

Historias 70

- Ramsés Hernández y Margarita Loera, *El templo cristiano y el Tlalocan mesoamericano*
- Eduardo Flores Clair, *Acuñaación y contrabando de oro en Nueva España (1777-1822)*
- Jean Meyer, *La Iglesia católica en México, 1929-1965*
- Jeffrey G. Snyder, *Las compañías británicas free-standing y la fiebre del oro en Venezuela*



Historias

Revista de la Dirección de Estudios Históricos

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Director General: Alfonso de María y Campos

Secretario Técnico: Rafael Pérez Miranda

Director de Estudios Históricos: Arturo Soberón

Coordinador Nacional de Difusión: Benito Taibo

Director de Publicaciones: Héctor Toledano



Instituto Nacional
de Antropología
e Historia



Consejo Nacional
para la
Cultura y las Artes

publicaciones

DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

- ▶ **Opulencia y desgracia de los marqueses de Jaral de Barrio, México, INAH** (Obra varia), 2002.
María del Carmen Reyna
- ▶ **Las devociones cristianas en México en el cambio del milenio, México INAH/Plaza y Valdés (Historia), 2002.**
Mariano Monterrosa Prado y Leticia Talavera Solórzano
- ▶ **Entretenimientos literarios. Epistolario entre los bibliógrafos Joaquín García Icazbalceta y Manuel Zarco del Valle, 1868-1886, México, INAH (Científica), 2003.**
Emma Rivas Mata
- ▶ **Los inmigrantes en el mundo de los negocios, siglos XIX y XX, México INAH/Plaza y Valdés (Historia), 2003**
Rosa María Meyer y Delia Salazar (coords.)
- ▶ **El aroma del recuerdo. Narraciones de españoles republicanos refugiados en México, INAH/Plaza y Valdés (Historia), 2003.**
Dolores Pla Brugat
- ▶ **Repertorio de símbolos cristianos, México, INAH (Obra varia), 2004.**
Mariano Monterrosa Prado y Leticia Talavera Solórzano
- ▶ **Miguel Hidalgo: ensayos sobre el mito y el hombre (1953-2003), México, INAH/Fundación MAPFRE TAVERA, 2004.**
Marta Terán y Norma Páez (comps.)

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,
Elsa Malvido, 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: Héctor Siever y Arcelia Rayón

Diseño de cubierta: Efraín Herrera

Ilustración de portada e interiores: Viñetas de Ernesto *Chango*

García Cabral, publicadas en la revista *Zig-Zag*, núm. 1,
del 15 de abril de 1920. Dir. Artístico J. Antonio Vargas.

1883. CORRESPONDENCIA: Apartado postal 5-119,
CP 06500, México, D.F., Tel: 50 61 93 00.

Historias, publicación cuatrimestral, agosto de 2008.

Editor responsable: Héctor Toledano. Número de certificado
de reserva otorgado por el Instituto Nacional del Derecho

de Autor: 04-2008-012114374100-102. Número de certificado
de licitud de título: (en trámite). Número de certificado de

licitud de contenido: (en trámite). Domicilio de la publicación:
Liverpool 123, 2do piso, colonia Juárez, C.P. 06600, México,

D.F. Imprenta: Taller de impresión del INAH. Av. Tláhuac
3428, Culhuacán, C.P. 09840, México, D.F. Distribuidor:

Coordinación Nacional de Control y Promoción de Bienes
y Servicios del INAH, Nautla 131-B, colonia San Nicolás

Tolentino, C.P. 09850, México, D.F.

Un caricaturista a la mexicana*

La revista *Zig-Zag* salió a la venta un 15 de abril del año 1920 y aunque la Revolución mexicana proclamaba su fin todavía no tomaba posesión de su cargo el presidente Adolfo de la Huerta, quien subiría a la silla presidencial mes y medio después.

Zig-Zag era una de las primeras revistas ilustradas que pretendía mostrar las notas informativas de la semana, lo más destacado en eventos políticos, sociales y culturales con un marco visual inusual en esa época. En ese primer número su editor se afanó en mostrar las diferentes secciones encargadas a sus columnistas, escritores, periodistas acompañados de fotografías y dibujantes, Pedro Malabear señalaba:

[...] siempre procuraremos que los artículos que aparezcan en nuestras páginas sean sobre asuntos nacionales. Buena prueba de ello es el material que en este primer número aparece: la efeméride histórica, el bello artículo sobre los incunables de la Biblioteca Nacional, las magníficas ilustraciones y el artículo sobre el convento de Tepozotlán, la entrevista con Federico Gamboa, etc.

Malabear comentaba con firmeza: “creemos constituya una novedad la Sección de Caricaturas, tal como la damos. Por ella, desfilarán los hombres de México, y del extranjero de *levieve* en la Prensa, la política, las Artes y la Ciencia”, y su orgullo no era para menos.

Imágenes de gran vigor, con un trazo suelto, fino y de gran habilidad para caracterizar a los personajes, las desarrolló Ernesto García Cabral, mejor conocido como el *Chango* García Cabral. Originario de Huatusco, Veracruz (1890), se hizo de una beca para aprender dibujo y pintura en la Academia de San Carlos en 1910. Después se hizo acreedor de otra, para estudiar en París. Residió en la Ciudad Luz en los años del surgimiento de las vanguardias artís-

ticas, desde 1912 hasta 1918, para regresar al país, cargado de plumillas, pinceles, tintas chinas y grandes ideas. A sus treinta años de edad se incorporó al proyecto de la revista *Zig-Zag*, donde retrató a todos los personajes del escenario político y cultural de la época.

En este número de *Historias* se presenta una parte de esa galería de retratos poco conocidos, donde figuran actores, músicos, pintores, embajadores, entre otros, con el afán de mostrar esa pluma inquieta y aguda del veracruzano, para despuntar después como el mejor caricaturista del país. Asimismo, con el deseo de hacer un pequeño homenaje al *Chango* García Cabral, que hizo miles de caricaturas en los medios editoriales y aquellos inolvidables carteles que anunciaban las películas en la época de oro del cine nacional. En ellos vemos retratados a *Tin-Tan*, *Cantinflas*, Silvia Pinal, Dolores del Río, María Félix, entre muchos otros. Desfilan en los carteles mujeres voluptuosas y sensuales, al lado de hombres de modales ridículos y extraños gestos. El retrato de una nación por los ojos de un hombre que trabajó incansablemente hasta su muerte en 1980, legándonos un material rico en lecturas y en sentido del humor, que nos vio como somos y no dudó en retratarnos con la ya clásica “mexicana alegría”.

Rebeca Monroy Nasr



* Reprografía: Ernesto Peñaloza y José Manuel Saavedra.

México, D.F.

MAYO-AGOSTO DE 2008

Historias

70

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

ÍNDICE

ENTRADA LIBRE

Benjamin Hufbauer

3

Paul Strand

6

Marshall Sahlins

19

ENSAYOS

Ramsés Hernández y Margarita Loera

El templo cristiano y su conexión con el Tlalocan mesoamericano

23

Eduardo Flores Clair

Acuñaición y contrabando de oro en Nueva España (1777-1822)

39

Jean Meyer

La Iglesia católica en México, 1929-1965

55

AMÉRICA

Jeffrey G. Snyder

Las compañías británicas free-standing y la fiebre del oro en Venezuela

85

ANDAMIO

Jean Meyer

Religión y modernización en el México del siglo XX

(una breve y aleatoria bibliografía útil como andamio)

99

CARTONES Y COSAS VISTAS

103

RESEÑAS

113

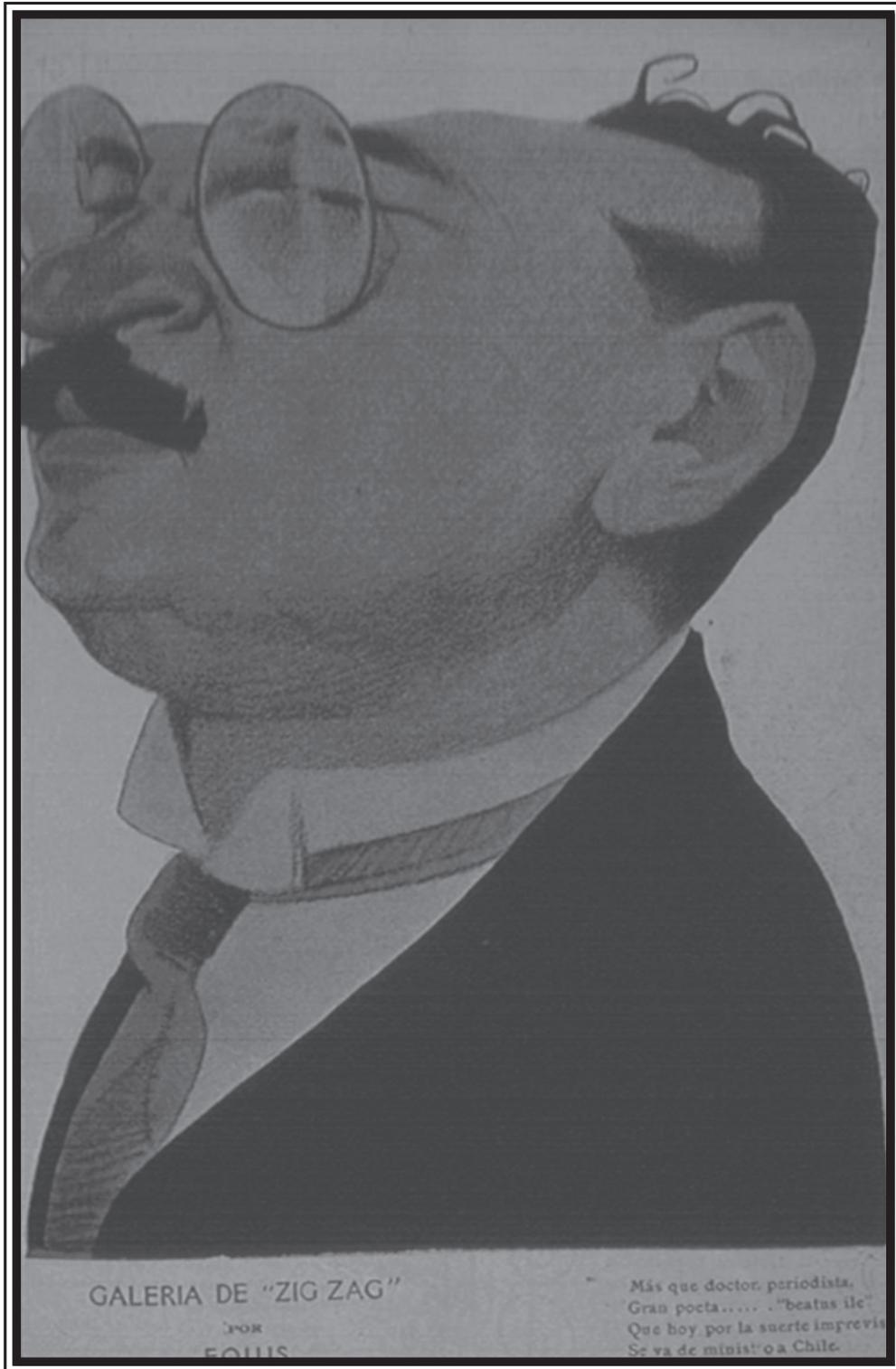
CRESTOMANÍA

119

ABSTRACTS

125





Entrada Libre

Las bibliotecas presidenciales tienen un problema histórico*

Benjamin Hufbauer

Mientras revisaba un libro sobre bibliotecas presidenciales en la Biblioteca Franklin D. Roosevelt (FDR) en Hyde Park, Nueva York, me topé con una caricatura editorial del *Chicago Tribune* de diciembre de 1938, que cristaliza el problema de las bibliotecas presidenciales. La caricatura muestra a FDR vestido de Santa Claus mientras pone un regalo en su propio calcetín, con una carta que dice: “el Monumento de Hyde Park a Frank D. Roosevelt. Para que se engrandezca con fondos públicos y se mantenga de por vida con el gasto gubernamental. Para que sea más grande que Mount Vernon y Monticello”.

Todo lo que la caricatura decía era correcto. FDR fue pionero en la tendencia —seguida por sus sucesores— de reunir fondos privados para una biblioteca presidencial e insistir en que el gobierno federal la administrara para siempre. (Las bibliotecas presidenciales federales son distintas de las privadas y de las administradas por los estados —como la Biblioteca Lincoln en Springfield—, que se construyen mucho después de la muerte del presidente y no cuentan con recursos federales para mantenerlas). Como decía el caricaturista, la Biblioteca Roosevelt era más grande que los hogares resguardados de los presidentes anteriores, porque si bien el gran hogar de FDR también fue preservado, justo al lado había un nuevo edificio que combinaba museo, archivo y monumento.

* Tomado del diario *The Chicago Tribune*, 3 de marzo de 2008. Traducción de Alma Parra.

Miles de libros y artículos se han escrito usando el archivo Roosevelt, proceso que se ha repetido en otras bibliotecas presidenciales. Roosevelt creó una mina de oro para los historiadores que ha permitido a la nación aprender más de la historia.

La caricatura se burla gentilmente del ego magnificado que caracteriza no sólo a FDR, sino a sus sucesores. La caricatura resalta la realidad de la mayoría de los ex presidentes, que quieren más un altar blanqueado que instituciones que sirvan al público y a la historia. Ese no es un asunto de partidos. Afecta a las bibliotecas de presidentes tanto demócratas como republicanos.

FDR enfrentó controversias al tratar de venderle al público, al Congreso y a los historiadores la idea de una biblioteca presidencial. Un crítico decía que FDR quería una “pirámide yankee”. Los críticos pensaban que los padres fundadores se hubieran quedado perplejos ante la idea de que un presidente iniciara la construcción de un gran monumento a sí mismo mientras se encontrara todavía en funciones. Después de todo el monumento a Washington se terminó 85 años después de su muerte. Pero finalmente FDR vendió la biblioteca presidencial —y consiguió el apoyo crucial de los investigadores— al decir que los archivos de su administración se harían inmediatamente accesibles a la consulta de los historiadores. Este fue un argumento apremiante, pues las ratas se habían comido algunos de los papeles de Washington, y algunos de los papeles de Lincoln se mantuvieron cerrados para los historiadores hasta 1947. Sin embargo, FDR quería seleccionar en secreto cuáles archivos serían abiertos a los historiadores y cuáles no. Y al darse cuenta de que no podría acabar esta tarea antes de su muerte, nombró un comité de aliados políticos para hacerlo.

Pero el plan secreto de FDR de censurar la Biblioteca Roosevelt fue revocado por un juez federal después de la muerte del ex presidente. El juez dictaminó que las afirmaciones públicas de FDR prometiendo el acceso a los archivos —en consistencia con los requerimientos de seguridad nacional— revelaban contradicciones con sus deseos privados. Y así, el sueño que FDR presentó al público, al Congreso y a los historiadores se hizo realidad. Hacia fines de la década de 1950 más de 80 por ciento de los archivos de la Biblioteca Roosevelt se abrieron a los investigadores, y en nuestros días dicha cifra es de 99 por ciento. Miles de libros y artículos se han escrito usando el archivo Roosevelt, proceso que se ha repetido en otras bibliotecas presidenciales. Roosevelt creó una mina de oro para los historiadores que ha permitido a la nación aprender más de la historia.

Aunque los archivos de las bibliotecas presidenciales estuvieron durante muchas décadas por encima de la política, porque los archivos nacionales las administraban de manera profesional, los museos de las bibliotecas presidenciales todavía eran altares acrílicos. Aunque se suponía que fueran museos históricos administrados profesionalmente por el gobierno, más frecuentemente se trataba de extensiones de campañas comer-

ciales en forma de museos, esencialmente porque los presidentes y sus partidarios controlan el contenido. Como señalaba la revista *Newsweek* en la inauguración de la Biblioteca Lyndon B. Johnson en Austin, Texas, en 1971: “dentro de la Biblioteca, el rostro de Lyndon Johnson es tan omnipresente como el del presidente Mao en Pekín”. Los museos de las bibliotecas presidenciales tienden a barrer los grandes escándalos bajo el tapete. Por ejemplo, en la Biblioteca Reagan en Simi Valley, California, no existe una exhibición que explique el asunto Irán-contras. Es verdad que la mayoría de museos se mejoran cuando los presidentes mueren y el poder de sus partidarios se desvanece poco a poco, pero este proceso normalmente lleva generaciones.

El presidente Bush está planeando la biblioteca presidencial más cara jamás construida. La Biblioteca Roosevelt costó cerca de 400 mil dólares cuando se terminó en 1941 (alrededor de ocho millones de dólares actuales). En contraste, se espera que la Biblioteca George Bush cueste más de 200 millones de dólares, dinero que puede provenir de individuos, corporaciones e incluso gobiernos extranjeros sin límite o revelación de identidad. Los donantes pueden ejercer una potencial influencia manipuladora sobre el presidente en funciones sin conocimiento del público.

Para lidiar con el problema de los historiadores que escriben recuentos nada halagadores usando los archivos de una biblioteca, Bush expidió la Orden Ejecutiva 13233 en 2001. La Ley Presidencial de Archivos faculta a los presidentes y a sus representantes, e incluso a sus descendientes mucho después de la muerte del presidente, para controlar el acceso a los archivos de las bibliotecas presidenciales.

Aunque hasta el momento sólo se ha bloqueado la liberación de un pequeño número de archivos, existe el potencial para el abuso de poder. La ley es contraria a la letra y espíritu de las leyes que regían previamente a las bibliotecas presidenciales, por ello es importante que el Congreso apruebe leyes para revocarla.

El problema con las bibliotecas presidenciales es la tensión que frecuentemente existe entre lo que quiere el presidente —monumentos blanqueados que procuran engrandecer su reputación a través de la propaganda— y lo que los historiadores y el público requieren —archivos accesibles y buenos museos de historia—. El caricaturista del *Tribune* ilustró brillantemente esto en 1938, pero el problema ha crecido. No puedo imaginar cómo podría ilustrarse este cambio hoy, pero me gustaría ver esa caricatura porque me gustaría reírme del muy serio problema de cómo nuestros presidentes se conmemoran a sí mismos.

La Ley Presidencial de Archivos faculta a los presidentes y a sus representantes, e incluso a sus descendientes mucho después de la muerte del presidente, para controlar el acceso a los archivos de las bibliotecas presidenciales.

Tres escritos*

Paul Strand

Fotografía

La fotografía, que hasta ahora es la primera y única aportación valiosa de la ciencia a las artes, encuentra su *raison d'être*, al igual que los demás medios, en la cabal singularidad de recursos. Se trata de la total objetividad sin adjetivos. A diferencia de las otras artes que en realidad son antifotográficas, esta objetividad es la esencia misma de la fotografía, su aportación y a la vez su limitación. Y del mismo modo en que la mayoría de los trabajadores en los otros medios han confundido por completo las inherentes cualidades de sus respectivos medios, así los fotógrafos, acaso con la excepción de dos o tres, no se han formado una idea del medio fotográfico. La completa fuerza potencial de todo medio depende de la pureza de su empleo, y cualquier intento de mezcla acaba por crear cosas muertas, como el grabado a color, la pintura de fotografías y, en la fotografía, la impresión caucho, al óleo, etcétera, donde la introducción del trabajo manual y de la manipulación no son sino expresión de un deseo impotente de pintar. Esta misma falta de entendimiento y de respeto por los materiales de parte de los propios fotógrafos explica directamente la consecuente falta de respeto por parte del público inteligente, y que la noción de fotografía sea más que una pobre excusa de la impericia para hacer otra cosa.



Por lo tanto, el problema del fotógrafo es ver con claridad las limitaciones y, al mismo tiempo las cualidades potenciales de su medio, pues precisamente la honestidad, no menos que la intensidad de la visión, es aquí un prerrequisito para la expresión viva. Esto significa un verdadero respeto para la cosa que tiene ante él expresada en términos de *chiaroscuro* —siendo que el color y la fotografía no tienen nada en común—, por medio de

* Estos tres escritos fueron tomados de la entrega de junio de 1917 de la revista *Camera Work: Fotografía*; de la entrega de mayo de 1922 de la revista *Manuscripts*, si bien antes se imprimió de manera privada en la ciudad de Nueva York con fecha del 14 de febrero de 1921: *Alfred Stieglitz y una máquina*, y de la entrega de noviembre de 1922 de la revista *Broom: la fotografía y el nuevo dios*. Recopilación y traducción de Antonio Saborit.

un rango de valores tonales casi infinitos situados más allá de la pericia de la mano del hombre. La cabal comprensión de lo anterior se logra sin trucos ni manipulaciones en el procesamiento, sino por medio de métodos fotográficos directos. En la organización de esta objetividad participa el punto de vista del fotógrafo hacia la vida, donde es inevitablemente necesaria una concepción formal surgida de las emociones, del intelecto, o de ambos, antes de hacer una exposición, tal y como el pintor antes de poner su pincel sobre el lienzo. Los objetos pueden organizarse para expresar las causas de las cuales son efecto, o pueden usarse como formas abstractas para crear una emoción que no está relacionada con la objetividad como tal. Esta organización se desarrolla ya sea por medio del movimiento de la cámara en relación con los objetos mismos o por medio de su organización total; pero aquí, como en todo, la expresión es simplemente la medida de una visión, llana o profunda según el caso. La fotografía no es más que un nuevo camino que parte de un rumbo distinto, pero sigue un objetivo común que es la vida.

No obstante el hecho de que *Camera Work* haya ofrecido al mundo el total desarrollo de la fotografía en una forma singularmente hermosa y perfecta, tanto en concepción como en presentación, no existe una verdadera conciencia, aún entre los fotógrafos, de lo que en realidad ha sucedido: que Estados Unidos ha sido expresado en términos de Estados Unidos sin la influencia exterior de las escuelas de arte de París o de sus sucedáneos diluidos. Este desarrollo abarca un periodo comparativamente breve de sesenta años, aunque no se dio un movimiento verdadero sino hasta los años que van de 1895 a 1910, época en la que un intenso renacer del entusiasmo y de la energía se manifestó por el mundo. Más aún, este renacimiento encontró su logro estético más alto en Estados Unidos, donde un pequeño grupo de hombres y mujeres trabajaron con un honesto y sincero propósito, algunos instintivamente y pocos de manera consciente, pero sin ningún fondo de fórmulas fotográficas o gráficas, y mucho menos con ideas claras y preconcebidas de lo que es y no es el arte; esta inocencia fue su verdadera fortaleza. Todo lo que querían decir debieron elaborarlo por medio de sus propios experimentos: nació de la vida real. Del mismo modo los creadores de nuestros rascacielos tuvieron que encarar la circunstancia similar de la falta de precedentes, y fue por medio de la misma necesidad de crear una forma nueva, tanto en arquitectura como en fotografía, que se vitalizó la expresión resultante. ¿En qué otro medio la fabulosa energía y la fuerza potencial de Nueva York se ha expresado mejor que en las fotografías directas de Stieglitz? ¿En dónde hay un sentimiento más sutil, el reverso de todo esto, que en la tranquila sencillez de la vida en un pueblo norteamericano, tan elocuentemente

¿En qué otro medio la fabulosa energía y la fuerza potencial de Nueva York se ha expresado mejor que en las fotografías directas de Stieglitz?

La historia de la fotografía, pese a sus numerosos y diversos incidentes, es sobre todo el registro de una serie de equívocos y malentendidos, de tanteos y luchas inconscientes.

sugerido en las primeras obras de Clarence White? ¿En qué pintura hay más originalidad y penetración de visión que en los retratos de Steichen, Käsebier y Frank Eugene? También otros le han dado belleza al mundo, sólo que estos trabajadores —junto con el gran escocés David Octavius Hill, cuyos retratos realizados en 1860 no han sido superadas— son los importantes creadores de una tradición fotográfica viva. Ellos serán los amos tanto de Europa como de América, debido a que por un interés intenso en la vida de la que verdaderamente eran parte, a través de la expresión nacional lograron una expresión universal. No obstante la indiferencia, el desprecio y la seguridad de poca o ninguna paga, siguieron adelante, al igual que otros lo habrían hecho, aun cuando su trabajo parece condenado a una oscuridad temporal. Las cosas que hacen siguen siendo las mismas; lo que mueve es el testimonio de la fuerza motriz.

La existencia de un medio es a fin de cuentas su justificación absoluta, y si necesita a todos y cada uno de los medios, como muchos parecen pensar, la comparación de potencialidades resulta inútil e irrelevante. Que una acuarela sea inferior a un óleo, a un dibujo, a un grabado o a una fotografía no tiene relevancia. Señal de impotencia es tener que despreciar algo para respetar algo más. Mejor aceptemos con gusto y gratitud todo aquello por medio de lo que el espíritu del hombre busca una más cabal e intensa auto-realización.

Alfred Stieglitz y una máquina

En Anderson Galleries, Calle 59 y Avenida del Parque, hay una muestra de fotografía, la obra de la vida del señor Alfred Stieglitz, la cual abarca un periodo de casi cuarenta años de experimentación y reflexión constantes. Como análisis y síntesis cabal de una máquina, la cámara, así como de los métodos y materiales que conlleva, esta muestra hará época. Nunca antes, ni Nueva York ni ninguna otra ciudad en el mundo tuvieron la oportunidad de examinar y ver lo que es la fotografía, cómo se puede controlar y lo que en efecto es capaz de registrar bajo la guía de una inteligencia sensible y sumamente perceptiva.

