobierno del Estado de Tamaulipas/Siglo XXI, 2004.



J. M., JPH. Troncoso, scul.

un peso importante. La concepción de la pobreza desde su sesgo cultural nos obliga a atender la construcción que la conforma y los medios de su difusión.

La tradición católica, de larga duración tanto en Europa como en nuestro país, consideraba que la pobreza era necesaria y que quienes la padecían era por sus propios pecados y por la herencia del pecado original, dobles pecadores, pues. La solución propuesta era la caridad, derivada de la bondad de quien la otorgaba. Moisés González Navarro, citando a Eric Hobsbawn, hace notar que en las sociedades preindustriales, en donde las ideas religiosas pesan mucho, se construye un peculiar ideal de la pobreza, que se considera inevitable y aún deseable, así como de la ayuda a ellos, que muestra el talante caritativo como una virtud.¹⁶

Con la ideología de la época de las Luces y la discusión de los derechos humanos las cosas se matizaron. Para Montesquieu el pobre lo era por ocioso: su pecado se suavizaba. El siglo XVIII en Francia hace gala de una mentalidad burguesa crecientemente escéptica ante la religión, y sólo se cree en Dios y en el Rey con la condición de que ninguno de ellos usurpe los que se consideran derechos inalienables. Se construye paulatinamente una moralidad profana y si los pobres son necesarios o inevitables lo es por otras razones.¹⁷ En ese sentido, entre los liberales a ultranza en amplios sectores del siglo XIX y XX fructificaron las ideas de Herbert Spencer y del llamado darwinismo social, pues se consideró que cada individuo recoge los frutos que el mismo se ha procurado y que el Estado no debe intervenir, sean cuales fueren sus circunstancias.

La dureza que esto implica obligó a la Iglesia a matizar sus conceptos: el papa León XIII denunció en 1891, con la Encíclica *Rerum Novarum*, la desigualdad y la injusticia social vigentes, y consideró que el Estado debía influir para garantizar el acceso al trabajo, al salario

justo y para proteger las asociaciones obreras, negando a los pobres el recurso de la lucha social; así, para el cuadragésimo y quincuagésimo aniversario de dicha Encíclica (1931 y 1941) los respectivos papas —Pío XI y Pío XII— recuperaron su postura. Más tarde la teología de la liberación hizo cambios sustanciales en la mirada de la Iglesia.

En México las influencias de Europa marcaron diferentes conceptos, interpretados desde una sociedad sumamente desigual. La tradición eclesiástica dominó hasta las Leyes de Reforma (1859-1860), pero a pesar de la separación entre Iglesia y Estado la atención a la pobreza la mantuvo el clero.¹⁸ Durante el Porfiriato (1877-1910) las ideas religiosas convivieron con las típicamente liberales del darwinismo social, que consideraba a los pobres culpables de su situación por su pereza y sus vicios, por lo que era necesario no impedir su desaparición, que advendría por su propia dinámica de inferioridad.¹⁹

De la postura caritativa del virreinato se pasó a la que Moisés González Navarro llama “empírica”. Desde mediados del XIX y a partir de la Revolución mexicana se buscó una solución que presumía de “científica”, debido a lo cual la idea de la pobreza como un problema social a resolver por el Estado alcanza su esplendor.²⁰ La Constitución de 1917 reglamentó las relaciones entre el capital y el trabajo, estableció el derecho a la educación, apuntó la creación de un seguro social (aunque su establecimiento tardaría todavía algunos años), así como el derecho a una vivienda adecuada; pero sobre todo, dio paso a la idea de justicia social que responde a un concepto de la pobreza como un problema a resolver por los gobiernos revolucionarios.²¹

El plan sexenal de Lázaro Cárdenas no incluyó todavía la asistencia social, pero sí consideró —como un tema de justicia y no de caridad— que toda persona tiene el derecho a ser asisti-

¹⁶ Moisés González Navarro, *La pobreza en México*, México, El Colegio de México, 1985, p. 11.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ Vivianne Braschet-Márquez, *op. cit.*, p. 243.

¹⁹ *Ibidem*, p. 244.

²⁰ Moisés González Navarro, *op. cit.*

²¹ *Ibidem*, p. 17.

da cuando su desamparo no sea por su culpa. Durante su presidencia se creó la Secretaría de la Asistencia Social (1937)²² para lograr que individuos socialmente débiles fueran útiles a su entorno. El tema se vio como una obligación del Estado,²³ así que se incrementó el monto de 13 millones de pesos dedicados a la asistencia pública en 1930, a 20 millones en 1937.

Ávila Camacho enfrentó la guerra mundial y durante su periodo se empezaron a modificar muchas de las preocupaciones sociales emanadas de la Revolución, comenzándose a hablar de la teoría del goteo, o sea la de favorecer prioritariamente el crecimiento económico, dejando que poco a poco sus beneficios “gotearan” hacia los menos favorecidos. Con todo, en 1940 se creó la Escuela de Trabajo Social en la Universidad Nacional y en 1942 se propuso la creación del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), que empezó a funcionar en 1944. Pese a situaciones ambivalentes en los gobiernos, las instituciones fueron surgiendo a lo largo del siglo, lo que da cuenta de una tensión en ideas de diferente índole que compartían tema y circunstancia.

En 1950 —época elegida para nuestro análisis filmico— las clases populares ocupan 82% de la población, las medias 17% y los ricos son tan sólo 0.5%. La mitad de los pobres recibía 19% del ingreso, pero para 1957 se reduce al 16% y en 1963 hasta el 15%, mientras los ricos percibían 20% en 1950; 60% en 1958 y 61% en 1959.²⁴ El PIB (Producto Interno Bruto) crece, pero no lleva aparejada una distribución equilibrada. En 1970 se calcula que entre 40 y 45% de mexicanos son pobres y para 1985 se habla hasta de un 70%.²⁵ Soledad Loeza plantea datos de INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) del 16 de julio del 2011, que dan cuenta que entre 2006 y 2008 pasaron de 45 millones de personas pobres a 51 millones, y entre

2008 y 2010 se desplomó el ingreso promedio de los mexicanos en 12%.²⁶

Las cifras son confusas porque, entre otras cosas, no es claro cómo medir la pobreza: ¿por ingreso y/o capacidad de obtener bienes o por acceso a bienes o servicios básicos obtenidos a través de la participación del Estado?²⁷ Ciertamente hay indicadores (como pueden ser el tener piso de tierra o construido, agua potable o drenaje), pero la pregunta sigue sin resolverse.²⁸ Además, hay matices en los conceptos al respecto, distinguiéndose la indigencia, la pobreza y la marginalidad.²⁹ La pobreza puede ser “fundamental” (falta de ingresos) o “accesoria” (ignorancia e incompetencia para lograr el mínimo de bienestar) y también cabe distinguir la que se da en ámbitos rurales o urbanos.

La pobreza influye en la salud, la alimentación y la educación, provoca escasa cultura y reduce capacidades, limita la libertad e imposibilita imaginar un futuro mejor. Sin embargo, para algunos todavía el sufrimiento es salvador, porque ¿no será acaso de los pobres lo mejor del otro mundo? Ya Cristo expulsó a los mercaderes (o sea a los ricos) del templo y “es más fácil que pase un camello por el ojo de una aguja a que entre un rico en el reino de los cielos”.

Cine y percepción popular

Las representaciones expresan la cultura, pero también la conforman al concebir el mundo de determinada manera.³⁰ Se trata de construccio-

²⁶ Soledad Loeza, “La pobreza, ¿un problema de percepciones?”, en *La Jornada*, México, 21 de julio de 2011.

²⁷ Martha Scheingart, *op. cit.*

²⁸ Julio Boltvinik, *op. cit.*, 1997, pp. 378-425.

²⁹ Por indigente se entiende aquel que aunque gaste todo lo que tiene, no puede comer lo necesario. La pobreza es la falta de bienes o servicios que deben obtenerse por medios distintos a las fuentes de ingresos normales. Marginales son los que no participan de bienes sociales como el empleo, educación y seguridad social, y no pueden mejorar sin ayuda externa.

³⁰ Roger Chartier plantea que las ideas no pueden mantenerse en la abstracción y es necesario que se concreten en representaciones para poder ser transmitidas y

²² *Ibidem*, p. 193.

²³ *Ibidem*, p. 194.

²⁴ Julieta Campos, *op. cit.*, p. 204.

²⁵ Moisés González Navarro, *op. cit.*, p. 11.

nes culturales en distintos soportes y en particular el cine produce personajes e historias que propician proyecciones e identificaciones; a partir de ellas los individuos se construyen imaginariamente a sí mismos. De esta manera, las películas influyen en hombres y mujeres al tiempo que refuerzan ciertos temas sensibles en su sociedad. Analizarlas ofrece la posibilidad de comprender este mundo complejo y contradictorio de lo que una sociedad se imagina de ella misma.

Las películas son, desde hace más un siglo, un espectáculo para el deleite y el entretenimiento, pero para que cubran esta función debe conmover a sus audiencias. Los temas sociales están entre los que lo logran, pues nadie escapa en su vida cotidiana a su dependencia. Es especialmente notable en el melodrama, por su intención expresa de emocionar a los públicos.

Este género³¹ vehiculó la tradición católica hacia el espíritu laico propio de las sociedades modernas, y ha sido considerada una forma masiva de educación sentimental, en sus diversos soportes: novela, cine, radionovela, fotonovela, canciones y telenovela. Atraviesa todas las artes narrativas y pauta la cultura mexicana en forma precisa, moldeando la forma de comprenderse a sí mismos y al mundo. Fue el género cinematográfico más popular: en 1944 el 72% de la producción fílmica mexicana era de melodramas y sólo el 28% de comedias, en 1951 lo fue el 62%.³²

aprehendidas; Roger Chartier, *El mundo como representación. Historia cultural: entre prácticas y representaciones*, Barcelona, Gedisa, 1992, *passim*.

³¹ Un género cinematográfico es un modelo narrativo y visual que rige a un conjunto de filmes y permite concebirlos como una unidad de análisis. Se conforma por fórmulas repetitivas y estandarizadas de convenciones, temas, recursos narrativos, símbolos, arquetipos y estereotipos que facilitan el reconocimiento y sólo se modifican lo necesario para ofrecer novedades y propiciar subgéneros, sin romper el modelo fundamental. El género institucionaliza un estilo fílmico y sus audiencias lo reconocen porque éstas comparten sus significados.

³² Emilio García Riera, *Historia del cine mexicano*, México, SEP (Foro 2000), 1985, pp. 128-129 y 197.

El tema del melodrama es el sufrimiento humano, el que viven las personas en sus tragedias cotidianas y rutinarias. Procura la exaltación emocional y convoca a las lágrimas. Es el mundo de los sentimientos desmesurados y se expresa a través de una representación hiperbólica de lo visual y lo verbal, con una música que reitera las emociones. Sus temas son los medulares para los seres humanos: conflictos reprimidos, contradicciones vitales sin solución posible, pero al mismo tiempo insoslayables. Toca historias secretas y/o prohibidas por pudor, respeto a la moral o por miedo y refiere a las siempre difíciles relaciones familiares, filiales o fraternas, las de la autoridad dominante y las relaciones entre personas de diferente generación, así como problemas de amor y desamor entre los sexos y todos aquellos que implican una tensión entre el vínculo biológico, el psicológico y los límites impuestos por la cultura. Este género remite al mundo de los secretos que se fincan a menudo en las sombras de los orígenes, previas a nuestro nacimiento, y por eso roza siempre los mitos básicos y los tabúes primarios.

El género se sistematiza durante la Revolución francesa porque, como argumentó en 1976 Peter Brooks, era necesario un código de valores laico para reemplazar al religioso y que sostuviera ideológica e imaginariamente las nuevas necesidades sociales, de manera que, además de construir una estética, propusiera también una ética, diera valores morales a la vida privada y adaptara las religiosas a las nuevas necesidades republicanas.³³ De esta manera, pese al discurso laico, los elementos de la tradición se manifiestan en supuestos religiosos, como: aquel que hace del perdedor en el mundo terrenal el futuro ganador del paraíso; el que considera como los enemigos fundamentales del ser humano a los placeres, la ambición, el deseo; el que hace triunfar la virtud y castiga el vicio; el que considera la diferencia y la jerarquía social como algo natural y obligado, y el que

³³ Peter Brooks, *The Melodramatic Imagination. Balzac, Henry James. Melodrama and The Mode of Excess*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1976.

propone la resignación aún frente a un mundo carente de leyes y a un orden estructural injusto. Los sufrimientos humanos se ventilan ante nuestros ojos, y se trata de los más privados y/o secretos, con los que probablemente los espectadores se identifican. El llanto se procura —el de los espectadores y el de los personajes— porque muestra el dolor y permite la purificación. El eje estructural del melodrama es la lucha entre el Bien y el Mal y sitúa en el primero las obligaciones y en el segundo los deseos. Deber y querer, lealtad y pasión se enfrentan en situaciones límite y de una manera excluyente. Las decisiones humanas aparecen predeterminadas, y aunque aparentemente el azar domina, tan sólo recorre la ruta previamente establecida por el destino. Los personajes padecen siempre la adversidad, son víctimas aquejadas por la pasividad que impone la desgracia.

En las películas de la llamada “edad de oro del cine mexicano” se busca explícitamente mostrar la modernidad que el país presume, alardeando la prosperidad económica, el valor de la iniciativa personal para el éxito, más allá de su situación familiar, estamento o linaje. La nación está bajo un Estado de derecho que aplica la ley en forma igualitaria, con seguridad jurídica, hay igualdad de oportunidades para todos y existe una sociedad laica. Pero entre imágenes, en los relatos que sostienen las historias, brincan las inercias que rigen las ideas y el peso de la tradición. En este contexto las cuatro cintas que mencionamos serán protagonistas de un interesante debate sobre la pobreza.

Carácter de las películas

Ismael Rodríguez perteneció a una familia de cineastas formada en la ciudad de Los Ángeles, California, donde la familia emigró siendo un niño. Su primera infancia transcurrió bajo el dominio de una madre muy religiosa y estricta y en el escenario de un panteón, que sus padres cuidaban en tiempos de la Revolución cristera. Este espacio ritual y sombrío aparece en casi todos sus filmes.

Dirigió su primera película en 1942, con el título de *¡Qué lindo es Michoacán!* y pronto desarrolló un estilo personal de filmar, lleno de excesos y de señales reconocidas por el morbo popular, tramas complejas y enredadas de carácter teatral, acentuadas por los estereotipos; música rimbombante, pero gran economía en cuanto a encuadres y movimientos de cámara. Sus películas casi siempre pertenecen al género melodramático. Él se consideraba a sí mismo neorrealista, por lo que llamaba a su estilo “claroscuro dramático”, o sea el uso de recursos filmicos para alternar en sus audiencias las lágrimas con las carcajadas.³⁴

En el otro extremo, el director español Luis Buñuel había llegado al país en 1946, procedente de Estados Unidos, en donde se exilió debido a la derrota de la República española. Durante el periodo mexicano realizó 20 películas de un total de 32 que conforman su obra. En México logró vivir del cine, lo que su situación de exiliado dificultaba, a pesar de la fama obtenida gracias a sus filmes previos.³⁵ Desarrolló un estilo propio, crítico y poco complaciente que se aprecia incluso en sus películas más convencionales, las que llamaba “alimenticias”. Se aprecia en su cine el sentido ético surgido del surrealismo, como lo explica a André Bazin: “Fue el surrealismo el que me reveló que en la vida existe un sentido moral que el hombre no puede olvidar. Gracias a él he descubierto por primera vez que el hombre no es libre. No creía en la libertad total del hombre, pero he encontrado en el surrealismo una disciplina a seguir. Ello ha sido una gran lección en mi vida y también un paso maravilloso y poético”.³⁶

Los productos filmicos de ambos directores son muy diferentes entre sí. La trilogía de Rodríguez expresa de manera nítida un imagina-

³⁴ Emilio García Riera, *Historia documental del cine mexicano*, México, Universidad de Guadalajara, 1993, vol. IV, p. 162.

³⁵ *Un perro andaluz* (1929), *La edad de oro* (1930) y *Tierra sin pan* (*Las Hurdes*) (1933).

³⁶ André Bazin y Jacques Doniol-Valcroze, “Entrevista a Luis Buñuel”, en André Bazin *et al.*, *La política de los autores*, Madrid, Ayuso, 1974, p. 208.

rio respecto a temas de índole social, política y religiosa que incluye una representación de la pobreza. Sus conceptos parecerían contradecir la modernidad y el progreso social que se ostenta como proyecto nacional en esos años.³⁷ *Nosotros los pobres, Ustedes los ricos y Pepe el Toro*³⁸ narran la vida de una familia de vecindad que se considera y se nombra a sí misma “pobre”. Esta circunstancia deriva para ellos de una pertinaz mala suerte, a la que también se llama “desgracia” y proviene de la voluntad de Dios, a quien en algunos momentos de crisis se le increpa por el sufrimiento que provoca. Su pobreza no aparece como un problema social, resultado de decisiones políticas de los gobernantes o de la escasa educación de los protagonistas, sino de algo trascendente, derivado de decisiones supremas e inapelables.

La escena inaugural muestra a dos niños harapientos y sucios que sacan de la basura un libro y lo abren para presentarnos a modo de *insight* una coreografía con todos los estereotipos de la vecindad, una galería de tipos al mejor estilo del teatro popular urbano: los borrachos, la coqueta, etcétera, y al ritmo de una alegre canción anuncian los créditos y algunas ideas del director respecto a la pobreza. El director dedica su filme a “todas estas gentes sencillas

³⁷ Véase Julia Tuñón, “Cine y cultura. La modernidad al servicio de la tradición en la trilogía de Ismael Rodríguez”, en Alejandro de la Torre Hernández, Rebeca Monroy Nasr y Julia Tuñón, *De la mofa a la educación sentimental. Caricatura, fotografía y cine*, México, INAH (Claves para entender el siglo XX), pp. 93-126.

³⁸ *Nosotros los pobres*. Producción: Rodríguez hermanos. Director: Ismael Rodríguez. Argumento: Ismael Rodríguez y Pedro de Urdimalas. Fotografía: José Ortiz Ramos. Actores: Pedro Infante, Evita Muñoz, Blanca Estela Pavón, Conchita Gentil Arcos, Carmen Montejo, Miguel Inclán, Katy Jurado.

Ustedes los ricos. Producción: Rodríguez hermanos. Director: Ismael Rodríguez. Argumento: Ismael Rodríguez, Rogelio A. González, Pedro de Urdimalas. Fotografía: José Ortiz Ramos. Actores: Pedro Infante, Evita Muñoz, Blanca Estela Pavón, Fernando Soto *Mantequilla*, Miguel Manzano, Mimi Derba, Freddy Fernández.

Pepe el Toro. Producción: Rodríguez hermanos. Director: Ismael Rodríguez. Argumento: Ismael Rodríguez. Actores: Pedro Infante, Irma Dorantes, Fernando Soto *Mantequilla*, Freddy Fernández.

y buenas cuyo único pecado es haber nacido pobres”, que viven en un mundo “en donde al lado de los siete pecados capitales florecen todas las virtudes y noblezas y el más grande de los heroísmos: el de la pobreza”. Declara su simpatía profunda por esos “habitantes de arrabal, en constante lucha contra su destino, que hacen del retruécano, el apodo o la frase oportuna, la sal que muchas veces hace falta en su mesa”. Con esta declaración, la historia da paso a una impresionante avalancha de acontecimientos y desgracias, que transmiten una imagen peculiar de la pobreza.

También *Los olvidados* empieza con una secuencia introductoria al modo de *Genérique*, pero Buñuel hace de las suyas, como en *Tierra sin pan*, al estilo documental y neutro, con una voz masculina en *off* que nos cuenta de la pobreza en las grandes ciudades y que el problema radica en la sociedad. La incluyó porque “veía que era un tema duro en el cine mexicano de entonces, [y] se me ocurrió poner esa advertencia”.³⁹ Además agrega una nota avisando que: “Esta película está basada íntegramente en hechos de la vida real y todos sus personajes son auténticos”, cuando lo usual en esos años era pretender que en caso de similitud entre la ficción y la vida personal de alguien esto sería mera coincidencia. Buñuel comete en la presentación dos infracciones a la norma tácita y rompe desde ese primer momento los esquemas de las audiencias. Su texto explica que:

Las grandes ciudades modernas, Nueva York, París, Londres [vemos en pantalla Nueva York], esconden tras sus magníficos edificios hogares de miseria que albergan niños mal nutridos [vemos la torre Eiffel], sin higiene, sin escuela, semilleros de futuros delincuentes. La sociedad trata de corregir este mal pero el éxito es muy limitado [vemos Londres y el río Támesis]. Sólo en un futuro próximo podrán ser reivindicados los derechos del niño y del adolescente

³⁹ José de la Colina y Tomás Pérez Turrent, *Luis Buñuel. Prohibido asomarse al interior*, México, IMCINE/Conaculta (Arte e Imagen), 1996, p. 92.



para que sean útiles a la sociedad [vemos México desde un avión]. México, la gran ciudad moderna, no es la excepción a esta regla universal [vemos el Zócalo con sus jardines], por eso esta película está basada en hechos reales. No es optimista y deja la solución del problema a las fuerzas progresistas de la sociedad.

Trilogía

En la primera de las cintas de Rodríguez hay tres tramas anudadas: 1) la orfandad cargada de misterio de *Chachita*, ávida de conocer sus orígenes, 2) la trama amorosa de Pepe y *La Chorreada*, con sus altibajos melodramáticos y 3) los problemas económicos, legales y sociales que sufren los protagonistas y ante los que se encuentran totalmente inermes y desesperados. En la segunda, *Ustedes los ricos*, aparecen las clases altas de la sociedad. El libro que en su inicio muestran los niños pordioseros convoca: “Amigos pobres, amigos ricos, vamos mirándonos de cerca para abrazarnos”. El mensaje principal es el de que los pobres son ricos al no tener nada, porque tienen entonces todo el amor que necesitan y que los ricos son pobres porque carecen de ese afecto fundamental. En el desenlace la villana millonaria, doña Charito, suavizada por los rigores del sufrimiento, entra en la vecindad y ruega llorosa: “Por favor, déjenme entrar. Estoy muy sola con todos mis millones y vengo a pedirles, por caridad, un rinconcito en su corazón. Ustedes que son valientes y que pueden soportar todas sus desgracias porque están unidos. Ustedes los pobres que tienen un corazón tan grande para todo. Denme de él un pedacito”.

Pepe afirma: “Ahora no entró con los pesos por delante, entró con una pena y el corazón en la mano. Ahora sí es uno de los nuestros”. Podríamos decir que abandonada y sola, desamparada y sabiéndolo, sí puede compartir y ganar un lugar en esa “comunidad” y antesala del paraíso que es la vida en la pobreza. En la postdata final se declara: “El rico no quiere al pobre.

El pobre no quiere al rico, porque no se conocen”. El sufrimiento es el único elemento que permite un encuentro que los iguale y humanice a todos.

En el tercer filme, *Pepe el Toro*, aparece en escena la clase media que también se incluye en el sufrimiento sin tregua, por la falta de seguridad y la ausencia de un Estado de derecho. En esta película Pepe incursiona en el mundo del box para completar sus ingresos, después del fracaso de la cooperativa que intentó con sus amigos en el segundo filme y del alud de desgracias que lo siguen atosigando.

En estos filmes se traslapa un imaginario respecto a la economía, la vida política y la sociedad que puede calificarse al estilo “Antiguo Régimen”, con un Estado autoritario y ajeno a los intereses populares, una sociedad separada radicalmente en grupos con características diametralmente opuestas (estamentos o castas), un gobierno que no aplica la ley en forma igualitaria y no permite la seguridad jurídica ni el Estado de derecho. El individuo no tiene seguridad más que en la pertenencia a un grupo y su privacidad es muy escasa, por no decir nula. Vemos el clientelismo y el peso incuestionado del líder en todos los grupos, la exclusión de los sectores populares de la ganancia económica y, por ende, su ignorancia en los manejos del dinero y en la posibilidad de su acumulación o inversión. Existe además una enorme desconfianza hacia los valores que se requieren para prosperar, como son la eficiencia y la disciplina, el orden y el ahorro. Hay también un código de valores diferente para los hombres y para las mujeres (a las que se quieren ver como diferencias de la naturaleza).

La pobreza en este ámbito, entonces, se observa como fatalidad, como lo hace el pensamiento católico más conservador, que ubica en lugares preestablecidos a cada grupo social y considera el intento de modificarlo todavía más grave —como un atentado contra lo natural— pues parece que está contra la palabra de Dios. El éxito es sospechoso de algo moralmente malo, a menos de que haya tocado en suerte heredar, pero aun así el dinero es un bien peligroso, vulnera la moral de quien lo tiene y es

difícil preservar la felicidad si se cuenta con él. También la ambición se asocia con los peores designios y se convierte en un adjetivo calificativo que hace referencia al abuso, no a la iniciativa o al entusiasmo.

Dios ordenó a Adán ganar el sustento con el sudor de su frente, por lo que ésta es una forma de purgar el pecado original. Los pobres obedecen, pero no deben aspirar a demasiados logros. La mejor manera de librar los conflictos es sospechar del progreso. Si acaso es necesario un gasto extra se acude al usurero o se paga con el cuerpo: *Chachita* vende su trenza para comprarle un regalo a su novio, *El Atarantado*, mientras éste se deja atropellar para cobrar una indemnización; Pepe boxea y acepta perder y ser golpeado para pagar sus deudas. En *Nosotros los pobres* el dinero se esconde en un hueco de la pared, detrás de los retratos. Los bancos no son un recurso a su alcance. En *Pepe el Toro* cuando *Chachita* cree haber heredado un enorme capital de su abuela no se le ocurre invertirlo, sino gastarlo en regalos para todos los habitantes de la vecindad, mismos que habrán de devolver cuando se enteren de que la herencia no tenía validez legal. Y es que las leyes nunca se entienden, parecen caer del cielo, como la fatalidad. En *Pepe el Toro* el boxeador Lalo Gallardo decide invertir los ahorros, que guardaba en una caja de madera en su casa, en un negocio con Pepe, el primero será el socio capitalista y el segundo trabajará en la carpintería. La esposa de Lalo desconfía: es el dinero que tienen para sus hijos y han batallado mucho para lograrlo, dice, y la trama habrá de demostrar que sus dudas eran una premonición o la experiencia de fracasos previos. Pepe pierde todo el dinero y se atormenta, pero su amiga, la Lucha, le dice: “Dígale lo que pasó, que usted no tuvo la culpa, que fue una desgracia”. La responsabilidad en los fracasos no existe, la “desgracia” cae imprevista y arbitraria y ante ella no hay alternativa posible.