La historia de la fotografía, pese a sus numerosos y diversos incidentes, es sobre todo el registro de una serie de equívocos y malentendidos, de tanteos y luchas inconscientes. Excepción hecha de David Octavius Hill, en 1843, el primitivo oficio fotográfico que alguna vez se descubrió ha consistido casi invariablemente en convertir a la máquina en un pincel, en un lápiz, en qué no; en cualquier cosa salvo en lo que es: una máquina. Hombres y mujeres —algunos de ellos antes fueron pintores, otros no— quedaron encantados con un mecanismo y un mate-

rial que, no de manera consciente, trataron de llevar a la pintura, convirtiéndolos en un atajo hacia un medio aceptado. No se dieron cuenta que de la ciencia había nacido un instrumento completamente nuevo y único, y que les había caído en las manos; un instrumento tan sensible y difícil de dominar como cualquier otro material plástico, pero requería de la percepción absoluta de los medios que le eran propios, de un acercamiento único, antes de lograr un registro profundo. No existen evidencias de que tan fundamental percepción estuviera presente en la obra de los fotógrafos celebrados, sean estadounidenses, ingleses, alemanes o franceses. La frescura y la originalidad de su manera de ver, la delicadeza de sus sentimientos hacia la vida, hasta en sus primeras obras, siempre aparece hasta cierto punto velada y oscurecida. No entendieron su propio material, por tanto nunca le tuvieron respeto, nunca lo aceptaron del todo; padecían de cierto complejo de inferioridad que, si no los limitó, sí los destruyó. Acaso semejante complejo llegara a resolverse en algunos casos si no se hubiera afirmado que la fotografía no es “arte”. Este *dictum* fue en realidad el mecanismo de defensa de un Erewhon del arte no menos fantástico que la tierra imaginada por Samuel Butler en su novela homónima, pues en Erewhon se temía a la máquina. En lugar de lanzar a los fotógrafos a encontrar lo que es la fotografía, este asalto no hizo sino intensificar su sentimiento de inferioridad primigenio. En la lucha subsiguiente, la compensación apareció cuando ellos se descubrieron como segundos Holbein, Rembrandt y Whistler, cualquier cosa menos fotógrafos. Su obra se hizo cada vez más abigarrada, merecidamente falta de respeto, pues no era ni pintura ni fotografía. Nunca cuestionaron los criterios de la pintura y no pudieron percibir básicamente que la fotografía era capaz de responder al noventa por ciento de lo que se llamaba, y se sigue llamando pintura.

Veinticinco años atrás, cuando este asalto tuvo lugar, Alfred Stieglitz dirigió el coro fotográfico, organizó exposiciones en los museos de arte de las capitales de Europa y en los de Estados Unidos. Pero en breve percibió las implicaciones de la lucha, al darse cuenta que él y sus colegas no luchaban por lo mismo. Stieglitz narra una anécdota elocuente de la época en que, en 1884, siendo estudiante de ingeniería en Alemania, descubrió para sí la fotografía. Al poco tiempo llamó la atención el fervor y la apasionada intensidad con los que experimentaba con el entonces poco desarrollado proceso. Sus discípulos empezaron a hacerle preguntas y, al final, hasta su maestro. Luego muchos pintores, algunos bien conocidos, se interesaron y dijeron: “desde luego que esto no es arte pero nos gustaría pintar como tú fotografías”. A lo cual Stieglitz respondió: “yo no sé nada de arte, pero por uno u otro motivo nunca me ha interesado hacer



fotografías como ustedes pintan”. Esta es la clave, el *leitmotif* esencial de su obra. Desde el principio, como se apreciará en esta exposición, Stieglitz aceptó la máquina, encontró instintivamente en ella algo que era parte de él y la amó.

De modo que más adelante, como director de los trabajadores de la fotografía, luchó no porque se admitiera a la fotografía en Erewhon, puesto que él cuestionaba a Erewhon; no por el ascenso social a los Cuatrocientos del arte, pues al no saber lo que era el arte, cuestionaba. Luchó en favor de la máquina y por que se le diera la oportunidad de canalizar los impulsos de los seres humanos, por el respeto que se le debía y porque así podría atraer su atención. Stieglitz luchó en favor de su singular potencialidad para registrar directamente el mundo objetivo, por medio de la ciencia de la óptica y de la química de la plata y el platino, traducidos en sutiles tonalidades fuera del alcance de la mano del hombre. Stieglitz estaba interesado en darle un terreno firme a la fotografía pero no a los fotógrafos, ni siquiera a sí mismo. Y luego, de manera muy natural y consciente, siguió adelante. La fotografía se convirtió para él en el símbolo de una gran lucha impersonal. Esta máquina hacia la que tan libremente se movió, por medio de la cual se vio obligado a hacer un registro de sí mismo, era algo que se despreciaba, que se rechazaba. Se convirtió en el símbolo de todo deseo nuevo y joven, sin importar de qué, de cara a un mundo y un sistema social que tienen miedo y amenazan y destruyen. La fotografía se convirtió entonces en un arma para Stieglitz, en un medio de lucha en favor del juego limpio, en favor de la tolerancia hacia todos aquellos que quieren hacer algo honestamente y bien. Stieglitz afirmaba la vida.



Esta lucha en favor de toda libre expresión lo condujo, en 1906, a un campo de batalla que consistía en dos pequeñas habitaciones sobre la Quinta Avenida, en el corazón de Nueva York, al que algunas personas llamaron el “291”. Ahí luchó en favor del reconocimiento (y lo obtuvo) de la pintura moderna, la antifotografía, la expresividad de un mundo objetivo traducido en forma subjetiva y, ante todo en un color emotivamente significativo. La obra de Picasso, Matisse, Brancusi, Cézanne y Zayas; de los estadounidenses Hartley y Marin, Weber, Walkowitz, Arthur Dove, Wright y Georgia O’Keeffe. Stieglitz colgó sus obras con respeto y con amor, obras sin valor comercial aparente y por esa razón incapaces de lograr una audiencia —obras que de este modo los estadounidenses tuvieron oportunidad de ver—. La fotografía y esta expresión de la pintura se rechazaban y despreciaban por igual; en eso sí que se parecían. El “291” se convirtió en un laboratorio para examinar y aclarar esta relatividad, para establecer lo que significaban estas dos materializaciones de la energía en los términos

de cada cual. Este experimento resultó ser un método científico para demostrar y verificar la expresión, y para analizar los impulsos hostiles de la sociedad que trataba de impedir toda extensión del espíritu humano.

Stieglitz emerge y destaca desde el fondo de esta lucha e investigación apasionadas, igual que siempre, como un trabajador de la fotografía. Esta muestra en Anderson Galleries es la continuación de esa lucha y esa investigación. La obra misma es objetiva y completa. Revela una conducción deliberada de la máquina, la aceptación de sus implicaciones, el dominio de su técnica. No hay la menor huella de un pincel o de un lápiz ya sea en su manejo o bien, lo que es más importante, en el sentimiento. No hay trucos con el material, no hay difusión o evasión del mundo objetivo; en sus palabras: “no hay mecanización sino fotografía”.

La evolución de esta obra de una vida es una imagen de la dirección y de la calidad de esa vida. Su rumbo pone al descubierto una aproximación desinhibida hacia las personas y las cosas; su calidad inicial es la de un deseo intenso por afirmar la belleza de ellos. Conforme se desarrollan estos dos impulsos primarios, se dan con los impactos de la realidad sin resentimiento o amargura, sin desilusión, y penetran la realidad. El rumbo de esta vida sigue siendo inequívocamente el mismo, sólo que la calidad de su afirmación se ha vuelto más honda y se ha fortalecido con una inteligencia crítica, especialmente autocrítica, para la que no existe ni lo bello ni lo feo, pues ha comenzado a ver las fuerzas causativas de las que son efecto semejantes conceptos. Así, en su obra reciente Stieglitz ha alejado el “ojo mecánico” de la cámara de las cosas que las personas hacen o construyen, para dirigirlo directamente a lo que éstas son. Stieglitz le ha dado al retrato, en el medio que sea, el nuevo significado de un empeño deliberado por registrar las fuerzas de hoy y cuya suma constituye a un individuo, cuya suma, por tanto, documenta el mundo de ese individuo. Estos sorprendentes retratos, sea que objetiven rostros o manos, el torso de una mujer o el torso de un árbol, sugieren el comienzo de la penetración del espíritu científico en los medios de la plástica y una revaluación de los criterios aceptados de todos esos medios. Por medio de la línea fotográfica, de la forma y de los valores tonales, Stieglitz ha ido más allá de la mera realización de imágenes, más allá de cualquier gesto vacío de su propia personalidad, realizado a costa de la cosa o la persona frente a él. Stieglitz ha examinado nuestro mundo de impulso e inhibición, de búsqueda y retroceso, con un espíritu de búsqueda desinteresada imbuido de un amor profundo. Estas fotografías son las conclusiones objetivas de tal pesquisa.

Stieglitz no etiqueta su obra como “arte”, sostiene que es fotografía. Tal vez el “arte” murió junto con Dios: tal vez esté

Stieglitz ha ido más allá de la mera realización de imágenes, más allá de cualquier gesto vacío de su propia personalidad, realizado a costa de la cosa o la persona frente a él.

Stieglitz ofrece la oportunidad a los pintores de darse cuenta de que Erewhon no existe, que Erewhon es siempre un mecanismo de defensa. A los fotógrafos ofrece la oportunidad de descubrir la fotografía, y permite al público descubrirse a su modo.

surgiendo de los rescoldos del mundo una cosa más vívida, más realista y viva, que por suerte carece de nombre y cobra forma por primera vez por medio del mecanismo y los materiales de una máquina. Tal vez este sea el desafío y la afirmación que esta obra de una vida plantea a los pintores, a los fotógrafos, al público, en especial a los científicos. En última instancia, la exposición de Stieglitz ofrece la oportunidad a los pintores de darse cuenta de que Erewhon no existe, que Erewhon es siempre un mecanismo de defensa. A los fotógrafos ofrece la oportunidad de descubrir la fotografía, y permite al público descubrirse a su modo. Ofrece una oportunidad excepcional al psicoanalista para poner a prueba su teoría de que quien trabaja con los recursos de la plástica es siempre un fugitivo de un mundo que es incapaz de enfrentar. La muestra plantea abiertamente esta pregunta: ¿qué relación existe entre la ciencia y la expresión? ¿No son ambas manifestaciones vitales de la energía, cuya recíproca hostilidad convierte a una en la herramienta de destrucción del materialismo, a la otra en una fantasía anémica, cuya reunión podría integrar un nuevo impulso religioso? ¿No deberían converger estas dos formas de energía para que de ambas naciera un futuro viviente?

Toda vez que pregunta tan relevante es imposible de contestar en unas cuantas semanas, el documento de tan apasionada y fuerte pesquisa debería estar expuesto permanentemente. Quienes lo vean ya decidirán si debía estar en un museo de arte, en un museo de historia natural o en un Instituto Smithsonian. Debiera estar en un lugar público, donde pudiera someterse a la prueba de todas las comparaciones con el muerto y vivo pasado, presente y futuro.

La fotografía y el nuevo Dios

El hombre, como creador del concepto del Dios creador, no quedó satisfecho. Pues no obstante que el probado valor pragmático de esta imagen ha llegado a las mayores alturas por medio de las bellas artes de la música y la literatura, la arquitectura, la pintura y la escultura, en conjunción con las artes menos bellas del homicidio, el robo y la explotación humana en general, seguía faltando algo: el impulso de la curiosidad del hombre aún no se saciaba.

Esto explica que en todas las épocas encontremos al pensador empírico, al alquimista y al astrólogo, al matemático y al experimentador filosófico metidos en su quehacer, con frecuencia a riesgo de su vida, de su libertad y de la búsqueda de la felicidad, como en los comienzos del mundo cristiano. De ahí que el artista fuera el único que pudo permitirse el lujo del pensamiento em-

pírico bajo el camuflaje del tema. En todos los demás campos de la investigación, el método científico se ha visto —y sin duda lo era— como hostil a todas las formas de religiosidad; el científico era, como hoy lo es su colega el artista, una persona *non grata*.

Sin embargo, debido a la desintegración del poder de la Iglesia católica luego de la Reforma, el pensamiento empírico científico encontró la oportunidad de expresarse. La imaginación de los hombres, cansada de la intriga sectaria y de las guerras santas, se enardeció ante la idea de lo desconocido en la forma de rutas de comercio inexploradas y de las nuevas fuentes de riqueza material; y a través de ellas soñó con un poder sobre los demás tan fuerte como cualquiera que pudiera derivarse de un interés *veste* en Dios. Con este cambio en el rumbo del pensamiento, el científico se volvió indispensable, empezó a funcionar en sociedad. Pues cuando fue evidente que no bastaba el oficio para incrementar el comercio, que la cantidad y no la calidad de la producción era el problema esencial en la adquisición de la riqueza, fueron el científico y su intérprete, el inventor, quienes dieron el salto.

A partir de la madera y de los metales fabricó manos que pudieran trabajar como mil hombres; fabricó lomos capaces de llevar la carga de mil bestias y encadenó la fuerza de la tierra y del agua para hacerlas trabajar. Por medio del científico, los hombres consumaron un nuevo acto creativo, una nueva Trinidad: Dios-máquina, Hijo-empirismo materialista y Espíritu Santo-ciencia.

Y en el desarrollo y organización de esta iglesia moderna, el artista, el compositor o el poeta verdaderos, el arquitecto, el pintor o el escultor, no han jugado un papel destacado. Su forma de creatividad, basada en lo que Croce llama saber intuitivo más que intelectual, a todas luces no valía nada en la inescrupulosa lucha por la posesión de los recursos naturales, por la explotación de todos los materiales, humanos o lo que fueran. Como consecuencia de ello, el artista se despeñó de su serio lugar como elemento integral y respetado de la sociedad al de mero jugador tolerado. Sin papas, príncipes ni su equivalente en la Fundación Rockefeller que respalden su obra, el artista en la actualidad está en una postura semejante a la que el científico ocupó en la Edad Media: la del herético ante los valores contemporáneos. Ese tipo de vida —que tiene su ser en la extensión y la proyección del saber por medio de la síntesis de la actividad espiritual intuitiva, y la *vita contemplativa* que le es concomitante— sin duda representa una amenaza para una sociedad erigida sobre lo que se ha convertido en el concepto religioso de la propiedad. Es natural, por tanto, que el artista se vea contemplado con un nuevo tipo de hostilidad expresada, debido acaso a la influencia benigna de la civilización, en la



forma de la indiferencia o el desprecio, y que le ha concedido el privilegio de morir de hambre. Desde el trono judicial de la nueva Trinidad se le ve como un derrochador y como un no-productor.

Con el creciente aislamiento de quien va en pos del conocimiento intuitivo, el científico —que ya no trabaja tanto en el campo de la filosofía como en las expresiones más “prácticas” del conocimiento conceptual: las ciencias naturales— no sólo se ha vuelto cada vez más y más una parte de esta sociedad industrial, sino que en buena medida es responsable de ella. Al haber creado el nuevo Dios, él mismo ha permitido que sus interesados fieles lo usen a cada momento y para cualquier fin. Trátese de imprentas o de gas venenoso, el científico ha sido igual de ciego o indiferente a las implicaciones en el uso o abuso de ambos, a resultas de lo cual la estructura social que irresponsablemente ha ayudado a echar hacia atrás, hoy está siendo destruida a toda velocidad por la perversión de todo el conocimiento que se le atribuye. Alejado virtualmente de la oscuridad comparativa por medio de las fuerzas de la circunstancia evolutiva, y sobrevalorado considerablemente por su condición de Espíritu Santo, el científico ha vuelto posible la actual situación crítica de la civilización occidental, enfrentada como está a las alternativas de ser hecha pedazos bajo la planta del nuevo Dios o por la ardua tarea de controlar esa planta.

Las señales de una imperativa revaluación de la idea de la máquina comienzan a manifestarse por sí mismas. Y podría decirse, casi con ironía suficiente, que algo no poco importante es la demostración emergente, por parte del artista, de las inmensas posibilidades en el control creativo de una de las formas de la máquina: la cámara. Pues el artista, no obstante su desajuste social, ha asumido para sí con amor algo muerto que el científico aportó sin darse cuenta, y por medio de su empleo consciente está revelando un acto de visión nuevo y viviente.

Con el fin de darle claridad a esto es necesario dejar breve constancia del empleo de la cámara por parte de los buscadores del conocimiento intuitivo. El primero de ellos en interesarse en el mecanismo y los materiales de la fotografía fue David Octavius Hill, pintor y miembro de la Real Academia de Escocia. Hacia 1842 Hill dio con la fotografía del siguiente modo: había recibido la comisión de pintar un lienzo de grandes dimensiones en el que debían aparecer los retratos identificables de un centenar o más de personajes bien conocidos de la época. Enfrentado a esta difícil tarea, y habiendo escuchado del proceso fotográfico recientemente inventado, se valió de él como ayuda para su pintura. Siguió tres años de experimentación, y es interesante saber que Hill quedó tan fascinado con el nuevo medio que se olvidó seriamente de su pintura. A tal grado, de hecho, que su esposa y sus



amigos se vieron obligados a recordarle que él era un “artista”. Lo fastidiaron diciéndole que perdía su tiempo, y a fin de cuentas lograron crearle tal sentimiento de culpa que nunca volvió a hacer fotografía. Sin embargo, los resultados de la experimentación de Hill nos dejaron una serie impresionante de retratos que sólo hasta hace poco fueron superados. Están hechos con la mayor sencillez sobre grandes masas de luz y sombra, pero no hay duda que el elemento que da vida a estos retratos es la *naïveté*, libre de toda teoría, con la que Hill se acercó a su nuevo medio. La fotografía de Hill no se preocupó o fastidió con los parámetros académicos de su época como sí debió ocurrir con su pintura, ya que como pintor su importancia es menor. No obstante lo primitivo de la máquina y de los materiales con los que se vio obligado a trabajar, las exposiciones de cinco a diez minutos a plena luz del sol, esta serie de fotografías ha resistido la prueba de la comparación con casi todo lo que se ha hecho en fotografía desde 1845. Siguen siendo la afirmación más extraordinaria de la posibilidad del control absolutamente personal de una máquina, la cámara.

Luego intervino un lapso de casi cuarenta años, durante el cual estas fotografías realizadas por Hill pasaron al olvido y en el que prácticamente ningún experimento se llevó a cabo. Sin embargo, en algún momento anterior a su redescubrimiento, la fotografía inició cierto renacer y un amplio desarrollo por todo el mundo hacia 1880. Con la invención de la plata seca, la mejora de los lentes y de los papeles para imprimir, el proceso llegó a un ámbito de mayor certeza y de una manipulación más sencilla. Y con este periodo dio comienzo ese curioso error sobre las cualidades inherentes del nuevo medio por parte de casi todos los que han tratado de expresarse a través de él. Sin la menor idea de que con esta máquina, la cámara, se colocaba en sus manos un instrumento nuevo y único, en casi todos los casos los fotógrafos han tratado de emplearla como una suerte de atajo hacia un medio aceptado, la pintura. Esta equivocación sigue persistiendo en toda Europa y, en buena medida, incluso en América.

Consecuencia del desarrollo de la fotografía, tan hermosa y cabalmente registrado en los números de *Camera Work*, resulta interesante no tanto en el sentido estéticamente expresivo como en el histórico. En todo el trabajo realizado en Alemania, Francia e Italia, en Inglaterra y buena parte de América, encontramos el altar supremo del nuevo Dios, una singular carencia de percepción y de respeto hacia la naturaleza básica de la máquina fotográfica. A cada rato se intenta convertir la cámara en un pincel, hacer que la fotografía parezca una pintura, un grabado, un dibujo al carbón o lo que sea, cualquier cosa salvo una fotografía; y siempre imitando la obra de pintores inferiores. Más aún, con la producción de este considerable número de fotografías bastardas, por interesantes que fueran temporal-

A cada rato se intenta convertir la cámara en un pincel, hacer que la fotografía parezca una pintura, un grabado, un dibujo al carbón o lo que sea, cualquier cosa salvo una fotografía; y siempre imitando la obra de pintores inferiores.

Stieglitz no sabía nada sobre impresión hasta que, como espíritu rector en el pequeño laboratorio experimental conocido como el “291”, ofreció a los estadounidenses la oportunidad de ver el desarrollo de la pintura moderna junto con el de la fotografía.

mente, se dio una discusión igualmente amplia y tonta sobre si la fotografía era o no un *arte*. No hace falta decir que esta discusión resultó ser por lo general tan irreflexiva y acrítica con su terminología y sus parámetros como lo eran los fotógrafos con los suyos. Pero en parte debido a esta evolución, por fortuna ahora estamos cobrando conciencia del hecho de que nadie sabe exactamente lo que es el *arte*, pues la palabra ya ha dejado de salir tan ligeramente de la boca de la gente seria. Y también por fortuna, unos cuantos fotógrafos están demostrando con su obra que la cámara es una máquina y que es una máquina maravillosa. Estos fotógrafos reafirman que su empleo puro e inteligente puede convertirse en instrumento de un nuevo tipo de visión —con posibilidades intactas, relacionado —mas no encasillado— con la pintura o las otras artes plásticas. Han sido necesarios cerca de ochenta años para llegar a esta claridad sobre el verdadero significado de la fotografía, para pasar de la aproximación notablemente sincera pero instintiva de David Octavius Hill al control consciente representado en la obra reciente de Alfred Stieglitz.

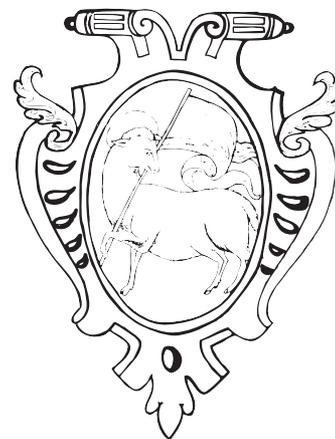
En la obra reciente de Stieglitz, un estadounidense en Estados Unidos, encontramos una cristalización altamente elaborada del principio fotográfico, el incalificable sometimiento de la máquina al sencillo propósito de la expresión. Resulta significativo e interesante señalar que este hombre no es pintor y que nunca tuvo el impulso de serlo. Desde el comienzo de su trabajo fotográfico, el cual abarca treinta y cinco años, él, al igual que Hill, quedó fascinado por la máquina como algo aparte. De hecho, Stieglitz no sabía nada sobre impresión hasta que, como espíritu rector en el pequeño laboratorio experimental conocido como el “291”, ofreció a los estadounidenses la oportunidad de ver el desarrollo de la pintura moderna junto con el de la fotografía. Sin embargo, con todo lo anterior ha conservado en su propia obra fotográfica la unidad de sentimiento no contaminada por influencias exteriores; en sus propias palabras: “no mecanización, siempre fotografía”. En su obra reciente, consistente casi de manera exclusiva de una serie de retratos realizados durante los pasados cuatro años, el logro accesible a la cámara pasa al ámbito de la teoría y se convierte en una realidad objetiva en la que emergen ciertas afirmaciones. Por primera ocasión se nos ofrece la oportunidad de examinar y de sacar algunas conclusiones relacionadas con los medios de la expresividad fotográfica, una expresividad cuya verdadera naturaleza, junto con la de otros medios, podemos dejar que la discutan los estetas.

En primer lugar, en la obra de este hombre encontramos un sentido de la ocupación del espacio y de la forma que, en muchos casos, alcanza una de las síntesis de la objetividad más puras que se puedan encontrar en el medio. Percibimos sobre

el amoroso papel un registro en monocromo de valores tonales y de texturas mucho más sutil que cualquiera registrado por manos humanas. Asimismo descubrimos la vigencia de una nueva sensibilidad de la línea tan finamente expresiva como cualquiera que la mano humana pudiera trazar. Y observamos que todos estos elementos adquieren forma por medio de la máquina, la cámara, sin recurrir al empleo estúpido del foco suave o de los lentes sin corregir, o a procesos en que la manipulación pudiera participar. Más aún, vemos que el empleo de tales lentes o procesos debilitan o destruyen por completo los elementos mismos que distinguen a la fotografía y que podrían convertirla en una expresión. En la obra de Stieglitz siempre hay una aceptación cabal de la cosa que tiene enfrente, la objetividad que el fotógrafo debe controlar y nunca evadir.

Pero sobre todo, en estas fotografías de Stieglitz cobramos conciencia de un nuevo factor que la máquina ha añadido a la expresión plástica, el elemento del tiempo diferenciado. La cámara es capaz de captar un momento de un modo único. Si el momento es para el fotógrafo un momento vivo; es decir, si se relaciona de manera especial con otros momentos en su experiencia y sabe cómo colocar ante él dicha relatividad, será capaz de hacer con la máquina lo que no son capaces de hacer el cerebro y la mano, por medio de un acto de la memoria. Percibido de este modo, todo el concepto de retrato cobra un nuevo significado, el del registro de los innumerables estados del ser, esquivos y cambiantes, tal como se manifiestan físicamente. Esta es una verdad que se aplica a todos los objetos, así como al objeto humano. Con el ojo de la máquina Stieglitz ha registrado eso precisamente, ha mostrado cómo el retrato de un individuo es en realidad la suma de un centenar o más de fotografías. Ha visto con tres ojos y ha sido capaz de gobernar, exclusivamente por medio de recursos fotográficos, la cobertura del espacio, la tonalidad y la textura, la línea y la forma, el momento en que las fuerzas que se dan en el ser humano se vuelven más intensamente físicas y objetivas. Al revelar de este modo el espíritu del individuo ha documentado el mundo de ese individuo, que es el hoy. En este sentido la pintura de retratos, ya casi un cadáver, se vuelve un absurdo.

Ahora bien, en todo lo anterior debe entenderse que la máquina es una parte pasiva e inocente. El control de sus mecanismos y de sus materiales, la delicadeza y sensibilidad de su realización es el hombre. El nuevo Dios, privado de su deidad, se convierte en el instrumento del conocimiento intuitivo. Sólo el tiempo dirá si los resultados de su empleo vivirán en la mente y el espíritu del futuro. Que estos resultados caigan o no sobre la categoría del arte es irrelevante. El hecho importante a señalar es que hoy los pintores, los escritores y los músicos, inclusive los



científicos y las personas sensibles en cualquier ocupación, reaccionan hondamente ante las fotografías, esos productos no tocados por la inteligencia y el espíritu que se canalizan a través de la máquina, como antes ante cualquiera de las formas de expresión aceptadas. Así, cuando Croce escribe en su *Estética*: “y si la fotografía no es Arte, es precisamente porque el elemento de naturaleza que hay en ella permanece más o menos inconquistado e inerradicable”. Cuando Croce pregunta: “¿alguna vez sentimos una satisfacción cabal incluso ante la mejor de las fotografías? ¿Un artista no sería capaz de variar y rozar mucho o poco, de remover o añadir algo a la mejor de las fotografías?”, la conclusión y la respuesta son obvias. El *signor* Croce está hablando de las limitaciones de los *fotógrafos* y no de la fotografía. No ha visto, por la sencilla razón de que no existía cuando escribió su libro, la expresión fotográfica cabal. Mientras tanto, Stieglitz y unos cuantos más de nosotros hemos encarado aquí en Estados Unidos, con trabajo, el enigma sobre las limitaciones de la fotografía. Dadas las limitaciones que tienen en común todos los medios, la discusión sólo se vuelve realista cuando se examinan las limitaciones de los *fotógrafos*.

Fue así como el significado profundo de una máquina, la cámara, emergió en Estados Unidos, altar supremo del nuevo Dios. Si lo anterior resulta irónico también tiene su sentido, ya que a pesar de nuestro aparente bienestar nos encontramos, tal vez más que otros pueblos, atrapados bajo la planta del nuevo Dios, destruidos por él. Como Natalie Curties señalara hace poco en *The Freeman*, no somos particularmente proclives a la actitud un tanto histérica de los futuristas hacia la máquina. En Estados Unidos no estamos luchando, como podría ser natural que suceda en Italia, en contra de los tentáculos de la tradición medieval y lanzándonos con neurastenia a los brazos del nuevo Dios. Lo tenemos con nosotros y encima de nosotros, pero además con reparos, y en algún momento tendremos que hacer algo con eso. No sólo habrá que humanizar a Dios, sino a la Trinidad completa, para que no nos deshumanicen. Tal vez estemos empezando a percibirlo.

Y de este modo la visión del artista, del buscador intuitivo del conocimiento, es la que en este mundo moderno se ha apoderado de los mecanismos y los materiales de la máquina, y hacia allá señalan. Él es quien insiste, por medio de la ciencia de la óptica y de la química de la luz y de los metales y del papel, en el eterno valor del concepto de oficio, porque este es el único camino en que puede lograr una satisfacción propia y porque sabe que la calidad de la obra es el prerrequisito para calificar en la vida. Ha pasado del control creativo consciente de esta particular fase de la máquina a un nuevo método para percibir la vida de la objetividad y para registrarla. Y lo ha hecho a pesar de la



oposición y el desprecio de costumbre con que el *stablishment* siempre recibe a lo nuevo, no obstante el deterioro real de los materiales y ante la ausencia total de esas recompensas monetarias que produce ocasionalmente el trabajo en otros medios.

En esta desinteresada experimentación, el fotógrafo se ha sumado a las filas de los verdaderos buscadores de conocimiento, ya sea intuitivo y estético o conceptual y científico. Más aún, al establecer su propio control espiritual sobre una máquina, la cámara, ha puesto al descubierto el destructivo y absolutamente faccioso muro de antagonismos que estos dos grupos han levantado entre ellos mismos. Rechazando todas las trinitades y todos los dioses, el fotógrafo plantea brutalmente esta pregunta a sus compañeros de afán: ¿qué relación existe entre la ciencia y la expresión? ¿No son ambas manifestaciones vitales de la energía cuya recíproca hostilidad convierte a una en la herramienta de destrucción del materialismo, a la otra en una fantasía anémica, cuya reunión podría integrar un nuevo impulso religioso? ¿No deberían converger estas dos formas de energía para que de ambas naciera un futuro viviente?

En esta desinteresada experimentación, el fotógrafo se ha sumado a las filas de los verdaderos buscadores de conocimiento, ya sea intuitivo y estético o conceptual y científico.

Esperando a Foucault, todavía*

Marshall Sahlins

Sobre el materialismo

El materialismo debe ser otra forma del idealismo, pues está equivocado —también.

Heráclito vs. Heródoto

Uno de los argumentos contemporáneos en contra de la coherencia de las culturas y la posibilidad de realizar cualquier tipo

*Los siguientes fragmentos provienen de la cuarta edición aumentada del libro *Waiting for Foucault, Still* (Prickly Paradigm Press, 2002), que en un principio fueron leídos como parte del Divertimiento de Sobremesa en el congreso de julio de 1993 de la Asociación de Antropólogos Sociales del Reino Unido. Selección y traducción de Antonio Saborit.

*Las vidas de los grandes nos
recuerdan
Que somos capaces de realizar
cosas sublimes
Y al morir dejar como herencia...
Un pequeño depósito
de sedimento.*

de etnografía sistemática es que, al igual que cierto famoso río de la filosofía, las culturas siempre cambian. Su torrente es tal que es imposible meterse dos veces en una misma cultura. Sin embargo, a menos que la identidad y la consistencia fueran impuestas simbólicamente en las prácticas sociales, como también en los ríos, y no sólo por los antropólogos sino por las personas, no habría inteligibilidad o siquiera cordura, ya no digamos una sociedad. Para parafrasear a John Barth, la realidad es un lugar grato para visitarlo (filosóficamente), pero nunca nadie vivió allí.

Poética de la cultura, I

Se solicitan antropólogos. De hecho no se requiere experiencia. Gane más que la mayoría de los poetas.

Poética de la cultura, II

Hablando de la cultura como un orden superorgánico, en el cual los individuos no valían nada, A. L. Kroeber gustaba de la metáfora del arrecife de coral: un gran edificio hecho de organismos microscópicos, cada uno de los cuales, actuando tan sólo según su propia naturaleza, secreta un agregado imperceptible a esta estructura, cuya escala y organización lo trasciende por mucho. Lo mismo en la cultura:

*Las vidas de los grandes nos recuerdan
Que somos capaces de realizar cosas sublimes
Y al morir dejar como herencia...
Un pequeño depósito de sedimento.*

Utilitarismo

No sé si suceda en Inglaterra, pero en Estados Unidos un gran número de estudiantes de posgrado en antropología no tiene el menor interés en otros tiempos y espacios. Dicen que deberíamos estudiar nuestros propios problemas actuales, que de cualquier modo la etnografía de otra naturaleza es imposible, igual que nuestra “construcción del otro”. De suerte que si se salen con la suya, y esto se convierte en el principio de la investigación antropológica, de aquí a cincuenta años nadie le hará ningún caso al trabajo que hoy realizan. Tal vez le hayan dado a algo.

Cómo resolver los problemas del mundo

Existe con toda seguridad una solución en una palabra a todos los problemas actuales del mundo: ateísmo.

El síndrome del restaurante chino

¿Por qué todos los occidentales bien intencionados se afligen de que la inauguración en Beijing de un local de Kentucky Fried Chicken signifique el fin de la civilización china? Una estadounidense fatal. Sin embargo, en Estados Unidos han existido restaurantes chinos por más de un siglo y eso no nos ha hecho chinos. Por el contrario, obligamos a los chinos a inventar el chop suey. ¿Qué puede haber más estadounidense que eso? ¿Las papas a la francesa?

La antropología como crítica cultural

Si la antropología es realmente crítica cultural, más nos valdría ir por Hobbes o Rousseau, quienes al menos eran conscientes de que inventaban un *Otro* antitético por propósitos políticos sanos.

Algunas leyes de la civilización

Primera ley de la civilización: todos los aeropuertos están en obra.

Segunda ley de la civilización: estoy en la cola equivocada.

Tercera ley de la civilización: los bocadillos que vienen en bolsa de plástico son inalcanzables, incluso con los dientes.

Cuarta ley de la civilización: el gen humano cuyo descubrimiento anuncia el *New York Times* —diario hay uno, el *gen du jour*— es de algún mal rasgo, como la esquizofrenia, la cleptomanía o la pulmonía. No tenemos buenos genes.

Quinta ley de la civilización: los ejecutivos de empresas corporativas y los políticos en desgracia siempre renuncian para pasar más tiempo con sus familias.

Desarrollo económico II

El desarrollo económico se define propiamente como el enriquecimiento material de la forma de vida de la gente. Su cultura es el objeto del desarrollo, no el impedimento.



¿Qué le pasó al “capitalismo tardío”?

Se convirtió en neoliberalismo.

Historia antigua

“¿Alguna vez Tucídides” —pregunta el clasicista Simon Hornblower— “vislumbró una época en la que los hombres civilizados no hablaran lo que hoy llamamos griego antiguo?”. Como es claro que no, los antropólogos siempre han estado preparados para respaldar a Heródoto como “el padre de la historia”. Heródoto repitió todos los cuentos, chicos y grandes, que los “bárbaros” le contaron: un inclin etnográfico que gustó a los antropólogos, pero que llevó a los historiadores menos crédulos a considerarlo como “el padre de las mentiras”. Añádase a la comparación la fe de Tucídides en una naturaleza humana interesada en ella misma y el realismo-racional de la política de las relaciones internacionales, y se verá por qué ha sido siempre el modelo de la historiografía occidental. De modo que si la antropología fue durante mucho tiempo el estudio de “la gente sin historia”, la historia durante más tiempo ha sido el estudio de “los pueblos sin cultura”.

Por suerte, toda esa historia antigua es también antropología antigua, si no es que viceversa.

Doble identidad

Los que mucho hablan sobre la política de identidad con frecuencia la practican tal y como la expresan. (Ya sabes a lo que me refiero.)



El templo cristiano y su conexión con el *Tlalocan* mesoamericano

Ramsés Hernández y Margarita Loera*

Los objetivos

Desde tiempos muy remotos de la época prehispánica, los poblados ubicados en paisajes alejados a volcanes, montañas, lagos y ríos tenían un ritual muy especial ligado con el culto a deidades o fuerzas de la naturaleza que consideraban residían allí, y a quienes solicitaban lluvias y buenos temporales para el logro de la reproducción del ciclo de la vida, incluyendo al propio hombre, y las labores agrícolas, de caza y de recolección.

En ese contexto, la montaña era vista como un gran templo que cubría y proporcionaba las aguas. Las altas cimas de los volcanes y cerros de importancia se miraban como depósitos de agua, y cuando había en ellos manantiales que fluían de sus cuevas se pensaba que eran brazos de mar, cuya función era la irrigación del entorno natural donde surgía la vida. Por ello se veneraban, igual que a los ríos y los lagos que formaban parte importante del culto acuático que signó de manera hegemónica y generalizada a los pueblos prehispánicos de Mesoamérica.

La organización de sitios sagrados y templos para el culto correspondía, en este entorno, con el

hecho de que las montañas también funcionaban como marcadores de eventos calendáricos, por lo que los solsticios, equinoccios y pasos cenitales tenían un papel primordial en la organización del ciclo sagrado. La relación del hombre con la montaña era en realidad sumamente compleja. Inclusive, una misma montaña podía representar para cada pueblo un diverso aspecto de interés.

A la llegada de los españoles el culto común a las montañas y al agua, ligado con las formas de vida agrícolas y lacustres, se encubrió y mezcló con elementos del culto cristiano. Investigadores como Arturo Montero, Johanna Broda y Beatriz Albores, entre otros muchos, con el apoyo de ciencias como la arqueología, la etnohistoria y la antropología, han mostrado en fechas recientes el origen y la continuidad hasta el presente de las formas del culto al agua o a Tláloc.¹ Montero, por su parte, ha elaborado un registro arqueológico del ritual de alta montaña mexicana en el que sorprende la cantidad de sitios encontrados, por ejemplo, en el Nevado de Toluca, el Iztaccíhuatl, el Popocatepetl y el Pico de Orizaba.²

¹ Véase Beatriz Albores Zárate y Johanna Broda (coords.), *Los graniceros, cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/UNAM, 1997.

² Arturo Montero, "Buscando a los dioses de la montaña: una propuesta de clasificación ritual", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La*

* Proyecto Conservación del Patrimonio Cultural y Ecológico en los Volcanes, Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

Y para la actualidad, la antropología ha mostrado cómo en estos mismos lugares sobreviven los rituales de solicitud de lluvias que año con año llevan a cabo todavía un número considerable de campesinos, que desde sus poblados de origen se dirigen a distintos sitios sagrados ubicados en varios puntos de los volcanes y montañas.³

Dichos campesinos son comandados por gentes que se consideran de “conocimiento”, a los que comúnmente se suele llamar “tiemperos”, “señores del tiempo” o “graniceros”, aunque en cada región tienen nombres diferentes de acuerdo con la cultura local. Su función más destacada es la solicitud de agua, el control del tiempo para el logro de las buenas cosechas y para ahuyentar el granizo. Estas ceremonias, que ante los ajenos a esa realidad cultural parecen simples, exigen un conocimiento profundo del entorno natural de los poblados y lugares de culto. Sitios de salida de agua donde las “fuerzas sagradas” suelen desarrollar sus diversas funciones. La atmósfera, la posición de los astros y sus ciclos anuales, la variedad de animales, árboles, plantas, hongos y, de manera importante, el ser humano que habita en aquellos lugares y su cultura material y espiritual. Todo un mundo que para adentrarse en él requiere no sólo del conocimiento de la vida de los pueblos y de sus dirigentes sagrados, “los hombres y mujeres del tiempo”, sino que en el ambiente geográfico de sus alturas y soledades encierra un ámbito de misterios y peligros a los que debe accederse siempre acompañados de esa gente de “conocimiento”, pues sin ellos —además de los riesgos que hay que enfrentar— es imposible conocer el espacio desde su particular punto de vista. Se trata de una “otredad”, que al profundizarla nos lleva a entender importantes aspectos para captar su visión del mundo y entender por qué aquellas prácticas, reconocidas como “rituales al agua y a la montaña”, fueron parte de un complejo pensamiento hegemónico en el periodo prehispánico, y muy posiblemente

te tuvieron su origen cerca de grandes volcanes como el Popocatepetl y el Iztaccíhuatl, mas para el siglo XVI, con la expansión mexicana, cubrieron un amplio ámbito en Mesoamérica.

Los rituales tienen la función fundamental de regular las aguas para recibir las bondades naturales que permiten el sustento y la reproducción del hombre. Esto se logra cuando el ciclo del agua ayuda a que los frutos de la naturaleza lleven un ritmo adecuado de nacimiento y vida. En ellos se incluye los que brotan de manera natural y los que el ser humano propicia con el trabajo de la tierra, o sea la labor agrícola. Sin embargo la cuestión no resulta nada fácil, porque además del conocimiento previo al que los “tiemperos” acceden desde la práctica, tienen que adentrarse en la tradición, en la herencia ancestral. Estos hombres y mujeres no son seres comunes, ellos sienten tener la capacidad de entrar en contacto con esferas a las que consideran sagradas, y gracias a su conocimiento sobre las plantas y los seres humanos pueden curar tanto el espíritu como las enfermedades del cuerpo. En otras palabras, también son “médicos tradicionales”.

Obviamente, con el propósito de explicar la pervivencia del culto señalado por la arqueología y la antropología, se ha realizado también un gran número de investigaciones de carácter etnohistórico que dan cuenta de los cambios y las continuidades a través de los años.⁴ Sin embargo, tomando en cuenta que al contacto con el catolicismo el culto se tornó, hasta cierto punto, clandestino, las fuentes históricas también se vuelven escasas para algunos periodos, en particular de la segunda mitad del siglo XVII a finales del siglo XIX. Ante ello, y considerando por otro lado que el culto se mezcló con elementos católicos, el objetivo de estas páginas es mostrar cómo ciertos rasgos del culto a la montaña de origen prehispánico pueden observarse justamente en algunos templos católicos. Para ello tomamos ejemplos de iglesias ubicadas en la región aledaña a los volcanes Iztaccíhuatl y Popo-

montaña en el paisaje ritual, México, UNAM/BUAP/INAH/Conaculta, 2001, pp. 41-42.

³ Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *op. cit.*

⁴ Véase, por ejemplo, Margarita Loera, *Memoria india en templos cristianos*, México, INAH (Científica, 501), 2006.

catépetl. Por otro lado, se trata de apoyar la hipótesis, ya enunciada por otros autores, de que los templos prehispánicos, y algunos católicos, de los pueblos de indios de alguna manera pueden verse como la sustitución de la montaña sagrada mesoamericana.

Del *altepetl* al templo católico

Para entender el culto al agua y a la montaña no podemos dejar de lado dos sitios fundamentales en la cosmovisión náhuatl: el *Tamoanchan* y el *Tlalocan*.⁵ El primero podría definirse como la cubierta de la montaña sagrada, el eje del cosmos y el lugar de los cuatro árboles cósmicos situados en la cima para sostén del universo. Es el lugar donde vivieron y fueron desterrados los dioses, donde en unión con las cosas frías y calientes se originó el sexo, la guerra, el juego, etcétera. Con todo esto, allí se creó otro espacio, otros seres y otro tiempo: el mundo del ser humano. Se dice que allí nació el calendario, punto estratégico donde se podía diseñar y planificar la vida del hombre.

Tlalocan, en cambio, era un lugar de origen y destino regido por Tláloc. Tenía varios significados, entre ellos “cueva larga” y “camino debajo de la tierra”. Allí habitaba el señor de los truenos y los rayos (Tláloc) y sus aliados o servidores los tlatoques, quienes se desplazaban con las nubes y se encargaban de distribuir las aguas y las lluvias. Allí iban los que morían tocados por el rayo, o quienes habían sufrido alguna enfermedad de naturaleza fría como el reumatismo, la neumonía o la hidropesía. Estas personas también se convertían en tlatoques, pues habían sido solicitadas por el señor de las aguas para ir a sus dominios en el interior de la tierra y servir en su labor cósmica de distribución de las aguas. *Tlalocan* era también una montaña hueca llena de frutos, pues había en ella una eterna estación productiva; también era, por otro lado, la parte inferior del eje cósmico mesoamericano.

⁵ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.

Acaso entonces el vocablo náhuatl *altepetl* (cerro de agua), entre sus múltiples interpretaciones, podría a la vez sintetizar la unión entre *Tamoanchan* y *Tlalocan*, pues su glifo era la representación de una montaña redondeada cuya base se torcía hacia adentro, y en muchas ocasiones se representaba con una barra horizontal en la base a la que se ataba el glifo del agua, o simplemente una franja que servía como representación estilizada del elemento *atl* (agua) o quizá los dientes de Tláloc, dios de la lluvia.⁶

No obstante, la palabra *altepetl* tenía un significado mucho más amplio de lo que denota, tanto el vocablo náhuatl, como el glifo que lo representa: un cerro del que brota agua. Se trata de un concepto que llegó a ser dominante en la época prehispánica, y entre sus rasgos más sobresalientes está el de representar una estructura piramidal de poder; es decir, una jerarquía señorial encabezada por un señor dirigente, un *tlatoani* del que dependía un grupo social determinado. Estaba adscrito a un territorio y físicamente se le podía identificar con un *teocalli* (casa de dios) o lugar de ritual e imagen de la cosmovisión.⁷ En otras palabras, un espacio sagrado y profano donde se sintetizaba el “todo social en movimiento” del grupo que constituía cada *altepetl*.⁸ Por eso James Lockhart, uno de los estudiosos más profundos de estas unidades poblacionales, ha mostrado cómo sobrevivieron en el Virreinato al conservar la integridad de sus componentes. Las define como un estado étnico, una entidad soberana o potencialmente soberana a la que los españoles llamaron pueblo de indios.⁹

⁶ Eleanor, Wake “El *altepetl* cristiano: percepción indígena de las iglesias en México, siglo XVI”, en Constanza Vega Sosa (coord.), *Códices y documentos sobre México*, México, INAH, 2000, p. 467.

⁷ Johanna Broda define el concepto de cosmovisión como “la visión estructurada en la que los antiguos mesoamericanos combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían y sobre el cosmos en que situaban la vida...”, véase Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupome (coords.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, IIH- NAM, 1999, pp. 462-491.

⁸ Véase Margarita Loera, *op. cit.* p. 97.

⁹ *Idem.*



Ahora bien, regresando a la montaña como sitio de culto y residencia de deidades, podríamos decir que el templo pirámide o *teocalli* emulaba en términos conceptuales y visuales a la montaña. Un ejemplo de ello es el santuario de Tláloc, ubicado al lado norte de la plataforma doble del Templo Mayor de Tenochtitlán. Se trata de una montaña cósmica, de sustento, fertilidad y prosperidad agrícola.

Dadas las asociaciones conceptuales entre la montaña y la pirámide, parece evidente que el *altepetl* como determinante territorial político simbolizado en el templo pirámide de cada ciudad y pueblo, tomó sus orígenes en un pasado remoto cuando los primeros núcleos permanentes se establecieron. Cada comunidad de agricultores primitivos habría dirigido su atención a una o más montañas de su localidad donde los nubarrones amontonados, los manantiales subterráneos, y los lagos se reconocían como fuente esencial de agua para dicha comunidad, y por lo tanto su razón de ser. La sagrada montaña de agua con su seno vivificante se reprodujo en el teocalli como foco social y religioso de los pueblos que de modo creciente dependían de la labor agrícola para sustentar la vida sedentaria [...]

Cuando se habla de un teocalli no se hacía referencia a su forma arquitectónica sino al dios o entidad sobrenatural que lo habitaba.¹⁰

La idea de que en los pueblos de indios fundados en el siglo XVI, los templos continuaron, en algunos casos hasta el presente, como una emulación del *altepetl* es algo que han sugerido varios historiadores y antropólogos.¹¹ Nosotros,

¹⁰ Eleanor Wake, *op. cit.* p. 469.

¹¹ Véase Enrique Florescano, *Historia de las historias de la nación mexicana*, México, Taurus, 2002; James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Palo Alto, Stanford, University Press, 1992; María Elena Maruri, "Simbolismo acuático y cosmovisión en las prácticas religiosas. Una in-

terpretación del modo de vida lacustre como pervivencia cultural en San Antonio la Isla, Estado de México", tesis, México, CIESAS, 2001; Ethelia Ruiz Medrano, "El cerro y la iglesia: la figura cosmológica *atl-tépetl-oztotl*", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XXII, núm. 86, primavera 2001, pp. 143-183; Eleanor Wake, *op. cit.*

por ejemplo, ya hemos hablado de cómo el templo de San Antonio la Isla, en el Valle de Toluca,¹² nos dice que esta continuidad se da desde dos puntos de vista. La primera porque el ciclo anual de ceremonias católicas ahí realizadas anualmente siguen los ciclos del agua relacionados con la agricultura y los ciclos de recolección en la laguna del Lerma o Chignahuapan. Evidentemente las fuerzas sobrenaturales están ya representadas por los santos católicos, pero las ceremonias, según demostramos, siguen una cierta correlación con el antiguo calendario de rituales prehispánicos. La segunda por la estructura arquitectónica: la iglesia puede verse como la imagen de un cerro; en el interior como un espacio sagrado donde se concentran las fuerzas divinas y se llevan a cabo prácticas que legitiman las creencias locales. Al entrar al templo (la puerta sería la entrada de la cueva), en "el mundo interno" observamos una identificación con el culto a los muertos que ya regresaron al seno de la tierra, son los ancestros, los progenitores del pueblo y la raíz de su memoria.¹³

Hablando en general de los pueblos de indios, Wake anota que:

[...] el sistema de cabecera-sujeto modelado por los españoles sobre la antigua estructura jerárquica, contribuyó indudablemente a que el concepto de *altepetl* persistiera en la mente de los indígenas [...] Demostraré que la iglesia cristiana, sucesora de la montaña de agua arquitectónica, era también vista como una montaña artificial que guardaba en su interior las fuerzas sagradas que generaban y sustentaban la vida del hombre.¹⁴

Por su parte, Serge Gruzinsky comenta que en el mapa de Almolonca, en Veracruz, llama

interpretación del modo de vida lacustre como pervivencia cultural en San Antonio la Isla, Estado de México", tesis, México, CIESAS, 2001; Ethelia Ruiz Medrano, "El cerro y la iglesia: la figura cosmológica *atl-tépetl-oztotl*", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XXII, núm. 86, primavera 2001, pp. 143-183; Eleanor Wake, *op. cit.*

¹² Margarita Loera, *op. cit.*

¹³ *Ibidem*, p. 173.

¹⁴ Eleanor Wake, *op. cit.*, p. 468.

la atención la “degradación” que sufrió el arte indígena en el siglo XVI. Él observa gran similitud entre las representaciones de la iglesia y la montaña, y a su vez señala que las coloraciones de los mapas usadas por los indios para representar a los templos de sus pueblos son el marrón rojizo o el azul turquesa, que simbolizan a la montaña y al agua.¹⁵ En otros casos, en las pinturas y en las esculturas de varios pueblos de indios virreinales observamos una gran cantidad de simbolismos que nos remiten al *altepetl* o a los rituales ligados con la solicitud de agua para el buen logro de los calendarios agrícolas. Entre los poblados que comprenden la zona aledaña a los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl podemos citar varios ejemplos.