El Estado está presente, pero para imponer un autoritarismo ciego: se experimenta como la cárcel a la que entra Pepe, la vieja prisión de Lecumberri que la cámara encuadra en toma

fija y en plano holandés, con un fondo sonoro avasallador, recursos que sugieren impotencia y desgracia. El gobierno es más accesible, dado que lo conforman personas de carne y hueso que comparten con los protagonistas la precariedad y muy a menudo la ineficiencia. Los policías de la calle tienen solidaridad para con los desposeídos, al ser parte del mismo pueblo al que vigilan. La ley, en cambio, es siempre ajena, incomprensible: papeles y palabras que abruman a los protagonistas. Un villano del montón que habrá de saquear la casa de Pepe y dejar sin su silla de ruedas a su madre paralítica declara con conocimiento de causa: “estos analfabetos no van a saber de leyes”. Se va a la cárcel como a quien le cae un rayo.

Ante esto solo vale el honor y la palabra dada, el concepto de ser “pobres pero honrados”, porque aceptan con resignación su estado y no se muestran rebeldes ante el *statuo quo*.⁴⁰ Son víctimas, nunca son ciudadanos, porque no se han apropiado del civismo ni manejan las leyes, y éstas no propician el progreso individual ni social. La ley no se respeta ni se piensa como un elemento igualador, son normas que no sirven porque no se conocen y siempre benefician a los grupos de poder. El único espacio en el que se deposita la confianza es la familia, estricta o amplia, regida por lazos de sangre o de afecto. El futuro (idealmente, la modernidad) no ha llegado, y mientras tanto los seres humanos viven inermes en un mundo sin soluciones.

Las creencias del “Antiguo Régimen” y la influencia católica se observan vigentes, sin embargo la Iglesia no aparece en estas películas ni una sola vez. Sí, en cambio, los panteones, lugares del ritual colectivo y catártico, y en las casas de los pobres, que no de los ricos ni de las clases medias, se exhiben objetos religiosos: crucifijos, imágenes, estampitas que coexisten con calendarios, fotografías de ídolos del deporte y de la familia. La religión y la religiosidad han conformado un sistema de creencias que abarcan la cultura en su conjunto, aunque dejen afuera a la Iglesia.

⁴⁰ Una película cómica de 1948 se llama *Pobres pero sin vergüenzas* (Salvador), como si lo uno excluyera lo segundo.

La fe aparece como algo natural, dado, a diferencia de los valores asociados a la modernidad —como el civismo, el valor otorgado al individuo y el respeto a las ideas personales, el carácter laico del Estado— los cuales son conceptos que parecen ajenos. La tradición y la religiosidad son las que otorgan consuelo ante las desgracias: *La Chorreada* dice a Pepe cuando ha fracasado en su negocio que deberían tomar el ejemplo del niño Dios que llegó “encueradito”, sin nada, totalmente pobre, para no aspirar a ninguna cosa de más y ser felices con lo que tienen.

Si no hay Estado protector, no hay escuela, ni ley, ni Iglesia... sólo podrán salvarlos los valores de la religión, integrados de manera popular y ejercidos por los propios compañeros de desgracia. Y esta religión valora el sacrificio, la expiación y fomenta el sentimiento de culpa; exige la muerte para poder aspirar a la redención y ordena ese mundo sin valores cívicos supliéndolos por un código ético que exalta el sufrimiento, único atributo digno para su Dios y que troca la pobreza en un bien. El sufrimiento, la aceptación de la desgracia redimen *per se*: *La Chorreada* consuela a su marido Pepe ante la muerte del *Torito* con un: “Llora, llora por el hijito más lindo del mundo. Dios nos lo dio. Él nos lo quita. Hay que tener resignación”.

En algunos momentos asalta la duda —la cual podría propiciar la resistencia— como cuando *Chachita* se pregunta: “¿Por qué Diosito nos ha abandonado? ¿Por qué los pobres no somos sus hijos? ¿Por qué sólo hay Dios pa’ los ricos? Si no le hacemos mal a nadie, ¿por qué nos pasan estas cosas?”, pero siempre hay alguien cercano que los reubica en el argumento debido. “Dios ha sido muy injusto conmigo” le dice Pepe a la Lucha y ella, sabedora de lo posible responde: “no se rebele ante Dios”. Ya nos habían anunciado los avances (*trailers*) de *Nosotros los pobres* que veríamos una cinta sobre seres “carentes de todo [que] nada tienen porque todo tienen” donde se sabe “sufrir sin quejas, llorar sin lágrimas. Reír en silencio, amar sin gestos, vivir sin pan ni justicia, pero donde se es feliz”.

Así las cosas, al perder se gana (“de los que todo pierden será el reino de los cielos”). En una secuencia interesante de *Pepe el Toro*, su protagonista le comenta a un juez de distrito de su ajetreada vida, le dice que su destino es negro y escrito con tinta china, dominado por la mala suerte. El diálogo va como sigue:

Pepe: Ya una vez estuve preso por un asesinato que yo no cometí y por estar preso no pude evitar que mataran a mi madre y se perdiera mi hermana.

Juez: Todos sufrimos, amigo.

Pepe: Sí, señor, pero no tanto ni tan tupidito como yo. Después, fijese, mi primer hijo murió quemado cuando unos maleantes quemaron mi carpintería y cuando yo creí que no me podían pasar cosas peores, ¡Ay señor!, ¿se acuerda usted de aquel camión que se estrelló allá por Contreras en el que murieron 27 gentes?

Juez: Sí.

Pepe: Pues entre ellas iba mi señora y mis dos gemelitos. ¿No es eso mala suerte, señor juez?

Juez: ¡Caramba! Pues sí que te ha castigado la vida.

Lo sorprendente en esta secuencia es la mimesis y la gestualidad con la que Pepe acompaña el discurso, el orgullo que demuestra por ese su agitado pasado, como quien muestra un montón de medallas o títulos profesionales, la sonrisa velada que da cuenta de sus logros y la admiración de quien lo escucha. Así pasa también con el llanto que muestra el dolor y permite la purificación. En *Nosotros los pobres*, *El Camellito* consuela a *Chachita* que llora por su madre a la que cree muerta:

Camellito: Si el buen Dios se la quiso llevar a los santos cielos sólo Él sabe por qué lo hizo y no hay que alebrestarse, porque ella te ha mirado desde la Gloria y si ve que sufres por ella también se pone triste.

Chachita: Tengo muchas ganas de llorar, *Camello*.



Oraçion eficaz à Maria SS^a para
 conseruar la pureza del Coraço.
 Portu S^a Virginida y imacula-
 da Consep.^a purissima Virgen sim-
 piã micoraz on imi cu erp. o: the lu-
 onbe del Padi et idel hijo t. d. e. spiri-
 tu Santo t. amen

Camellito: Dichosos los ojos que puedan chillar, porque cuando se tiene seco el llanto se quema el corazón [...] llore hasta que se *desogue* pero no con lágrimas de desesperación y de locura, llore porque éste es un valle de lágrimas, llore porque su tristeza es llanto y diosito dice: “Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados”.

En este valle de lágrimas hay una gloria insospechada, que es pasaporte a la divinidad: hay más triunfo en *Pepe el Toro* sangrando, llorando, abandonado, enloquecido de dolor, que en *Chachita* accediendo por derecho a una familia rica y a las oportunidades de la educación y la seguridad económica. El mundo de la vecindad será precario, pero es conocido y es el sucedáneo del paraíso perdido, el que se quedó en el campo o en la provincia de origen y otorga seguridad. La familia, así sea la ampliada que es la vecindad, representa el centro de ese culto religioso que se ha hecho privado y laico: si no es bendito, sí es sagrado porque nos resguarda ante un mundo amenazante. Existe en estas cintas una evidente desconfianza al placer y un placer en el dolor y la supresión. El personaje más importante, el que vuelve a poner todo en su lugar, por el cual la música suena más solemne que nunca, es el que representa al arquetipo de “el cordero de Dios”, que con su sacrificio suprime todos los pecados del mundo.

Pero, ¿qué hace Buñuel con *Los olvidados*?

A diferencia del melodrama, Luis Buñuel abominó siempre del sentimentalismo y la expresión manifiesta de las emociones. Buñuel filma *Los olvidados* en 1950 y en su película son explícitos los problemas de la pobreza, más aún, de la marginación, aunque ningún protagonista se lamenta ni vanaglorie por serlo, ni siquiera se llama a sí mismo “pobre”. La historia se apoya en sus problemas y no hay entretelas que velen su mirada; básicamente por eso, por la manera de plantearlo, la película recibió fuertes críticas.

El tema de la delincuencia juvenil y de la pobreza, de la soledad y el abandono es común en el cine mexicano de esos años, pero Buñuel lo presenta en forma diametralmente diferente. Una de las cosas que más molestan es el hecho de que un extranjero, ¡para más un español!, mencione situaciones que los mexicanos han aprendido a ver como si fueran normales o han pretendido no ver, pues su mirada ha sido moldeada por cintas como las que forman la trilogía de Rodríguez. Si es claro que cada contexto histórico configura un código de lo que puede decirse y lo que hay que ocultar, Buñuel rompe con las convenciones. Se trataba de una película que provocaba “[...] una admiración espontánea y firme o una cólera explosiva” porque con “sinceridad y valentía [...] ha arrojado una piedra en el charco de aguas muertas que es la producción cinematográfica al uso”.⁴¹

La cinta trata de los niños delincuentes de la calle, olvidados en el proyecto estatal que busca el “progreso” y la “modernización” del país. Escribió su director que su preparación “me hizo conocer la delincuencia infantil y me sumergió en el corazón de la miseria mexicana”.⁴² Si la pobreza y la marginación se describían en las pantallas mexicanas con complacencia, el director aragonés evade este tratamiento. La película se exhibió en noviembre de 1950 en el Cine México y duró tan solo tres días en cartelera, pues sindicatos y asociaciones diversas pidieron la expulsión de Buñuel como extranjero indeseable, lo que logró evitar porque estaba nacionalizado desde 1948,⁴³ pero con el aval del premio europeo se pasó durante seis semanas en el cine Prado y fue multipremiada en la entrega de los Arieles de ese año.

Buñuel había dirigido en 1933, *Tierra sin pan*, que trata sobre la pobreza extrema en Las Hurdes, región de Extremadura muy cercana a

⁴¹ “Una extraordinaria realización cinematográfica de Luis Buñuel”, en *Las Españas. Revista Literaria*. México, año VI, núms. 19-20, 29 de mayo de 1951, p. 14.

⁴² Luis Buñuel, “Pesimismo”, en Manuel López Villegas (ed.), *Escritos de Luis Buñuel*, Madrid, Páginas de espuma (Fundidos en negro), 2000, p. 37.

⁴³ Luis Buñuel, *op. cit.*, 1982, p. 195.

la importante ciudad de Salamanca. Dice Octavio Paz que en ella “el poeta Buñuel se retira, calla, para que la realidad hable por sí sola [... el tema] es el triunfo embrutecedor de esa misma realidad”.⁴⁴ En *Tierra sin pan* Buñuel presenta una cultura miserable, pero subrayó que no se trata de una sociedad salvaje, que disfruta de un idilio con la naturaleza, porque en Las Hurdes se tienen principios morales y religiosos similares a los de toda España, aunque los medios para satisfacerlos sean casi del neolítico,⁴⁵ y filma a los niños cuando estudian y escriben en el pizarrón del colegio con buena caligrafía y buena ortografía: “Respetar el bien ajeno”. En *Los olvidados* la situación es otra, aunque su tratamiento sea similar. Tampoco se trata de un idilio primitivo, pero los chicos carecen de valores. Carlos Fuentes recoge en una entrevista hecha en Venecia la idea de Buñuel de que: “El artista describe las relaciones sociales auténticas con el objeto de destruir las ideas convencionales de esas relaciones, poner en crisis el optimismo del mundo burgués y obligar al público a dudar de la perennidad del orden establecido. El sentido final de mis películas es ese: decir una y otra vez, por si alguien lo olvida o cree lo contrario, que no vivimos en el mejor de los mundos. No sé si puedo hacer más”.⁴⁶

Ciertamente Buñuel gusta de mostrar a los hombres en lucha contra una sociedad que busca oprimirlos o degradarlos, porque como escribió al final de su vida: “El surrealismo me ha hecho comprender que la libertad y la justicia no existen, pero me ha aportado también una moral. Una moral sobre la solidaridad humana [...] He ilustrado esta moral a mi manera, que es muy particular porque creo que soy por naturaleza y espíritu destructor”.⁴⁷

⁴⁴ Octavio Paz, “El poeta Buñuel”, en Alba C. de Rojo (comp.), *Buñuel. Iconografía personal*, México, FCE/Universidad de Guadalajara, 1998, p. 62.

⁴⁵ Luis Buñuel, “Tierra sin pan” (s.f.).

⁴⁶ Fernando Césarman, *El ojo de Buñuel. Psicoanálisis desde una butaca*, Carlos Fuentes (prol.), Barcelona, Anagrama, 1976.

⁴⁷ Luis Buñuel, “Pesimismo”, en Manuel López Villegas (ed.), *op. cit.*, p. 37.

En *Los olvidados*, Buñuel agradece a quienes le orientaron: Ma. de Lourdes Ricaud, del Departamento de Prevención Social de la Secretaría de Gobernación, al doctor José Luis Patiño, director de la Clínica de Conducta de la Secretaría de Educación Pública, a Armando List Arzubide, director de la Escuela-granja de Tlalpan. Y al hacerlo coloca un anclaje de autoridad a su mirada, de manera similar a como lo hace la masculina y neutra voz en *off* del *Générique*, con tono documental que otorga certidumbre a sus aseveraciones. Sabemos que investigó en las notas rojas de los periódicos, en los informes y las fichas del Tribunal para Menores, en la cárcel de mujeres, habló con un psiquiatra y tuvo por seis meses largos paseos cotidianos por el barrio de Nonoalco, Romita y Tacubaya, a veces en compañía de Luis Alcoriza y/o con el escenógrafo Edward Fitzgerald.: “Miraba, escuchaba, hacía preguntas, entablaba amistad con la gente. Algunas de las cosas que vi pasaron directamente a la película”.⁴⁸ Buñuel observó en esos paseos las contradicciones de la pobreza, como las camas de bronce que habían sido moda a principios de siglo y que gustaban mucho en los sectores populares y, sí, afirma, las había y él las vio, tal y como años después vio las antenas de televisión en los techos de aquellas casuchas, como “es típico del subdesarrollo: una gran pobreza y, en medio de ella, objetos propios de otro nivel de vida”.⁴⁹ Con estos antecedentes, Buñuel realiza, según sus palabras:

Un film de lucha social. Porque me cree simplemente honesto conmigo mismo yo tenía que hacer una obra de tipo social. Sé que voy en esa dirección. Aparte de eso, yo no he querido hacer de ninguna manera un film de tesis. He observado cosas que me han dejado atónito y he querido trasponerlas a la pantalla, pero siempre con esa especie de amor que tengo por lo instintivo y lo irracional que pueda aparecer en todo. Siempre me he sentido atraído

⁴⁸ José de la Colina y Tomás Pérez Turrent, *op. cit.*, p. 85.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 95.

por el aspecto desconocido o extraño, que me fascina sin saber por qué.⁵⁰

Las anécdotas que conforman la historia dan cuenta de los problemas humanos básicos: el abandono, la lealtad, la necesidad de afecto, la dificultad del cambio y la imposición del destino, en un tema tan grave como lo es un asesinato y un secreto de sangre. Octavio Paz ha dicho que muestra la orfandad de la condición humana y argumenta en torno del azar y la suerte para aplicar el término “destino” a lo que estos chicos enfrentan, como en la tragedia griega. La fatalidad determina el curso de su vida, pero no es una fatalidad trascendente sino histórica, con un carácter social y psicológico. Para Carlos Fuentes “Los muchachos de *Los olvidados* [...] no pueden modificar su situación con los medios filantrópicos y sentimentales que la sociedad, a sabiendas de su inutilidad pone a su alcance”.⁵¹

Aunque *Los olvidados* sea también un melodrama, por sus temas y preocupaciones, Buñuel evadió a conciencia los recursos fílmicos que este género usa para conmover, prefiriendo formas austeras que dan un claro tono documental al filme. La pobreza no se exalta como un valor, solamente se muestra como una realidad, enmarcada por una cámara con pocos movimientos y que sabe guardar su distancia, evadiendo los llantos o quejas de sus personajes, con una música que funge de contrapunto a las escenas que se desarrollan en forma implacable ante nuestros ojos. Nada en *Los olvidados* convoca al morbo, tan típico de la trilogía de Rodríguez. Los protagonistas no buscan la compasión de sus audiencias. Tan solo el ciego usa el recurso para defenderse cuando va a ser atacado por la pandilla de muchachos: “¡Piedad!, ¡Piedad para un pobre ciego indefenso!”, pero en su boca más parece una broma macabra.⁵² También el len-

guaje y el tono moderan los excesos de la historia y las audiencias se ven obligadas a detener la catarsis y afrontar el desasosiego.

Los personajes de Buñuel están atrapados, sin salida posible. El afecto familiar y amistoso no suple la carencia de instituciones que los apoyen, y la falta de protección agudiza ese caos social y esa miseria moral que sufren. Ahí nadie es mejor por ser pobre. La vida de los olvidados transcurre en el terreno de la sobrevivencia y obvia las normas legales y el civismo que podría moderar las pasiones y que han sido tradicionalmente dictadas por el Estado o en nombre de Dios. El recurso estatal de la escuela correccional no redime a nadie: ni hay familias que organicen el día a día, no hay escuela ni educación y la Iglesia no se interesa por este mundo. Habremos de esperar a *Nazarín* (1958) para encontrar sacerdotes que quieran redimir a los desamparados.

La pobreza no es aquí un pasaporte para una vida mejor, ni para recibir el amor ni para merecer la medalla de víctima que redime todo. Además, por ser un problema social, construido de a poco por los seres humanos y/o por un sistema injusto, su solución es responsabilidad humana: lo dice la presentación: “Esta película está basada en hechos reales. No es optimista y deja la solución del problema a las fuerzas progresistas de la sociedad”. Los personajes de *Los olvidados* no solicitan la redención, no se saben perdidos; aunque lo estén, simplemente tratan de sobrevivir de acuerdo con sus medios, que como diría Buñuel para los hurdanos son “del neolítico”. Nos increparán, sí (recordamos el huevo que Pedro avienta a nuestros ojos y que escurre por la cámara) pero no nos piden ni compasión ni caridad, por eso es ciertamente adecuado el calificativo de ridículo que usó Buñuel para el subtítulo que se le puso a su película en Francia: *Pitié pour eux*.⁵³

⁵⁰ André Bazin, *op. cit.*, p. 203.

⁵¹ Fernando Césarman, *op. cit.*, p. 15.

⁵² “Sobre música de circo, contrapicada de la estructura metálica de un edificio en construcción. Panorámica sesgada hacia abajo que hace aparecer al ciego caminando.

Quando el ciego se da cuenta cesa la música”, Luis Buñuel, *Los olvidados* (guión), México, Era, 1980, p. 30.

⁵³ Luis Buñuel, *op. cit.*, 1982, p. 197.

Conclusión

La representación de la pobreza nunca es inocente. En las entretelas de una historia fílmica se crea un imaginario, una serie de conceptos que construyen esas que Roger Bartra llamó redes imaginarias y que construyen el marco de lo concebible y las posibilidades de actuación.⁵⁴ El gusto popular exaltó la trilogía de Rodríguez, aunque la censura del ayuntamiento de Puebla prohibió *Nosotros los pobres* por considerarla una apología de los bajos instintos.⁵⁵ Su éxito ha sido notable y todavía hoy en día se exhibe en la televisión comercial. *Nosotros los pobres* se mantuvo más de un año en cartelera con llenos históricos.⁵⁶ La película de Bu-

ñuel tuvo una trayectoria muy diferente, pero hoy se la considera un clásico y en 2004 fue declarada Patrimonio Cultural de la Humanidad.

Las inercias del imaginario obligaban a la trilogía a darles una medalla a los pobres. Ellos se sentían halagados, salvados, dichosos, mejores que esos antipáticos poderosos que lo tenían todo y que eran tan infelices. Habían ganado el estatus apreciable de víctimas. *Los olvidados* no hacía nada de eso. Un técnico se quejaba durante la filmación: “Señor Buñuel, esto es de una cochambre tremenda. No todo México es así. Tenemos también hermosos barrios residenciales como las Lomas”.⁵⁷ Ponía el dedo en la llaga, la de desigualdad e injusticia. Y Buñuel, sin retar, solo mostrando, retaba.

⁵⁴ Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, México, Océano, 1996.

⁵⁵ Moisés González Navarro, *op. cit.*, p. 405.

⁵⁶ Emilio García Riera, *op. cit.*, 1993, vol. IV, p. 162.

⁵⁷ José de la Colina y Tomás Pérez Turrent, *op. cit.*, pp. 91-92.

Algunos rasgos de la historiografía del último tercio del siglo XX

Guillermo Turner

En el último tercio del siglo XX se han hecho importantes propuestas y contribuciones a la historiografía. De tal modo que esta última muestra no pocos rasgos característicos: respuestas, muchas esclarecedoras, a preguntas planteadas por historiadores y estudiosos tanto de la historia en general como específicamente de la historia llamada “cultural”. Una preocupación creciente por atender nociones como la de oralidad, escritura, lectura, sentido o significado e implícitos del texto, indicios y cultura. Estos contenidos, es cierto, ya se encuentran presentes de alguna manera en las historiografías de épocas previas, pero no con el deliberado alcance y la persistencia con los que aparecen a finales del siglo XX. En este breve artículo hago un esbozo de dichas propuesta, síntesis de mi personal “apropiación” de los textos leídos; mi propia interpretación.

Quisiera comenzar con el conocido historiador italiano Carlo Ginzburg, quien en su obra publicada en 1976, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, recurrió a las nociones de “visión del mundo” y de “cultura popular”. Este autor, según lo señala en su libro so-

bre la cosmovisión de un molinero juzgado por la Inquisición a finales del siglo XVI, concibe la cultura como un espacio o “jaula flexible” donde los individuos —“típicos” o “personalidades individuales”— o bien el “estrato social”, son poseedores de una libertad parcial o limitada. Estima que la cultura en particular de las “clases subalternas” o marginales está conformada fundamentalmente por una cultura oral.¹ Ginzburg compara la cultura con el lenguaje, en la medida en que están social e históricamente dados a los individuos, ofreciéndoles una amplia gama de posibilidades en el ejercicio mismo de la vida.²

Acepta asimismo que existe una gran dificultad para estudiar grupos sociales pertenecientes casi exclusivamente a una cultura oral, puesto que éstas “tienden a no dejar huellas”.³ Por otro lado, tratándose de grupos o sectores sociales cuyas aspiraciones participan tanto de la

alta cultura como de la cultura popular, afirma que en algunas ocasiones se pueden conocer las características de todo un estrato social a través del estudio de un individuo. Esto es posible, señala, debido a las relaciones existentes entre ambas culturas y de igual modo, a la noción de que “también un caso límite [...] puede ser representativo”.⁴ Para este historiador, recurrir a los indicios en los documentos hace posible el manejo explícito de hipótesis y conjeturas en la elaboración y escritura de la historia.⁵

Por otra parte, el historiador inglés Peter Burke parte del principio de que ni las ideas de los pensadores más famosos, ni las representaciones anónimas o populares o más al margen de la norma, pueden escapar del modelaje de la cultura de una sociedad. En este sentido, no se puede dar una explicación cabal de los fenómenos sociales, y especialmente

¹ Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik (1976, 1ª ed. en italiano) 1981, p. 15.

² *Ibidem*, p. 22.

³ *Ibidem*, p. 184.

⁴ *Ibidem*, p. 22. En cuanto a la relación de los diversos grupos y culturas, Ginzburg señala que retoma el planteamiento de Mijaíl Bajtin sobre la “circulación cultural”, véase p. 21.

⁵ *Ibidem*, pp. 22 y 111.

de las formas de representación, si no se toma en cuenta el ámbito cultural, su dinámica y sus valores. El autor de *La cultura popular en la Europa moderna* (1978, 1ª ed. en inglés) señala que lo más conveniente es definir la idea de *cultura* en términos de valores y símbolos.⁶ A esta noción yo sólo agregaría el que dichos significados se asumen de manera tanto colectiva como individualmente, pero en cualquier caso, de manera subjetiva, por lo que la esfera de la cultura básicamente es la de la intersubjetividad. La noción de cultura de Burke resulta especialmente interesante, pues por ella entiende significados no homogéneos en distintos grupos sociales, no sólo entre la elite y los campesinos y artesanos, sino entre diversos grupos populares, aglutinados cada uno a partir de elementos en común —como puede ser una ocupación u oficio, una región geográfica compartida, etcétera—, los cuales mantienen relación con otros grupos sociales, hecho que lleva a hablar a este historiador de un “acervo común”, del cual los diversos grupos seleccionan ciertos elementos culturales para ejercerlos de manera grupal.⁷

Peter Burke considera de manera implícita que en un escrito en ocasiones se puede distinguir un contenido de carácter popular, así como un “modo” de escritura propio de la cultura popular, a partir de elementos formales y no formales, como frases extensas, sinónimos y conceptos utilizados.⁸ Plantea la necesidad de estudiar los “mensajes” específicos antes de adentrarse en el estudio del “código cultural”, esto es, de conocer

⁶ Peter Burke, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza (1978, 1ª ed. en inglés) 1991, p. 28.

⁷ *Ibidem*, pp. 85 y 103.

⁸ *Ibidem*, p. 120. El capítulo quinto de su obra se enfoca en el asunto del código cultural.

las regularidades o sistemas que encauzan las manifestaciones culturales.⁹ Este historiador reconoce, por otra parte, que en un texto escrito no se pueden recoger todas las manifestaciones propias de una cultura popular. Lamenta que en los textos, especialmente en los que se relatan manifestaciones artísticas de la cultura popular, no puedan recuperarse, por ejemplo, “el tono de la voz, las expresiones de la cara, las gesticulación o las acrobacias”.¹⁰ No obstante, como compensación, en los textos de algunos autores pueden aparecer marcas o formas que aportan información sobre ciertos valores culturales, así como sobre su cercanía o no con una cultura oral o popular.

Dicho estudioso de la historia cultural estima que cualquier grupo social no instruido, que comparte elementos en común, es parte de una cultura popular o, como también la llama, una subcultura. Plantea así que, en la historia, grupos sociales, como por ejemplo ladrones, marinos, soldados o mendigos, han formado cada uno una subcultura.¹¹ Este historiador defiende, para Europa, la teoría de la penetración cultural que conlleva una dinámica a partir de influencias recíprocas de unos grupos sobre otros, incluyendo por supuesto los grupos sociales más alejados en la jerarquía social, como el de la elite, los campesinos y artesanos. Me parece que este enfoque logra explicar la asunción, normalmente tardía, de valores de las elites por parte de algunos estratos medios o bajos de una sociedad. Burke llega a considerar, como lo hará Robert Darnton en sus trabajos sobre la historia cultural francesa del siglo XVIII, que es necesario hacer una lectura “entre lí-

⁹ *Ibidem*, p. 177.

¹⁰ *Ibidem*, p. 116.

¹¹ *Ibidem*, p. 86.

neas” de los documentos empleados para la historia cultural.¹²

Por su parte, el historiador estadounidense Robert Darnton echa mano de una gran creatividad ante la forma de abordar la amplia diversidad de fenómenos culturales y lo intrincado de sus significados, en su célebre *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, publicado en 1984.¹³ Para efectos de esta introducción, sólo destacaré que este historiador, de manera similar a Ginzburg, critica la propensión a limitar los estudios históricos a los llamados “casos típicos”. Rechaza el que en el campo de la historia, especialmente tratándose de historia cultural, deba preferirse “lo común” a “lo raro”, ya que considera, que no es posible, ni tiene sentido, medir o determinar valores promedio en los significados y símbolos culturales.¹⁴ En uno de los estudios de su obra, defiende la suficiencia de los informes parciales y subjetivos, con todo y sus argumentos arbitrarios, como fuentes para el conocimiento de la historia cultural. Estima que esto es factible, debido a que, junto con los contenidos y argumentos más fragmentados o arbitrarios, existe un amplio “código común”, una “construcción social de la realidad” que incluye culturalmente aun a los individuos a los que pudiera criticar u oponerse dicha fuente. Se trata de un significado subjetivo, pero del que se puede extraer un “significa-

¹² Peter Burke, “Obertura: la nueva historia, su pasado y su futuro”, en Peter Burke (ed.), *Formas de hacer historia*, Madrid (1991, 1ª ed. en inglés) 1996, p. 27.

¹³ Robert Darnton, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, FCE (1984, 1ª ed. en inglés) 1987.

¹⁴ Robert Darnton, “Introducción”, en *op. cit.*, p. 13.

do general”, esto es, una “subjetividad común”.

En cuanto al significado de los textos escritos, en un artículo posterior, intitulado “Los primeros pasos hacia una historia de la lectura” (1986, 1ª ed. en inglés), Darnton sostiene que por medio de “una especie de arqueología textual” es posible conocer algo sobre la historia de la lectura en la antigüedad.¹⁵ Considera importante tomar en cuenta los “límites retóricos” del texto, por lo que sostiene que él “defendería una estrategia doble, que combinara el análisis textual con la investigación empírica”.¹⁶ Para él, la lectura misma es una forma de elaborar significado.¹⁷ Estrechamente vinculada a su noción de *historia cultural* surge su proposición en cuanto a que los historiadores “debemos leer de nuevo los informes buscando lo que hay entre líneas, lo obvio y lo que no se dice”.¹⁸ Afirma que para penetrar en el desconocido ámbito de la conciencia de un mundo hoy inexistente, se debe recurrir también a las formas de la propia escritura de los documentos: “necesitamos concentrarnos más en la manera de describir que en los objetos descritos”.¹⁹ Este historiador considera que para hacer historia cultural es necesario pasar “del texto al contexto”, y “de nuevo a

éste hasta lograr encontrar una ruta en un mundo mental extraño”.²⁰

Desde una perspectiva más teórica, el estadounidense Hayden White ha realizado diversos planteamientos en torno a la historia y la historiografía, que en su momento fueron muy novedosos y polémicos. Me referiré aquí, de manera muy breve, a las nociones de “texto” y “significado” de su obra *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica* (1987, 1ª ed. en inglés). Su concepción de significado está estrechamente vinculada a las palabras de las comunidades de usuarios de una lengua, donde los significados tienen lugar y cobran su sentido.²¹ Estima que el lenguaje no es un recurso transparente o claro de la comunicación y que los textos están montados en “jerarquías de valorización” y, por tanto, cargados de una multiplicidad de “atributos”.²²

Este estudioso de la historiografía considera que en principio, cualquier texto puede ser igualmente importante para el estudio de las representaciones del mundo.²³ Haciéndose eco de la crítica que hace Marc Bloch a la lectura exclusiva de los “testimonios más decididamente voluntarios”, o simplemente “testimonios voluntarios”,²⁴ por parte de

algunos historiadores, reprueba la búsqueda exclusiva de “significados intencionales” en un texto, recalcando la importancia y necesidad de recurrir a los “significados incrustados en el lenguaje”, como considero que bien pueden ser las connotaciones y los implícitos del lenguaje. Pero su concepción del significado va aún más lejos, al sostener que no se puede estudiar cabalmente el contenido de un discurso si, además de estudiar su “información”, no se toma en cuenta la “forma”.²⁵ Esta noción es expresada de manera más enfática y radical, afirmando que “la forma del texto es el lugar en el que éste realiza su labor significativa desde el punto de vista ideológico”.²⁶

El reconocido historiador Roger Chartier retoma en su famoso artículo “El mundo como representación” (publicado originalmente en 1989) el postulado del bibliógrafo neozelandés Donald F. McKenzie en torno a los lectores, los textos y sus significados: “Nuevos lectores crean nuevos textos y sus significados son una función de sus nuevas formas”.²⁷ El autor francés plantea los diversos aspectos que habrían de ser considerados en una historia que

ed. en francés) 1970, p. 53. Véase también de este historiador, la edición crítica a cargo de su hijo Étienne Bloch, *Apología para la historia o el oficio de historiador*, México, FCE (1993, 1ª ed. crítica en francés) 1996, p. 173.

²⁵ Hayden White, “La cuestión de la narración”, en *op. cit.*, p. 60.

²⁶ Hayden White, “El contexto del texto”, *op. cit.*, p. 211.

²⁷ D. F. McKenzie, *Bibliography and the Sociology of Texts: Panizzi Lectures 1985*, Londres, The British Library, 1986, p. 20, citado en Roger Chartier, “El mundo como representación”, en *Annales E.S.C.*, núm. 6, noviembre-diciembre de 1989 (pp. 1505-1520) y en “El mundo como representación”, en Roger Chartier, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 52.

¹⁵ Robert Darnton, “Los primeros pasos hacia una historia de la lectura” (1986, 1ª ed. en inglés), traducción de Antonio Saborit, en *Boletín Bibliográfico*, Biblioteca Manuel Orozco y Berra, DEH, enero-diciembre de 1990, p. 25.

¹⁶ *Ibidem*, p. 23.

¹⁷ Robert Darnton, “Historia de la lectura”, en Peter Burke (ed.), *Formas de hacer historia*, *op. cit.*, p. 193.

¹⁸ *Ibidem*, “La anatomía de la república de las letras”, *La gran matanza de gatos...*, p. 167.

¹⁹ *Ibidem*, “La ciudad como texto”, p. 111.

²⁰ *Ibidem*, “Introducción”, p. 13. Este historiador hace una crítica a Roger Chartier, señalando que el historiador francés “limita su análisis al libro como objeto físico”, p. 25.

²¹ Véase Hayden White, “Respuestas a las cuatro preguntas del profesor Chartier”, en *Historia y Grafía*, núm. 4, 1995, p. 326.

²² *Ibidem*, p. 328.

²³ Hayden White, “El contexto del texto”, en Hayden White, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós (1987, 1ª ed. en inglés), 1992, p. 196.

²⁴ Véase Marc Bloch, *Introducción a la Historia (Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien)*, México, FCE (1949, 1ª

se propusiera el tema de la construcción del sentido de los textos. Estos asuntos serían: las “variaciones de las disposiciones de los lectores, variaciones de los dispositivos de los textos y de los objetos impresos que los contienen”.²⁸ Es decir, considera que habría que estudiar a lo largo de la historia la actitud y los recursos de los lectores, pero también los elementos del texto, sus mensajes y sus formas, sin olvidar, claro está, el aspecto objetivo de la impresión, que en conjunto conforman ese objeto llamado libro.

No obstante estas nociones teóricas generales, en sus estudios de carácter histórico, junto con sus reflexiones derivadas de ellos, Roger Chartier, enfrascado en una lucha declarada en contra de “una definición puramente semántica del texto”,²⁹ privilegia la esfera de la impresión o edición del libro como dimensión fundamental o bien como *summum* del texto. De esta manera, el interés por el texto mismo —y sus contenidos intrínsecos— es desplazado por el aspecto mercantil del libro en tanto objeto, tema de estudio claramente delimitado y muchas veces olvidado, pero que al mismo tiempo quizás lo restringe demasiado. Esta dimensión material del libro es complementada y justificada, incorporando al estudio del objeto-libro otro gran momento: el de su circulación. Este historiador pone especial énfasis

en la etapa de la lectura del público (lectores-consumidores), la cual es destacada como el momento culminante de la historia del objeto-libro. Así, la lectura, simultánea o posterior a la circulación, cobra un papel determinante en la explicación de la construcción del sentido o significados de los libros. Lo fundamental pues, está en la consumación de la lectura del libro y ya no en el incierto y problemático momento de la escritura de los textos.

Una noción crucial en los trabajos de Chartier es la llamada “apropiación” del sentido —o sentidos— de los libros por parte de los lectores. Este concepto (apropiación), que sustituye al viejo concepto de “recepción”, con un carácter diferente al dado por los teóricos de la llamada Escuela de Constanza, por Michel Foucault y por Paul Ricoeur,³⁰ es estudiada a través de las diferentes ediciones de los libros, pues éstas, estima Roger Chartier, apuntan a ciertos tipos de lectores a quienes van dirigidos los libros. Es así que este historiador, queriendo llevar más lejos la “historia del libro”, planteada por Lucien Febvre y Henri-Jean Martin,³¹ inaugura lo que llama “historia de las apropiaciones”.³²

Chartier sostiene, por otra parte, que no se puede hablar de libros que tengan un carácter popular, ya

que los lectores (u oyentes) no escolarizados o no letrados no pudieron dejar huella en los objetos impresos.³³ Bajo esta óptica, los “indicios de oralidad”³⁴ que puedan aparecer en algunos textos, y que han sido vinculados con grupos subalternos, tampoco representarían una alternativa para el estudio de la historia de las culturas populares o subalternas. Esto debido a que desde el enfoque del objeto-libro de Chartier, los rasgos culturales deben verse en las características físicas de los libros o bien en las lecturas y apropiaciones de los individuos o grupos, pero, como sabemos, su registro no fue, a lo largo de varias épocas, una práctica común de los grupos cultos y letrados ante las prácticas de los lectores (oyentes) vinculados a las culturas subalternas.

Consecuente con su acotado objeto de estudio: el objeto-libro, Roger Chartier resta importancia al momento cultural de la creación, o más bien, de la recreación, de nociones, ideas y representaciones, que dan lugar a nuevos textos, momento complejo en el que participa no sólo un individuo aislado y “acultural” —generalmente llamado “autor”, reconocido o anónimo—, sino toda una comunidad —de autores y no autores— relacionados culturalmente con él. Igualmente, ignora la noción de “lector implícito” en el texto, así como los momentos de lectura de los propios autores en que éstos se vincularon con otros autores y lectores —coetáneos o no— y con otras representaciones y temas, incluyendo el propio asunto de la circulación de

²⁸ Roger Chartier, “El mundo como representación”, *op. cit.*, p. 52. Véase también del mismo autor, “Lecturas, lectores y ‘literaturas’ populares en el renacimiento”, en *Sociedad y escritura en la Edad Moderna*, México, Instituto Mora, 1995, p. 156.

²⁹ *Ibidem*, “El mundo como representación”, *op. cit.*, p. 51. La misma idea aparece también en la “Introducción a una historia de las prácticas de la lectura en la era moderna (siglos XVI- XVIII)” de esa misma obra, p. 107.

³⁰ Véase Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin y Antonio Saborit, *Cultura escrita, literatura e historia. Conversaciones con Roger Chartier*, México, FCE, 1999, pp. 161 y 162. Michel Foucault aborda el tema de la apropiación del discurso en una conferencia de 1969. Véase *¿Qué es un autor?*, Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala (1969, 1ª ed. en francés) 1985, pp. 41 y 43.

³¹ Lucien Febvre y Henri-Jean Martin, *La aparición del libro*, Madrid, UTEHA (1957) 1959.

³² Roger Chartier, “El mundo como representación”, *op. cit.*, p. 52.

³³ Véase Roger Chartier, “Lecturas, lectores y ‘literaturas’ populares en el renacimiento”, en *op. cit.*, pp. 146, 155-156.

³⁴ Se trata de una noción planteada por Paul Zumthor en *La letra y la voz. De la “literatura” medieval*, Madrid, Cátedra, 1987. Véase también Carlos Aguirre Anaya *et al.*, *op. cit.*, p. 114.

otros libros, en la época del propio autor o aun en épocas anteriores a él.

En contraposición a su idea de “inestabilidad” del sentido del texto y de su noción de libro en tanto objeto y de las lecturas concretas por lectores específicos, como elementos centrales en el surgimiento del sentido de los libros, Chartier se ve obligado varios años después a reconocer que la libertad del lector siempre estará limitada, no sólo por las formas del objeto escrito y las normas de lectura de su comunidad, sino también por la misma “escritura del texto”.³⁵ Asimismo, este historiador admitirá la existencia de “indicios textuales”, así como de un tipo de “apropiación distorsionada de los textos”,³⁶ nociones que conceden al texto mismo, junto con los elementos ya mencionados, un lugar importante en el proceso de significación de los libros.

Por mi parte, considero que los textos, esto es, los contenidos interpretables y transmisibles, de los libros, para poder ser explicados deben ordenarse no tanto “a partir del modo de recepción al que estaban destinados”,³⁷ sino más bien a partir de una noción más amplia y comprensiva, social e históricamente, como sería una noción cultural de representación y conocimiento³⁸ de los grupos sociales

involucrados en los fenómenos culturales en cuestión. Para el caso del estudio de textos y libros, deberían ser contemplados no sólo la edición, la circulación y la apropiación de los contenidos de los libros por parte de los lectores históricos específicos, sino también los momentos de la creación o recreación de los libros, incluyendo a sus “autores” y textos, así como la representación de sus lectores potenciales o ideales.³⁹

Es necesario mencionar que la preocupación por el significado de los textos, sus implicaciones, por los límites propios de la historia escrita, así como por su interpretación o interpretaciones pertinentes, no deja de tener un nexo con el llamado “giro lingüístico” (*linguistic turn*) o bien “giro pragmático” o “analítico”, de Richard Rorty, surgido desde finales de la década de 1960, con la publicación de *El giro lingüístico*.⁴⁰ Esta obra tuvo una gran influencia en el mundo académico y fue retomada por muy diversos autores de las ciencias sociales y las humanidades. ¿Cómo sería posible que un conocimiento vivo como el historiográfico no se percatara de la existencia de nuevos enfoques y recursos, siendo indiferente a la reflexión filosófica, que en su momento prometía soluciones y visiones novedosas?

Esta corriente filosófica, de manera análoga a como previamente lo había hecho el estructuralismo, reconocía en el lenguaje los signos y sus sentidos como elementos fundamentales para el conocimiento. Pero mientras que el pensamiento estructuralista retomaba de Ferdinand de Saussure⁴¹ su cara noción de “lengua”, considerada como social y sistemática, y único objeto de estudio de la lingüística propiamente dicha, para ser utilizada como paradigma o matriz epistemológica; por su parte, el giro lingüístico, con la intención de construir una nueva filosofía, retomaba la noción opuesta, es decir, la de “habla” (*parole*), a la cual el lingüista suizo había considerado como de poca importancia, asociada según él a un carácter meramente individual del lenguaje. Esta noción, transformada en “lenguaje ordinario” (no ideal) en la tradición analítica anglosajona⁴² y vinculada con la noción de “uso” del lenguaje de Ludwig Wittgenstein,⁴³ resultaba muy fecunda para Rorty y la filosofía pragmática en general.

Sus planteamientos teóricos gravitaban en torno al sujeto. Le concedían a éste un papel muy importante que se manifestaba no sólo en los enunciados, sino en las enunciacio-

³⁵ Roger Chartier, *Pluma de ganso, libro de letras, ojo viajero*, México, Universidad Iberoamericana, 1997, p. 91.

³⁶ Estas nociones presuponen la existencia de una cierta “apropiación adecuada” con base en aspectos que residen precisamente en el texto. Véase Carlos Aguirre, Jesús Anaya, Daniel Goldin y Antonio Saborit, *op. cit.*, pp. 23 y 56.

³⁷ Roger Chartier, “Ocio y sociabilidad: la lectura en voz alta en la Europa moderna”, en Roger Chartier, *El mundo como representación...*, *op. cit.*, p. 138. (Este artículo fue escrito originalmente en 1990).

³⁸ Michel Foucault plantea la *episteme* como el principio organizativo; véase Michel Foucault, *La arqueología del sa-*

ber, México, Siglo XXI, 1985. Véase también “El discurso de Foucault”, en Hayden White, *El contenido de la forma...*, *op. cit.*, p. 132.

³⁹ La noción de lector potencial o ideal de un cierto texto está vinculada de manera muy evidente con el presente desde el cual el historiador elabora la historia en torno al texto, considerando, sobre todo, que no se trata de un lector concreto e histórico, sino de una abstracción posible en la historia.

⁴⁰ Richard Rorty, *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós (1967, 1ª ed. en inglés) 1998.

⁴¹ Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, México, Fontamara (1916, 1ª ed. en francés) 1986.

⁴² Un notable exponente es John L. Austin, autor de diversas obras, entre ellas, su conocida *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós (1962, 1ª ed. en inglés) 1982; véase también “La filosofía de John L. Austin”, de Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi en *ibidem*, p. 12.

⁴³ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, México, UNAM-IF/Crítica (1953, 1ª ed. bilingüe inglés y alemán) 1988. Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi señalan que Wittgenstein abordaba el estudio del “lenguaje ordinario” en sus clases en Cambridge desde los años 30; véase J. L. Austin, *op. cit.*, p. 11.

nes, esto es, en los actos de los sujetos que las emiten. En el campo de la historiografía, este enfoque reivindicó el papel de la narración, en el cual serán cruciales, además de la interpretación del historiador, la subjetividad propia de los protagonistas. La confluencia de subjetividades o intersubjetividad tiene igualmente un lugar muy destacado en esta perspectiva. Mientras tanto, los objetos, temas y escalas de observación y estudio de la historia se diversificaban exponencialmente, con lo cual la idea de totalidad en el conocimiento histórico se hacía insostenible. Era necesario aceptar que el “desmigajamiento” o fragmentación o, más aún, la atomización de la historia era un costo del amplio crecimiento del conocimiento histórico y de la presencia de la historia en todo campo del conocimiento.

Sin embargo surgían nuevos problemas. Algunos teóricos y estudiosos concedían una importancia excesiva al sujeto intérprete, poniendo en duda o aun llegando a negar, como lo hizo Jacques Derrida, la existencia de referentes fuera del texto. Algo similar sucedió en cuanto al peso del sujeto y a sus ilimitadas posibilidades para interpretar los textos, de tal manera que cualquier interpretación parecía ser aceptable. Igualmente se llegó no sólo a comparar a la historia con la literatura, sino a equipararla y reducirla al género de ficción. Estas apreciaciones no solamente resultaban críticas para la historia, sino que socavaban su existencia. Simultáneamente, muchos otros estudiosos de la historia —historiadores, teóricos de la historia y filósofos— optaron por evitar esos excesos, buscando un balance del peso de los elementos en juego: entre los textos y la interpretación, entre las fuentes y el investigador, y entre la escritura y la lectura, que en el fondo no aluden sino a la participación y a un cier-

to equilibrio —no estático—, entre el objeto y el sujeto de la historia.

Por su parte, el giro lingüístico ha dejado su impronta en el desarrollo historiográfico: sus preocupaciones, inquietudes y debates han fomentado de alguna manera el reconocimiento de la importancia de diversos aspectos y problemas y un mayor interés por la historia cultural,⁴⁴ haciendo más directo y fácil el acceso a sus frecuentes datos fragmentarios y escurridizos, a sus fuentes generalmente escasas y con información muchas veces presente en los textos sólo entre líneas o de manera implícita. Esto no significa que no se reconozca que simultáneamente seguirá habiendo una amplia diversidad de miradas, búsquedas y acercamientos novedosos a la historia, como es por ejemplo el sugerente enfoque que pretende alejarse de toda influencia del giro lingüístico, basado en la llamada “experiencia histórica”, planteado por Franklin R. Ankersmit en *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora*,⁴⁵ planteamientos que, como éste, en su momento han sido o habrán de ser considerados, evaluados

⁴⁴ Se ha considerado a los historiadores Jacob Burckhardt y Johan Huizinga, autores de *La cultura del Renacimiento en Italia* (1860) y *El otoño de la Edad Media* (1919), respectivamente, como los fundadores de la historia cultural. También se ha vinculado a este tipo de historia a los posteriores historiadores de la llamada “Escuela de los Annales”, Marc Bloch y Lucien Febvre, así como a Georges Duby y Jacques Le Goff, estos últimos, precursores de la llamada historia de las “mentalidades”.

⁴⁵ *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora*, México, FCE, 2004. Dicha obra fue abordada y discutida ampliamente en el “Seminario de Teoría de la Historia. Análisis Historiográfico”, impartido por el doctor Álvaro Matute y la doctora Evelia Trejo, en el semestre de febrero-mayo de 2005 en el posgrado de historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

y en su caso criticados por los propios historiadores.

A continuación se exponen varias obras de diversos ámbitos del conocimiento, vinculadas a los temas tratados anteriormente, junto con la bibliografía mencionada.

- Aguirre Anaya, Carlos, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin y Antonio Saborit, *Cultura escrita, literatura e historia. Conversaciones con Roger Chartier*, México, FCE, 1999.
- Al-Azmeh, Aziz et al., *Historia y diversidad de las culturas*, Barcelona, Serbal/UNESCO, 1984.
- Ankersmit, Franklin R., *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora*, México, FCE, 2004.
- Austin, John L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós (1962, 1ª ed. en inglés), 1982.
- Barthes, Roland, *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Barcelona, Paidós (1984, 1ª ed. en francés), 1987.
- , *Variaciones sobre la escritura*, Barcelona, Paidós (1993, 1994 y 1995, 1as. eds. en francés), 2002.
- Betancourt Posada, Alberto (coord.), *Historia, representación e interpretación*, México, FFyL-UNAM, 2005.
- Bloch, Marc, *Introducción a la Historia (Apologie pour l'Histoire ou Métier d'historien)*, México, FCE (1949, 1ª ed. en francés), 1970.
- , *Apología para la historia o el oficio de historiador*, ed. crítica de Étienne Bloch, México, FCE (1993, 1ª ed. crítica en francés), 1996.
- Bourdieu, Pierre, *¿Qué significa hablar?*, Madrid, Akal (1985, 1ª ed. en francés), 2001.
- Bowman, Alan K. y Greg Woolf (comps.), *Cultura escrita y poder en el mundo antiguo*, Barcelona, Gedisa (1994, 1ª ed. en inglés), 2000.
- Briggs, Asa y Peter Burke, *De Gutenberg a internet. Una historia*

- social de los medios de comunicación, Madrid, Taurus, 2002.
- Burckhardt, Jacob, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Barcelona, Orbis (1860, 1ª ed. en alemán), 1985.
- Burke, Peter, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza (1978, 1ª ed. en inglés), 1991.
- (ed.), *Formas de hacer historia*, Madrid (1991, 1ª ed. en inglés), 1996.
- , *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Barcelona, Gedisa (1993, 1ª ed. en inglés), 1996.
- , *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Paidós (2004, 1ª ed. en inglés), 2006.
- , *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales: 1929-1989*, Barcelona, Gedisa (1990, 1ª ed. en inglés) 1993.
- Cardona, Giorgio Raimondo, *Antropología de la escritura*, Barcelona, Gedisa (1981, 1ª ed. en italiano), 1994.
- Castañeda, Carmen, *Del autor al lector. I. Historia del libro en México. II Historia del libro*, México, CIESAS/Conacyt/Miguel Ángel Porrúa, 2002.
- Castillo, Antonio (comp.), *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Cavallo, Guglielmo y Roger Chartier, *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus (1997, 1ª ed. en francés), 1998.
- Chartier, Roger, *Entre poder y placer. Cultura escrita y literatura en la Edad Moderna*, Madrid, 2000.
- , *La historia o la lectura del tiempo*, Barcelona, Gedisa, 2007.
- , *Lecturas y lectores en la Francia del Antiguo Régimen*, México, Instituto Mora (1982 y 1987 en francés), 1994.
- , *Libros, lecturas y lectores*, Madrid, Alianza, 1994.
- , *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- , *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*, Barcelona, Gedisa (1992, 1ª ed. en francés), 1994.
- , *Pluma de ganso, libro de letras, ojo viajero*, México, Universidad Iberoamericana, 1997.
- , *El presente del pasado. Escritura de la historia, historia de lo escrito*, México, Universidad Iberoamericana, 2005.
- , “El príncipe, la biblioteca y la dedicatoria en los siglos XVI y XVII”, en *Historiografía francesa. Corrientes temáticas y metodológicas recientes*, México, Cemca/IIH-UNAM/Instituto Mora/UIA, 1996, pp. 51-75.
- , *Las revoluciones de la cultura escrita. Diálogo e intervenciones*, Barcelona, Gedisa (1997, 1ª ed. en francés), 2000.
- , *Sociedad y escritura en la Edad Moderna*, México, Instituto Mora (1984 y 1987, en francés), 1995.
- , “Trabajar con Foucault: esbozo de una genealogía de la Función-Autor”, en *Signos Históricos*, núm. 1, enero-junio de 1999.
- Corcuera de Mancera, Sonia, *Voces y silencios en la historia. Siglos XIX y XX*, México, FCE, 1997.
- Darnton, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, FCE (1984, 1ª ed. en inglés), 1987.
- , *The kiss of Lamourette: Reflections in Cultural History*, Nueva York, Norton & Company Inc., 1990.
- , “Los primeros pasos hacia una historia de la lectura” (traducción de Antonio Saborit), en *Boletín Bibliográfico*, Biblioteca Manuel Orozco y Berra, DEH (1986, 1ª ed. en inglés), enero-diciembre, 1990.
- De Bustos, José Jesús (coord.), *Textualización y oralidad*, Madrid, Instituto Universitario Menéndez Pidal/Visor Libros, 2003.
- De Certeau, Michel, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana (1978, 1ª ed. en francés), 1985.
- Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente. (Siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus (1978, 1ª ed. en francés), 1989.
- Duby, Georges, *Diálogo sobre la historia. Conversaciones con Guy Lardreau*, Madrid, Alianza (1980, 1ª ed. en francés) 1988.
- Eco, Umberto, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge, Cambridge University Press (1992, 1ª ed. en inglés), 1995.
- Febvre, Lucien, *Combates por la historia*, Barcelona/México, Planeta-Agostini (1953, 1ª ed. en francés), 1993.
- y Henri-Jean Martin, *La aparición del libro*, Madrid, UTEHA (1957, 1ª ed. en francés), 1959.
- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI (1969, 1ª ed. en francés), 1985.
- , *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets (1970, 1ª ed. en francés), 1987.
- , *¿Qué es un autor?*, Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala (1969, 1ª ed. en francés), 1985.
- Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik (1976, 1ª ed. en italiano), 1981.
- , *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa (1986, 1ª ed. en italiano), 1989.
- , *Ojazos de madera. Nuevas reflexiones sobre la distancia*, Barcelona, Península, 2000.