Los templos de Amecameca

En Amecameca, Estado de México, se encuentra un cerro actualmente conocido como el Sacromonte, en cuya cúspide está un templo dedicado a un Cristo negro hecho de caña durante la época virreinal, y actualmente es uno de los santuarios más importantes del centro de México (junto con los de Chalma, de los Remedios y de Guadalupe). Estudios recientes han comprobado alineaciones astronómicas entre diferentes puntos de este cerro y algunos sitios sagrados de los volcanes.¹⁶ Además de esta especial ubicación geográfica, el cerro contaba en su interior con manantiales de agua cristalina a los que se accedía por cuevas que aún existen, y sobre una de las cuales se ubica el templo con la imagen del Señor del Sacromonte. Según cuenta la historia, este era uno de los lugares donde se hacía palpable la mítica unidad de *Tamoanchan-Tlalocan*, y el Cristo Negro podría verse como una sustitución de Tezcatlipoca, a quien rendían culto los totolimpanecas que llegaron a dominar el lugar desde la cima del cerro a partir de 1262. Mucho

¹⁵ *Ibidem*, p. 479.

¹⁶ José Antonio Sampayo Barranco, “El sueño y el relámpago. Cultura y relación humano-entorno biofísico, en la región de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl”, tesis, México, ENAH-INAH, 2007, pp. 147-195.

antes, sin embargo, ya se reverenciaba allí al agua, como lo asienta el cronista Chimalpahin:

Allí en la misma región, en la cima del monte hoy llamado Amaqueme, existía el ara y adoratorio que llamaban Chalchiuhmomozcó (altar de la diosa Chalchiuhtlicue), porque allí era reverenciada el agua [...] Estas gentes muy perversas eran dadas a las artes de la brujería; eran magos que podían tomar a voluntad aspecto de fieras y bestias. También eran brujos llovedizos que podían provocar a voluntad la lluvia.¹⁷

De acuerdo entonces con los datos históricos y arqueoastronómicos, podríamos plantear la hipótesis de que el cerro del Sacromonte se distingue porque su perímetro orográfico no termina dentro de los límites de su propia ubicación geográfica. Sus fronteras se extienden hacia un ámbito simbólico: tomando en cuenta el movimiento del sol y su ubicación frente a los volcanes, se convierte en un *axis mundi* en un “cerro templo” que conecta lo celestial y lo terrestre. Todavía en la actualidad, con la enorme celebración que se realiza en su templo año con año, todos los miércoles de ceniza prácticamente se inicia el ciclo de la cosecha y muchos “graniceros” continúan asistiendo a sus cuevas para solicitar los buenos temporales. Es decir, dentro de un contexto católico el sitio continúa manteniendo una liga ancestral con los rituales de culto a la montaña de origen prehispánico. Aunque se ha escrito mucho sobre la historia del Sacromonte,¹⁸ poco es en realidad lo que nos permite entender cómo pervivieron en la imagen del Cristo los antiguos elementos del culto a los cerros. Es por ello que presentamos un dibujo del mismo realizado en el siglo XVIII. La imagen fue recogida por el Tribunal de la Santa Inquisición en 1782

¹⁷ Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Relaciones originales Chalco Amaquemecan* (traducción y paleografía de Silvia Rendón), México/Buenos Aires, FCE, 1965, pp. 76-77.

¹⁸ Hipólito Fortino Vera, *Itinerario parroquial del Estado de México*, Toluca, Gobierno del Estado de México (Biblioteca Enciclopédica del Estado de México), 1981.

y, curiosamente, la guardó sin abrir ningún caso de acusación sobre la misma. El asunto no resulta sorprendente, pues se trata simplemente de una estampa católica sobre el Cristo del Sacromonte. Sin embargo, ésta fue retenida por el juez inquisidor residente del convento dominico de La Asunción de Amecameca, quien probablemente por habitar ahí tenía conocimiento sobre el pensamiento indio respecto a los cerros y la naturaleza. Actualmente estamos realizando un amplio estudio de iconología sobre ésa y otras imágenes sobre el Sacromonte para la elaboración de un libro, por ello, solamente presentamos algunos elementos que serán de mucha utilidad para los fines de este ensayo.

Si comparamos la fig. 1 con el cerro del Sacromonte, podemos ver varios puntos interesantes. El cuerpo es una montaña con diferentes niveles, barrancas, bajadas de agua y una nutrida vegetación. Con los datos disponibles, aún no podemos confirmar si se trata del propio cerro del Sacromonte, si el dibujo hace alguna referencia a los volcanes o es una síntesis de todos ellos; lo que sí podemos ver claramente es la relación del Cristo con la montaña. Por otra parte, la cabeza que si se tratara del cerro del Sacromonte estaría colocada justamente donde se edificó el templo al Cristo negro, sobre lo que antes era el templo de los totolimpanecas, tiene una diadema que presenta cierto parecido con la cabe-

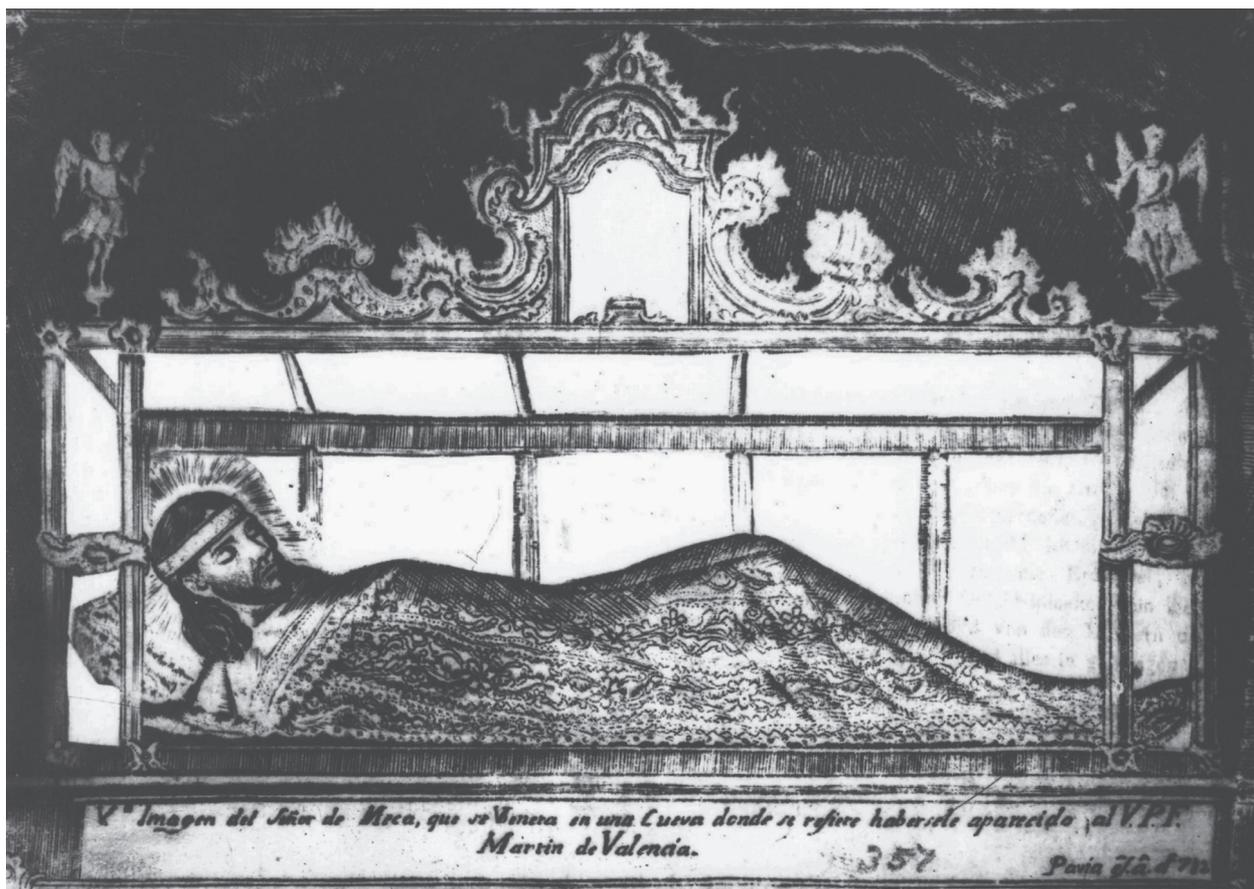


Fig. 1. Dibujo amplificado del Cristo del Sacromonte recogido por la Santa Inquisición en el siglo XVIII (Archivo General de la Nación (AGN), *Inquisición*, vol. 346, exp. 9, fol. 1).



Fig. 2. Obsérvese la cabeza del guajolote (*totoli*) sobre el cerro Amaqueme y compárese con la diadema del Cristo del dibujo anterior (tomado de Laurette Séjourné, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, México, FCE, 1990, p. 63).

za del guajolote (*totoli*) del glifo con el que en la *Historia tolteca-chichimeca* se representa Amecameca. Éste se encuentra sobre un cerro y podría representar a Tezcatlipoca, deidad que habitaba en las cuevas (fig. 2).

Ahora bien, si nos dirigimos al templo parroquial de Amecameca en el centro del poblado, frente al cerro, observamos que está dedicado a la Virgen de la Asunción, cuya celebración patronal es el 15 de agosto, fecha que coincide con las celebraciones del calendario prehispánico cuando se recogían las primeras cosechas. En los siglos XVII y XVIII, en las celebraciones a la virgen en el atrio de la iglesia se le recitaban oraciones en náhuatl en las que puede verse cómo la imagen cristiana era identificada con los cerros en la cosmovisión de los indios de la época. En ellas todo parece indicar que cuando se le hablaba a la virgen se trataba en realidad del Iztaccíhuatl:

En mucho te cansaste en rogarle a la pequeña constelación que un día te baje sobre este gran humo sagrado. Es por lo que sin duda huyes como un venado o como un conejo. La mujer del nevado que viene huyendo del humo, que ahora descubrí por donde todos los jades se sacuden, que son la riqueza de Amecameca, Por eso se esparcen los

jades amorosa y dignamente en la coronación [de la virgen de la Asunción] [...]”.¹⁹

Por otro lado, también en el templo de La Asunción de Amecameca encontramos otros elementos que remiten a la historia regional y ponen como eje el culto al agua y a la montaña. De manera particular, resulta interesante un conjunto de piedras labradas en el anexo del templo y que parecen haber sido colocadas en diferentes etapas. En el centro del conjunto se encuentra un Xipe Totec (el degollado, el cambio de piel de la tierra, una deidad hermanaada al culto de Tezcatlipoca). Es posible que esta pieza se haya puesto allí como parte de las piedras de demolición de los templos prehispánicos utilizadas al construirse la iglesia católica, por lo que seguramente entonces fue cubierta con materiales constructivos. Sin embargo, todo parece indicar que, al encontrarla, los oriundos del lugar pusieron encima un símbolo mariano al revés, idéntico al localizado en la pila bautismal de Tlalmanalco del siglo XVI. Podría suponerse que al colocarlo de cabeza se quería representar a Xochiquetzal y sus advocaciones: Pilzintecuhli y Xochipilli, deidades de la fertilidad que —según el Códice Borgia— solían descender a la tierra de cabeza, para entrar en contacto con el Xipe Totec y generar la fertilidad de la tierra.²⁰ Esto ocurría en los calendarios prehispánicos antes del equinoccio de la primavera, justamente después de las festividades en el cerro Amaqueme, cuando el Cristo negro acostumbra bajar a la iglesia parroquial de La Asunción de Amecameca y pasar allí los días de la cuaresma, mientras la tierra cambia de piel. A los lados de

¹⁹ Loa recitada en el templo de Amecameca en 1683. Tomada del *Mercurio Encomiástico en excelentísima lengua Mexicana, o Náhuatl hecha en diversos tiempos desde 1682...* correspondiente al documento 580 de la colección de fotografías tomadas por Francisco del Paso y Troncoso en su misión a Europa 1892-1916 (1938), y que hoy se encuentran en resguardo de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. La investigación y traducción de estos documentos se está llevando a cabo por Margarita Loera y María Elena Maruri.

²⁰ *Códice Borgia*, reproducción facsimilar, Graz, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1974, fol. 8, fig. 59.



Fig. 3. Conjunto de piedras esculpidas y colocadas por manos indias en el anexo al templo-convento de La Asunción en Amecameca (fotografía de Ramsés Hernández).

estas dos piezas encontramos las esculturas de dos águilas (fig. 3), y por la forma en que están colocadas sus patas parecen aludir a la conquista azteca, como queriendo asentar en la historia de la localidad que antes de ser conquistados por estos últimos ya se reverenciaba allí al cerro y a los ciclos del agua y la naturaleza.²¹

La importancia del culto al agua en el templo también puede verse en el claustro conventual, en las arcadas de la parte baja, donde los capiteles cuadrados de las columnas ostentan motivos vegetales, mientras en la parte superior se puede ver la representación de Tláloc (deidad principal del agua) que emerge en el contexto de una forma aparentemente velada a los ojos de los visitantes externos, pero clara para los indios y para quienes conocen sus formas de representatividad prehispánica (fig. 4).

La iglesia de San Marcos Huecahuaxco, Ocuituco

Otro ejemplo donde se percibe concretamente la pervivencia cultural sobre el culto al agua y a

²¹ Margarita Loera, *op. cit.*

la montaña en los templos católicos es la presencia de plantas y hongos “sagrados” en la iglesia de San Marcos Huecahuaxco, en Ocuituco. Estos últimos se siguen usando en la actualidad en ceremonias relacionadas con la adivinación y la curación de enfermedades. Son parte de las actividades de los “tiemperos o graniceros”, cuyos antecesores, los sacerdotes prehispánicos, solían hacer la ingesta para entrar en contacto con todos los componentes de la geografía sagrada. La existencia de estos elementos ligados con el templo católico se desprende de fuentes históricas, pero también de nuestros recorridos etnográficos por la región, lo cual significa que el fenómeno es pervivencia actual.

Al igual que en Amecameca, los primeros habitantes de Ocuituco de que se tiene registro fueron los olmecas-xicallancas, que ya solían reverenciar al agua y a los cerros. Durante la época virreinal el sitio fue uno de los pocos pueblos de la zona sustraídos del marquesado del Valle de Oaxaca y fue dado en encomienda a fray Juan de Zumárraga en 1548, para sufragar los gastos de viaje de otros monjes que venían a la Nueva España; posteriormente le fue cambiada la encomienda por la de Jumiltepec.²²

Existe el traslado (o copia) de un documento de 1536, cuyo original, se dice, fue tomado de un escrito que llevaba el clérigo Francisco Martínez cuando llegó en visita oficial a los pueblos de Ocuituco, Ximiltepeque y Tetela, los días 12 y 13 de abril de 1531. Los apuntes de este inspector incluyen detalles del gobierno indio, de las estancias sujetas a cada pueblo cabecera, del número de casas y hombres, de los productos y recursos naturales, y de la topografía de cada pequeña región. Gracias a esta información se puede afirmar que Ocuituco, Tetela del Volcán, Jumiltepec y Ecatzingo estaban entre los poblados aledaños al volcán Popocatepetl con una fuerte filiación étnica y dependencia política con Xochimilco.²³

²² *Los municipios de Morelos*, Cuernavaca, Gobierno del Estado de Morelos (Enciclopédica de los Municipios de México), 1980, p. 77.

²³ Peter Gerhard, “El señorío de Ocuituco”, en *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, vol. 6, núm. 2, 1970, p. 98.

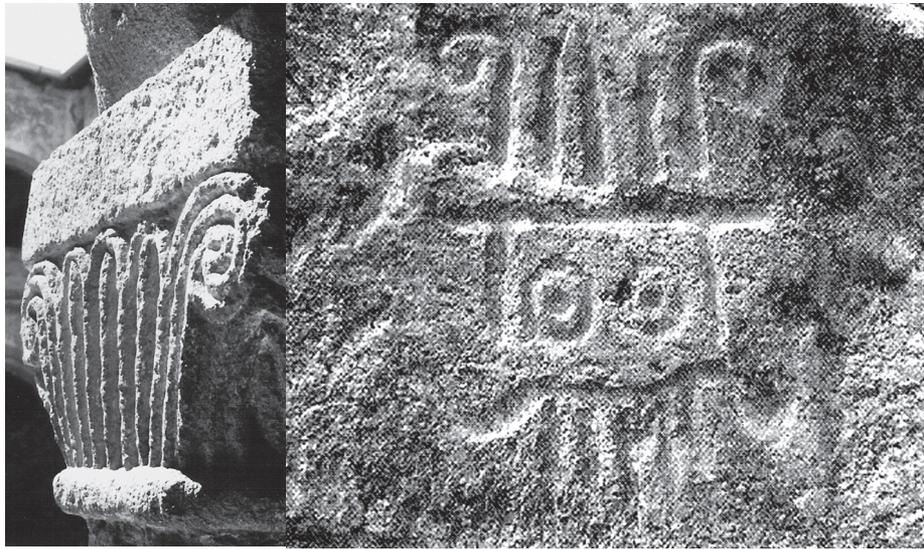


Fig. 4. En el detalle se observa claramente la figura de Tláloc en la columna (fotografía de Ramsés Hernández). El segundo acercamiento es un petroglifo con la efigie de Tláloc en el Cerro de la Luna, al pie del Iztaccihuatl (fotografía de Ismael Arturo Montero).

Sobre la tradición religiosa de la zona, el dominico Durán dice que en tiempos de la gentilidad había allí un gran centro ceremonial llamado *Ayauhcalli*, que estaba sobre el cerro de Teocuicani al Sur del Popocatepetl. Que allí había un enorme ídolo de jadeíta “que se desapareció cuando entró la fe en la tierra, y así es, que los naturales lo desaparecieron y lo enterraron en el mismo cerro, y allí se está con otras muchas riquezas”. Por ello el Tribunal de la Santa Inquisición tomó cartas en el asunto, pero los indios negaron seguir con sus rituales ancestrales en 1531.²⁴ Un poco más tarde, en 1539, el propio obispo de Zumárraga retomó el problema que continuaba vigente y fue muy conocido el hecho del que el cacique local fue acusado de fomentar el culto a “ídolos y ritos paganos”.²⁵

En realidad todo parece indicar que Ocuituco, como los otros poblados vecinos, tenían desde la época prehispánica la especialidad de cosechar

plantas y flores sagradas, lo cual explica la costumbre de la ingesta de hongos enteogénicos en los rituales locales y la inclusión de esta costumbre en el culto sincrético con el cristianismo. Veamos lo que sobre esta historia nos narra la visita de 1531 ya mencionada:

Q este pueblo de oquytuco tenia moctezuma pa solamente el serui^o de los cuchiles y flores con otras tres estancias q estan junto a el casas con casas la uva se dize tetela y la otra ximultepep/ y la otra acacingo y que el Cpitan quando rrepartio la trra la prim^a. ves dibi dio est^s tres estancias q tiene de termi^o hasta doss leguas juntament con ocuytuco y q todo ello era vna cossa baxo de vun señor y todos juntos enuia de las dhas flores a motecuma saluo la estancia de acacingo q daba madera a ocuytuco / y que agora les tenia tomada el monte los de acacingo a ocuytuco con fabor de chalco y no tenia madera pa hazer su iglia y son pobres con el poco termi^o q alcanzan.

Después de hecha la dha visitacio el dho visitador les pregunto q si en este dho su pueblo o sujeto ay algun venero de metal o

²⁴ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, Conaculta, 2004, pp. 101 y 166.

²⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 30, f. 9.

mynas y q biben dixerón q no ay venero de ningun metal y q biben de hazer madera e benderla e de vino de la tierra y de sus sementerás y papel de la trra.²⁶

Del texto anterior se pueden desprender varias cuestiones. Primero, que Moctezuma tenía a Ocuituco, Tetela y Jumiltepec en su lista tributaria solamente para abastecimiento de cuchiles y flores. Como sabemos, en la poesía náhuatl las flores representan a los hongos sagrados: “con embriagantes flores bellas se va tiñendo mi corazón [...] Dentro de mí corazón se quiebra la flor del canto [...]”.²⁷ Segundo, que Ocuituco vivía y vive primordialmente de cortar madera y venderla, de producir “vino de la tierra” (pulque), labrar sus sementerás y hacer papel de la tierra (*amatl*). Se trata de una comunidad campesina cuya liga con el bosque del volcán es esencial. No es de sorprender, entonces, que sean parte del entorno donde el culto a la montaña y a los ciclos del agua y de la vida son esenciales. Es claro también, por los datos históricos y etnográficos, como ya hemos dicho, que en la región se tiene un conocimiento fúngico. El habitante vive en un paisaje que considera sagrado, dotado por la deidad, y donde las flores y los “vinos de la tierra” están relacionados claramente con los enteógenos. Una muestra de todo lo expuesto parece dibujarse en la iglesia de San Marcos, cinco kilómetros al Norte de Ocuituco, donde el indio de la región, tras el rompimiento hegemónico mesoamericano, deja ver que si bien se acopló a los ideales cristianos, no perdió del todo su cosmovisión ancestral.

Es interesante señalar que durante un recorrido de campo en 2005 un campesino “tiempéro” o “granicero” nos permitió acompañarle a una ceremonia de recolecta de “hongos sagrados” en los bosques del volcán Popocatepetl. Antes de emprender la caminata al monte, visitó el templo de su pueblo. Para nosotros fue una sorpresa percatarnos que en la decoración de sus muros interiores, entre la vegetación expuesta pueden

apreciarse los símbolos fúngicos. Al parecer se trata de hongos del género *Psilocybe*, porque las esculturas que los representan tienen estípites y píleo y son de color dorado. Además están ubicados en un contexto de elementos naturales que nos podrían permitir pensar en el *Tamoanchan-Tlalocan*. En los códices, los colores que normalmente más aparecen en estos lugares son el marrón, el azul y el verde, es decir, los colores del *altepetl*, y en el caso de la iglesia de San Marcos Huecahuaxco, los hongos del género *Psilocybe* están pintados justamente en estos tonos (fig. 5). Además, los otros símbolos naturales que los rodean están pintados de dorado, un color que sólo los dioses podían poseer y al que llamaban Tona-catecuhtli. Los hongos se encuentran acompañados de otros elementos del *Tlalocan*. Por ejemplo, hay un helecho real (*Osmunda regalis*) (fig. 5a) que vive en los bordes de ríos y en zonas húmedas, de tallo grueso y cubierto por los restos secos de los pecíolos; las frondes son grandes y están dispuestas en roseta. Su lámina es ovada-lanceolada y sus esporas son verdes porque presentan clorofila. En la figura 5b, además de la flora regional se aprecian dos coyotes (*Canis latrans*), animal característico de la región, y hasta el mismo Tláloc, que en este contexto se torna en el eje rector de este paraíso, donde a la montaña, al agua y al bosque se añade una cultura micófila. Pensamos que los hongos que aparecen en la decoración del templo son del género *Psilocybe zapotecorum* por su color dorado. Es decir, son los llamados “güeros” en el lenguaje volcanero local y crecen concretamente allí. Se trata de los más grandes del género y crecen al lado de los helechos, en las barrancas. “Si no hay helecho no hay hongo”, es una regla del bosque que se aprecia en los muros de la iglesia.

Ahora bien, en relación con los coyotes es interesante mencionar que en la realidad cotidiana son todavía animales sagrados. Según nos contó el “tiempéro”, buscan ir a morir a las barrancas donde hay hongos y helechos, y cuando esto sucede el sacerdote regional ofrece tabaco y alcohol al lugar donde descansa el cuerpo del coyote. Después le pide permiso para dar un uso sagrado al pelo, los colmillos, las patas, la cola,

²⁶ Peter Gerhard, *op. cit.*; AGN, *Inquisición*, vol. 30, exp. 9.

²⁷ Ángel María Garibay K. *Veinte himnos sacros de los nahuas*, México, UNAM, 1958, p. 156.

el ano y el pene. Por ejemplo, para elaborar un amuleto se necesitan dos colmillos de serpiente y dos cascabeles, dos colmillos y pelo de coyote. Todo esto se deposita en una caja de cerillos para ser portada por quien elaboró el amuleto. Esta magia sirve para los buenos negocios, las buenas relaciones sociales y para el destino. Es decir, son para producir abundancia. Finalmente en el templo encontramos un Tláloc estilizado, como en la iglesia del convento de La Asunción en Amecameca, con anteojeras y fauces de serpiente (fig. 5c). Todos estos elementos que conforman el paisaje están planteados en el arte cristiano de la iglesia de San Marcos Huecahuaxco.

Por algunos de sus elementos arquitectónicos, como los contrafuertes y la bóveda de cañón sobre una sola nave,²⁸ y por datos históricos en los que se cita a la localidad como un pueblo sujeto dependiente de la cabecera de república de indios de Ocuituco,²⁹ podemos afirmar que la primera edificación de este templo data del siglo XVI. Sin embargo, las remodelaciones posteriores, tanto en la arquitectura como en los elementos decorativos, llevan a recorrer su historia hasta nuestros días. En este sentido, y considerando que la etnografía muestra que en la actualidad se sigue practicando allí una religiosidad sincrética donde el culto a los montes y su entorno natural es importante, podemos observar en este templo una continuidad cronológica de la pervivencia milenaria, tema central de este trabajo. Valdría la pena recordar las palabras anotadas en otro estudio, en el sentido de que la arquitectura y la historia oral son fuentes históricas mutables en tanto se agregan a su discurso los cambios ocurridos a lo largo de los años.³⁰

El templo cristiano de Santa María Tonantzintla

²⁸ Catálogo de la Fototeca de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos, INAH.

²⁹ Dorothy Tanck de Estrada, *Atlas ilustrado de la Nueva España, 1800*, México, El Colegio de México, 2005, p. 100.

³⁰ Margarita Loera Chávez y Peniche, "El monumento arquitectónico como testimonio histórico", tesis, México, Universidad Iberoamericana, 1992, p. 14.

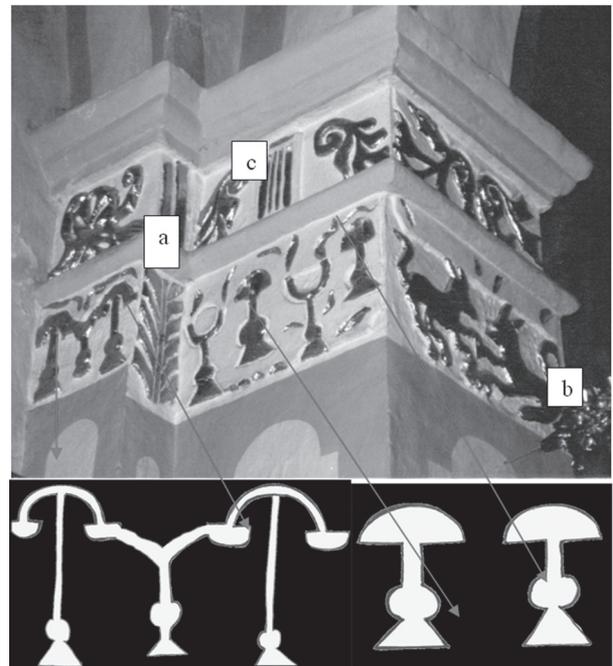


Fig. 5. Detalles de los hongos y otros elementos del paisaje en la iglesia de San Marcos Huecahuaxco, Ocuituco, Morelos (fotografía de Ramsés Hernández).

Santa María Tonantzintla, en Puebla, es un arcón que guarda una de las joyas más ricas del barroco mexicano en grado exuberante. La iglesia está dedicada a la Inmaculada Concepción de la Virgen María y en su decoración interior se contempla una impresionante cantidad de figuras. Tal pareciera que al hacerla hubo un miedo al vacío que llegó a colmar los cruceros, el ábside y hasta la cúpula, donde el recargamiento de los estucos parece mágico.

Antes de la llegada de los españoles cerca del poblado se veneraba a Tonantzin (nuestra madre), deidad protectora ligada al maíz. Después de la conquista el culto a esa diosa encontró una continuidad lógica en el culto a la Virgen María, en tanto madre protectora. Aunque el celo español hizo construir en honor a esta virgen el templo que nos ocupa, los indios que modelaron las yeserías no se olvidaron por completo de Tonantzin ni de plasmar su propio universo en las estructuras de ángeles morenos,



Fig. 6. Tláloc, bajo el disfraz de la inocencia cristiana (fotografía de Ramsés Hernández).

niños con penachos de plumas, frutos tropicales (mango, chile, coco, plátano, etcétera) y, sobre todo, vigorosas mazorcas de maíz (fig. 6).

Sin embargo, ese imaginario prehispánico no es desde luego el que domina, sino las imágenes y esculturas que recrean el mundo cristiano, y en concreto las que relatan los episodios de la anunciación, la concepción, la asunción y la coronación de la virgen. Tiene en su centro el símbolo del Espíritu Santo, la cúpula representa el paraíso, con las nueve órdenes angélicas de la teoría de Santo Tomás y un desbordamiento de flores y frutos. También aparecen los teólogos de la mariología (San Agustín, San Ambrosio, San Jerónimo y San Gregorio) y los evangelistas propagando el dogma mariano (San Mateo, San Marcos, San Lucas y San Juan). Toda la capilla está concebida en lenguaje místico: cada motivo ornamental es un paso hacia una metafísica religiosa, y en su complejidad decorativa lleva esa pequeña *summa* teológica muy lejos de todo capricho, extravagancia o locura que se ha querido ver en el barroco. Nada desarticulado hay en este grandioso estilo; al contrario, todo es ordenación simbólica y secuencia lógica de los sentimientos religiosos.³¹

³¹ Francisco de la Maza, “El Tlalocan pagano de Teotihuacán y el Tlalocan cristiano de Tonantzintla”, en *Home-*

Si se considera el sincretismo cristiano indígena del que hemos hablado, podríamos decir que estamos frente a una expresión plástica en estilo barroco del *Tlalocan*. En este sentido, Gordon Wasson piensa que la iglesia está vinculada también con una figura que él identificó como Piltzintecuhtli, una advocación de Xochipilli asociada con la flora y las plantas enteogénicas.³² Pero la expresión del *Tlalocan*, no se observa solamente por la presencia de estas últimas, sino también porque hay caras deformes, con hidropesía, y rostros hinchados con parálisis facial que pueden referir a enfermedades acuáticas, de las que todavía se piensa que son enviadas por los cerros o que se deben a infracciones rituales vinculadas con los volcanes. Respecto a las plantas psicoactivas, hemos encontrado que se consumían en la región durante los siglos XVII y XVIII para realizar prácticas curativas, adivinatorias y propiciatorias de lluvia.³³

[...] si hay un psicotrópico de por medio, ¿para que lo hay? Son dos motivos: uno es introducir algo al cuerpo, recibir a un dios en el cuerpo. Y otra es lo contrario, hacer salir una parte divina de la persona para estar en la otra realidad. Es un juego doble. Entonces el estado místico, que de eso se trata, se obtiene por las dos vías tradicionales de las que indican los que se dedican a estudiar eso. Una es la vía de la mortificación, de la privación, de la penitencia, de unas vigilias muy grandes para que el cuerpo se debilite por falta de sueño, abstinencia sexual, dietas especiales en cuestión de comida; todo eso es una parte. Pero la otra parte es la vía “fácil” del psicotrópico. ¿Cuáles son las que se utilizan aquí en Mesoamérica? Las dos juntas. [...] No es suficiente la hemorragia para producir el éxtasis. Hay que darle una ayudadita. ¿Cómo

naje al doctor Alfonso Caso, Anales del INAH, México, INAH, 1951, p. 280.

³² Véase Gordon Wasson, *El hongo maravilloso: Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica*, México, FCE, 1998.

³³ AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 110, ff. 311-320.

se le da? Con psicotrópicos. Pero haya ayudado o no, de todos modos son las vías que existen para comunicarse con los dioses.³⁴

Los dioses antiguos fueron identificados por Wasson como los niñitos que se observan en toda la iglesia de Tonantzintla.³⁵ Nos encontramos ante el *príncipe* niño del mundo *nahoa*, es decir: *Piltzintecuhtli-Topilzintli*, cada uno de los cuales expresa la advocación a Xochipilli.³⁶ La mayoría de los niños que se observan en el templo son rubios, obviamente no se trata de indios. Quien ingiere los hongos no ve lo que suele ver en la vida cotidiana. Ve la vida desmesuradamente brillantada, transfigurada. Ingresamos a un mundo celestial que de ordinario se mantiene en los márgenes subliminales o de la imaginación de la conciencia. Ven, como dice Henry Munn, “gente de categoría, gente poderosa”.³⁷ Esta gente es blanca, “gente de razón”, “gente güera”. Este concepto puede remontarse a la época precortesiana: Quetzalcóatl, el dios desterrado, debería regresar algún día por el oriente, y se dice que Moctezuma aseguraba que el dios y sus seguidores eran blancos.³⁸

Todos los indicadores culturales e históricos hasta aquí expuestos parecen estar en el templo de Santa María Tonantzintla, al que algunos estudiosos han llamado el *Tlalocan* cristiano de los descendientes de los antiguos mesoamericanos. En el siglo XVI pudieron los nahuas de Puebla reconstruir su paraíso como un traslado de la naturaleza, según dice un destacado historiador del arte:

Cierto que no hay agua, pero ¿no la supone la floración radiante de los elementos de la tierra? Cierto es que ya no son Tláloc y los tloques [...] son Santa María y los santos, pero que en el fondo no son sino un disfraz, el nahual de las viejas divinidades

³⁴ Alfredo López Austin, comunicación personal, 2005.

³⁵ Gordon Wasson, *op. cit.*

³⁶ *Ibidem.* p. 177.

³⁷ Henry Munn, “Los hongos del lenguaje”, en Michael J. Harner (comp.), *Alucinógenos y chamanismo*, Madrid, Guadarrama, 1976.

³⁸ Gordon Wasson, *op. cit.*, p. 181.

prehispánicas, no muertas del todo en el melancólico indio de los valles de México, que cuando pudo, recreó su paraíso.³⁹

La iglesia del “Sr. del Honguito” en Chignahuapan, Puebla

En la obra de Gastón Guzmán,⁴⁰ se narra que en la región de Chignahuapan, Puebla, existe una iglesia dedicada a un hongo. Acaso sea la única conocida en México, y en el mundo, construida especialmente para ese fin. Y en efecto, abajo del altar central se encuentra una herrería en cuyo centro tiene una caja redonda de cristal donde se guarda un hongo petrificado. Este hongo, que es objeto de adoración, se clasifica actualmente como *Ganoderma lobatum*, y aun cuando por su carácter leñoso es distinto a otros hongos enteogénicos, es característico de esta zona, donde todavía lo comen los indígenas. Según reportes etnográficos, suelen cortarlo cerca de una ranchería y luego lo llevan al templo antes de ingerirlo.

Si ya los han recogido y los quieren ya tomar, los colectan dentro de una jícara roja y encima les ponen flores rojas y luego van a la iglesia, frente a los santos, las vírgenes los van a poner, van a poner en su conocimiento, van a orar para que contesten los hongos, para que no los trastornen por que los hongos dicen “a nosotros no nos respetan, nos llaman excremento de toro”, por eso ruega por sí o por quien los va a tomar. Si un enfermo que está en cama los va a tomar, eso irá la madre o el padre a hacer rogación al templo.⁴¹

³⁹ Francisco de la Maza, *op. cit.*, p. 282.

⁴⁰ Gastón Guzmán *et al.*, “Una iglesia dedicada al culto de un hongo, ‘Nuestro Señor del honguito’, en Chignahuapan, Puebla”, en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Micología*, núm. 9, México, pp. 137-147.

⁴¹ Luis Reyes, “Una relación sobre los hongos alucinantes”, en *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, vol. 6, núm. 2, México, La casa de Tláloc, p. 142.

Ahora bien, el hongo u “honguito” —como le llaman los habitantes de la región— que se encuentra en la iglesia tiene apenas unos 5.5 centímetros de ancho, y seguramente lo pusieron allí por considerar milagroso el grabado en la superficie inferior de su sombrero. Parece haber allí un crucifijo, con una media luna y un sol a los lados derecho e izquierdo. Se dice que en el sol hay facciones humanas y debajo aparecen las siglas “Sto.”; que en la base del Cristo está dibujado un pequeño cráneo, y en el margen superior izquierdo del grabado se reconoce la cifra “80”, además de que en todo el contexto se aprecian pequeñas estrellas.

Algunas personas que pasaban cerca del templo nos dijeron que el hongo es llevado frecuentemente a las casas para ayudar a curar enfermos o

defender los hogares del mal. No se trata de una costumbre de tipo cristiano, pues más bien parece estar relacionado con la forma en que los “graniceiros” suelen hacer sus prácticas curativas, ayudados por la ingesta de hongos sagrados. En realidad el extraño caso de la iglesia del “Señor del Honguito” requiere de un estudio etnográfico particular, en el que sería importante fechar el momento en que el honguito fue trasladado al templo. Sin embargo, esta evidencia —al igual que todo lo escrito en estas páginas— nos lleva a señalar que los templos católicos de los antiguos pueblos de indios aledaños a los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl son una fuente histórica de primer orden, donde se muestra que el culto milenario a la montaña, *Tamoanchan-Tlalocan*, pervivió después de la conquista y llega hasta nuestros días.



Acuñaación y contrabando de oro en Nueva España (1777-1822)

Eduardo Flores Clair

El oro es el más subido y estimado metal que nace en la tierra: y tan libre de toda corrupción; que ningún elemento (ni el tiempo) lo corrompe, ni comiéndose es ponzoñoso (como otros metales) antes para muchas enfermedades es medicina. Y entre otras las virtudes que la naturaleza le comunicó, tiene una particular, que conforta la flaqueza del corazón, y engendra alegría y magnanimidad, quita la melancolía, limpia las nubes de los ojos: y su quemadura no alza ampolla.¹

De esta manera Juan de Arfe y Villafañe describió las bondades del oro en uno de los tratados más importantes de metalurgia del siglo XVI. Arfe era un experto en metales preciosos y fue un orfebre destacado, que vivió por muchos años en León, España. Perteneció a una familia de origen alemán dedicada al arte de los metales valiosos; su abuelo, su padre y su tío elaboraron numerosas obras. Juan fue sobre todo constructor de custodias y entre ellas sobresale la de Sevilla, que por su grandiosidad se continúa admirando porque mide más de tres metros de altura y pesa poco más de 300 kilogramos en plata. Asimismo, fue produc-

tor de estatuas de oro y perito en metales preciosos en la Real Casa de Moneda de Segovia.²

A grandes líneas, desde los tiempos más lejanos el oro ha estado acompañado de fabulosas historias. Además de sus virtudes terapéuticas, ha despertado la admiración de las grandes obras de arte y la infinita cantidad de objetos de oro para celebrar el culto religioso.³ Como afirma Pierre Vilar en su ya clásico libro: “el problema monetario y el problema del oro han ido siempre unidos, ya que el oro ha sido siempre la moneda-mercancía más manejable, en volúmenes limitados, y, precisamente por esto, el instrumento más habitual en los pagos internacionales, saldando finalmente el déficit de un país en sus intercambios con otros”.⁴ En nuestro país, la historia del oro invariablemente ha estado ligada con la de la plata, la cual por su fabulosa abundancia y alta rentabilidad, en cierto sentido, ha nublado la importancia de tan codiciado metal.

En este trabajo se pretende analizar los principales indicadores de la producción de oro en

² Entre sus obras importantes se encuentran: *De varia commesuración para la Escultura y Architectura* (1585) y *Tratado de gnómica o Arte de construir toda especie de reloxes de sol* (1585).

³ Concepción de la Peña Velasco, “El ornamento litúrgico de plata y oro en la arquitectura y retablo del barroco”, en *Estudios de Platería, San Eloy 2003*, Murcia, Universidad de Murcia, 2003, p. 489.

⁴ Pierre Vilar, *Oro y moneda en la historia (1450-1920)*, Barcelona, Ariel, 1969, p. 15.

¹ Ioan Arfe de Villasfañe, *Quilatador de plata, oro y piedras*, Valladolid, Impresores de su Majestad, Diego Fernández de Córdoba, 1572.

Nueva España (1777-1822), haciendo un recuento sobre los diversos obstáculos a los que se enfrentaron los mineros para hacer costoso y obtener un margen de ganancia en la explotación del metal aurífero. Hemos elegido el año de 1777 para iniciar el estudio debido a los cambios estipulados en la política fiscal, con el fin de evaluar la eficacia de dichas modificaciones se concluye en 1822 cuando la minería entró en crisis debido a una serie de transformaciones estructurales, pues con la consumación de la Independencia se vislumbró una nueva etapa para la industria minera. Como se mencionó antes, se pondrá énfasis en los aspectos fiscales y los servicios prestados por la Corona, los cuales hacían que la producción minera fuese incapaz de revertir la tendencia de los costos crecientes y la disminución de la ley (calidad) de los metales extraídos de las minas novohispanas, mientras la Casa de Moneda obtenía considerables ingresos. Uno de los aspectos que más nos interesa demostrar es el subregistro que se hizo del oro en las cuentas oficiales. Sin duda, dicha situación se debió a una serie de factores de muy distinta índole, sin embargo, en esta ocasión indagaremos sólo aquellos aspectos relacionados con el contrabando del metal amarillo.

Recuento de barras

Las cifras que proporcionan los historiadores sobre la producción de oro en Nueva España son muy alentadoras, pues demuestran la enorme importancia que tenía la explotación del oro. Christian Morrison, Jean-Noël Barrandon y Cécile Morrison, en su trabajo dedicado a la producción de oro en Brasil, aseguran que en América existía el filón de oro más importante de la historia, superior al de Nubia, en el antiguo Egipto, que por varios miles de años proveyó de metal amarillo al mundo occidental.⁵ Según los autores mencionados, la producción de oro se distribuyó, de los siglos XVI al XVIII, de la siguiente manera:

⁵ Meter L. Bernstein, *El oro, historia de una obsesión*, Barcelona, Javier Vergara, 2002, pp. 28-29.

Cuadro 1. Producción mundial de oro⁶

	S. XVI	S. XVII	S. XVIII
América	36.5%	54.5%	75.3%
África	28.3%	19.3%	11.0%
Asia	13.8%	15.1%	7.5%
Europa	20.4%	11.1%	6.2%

Otro dato que resulta relevante es que Nueva España ocupaba el quinto lugar entre los productores americanos, muy por debajo del sorprendente *boom* de los placeres de Brasil, que durante el siglo XVIII se explotaron intensamente. Como bien afirman, en 1577 se efectuaron los primeros descubrimientos, y con el paso del tiempo las primeras pepitas de oro fueron el inicio de un formidable acontecimiento minero que alcanzó su cúspide en el siglo XVIII, generando la creación de nuevas ciudades, abriendo caminos inexplorados, dinamizando el comercio y fundando Casas de Moneda.⁷

En el cuadro siguiente se puede apreciar la contribución de Nueva España a la producción mundial de oro. Se confrontaron los datos proporcionados por los autores mencionados con las cifras de Harry E. Cross, quien estimó que el oro producido por las minas novohispanas alcanzó cifras más elevadas.

Cuadro 2. Participación de Nueva España en la producción mundial de oro

Fuentes:	S. XVI	S. XVII	S. XVIII
Morrison <i>et al.</i>	2.6%	3.4%	4.2%
Cross, H. E.	3.4%	4.3%	4.8%

⁶ Christian Morrison, Jean-Noël Barrandon y Cécile Morrison, *Or Du Brésil, monnaie et croissance en France au XVIIIe siècle, in France in the 18th Century, Brazilian Gold Money and Economic Growth*, París, CNRS, 1999, p. 91.

⁷ Christian Morrison, Jean-Noël Barrandon y Cécile Morrison, *op. cit.*, p. 91.

Antes de continuar vale la pena hacer algunas reflexiones. En el caso de Nueva España, se desconocen las cifras de acuñación de oro desde el siglo XVI hasta el primer tercio del siglo XVIII. Rafael de Lardizábal, superintendente de la Casa de Moneda, tuvo que hacer un estimado para completar las cifras hasta 1690: promedió los datos entre 1733 y 1783, calculando que los cincuenta años anteriores eran igual a la acuñación de todos los años ausentes,⁸ lo que parece una estimación poco confiable. Pero más inaceptable son las cifras presentadas por Morrison, Barrandon y Morrison, quienes no identifican la fuente en que se basaron para construir su espectacular cuadro número siete.⁹ Los datos de Cross, citado por Hausberger, nos provocan la misma desconfianza, sobre todo porque ninguno de los autores mencionados emite comentario alguno sobre los datos, y los llamativos cuadros resultan ser meras ilustraciones.¹⁰

⁸ La estadística se inicia en 1733 porque a partir de esa fecha el Rey recuperó las labores de acuñación. Los particulares que se habían hecho cargo, desde el siglo XVI, finiquitaron sus cuentas con la Real Hacienda hasta 1777. La estadística está acompañada con la siguiente nota para dar certidumbre y plantea los sesgos de información: desde 1733 hasta 1751 se recogieron de moneda peruana 1 771 marcos 5 onzas 1 ochava. De 1754 a 1776 moneda de martillo 6 964 marcos 1 onza y 1 ochava. De 1772 a 1776 moneda de martillo antigua circular 851 marcos 2 onzas 4 ochavas 5 tomines. De 1776 a 1822 en moneda macuquina o cortada circular antigua y alguna de cuño corto se han recogido 400 492 marcos 6 ochavas 3 tomines. Total 1 260 513 marcos, 2 onzas; en pesos: 10 714 362 pesos de plata. La plata acuñada de 1690 a 1822. Dice que de los \$1 569, 546 413 son igual a 184 652 519 marcos, 2 onzas 5 ochavas de 10 dineros 20 gramos de ley, que hacen barras de 134 ½ marcos de 11 dineros 20 granos, ley media igual 1 256 863 barras y 169 048 081. 2 marcos. *Se ignora el oro acuñado de 1690 a 1732*, pero se hace un cálculo de 1733 a 1775 cuando se acuñó \$24 237 766 y por consiguiente el oro se dice que es de \$84 470 774. Se refundió \$10 714 362 pesos de plata y deducida queda \$1 569 546 413 de plata y total de \$1 629 779 421, pero le agrega el faltante de oro y se hace \$1 654 017 187; México 31 de julio de 1823. *El Águila Mexicana*, t. II, núm. 124, 16 de agosto de 1823, pp. 455-457.

⁹ Según Christian Morrison, Jean-Noël Barrandon y Cécile Morrison, México produjo 91 toneladas de oro durante el siglo XVIII (1701 a 1800). La conversión con las cifras de Lardizábal nos proporcionan una cifra menor: 72 250 toneladas entre 1733 y 1800.

¹⁰ Bernd Hausberger, *La Nueva España y sus metales preciosos. La industria minera colonial a través de los libros*

Para este trabajo hemos elegido los datos contruidos por Lardizábal, los hemos comparado con los proporcionados por Alejandro de Humboldt, Pedro Pérez Herrero y María Eugenia Romero Sotelo, quienes muestran notables diferencias.¹¹ En cambio, las cifras que publicó la *Gazeta de México* coinciden con la estadística de Lardizábal. Dichas cifras nos parecen las más adecuadas porque fueron elaboradas a partir de las fuentes originales y son contemporáneas al informe reportado. Estas cuentas, encontradas en los manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid, abarcaban de 1733 a 1818. Pero más relevante es el hecho de que se dieran a conocer al público en el periódico el *Águila Mexicana*, actualizándola hasta 1822.¹²

En general, en la gráfica 1 encontramos la enorme diferencia de producción entre ambos metales: el oro tan sólo alcanzó 3.8 por ciento en promedio anual en comparación de la plata. La acuñación total es muy semejante a la tendencia de la plata, y el oro aparece como un pequeño soporte. Los vaivenes más pronunciados se localizan en la década de 1770, debido a los hallazgos de los placeres de Sonora y Sinaloa. Podríamos plantear la hipótesis de que en los años que siguieron al inicio de la guerra de Independencia

de cargo y data de la Real Hacienda, 1761-1767, Frankfurt, Vervuert Verlag, 1997, p. 41.

¹¹ Las diferencias más nobles son: Humboldt proporciona una estadística de 1690 a 1803; la comparación de 1733 a 1803 proporciona varias diferencias, principalmente en los años de 1742 (disminución de más de siete millones), 1758 (aumento de más de cinco millones), 1772 (aumento de cerca de dos millones), 1773 (aumento de más de un millón) y 1778 (aumento de más de tres millones). Pérez Herrero coincide en su mayoría, pero encontramos un desacuerdo en 1758 (disminución de cinco millones) y 1759 (aumento de un millón). Romero Sotelo proporciona estadísticas de 1763 a 1822, encontramos diferencias en 1775 (disminución de más de 40 mil pesos), y entre 1814 y 1816 (una disminución anual de más de cien mil pesos); véase María Eugenia Romero Sotelo, *Minería y guerra. La economía de Nueva España 1810-1821*, México, El Colegio de México/UNAM, 1997, pp. 197-202; Pedro Pérez Herrero, *Plata y libranzas. La articulación comercial del México borbónico*, México, El Colegio de México, 1988, pp. 317-320; Alejandro de Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, Porrúa, 1991, p. 386.

¹² *El Águila Mexicana*, t. II, núm. 124, 16 de agosto de 1823, pp. 455-457.

dencia es probable que el aumento considerable de amonedación se debiera a un atesoramiento previo y que los particulares querían contar con una moneda firme, asegurar el “patrimonio” y exportarlos a la brevedad debido a la turbulencia política. Al igual que la plata, el metal dorado se vio beneficiado por la protección de la Corona, la cual decretó una disminución del precio del azogue en 1767 y 1776.¹³ Asimismo, en agosto de 1777 se determinó para todo el virreinato una rebaja significativa: al quintarse el oro sólo se cobraría 3 por ciento en lugar del 10 por ciento que solía pagar.¹⁴ Otro de los apoyos que recibió fue la exención de alcabalas de los utensilios, pertrechos y efectos que se consumían en la producción minera en 1781.¹⁵

Un análisis más detallado de la acuñación de oro nos permite realizar algunas observaciones más precisas. En la gráfica 2 se muestra el movimiento de 1777 a 1822. Como mencionamos anteriormente, hemos escogido este año por ser el inicio de importantes cambios fiscales. En esta curva observamos que el promedio anual de amonedación era cercano a 800 mil pesos. En otras palabras, el negocio del oro legal lograba movilizar una cifra bastante respetable en comparación con otros productos novohispanos. También se distingue su continuidad. Sólo en 1814 se suspendió la acuñación de oro —por razones que hasta ahora desconocemos—, pues en los registros de la Real Hacienda, se consigna la introducción de oro para quintar durante

¹³ Antes de 1767 el azogue tenía un precio de 82.70 pesos, en ese año se rebajó a 62 pesos 4 granos y en 1776 la disminución llegó hasta 41 pesos, 2 reales y 11 granos.