- _____, *Pesquisa sobre Piero*, Barcelona, Muchnik (1981 y 1982 en italiano), 1984.
- Goody, Jack (comp.), *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, Barcelona, Gedisa (1968, 1ª ed. en inglés), 1996.
- _____, *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid, Akal (1977, 1ª ed. en inglés), 1985.
- _____, *El hombre, la escritura y la muerte. Conversación con Pierre-Emmanuel Dauzat*, Barcelona, Península (1996, 1ª ed. en francés), 1998.
- _____, *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*, Madrid, Alianza (1986, 1ª ed. en inglés), 1990.
- Harris, Roy, *Signos de escritura*, Barcelona, Gedisa (1995, 1ª ed. en inglés), 1999.
- Havelock, Eric, *La musa aprende a escribir*, Barcelona, Paidós (1ª ed. en inglés 1986), 1996.
- Huizinga, Johan, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente (1919, 1ª ed. en holandés), 1973.
- Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria*, Barcelona, Paidós (1ª ed. en italiano 1977), 1991.
- _____, *Pensar la historia*, Barcelona, Paidós (1977, 1ª ed. en italiano), 1991.
- _____, Roger Chartier y Jacques Revel (directores), *La nueva historia*, Bilbao, Ediciones Mensajero (1978, 1ª ed. en francés), s/año.
- Lozano, Jorge, *El discurso histórico*, Madrid, Alianza, 1987.
- Lledó, Emilio, *El silencio de la escritura*, Madrid, Espasa Calpe (1991, 1ª ed.), 1998.
- Manguel, Alberto, *Una historia de la lectura*, Santa Fé de Bogotá, Norma (1996, 1ª ed. en inglés), 1999.
- Matute Aguirre, Álvaro, “El elemento metahistórico. Propuesta para una lectura analítica de la historia”, en *Ciencia y desarrollo*, vol. XX, núm. 116, mayo-junio de 1994, pp. 62-66.
- McLuhan, Marshall, *La galaxia Gutenberg. Génesis del homo typographicus*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1998.
- Mendiola Alfonso, “François Dosse: la necesidad de la reflexividad en la investigación histórica actual”, en *Historia y Grafía*, núm. 16, 2001, pp. 251-272.
- _____, “Las tecnologías de la comunicación. De la racionalidad oral a la racionalidad impresa”, en *Historia y Grafía*, núm. 18, 2002, pp. 11-38.
- Mudrovic, María Inés, *Historia, narración y memoria. Los debates actuales en filosofía de la historia*, Madrid, Akal, 2005.
- Olson, David R. y Nancy Torrance (comps.), *Cultura escrita y oralidad*, Barcelona, Gedisa (1991, 1ª ed. en inglés), 1995.
- _____, *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, Barcelona, Gedisa (1994, 1ª ed. en inglés), 1998.
- Ong, Walter J., *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, FCE (1982, 1ª ed. en inglés), 1996.
- Petrucci, Armando, *Alfabetismo, escritura, sociedad* (prólogo de Roger Chartier y Jean Hébrard), Barcelona, Gedisa, 1999.
- _____, *La ciencia de la escritura. Primera lección de paleografía*, Buenos Aires, FCE (2002, 1ª ed. en italiano), 2003.
- Pomian, Krzysztof, *Sobre la historia*, Madrid, Cátedra (1999, 1ª ed. en francés), 2007.
- Reynolds, Leighton D. y Nigel G. Wilson, *Copistas y filólogos*, Madrid, Gredos (1968, 1ª ed. en inglés), 1986.
- Ricoeur, Paul, *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós (1978, 1986, 1980 y 1988, 1as. eds. en francés), 1999.
- Rorty, Richard, *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós (1967, 1ª ed. en inglés), 1990.
- Ruiz-Doménech, José Enrique, *El reto del historiador*, Barcelona, Península, 2006.
- Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, México, Fontamara (1916, 1ª ed. en francés), 1986.
- Turner Rodríguez, Guillermo, “La memoria de Bernal Díaz del Castillo en el proceso de escritura de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. La evidencia de las formas y contenidos del texto”, en prensa.
- Vázquez Montalbán, Manuel, *Historia y comunicación social*, Barcelona, Mondadori, 1997.
- White, Hayden, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós (1987, 1ª ed. en inglés), 1992.
- _____, “Respuesta a las cuatro preguntas del profesor Chartier”, en *Historia y Grafía*, núm. 4, 1995, pp. 317-329.
- Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, México, IIF-UNAM/Crítica (1953, 1ª ed. bilingüe inglés y alemán), 1988.
- Zumthor, Paul, *La letra y la voz. De la “literatura” medieval*, Madrid, Cátedra, 1987.

El fundidor Williams en su trayecto hacia las minas mexicanas

A raíz de su independencia respecto de España, en México se abrieron múltiples y esperadas oportunidades para el intercambio comercial y de capital con un grupo más amplio de países europeos y con Estados Unidos. Se fueron desprendiendo una gama de negocios de este proceso —como los de importación directa de productos manufacturados y especializados (principalmente de Europa), la exportación de metales preciosos y de otras materias primas de producción nacional—, asimismo los acuerdos entre instituciones financieras y los nacientes gobiernos mexicanos para contratar préstamos sin la tutela española generaron un flujo de personas provenientes de Inglaterra, Francia y otros países encargados de llevar a buen término todo tipo de empresas.

Las nuevas relaciones de México con un mayor grupo de países crearon vínculos entre gobiernos, pero también dieron origen a un tipo de personal que, temporal o permanentemente, viajó al país para encargarse de los negocios y las empresas con el objeto de establecer su residencia aquí y convivir con sus habitantes.

Una buena parte de empresas, aparte de las casas comerciales, que recurrieron a gente de sus países para manejar sus intereses en México, fueron las mineras. Las riquezas metalíferas mexicanas —que el barón Von Humboldt¹ había publicitado con tanta eficiencia por toda Europa— promovieron la formación de varias compañías mineras,² que no sólo

¹ Alejandro de Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, Porrúa, 1984.

² Alma Parra y Paolo Riguzzi, “Capitales, compañías y manías británicas en las minas mexicanas”, en *Historias*, núm. 71, 2009; Alma Parra, “Perfiles

establecieron juntas directivas de propietarios y accionistas en Inglaterra, sino también cuadros administrativos y técnicos en los sitios de explotación minera mexicana, cuadros que incluían desde directores de empresas hasta trabajadores especializados.

Los directivos de las compañías reclutaron mineros ingleses con el objeto de introducir en México —con base en la práctica y el ejercicio de dicho oficio— los conocimientos que habían guiado el progreso de la minería británica, iniciando de este modo un flujo migratorio hacia México de mineros británicos, principalmente de Cornwall y en menor grado de otras zonas mineras como Gales, Escocia e Irlanda.

La migración nunca fue enorme. Aunque muchos súbditos de la Corona británica emigraron durante ese periodo, la mayor parte de los que abandonaron su país se dirigieron a otras latitudes. Los que viajaron a México respondieron en buena parte a una oferta de trabajo, no sólo segura y bien remunerada, incluso para los parámetros de su propio país, sino también a una demanda orientada específicamente a las labores mineras, que en muchas ocasiones se percibió como temporal. El destino principal fue casi por regla, alguno de los famosos centros mineros de México.

Las empresas más importantes que captaron un número mayor de inmigrantes británicos fueron la Compañía de Aventureros de Real del Monte que se estableció en Pachuca y Real del Monte, la United Mexican Mining Association y la Anglo Mexican Mining Company. Estas dos últimas tomaron en arriendo minas de varias regiones del país con el objeto primero de rehabilitarlas. La Anglo Mexican tomó el control de minas de muy alta productividad en Guanajuato, entre ellas la afamada Valenciana.

A diferencia de la Real del Monte —que conserva un archivo que sobrevivió gracias a la intervención de varios investigadores del Instituto Nacional de Antropología e Historia interesados en la minería en la década de 1970— la historia

empresariales extranjeros en la minería mexicana”, en *Vetas*, año III, núm. 7, enero-abril, 2001.

de las demás compañías se ha ido escribiendo sobre la base de muy escasos materiales dispersos en distintos lugares y repositorios de México e Inglaterra principalmente.

La carta de Williams que aquí se presenta es una muestra mínima de la rica fuente de información que constituyen sus textos para ilustrar el modo en que algunos británicos se insertaron en el medio mexicano. El descubrimiento de este material fue fortuito, tuve acceso a él gracias a referencias indirectas que he investigado por largo tiempo en los Archivos Nacionales de Londres y de otras localidades en Cornwall y Gales; el acervo completo será publicado en un futuro próximo.

David Williams fue uno de los fundidores contratados por la Anglo Mexican Company para trabajar en las minas de Guanajuato. Originario de Landore, pequeña población de Gales, viajó a México en 1825 y regresó a su patria en 1829, como seguramente muchos de sus compatriotas hubieran querido hacerlo.

Su paso por México y las minas mexicanas se registró en una serie de cartas que escribió a su familia, amigos y conocidos de Landore (poblado cercano a la costa sur de Gales), quienes ávidos de las noticias de las experiencias de aquellos que emigraron al Nuevo Mundo, no sólo publicaron estas cartas, escritas originalmente en galés, sino que las tradujeron al inglés en 1826 para compartirlas con un público más amplio. “Encontrarán muy interesante este trabajo aquellos que tienen amigos en México, y que no tienen los medios o tiempo para consultar los trabajos más exhaustivos de autores y viajeros, que han escrito sobre el país”, anotó su traductor al inglés.

En efecto, en la época de la llegada de Williams a México la obra de Humboldt (escrita en tiempos virreinales) y la de Bullock³ (de los años postindependientes más tempranos) eran los principales referentes literarios e informativos so-

³ El *Ensayo Político sobre el reino de la Nueva España*, de Humboldt, apareció en francés en 1811 y para 1822, poco antes de la llegada de los primeros mineros británicos a México, se encontraba en su tercera edición en inglés; William Bullock, *Six Months' Residence and Travels in México...*, Londres, John Murray, 1824. Además, los catálogos de las exposiciones *Ancient*

bre México para los angloparlantes. Los monumentales reportes diplomáticos de Henry George Ward, que aparecieron después en su *México en 1827*⁴ se fraguaron sobre observaciones realizadas prácticamente al mismo tiempo que las de Williams, quien elaboró modestamente en sus cartas una visión del México que atrajo y recibió a trabajadores británicos a las minas del país. Poco después fueron apareciendo más recuentos también contemporáneos de personajes conectados con las compañías mineras, como la de George Francis Lyon en 1828.⁵

Hasta el día de hoy, sólo ha sido posible encontrar referencias aisladas en México de la presencia de David Williams, relacionadas con su situación migratoria en 1826 y probablemente la de su salida en 1829.

La carta sexta que aquí se presenta se refiere a sus impresiones sobre la ciudad de México —escritas a posteriori, ya en Guanajuato— donde compara y contrasta sus propias impresiones con las que obtuvo de una lectura previa del texto de Bullock, al describir el recorrido de Chalco a México, la Plaza Mayor y la arquitectura del centro de la capital. El resto es una narración más personal de sus propias exploraciones y recorridos donde, al describir los vestigios arqueológicos prehispánicos, al referirse a algunos tipos y costumbres de los habitantes de la ciudad, encuentra y recalca la distancia cultural que le separa del mexicano, al mismo tiempo que va identificando los elementos cotidianos nativos que le permitirán adaptarse a sus días en este país.

Alma Parra

México y Modern Mexico —presentadas en el Egyptian Hall en la zona de Piccadilly, en Londres— ya estaban en circulación en 1823 y 1824.

⁴ H. G. Ward, *Mexico in 1827*, 2 vols., Londres, S. and R. Bentley, 1828.

⁵ George Francis Lyon, *Journal of a Residence and tour in the Republic of Mexico in the Year 1826 with some Accounts of the Mines of the Country*, 2 vols., Londres, John Murray, 1828.

Carta VI tomada de: *Una serie de cartas desde México, dirigidas a sus amigos en Landore, cerca de Swansea*¹

Guanaxuato, 1 de octubre de 1825

Porque les prometí en mi última carta, darles una descripción de la ciudad capital junto con una descripción del resto de mi viaje, casi no podré escribir sobre asuntos familiares por falta de espacio. Me complace decirles que estoy razonablemente confortable y con buena salud; confío en que ustedes, mis amigos y conocidos, se encuentren en el mismo estado.

En mi última carta, me quedé en el 4 de junio de mi jornada. Descansamos esa noche en una casa en el Valle de Chalco. Teníamos un alojamiento muy pobre, dos damas estaban a cargo de la casa, y una de ellas, pobre... había perdido la vista, pero no le costaba mucho trabajo hacernos la comida, porque nosotros no traíamos nada y ellas no tenían nada que darnos. Contábamos con un piso húmedo para dormir, cubierto de hormigas colosales. Al día siguiente, domingo, nos levantamos muy temprano ya que teníamos prisa de llegar a la capital a cierta hora, pero ¡ay, estos conductores! Antes de las siete ya estaban listos, pero tenían que ir a la iglesia cercana otra media hora. Las altas montañas

que pasamos ayer se veían bonitas esta mañana, con una especie de niebla fina en las faldas, así como en toda la parte baja, el sol naciente resplandecía en la nieve y una nube negra que parecía reposar en las cimas, las escondía. Dejábamos el pueblo de Chalco un poco hacia la izquierda. Pasamos por un pequeño pueblo, Los Reyes; desde este lugar el camino serpentea al pie de un viejo volcán, y el camino está oculto por lava, como muchos de los caminos de Gales con cenizas de las explotaciones de cobre.

Hay mucho comercio entre México y los otros pueblos de la costa, como Veracruz y Alvarado. Todos los días nos topamos con cientos de mulas, y algunos caballos, yendo de arriba abajo con mercancías, con harina y maíz en sacos de cuero. El vino es transportado en barriles a lomo de mula. El hierro que viene de Gran Bretaña y otros lugares, se lleva en tiras de tres o cuatro pies de largo y cada carga consiste de doscientos o trescientos de ellas. Pesé una carga y me dio 475 libras. Alrededor del cuello de cada rejego animal cuelgan una pequeña campana, para que pueda escucharse en caso de que se aparte del camino, además para mantenerlos a todos juntos más cerca. Los hombres no duermen por la noche en casas, sino que se van a un bosque cercano si es que hay. Después de descargar, prenden una fogata en un hoyo en la tierra, muelen su maíz, y hacen sus tortillas

¹ La traducción y notas son de Alma Parra.

en el suelo. Luego calientan sus trigoles [*sic*] y su chile. Los primeros son similares a un frijol francés y los otros a algo como pimienta picante. Ésa es la comida corriente en el país y es muy picante, pero les encanta. Los cocineros preparan buenas comidas para los ingleses, pero los demás comen esta comida común.

La primera vista del famoso México la tuvimos cuando estábamos como a quince o veinte millas de distancia, y en ese momento parecía como si fuera una población cercana al mar, compuesta sólo de iglesias y campanarios, pero cuando nos acercamos, vimos que el agua no era clara sino pantanos de agua sucia y estancada con millones de pájaros negros sobre ellos, similares a nuestros mirlos, pero con la base de las alas roja. Un poco hacia la derecha está el lago del que Mr. Bullock hablaba, éste es famoso por ser de agua salada. Del otro lado hay un dique que llega hasta la ciudad desde el lago que está en los llanos donde dormimos la noche anterior. Llegamos a la entrada de la ciudad a la una y tuvimos que esperar ahí un largo rato mientras los oficiales de aduanas nos revisaban, para asegurarse de que no traíamos nada ilegal. Después de pasar la puerta, que alguna vez fue hermosa encontramos que el camino estaba asquerosamente sucio. Los diques de agua que conducen la suciedad de la población estaban abiertos en medio del camino. Conforme nos acercamos

al centro de la ciudad las calles estaban más limpias, con hermosas casas altas de cada lado. Entramos a una casa preciosa que nos habían preparado nuestros empleadores.

Hacia el centro de la ciudad se yergue la catedral, que parece consistir de más de una puebla [*sic*], pero si les diera la descripción de ella, repetiría la descripción de las cosas que están en otras iglesias. Afuera hay una piedra maravillosa, redonda y lisa empotrada en la pared, de ocho a diez pies a lo largo, y en el centro tiene un relieve con una cara horrible, tallada con gran detalle hasta la orilla. Se dice que pesa veinticuatro toneladas y es llamada Oriawr Montezuma.² Es obra de los nativos antes de que fueran conquistados por los españoles; se piensa que es un ídolo dedicado al Sol, ya que el Sol es objeto de adoración. En la misma plaza que la iglesia está la casa del presidente, un hermoso edificio, que cuenta con oficinas donde se discuten los asuntos de gobierno, junto con la casa de moneda y los cuarteles para los soldados, a lo largo del patio del palacio, donde se puede ver la

² El término *oriawr* significa reloj en Galés. Se refiere a la Piedra del Sol, que también llegó a conocerse como el Reloj de Moctezuma, el cual se desenterró junto con otros monolitos prehispánicos en 1790 como parte de los planes del segundo virrey de Revillagigedo para el remozamiento y empedrado de la ciudad. En esa ocasión también sacaron a la luz el monolito dedicado a Coatlicue y la piedra de sacrificios que esta carta describe unas líneas más adelante; Alejandro de Humboldt, *op. cit.*, p. 14.

estatua de Carlos, el viejo rey de España. Antes de que se separaran de la vieja España, estaba enfrente de la iglesia y la casa de gobierno, pero después de que se publicaron las leyes y se estableciera un presidente propio, la trasladaron. Es una pieza de trabajo muy hermosa, donde el caballero y el caballo aparecen como uno solo, la figura es hueca y las extremidades completas, lleva una manta a hombros del rey y la cola del caballo llega hasta el suelo; se dice que pesó dieciocho toneladas. Aunque es una bella obra, es mucho más ligera en peso que una similar que hay en Hyde Park, Londres, ésta en particular pesa treinta y cinco toneladas. En el mismo lugar hay una piedra que retrata a un ídolo terrible, sobre el cual se dice que Montezuma (uno de sus antiguos reyes) martirizó a miles de personas. Esta piedra tiene casi ocho pies de largo y tres pies de ancho, como un molino. Alrededor de la orilla tiene figuras de soldados y en medio de la superficie tiene un hueco de un pie de diámetro, con un círculo alrededor para que según la tradición, pudiera escurrir la sangre. Alrededor del hueco hay otro círculo tallado, otro afuera de ese y otro hacia la orilla, todo el trabajo hecho regular y correctamente. Al lado hay otro ídolo que perteneció al mismo periodo. Hay un largo bulto de piedra irregular de cerca de ocho y medio pies de alto y cinco de largo y ha sido tallado por completo

con las más horribles esculturas. Enormes serpientes enredadas una entre otra, con la cabeza hacia abajo, también nudos de serpientes torcidas con los pies de alguna criatura que tiene uñas largas, dos horribles caras una en frente y otra detrás y manos y cráneos de hombres, como torcidas alrededor de su cuello. La parte de arriba es una piedra de cuatro esquinas, que descansa sobre lo demás, tallada con serpientes y otras imágenes horribles que no entiendo y no puedo describir.³ En una de las orillas de la ciudad se plantaron árboles, hay pequeños lagos y un lugar para caminar. El agua es para usos cotidianos. Corre a lo largo de una artesa de piedra, de alrededor de veinte pies de altura. Seguimos esos acueductos por casi tres millas hasta el campo, hasta que llegamos a la vieja propiedad de Montezuma. Se dice que estas arquerías se extienden por más de 7 millas. Regresamos siguiendo esos arcos que llevaban agua hacia otra parte de la ciudad. Aunque se permite que el agua corra al aire libre de esta manera pueden instalar tubos para elevarla aún más arriba. Con frecuencia vemos agua que va hasta los cuartos más altos de las casas a través de tubería de piedra. Como dato histórico parece que este conocimiento y habilidad era propia antes de la llegada de los españoles. Durante la guerra civil

³ Se refiere a la Piedra de los Sacrificios y a la Coatlicue.

todo se volvió caótico, pero ahora las cosas vuelven a la normalidad, algunas cosas son mejores que antes. Es muy común ver a mucha gente limpiando dentro y en los alrededores de la ciudad. Vimos jardines flotantes, bellamente hechos en madera, sobre el lago de Chalco. Grandes piezas de madera se colocan en la base y las más pequeñas arriba y luego colocan ramas sobre de ellas, y le echan encima la tierra o lodo del lago para hacerle un suelo, de manera que, el agua de abajo mantenga la humedad, y haga que los jardines fructifiquen. Se pueden mover de un lado a otro del lago, para gran ventaja del propietario, Se decía que habían desaparecido años atrás; pero todavía hay bellos y lujosos jardines sobre el lago hoy día, acondicionados para botes que van entre uno y otro a recoger las frutas, las flores, etc., y llevarlos a la ciudad por canal. Los remeros se pueden ver tocando su guitarra, una especie de laúd pequeño que se toca con los dedos; ésa es la música común del país. Muy a menudo, afuera de las casas, uno puede ver a alguna persona tocando ese instrumento y dos o tres personas bailando, golpeando sus pies tan duro en el piso que suena como si usaran zapatos de madera.

Vimos la casa en la que se realizaba la Inquisición y del otro lado de la calle estaba el lugar de ejecución donde la gente era ejecutada o castigada por sus delitos.

Una de las últimas personas que sufrió, y que aquí menciono como un ejemplo de la crueldad, era un nativo de Francia, que vino a establecerse en este país. Su delito fue cultivar lúpulos y hacer su propia cerveza, lo que era ilegal. Lo arrestaron y lo llevaron a la corte, fue juzgado como culpable y merecedor de muerte por fuego. Vimos el Viático varias veces. Era un sacerdote que iba a visitar y dar la absolución a la gente en su lecho de muerte. Le precedía un pequeño niño que llevaba una campanita y una linterna, y de cada lado iba un soldado con la espada desenvainada, y si el objeto de su visita era un hombre rico, también había mucha música. Conforme pasaban y sonaba la campana la gente tenía que arrodillarse. En una ocasión un hombre de Estados Unidos que estaba aquí por negocios, escuchó la campana y se arrodilló en su casa, pero como no se acercó a la puerta, uno de los soldados entró a la casa y lo mató. Esto ya no pasa actualmente, particularmente en Guanajuato; los británicos se meten a su casa cuando escuchan la campana y se mantienen erguidos como un palo. Conseguimos muy buena cerveza ahí, a un chelín por cuarto, en Puebla nos costaba 6 chelines. Hay muchas comodidades de la Gran Bretaña de todo tipo aquí, pero son caras. Conocí a un carpintero de Inglaterra aquí que recibía un sueldo de doce chelines al día. Pero según él su gasto de

subsistencia era de cuatro chelines al día. Hay una cantidad de plateros y orfebres ahí, pero no tantos como esperaba, particularmente después de leer lo que los viajeros han escrito de México, aunque debo admitir que de cada veinte minas de oro y plata que estuvieron en operación, hay una sola funcionando en este momento. Pero pienso que los viajeros han exagerado mucho.