¹⁴ Archivo General de la Nación (AGN), Archivo Histórico de Hacienda, caja 119, f. 151. Bando sobre la reducción de impuestos del Oro, 14 de agosto de 1777.

¹⁵ *Informe dado por el Establecimiento de Minería a la Comisión de industria del Congreso General o sea Historia de las contribuciones impuestas y franquicias concedidas al cuerpo de mineros desde el año de 1521 hasta el de 1836, para deducir lo que más pueda fomentar los adelantos de tan importante ramo*, México, Ignacio Cumplido, 1836 y *Representaciones a favor de su importante cuerpo, y declaración del Exmo Señor Virrey de estos reinos sobre que los utensilios, peltrechos y demás efectos que inmediata o indirectamente conducen al laborío de las minas no causan alcabala*, México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1781.

1813 y 1814.¹⁶ Al igual que sucede con la plata, se observa una fuerte contracción en los años previos a la consumación de la Independencia, tendencia que va tardar mucho tiempo en revertir (gráfica 2).

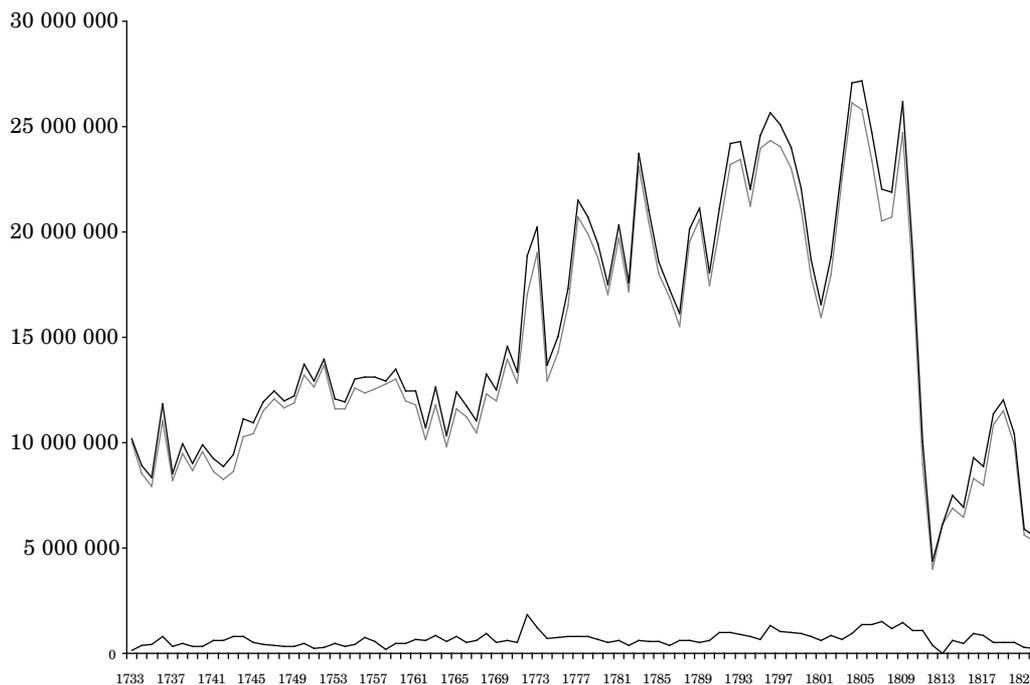
Condiciones del mercado

En marzo de 1776 el capitán Pedro Fueros informó sobre un nuevo descubrimiento de placeres de oro a ocho leguas de La Cieneguilla, en Santa Rosa, en un lugar que llamaban “Palo Encebado”. Decía que dicho “terreno se halla todo sembrado de oro menudo”, y la población había pasado de 800 a 2000 “almas” en sólo quince días. A instancias del visitador José de Gálvez, con el fin de evitar “la clandestina extracción” y obligar a todos los poseedores de metales a pagar los reales derechos, se decretó una reducción a los gravámenes, que pasaron de 10 por ciento a 3 por ciento. No obstante, en esos días el privilegio sólo comprendía los territorios de Sonora y Sinaloa: desde el Real de Sobia hasta La Cieneguilla y del Real del Rosario a Baboyaqui, pasando por el Real de Álamos.

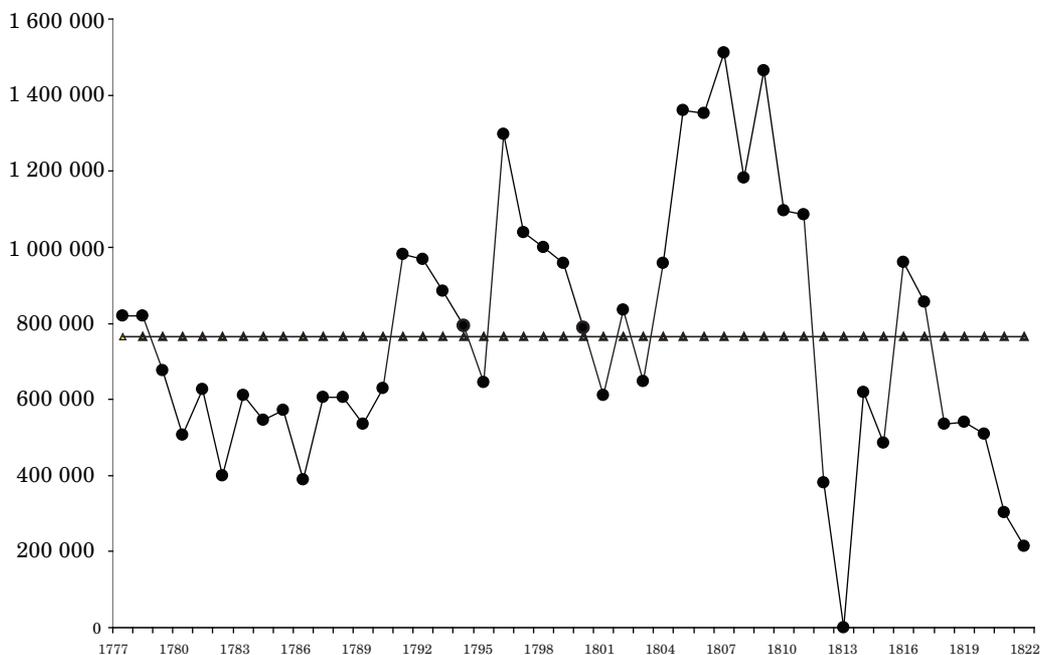
En el mismo expediente de donde se extrajo la información anterior, el fiscal Joseph Areche señala que los defraudadores se llevaban de manera clandestina el oro al Real de Topago, en Nueva Vizcaya. Especificó que era posible medir el contrabando haciendo una comparación entre la amonedación de oro y los registros de exportación, y que el tráfico se dirigía a Veracruz. Agregó que en España existía una importante demanda, a pesar de que las monedas de oro valían 1/16 menos que en los dominios novohispanos. El puerto de Acapulco estaba excluido del comercio ilegal, ya que en Filipinas, China e India el oro tenía un valor menor y no redituaba buenas ganancias a los contrabandistas. Aseguró que era imposible frenar el tráfico ilegal; sin embargo, debía aumentarse la vigilancia, premiar a los denunciadores, acrecentar las penas para los contra-

¹⁶ Sólo por poner un ejemplo, véase AGN, Minería, vol. 193, ff. 300 a 3307v.

Gráfica 1. Comparación entre la plata y el oro acuñado 1733-1822



Gráfica 2. Acuñación de oro en Nueva España 1777-1821



bandistas y “reencargar el asunto a los ministros de las aduanas”, pero sobre todo exhortaba a que el privilegio de la reducción de impuesto se extendiera a todo el virreinato.¹⁷

Estas ideas eran compartidas por distintos personajes. Por ejemplo, en marzo de 1777 Juan Lucas de Lassaga y Joaquín Velásquez de León entregaron a las autoridades virreinales un estudio sobre el oro y sus problemas.¹⁸ En aquel momento, ambos gozaban del prestigio de haber sido los autores de la *Representación* que, en nombre del gremio de los mineros, solicitaba al rey que se les permitiera organizarse en un consulado, a semejanza de los comerciantes; poder ordenar y presentar un nuevo proyecto de ordenanzas que rigiera todas sus actividades; formar un fondo que ofreciera apoyo a la iniciativa de fundar un banco refaccionario para financiar a los mineros necesitados, y un colegio en el que pudieran prepararse a los jóvenes novohispanos con el fin de contribuir a los avances técnicos de los procesos productivos de las industria minera.¹⁹

En su informe, Lassaga y Velásquez de León analizaron en detalle los distintos factores que intervenían en la producción, circulación y consumo de este deseado metal. Su intención era muy clara: pretendían que la Corona cambiara su política respecto a la explotación del oro. Para nadie era desconocido que el oro se caracterizaba por ser el producto americano que concentraba la mayor cantidad de valor; en volúmenes pequeños se podía transportar con relativa facilidad, circulaba de manera oculta y corrompía la fidelidad de los funcionarios reales; sin embargo,

¹⁷ AGN, Minería, vol. 224, *Expediente formado en virtud de la real orden de 22 de marzo de 1776 sobre conceder S.M la baja de tercera parte de derechos de oro de Sonora y Sinaloa*.

¹⁸ AGN, Minería, vol. 224, exp. 9, ff. 327-344v.

¹⁹ Juan Lucas de Lassaga y Joaquín Velásquez de León, *Representación que a nombre de la minería de esta Nueva España hacen al rey nuestro señor. Los apoderados de ella Juan Lucas de Lassaga, regidor de esta Nobilísima Ciudad, y juez contador de menores y albaceazgos; y don Joaquín Velásquez de León, abogado de esta Real Audiencia, y catedrático que ha sido de matemáticas en esta Real Universidad, 1774* (ed. facs., intr. de Roberto Moreno de los Arcos), México, Secofi, 1979.

lo que más indignaba a las autoridades era que se defraudaban las arcas del rey por los constantes “extravíos”.

Lassaga y Velásquez de León expusieron que la medida sobre la reducción de impuestos era muy oportuna, pero faltaba mucho por hacer. En los lejanos territorios norteños era indispensable fomentar el poblamiento y proporcionar los instrumentos indispensables para defenderse de los “bárbaros”. En general el comercio era “lento y dificultoso”, y los precios de los efectos eran muy “exaltados”; de hecho, la “venta efectiva es mucho menor que la imaginada”. A diferencia de las mercancías, “la plata y el oro tienen un precio cierto establecido y constante y sabido de todos”, por lo que el minero o los rescatadores estaban imposibilitados para subir el precio de su mercancía, situación que aprovechaban los comerciantes para acrecentar sus ganancias.

A pesar de que en algunos parajes norteños abundaba el oro, la extracción no era tan sencilla como podría parecer. Lassaga y Velásquez de León advirtieron que había que lavar una gran cantidad de “arenas y tierra”, pero debido a la escasez de agua era necesario trasportar esa pesada carga por grandes distancias en busca del preciado líquido, o bien esperar la época de lluvias y aprovechar los “charcos”. Pero el uso más frecuente era el “aire natural”, ya fuera que las tierras se arrojaron contra él, se utilizara un “artificio” o a fuerza de pulmón. La suerte no siempre compensaba el esfuerzo, después de realizar las excavaciones, separar y lavar las tierras el oro obtenido no lograba cubrir los costos, a esta situación debe agregarse que los placeres eran más inconstantes que las minas y, sobre todo, que “son de poca duración”.

De manera por demás elocuente, Lassaga y Velásquez de León plantearon los distintos escenarios del comercio de los metales preciosos: en primer término, un particular que poseía monedas y necesitaba pasta (oro o plata) para labrar una vajilla. El mercado novohispano siempre estaba abastecido de pastas a “precio legal”, pero en caso de escasez el propietario de la pasta no tendría posibilidades de aumentar el precio legal, pues el poseedor de las monedas se ten-

dría que decidir a fundirlas, pues aun cuando esta operación estuviera prohibida, nadie “lo averiguaría” y con ello se obtendría la pasta necesaria para labrar la vajilla.

Un segundo escenario describía la situación monetaria novohispana, caracterizada por una abundancia de pastas y la escasez de moneda. En este caso, el dueño de las monedas podía imponer un precio por debajo del legal al poseedor de las pastas y ocasionaba un comercio “lucroso”. Para comerciar su producto el minero debía tener en cuenta la abundancia o escasez de monedas en el mercado, pues de tal relación dependería el precio en que podía comercializar sus pastas: en ciertas ocasiones le convenía aceptar monedas, pero en otras era mejor recibir “efectos, frutos o letras acreditadas”.

En particular, Lassaga y Velásquez de León refieren que el comercio al pormenor, en los reales de minas, se realizaba a través de pedazos de metal, teniendo en cuenta su calidad y peso. De hecho, en Baja California la escasez era tan extrema que sólo circulaban trozos de plata deshogada, aquella que era producto del método de patio y alcanzaba una pureza de 12 dineros (100 por ciento) y a la vista tenía una “especial blancura y contextura”. Pero los expertos indicaban un problema inherente a este tipo de comercio, y consistía en que la circulación de piezas, el pasar de mano en mano, provocaba un desgaste y la consiguiente depreciación de su valor. Dicha situación afectaba más al oro, por ser un metal más blando y de menor resistencia. Concluían este segundo escenario con la imagen tan repetida de que la economía novohispana estaba lejos de ser monetarizada, pues “el comercio menudísimo siempre se ha hecho expedito con las señales marcadas de un tendero, o haciendo veces de moneda el maíz, el trigo, el cacao, o cualquier otro género de fácil calificación y común necesidad”.

El tercer escenario era el más complejo, pero describía de una manera más fiel las transacciones económicas novohispanas. En las dos situaciones anteriores Lassaga y Velásquez de León partían del hecho de que la ley de las pastas era conocida a través de un ensaye; pero en este nuevo escenario existía en el comercio la

incertidumbre sobre la calidad y pureza de los metales. De hecho, a pesar de que la ley prohibía la venta de pastas sin la marca respectiva de haber pagado los impuestos, este comercio era muy frecuente en los reales de minas. Al igual que hicieron otros autores, estas transacciones trataron de minimizarse, al afirmar que sólo “los mineros pobres” llevaban a cabo este comercio ilícito, debido a la falta de recursos y a la necesidad de obtener liquidez inmediata, porque algunos de ellos no podían pagar el costo de los derechos y les resultaba más ventajoso vender sus pastas a un precio por debajo del legal. En otras ocasiones los pueblos no contaban con cajas reales, ensayadores expertos o fundiciones para verificar la medición de la calidad de las pastas a comerciar.

Por ningún motivo se debe pensar que por el hecho de que las pastas no se encontraran ensayadas el vendedor y el comprador desconocieran la ley (calidad de las pastas) “con mucha aproximación a la verdad”. De hecho, ambos eran expertos y practicaban el método de “piedra de toque”,²⁰ con el que con frecuencia “atinaban la verdadera ley”. En este tipo de transacción había poca ganancia, pues el comerciante cobraba una pequeña comisión por “feriar las pastas” y las enviaba a la ciudad de México para que las acuñaran y se las retornaran en forma de monedas. Las ganancias también eran pequeñas cuando se comerciaba con “gruesas cantidades”, ya que después de todas las operaciones el comerciante conseguiría “la ganancia de poco más de real y medio” en cada marco de plata. El verdadero negocio estaba en el abasto de insumos y el contrato de avío pactado entre el comerciante y el minero, por las ventajas con que se debía entregar cada marco de pasta. Pero este asunto sólo quedó planteado y no abundaron en él.

Para Lassaga y Velásquez de León el comercio del oro era poco atractivo, por las mínimas ganancias. Apuntaron que en las transacciones de oro que se realizaban en Guanajuato, San Luis Po-

²⁰ Para una descripción detallada sobre el método de ensaye de “piedra de toque”, véase, Ioan Arfe de Villasfañe, *op. cit.*, libro I, pp. 24 y ss.

tosí, Zimapan y Tlapujahua, los mercaderes que compraban un marco de oro ganarían, después de pagar los derechos, cuando más “dos pesos”, pero si se computaran los costos de “ensaye” y “merma” es posible que la “ganancia casi se convertiría en pérdida”. Este comercio era distinto en Guadalajara, donde se concentraba el oro que se producía en Sinaloa y Sonora. Con base en los datos proporcionados por los autores citados, elaboramos un cálculo del precio que tuvo un marco de oro (22 quilates) en 1768.

Cuadro 3. Precio de un marco de oro de 22 quilates²¹

<i>Precio sin quintar</i>	<i>Pagando todos los derechos</i>	<i>Precio en la Casa de Moneda</i>
128 pesos	145.14 pesos	139.75 pesos

De manera contundente se demuestra que el poseedor de las pastas de oro obtenía mayor precio si vendía su mercancía sin pagar los derechos correspondientes. Los derechos ascendían a 171.45 pesos y la Casa de Moneda sólo le pagaba 139.75 pesos por marco, con lo cual el poseedor de las pastas perdía 5.39 pesos en cada marco. Otra de las ventajas es que se disponía de liquidez de manera inmediata y se evitaba la espera de mandar las pastas hasta la Casa de Moneda de la ciudad de México, en lo que debería invertir varios meses, y además gastaría en el costo del transporte. Ante la pérdida, los autores determinan que el extravío de las pastas de oro era la única posibilidad de obtener alguna ganancia.²²

²¹ Los reales se convirtieron en centavos para un manejo más fácil.

²² Cabe aclarar que esas son las cifras manejadas por Lassaga y Velásquez de León, pues en realidad diversas fuentes indican que el marco de oro tenía un precio de 136 pesos, otros indican que es por debajo, en forma extraña 128.11. Asimismo se debe tener en cuenta que hubo una reducción de ley en 1771, que pasó de 22 quilates (91.66 por ciento) a 21 quilates 2 ½ granos (90 por ciento) y otra reducción más en 1786 que pasó a 21 quilates (87.5 por ciento). Véase a Bernd Hausberger, *op. cit.*, pp. 24-25; Víctor Manuel Soria Murillo, *La casa de moneda de México bajo la*

En cambio, los dividendos se acrecentaron en el comercio de la aleación de plata con oro, que era la matriz más extendida en las minas novohispanas, pues en realidad era muy reducida la existencia del oro nativo. Además de los impuestos mencionados, esta aleación debía cubrir derechos extras como el costo del apartado, ensaye, fundición y la merma de los metales. Para Lassaga y Velásquez de León este comercio resultaba menos favorable y la única manera de sacar alguna ventaja consistía en ahorrarse el pago de todos los impuestos. Para comprobar este contrabando insistieron en que se debía hacer una comparación entre la acuñación y la exportación de caudales por Veracruz. Traficar con oro era una operación sencilla porque el oro tenía la cualidad de “trasmutar y transformar[se]”. Determinaron que era inevitable el extravío de las pastas de oro por medio de los decomisos, castigos y prevenciones; asimismo, relatan los métodos utilizados por los contrabandistas, a quienes haremos referencia más adelante.

Los caminos del oro

Como ya se dijo, por lo general, el oro podía encontrarse en la gran mayoría de minas novohispanas, sin embargo en términos físicos existía principalmente mezclado con la plata. Para hacer costeable su separación debía de tener cuando menos 30 granos por cada marco (aproximadamente nueve gramos por cada 230 gramos o 3.9 por ciento).²³ Teniendo en cuenta los escasos da-

administración borbónica 1733-1821, México, UAM-Iztapalapa, 1994.

²³ En las operaciones del apartado se logró un avance considerable para hacer rentable la separación del oro de la plata hasta en 16 granos; es decir, todos los poseedores de estas pastas tenían posibilidad de un mayor rendimiento, pero el apartado que pasó a la administración de la Corona en 1777 dio por *oro muerto* al de menos de 30 granos, aunque en sus experimentos lograran separarlo e incrementar las arcas del rey. Véase Archivo Histórico del Palacio de Minería, 1790, caja 45, III, doc. 25; “Copia literal de los dictámenes del Ensayador Don Francisco Antonio de la Peña y Flores, del oficial Don Juan Manuel Perón, el Apartador Don José Ignacio Bartolache, de la cuenta y razón así de los marcos de plata como de los costos y sobre los sueldos que

tos disponibles para ubicar el origen geográfico del oro, presentamos el cuadro, para dar una somera idea de los centros mineros de donde provenía el dorado metal:

Cuadro 4. Principales centros mineros²⁴

	<i>Registro de oro</i> 1761-1767	<i>Oro</i> 1800-1816	<i>Plata con oro</i> 1800-1816
Bolaños	0.00%		
Chihuahua		13.68%	1.86%
Durango	12.97%	2.42%	7.37%
Guadalajara	8.37%	4.32%	
Guanajuato	4.49%	35.74%	
México	3.31%		
Pachuca	0.15%	0.61%	
Rosario		33.54%	
San Luis			
Potosí	7.93%	2.62%	10.98%
Sombrerete	0.12%	0.01%	
Zacatecas	2.73%	6.43%	78.36%
Zimapan	5.45%	0.59%	1.44%

En el cuadro puede verse que las minas productoras de oro se ubicaban en gran parte del territorio novohispano, principalmente en el norte del virreinato. También podemos apreciar que las fluctuaciones hicieron variar el paisaje de la explotación del oro: mientras de 1761 a 1767 sobresale Durango, seguido de Guadalajara, donde se

importó el experimento solemne que se hizo en la Real Casa de Moneda de México en los dos años 1776 y 1777, para la averiguación de los maravedís que debe el Rey cobrar a los mineros; y el dictamen del director general de la minería sobre este punto”, AGN, Casa de Moneda, vol. 760, exp. 128, ff. 1 a 6v.

²⁴ El cuadro fue elaborado a partir de dos fuentes: para el periodo de 1761 a 1767 se utilizaron los datos de Bernd Hausberger, *op. cit.*, p. 45, y para el lapso de 1800 a 1816 los datos provienen del cobro de impuestos de las “Tesorerías Foráneas” y no incluyen a la de la ciudad de México, AGN, Minería, vol. 193, 300v a 3007v.

concentraba la producción del Norte y apenas si aparece Zacatecas. Esta situación dio un vuelco a finales de la época colonial, ya que para sorpresa de muchos —y aun cuando fue uno de los escenarios de la guerra de Independencia— Guanajuato aparece como el centro que enviaba a la Casa de Moneda la mayor cantidad de oro. Por supuesto que la suma de los productos del Rosario y Chihuahua sobrepasaba a todos los reales de minas, pero queremos enfatizar que fue en Zacatecas donde se registró la mayor cantidad de plata aliada con oro. También sabemos que este tipo de pastas no siempre se registraba en la localidad, pues los mineros le daban un trato especial y se las encomendaban con muchas reservas a sus aviadores, como en el caso de Guanajuato.²⁵

La Corona estableció una legislación muy estricta en torno a la circulación de metales: los particulares debían acompañar sus metales con una guía que especificara ley y peso. Las guías amparaban a los metales en su tránsito de un real minero a una caja real o viceversa. Debían de estar acreditadas con los respectivos sellos y firmas, su uso era sólo de un viaje, y las autoridades llevaban un libro para consignar cada una de las guías y tornaguías. Las guías estaban restringidas para los dueños de las pastas y los conductores, e incluso se diferenciaban los tipos de metales y sus mezclas o aleaciones. Las guías tenían un costo de cuatro reales, y además servían para registrar todo tipo de observaciones no previstas. Una de las características de esta legislación es su complejidad territorial. Esa superposición de jurisdicciones que se daba en términos regionales hacía que los propietarios encontraran la manera de evadirla (ya que las cajas reales más cercanas, no siempre les correspondían por jurisdicción; entonces buscaban evitar hacer largos trayectos extras para cumplir con la ley), aun cuando la desobediencia se pagaba con castigos muy severos.²⁶ En la real instrucción de

²⁵ Eduardo Flores Clair, “El cambio de plata en la mina Valenciana (1785-1793): ¿usura o financiamiento?”, en *Crédito y financiamiento a la industria minera, siglos XVI-XX*, México, Plaza y Valdés, 2006, pp. 73-111.

²⁶ AGN, Minería, vol. 28, exp. 4, “Ordenanzas que el Excelentísimo Sr. Marqués de las Amarillas dispuso publicar

1771, implantada por el rey para evitar fraudes y contrabandos se establecía que:

A los extractores de plata y oro, ya sea en barras, polvos, alhajas, monedas del cuño de estos reinos o de otros cualesquiera que hayan entrado en ellos con cualquier título, se les impondrá además de las penas comunes a todo fraude, la de ocho años de presidio por la primera vez, con la multa de quinientos pesos, diez años de presidio con duplicada multa, por la segunda, y por la tercera se extenderá la condenación a la de presidio de África por la vida de los reos y confiscación de todos los bienes; cuyas penas, en todos tres casos, se ha de ejecutar, igualmente que con el dueño del fraude, con los extractores, auxiliares y encubridores.²⁷

Otro de los problemas graves de esta legislación fue la falta de ensayadores expertos que se encargaran de realizar los análisis de los metales para determinar su ley (calidad) y calcular los impuestos que debían pagarse. En las cajas reales se extrañaba su presencia, pues fueron muy pocas las que tuvieron el privilegio de contar con un ensayador de manera permanente. Existen suficientes testimonios que dan cuenta de esta importante dificultad. En repetidas ocasiones las cajas reales de Veracruz solicitaron el auxilio de un ensayador para atender la fuerte demanda que tenían; sin embargo, sólo consiguieron que el ensayador se hiciera cargo en forma tempo-

para la conducción de las platas. 1763. Real Cédula de S. M. y señores del Consejo, en que se aprueba la instrucción inserta de lo que deben observar los Corregidores y Alcaldes Mayores del reyno”, Cádiz, Imprenta de Don Manuel Ximénez Carreño, 1788; AGN, Indiferente virreinal, caja 3874, exp. 5, 1776 Bando del Marqués de Croix.

²⁷ “Real Instrucción en que S. M. se sirve establecer regla fija para que en todo el reino sea uniforme el modo de sustanciar las causas de fraude y contrabandos, señalando al mismo tiempo las reglas que se han de imponer a los reos, conforme a la gravedad de los delitos 1771”, en Luis Chávez Orozco, *El Contrabando y el comercio exterior en la Nueva España*, México, Banco de Comercio Exterior, 1967, pp. 115-116.

ral y las autoridades virreinales rechazaron que existiera una plaza permanente de ensayador en el puerto de Veracruz.²⁸ Precisamente ahí estaba la puerta de salida del contrabando de metales preciosos y debió estar más protegida. Así, en un escrito de principios del siglo XVIII se dice que: “el puesto de Castellano o Gobernador del Castillo de San Juan de Úlua es tan importante para la seguridad del Reino, como una llave para encerrar un tesoro”.²⁹

De igual modo, la Corona intentó prevenir el fraude en sus arcas, y para ello restringió la compra en el mercado “libre” a los plateros, batihojas, tiradores de oro, latoneros y pasamaneros;³⁰ el único lugar donde se podían comprar los metales eran las cajas reales. En 1796 el ensayador mayor, Antonio Forcada, señaló que existían cuantiosos fraudes a la Hacienda Real debidos a la abundancia de pastas, lo vasto del territorio para establecer una vigilancia efectiva, y a que los particulares mandaban fabricar distintas obras y preferían no pagar impuestos. Según el ensayador, los gremios de la ciudad de México y Puebla era los únicos que cumplían con las normas, pero en el resto del virreinato “trabajan plata y oro clandestina y públicamente”.³¹ Sin embargo existe un expediente que contradice al ensayador, pues ahí se establecen las condiciones de trabajo de los gremios plateros en Puebla y Veracruz. Se asegura que aparte de los artesanos establecidos existen los “rinconeros”, pues

²⁸ Citado en Carlos Rubén Ruiz Medrano, *Plata labrada en la Real Hacienda. Estudio fiscal novohispano*, México, INAH, 2002, p. 69.

²⁹ “Memoria y observaciones acerca de la Nueva España en 1702. Archivos Nacionales París”, en Luis Chávez Orozco, *op. cit.*, p. 22.

³⁰ Desde la Real Cédula del 1 de octubre de 1733, se prohibió que los artesanos compraran metales preciosos con los particulares. Las cajas reales serían las que abastecerían dicha demanda, aunque en general, jamás tenían sobrantes para cubrir esta demanda y los artesanos se veían en la necesidad de adquirirla en el mercado, ya sea con metales nuevos o piezas “viejas”. Asimismo, en 1790, se les exigió que pagaran en oro las pastas que pretendían adquirir; véase AGN, Reales Cédulas Originales, vol. 146, exp. 233, ff. 422-423.

³¹ AGN, Minería, vol. 166, 1796. Providencias para asegurar los reales derechos del oro y la plata labrada.

la Real Hacienda es incapaz de satisfacer la demanda de pastas para labrar y, por consiguiente, se ven obligados a conseguirlas de manera ilegal. Los ladrones las venden a los comerciantes, éstos las comercializan con particulares e iglesias, quienes entregan las piezas a los artesanos para fundirlas y hacer nuevas, e “inclusive deshacen las monedas aunque lo tengan prohibido”. Los artesanos trabajan con leyes muy variadas, pero siempre por debajo de las oficiales: 22 quilates para el oro (91.66 por ciento) y 11 dineros para la plata (91.66 por ciento); los particulares se dan por satisfechos con las piezas y se percatan de la baja ley de sus objetos hasta el momento en que deseen vender o refundir sus piezas. En el caso de las órdenes religiosas, una vez que los objetos fueron labrados casi nunca entraban a un mercado, por lo que la ley no era un factor determinante. Los retablos eran cubiertos por finas láminas de oro donde solían utilizarse hojas de 23 o 24 quilates. Este era un enorme mercado ilegal de metales preciosos para consumo interno que apenas ha empezado a vislumbrarse.³²

Otras fuentes para el estudio del envío de caudales a la metrópoli son Javier Ortiz de la Tabla³³ y María Eugenia Romero Sotelo,³⁴ para

³² AGN, Minería, vol. 166, exp. 5, Expediente sobre que se provean a las Cajas de Puebla y Veracruz metales para los artefactos de los plateros, tiradores y batihojas, 1791. Este problema está muy bien descrito en el trabajo de Carlos Rubén Ruiz Medrano, quien se encargó de estudiar la plata labrada. En el momento en que se presentaba para registrarse resultaba que era de baja ley, y por consiguiente la Real Hacienda tenía muchos problemas, porque no podía certificar la calidad de las piezas que se le presentaban. Cabe señalar que los artesanos solían trabajar varias leyes en una misma pieza y no siempre existía una mezcla homogénea. Este mismo hecho pasaba en las barras de metales, problema que se agudizó cuando se abrieron las oficinas de rescate. Desde hace tiempo Ruggiero Romano llamó la atención sobre la demanda de artículos religiosos o el ajuar de las iglesias, como se les llegó a conocer en la época, en que constituían un mercado considerable; véase Eduardo Flores Clair, *Coyunturas opuestas. La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica*, México, FCE, 1993, pp. 98-99.

³³ Javier Ortiz de la Tabla, *Comercio exterior de Veracruz 1778-1821 crisis de dependencia*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1978, pp. 151-155.

³⁴ María Eugenia Romero Sotelo, *op. cit.*, p. 206.

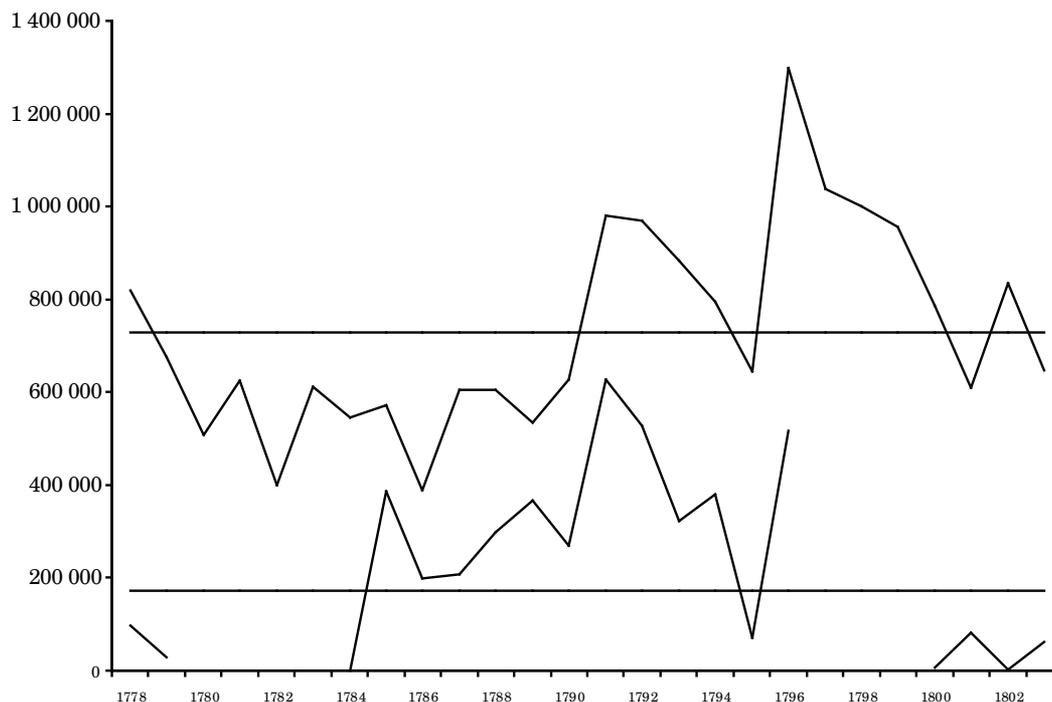
desgracia de nuestros propósitos, ambos utilizan la cifra de metales agregados, es decir, el valor de la plata y el oro en una sola cuenta, con lo cual es imposible separar y conocer la proporción de metal amarillo. Existen dos expedientes formados por la Real Hacienda que dan cuenta de los envíos de metales preciosos a España y Filipinas. Ambos abarcan de 1772 a 1804 y se incluyen por separado las cuentas de oro y plata, se especifican las cantidades de oro remitidas por los particulares y omiten los envíos por parte de la Real Hacienda. En el caso de Filipinas sólo existe un registro en oro, por 14 mil pesos en 1792. Con base en esta información elaboramos la gráfica 3.³⁵

Lo primero que podemos afirmar es que, a diferencia de los datos de Antonio García-Baquero,³⁶ donde los envíos rebasaban con mucho a la acuñación, en este periodo los envíos promedio de oro están por debajo de 200 mil pesos, mientras que la acuñación rebasa 750 mil pesos. Se constata que en la década 1784-1794 se da un movimiento al alza considerable, siguiendo el crecimiento de la minería en general; sin embargo, no contamos con fuentes suficientes para conocer los envíos en los años posteriores al inicio de la guerra de Independencia, cuando se acuñó una gran cantidad de oro. En general las cifras nos parecen poco confiables: la comparación entre oro acuñado y enviado sólo alcanza 23 por ciento, la tendencia jamás rebasa 67 por ciento de lo acuñado en ese año y los datos, como se aprecia, son discontinuos; por tal razón es difícil llegar a resultados contundentes, pero se puede especular que el mercado interno se expandió y que la política borbónica fue efectiva para estimular el crecimiento, o pensar de manera ingenua que el contrabando se extinguió.

³⁵ Es pertinente aclarar que sólo existen datos de oro, de manera discontinua entre 1778 y 1803.

³⁶ Antonio García-Baquero González, *Cádiz y el Atlántico (1717-1778). El comercio colonial español bajo el monopolio gaditano*, t. II, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1976, pp. 250-252.

Gráfica 3. Comparación de oro acuñación y oro exportado 1778-1803³⁷



Los extravíos del oro

La primera revisión del comercio ilegal de oro buscaba evidenciar los métodos utilizados por los traficantes para demostrar la habilidad de los delincuentes y las fisuras en el sistema de seguridad de la Corona. En efecto, algunos expedientes dan cuenta de las técnicas empleadas en el tráfico de metales preciosos en ese largo recorrido que iba de los centros mineros hasta el puerto

³⁷ AGN, Archivo Histórico de Hacienda, caja 395, exp. 7, Razón que manifiesta la cantidad de pesos registradas en el puerto de Veracruz desde el año de 1772 hasta 1804, con destino a España y a otros parajes ultramarinos: distinguiéndose lo que pertenece al Rey y a los particulares en la forma en que por menor se expresa por orden progresivo a saber; AGN, Archivo Histórico de Hacienda, caja 395, exp. 9, Razón de las cantidades registradas para el Puerto de Acapulco, desde el año de 1772 hasta el de 1804, con destino a las Islas Filipinas y otros parajes que se expresan.

de Veracruz. Las empresas se podían convertir en sospechosas de desviar sus metales cuando no los presentaban en las cajas reales respectivas; sin embargo, cuando se presentaban las autoridades para realizar las averiguaciones se encontraban con que la contabilidad no existía, estaba completamente desordenada o simplemente “no declaran lo que en realidad produjeron”.³⁸ De esta manera se obstaculizaba la labor

³⁸ ANG, Minería, vol. 127, exp. 3. Autos sobre los extravíos de oro y plata que se asientan en el Real de Zimapan, como en el San Joseph del Oro ejecutados en los citados años pasados para distintos rescatadores, de oficio minero y otras personas, sobre la recaudación de los indultos en que dicha autoridad se sirvió conmutar a los sujetos que lo ejecutaban, 1752. Asimismo, Reales Cédulas originales, vol. 75, exp. 34, ff. 83-86. Se acusa de extravíos de platas a Francisco de Mora e Ignacio de Xara, quienes tienen minas en el Real de Guadalcazar, “que tienen crecidas porciones de plata por beneficio de fuego y azogue” sin que haya constancia

de las autoridades y el delito era difícil de perseguir. Otros responsables de estos desvíos eran los rescatadores, que se dedicaban a comprar minerales sin refinar para revenderlos o beneficiarlos en sus haciendas. Casi siempre estos personajes hacían largos recorridos, y por ello las autoridades perdían el control y se burlaba la vigilancia. Los rescatadores acostumbraban comprar los minerales que los operarios de minas obtenían por el “partido” o de manera ilícita, pues las trampas podían ser muchas: los trabajadores hacían pasar minerales de “buena pinta” como de alta ley y los rescatadores arreglaban sus básculas para que pesaran a su favor.³⁹

Una buena parte del comercio de minerales y metales preciosos se hacía en pequeñas cantidades; por consiguiente, los poseedores se veían en la imposibilidad de cumplir con todos las reglas para amonedar sus metales. Los mineros, en su gran mayoría, necesitaban una liquidez inmediata para seguir operando su empresa. De igual manera, a quienes recibían por su trabajo una parte proporcional en minerales o “partido”, les era urgente que se les “feriara”, es decir, se les dieron monedas para cubrir sus necesidades. En las cajas reales sólo se recibían barras de plata o tejos de oro que podían tener un peso mayor de 10 kilogramos. El proceso de la amonedación consumía varios meses, y entre más alejados de la capital más tiempo tardaban en ver sus monedas y el transporte tenía un costo mayor. Dichas condiciones eran desfavorables para muchos dueños de minas y operarios, quienes se veían obligados a comerciar sus productos con los comerciantes, aviadores y rescatadores.⁴⁰

Uno de los decomisos más grandes que efectuaron las autoridades tuvo lugar a las afueras del Real de las Nieves, en 1775. Antonio Alva-

de haber pagado los derechos, por consiguiente que se investigue este fraude. 15 de julio de 1755.

³⁹ AGN, Minería, vol. 130, exp. 3, sobre extravíos de algunos rescatadores del real de Tetela Xonotla con daño a la Real Hacienda, 1792.

⁴⁰ Véase AGN, Indiferente virreinal, Judicial, caja 2778, exp. 4, 1749-1760, 71 ff. Autos sobre consulta del Alcalde Mayor de Tlalpujahuá sobre los extravíos de plata que se experimentan en aquel real y providencias dadas para su exterminio. Pedro Sánchez.1749.

rado, minero, tenía la costumbre de enviar sus barras a Sombrerete, Fresnillo y Zacatecas. En esa ocasión iban dirigidas al comerciante zacatecano Joaquín de Andaza; las barras circulaban sin la guía oficial y por esa razón fueron decomisadas. A través de una carta, el minero explicaba al comerciante que los géneros que le había enviado no eran de buena calidad, que a final de año iban a cerrar su cuenta. La plata enviada ascendía a 110 marcos de plata y tres marcos más de fuego (25. 990 kilogramos), cuyo precio era de seis pesos y cinco reales; que al arriero, Bernardo, le entregara cebollas y algunos metros de “sayal”, pues necesitaba hacerse una capa o que el comerciante se la mandara hacer, pero sobre todo que le enviara “500 reales completos”.

Alvarado mantenía negocios con varios comerciantes en la ciudad de México; el encargado de recibir y comprar sus envíos de metales era Miguel Francisco Sánchez Hidalgo, que entre 1762 y 1775 le había remitido más de 4500 marcos de “cazo y fuego”. En su defensa alegó que él no defraudaba a la Real Hacienda, pues los comerciantes al momento de ingresar las barras a la Real Casa de Moneda pagaban los impuestos respectivos. Asimismo, argumentó en su defensa que desde 1748 los metales de las Nieves se transportaban sin la guía respectiva, pero en esa ocasión el alcalde mayor, Santo Antolinez, había actuado con “dolo” y sin previo aviso quebrantó la costumbre de hacía varias décadas. El defensor de Antonio Alvarado solicitó que se le devolviera el monto de lo embargado, las autoridades accedieron y determinaron que a partir de esa fecha todas las pastas se transportarían con la guía respectiva.⁴¹

Debemos reconocer que nuestra búsqueda en los archivos no dio buenos resultados, y que los grandes cargamentos ilegales de metales preciosos no han dejado rastro. Sin embargo, Lassaga y Velásquez de León nos legaron indicios sobre el contrabando de oro, escribieron que era po-

⁴¹ AHPM, 1775, V, d. 12, Expediente de Antonio Alvarado, minero de Real de las Nieves sobre platas, haciendo ver no ha incurrido en extravío alguno de ellas sin malicia.

sible convertirlo en polvo por medio de “agua real” —un concentrado de ácido nítrico y ácido clorhídrico—. Esta operación que tenía un precio de cuatro o cinco pesos por onza, los polvos se mezclaban con aguardiente y podían pasar frente a los “ojos de los guardas” sin levantar sospechas; el costo de una libra de este polvo remitido a Europa podía ser hasta de seis pesos, con lo cual se evadían los impuestos de la minería, acuñación y derechos marítimos.

Existían otros métodos para ocultar el oro igualmente eficientes y más económicos. El metal amarillo se mezclaba con una composición de azufre y sal de ceniza que “lo disolvía perfectamente; y se consigue ponerlo en un polvo sutil y blanquizado”. Para conseguir una libra de este polvo se tenía que invertir un peso, y para ocultarlo se transportaba mezclado con añil, granilla o basura. En su destino, el polvo podía recogerse con un poco de azogue y así recuperar los productos con que se mezcló. Una vez que se tenía el oro en polvo, la operación de contrabandearlo era sencilla: solía mezclarse con azúcar, y al llegar a un puerto europeo se disolvía en agua y se “filtraba con cuidado y curiosidad”.

Asimismo, con ciertos conocimientos de química y metalurgia Lassaga y Velásquez de León relataron que era posible mezclar una libra de cobre con dos de oro o fusionarlo con plata; en ambos casos se conseguía el “oro purísimo y sin merma”, resultaba imperceptible a los ojos de los guardas y se obtenían buenas ganancias. Teniendo en cuenta todos los impuestos novohispanos y españoles, calculaban que el oro estaba grabado con 40 por ciento de su valor, proporción que se convertía en los jugosos dividendos de los contrabandistas. Pero los autores advirtieron que no sólo se trataba de un fraude a las arcas del rey, sino que también se perdía metal en las operaciones de apartado, ensaye, acuñación y circulación del comercio. Y para proponer soluciones a este problema fueron contundentes: la rebaja generalizada en los gravámenes, una explotación más intensiva de las minas y un cambio en el sistema de financiamiento de las empresas. Dichas medidas contribuirán a separar más oro de la plata, acuñar más oro, au-

mentar las rentas reales y apoyar la circulación del comercio.⁴²

No estamos seguros de que fueron escuchadas las voces de los dirigentes mineros, pero meses después se decretó una reducción en el gravamen del oro. Sin embargo, los otros impuestos continuaron en la misma proporción. Asimismo, la mayor parte de oro estaba mezclado con plata y dicha aleación siguió pagando los mismos derechos, por lo que con el tiempo se avanzó muy poco. Es muy probable que el contrabando siguiera su curso, como testimonian otros expedientes, e incluso después de la guerra de Independencia los contrabandistas impusieron sus leyes en distintas regiones del país.⁴³

Un apunte final

A partir de las series de acuñación que existen sobre la amonedación de oro, se presentó un panorama general de este importante metal. Se hizo hincapié en los problemas contables que tienen las estadísticas, pero sobre todo en los escasos datos sobre exportación de metal amarillo, que impiden hacer algunas conjeturas más sólidas. Podemos imaginar que la publicación de las cifras anuales de amonedación de oro y plata servían como información muy importante para calcular la masa circulante; el difundir estos datos a través de la *Gazeta de México* servía, de cierta manera, para regular el mercado monetario novohispano. Dicho periódico informaba con cierta regularidad sobre los barcos que abrían sus bodegas para transportar monedas al viejo mundo para que se realizara el acopio respectivo, lo que matuvo una escasez crónica de circulante. Existen distintos factores para demostrar cómo el subregistro de oro, el extravío, la evasión y el contrabando constituyeron un negocio ilegal que convivió de manera paralela con la economía novohispana.

⁴² AGN, Minería, vol. 224, exp. 9, 327-344v.

⁴³ Henry George Ward, *México en 1827*, México, FCE, 1981, p. 647.

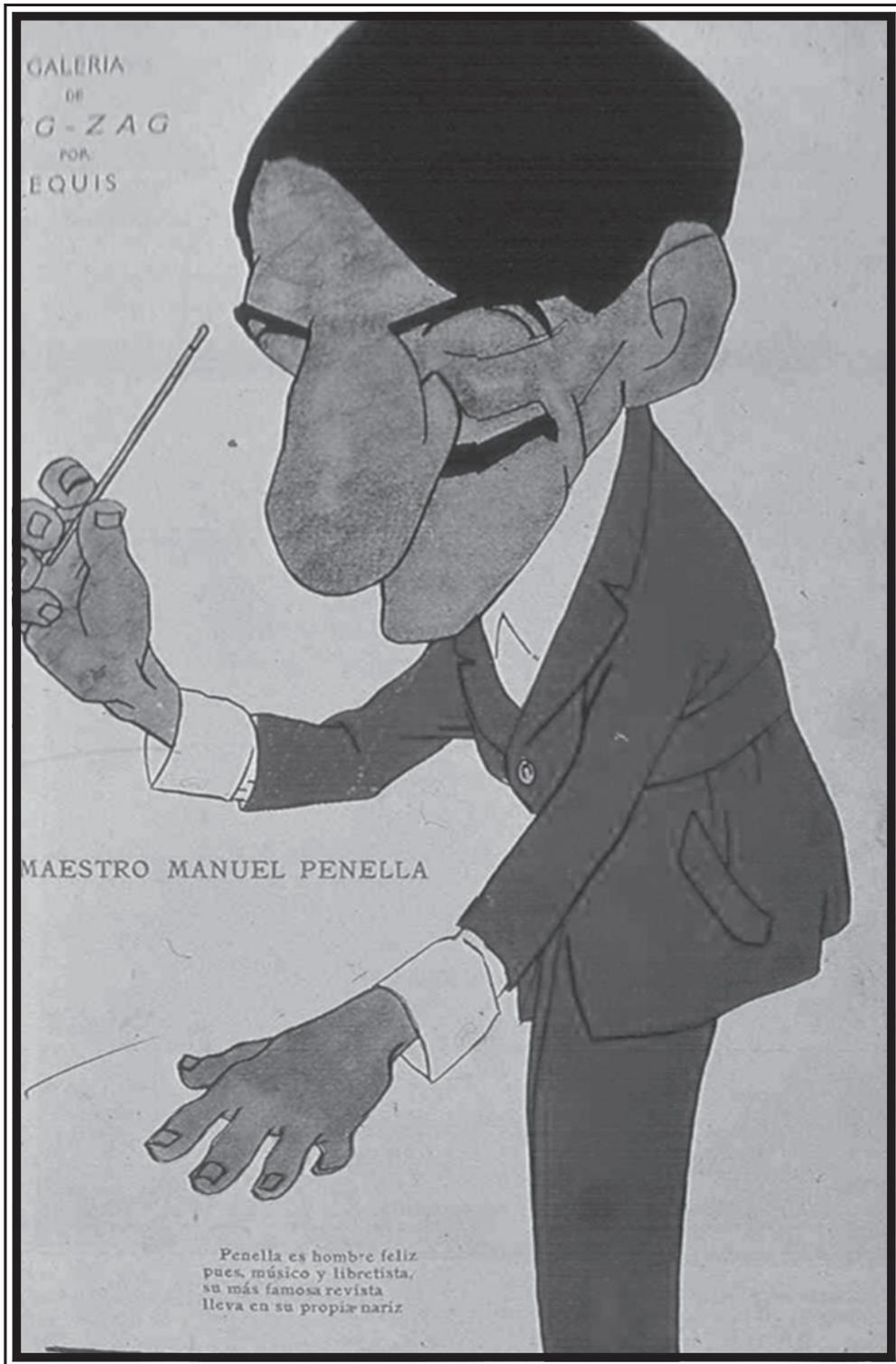
Lassaga y Velázquez de León reseñaron unos métodos tan sencillos y asequibles que nos hacen reflexionar en lo vasto que podía ser el contrabando de metales preciosos. En realidad, al hablar de contrabando de oro intentamos buscar los grandes cargamentos, ya fuera en barras o monedas; pero hasta ahora desconocíamos que el oro se podía transformar en polvo a través de distintos métodos muy baratos y que compensaban realizar dicha operación. El oro en polvo o granulado podía pasar frente a los oficiales de las aduanas sin ser detectado. Si este era un hecho contundente, constituyó una amplia red de complicidades entre América y Europa, en la que participaba un sinnúmero de intermediarios. Los polvos amarillos surcaban los mares y las cifras de acuñación, aquellas que han sido tan polémicas por varias décadas en la historiografía, sólo son un pálido reflejo de la producción.

El oro estaba a diario en las manos de los mineros, pero antes de circular debía mantener el equilibrio entre el costo productivo, la utilidad y los impuestos. Estos últimos eran tan altos que se buscaron todos los medios posibles para evadirlos. Sin duda los destinos del “extravío” fueron muchos, pero es posible que una buena parte del oro que no llegó a las casas de moneda sirviera para la ostentación y el embellecimiento

personal, pero sobre todo para elaborar adornos y dorar retablos.