Mr. Bullock dice que la Plaza Mayor es el lugar más hermoso del mundo.⁴ Yo pienso que comete un gran error, o la ha alabado demasiado a propósito. El esplendor de México es que está situado en un solo nivel. Algunas de sus calles tienen casi una milla de largo; tiene un claro y hermoso clima la mayor parte del año; pero es muy obvio que sus grandes casas, su casa de comercio, sus tiendas, no pueden compararse con las de Londres, Bath

o Exeter, etc. Dejamos la ciudad capital, la mañana del miércoles 8 el llano. Hay hermosas tierras cerca de la ciudad, llanos de tierra cultivable del lado derecho y pequeños cerros a la izquierda. Descansamos esa noche en Aquatitlan (sic), una pequeña villa, ahí conocimos a un inglés de Londres que ha vivido ahí por veinte años y que casi ha perdido su inglés. Está casado con hijos, se viste como los nativos, o debería decir, completamente sin nada. En Gales se habla del herrero descalzo, pero aquí vimos un herrero casi desnudo a no ser por el trapo alrededor de la cintura. Debo terminar por ahora por falta de espacio. Deseo enviar mi amor a mis conocidos y todos mis amigos, particularmente a mi querida esposa e hijos; confío en que usted aceptará los mismos sentimientos de su viejo amigo.

D. Williams

⁴ Bullock se refiere a la Plaza Mayor como “una de las mejores del mundo”, William Bullock, *op. cit.*, p. 131.



Efectos de la prohibición de libros en la España del siglo XIX

José Abel Ramos

Juan B. Vilar y Mar Vilar, *El primer hispanismo británico en la formación y contenidos de la más importante biblioteca española de libros prohibidos. Correspondencia inédita de Luis de Usoz con Benjamín Wiffen (1840-1850)*, Sevilla, MAD, 2010, 523 pp.

A menudo las prohibiciones provocan clandestinidad. Es una de las primeras ideas que se nos vienen a la mente al leer el libro de Juan B. Vilar y Mar Vilar. El autor es un destacado catedrático y la autora es profesora titular de la Universidad de Murcia y han sido profesores visitantes de otras universidades del extranjero. Además, el primero es autor de numerosos textos sobre la historia contemporánea de España, en tanto que la segunda ha escrito acerca de la presencia y enseñanza del idioma español en Estados Unidos y de la introducción de la

lengua inglesa en el mundo hispanófono del siglo XIX.

El libro que nos ocupa contiene una rica correspondencia que el erudito bibliógrafo y literato español Luis de Usoz Río (1805-1863), le envió al también erudito hispanista inglés Benjamín Barron Holmes Wiffen (1794-1867), publicada ahora por primera vez. El epistolario se encuentra actualmente en el Wadham College de Oxford, Wiffen Spanish Collection. Es parte de un conjunto de documentos que abarcan el periodo de 1840 a 1867, pero del cual la presente edición se limita al decenio de 1840-1850. Fue en estos años que Usoz, en estrecha colaboración con Wiffen, adquirió el mayor número de volúmenes de la “más importante biblioteca española de libros prohibidos” y programó e inició la edición de la “Colección de Reformistas Antiguos Españoles”.

Con ambos proyectos, los dos bibliógrafos rescataron y difundieron los escritos reformistas desconocidos en España, debido a la

persecución político-religiosa que este tipo de textos sufría desde tiempo atrás, porque habían desaparecido víctimas del abandono, o porque “[...] habían sido vendidos al peso a los tenderos de paños de la localidad para envolver géneros.” Una situación que por desgracia nos suena familiar cuando se trata de “libros viejos”, hayan sido condenados o no, en España y fuera de ella.

Los volúmenes reunidos por Usoz (11 357 en total), así como su archivo, forman parte de la Biblioteca Nacional de Madrid y se ubican en la sección de Manuscritos y Libros Raros y Curiosos desde 1873, año en que fueron cedidos por la viuda del bibliógrafo, según disposición del propio coleccionista. En tanto que la edición o reedición de las obras de los reformistas se inició clandestinamente en 1847 y no terminó sino entre 1874 y 1904, cuando el hispanista alemán Edward Böehmer —por encargo de su amigo Wiffen— entregó a la imprenta tres gruesos

volúmenes con el título de *Bibliotheca Wiffeniana Spanish Reforms of Two Centuries from 1520*.

La correspondencia seleccionada consta de 129 cartas, que en el presente libro son precedidas por una amplia y bien documentada “Introducción”, la cual aborda las características de la principal fuente documental utilizada, el remitente y el destinatario de las misivas y su contexto, así como distintos temas relacionados con el contenido de las cartas (condiciones, lugares y personajes que intervinieron en la formación de la biblioteca y en la edición de la “Colección de Reformistas”). Complementan la edición un índice detallado del epistolario, notas a pie de página y otros instrumentos útiles de consulta que dan como resultado un grueso cuerpo de 523 páginas. Tal cantidad de páginas no impide, sin embargo, su fácil manejo, lo cual considero un logro editorial digno de tomarse en cuenta.

La publicación en su conjunto, como lo anuncia en su extenso título y subtítulo, ilustra una buena cantidad de aspectos en torno a la historia del libro, en cuanto a sus avatares por las medidas y prácticas de control contra su libre producción, circulación y lectura. También tiene que ver con la España del siglo XIX y de épocas anteriores, en particular con su situación político-religiosa. Por lo mismo, nos hace reflexionar acerca de asuntos tan actuales como la libertad de expresión y sus limitaciones, al igual que sobre las prácticas y efectos de la censura en distintas sociedades de ayer y hoy.

Luis de Uzos le encarga a su colaborador y amigo en Inglaterra comprar libros que le detalla, así

como investigar sobre otros libros en bibliotecas y archivos ingleses y europeos en general, para adquirirlos o copiarlos. También le solicita información acerca de manuscritos e impresos útiles para sus proyectos, contratar copistas para transcribir los textos difíciles o imposibles de adquirir. Lo instruye sobre la manera de enviarle dichos encargos para burlar las medidas de control que el gobierno implementaba, etcétera. Le envía dinero para los gastos y le reitera constantemente sus agradecimientos por los encargos cumplidos plenamente y confirma que todos los costos deben correr por su cuenta. En su calidad de amigo, a la vez que le da noticias de la situación de su país, le informa sobre algunos de sus familiares, principalmente de su esposa y de su hermano Santiago, también destacado estudioso y prominente académico. Por supuesto, le manda asimismo saludos para sus familiares y se preocupa por su salud y bienestar.

Desfilan en la correspondencia obras de autores célebres no sólo reformistas o heterodoxos prohibidos, sino también de índole variada, lo mismo que traductores, copistas, libreros, comerciantes en general, familiares de los bibliógrafos en cuestión y hasta diplomáticos, que de una u otra manera colaboraron en los proyectos mencionados.

Entre las obras destacan, por ejemplo, la Biblia o partes de ella, como el Antiguo o Nuevo Testamento, en diferentes ediciones españolas y extranjeras, en español y otros idiomas. Recordemos que su traducción en lenguas vulgares estuvo prohibida por la Igle-

sia católica del siglo XVI al XVIII. Así también sobresalen textos del fraile dominico Savonarola, condenado a la hoguera en Roma; de Erasmo, a quien la Inquisición le vetó varias obras en el siglo XVI, especialmente *El Enquiridión o Manual del caballero cristiano*, “la más divulgada” de dicho autor; del médico y teólogo Miguel Servet, acusado por Calvino y condenado a la hoguera en Ginebra; de Arias Montano, director de la Biblia polígota de Amberes (1569-1571); de John Locke, pionero del empirismo anglosajón, y del filósofo y teólogo español Jaime Balmes, cuyo principal objetivo era, según Usoz: “[...] hacer triunfar el jesuitismo y papismo, deslumbrando a los españoles (que no quieren pensar y dejan a los jesuitas cabalgar sobre ellos) con un tejido de sofismas”. Es claro el antijesuitismo del polígrafo español en una época en la que la Compañía se recuperaba de su restitución de 1814.

Como intérpretes, figuran el humanista, traductor y controversista protestante Juan de Valdés, “uno de los mejores escritores reformistas entre nosotros”, dice Usoz; fray Luis de León, el “Horacio español”, traductor de Horacio y Virgilio; los teólogos protestantes Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, quienes vertieron por primera vez las Sagradas Escrituras completas al español, durante el siglo XVI y principios del XVII, respectivamente. También se menciona a Felipe Scío de San Miguel y a Félix Torres Amat, autores de las primeras versiones católicas en español de las Sagradas Escrituras (el primero lo hizo en 1791 y el segundo en 1823-1825).

La edición de las obras de los escritores protestantes debía hacerse con todo cuidado, pues incluso se pensaba enviar ejemplares a América, por lo que se puso atención en contratar a personas reconocidas. Para copiar los textos necesarios se recurrió al exfranciscano protestante, hebraísta, helenista y crítico literario Juan Calderón, quien continuó la larga tradición que venía desde tiempos antiguos hasta la invención de la tipografía. En este caso no sólo trabajó en manuscritos sino también en impresos. Calderón, además, corrigió el estilo y las galeras.

A propósito del control de los escritos, llama la atención cómo el epistolario denota que a mediados del siglo XIX en España, al menos en lo que toca a la censura de publicaciones, seguía presente el espíritu del Santo Oficio. Es necesario considerar este asunto porque las cartas presentan a primera vista una cara de la cuestión, la de lo que su remitente pensaba o de lo que quería difundir; pero es más que eso, como veremos a continuación.

Si bien la Inquisición había sido abolida en España apenas unos años antes (en 1834), su fuerza —como la de otras instituciones sobre todo eclesiásticas antes favorecidas— había disminuido desde el siglo precedente y de manera más notoria, a raíz de las reformas borbónicas. Durante la segunda mitad del siglo XVIII el tribunal perdió varias de sus facultades gracias a medidas tomadas, las cuales habían sido impensables unos años antes, constituyendo duros golpes para su ejercicio del control de las lecturas, uno de los objeti-

vos que pretendió desde su fundación a finales del siglo XV. En 1768, por ejemplo, la Corona ordenó que la publicación de las bulas y breves pontificales, así como la de los *Índices de libros prohibidos* y edictos del Santo Oficio debía ser autorizada previamente por el rey. Además, el tribunal tendría que escuchar a los autores católicos célebres antes de condenar sus obras y nombrar un defensor para los autores extranjeros o ya fallecidos. Por si esto fuera poco, los textos denunciados podían circular durante el proceso de su calificación, en caso de expurgación, el propietario del escrito podía circularla por su propia cuenta.

Pero según se infiere de las misivas, expresar ideas en materia religiosa seguía siendo delicado en la España de la época de Usoz, así que las referencias directas o indirectas a la Inquisición en las cartas son frecuentes. El autor del epistolario se queja constantemente de esta situación y lamenta que no sea como en Inglaterra, donde los cuáqueros llevan a cabo un estilo de vida admirable y donde se han alcanzado grandes logros gracias a la Reforma. Sin embargo, afirma después de referirse en tono bastante negativo a los Reyes Católicos y a Felipe II: “[...] a pesar de lo poco que vale la gente en la España que estoy viendo, estoy convencido [de] que nunca España ha estado mejor ni tan bien como ahora.” Y agrega líneas abajo: “[...] a lo menos de tres a cuatro siglos acá.”

Menciona a menudo el *Índice de libros prohibidos*, aunque rara vez precisa cuál de ellos, ya que, como sabemos, el Santo Oficio español publicó varios durante su ejercicio.

Podría referirse a alguno reciente o al romano que por entonces seguía apareciendo. En todo caso, tanto él como su amigo y colaborador inglés sabían de cuál o de cuáles se trataba, por lo que se infiere que seguían siendo de uso común y no era necesaria ninguna precisión.

En estas circunstancias, al tratarse en su mayoría de obras prohibidas las que interesaban a nuestros personajes, el comercio clandestino y en general la circulación y edición encubiertas eran obligadas para ellos. Persistían prácticas llevadas a cabo desde antaño para eludir el control de las autoridades, a partir de la proliferación de condenas en España y sus dominios al despuntar el siglo XVI, y en otros lugares como Francia, particularmente durante el Antiguo régimen. En esta última, incluso se organizaban verdaderos ejércitos para transportar “libros malos” de centros editores del norte de Europa a París. Eran por lo general obras de autores franceses “libertinos”, que publicaban fuera de su territorio por ser condenados por la Iglesia católica y el gobierno civil. Otra medida era la de ponerles falsos lugares de impresión, a veces reales, a veces imaginarios, con nombres exóticos para los europeos, como Estambul, Agra o Pekín.

El México colonial ejemplifica igualmente distintas prácticas del contrabando de escritos “peligrosos”. Aquí también los introductores de obras provenientes del extranjero imaginaban formas de evadir el control de las autoridades civiles y religiosas; algunas muy similares a las que recomendaba Usoz a su colaborador, como la de colocar los volúmenes en el fondo

del equipaje o mandarlos con diplomáticos o personas de alto rango dignas de confianza cuyas pertenencias no eran revisadas.

Las circunstancias habían cambiado en Francia y México durante el siglo XIX. Respecto a Francia, Usoz informa que los libros procedentes de allende los Pirineos circulaban sin mayor problema. Si bien esto no era nuevo, pues desde mediados del siglo anterior circularon en abundancia escritos filosóficos y revolucionarios franceses, a pesar de la vigilancia de la Corona y la Inquisición. En México, a raíz de su independencia del dominio español, se había decretado la libertad de imprenta y, aunque en la práctica la censura persistía de manera intermitente, había adquirido sesgos distintos. Ya sin una institución como el Santo Oficio que se había encargado de esa tarea, la censura se mostraba claramente inclinada a cuestiones civiles político-administrativas y en esa época de golpes de estado y cambios de gobierno frecuentes, a defender las acciones de las autoridades en turno.

Pero en la España de mediados del siglo XIX persistían estrategias tradicionales no sólo en la introducción clandestina de libros, sino también en la edición de las obras en 20 volúmenes de autores protestantes iniciada por Usoz y Wiffen. Éstos salieron a la luz en su mayoría en San Sebastián y Madrid y dos en Londres. Muchos textos habían permanecido manuscritos por la condena de las ideas que contenían y otros, ya impresos a menudo en el extranjero por autores exiliados, fueron vetados en España. Por temor del impresor a las represio-

nes, la primera de ellas, *Carrascón* de Fernando de Tejada (Tomás Carrasco), apareció sin pie de imprenta en San Sebastián en la oficina de Ignacio P. Baroja. Lo mismo pasó con el último libro editado en vida de Usoz, *Suma de doctrina cristiana*, de Constantino Ponce de la Fuente: “Reimpreso todo fielmente conforme a las ediciones antiguas”, posiblemente en la oficina de José M. Alegría (Madrid, 1863).

Las cartas, pues, nos muestran lo que Usoz pensaba o quería hacer saber sobre la situación de España y el control de los libros; pero no sólo eso, también nos revelan el efecto que ese ambiente tenía en la práctica cotidiana de su época. Son incuestionables los afanes que las autoridades españolas de mediados del siglo XIX tenían por controlar las expresiones contrarias a su política. Esto no las distinguía de otros gobiernos autoritarios que se esforzaban o se esfuerzan por alcanzar el mismo fin; sólo los métodos cambian. Pero lo que también revelan las cartas es que, a menudo, poco importan las restricciones y, más bien, provocan el resultado contrario a lo que se pretendía inicialmente. En el caso de Usoz, por ejemplo, sus dos ambiciosos proyectos llegaron a buen término gracias a que, contrariamente a lo que pudiera pensarse, las condiciones le fueron bastante propicias.

La década 1840-1850 fue de relativa calma en España, si la comparamos con los años inmediatamente anteriores en los que tuvo lugar la Guerra de los Siete Años (1833-1840) causada por la sucesión del trono a causa de la muerte de Fernando VII, pero no estuvo exenta de vicisitudes en los

ámbitos político, religioso y social. En cuanto a la cuestión religiosa, durante los gobiernos liberales siguieron los ánimos caldeados y entre otros graves problemas continuaban candentes las diputas sobre la desamortización y venta de los bienes de la Iglesia realizada en 1836, así como sobre la supresión de toda prestación de diezmos y primicias decretada por las Cortes un año después. Se discutía también el asunto de permitir o no la tolerancia religiosa y se llevaron a cabo gestiones para reanudar las relaciones de la Iglesia española con Roma, las cuales se vieron interrumpidas entre 1835 y 1848. En relación con los libros, a pesar de la libertad de imprenta reinante en España desde 1834, diez años después se prohibió la publicación de obras o escritos sobre religión y moral sin anuencia del ordinario.

En tal situación, los libros —muchas veces portavoces de las polémicas— fueron objeto de especial cuidado, pero las restricciones se hicieron principalmente de palabra, porque en la práctica había cuestiones mucho más urgentes que atender. Usoz se lamenta de las condiciones desfavorables para el éxito de la Reforma en España, pero siempre encontró la manera de llevar a cabo sus dos más caros proyectos bibliográficos.

Así pues, el libro de Juan B. Vilar y Mar Vilar es una tentadora invitación a continuar el estudio del libro y del protestantismo en esa época tan conflictiva de España, así como en diferentes lugares y épocas. En cuanto a España, las prácticas de la censura y las formas de evadirlas, así como sus

contenidos, autores, impresores, traductores, lectores y sus formas de circulación. Respecto a los demás lugares, las huellas de los reformistas desde el siglo XVI hasta mediados del siglo XIX en adelante, para conocer el desarrollo completo de sus esfuerzos dentro del proceso religioso.

¿Quiénes fueron esos reformistas? ¿Cuáles sus obras? ¿Cuál su trascendencia? ¿En dónde escribieron o publicaron sus escritos? Esto último agregaría elementos para, entre otras cosas, se precisara la geografía de la producción, circulación y lectura del libro protestante a través del tiempo y el

espacio. ¿Cuáles de ellos se conocieron en México? La publicación que nos ocupa es, igualmente, una guía segura para explorar éstos y varios caminos más por el rico fondo de la colección de escritos reunida por Usoz y por la “Colección de Reformistas Antiguos Españoles”.

La reinención de la memoria

Alberto del Castillo

Mario Camarena (coord.), *La construcción de la memoria colectiva. Materiales de apoyo a la docencia*, México, ENAH/Conaculta, 2010.

La vida no es la que uno vivió, sino la que uno recuerda y cómo la recuerda para contarla. Este punto de vista narrativo —elegido por Gabriel García Márquez y continuado por nuestro colega, el investigador Mario Camarena— puede ser también un buen principio para tejer la compleja madeja que nos revelan estas 12 microhistorias que abordan el tema de la construcción de una memoria colectiva, a partir de la percepción de distintos sujetos y actores sociales, los cuales abarcan una franja plural y heterogénea que incluye entre otros a trabajadores sindicales, familiares de guerrilleros asesinados, políticos margina-

dos por la alternancia, obreros expulsados del paraíso e indígenas reales e imaginados.

Esta memoria, según nos muestran los autores, es el resultado de una invención; esto es, de la asimilación personal y comunitaria de un conjunto de experiencias reales e imaginarias, de textos escuchados y leídos en circunstancias concretas, reelaborados para construir una identidad propia y consolidar una cohesión que permite a los sujetos diferenciarse de los “otros”.

Para desmenuzar y dar contenidos específicos a la construcción de este proceso, en los distintos ensayos se plantean preguntas y cuestionamientos tales como: La manera en la que se construyen las relaciones sociales entre nativos y avecindados en distintos barrios y pueblos del sur de la ciudad de México ante fenómenos como la inserción de la tierra en el rentable negocio de bienes raíces y el

implacable crecimiento urbano de las últimas décadas. Las formas en las que se realiza la apropiación de un mito prehispánico —el testamento o consigna de Cuauhtémoc, el último Tlatoani— para dar identidad simbólica a una comunidad; así como las condiciones sociales y culturales que permiten su permanencia y contribuyen a recrear desde una perspectiva pretendidamente indigenista una historia oficial avalada en un principio nada menos que por el INAH y el presidente en turno, Miguel Alemán, la cual se reforzó y apuntaló lo mismo por nuevos códices recién encontrados, que por oportunos *twitters* y correos electrónicos recién recibidos en la computadora de la investigadora. La diversidad de los conflictos sociales que enfrentan a la comunidad de un barrio con una sólida identidad, la cual gravitó durante décadas alrededor de una fábrica y cuyos

habitantes deben justificar la regularización actual de sus propiedades ante la desaparición de la misma, trasladando esta pugna a una lucha de memorias enfrentadas y recreadas desde distintos lugares del presente, en la que no existe una dualidad maniquea de buenos y malos, sino distintos posicionamientos que recuerdan aquella película clásica de Kurosawa titulada “Rashomon”, en la que todas las versiones comparten una dosis de verosimilitud, lo cual no invalida la necesidad de trazar una búsqueda de la verdad histórica, pero sí nos muestra algunos ángulos de su enorme complejidad. Las formas en que algunos trabajadores y trabajadoras perciben y construyen un concepto de democracia a partir de su participación sindical en distintos modelos laborales verticales y autoritarios característicos del viejo régimen corporativo, y frente al cual van recreando algunos referentes microhistóricos que contribuyen a la revisión de una historia social atenta a los sujetos y sus experiencias vitales como protagonistas de los cambios y no sólo a las estructuras de poder que rodean a los mismos. La construcción de fragmentos de historias de vida a partir del testimonio de los hermanos y la madre de tres jóvenes militantes de la guerrilla urbana asesinados y desaparecidos en la década de 1970 por los servicios de inteligencia del Estado mexicano. La calidez de los relatos de la familia Corral y sus incertidumbres y penas contrastan con la frialdad y las certezas descalificadoras de los informes gubernamentales. Eros y Thanatos frente a frente y

en medio una lectura crítica, que desconfía tanto de las versiones oficiales como de las idealizaciones afectivas y con ello pone las bases para opciones críticas y alternativas. La sutil reconstrucción de las etapas de la infancia y la adolescencia, reinventadas desde el horizonte terrible de la guerra sucia de exterminio llevada a cabo por el gobierno guatemalteco contra su propio pueblo y que en la década de 1980 sufrieron Ana y Linchán, una pareja pertenecientes a la comunidad maya *Tz utujil* en el barrio de Santiago Atitlán, cerca de la frontera con Chiapas. Al difícil problema de la lectura y la interpretación histórica e incluso psíquica, debe agregarse aquí la enorme complejidad de la traducción de las vivencias y los relatos de la lengua maya y su expresión mediante el castellano; cuestión que marca los límites, pero también una de las aportaciones principales de este trabajo. La percepción y el concepto de democracia reconstruidos a partir del testimonio personal de los militantes de un PRI local avasallado y sacrificado en Guanajuato por los afanes globalizadores de Carlos Salinas de Gortari, el “Gorbachov” mexicano en la década de 1990. Conceptos canonizados recientemente en el campo de lo “políticamente correcto” a nivel mediático, como la transición democrática y la alternancia política son revisados y cuestionados de manera crítica en este trabajo, a partir de su confrontación con los relatos de algunos de los protagonistas de esta microhistoria. No se trata de escribir una contrahistoria, que niegue la evidencia de los cambios políticos experimentados en

el país en los últimas décadas, sino de matizar los planteamientos oficiales y narrar los hechos desde una perspectiva ciudadana, no exenta de contradicciones. O por último, la criminalización experimentada por los migrantes mexicanos en el Chicago de las primeras décadas del siglo pasado, analizada desde una perspectiva más amplia en una descripción densa, al estilo Clifford Geertz, que reflexiona de manera inteligente sobre la percepción de los distintos actores sociales involucrados, cuestión que incluye no sólo a los policías y a los trabajadores, sino también a la categoría de los científicos sociales que contribuyeron de manera relevante a la construcción de esta mirada de poder.

De esta manera, si la historia tiene como uno de sus objetivos principales comprender la compleja trama social y cultural elaborada por los hombres y las mujeres, las distintas aproximaciones a la historia oral reveladas en estos trabajos nos acercan al reconocimiento de los sujetos como protagonistas y generadores de una memoria dinámica y en constante cambio, a partir de las transformaciones de las coordenadas del presente.

Una investigación de esta naturaleza abre múltiples ventanas hacia el pasado, con toda la carga subjetiva que ello implica para la construcción de una historia reciente, a través de la irrupción de procesos individuales y colectivos que se proyectan hacia el presente, esto es: un pasado en permanente proceso de “actualización” que, por tanto, interviene en las proyecciones a futuro elaboradas por sujetos y comunidades.

Al respecto, reconocemos las diferencias entre la historia, basada en una pretensión de veracidad, y la memoria, alineada hacia un posible horizonte de fidelidad. Sin embargo, retomando a Ricoeur, queda claro que los autores ape- lan a su necesaria interdependencia, superando de esa manera el papel simplista de una historia convencional empeñada en corregir linealmente los “errores” del recuerdo; asimismo, apuestan por una lectura simbólica en la que la memoria reinventa permanentemente sus contenidos y se vincula en todo momento a una visión del mundo.

Por todo lo anterior, se agradece la publicación de un texto colectivo crítico y polémico por parte de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, el cual tiene la virtud de dar a conocer avances de investigación de los estudiantes del posgrado en Historia y Etnohistoria que encabeza la doctora Hilda

Iparraguirre y coloca en un mismo plano las aportaciones de experimentados investigadores y docentes pioneros en estos territorios, con las reflexiones más recientes de jóvenes y no tan jóvenes historiadores alejados de las marcas disciplinarias rígidas y acartonadas, los cuales se han formado en el campo de la frontera ambigua entre la historia y la antropología.

Otro elemento que es digno de remarcar consiste en el hecho de que la mayor parte de los investigadores forman parte de los universos analizados y estudiados, lo que los obligó a tomar una distancia crítica y a ejercer una narrativa que aprovechó la cercanía con las fuentes consultadas y al mismo tiempo requirió encender los focos de alerta metodológicos y epistemológicos para trascender la vivencia individual y contextualizar de manera adecuada, a fin de acceder a una lectura histórica de los fenómenos sociales. En este punto

salta a la vista la importancia de trabajar mediante una metodología de seminario para cotejar los avances de los investigadores y someterlos de manera permanente a la crítica colectiva.

Este tipo de propuestas representan todavía un punto de referencia poco utilizado en la historia tradicional de México y América Latina del siglo XX; y frente al predominio exclusivo de la documentación escrita, hace converger ideas y planteamientos procedentes de la historia oral, la antropología y la llamada historia “reciente”. Dicho texto colectivo pone en evidencia la enorme riqueza y utilidad de este tipo de planteamientos innovadores, aunque también subraya la necesidad de contextualizar los testimonios con otro tipo de documentos gráficos y escritos, toda vez que las imágenes y las palabras comparten una perspectiva ética construida desde la investigación.

Una mirada a la historia regional y de género

Rebeca Monroy

Samuel Villela, *Sara Castrejón, fotógrafa de la Revolución*, México, INAH, 2010, 151 pp.

Sara Castrejón, un nombre nunca antes mencionado en la histo-

riografía de la fotografía de nuestro país. Durante años como investigadores hemos buscado aquellas fotografías que nutran la fotohistoria nacional, es ahora Samuel Villela quien nos acerca a un personaje inusual y paradigmático por su labor profesional.

A partir de un encuentro aparentemente “casual” —como el mismo antropólogo percibe que supo de esta fotógrafa (más bien parece una “cita con la vida”, como dijo el escritor Jorge Luis Borges)— el día que festejaba la aparición de su libro sobre los fotógrafos guerrerenses,

los Salmerón. Ahí, sobre una chimenea, lo aguardaba ella bajo dos letras SC: Sara Castrejón. Siglas que resultaron ser mucho más que el sello de un gabinete fotográfico inmerso en una de las zonas más recónditas del estado de Guerrero. Gracias a las labores de Samuel Villela nos topamos con un poblado llamado Teloloapan, que era a finales del siglo XIX un pueblo productor de diferentes materias primas, pero también era el lugar de paso obligado de comerciantes, arrieros y visitantes. Sara Castrejón nació ahí y creció entre semillas de ajonjolí, jícaras, cueros, aguardientes, mezcales y quesos, mientras respiraba el aroma de las ricas maderas locales; también jugueteeó con el ganado, con los peces y se escondió entre la siembra, a la par de aprender los oficios de “mujer” (es decir cosido con seda, bordó con hilo, hizo vinos y licores de frutas, fue repostera y elaboró flores con papel y tela). Algo singular en este personaje femenino —y que le confiere un fuerte sabor a independencia al estilo de la queretana Natalia Baquedano— fue el hecho de decidir abandonar su pueblo natal a principios del siglo XX, para irse a estudiar a la ciudad de México, probablemente a la Escuela de Artes y Oficios de Mujeres (que era la única que impartía clases a mujeres), para prepararse y desarrollar su vocación de vida: la fotografía.

En este libro, el etnólogo e historiador por vocación, Samuel Villela, nos muestra, como suele hacerlo con sus investigaciones de fina factura y fascinantes historias (por ejemplo sus estudios sobre la familia Salmerón de Guerrero y la familia Guerra de Yucatán, en-

tre otros), una historia inédita, novedosa y aparatosa. Sara Castrejón, en las letras de Samuel, se convierte en una entrañable mujer que logró su sueño y regresó a su lugar natal a dotar de imágenes a su pueblo. Ahí la fotógrafa encontró una historia que capturar con el ojo de su cámara y luego hacérsela llegar 100 años después.

Por ello esta investigación cobra más presencia en las memorables fechas revolucionarias, así que festejemos con gusto esta historia *no oficial*, en donde este personaje femenino encarna de manera singular la labor que realizaban los fotógrafos locales al interior de la república. En Teloloapan, Sara Castrejón captó levantamiento contra el presidente Madero, encarnado por Jesús H. Salgado, bajo los postulados zapatistas. Las imágenes nos hablan de una historia que los más viejos de los locales recordarán, pues ahí se reunieron enemigos públicos y políticos, a los cuales la generalidad de los mexicanos no conoce.

El etnohistoriador y antropólogo Villela hace hablar de manera intertextual a estos materiales visuales, orales y textuales, los cuales ha recopilado. Así afloran momentos de desencuentro, negociación, rendiciones aparentes, escondrijos políticos entre los personajes que representaban a Francisco I. Madero a finales de 1910 y principios de 1911. Es cuando el coronel Aureliano Blanquet se convierte en general, gracias a su defensa de Madero. También el general Victoriano Huerta ganaba su lugar en el imaginario colectivo del tablero de ajedrez del maderismo, que a la larga los llevaría a ambos a la traición que aún parecía no anunciarse.

En este libro aparecen aquellos que posaron para la cámara de Sara Castrejón, como las jóvenes mujeres investidas de soldados (por ejemplo, la coronela Amparo Salgado), los batallones maderistas, las huestes rebeldes y diversos personajes colectivos e individuales. Es el caso del general Fidel Pineda, condenado a muerte y a quien Sara le dio seguimiento minutos antes de ser fusilado; la fotógrafa inmortalizó su muerte. Samuel Villela los analiza desde diferentes perspectivas, pues Castrejón trabajaba entre el retrato de gabinete, el fotodocumentalismo, el paisaje y toda clase de géneros fotográficos, los cuales realizó como vasos comunicantes con una conciencia visual e histórica, captando con una estética refinada los rostros de esa revuelta local armada.

Sara Castrejón deja ver su estilo particular de fotografiar al poner ramas de árbol en el piso, moños por debajo de las mesas, arreglos florales en las manos de las modelos cuando posan para su cámara, los cuales presenta como elementos constantes que participan en su iconografía particular y popular sin perderse en los cánones masculinos de la época, pues usó elementos muy femeninos ante sus férreos y fieros modelos. Para Samuel Villela, Castrejón fue la primera en fotografiar la Revolución mexicana; sin embargo, vale la pena considerarla al menos como la primera mujer mexicana reconocida hasta ahora que fotografió la Revolución desde Guerrero. Aún faltan muchos estudios por completar sobre las mujeres fotógrafas en el país, por lo que estoy segura que habrá muchas sorpresas más.

Es importante señalar que por sus trabajos Samuel Villela se coloca entre los pocos estudiosos que se adentran en la historia regional de la fotografía mexicana; pero también es de los pocos que elabora una mirada de género. Resulta indispensable conocer a esta invaluable mujer guerrerense, por su origen y por su actitud ante la vida, que incluyó a su hermana Dorotea como asistente en su labor cotidiana y a su hermano Joaquín como acompañante para cargar su equipo en las diversas batallas visuales. Asimismo, la decisión de permanecer sola, de no formar una familia, también nos narra una historia de vida que enriquece la concepción que se tiene de nuestras mujeres, de esa otra mitad del cielo que pocos, muy pocos investigadores —así en masculino— se han atrevido en rescatar.

La metodología que utiliza Samuel Villela muestra que no hay una fórmula escrita para el estu-

dio de los acervos o archivo gráficos. Su ojo fino, firme y decidido lo ha llevado a encontrar diversos materiales de este personaje femenino inusual, ayudando a la recuperación de nuestra historia *matria*, como la llama el mismo Villela, al retomar el concepto de Luis González y González. Con este libro, el incansable e irredento investigador Samuel Villela da muestra —desde la perspectiva regional y de género— de un doble aliento para continuar en este camino de polvo y plata que es el de la fotografía mexicana, y al cual estamos seguros que seguirá aportando enormes frutos. Su capacidad y tesón al abordar estos temas lo han llevado a un lugar privilegiado, ya que asume con gusto su interés por el rescate de la historia gráfica; además, por supuesto, muestra empatía por los personajes que hacen de la fotohistoria un trabajo ejemplar. No me cabe la

menor duda... estamos en la antesala de lo que puede ser y serán los estudios profundos que aportan nuevas direcciones de investigación. Enhorabuena.

De los 5 000 mil libros que se jacta el gobierno de haber editado por el centenario de la Revolución, me parece que hay ocho o nueve que me atrevo a recomendar, los de: John Mraz, Ariel Arnal, Alberto del Castillo, Laura González, Miguel Ángel Berumen, Ignacio Gutiérrez, Daniel Escorza, y éste. Algunos de ellos se editaron bajo el sello del INAH, que cuenta con sus propios investigadores. Los trabajos antes mencionados son los que, a mi parecer, contienen el sello de la buena factura, la seriedad, la inteligencia que dicta la experiencia y tenacidad de un profesional que analiza las imágenes. El libro de Samuel Villela es por ahora una joya revolucionaria gráfica y de género que debe apreciarse.

Del comercio exterior mexicano

Luz María Uhthoff

Isabel Avella Alaminos, *De oportunidades y retos. Los engranajes del comercio exterior de México, 1920-1947*, México, El Colegio de México, 2010.

En esta época de globalización es común hablar de la importancia que adquiere el comercio exterior

en los diferentes países del mundo. En el caso de México, los especialistas han resaltado la relevancia de esta actividad en dos etapas de nuestro desarrollo capitalista; la primera, de 1870 a 1930, se caracteriza por un modelo de crecimiento hacia afuera, en donde tiene lugar un gran desarrollo del sector exportador, que es el sector más dinámico de la economía en esos años. En

la segunda, periodo llamado del capitalismo neoliberal y que abarca desde la década de 1980 hasta nuestros días, se lleva a cabo un apertura comercial, que deja atrás el mercado proteccionismo característico de los años anteriores. Muchos y diversos son los trabajos que se han realizado sobre estas dos etapas; de las investigaciones recientes con enfoque histórico desta-

ca las de Sandra Kuntz, quien examina el comercio exterior en la era del capitalismo liberal, de 1870 a 1930. Su trabajo cuestiona una historiografía tradicional que tiende a ver al comercio exterior como un enclave con pocos enlaces hacia adentro; pero por el contrario, esta autora enfatiza la importante vinculación de la actividad con otras ramas de la economía interna.

En los años recientes predominan los estudios de corte económico, debatiéndose en ellos las bondades o los perjuicios que han ocasionado la abrupta apertura comercial y la desregulación de la economía. Este énfasis en las investigaciones en torno a estos dos fenómenos ha limitado la posibilidad de tener una visión de conjunto del comercio exterior, por lo que un estudio de larga duración nos permitiría comprender los cambios y continuidades de esta actividad, así como lograr una perspectiva más amplia de sus diferentes formas de articulación con la economía nacional. Por ello es de celebrarse la aparición del libro de Isabel Avella, pues viene a llenar un vacío en la historiografía económica al examinar el comercio exterior en una etapa en la que tradicionalmente se veía a esta actividad como poco relevante, debido a la importancia que adquirió el desarrollo interno, el predominio del proteccionismo comercial y la sustitución de importaciones.

La obra de Avella ayuda a comprender que si bien durante esos años se transita a una economía nacional basada en el crecimiento del mercado interno, el comercio exterior no deja de ser importante. En forma detallada, la autora

examina la dinámica de esta actividad, observando sus diferentes variables y condicionantes, tomando en cuenta tanto los factores internos como externos que influyen en su desempeño, y principalmente analizando el contexto de la crisis de 1929 y la Segunda Guerra Mundial. También analiza por igual el comportamiento de las exportaciones y las importaciones, pues suele suceder que cuando se aborda el estudio del comercio exterior sólo se destaque a las primeras. Asimismo, la lectura deja en claro la articulación de esta actividad con otros rubros de la economía (como la industria y los ingresos federales) y, en general, subraya su aporte al PIB. Con ello se constata que a pesar del dominio del capital extranjero en algunas de las actividades exportadoras, existió una tasa de ganancia para el crecimiento económico de esos años. Al respecto, la autora nos dice que desde la década de 1930 existió “la idea de utilizar al comercio exterior para impulsar el desarrollo de la economía nacional, en concreto, la industrialización tomó cuerpo, y comenzó a trabajarse entonces la integración de la dinámica de las importaciones con las exportaciones” (pp. 397-398).

En este tipo de investigación el acopio, la crítica y el análisis de las fuentes cuantitativas es una labor fundamental, pues para el diagnóstico del comportamiento del comercio exterior es crucial contar con registros económicos completos y sistemáticos. No está por demás recordar que en los años que siguieron a la Revolución, las estadísticas económicas nacionales suelen adolecer de estos re-

querimientos, por ello la autora contrastó las fuentes oficiales disponibles con las de los gobiernos de Estados Unidos y Gran Bretaña, principales socios comerciales; además consultó diversos archivos como el de Relaciones Exteriores.

La obra inicia con un examen general de la composición de las importaciones y exportaciones durante este periodo. La autora examina las diferentes tendencias que siguen ambas actividades (por ejemplo, en la p. 70 afirma que poco a poco se importan menos productos terminados y una mayor cantidad de bienes de inversión y materias industriales). Su estudio nos revela cómo la sustitución de importaciones fue un proceso que tuvo lugar en forma paulatina y cuyos antecedentes arrancan en el Porfiriato y se prolongan hasta la década de 1950. En el caso de las exportaciones la autora muestra el comportamiento diferenciado de las materias minerales y los vegetales.

Enseguida, Avella estudia los diferentes organismos, públicos y privados, que intervienen en la definición del comercio exterior de esos años. Respecto de las instituciones públicas, es importante destacar que su desarrollo tiene lugar en una etapa en la que el Estado inicia una creciente intervención en la economía, por lo que no escapa a su interés regulatorio el comercio exterior. De modo que el Estado desarrolla mecanismos financieros, monetarios y fiscales, así como una serie de cambios administrativos tendientes a aumentar las formas de control, la participación y la promoción del comercio exterior.

La autora realiza un seguimiento de los cambios institucionales ligados a esta actividad; de su estudio llama la atención cómo las secretarías de Relaciones Exteriores, de Economía Nacional (SEN) y de Hacienda y Crédito Público ampliaron y diversificaron sus funciones, creando nuevas dependencias diseñadas específicamente para atender la política comercial. La actividad e interacción de estas diversas dependencias refleja la importancia y complejidad que representó el comercio exterior en esos años, pues no debe olvidarse que su dinámica se vio marcada por la crisis de 1929 y la Segunda Guerra Mundial. Por lo que muchas veces los cambios en esta política fueron consecuencia reactiva de los efectos internacionales, aunque también tuvieron el propósito de articular la actividad comercial con las necesidades de la economía nacional. Prueba de ello fue la labor desempeñada por la SEN, pues además de crear nuevas dependencias y modificar su estructura interna, estableció varios organismos intersecretariales que sirvieron al propósito de priorizar las necesidades de abasto del mercado interno.

Pero, a pesar de los cambios institucionales, como lo señala la autora, los resultados no siempre fueron los esperados, debido muchas veces a la falta de coordinación y a la duplicidad de las funciones entre estas dependencias. En cuanto a los mecanismos financieros, monetarios y fiscales desarrollados por el Estado posrevolucionario para controlar el comercio exterior, la política arancelaria jugó un papel muy importante, ya que de alguna manera

redefine la composición de las importaciones y exportaciones, pero sobre todo de las primeras, al favorecer ciertos artículos y hacer prohibitivos otros. En la aplicación de esta política comercial, Avella observa que en los años que siguieron a la Revolución predominó el interés recaudatorio, por encima de una política de promoción modernizadora iniciada en la década de 1890. Y no sería sino hasta después de la crisis de 1929, y propiamente en la década de 1930, cuando se afirma una política proteccionista y el comercio exterior se utiliza para estimular el desarrollo de la economía nacional, lo cual se tradujo en la industrialización, principal panacea de esos años. Así, para Avella: “México pasó de ejercer una política de comercio exterior en esencia reactiva a desplegar políticas activas para lograr metas de mediano alcance, en especial en lo tocante al proteccionismo” (p. 266).

Si bien los organismos gubernamentales tuvieron un papel importante en el desarrollo del comercio exterior, la investigación de Avella no se agota en este análisis, ya que también nos brinda un panorama de las diferentes instancias privadas que participaron en esta actividad. Asimismo, la autora nos ofrece un análisis de las fuentes del financiamiento del comercio exterior, tanto público como privado, que permiten comprender los obstáculos y los apoyos con los que contó esta actividad. También comenta en general las limitaciones financieras que padeció dicho comercio, sobre todo durante los primeros años del periodo después del colapso bancario de la Revolución. Mientras se fortalecía

la nueva estructura financiera del Estado posrevolucionario —con Nafinsa y Bancomext— los presamistas particulares tuvieron un papel destacado, especialmente los propios importadores y exportadores estadounidenses, pues debido a las debilidades del sistema financiero gubernamental, los particulares no dejaron de tener importancia.

Así, esta obra cubre un vacío importante en la historiografía económica y se convierte en un enlace entre los trabajos propiamente históricos del periodo anterior referido al Porfiriato, y los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial estudiados principalmente por los economistas. Además, esta investigación abre nuevas interrogantes y líneas a seguir. Una de ellas es examinar los cambios y continuidades del comercio exterior antes y después del periodo estudiado, así como las diferentes formas en que esta actividad se insertó en la economía nacional, y en qué medida los factores externos —sobre todo las crisis económicas— han impactado a este comercio y cómo los instrumentos desarrollados por el Estado han manejado los vaivenes del mercado internacional. También, sería interesante incorporar otras variables para estudiar la aplicación de la política comercial (como los impuestos interiores), pues si bien ha existido una secular dependencia estatal de los ingresos federales respecto del comercio exterior, sobre todo en cuanto a las importaciones, en general desde finales del siglo XIX, con algunas variantes, se registra una tendencia a la baja en estos impuestos, y en contraparte un crecimiento de los

impuestos interiores. Es sabido que en la medida que el Estado diversifica sus fuentes de ingresos, su dependencia respecto de esta actividad disminuye.

Para la década de 1890, cuando los impuestos interiores del timbre aumentaron, fue posible llevar a cabo una política comercial favorable a las manufacturas, liberalizando insumos y bienes para la industria y protegiendo la producción interna. Por lo que para el

periodo comprendido en esta obra, sería conveniente analizar cómo el aumento de los nuevos gravámenes interiores —sobre todo el impuesto sobre la renta y a las industrias— coadyuvaron a implementar la política de proteccionismo industrial y la sustitución de importaciones. Ciertamente, en la medida en que la economía nacional creció, y más la actividad interna, la hacienda federal se hizo más grande y menos de-

pendiente del comercio exterior, lo cual sin duda ocurrió sobre todo en los últimos años del periodo estudiado. Otra variable por analizar sería la política comercial de nuestro principal socio comercial (Estados Unidos), porque así como el Arancel Mackinley de 1891 tuvo repercusiones en las exportaciones mexicanas hacia ese país, cabe examinar los efectos de las políticas proteccionistas estadounidenses de la década de 1930.

Problemática de la escritura-reescritura de la historia en la obra *Yo, el francés*

Solène Garotin

Jean Meyer, *Yo, el francés. Biografías y crónicas. La Intervención francesa en primera persona*, México, Tusquets, 2002.

Usted el francés, ¿será cierto que prefiere a las lectoras? Yo lectora nunca tiré su libro, siempre estaba a mi lado en mis viajes a México y a Vincennes; lo leí por etapas hasta llegar al “FIN”. Hace más de un año se me dio la oportunidad de sacar mis “propias conclusiones”, pero todavía no estaba lista como para ponerme a escribir... cuando este verano dentro de mis investigaciones sobre los soldados de la Intervención que se asentaron en México me topé con

la tumba del oficial Marilhat, 7° de línea en el Panteón de Orizaba: murió el 5 de febrero 1867. ¿Usted acaso lo conoció?

El periodo al que se refiere esencialmente el libro de Jean Meyer es la intervención francesa en México (1862-1867). Si los elementos históricos participan de la creación meyeriana, la atmósfera creada por el historiador y las continuas interrogaciones tienen más valor. El discurso histórico de Jean Meyer se caracteriza por la voluntad de renovación formal y un reanudado interés por la historia; por ende, representa un hito en la manera de pensar y hacer historia. El libro resulta polémico ya que remite a los conceptos de historia, novela, estatus y pa-

pel del historiador. Puede suscitar debates teóricos y por eso se encuentran opiniones muy diversas respecto del libro, pero nunca deja indiferente al lector. El historiador plantea la problemática del discurso crítico, teórico o literario sobre la historia: ¿cómo escribir la historia? A lo largo del texto el autor nos proporciona observaciones personales y reflexiones sobre la escritura de la historia. La construcción histórica no sale de la nada; un historiador no existe independientemente de sus predecesores y modelos, pues pertenece a una tradición: “No dirás los nombres de los que no consideras como tus padrinos, pero puedes decir que los tuyos se llaman Herodoto y Aristóteles, Max Weber y Paul

Valéry, Marc Bloch y Luis González” (p. 268).

El procedimiento se entiende como un principio organizador. A primera vista la labor es inconmensurable, caótica, informe y el autor-historiador insiste sobre la regularidad, el orden por el cual todo se encamina hacia un estado final:

El tiempo se llenó, de mayo a 1863; después se vació y se sintieron brevemente felices. El tiempo volaba, de mayo de 1863 a mayo de 1865; el tiempo se arrastraba, se arrastraba hasta el final deseado y temido. Todo es mentira y todo es verdad, en los expedientes del Servicio Histórico de los Ejércitos de Tierra, como en la vida. El autor tiene que terminar, desea vivir su vida, la cual se acabará pronto y para él no es muy cómodo perseguir a tantos héroes, tan fastidiosamente; y eso que muchos quedan en espera en su fichero, en su memoria, en la de su computadora, en su tintero (pp. 263-264).

El texto está organizado en tres libros distintos que son en realidad tres historias. El Libro I, titulado *Vidas breves* (subdivido en cuatro partes: “Unos viejos generales”, “Ellos: al justo medio del contraste”, “Lo mejor y lo peor: el yo del francés” e “Historias”, sección que se prolonga con el “Epílogo: El mito de los archivos” y el “Prólogo”), nos cuenta la historia de los oficiales que participaron en la expedición francesa en México y la del historiador en fase de génesis. El Libro II —*Comentarios,*

bifurcaciones, brocados, incisos— permite al historiador argumentar sus elecciones y sus propios puntos de vista. Mediante la aportación de datos históricos de peso muestra su carácter académico complementando la subjetividad del libro anterior y da a conocer el método de trabajo: la ficha modelo elaborada para su utilización estadística y las fuentes de primera mano: las cartas de oficiales. El Libro III, *Dicen que la historia es una ciencia*, explica de manera objetiva y matemática los resultados obtenidos: los datos estadísticos.

El narrador omnisciente ocupa un lugar importante en la descripción del proceso de creación, para permitir explicar el fenómeno tan complejo de la fábrica de la historia. Los diálogos instaurados por él permiten introducir al lector en el mundo interior del historiador, le dan la posibilidad de observar el trabajo de construcción y la psicología particular del historiador, de ver la evolución de su pensamiento. Proporciona también la ocasión de describir todas las dificultades con que se enfrenta. El realismo —que se caracteriza por querer abarcar y describir con minuciosidad todas las variedades de la experiencia humana desde una perspectiva lo más objetiva y científica posible— se determina no tanto por el tipo de realidad que representa sino por la manera en la cual esa realidad es representada; es decir, por las técnicas que construirán un determinado tipo de discurso:

La difícil experiencia de esa presentación te inclina hacia el otro extremo; en sueños quieres transformar en horizontal, en el

espacio, esa tendencia fatal de los libros a crecer arriba, a alcanzar las mil y dos mil páginas; en tu caso esa desgraciada vertical ha sido diseñada por la escasa, nada escasa, superficie del archivo de Vincennes [...] Sabes perfectamente que tu problema es de concepción y de escritura: ¿cómo restituir toda la generosidad de la vida extrañamente conservada en una institución dos veces burocrática, dos veces institucionalizada como el Servicio Histórico de los Ejércitos [...]? (pp. 263-269).

Jean Meyer nos permite la reconstrucción de las circunstancias en las que nació su libro. Así *Yo, el francés. Biografías y crónicas, La Intervención en primera persona* es, teóricamente, la transcripción de una investigación de diez meses en los archivos militares de Vincennes hecha por el doctor Jean Meyer: “Finalmente, decidí aprovechar a fondo la oportunidad única que constituye una estancia de diez meses en París, para juntar todos los datos biográficos posibles, sobre el mayor número de casos. Eso me tomó nueve meses, a razón de cuatro días por semana, de 9 a 17 h, gracias a la comprensión y la generosidad del coronel André Bach, del coronel Bodinière y de todos sus colaboradores, tanto en la sala como en los almacenes.” (p. 277).

En literatura el artificio del manuscrito o archivo encontrado es conocido, lo hallamos incluso en el Quijote:

Que el prólogo podrá ser, pero no es el caso para no abusar, la

historia de una investigación y de un manuscrito, algo como *El Archivo de Vincennes* o de *México*, que no de Egipto, de Egipto es Napoleón I, que no Napoleón III, y Sciascia es un narrador de verdad. [...] Sueñas con un montaje de documentos manuscritos, impresos y gráficos para lograr algo tan justo como *La hija del capitán* de tu querido Pushkin, el mulato del norte, o como un drama histórico de Shakespeare. Sueñas, pero sabes que el resultado no está a la altura de tu sueño porque no eres ninguno de los autores citados (p. 269).

Pero en historia no hay artificio, hay fuentes: “Podrías escribir una larga excursión sobre tus fuentes y dar la catalogación exacta de los cientos de expedientes que localizaste en los archivos [...]” (pp. 268-269). Las fuentes históricas permiten iniciar la historia al narrador. Constatamos la alterancia entre un narrador implicado en la Historia que se expresa en primera persona y otro que se identifica con el Jean Meyer autor-historiador. Dicho de otra manera, se desarrolla a partir de dos narradores, uno de los cuales cuenta en primera persona, cuando el otro es un narrador omnisciente. Este procedimiento permite dar valor testimonial y verosimilitud. Con esta dualidad de voces se sugiere que la percepción de la realidad (de la verdad histórica) puede variar según el enfoque.

La acción, que transcurre entre 1862 y 1867, se encuentra rigurosamente insertada en la historia de los oficiales franceses de la gue-

rra de Intervención. Jean Meyer se sirve de ese conjunto de datos para armar un libro con numerosos elementos entre históricos y biográficamente auténticos. Los elementos socio-políticos que conforman el mundo de los oficiales transcriben la realidad del ejército imperial. Se trata de hacer una ficción a partir de personajes y lugares históricos... y todos esos oficiales, teniendo tanta importancia histórica, también podrían ser ficticios. Su conjunto es una serie de testimonios a la manera de voces de la memoria colectiva, a quienes se les da la oportunidad de expresarse. Jean Meyer hace de la gente y de los acontecimientos de la Intervención francesa en México un género donde ficción e historia se confunden: “Prometes no borrar las fronteras entre la ficción y la realidad; dices quién habla y dices cuando hablas tú; señalas tus trucos. ¿No lo creen? Acuérdense del tío alsaciano: Herrgottzaish” (p. 271).¹ Más allá del contexto his-

¹ El escritor y crítico uruguayo Fernando Aínsa recuerda que: “Las relaciones entre historia y ficción han sido siempre problemáticas cuando no antagonistas [...] En América Latina esta relación es evidente. La ficción ha sido el complemento necesario de la historia de las crónicas y relaciones del periodo de la conquista y colonización. La relación es también evidente en el entrecruzamiento de los géneros a partir de la ficcionalización y “reescritura” de la historia, que recorre buena parte de la narrativa actual”. Véase Fernando Aínsa, “La reescritura de la historia en la nueva narrativa latinoamericana”, en *Cuadernos Americanos*, vol. 4, 1991, pp. 18-27. Asimismo, ya lo había recordado Alejo Carpentier: “No veo más camino para el novelista nuestro en este umbral del siglo XX, que aceptar la muy honrosa condición de Cronista mayor, Cronista de Indias, de

tórico, pueden representar a cualquier hombre: soldado u oficial. Con *Yo, el francés*, podemos decir que el autor no respeta siempre la verosimilitud histórica, pero sí es rigurosamente científico y objetivo.² Nombres, acontecimientos, le sirven como punto de partida para disparar su labor histórica. Así utiliza datos de primera mano u olvidados, como factores dentro de su propia concepción de la historia. Convirtiendo personajes históricos en personajes novelescos, cuestiona la legitimidad histórica: “Te dicen tus colegas que a lo menos existen ‘documentos’, pero tú sabes que los famosos documentos son ‘hechos’ también, acontecimientos fabricados como los expedientes de tus militares o los de la Reforma agraria, o los registros de Notarías [...] ¿Será singular cualquier ‘hecho’ histórico? No, específico. ¿Y qué dirás de la pretensión de lograr la objetividad?” (p. 268).

La historia, vista desde la contemporaneidad del historiador Jean Meyer, afirma no destruir el pacto mimético (principio implíci-

nuestro mundo sometido a trascendentales mutaciones”.

² Sin embargo: “¿Cómo optar entre hechos imaginados y hechos documentados? ¿No se complementan acaso en sus oposiciones y contradicciones, en sus respectivas y opuestas naturalezas? ¿Se excluyen y anulan el rigor científico y la imaginación simbólica o alegórica? No, sino que son dos caminos diferentes, dos maneras distintas de concebir el mundo y de expresarlo y fecundarlo a su modo la mente del lector, verdadero autor de una obra que él la reescribe leyendo, en el supuesto que lectura y escritura, ciencia e intención, realidad e imaginación se valen inversamente de los mismos signos”. Véase Augusto Roa Bastos, *Vigilia del Almirante*, Madrid, Alfaguara, 1992, p. 133.

to de que la narración reproduce, imita, con la mayor fidelidad posible, la realidad): “Sin la escritura lograda de tu texto seguirá en busca de su lectora, lector y no podrás cumplir lo pactado. El pacto es que no manipulas a la lectora, ni al lector, no le impones tu lectura, sino le ofreces tu mediación. Debes dar a entender, después de haber entendido primero; debes gustar también. Difícil” (p. 271). Aquí Jean Meyer plantea también el problema de la mediación; su construcción llega a ser una estructura de inteligibilidad: ni meramente mimética, ni verdad absoluta, sino una mediación entre presente y pasado. Va cobrando un valor regresivo, a saber: regresa a un estado anterior para recuperar la verdad histórica.

Al dejar de apoyarse solamente en el conocimiento del mundo referencial (los expedientes militares), el estatus de la historia cambia y necesita una organización más compleja, ya que no se trata de transcribir una realidad sino de crear una nueva. De ahí el desarrollo de técnicas narrativas y de un discurso metanarrativo destinado a hacer participar al lector, bueno a la lectora. El nuevo papel del lector consiste no en interpretar un sentido construido de antemano, sino en construirlo él mismo. Así debe entenderse entonces que el libro de Jean Meyer se construye como reacción a la historia tradicional. El interés del libro tiene que ver con la problemática en que se encuentra la ciencia de la historia en sí. ¿Es la Historia una serie de ficciones adaptadas para los propósitos políticos, académicos y culturales o

simplemente la verificada y auténtica recopilación de datos y hechos?

La obra de Jean Meyer cuestiona también el principio de nacionalidad. La identidad nace del sentido de pertenecer a una colectividad unida por lazos históricos y populares. Finalmente, ¿quiénes eran estos oficiales del Ejército de Imperio y quién soy Yo, Jean Meyer? Por medio de la travesía, el historiador adquiere un conocimiento trascendente que nos da a conocer. El título mismo *Yo, el francés* remite a una subjetividad extrema, la del propio Jean Meyer, predominante en el texto; pero también, ¿cómo no verlo como un guiño de ojo a uno de los clásicos de la nueva novela histórica como *Yo el Supremo* del paraguayo Roa Bastos? Más que el contexto histórico —que es la guerra de Intervención— desde el principio fuentes de primera mano y testimonios orales se mezclan y expresan esta dualidad característica del propio autor: historiador/hombre y escritura/oralidad. Dualidad que explica en parte la innovación de Jean Meyer en su afán de definir su identidad y de explicar su trabajo de historiador:

Reconoces la subjetividad de aquellos hombres y subrayas la tuya, la del historiador que jura ser veraz: doble reflexión sobre el yo de esos franceses a 130, 140 años de distancia, y sobre tu yo franco-mexicano. Dile a la lectora, al hipotético lector quién eres: provenzal alsaciano francés mexicano, nacido en Niza, como Garibaldi; Sorbona, Colegio de México, Perpiñán,

Colegio de Michoacán, México, D.F.: CEMCA, CIDE. Enseñas historia de México e historia universal. Amas al campo y a las letras; quisieras algún día entender la distancia que separa a las iglesias latina y ortodoxa; te casaste con una chichimeca; tienes cinco hijos y un número aún indeterminado de nietos (p. 270).

Explica que la investigación empiece en Vincennes, con la evocación de los recuerdos que marcaron el trabajo del historiador, y se termine también en Vincennes, a modo de conclusión del itinerario de Jean Meyer; como si el libro reconstituyera las trayectorias del autor y de los oficiales antes, durante y después de México.

Según G. Lukács,³ lo que constituye la especificidad de la novela histórica es la estrecha relación entre lo ficcional y lo histórico. En otros términos, la noción de novela histórica sólo adquiere sentido con relación a un referente histórico, al cual se dará mayor a menor importancia. El referente histórico de Jean Meyer obviamente es mayor y central, a saber, los expedientes de los archivos militares de Vincennes. Pero afirma: “¡No es una novela!” (p. 191), y reafirma “¡Ojo! No es novela [...]” (p. 271).

Obviamente Jean Meyer está por encima de la problemática de la reescritura de la historia y concibe la escritura de manera pluridisciplinaria. La originalidad de *Yo, el francés* reside en su inten-

³ G. Lukács, *Le roman historique*, París, Petite Bibliothèque Payot, 1965, p. 35.

to de inventar un nuevo lenguaje como espejo del papel del historiador, pues tal escritura es una forma de compromiso entre historia y creación literaria. Novela histórica o Historia novelesca ya no es el problema. Esta necesidad de escribir traduce el gran dilema que es ser historiador y escritor. Jean Meyer parece entrever su oficio como parte de un proyecto “sin fin” que participa en renovar la manera de hacer y escribir la historia. Con su obra se refleja la variación constante y como lo dice él mismo:

Basta con esos oficiales, esos personajes bajo tu pluma, tu máquina de escribir, tu lápiz, hay que saber terminar. Dices que en realidad el autor no eres tú. En tal caso, ¿quién es el autor? Eso no es nada claro; ellos, posiblemente. Tú no eres más que su logógrafo, el escribano. ¿Tantos años después de su muerte? ¿Por qué no? ¿Cómo lo vas a hacer y qué va a ser de ti entonces? De cierta manera, si todo termina para ellos, te pasará lo mismo. ¿O no? [...] Y sin embargo, ¿crees realmente que no tienes ninguna responsabilidad en esa historia, que no eres más que un investigador ocioso, sin obligación moral hacia tus personajes, y que ahora te sientes cansado, o aburrido o sencillamente necesitado de acabar con ellos? Y sin embargo, son personajes, fueron personas y su libro necesita una conclusión, no se puede acabar sin más con tres letras: FIN (p. 266).

“Es el fin”, piensa Meyer sin creérselo. Hace tiempo, por lo me-

nos desde que empezó el epílogo, que se le olvidó escribir. La cursiva es mía, pero no hay más necesidad de cursiva; realmente, esto es el fin.

La historia es sin fin, bien lo sabe usted, pero las historias tienen un final como su libro. Seguímos. La verdad, yo lectora, a veces me confunde: ¿los hechos y los personajes históricos mismos sólo representan referencias concretas de lugar y tiempo para preservar la ilusión de un relato verídico, o se trata objetivamente de un producto de investigación histórica? Pero no hay que equivocarse como bien lo dice Jean Meyer:

Tienes derecho a tirar la toalla, tanto como la lectora tiene derecho a tirar el libro; pero si es tan amiga tuya que haya llegado hasta aquí, que saque sus propias conclusiones, que prolongue su impresión de conjunto hurgando entre los comentarios y excursiones, pláticas y bifurcaciones. Verá que respetas las reglas prescritas por la moral de la profesión, que eres un profesional, entendiéndolo por eso que tu profesión te da de comer, que por lo tanto perteneces a un gremio que tiene sus rituales, su jerarquía, su academia, su pequeño terrorismo interno (p. 266).

¡No, de verdad no se trata de una novela! Jean Meyer no es un novelista, es un historiador que acude a los materiales literarios para proveerse de los elementos que requiere para su producto de investigación. Porque *Yo el francés* es un texto sobre la memoria. La historia, releída en la perspectiva

del tiempo transcurrido desde el presente, permite esta deconstrucción del pasado. Los personajes establecen un vínculo entre pasado y presente. El escribano llega a representar la comunidad de los oficiales, tiene el poder de la palabra para contar y representarla:

Afirmas que cumpliste, hasta cierto punto; que tenías la ambición de captar lo que esos hombres vivieron para transmitirlo; que la captura, sí la lograste, eso dices; que la transmisión es otro asunto. De cierta manera hablaste en representación de esos hombres, por más que no te hayan elegido como su representante; representando a su vida breve en México, antes de México, reescribes, retraduces, aproximas el enigma de lo que tuvo lugar una vez y es totalmente ausente. Presencia de la ausencia (p. 271).

En oposición, el historiador simboliza el testimonio escrito, no se fía de la palabra y nos invita a tomar conciencia al respecto. Historia escrita y oralidad en forma de diálogos y cuestionamientos permanentes se completan, se nutren en un mismo discurso; se enseña una totalidad, una creación donde existen simultáneamente cosas que creemos antinómicas para producir un discurso histórico. Reescribir la historia con las dos vertientes (escritura/oralidad) no es fácil, pero sí imprescindible para construir una memoria colectiva. Se trata de recordar a los individuos de la memoria colectiva, los que han escapado o han sido ocultados por las his-

torias oficiales. Al espacio meyeriano tienen acceso para tener un papel, al igual que los demás. En esta actitud histórico-literaria, la actividad de Jean Meyer debe ser entendida como arte y como trabajo. En efecto, es como forjar a partir de la confusión de los puntos de vista, de las voces, de los valores, de los estilos, un lenguaje apto para escribir la historia. Él parte de la realidad de su sociedad y de su historia a través de la incesante aventura del hombre en busca de su identidad individual y social. Una identidad que deben construirse los hombres, y en particular los hombres de cultura oral, sin traza escrita con la cual acceder a las esferas donde se produce la memoria social: “La historia de una nación no está en los parlamentos ni en los campos de batalla, sino en lo que las gentes se dicen en días de fiesta y de trabajo, y cómo cultivan, se pelan y van en peregrinación”, dice Joe Gould. Y continúa: “El Cuerpo Expedicionario, como todo México, hirvió de chismes durante los años de relativa paz, y con la reanudación de la guerra en 1866 y la bajada acelerada hacia el desastre los chismes alcanzan una intensidad fabulosa” (p. 386).

El historiador Jean Meyer difiere de sus antecesores por la manera en que utiliza el concepto de ficción en el desarrollo y manipulación de sus datos históricos. En este sentido, *Yo, el francés* revela una creación muy interesante e innovadora. Su obra va más allá de un tipo de narrativa, de una experiencia literaria. Cuestiona la frontera entre historia y ficción, es decir: la legitimidad del discurso historiográfico oficial al efec-

tuar su relectura. Multiplicando las maneras de contar y los puntos de vista, se borran los referentes inmediatos y se relativiza toda posible verdad histórica. El libro tiene ciertos rasgos característicos de la novela histórica: la referencia a ideas filosóficas, la distorsión de la historia, la ficcionalización de personajes históricos, la intertextualidad y los conceptos bajtinianos de lo dialógico, lo carnavalesco y la heteroglosia hasta poder decir que ha nacido un género atípico. Nos hace reflexionar sobre la posibilidad de conocer y reconstruir el pasado histórico, de presentarlo desde una perspectiva diferente. Las referencias a la historia y la intrahistoria de la Intervención francesa son varias, el autor crea un mundo con el cual se puede identificar el lector. Leyendo, reconstruye la historia desde su presente y en una actitud crítica. Pero se trata de un libro muy fragmentario que exige la participación de un lector competente que pueda tomar parte activa en esa labor desacralizadora para discernir entre lo verdadero y lo falso: “Es cuando decidiste concluir un pacto de verdad con tu lectora, con tu hipotético lector [...] Puedes decir que el texto que ofreces es un relato verdadero y no una ficción; tu orgullo es que no inventas nada” (p. 270.) Por todo ello, su libro constituye una fuente de conocimiento del pasado que ningún historiador puede negar. Así llegamos a la conclusión de que el enfoque histórico no pretende ser novelesco, obedece a principios fundamentalmente adoptados por la ciencia.

A la postre, la obra viene a simbolizar aún más esta búsqueda de

la identidad en su sentido más agudo, en vista de que fue escrita por un autor francés radicado en México. *Yo, el francés* es Jean Meyer, un francés nacionalizado mexicano quien entre biografías de oficiales y crónicas nos cuenta parte de su vida e interviene en primera persona en el campo de batalla de su libro de historia, con esa preocupación desinteresada del autor en su deseo de posteridad: “Y lo que no dirás es cómo ese libro es y no es también un accidente profesional, provocado por un plan familiar de vida totalmente parisina durante un tiempo, lo que te llevó al castillo de Vincennes y a esos archivos militares. México-París, París-México. Otra Intervención” (p. 272). Nuestra sociedad caracterizada y dominada por el individualismo (el Yo) piensa los destinos humanos al individualizar a los oficiales. Con este giro meyeriano la historia retoma sentido en la actualidad y nos da un ejemplo metodológico y humano ante la enorme diversidad de modos de hacer historia. Obviamente, estamos ante un proyecto intelectual original guiado por un cuestionamiento y un análisis constantes dentro de la labor histórica. Es como si Jean Meyer fuera un soldado que recobrarla la memoria, como si este proceso psicológico de la memoria individual fuera su libro, pero una memoria consciente y crítica, basada y guiada por expedientes militares del archivo histórico de Vincennes: “Nos dejamos embaucar con un pequeño juego de Macao. Delval perdió 600 pesos, Marilhat, Seytre y yo 100 pesos cada uno y Ludovici 60 pesos con Dussolier, quien recibió así del cielo unos 960 pesos” (p. 241).



Foto 1. Tumba del oficial francés Marilhat ubicada en el cementerio municipal Juan de la Luz Enríquez, en Orizaba, Veracruz, México.
Foto: Solène Garotin, julio de 2008.

LIBROS

■ Guadalupe Curiel Defossé (comp.), *Cantares mexicanos*, México, Coordinación de Humanidades-IIB-III-UNAM/Fideicomiso Teixidor, 2011, vols. I y II. Volumen I
 Guadalupe Curiel Defossé, “Presentación y agradecimientos”.
 Miguel León-Portilla, “Introducción general al volumen conocido como *Cantares mexicanos*”.
 Ascensión Hernández de León-Portilla y Liborio Villagómez, “Estudio codicológico del manuscrito”.
 Descripción de las fojas del manuscrito de *Cantares*.
 Miguel León-Portilla, “Estudio introductorio a los *Cantares*”.
 Perduración y Aprovechamiento de los *Cantares*
 Ocaso y redescubrimiento de estos *Cantares*
 Registro de varias fechas en el manuscrito
 Modernos estudios y versión de los *Cantares* a lenguas europeas.
 Autorías de los *Cantares* incluidos en el manuscrito
 Temática de los *Cantares*
 Partes o secciones que pueden percibirse en el manuscrito de *Cantares*
 Escenario, métrica y música de los *Cantares*
 Salvador Reyes Equiguas, “Identificación de las aves mencionadas en los *Cantares*”.

Referencias bibliográficas
 José Humberto Flores Bustamante, “Índice analítico”.
 Volumen II
 I. *Cuicapeuhcayotl* Principio de los cantos.
 II. *Xopancuicatl otoncuicatl tlamelauhca-yotl*. Canto de primavera, canto otomí, canto llano.
 III. *Occe* al mismo tono *tlamelauhca-yotl*. Otro al mismo tono, de modo llano.
 IV. *Mexica otoncuicatl*. Canto otomí-mexica.
 V. Otro *mexicatlamelauhca-cuicayotl*. Otro canto llano mexicana.
 VI. Otro *chalca-yotl*. Canto de *Tetlepanquetzanitzin*. Otro canto de Chalco, de *Tetlepanquetzanitzin*.
 VII. Otro.
 VIII. Otro, *queuh ce tlatohuani in qui-milnamiqui in tlatoque*. Otro que eleva un gobernante que recuerda a los señores.
 IX. Otro *tlacolcuicaotomtl*. Otro canto triste otomí.
 X. *Mexicaxopancuicatl tlamelauhca-yotl*. Canto mexicana de primavera, canto llano.
 XI. Otro.
 XII. *Xopancuicatl nenonotzalizcuicatl impampa in aqui que ahmo onmixtilia in yaoc*. Canto de primavera, canto de exhortación para quienes no quieren enaltecerse en la guerra.

XIII. *Huexotzincayotl*. A la manera de Huexotzinco.
 XIV. I H S. I H S.
 XV. *Teçoçomocltli ic motécpac*. Así se entronizó Tezozomocltli.
 XVI. Sin título.
 XVII. *Xochicuicatl*. Canto florido.
 XVIII. *Yenocuicatl*. Canto de privación.
 XIX. *Nican ompehua Huehue cuicatl yn nepapaquilizcuic tlatoque*. Aquí empieza el canto antiguo, el canto de alegría de los señores.
 XX. *Nican ompehua in motenehua melahuac cuicatl yn mehuaya tecpan Mexico Acolhuacan Tlalhuacpan ynic ymelel quiçaya tlatoque*. Aquí empiezan los cantos que se llaman llanos que se entonaban en los palacios de México, Acolhuacan y Tlalhuacpan para dar contento a los señores.
 XXI. Sin título.
 XXII. Sin título.
 XXIII. Sin título.
 XXIV. Sin título.
 XXV. Sin título.
 XXVI. Sin título.
 XXVII. Sin título.
 XXVIII. Sin título.
 XXIX. Sin título.
 XXX. Sin título.
 XXXI. Sin título.
 XXXII. Sin título.
 XXXIII. Sin título.
 XXXIV. Sin título.

Sección a cargo de José Mariano Leyva.

XXXV Sin título.
 XXXVI Sin título.
 XXXVII Sin título.
 XXXVIII. Sin título.
 XXXIX. Sin título.
 XL. Sin título.
 XLI. Sin título.
 XLII. Sin título.
 XLIII. Sin título.
 XLIV. *Nican ompehua Teponazcuicatl*. Aquí empieza un canto al son del teponaztli.
 XLV. *Çan ic mocueptiuh Huexotzinca-yotl*. Sólo así se regresa. Canto a la manera de Huexotzinco.
 XLVI. *Ycuic Neçahualcoyotzin*. Canto de Nezahualcóyotl.
 XLVII. *Ycuic Axayacatzin Ytzoatl Mexico tlatohuani*. Canto de Axayacatl Itzcóatl, señor de México.
 XLVIII. *Ycuic Tlaltecatzin Quauhchinanco*. Canto de Tlaltecatzin de Cuauhchinanco.
 XLIX. *Ytotocuic Totoquiuhatzin Tlacopan tla'toani*. Canto de aves de Totoquiuhatzin, señor de Tlacopan.
 L. *Teponazcuicatl*. Canto al son del teponaztli.
 LI. *Nican ompehua yn Chalca-yotl melahuac yexcan quiça melahuac yaocui-catl, melahuac xochicuicatl yhuan ycnocui-catl*. Yaocui-catl. Aquí empiezan cantos llanos a la manera de Chalco. De tres modos salen: cantos llanos de guerra, cantos llanos floridos y cantos de orfandad. Canto de Guerra.
 LII. *Xochicuicatl*. Canto florido.
 LIII. *Ycnocui-catl*. Canto de orfandad.
 LIV. *Tlapapal cuextecayotl*. Al modo huasteca de muchos colores.
 LV. *Mexicayotl*. Al modo mexicana.
 LVI. *Nican ompehua cozcacuicatl yte-chpa yn itlacatilitzin Totecuiyo Xesucristo oquitepan don Francisco Plácido ypan xihuitl 1553 años*. Aquí empieza el canto precioso acerca del nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo. Lo compuso don Francisco Plácido en el año de 1553 años.
 LVII. *Cihuaixnexcuicatl ypan tlatepantli teotlatolli yquac mehua yn il-huitzin Spiritu Santo quitepan Christoual de Rosario Xiuhtlami cuicani*

ypan Agosto de 1550 años. Canto de la aparición a la Señora, palabra divina, compuesta cuando se levanta la fiesta del Espíritu Santo. Lo compuso Cristóbal del Rosario Xiuhtlamin, cantor, en agosto de 1550 años.

LVIII. *Nican ompehua coçolcuicatl ytoça, ye huecauh ic coquichitoque Tepaneca, in Mexico tlatoani Ahuitzotzi ytlatlalil Nextenco Nohnohuantzi cui-cani yhuan pilli catca*. Aquí empieza el que se llama canto de cuna con el que hace mucho tiempo le hablaban varonilmente los tecpanecas al señor de México, Ahuitzotzi. Es composición de Nohnohuantzi, el de Nextenco que era cantor y de linaje.

LIX. *Nican ompehua Tequihquixtiliz-cuicatl ypan tlacueptli teotlatolli yc oquiz ilhuitzin San Pilipe yquac yn oahcico España ytetlauhtiltzin Su magstad in tlahuiztli quimomaquilia al-tepetl Azcapotzalco Tepanecapan ypan xihuitl 1564 yehuatl oquitepan don Francisco Plácido gobernador Xiquipilco, auh y xihuitl ypan omeuh 1565. Yquac Gobernador yn Azcapotzalco don Antonio Valeriano*. Aquí comienza el Canto de la Redención de la gente, versión de la palabra divina, con que se celebró la fiesta de san Felipe, cuando llegó de España el regalo de Su Majestad, el escudo de armas, que concedió a la ciudad de Azcapotzalco Tepanecapan, en el año de 1564. Lo compuso don Francisco Plácido, gobernador de Xiquipilco, y el año en que se entonó fue 1565, cuando era gobernador en Azcapotzalco don Antonio Valeriano.

Notas al texto en náhuatl

Notas al texto en español

■ Javier Torres Parés y Gloria Villegas Moreno (coords.), *Diccionario de la Revolución mexicana*, México, UNAM-Comisión Universitaria para los Festejos del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana, 2010, 920 p.

Alicia Mayer, Presentación
 Javier Torres Parés y Gloria Villegas Moreno, Introducción
 Acontecimientos

Actores

Creaciones

Historiadores y testimonios, 1910-1960

Ideas

Procesos

Cronología

Índice onomástico

Índice toponímico

Índice de artículos

Autores

■ Alfredo Ávila, Virginia Guedea y Carolina Ibarra (coords.), *Diccionario de la Independencia de México*, México, UNAM-Comisión Universitaria para los Festejos del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana, 2010, 568 pp.

Alicia Mayer, Presentación

Alfredo Ávila, Virginia Guedea y Ana Carolina Ibarra, Introducción

Personajes

La guerra

Conceptos y cultura política

Instituciones

Sociedad, economía y cultura

Los historiadores

Cronología

Índice onomástico

Índice toponímico

Índice de artículos

Autores

■ Martín Ríos Saloma, *La reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*, México, Madrid, Marcial Pons/IIH-UNAM, 2011, 352 pp.

María Isabel Pérez de Tudela, Prólogo

Abreviaturas

Prefacio

Introducción

Capítulo I. La "Pérdida y restauración de España" en la historiografía del siglo XVI: un viejo mito para nuevos tiempos "Las historias generales de España en el siglo XVI".

"La 'pérdida y restauración de España' en las crónicas del siglo XVI".

Florián de Ocampo (1499?-1558?): un intento fallido

Ambrosio de Morales (1513-1591): el encuentro con los orígenes

- Prudencio de Sandoval (1560-1620): un continuador
- Esteban de Garibay (1533-1599): una excepción
- Juan de Mariana (1535-1624): la exaltación de un mito
- “Las historias regionales del siglo XVI: entre la originalidad y la imitación”.
- Tirso de Avilés (1517-1599): el Reino de Asturias
- Miguel de Luna (ca. 1545-1615): una perspectiva granadina y morisca
- Jerónimo de Zurita (1512-1580): la Corona de Aragón
- “Construyendo la moderna identidad catalana”.
- Francisco Diago (1562-1615): exaltando la capital del condado
- Jerónimo de Pujades (1568-1635): exaltando la historia del principado
- Capítulo II. La “Pérdida y restauración de España” en los siglos XVI y XVII: una lenta transición hacia nuevos planteamientos historiográficos
- “La restauración de España: campo fértil para la inventiva barroca”.
- “El mito de la ‘pérdida y restauración de España’ al servicio de la monarquía”.
- Iosef Micheli y Márquez (?-?): la sacralización de don Pelayo
- Diego Saavedra Fajardo (1584-1648): la restauración de España al servicio de la política exterior
- Alonso Núñez de Castro (1627?-?): entre la invención y la legitimación de los orígenes de la monarquía
- “La pérdida de España y la construcción de la identidad catalana en el siglo XVII”.
- Andreu Bosch (?-?): exaltando el valor y la grandeza catalanas
- Joseph Blanch (?-1672): restaurando la sede de Tarragona
- Esteban de Corbera (?-1635): la historia peninsular desde una óptica catalana
- “La ‘pérdida y restauración de España’ en la historiografía ilustrada: una lectura en claves ‘etno-patrióticas’”.
- El marqués de Mondéjar (1628-1708): los inicios de una crítica histórica
- Narcís Feliu de la Peña (?-1710): el punto de vista catalán
- Juan de Ferreras (1652-1735): un viejo mito para nuevos tiempos
- Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781): la historia como instrumento de la verdad
- Juan Francisco Masdeu (1744-1817): una visión crítica
- Joseph Manuel Martín (?-?): una visión de conjunto
- Fray Manuel Risco (1735-1801): una historia erudita pero providencial
- José Ortiz y Sanz (1739-1822): un indicio a finales del siglo XVIII
- Capítulo III. La Reconquista en la historiografía de la primera mitad del siglo XIX: una reinterpretación en claves románticas y nacionalistas
- “La historiografía del siglo XIX: algunas características”.
- “Los franceses: esos nuevos invasores”.
- “Una década en búsqueda de respuestas: 1840-1850”.
- “El siglo VIII visto desde fuera”.
- Samuel Astley Dunham (?-1858)
- Louis Romey (1804-1876)
- Amèdec Paquis (?-?)
- Victor Du-Hamel (1810-1870)
- Eugène Saint-Hilaire (1805-1889)
- “El siglo VIII visto desde dentro”.
- Eugenio Tapia (1776-1860)
- Juan Cortada y Sala (1805-1868)
- Vindicando a los condes catalanes
- Próspero Bofarrul y Mascaró (1777-1859): una lectura en claves patrióticas y nacionalistas
- Pablo Pi Ferrer (1818-1848) y Francisco Pi y Margall (1824-1901): exaltando las bellezas (y la historia) de Cataluña
- Andrés Avelino Pi y Arimón (1793-1851): el gusto por la erudición
- Capítulo IV. La Reconquista en las historias generales de España de la segunda mitad del siglo XIX: tres lecturas y dos proyectos de nación
- “Historias liberales”.
- Modesto Lafuente (1806-1866): un punto de inflexión
- Fernando Patxot y Ferrer (1812-1859): exaltando el iberismo
- Antonio Cavanilles (1805-1864): un “liberal-conservador”
- Eduardo Zamora y Caballero (1835-1899): la reconquista, origen de la nación
- “Historias republicanas”.
- Miguel Morayta y Sagrario (1839-1917): un maestro aventajado
- “Historias conservadoras”.
- Víctor Gebhardt y Coll (1830-1894): una mirada “objetiva”
- Manuel Merry y Colón (1835-1894): una mirada católica e integrista
- Capítulo V. La Reconquista en la segunda mitad del siglo XIX: entre práctica historiográfica, legitimación política e identidad colectiva
- “La reconquista en la historiografía universitaria: Diego Bahomonde y Lanz (?-?)”.
- “La reconquista entre los eruditos: José María Escandón (1808?-1869)”.
- “La reconquista en la historiografía popular: el proyecto de Eusebio Martínez de Velasco (1836-1893)”.
- “La reconquista en las historias locales”.
- Los hermanos Oliver y Hurtado: la importancia de la geografía
- José Duarte de Beluga (?-?): la importancia del centenario
- Francisco Jiménez Campaña (1850-1916): la importancia del sermón
- Francisco Simonet y Baca (1829-1897): la importancia del arabismo conservador
- “La reconquista en la historiografía catalana de la Renaixença”.
- Víctor Balaguer y Cirera (1824-1901): el último romántico
- Antoni Bofarull y Brocá (1821-1892): el primer positivista
- Antoni Aulestia y Pijoan (1848-1908): un catalanista
- Norbert Font y Sague (1873-1910): un científico
- “La contribución de los académicos de la historia (1860-1892)”.
- Tomás Muñoz y Romero (1814-1867): los orígenes del medievalismo español
- Emilio Lafuente Alcántara (1825-1868): estudiando a los africanos

Aureliano Fernández Guerra (1816-1894): el destierro de la Cava

José Caveda y Nava (1796-1882): el positivismo al servicio de la verdad

Francisco Codera y Zaidín (1836-1917): el arabismo al servicio de la historia de Aragón

Eduardo Saavedra y Moragas (1829-1912): ¿punto y final?

“El proyecto canovista y su visión de la historia de España”.

Conclusiones

Fuentes y bibliografía

■ Eloísa Uribe, *Vida cotidiana. Lo efímero y lo eterno (1876-1910)*, México, Smurfit Kappa, 2011, 241 pp.

Mario Garza Castellón Segovia, Presentación

Elena Horz de Sotomayor, Prefacio
Introducción

La ciudad capital

Barrios y colonias

La casa y el hogar

Una mesa bien puesta

La higiene del cuerpo y el espíritu

Extranjeros, viajeros y residentes

Solaz y descanso

Abriendo el ropero

Epílogo

Notas

Bibliografía

Índice de ilustraciones

REVISTAS

■ HISTORIA MEXICANA, El Colegio de México, vol. LXI, núm. 2, enero-marzo de 2012, 243 pp.

José Javier Ruiz Ibáñez, “Presentación. Novohispanos en la Monarquía”. Antonio Rubial García, “Religiosos viajeros en el mundo hispánico en la época de los Austrias (el caso de Nueva España)”.

Juan Carlos Ruiz Guadalajara, “En lo más dilatado de la Monarquía: Manuel Antonio de Ocio y Ocampo, la Nueva España y el horizonte filipino”.

Hilario Casado Alonso, “El comercio de Nueva España con Castilla en la época de Felipe II: redes comerciales y seguros marítimos”.

Mariano Bonialian, “Las aguas olvidadas de la mar del sur. Comerciantes novohispanos y sus reexportaciones de mercaderías extranjeras hacia el Perú (1680-1740)”.

Ana Díaz Serrano, “La República de Tlaxcala ante el rey de España durante el siglo XVI”.

José Javier Ruiz Ibáñez y Gabriela Vallejo Cervantes, “Vivir ‘sin dexar parte donde las cruces españolas no hayan sido conocidas’. Don Diego de Villalobos y Benavidas en la administración imperial de la Monarquía hispánica”.

José Luis de Rojas, “Árboles, bosques y corsés: hechos, perspectivas e interpretaciones en la historia de América y España”.

Crítica de libro

Solange Alberro, De novohispanos a mexicanos. Sobre Tomás Pérez Vejo y Marta Yolanda Quezada, De novohispanos a mexicanos. Retratos de identidad colectiva en una sociedad en transición. Catálogo de la exposición.

Reseñas

Sobre Karen D. Caplan, *Indigenous Citizens. Local Liberalism in Early National Oaxaca and Yucatan* (Brian Hamnett).

Sobre Yovana Celaya Nádez, *Alcabalas y situados. Puebla en el sistema fiscal imperial, 1638-1742* (Ernest Sánchez Santiró).

Sobre Claudio Jiménez Vizcarra, Catarina Niemeyer, Rodolfo Fernández y Diana Carrano, *Transformaciones socioculturales en México en el contexto de la conquista y colonización. Nueva perspectiva de investigación* (Reunión en Amatitán) (Nadine Beligand).

Sobre Gerardo González Reyes, *Tierra y sociedad en la sierra oriental del valle de Toluca, siglos XV-XVIII. Del señorío otomiano a los pueblos coloniales* (Nadine Beligand).

Sobre Tomás Pérez Vejo, *Elegía criolla. Una reinterpretación de las guerras de independencia hispanoamericanas* (Roberto Breña).

Sobre Roberto Breña (coord.), *En el umbral de las revoluciones hispánicas: el bienio 1808-1810* (Elías José Palti).

Sobre María de la Paz Ramos Lara y Marco Arturo Moreno Corral (coords.), *La astronomía en México en el siglo XIX* (Anne Staples).

Sobre Marco Palacios, *El café en Colombia 1850-1970. Una historia económica, social y política* (Rocío Londoño Botero).

Sobre Johanna Lozoya, *Ciudades sitiadas. Cien años a través de una metáfora arquitectónica* (José María Portillo).

■ ESTUDIOS, FILOSOFÍA, HISTORIAS, LETRAS, Instituto Tecnológico Autónomo de México, núm. 99 (invierno 2011)

Pedro C. Tapia Zúñiga, “En torno a la *Odisea* de Homero”.

Herbert Frey, “Nihilismo y arte de la vida: entre Nietzsche y Montaigne”.

Sergio Zermeño, “Movimiento y cambio en México y América Latina”.

Armando Pereira, “Breton, Trotsky y Rivera: México y la esperanza surrealista”.

Ramón Llul, “El libro del amigo y del amado” (fragmento).

Alonso Lujambio, “Memorias de Sebastián Lerdo de Tejada”.

■ JOURNAL OF INTERDISCIPLINARY HISTORY, vol. 42, núm. 3, (invierno 2011)

Clé Lesger, Marco H.D. Van Leeuwen, “Residential Segregation from the Sixteenth to the Nineteenth Century: Evidence from the Netherlands”.

Scott Alan Carson, “The Body Mass Index of Blacks and Whites in the United States during the Nineteenth Century”.

Bruce G. Carruthers, Timothy W. Guinane, Yoonseok Lee, “Bringing ‘Honest Capital’ to Poor Borrowers: The Passage of the U.S. Uniform Small Loan Law, 1907–1930”.

Review Essays

Rebort I. Rotberg, "Charisma, Leadership, and Historiography".

Charles W.J. Withers, "Art, Science, Cartography, and the Eye of the Beholder".

■ ESTUDIOS DE HISTORIA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA DE MÉXICO, vol. 41, enero-junio de 2011
Juan Carlos Sánchez Montiel, "Ciudadanía, participación política y nueva representación: San Luis Potosí 1812-1824".
Alfredo Ávila, "El radicalismo republicano en Hispanoamérica: un balance historiográfico y una propuesta de estudio".

Daniel Herrera Rangel, "Las pintas de la sirvienta. El tifo y el temor a los pobres en la ciudad de México, 1874-1877".

Camille Foulard, "El apostolado educativo congregacionista francés y la construcción nacional en México: una aproximación ejemplar a la historia religiosa de las relaciones internacionales".

Pilar Gilardi, "La reconfiguración del tiempo en la narración historiográfica según Paul Ricoeur".

Documento

Roberto Narváez, "Una carta cifrada atribuible a José Mariano Michelena (1824)".

Reseñas

Mariana Terán Fuentes, "Sobre Brian Connaughton y Carlos Rubén Ruiz Medrano (coords.), *Dios, religión y patria. Intereses, luchas e ideales sociorreligiosos en México, siglos XVIII y XIX*".

Sergio Francisco Rosas Salas, "Sobre Marta Eugenia García Ugarte, *Poder político y religioso. México siglo XIX*".

Rodrigo Díaz Maldonado, "Sobre Pedro Salmerón, *Los carrancistas. La historia nunca contada del victorioso Ejército del Noreste*".

Andrés Ríos Molina, "Sobre Laura González Flores, *Otra Revolución. Fotografías de la ciudad de México, 1910-1918. Colección Ricardo Espinosa*".

María Virginia Pisarello, "Sobre Pablo Yankelevich, *Ráfagas de un exilio. Argentinos en México, 1974-1983*".

Cristina V. Masferrer León, "Sobre María de Lourdes Herrera Feria, *Estudios sociales sobre la infancia en México*".

■ HISTÓRICAS 91, Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, mayo-agosto de 2011

Ensayos

Gerson Alfredo Zamora Perusquía, "El deporte en la ciudad de México (1896-1911)".

Gustavo Molina Font, "La tragedia de Yucatán (los primeros resultados de un ensayo comunista)".

Hortensia Elizondo, "El drama de la burocracia. La sumisión de los jefes".

■ ESTUDIOS DE HISTORIA NOVOHISPANA, núm. 45, julio-diciembre de 2011

Antonio Rubial García, "Los escudos urbanos de las patrias novohispanas".

Ramón Goyas Mejía, "Notas sobre la vida de Pedro Sánchez de Tagle".

Carlos Tormo Camallonga, "La abogacía en transición: continuidad y cambios del virreinato al México independiente".

Gloria Lizania Velasco Mendizábal, "Un riojano entre vascos y montañeses: Manuel Rodríguez Sáenz de Pedroso, primer conde de San Bartolomé de Xala".
Documentaria

Roberto Martínez y Rocío de la Maza, "Indios graniceros, idólatras y hechiceros. Cuatro documentos coloniales sobre meteorología indígena y prácticas rituales".

Reseñas

Felipe Castro Gutiérrez (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España* (Jorge Silva Riquer).

Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Vivir en Nueva España. Orden y desorden en la vida cotidiana* (Ivonne Mijares Ramírez).

Tomás Jalpa Flores, *Tierra y sociedad: la apropiación del suelo en la región de Chalco durante los siglos XV a XVII* (Felipe Castro Gutiérrez).

Gilberto López Castillo, *El poblamiento en tierras de indios cahitas. Transformaciones de la territorialidad en el*

contexto de las misiones jesuitas, 1590-1790 (Edgar O. Gutiérrez).

Olivia Moreno Gamboa, *La librería de Luis Mariano Ibarra, ciudad de México, 1730-1750* (Guadalupe Pinzón Ríos).

Gabriela Sánchez Reyes, *Casa del Mayorazgo Nava Chávez. Casa de las Ajaracas* (Javier Sanchiz).

Dorothy Tanck de Estrada (coord.), *Historia mínima de la educación en México* (Susana Sosenski).

■ ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL, vol. 42, 2011

Federico Navarrete, "Chichimecas y toltecas en el valle de México".

Miguel León-Portilla, "De Mexico-Tenochtitlan a Acapulco en tiempos de Ahuítzotl".

Eric Taladoire, "La guerra de dos mundos".

Oswaldo Chinchilla Mazariegos, "La muerte de Moquíhuix. Los mitos cosmogónicos mesoamericanos y la historia azteca".

Julia Madajczak, "'Holy Family'. The Nahuatl kinship terms in the context of Christianity".

Patrick Johansson K., "Las estrategias discursivas de Sahagún en una refutación en náhuatl del libro I del Códice Florentino".

Ana G. Díaz Álvarez y Berenice Alcántara Rojas, "Las esferas celestes pintadas con palabras nahuas. Anotaciones marginales en un ejemplar de la *Psalmódia christiana* de Sahagún".

Leonardo López Luján, "El ídolo sin pies ni cabeza: la Coatlicue a fines del siglo XVIII".

Roberto Valdovinos, "La crítica al indigenismo de Manuel Gamio".

Una Canger, "El náhuatl urbano de Tlatelolco/Tenochtitlan, resultado de convergencia entre dialectos. Con un esbozo brevísimo de la historia de los dialectos".

Rudolf van Zantwijk, "El futuro de la lengua náhuatl".

José Antonio Flores Farfán, "*Nooihke nikitowa nikwaahki see tlahtlakoola-*

atl, xitlah tliin tsopehik awiaak. Discurso ritual y conversacional en el náhuatl del alto Balsas, Guerrero”.

David Charles Wright Carr, “La tinta negra, la pintura de colores. Los difrasismos metafóricos translingüísticos y sus implicaciones para la interpretación de los manuscritos centromexicanos de tradición indígena”.

Gisela von Wobeser, “Los indígenas y el movimiento de Independencia”.

Ascensión Hernández de León-Portilla, “Publicaciones recientes en lengua y cultura náhuatl”.

Estudios clásicos

Alfredo López Austin, “Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún”.

Pilar Máynez, “Paleografía y traducción del náhuatl al español del ‘Arte adivinatoria’ (Códice Florentino)”.

Reseñas

Ángeles González Gamio, “Sobre Miguel León-Portilla, *La tinta negra y roja, antología de poesía náhuatl*”.

Rodrigo Martínez Baracs, “Sobre *Cen: juntamente. Compendio enciclopédico del náhuatl*”.

Ascensión Hernández de León-Portilla, “Sobre *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*”.

Miguel León-Portilla, “Sobre Bernard Grunberg, *Dictionnaire des conquistas de Mexico*”.

Ascensión Hernández de León-Portilla, “Sobre Sonia Corcuera de Manceira, *De pícaros y malqueridos. Huellas de su paso por la Inquisición de Zumárraga (1539-1547)*”.

Ximena Chávez Balderas, “Sobre Eduardo Matos Moctezuma, *La muerte entre los mexicas*”.

Patrick Johansson K., “Sobre Eduardo Matos Moctezuma, *La muerte entre los mexicas*”.

PÁGINAS DE INTERNET

<http://www.revistadelauniversidad.unam.mx>

Revista de la Universidad de México Número actual, núm. 5 (diciembre de 2011)

José Narro Robles, “Carlos Fuentes: letras, razones y motivos”.

Elena Poniatowska, “El afán totalizador”.

Juan Ramón de la Fuente, “México en Fuentes, Fuentes y México”.

Jorge Volpi, “Los ojos de Carlos Fuentes”.

Rosa Beltrán, “Cuando es ahora”.

Vicente Quitarte, “Para contar historias de fantasmas”.

Guadalupe Loaeza, “El eterno joven Carlos”.

Julio Ortega, “El naranjo, o los círculos del tiempo”.

Ignacio Padilla, “Cumpleaños, o la cristología del tiempo”.

Pedro Angel Palou, “Carlos Fuentes, el tiempo sin edad”.

José Ramón Ruisánchez Serra, “Artemio Cruz, testigo”.

Anamari Gomís, “Mis lecturas (apasionadas) de Fuentes”.

Julio Patán Tobio, “Escribir el cine”.

Sealtiel Alatríste, “El arte de editar”.

Hernán Lara Zavala, “Fabular la historia”.

Ignacio Solares, “El arte de dialogar consigo mismo”.

Mauricio Molina, “*Terra Nostra*: la enfermedad del tiempo”.

Elena Urrutia, “Cómo conocí al joven Carlos”.

Tota Valencia, “De cristales y fronteras”.

Guadalupe Alonso y José Gordon, “El credo de Carlos Fuentes: palabras que marcan”.

Arnoldo Kraus, “Gironella: el tiempo de los sueños”.

Carmen Parra, “Gironella, su pasión por las meninas”.

Reseñas y notas

Adolfo Castañón, “Los libros que George Steiner no escribió”.

David Huerta, “Las hojas”.

Vicente Leñero, “Vasconcelos en el exilio”.

Hugo Hiriart, “Breves glosas éticas de un día saturado”.

José de la Colina, “Nocturno del soltero”.

Claudia Guillén, “El retablo de la nostalgia”.

Pablo Espinosa, “Hacia la masificación de un arte elitista”.

www.uam.mx/difusion/revista/

Portal de la revista Casa del Tiempo (Universidad Autónoma Metropolitana) Editorial

Torre de marfil

“Pequeño altar”, Francisco Segovia *Cerebro de Broca*.

“La sociedad de los raperos muertos”, José Mariano Leyva.

“La muerte en los tiempos de facebook”, Emiliano Álvarez.

“Muerte y más allá virtuales”, Gonzalo Soltero.

“La muerte y el derecho”, Paul Jaubert

“No sé si nada sé”, Pedro Alcoba.

“Incertidumbre y miedo”, Jaime Augusto Shelley.

Meninas

“Contra la decoración del poder. Entrevista con Francesc Torres”, Miguel Ángel Muñoz.

“Una tumba para llorar”, Jorge Vázquez Ángeles.

“Barbara Paciorek: caja para tesoros”, Lorena Gómez Caledrón.

Big Bang

“Francisco Tario, entre monstruos y fantasmas”, Alejandro Toledo.

“Diario de un guardameta”, Francisco Peláez (Tario).

“Fantasía del amor: una oba para piano de Francisco Tario”, Jesús Francisco Conde de Arriaga.

“Dos poemas”, Jean Seul de Méluret.

Del armario

“Patología del vampirismo”, Marcelino Cerejido y Fanny Blanck-Cerejido.

Francotiradores

“Viaje al corazón de los misterios”, Rafael Toriz.

“El diablo entre nosotros”, Lobsang Castañeda.

“Roger Kimball: espectáculo académico”, Llamil Mena Brito.

“Noche eterna”, Jesús Vicente García.

“¿Tragedia en una novela mexicana? El cantante de muertos: una hipótesis”, Carlos Torres Tinajero.

Abstracts

✍ **Guillermo Turner**

La memoria de Bernal Díaz del Castillo en el proceso de escritura de la Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. La evidencia de las formas y contenidos del texto

In this brief paper I try to show that Bernal Díaz del Castillo did resort to some of his own previously written texts when he wrote his *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. At the same time, I intend to prove that this chronicler soldier did not restrict all his personal memories to a mere written expression, at least, not to the narrative form in which he developed almost all his story. This way he keeps within certain passages a distinct oral character.

✍ **Martha Terán**

La geografía guadalupana en el obispado de Michoacán entre los siglos XVII y XIX

This paper shows how the devotion to the Virgin of Guadalupe spread out along the provinces that shaped the bishopric of Michoacán during the viceroyship between the turn of the 17th century and the beginning of the 19th century. This devotion propagated along the current states of San Luis Potosí, Michoacán, Guanajuato, the south area which at the time used to be Guerrero and the Colima City Hall that passed on to Guadalajara's bishopric in the 1790's.

✍ **Andrey Schelchkov**

Los olvidados de la izquierda latinoamericana. Roberto Hinojosa: ¿un "Goebbels criollo" o un revolucionario apasionante?

He was an extraordinary character who played a leading role in one of the most passionate pages of the Bolivian history, that deserves the attention of not only the Bolivian historians, but of all Latin American historians. His figure

has a continental impact. His life and terrible death give an example. His political career, his peculiar personality, his original ideas are the object of study of this text. I was compelled to write this text after reading valuable documents about this character in the Mexican archives, country where he passed an important part of his life. These documents reveal moments in his history that were out of the attention of other biographers of Hinojosa.

✍ **Julia Tuñón**

Arañando el escándalo. La representación de la pobreza en el cine clásico mexicano: Nosotros los pobres, Ustedes los ricos y Pepe el Toro vs. Los olvidados

Cinematographic representation of poverty and social classes has conditioned the Mexican imaginary in these subjects throughout the 20th Century. Ismael Rodríguez' trilogy (*Nosotros los pobres*, *Ustedes los ricos* and *Pepe el Toro*), melodramas of big and longlasting success in México, contrast with the critical view of *Los olvidados* (Buñuel, 1950).

Articles appearing in this journal are abstracted and indexed in *Historical Abstracts and America: History and Life*.

Instrucciones para los colaboradores

Historias solicita a sus colaboradores que los artículos, traducciones, reseñas, bibliografías comentadas y documentos inéditos sean remitidos siguiendo en lo posible las siguientes indicaciones:

1. Los autores enviarán original, copia y disquete al director o los editores de la revista, a la Dirección de Estudios Históricos (INAH).
2. En la primera página de la colaboración deberá incluirse el título, el nombre del autor y la institución a la que está adscrito.
3. En el caso de las reseñas y las traducciones, además de los datos solicitados en el punto anterior se incluirá la nota bibliográfica completa de la obra reseñada o traducida.
4. En el disquete se anotará claramente el nombre del autor, el título de la colaboración y el programa utilizado (Word, Word Perfect y Word for Windows).
5. Se incluirá una hoja indicando el nombre del autor, la institución a la que está adscrito y sus números de teléfono y fax (especificando los horarios en que se le puede localizar) y correo electrónico.
6. Todas las colaboraciones se acompañarán de un resumen, de ocho líneas como máximo, en español y en inglés.
7. Los trabajos deberán ser inéditos sobre historia mexicana y, excepcionalmente, americana o española.
8. Los artículos tendrán una extensión mínima de 20 cuartillas y máxima de 40.
9. Las reseñas, una extensión de entre cuatro y ocho cuartillas.
10. La bibliografía comentada (Andamio) no excederá de 40 cuartillas.
11. El documento inédito (Cartones y cosas vistas) no excederá las 40 cuartillas y tendrá que contar con una pequeña presentación no mayor de dos cuartillas.
12. Todas las colaboraciones estarán escritas a doble espacio.
13. Los cuadros, figuras, gráficas y fotografías se entregarán impresas por separado (si es fotocopia, que sea de buena calidad). En el texto sólo se indicará el lugar donde deben ir; en el disquete deberán estar incluidas.
14. Los artículos no deben presentar bibliografía al final, por lo que la primera vez que se cite una obra la referencia o nota bibliográfica deberá presentarse completa. En el caso de los libros, deberá citarse el nombre del autor (nombre de pila y apellido o apellidos), el título de la obra en cursivas, lugar de edición, editorial, año de publicación y página o páginas (p. o pp.). En el caso de un artículo publicado en un libro, deberá citarse igualmente el nombre del autor, el título del artículo entre comillas, el título del libro en cursivas anteponiendo “en”, el número en caso de que sea revista, el lugar, el año y la página o páginas. En citas subsiguientes se usará *op. cit.*, *ibidem* o *idem*, según corresponda.
15. Cuando se utilicen siglas, en la primera ocasión deberá escribirse su significado; en las posteriores, sólo las siglas.
16. Todas las colaboraciones se someterán al dictamen de dos especialistas, asegurándose el anonimato de los autores.
17. Después de haber recibido los dictámenes, los editores determinarán sobre la publicación del texto y notificarán de inmediato la decisión al autor.
18. Los editores de *Historias* revisarán el estilo y sugerirán los cambios que consideren pertinentes, en tanto no se altere el sentido original del texto.
19. En ningún caso se devolverán originales.
20. Cada autor recibirá cinco ejemplares del número en que aparezca su colaboración.

Las colaboraciones deberán enviarse a:

Historias, Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)

Apartado postal 5-119, CP 06150, México, D.F.

Tel.: 50 61 93 00

Correo electrónico: revista_historias@inah.gob.mx

www.estudioshistoricos.inah.gob.mx/revistaHistorias/