El contrabando de oro era un motor poderoso y constituía una economía al margen de la legalidad. El mercado estaba muy bien instituido y regulado, desde la extracción en bruto de los metales, pasando por toda una serie de intermediarios, hasta las casas de moneda europeas. Sin embargo, resulta ocioso intentar una medición de lo ilegal, como han intentado algunos autores; en realidad estamos limitados a estudiar los mecanismos y circuitos que se formaron a partir de estos negocios ilícitos. La legislación virreinal fue muy estricta respecto a la vigilancia y control de los distintos procesos productivos y de circulación de los metales preciosos y los castigos fueron severos contra los infractores; sin embargo, el negocio era tan redituable que invariablemente hubo manera de burlar el resguardo. En esta amplia red participaban mineros, operarios, rescatadores, comerciantes, funcionarios, arrieros, congregaciones religiosas, plateros, batihojas, tiradores y capitanes de embarcaciones; pero sobre todo, los grandes intereses europeos a lo largo de la época colonial continuaron, como dijo el famoso conquistador, “enfermos” y demandaban al oro como una medicina ineludible para recuperar su salud.





La Iglesia católica en México, 1929-1965

Jean Meyer*

Paradigmas y contexto

Nos acostumbramos en nuestras democracias¹ occidentales llamadas laicas a separar netamente la esfera religiosa de la política, la primera su-puestamente adjudicada al “fuero interno”, privada, individual, la segunda identificada con el espacio público, el cual está “cerrado” a las iglesias; en tales condiciones ¿cómo hablar de la Iglesia católica en política, como fuerza política?

La separación estructural de la Iglesia y del Estado, desde la Reforma, garantizaba teóricamente la doble libertad del individuo y del ciudadano, su doble libertad de “creer” o no, sin la menor coerción social: libertad de pensar la ciudad y su porvenir, de construirla con los solos criterios de lo visible y lo “racional”. Eso era una ilusión, como lo demuestra el conflicto “religioso” de los años 1914-1938. Por lo tanto hay que pensar de nuevo la existencia de esa vieja pareja, la Iglesia y el Estado. Religión y política han sido siempre, a lo largo de la historia, aliadas y

competidoras. La política busca, con breves excepciones, en lo invisible, en la religión, un fundamento para su legitimidad: Lázaro Cárdenas consigue el nombramiento de Luis María Martínez como arzobispo de México y primado de la Iglesia mexicana porque lo necesita; Manuel Ávila Camacho, antes de tomar posesión como presidente electo afirma “soy creyente”; el arzobispo Luis María Martínez ayuda al gobierno y tranquiliza a Estados Unidos cuando obliga a Salvador Abascal a dejar la dirección de la Unión Nacional Sinarquista. En cuanto a la religión, no puede dejar de vigilar, acompañar, influir la política, para defenderse como institución y para encontrar o mantener su arraigo social. “Al César lo del César, y a Dios lo de Dios”: hermoso programa, pero la realidad no es tan sencilla.

Mi maestro Gabriel Le Bras decía que ignorar lo que pasa en la esfera religiosa es ignorar una parte notable del espíritu del siglo y de la vida nacional. Añadió que eso valía tanto para Francia como para México, al entregarme su carta de recomendación para el arzobispo Miguel Darío Miranda (julio de 1965).

Trataré esencialmente de la jerarquía de la Iglesia católica mexicana, y de Roma; de los laicos también, pero de manera secundaria, mejor dicho, subordinada. Primero, una serie de advertencias. Un viejo paradigma del liberalismo triunfante quiere que la Iglesia católica haya

*División de Historia, Centro de Investigación y Docencia Económica (CIDE).

¹ En 1929 México no era ninguna democracia y las democracias occidentales, hasta 1945, no tuvieron el viento en popa a la hora de los bolchevismo, fascismo, nacional-socialismo. En 1965 México era una democracia *sui generis*, púdicamente calificada de “sistema político mexicano”.

sido colonialista hasta 1821, conservadora e imperial en el siglo XIX, contrarrevolucionaria y ultraderechista en el siglo XX. En 1995, el presidente del episcopado, mons. Sergio Obeso Rivera, podía quejarse: “*it is very unfortunate that we are always noted as totally negative elements in our country, because in the official history [...] the presence of the Church in Mexico [...] is accursed*”.² Se puede comentar este paradigma en esa forma: la Iglesia católica, de cierta manera, sigue siendo de “antiguo régimen” en la medida en que no se reconoce en ningún partido; por lo mismo situarla *a la derecha* es un error; puede encontrarse un tiempo *a la derecha*, un tiempo nada más. Hay siempre católicos de derecha, de izquierda y centristas; “la Iglesia” (¿qué es eso?) se encuentra en otra parte, en ningún punto de la línea que va de la izquierda a la derecha, o se pasea sobre esa línea, yendo y viniendo en ambos sentidos. Si vemos a la Iglesia como el enemigo histórico, no lograremos ni la más mínima lucidez.

Otro paradigma caracteriza a la Iglesia como un bloque monolítico, hipercentralizado, totalizado y totalitario, vertical y monárquico. En realidad la Iglesia es una democracia con sus corrientes, tendencias, facciones, partidos; y si nos limitamos a la jerarquía, esa pequeña minoría dirigente, vemos que las divergencias, cuando no las oposiciones y contradicciones, son constantes. Muchos católicos piensan hoy que eso es una fuerza que explica la longevidad de la institución. Veremos que la lucha por el poder es muy real adentro de la Iglesia y que el control de las estructuras institucionales no garantiza el éxito ni la capacidad de llevar adelante un determinado proyecto social o religioso. El poder de la jerarquía es real, especialmente en esos años, pero se diluye en la experiencia cotidiana de los católicos. Un solo botón de muestra: entre 1932 y 1938 los obispos, obedeciendo al papa, condenaron más de veinte veces la lucha armada católica y sin embargo miles de católicos volvieron a levantarse en armas; condenaron las socieda-

des secretas y los católicos fundaron muchas. La obediencia/desobediencia me lleva al concepto weberiano que hago mío, de “capellanocracia”.

Al tratar de la sola jerarquía, de la cúpula institucional, subrayamos precisamente la validez del concepto. Por “capellanocracia” Max Weber entiende el dominio ejercido por los clérigos (los sacerdotes como ejecutores de los proyectos pontificales y episcopales) sobre los laicos, incluso sobre los partidos católicos y los sindicatos cristianos, inevitablemente “asesorados” (dirigidos, controlados) en su tiempo por “capellanes”. La Iglesia católica es universal y por la tanto es inevitable salir del estrecho marco nacional para situar en perspectivas nada excepcionales las aventuras y desventuras de los católicos políticos mexicanos desde el Partido Acción Nacional (PAN) hasta el sinarquismo, pasando por la Liga y los cristeros. Eso no impide la existencia, en el seno de la Iglesia católica, de inconformes que fundan su desacuerdo en la religión misma. Como edificio de poder, la Iglesia, con el papa arriba, invoca siempre el principio de autoridad y, de mil maneras, pasa compromisos, “arreglos”, *modus vivendi* con los Estados, hasta los más “desagradables” para los católicos. Pero, como es evangélica, la Iglesia es una comunidad de fieles, laicos y eclesiásticos, entre los cuales existen no sólo “demócratas” y “monarquistas”, sino “intransigentes”³ enemigos mortales del liberalismo y del socialismo, inmanentistas que exigen de su Iglesia un compromiso inmediato que, de hecho, se transforma en militancia política en nombre de valores religiosos; no faltan nunca los teólogos de la violencia, lejanos descendientes de los anabaptistas, que rechazan ese mundo malo y juran detener la fe verdadera. Le cuesta mucho trabajo a la jerarquía, si no doblegar, por lo menos canalizar y neutralizar esas energías peligrosas.

Uno tiende a situar a la derecha a estos últimos, calificándolos de “integristas” (ellos mismos se llaman así entre 1940 y 1950), pero el surgimiento de la teología de la liberación y de

² Roderic Ai Camp, *Crossing Swords: Politics and Religion in México*, Nueva York, Oxford University Press, 1997, p. 25.

³ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, México, FCE, 1992.

su ala radical guerrillera, después del Concilio Vaticano II, nos obliga a preguntarnos: ¿qué es la izquierda, qué es la derecha? ¿A qué corresponde esa metáfora espacial que nace a principios del siglo XIX y ha conquistado al mundo entero, ganándose la dignidad de “representación colectiva”, de arquetipo? Los hay que no dudan de catalogar a Hernán Cortés como de derecha. ¿Será Cuauhtemotzin de izquierda, de manera que el presidente Cárdenas llamará a su hijo Cuauhtémoc? La izquierda (en plural) acepta feliz ser calificada de izquierda; la(s) derecha(s) mucho menos de ser llamada así. Menos la ultraderecha. ¿Y los católicos, y la Iglesia católica? Supongamos que fuesen todos de derecha, ¿a cuál de las derechas pertenecerían?

Hay una derecha “reaccionaria” que va de Joseph de Maistre a Charles Maurras y que lanza un triple anatema contra el Renacimiento (humanista), la Reforma (protestante y liberal), la Revolución (francesa y demás), para ofrecer su propia revolución (nacional). Hay una derecha moderada, liberal, que empieza con Burke, Benjamin Constant y Tocqueville y que puede incorporar cierto pragmatismo católico, así como parte de su corporativismo. Entre 1890 y 1930 surge una derecha radical que va de Georges Sorel a Ernst Jünger, y que a veces ha sido identificada como una de las fuentes del fascismo; sin embargo, su elitismo la distingue de aquél. Después de la Primera Guerra Mundial, bajo el impacto de la masacre y la revolución bolchevique, nacen el fascismo y el nacional-socialismo. Y no faltan las malas lenguas para decir que Stalin pertenece a la extrema derecha. Tres de esas cuatro derechas no combinan con la Iglesia católica, lo que no impide concordatos y arreglos cupulares siempre tácticos.

Finalmente hay que situar a México y a la Iglesia católica, que tiene su *tiempo* propio en el *tiempo* del mundo; bajo la batuta de Pío XI y Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI, la Iglesia enfrenta bolchevismo y fascismo, anticlericalismo y nacional-socialismo; vive el momento de la primera posguerra, de la gran depresión, de la crisis de las democracias, del antisemitismo y de la guerra de España, la Segunda Guerra Mundial y la

guerra fría con el anticomunismo consecuente, la revolución cubana y el Concilio que surgen en forma inesperada y al mismo tiempo...

Creo entender que se me pide una historia política del hecho religioso, o la proyección política de la religión. De 1867 (fecha mexicana) a 1965 (fecha romana), pretendo ver un esfuerzo secular para salvar la institución, la Iglesia católica, amenazada por el *tiempo* del mundo; para lograrlo, Roma pone a los católicos y los laicos al servicio de esa prioridad; su estrategia usa muchas tácticas, según el país, según la provincia, según el momento: oportunismo en el mejor sentido de la palabra. Esa tendencia secular se fragmenta en ciclos de duración mediana que engendran líneas pastorales distintas, pero que tienen siempre dos vertientes, ascendente y descendente. Una serie de crisis, más o menos breves, separa esos ciclos: la Reforma, 1914-1917 y la Constitución, 1926-1929 y la recaída de los años treinta, el Concilio (por primera vez el acontecimiento es interno y no se puede vivir como una agresión externa).

En el seno de la Iglesia, dos papas rigen de 1922 a 1958, dos personalidades, dos estilos de gobierno, pero en una profunda continuidad, cuando la historia de la Iglesia católica se vuelve, una vez más, una historia mundial, inseparable de los problemas y de los conflictos del mundo. Eso a la hora del apogeo de la nueva autoridad pontificia y de la centralización romana, según un proceso empezado en 1870 en el Concilio Vaticano I. El papa ejerce ahora el libre nombramiento de todos los obispos del mundo y la institución se clericaliza totalmente, alejando a los laicos de la liturgia y de la administración de los bienes temporales. La meta desde León XIII: fortalecer la institución para instaurar el reino de Cristo en la sociedad, *whatever that means*. Roma inventa la Acción Católica *sicut acies ordinata*, “como un ejército en orden de batalla”, para utilizar a los laicos en su defensa. Inventa muchas AC, una para Bélgica, otra para Francia y Alemania, otra para Italia (y México).

Pío XII (febrero 1939-octubre 1958) es un canonista, un diplomático que tiene una experiencia internacional excepcional. Personalidad de primera como su predecesor, con quien trabajó



muy de cerca, llega al poder en un mundo dominado por el totalitarismo; vive la guerra mundial y la descolonización (que apoya), internacionaliza el colegio de los cardenales, se interesa en América Latina, instituye en 1955 el primer Consejo episcopal continental, el de América Latina, el Celam. La doctrina social de la Iglesia sigue siendo la misma, ni capitalismo ni comunismo, con críticas al Estado opresor y con remedios morales a la “cuestión social”: bien común, solidaridad, subsidiaridad, derecho natural, dignidad de la persona, denuncia de los totalitarismos a partir de 1937, con las dos encíclicas que condenan el nacional-socialismo alemán y el comunismo: *Mit brennender Sorge* por un lado (14 de marzo) y *Divini redemptoris* por el otro (19 de marzo). Esa última menciona “los horrores cometidos en Rusia, en México y en una gran parte de España”. Si desde León XIII la Iglesia hablaba en bien de la democracia, pensaba sólo en la “democracia social”; hubo que esperar el mensaje de navidad pontifical de 1944 para saber que Roma hacía finalmente suyos los principios de “la verdadera y sana democracia”.

La Iglesia no es una democracia parlamentaria y electoral. Esos años corresponden al dicho: “el cura señor y amo en su parroquia, el obispo señor y amo de su diócesis y el Papa señor y amo de la Iglesia”. Triunfa una eclesiología verticalista, clerical, autoritaria, en la cual el “magisterio ordinario” del papa (noción que surge en 1863) es incontrolable; la “romanidad” es exaltada y Roma es la cabeza y el corazón de la catolicidad. Los laicos dependen de y obedecen a la jerarquía que, mundialmente, multiplica las organizaciones de masa, nacionales y supranacionales. Si no se toma en cuenta la dimensión romana y la integración de México a esa Iglesia universal, no se puede entender la historia política nacional.

1919-1938 El gran encierro

La nueva línea

En febrero de 1926 el papa pidió a los católicos mexicanos olvidarse de la política y trabajar en

el marco de la Acción Católica; repetía su petición (1922) al clero italiano de abstenerse de todo compromiso político, lo que significaba claramente que el Vaticano no veía con buenos ojos las actividades del Partido Popular (católico, dirigido por un sacerdote). En México no quería ver otro Partido Católico Nacional, pero la escalada entre el gobierno del presidente Calles y la jerarquía mexicana abonó el terreno para el catolicismo político militante de la Liga (Nacional de Defensa de las Libertades Religiosas) fundada en 1925, en reacción contra la Iglesia cismática suscitada por círculos gobernantes. Ese catolicismo de combate exaltado por la Ley Calles, la suspensión de los cultos y los inventarios que causaban el cierre de los templos, lanzó a la Liga a la lucha armada. La gran guerra popular de la Cristiada duró tres años, hasta que Roma, apoyada sobre una fracción episcopal, puso fin al agotador empate militar al negociar con el gobierno los famosos “arreglos” de junio de 1929. El gobierno prometía respetar la Iglesia, pero las leyes y los artículos constitucionales seguían tal cual, si bien eran letra muerta.

Desde el primer momento varios obispos quedaron inconformes, pero acataron; los combatientes y la Liga (no es lo mismo) no habían sido consultados, de modo que entre los primeros no faltó la amargura y la incompreensión, mientras que la segunda pasó en seguida a la ofensiva, escribiendo a los obispos y al papa, multiplicando los contactos, viajando a Roma. Roma y sus agentes en México se lo esperaban y trabajaron tenazmente durante casi diez años para domar o quebrar a los inconformes: una cosa era clara, la participación política de los católicos quedaba excluida; para salvar la institución había a la vez que frenar a los activistas y movilizar a los laicos en general, para poder resistir al Estado y convencerlo de respetar los arreglos, cosa que no hizo hasta 1938. La cuadratura del círculo, ¿cómo organizar a los católicos y movilizarlos, sin dejarlos llegar a la política o a la lucha armada?

Roma ofrecía el santo remedio de una nueva versión de la Acción Católica y empezó por dismantelar todas las organizaciones existentes, la

más importante siendo la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), elemento motor en la Liga, a la vanguardia de la lucha armada pasada. Los ligueros más radicales, que habían soñado con llegar de manera revolucionaria al poder para instaurar una utopía católica, nunca perdonaron a los arzobispos encargados de los arreglos: mons. Ruiz y Flores, delegado apostólico, y mons. Pascual Díaz, arzobispo de México. Los acusaron de haber engañado al papa (“monseñor Díaz y Barreto, tirano eclesiástico de México a nombre usurpado del Papa”) y esperaron la segunda Cristiada que, tarde o temprano, provocaría el no respeto de los arreglos.

Al día siguiente de los arreglos, el delegado apostólico mandó una carta al episcopado, clero y pueblo mexicano: “el Sumo Pontífice, perfectamente informado de la diversidad de opiniones, para resolver el asunto que nos ocupa, ha aprobado el arreglo concordado en nuestras conferencias con el Señor Presidente, y por lo mismo deben desechar toda desconfianza aún los más timoratos”.⁴

“Los más timoratos” eran los ligueros más bravos, envalentonados por los obispos Leopoldo Lara y Torres (Tacámbaro) y Manríquez Zárate (Huejutla). No soportaban declaraciones como la del delegado apostólico Ruiz y Flores: “la jerarquía y el clero, en caso de cualquier movimiento armado o de carácter revolucionario, no tomará jamás parte en el futuro, como lo hicieron en el pasado, ni permitirá que lo relacionen o identifiquen con tales actividades revolucionarias”.⁵ Añadía que quienes lo hicieran individualmente, bajo su exclusiva responsabilidad y riesgo, no podrían comprometer o criticar a la Iglesia y a los católicos.

No es ninguna coincidencia que el arzobispo Díaz lance oficialmente el 31 de diciembre la nueva Acción Católica Mexicana (ACM), organizada sobre el modelo apolítico italiano. Los ligueros entendieron inmediatamente el sentido de la maniobra, y lo que significaba la liquida-

ción de la primera ACJM y de la Unión de Damas Católicas, dos organizaciones ligueras:

Al poco tiempo de concretarse los “Arreglos” del 21 de junio que pusieron fin a toda resistencia católica a la Revolución satánica, judaica y masónica, y sus úcases persecutorios, se empezaron a dar los pasos por Mons. Ruiz y Flores y Mons. Díaz y Barreto, para implantar una organización que oficialmente llevaría el nombre de ACM, con un espíritu pacifista y de colaboración con la Revolución y sus hombres [...]⁶

El papa había dicho y repetido que la ACM sería el método y el instrumento para resolver las dificultades en México. Monseñor Díaz fue encargado de la dirección suprema y el P. Miguel Darío Miranda, futuro arzobispo y cardenal, se dedicó a la obra para mayor gusto del gobierno. El presidente Pascual Ortiz Rubio pudo decir al P. Burke y a W. Montavon, representantes de los obispos estadounidenses, que “era católico y orgulloso del hecho de que el difunto arzobispo Ortiz de Guadalajara fuese su primo hermano”.⁷ La mayoría de los obispos pidieron a los católicos, y especialmente a los ligueros, entrar a la ACM, con la sola excepción de mons. J. de J. Manríquez y Zárate. Se trataba de “hacer cristiana la sociedad bajo el control y la guía de la Iglesia” que está dispuesta “a cooperar con el partido revolucionario en cualquier programa bueno para el progreso moral y económico del pueblo mexicano”, palabras del P. Miranda citadas por Montavon.⁸ Los ligueros no tuvieron, felizmente, acceso a eso tipo de información, pero captaban muy bien el cambio de línea: les habían dicho, por ejemplo, que la ACJM liguera

[...] estaba incapacitada para formar parte de la ACM y debía desaparecer, por estos

⁴ Aquiles Moctezuma, *El conflicto religioso de 1926*, t. II, México, Jus, 1960, p. 542.

⁵ AJM, 28 de diciembre 1929.

⁶ Mario Resendes Martínez y Andrés Barquín y Ruiz al P. Provincial Roberto Guerra S.J. 12 de julio 1952 (AJM).

⁷ Servando Ortoll, “Catholic Organizations in Mexico’s National Politics”, tesis, Nueva York, Columbia University, 1987.

⁸ Servando Ortoll, *op. cit.*, pp. 110-111.

cinco motivos: 1. Tomó la ACJM parte en el movimiento de los llamados Cristeros. 2. Firmó un documento público en que se adhería al programa de la Liga, infringiendo con esto sus Estatutos que le prohíben meterse en política. 3. La ACJM no ha sabido ir a las masas; se ha contentado con formar una élite. 4. El espíritu de heroísmo de la ACJM la ha hecho aparecer hostil al Gobierno [...]. 5. La ACJM ha mostrado poca disciplina en los tres años de persecución.⁹

El 18 de noviembre de 1926, en su encíclica *Iniquis afflictisque*, el papa había alabado la Liga, la ACJM y la Unión de Damas Católicas: “merecen bien de la Iglesia y de la Patria”... Tres años después la Iglesia liquidó las dos últimas, y si no pudo desaparecer la Liga no fue por falta de ganas. También se echó abajo para reconstruirla totalmente la Unión de Padres de Familia (UNPF, fundada en 1917).

En 1930 una docena de prelados tomaron la defensa de la extinta ACJM y el 24 de septiembre el obispo Lara y Torres mandó un largo informe al papa sobre la situación “muy triste y dolorosa” de la Iglesia, para consultarlo “sobre algunos puntos en que me encuentro perplejo para obrar en cumplimiento de mis deberes pastorales”. Terminaba diciendo que “en el pueblo hay escándalo y expectación” y preguntaba: “¿los obispos deberemos callar y esperar a que la Delegación (apostólica) indique los medios de obtener una reforma? Los católicos se escandalizan de que callemos y nada hagamos por mejorar la condición de la Iglesia, de los sacerdotes y de los fieles”.¹⁰

La gran prueba

El año 1931 vino a darle la razón a los ligueros, cuando la celebración del cuarto centenario de

la aparición guadalupana y la llegada del general Lázaro Cárdenas a la Secretaría de Gobernación fueron acompañadas de la suspensión de la aplicación de los arreglos; el secuestro y expulsión del país del arzobispo Orozco de Guadalajara fue el símbolo de esta nueva crisis. El delegado apostólico, quien todavía el 14 de marzo escribía una carta más que respetuosa y suplicante al Jefe Máximo, Plutarco Elías Calles, tuvo que aceptar la dura realidad y (12 de septiembre) quejarse públicamente de la ofensiva contra la Iglesia y pedir a los fieles la unión para defenderla “legal y pacíficamente”. Unión imposible, puesto que la división latente desde los arreglos se profundizaba y manifestaba con nuevos levantamientos, aislados ciertamente, pero amenazadores para los dos arzobispos encargados de aplicar la nueva y definitiva línea romana.

A lo largo del año de 1932, antes de que hablara el papa, se multiplicaron las condenas eclesiásticas de la lucha armada; eso empezó con la publicación, en la *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, del texto “¿En qué se funda el Papa para prohibir a los católicos mexicanos el recurso de las armas?”. Un volante anónimo, obviamente ligüero, contestó para defender la legitimidad cristiana de la lucha armada y decir que o bien el papa había sido mal informado, o sus instrucciones habían sido malinterpretadas por los dos prelados.¹¹ Otro volante pregunta: “¿es cierto que el Papa prohíbe la lucha armada?” y empieza afirmando “categóricamente respondemos que no y que es solamente mentira”.

La ola anticlerical de 1931, con la limitación de sacerdotes en muchos estados, fue una bendición para la Liga, y el 25 de marzo de 1932 mons. Lara y Torres escribió al secretario de Estado del Vaticano, cardenal Pacelli, para hablar a favor de los insurgentes.¹² El 30 de abril el pobre delegado apostólico reiteró que “el Episcopado, de común acuerdo y por indicación del

⁹ Mario Menéndes al P. Provincial, 12 de julio 1952, AJM.

¹⁰ AJM, Monseñor Lara y Torres al papa Pío XI, 24 de septiembre de 1930 (mecanoescrito de 21 páginas de gran formato, a renglón cerrado; es copia en papel albanene, firmado de su puño y letra).

¹¹ AJM, “Al margen del artículo titulado ‘En que se funda’...”.

¹² *Documentos para la historia de la persecución religiosa en México de monseñor Leopoldo Lara y Torres, primer obispo de Tacámbaro*, México, Jus, 1972, pp. 7, 10 y 745.



Santo Padre, ha hecho saber a los católicos que NO HAY QUE PENSAR EN LA DEFENSA ARMADA”. El 31 de mayo de 1932 mons. I. Placencia (Zacatecas) mandó a su clero la Circular Reservada núm. 7, que iba en el mismo sentido y golpeó duramente a los levantados.

Los radicales contestaron: “ahora bien; si el Papa y los Pastores Mexicanos han extraviado en esta vez la senda de la verdad y de la justicia ¿estaremos obligados los católicos a seguirlos? No de ninguna manera, porque nos haríamos cómplices de ese error y de esa injusticia”.¹³

El general Cárdenas echó leña a la hoguera al expulsar del estado de Michoacán a “los llamados obispos de Morelia (el delegado apostólico) y Zamora”.¹⁴ De todos modos el delegado volvió a condenar¹⁵ el recurso a las armas, y como sabía que dos o tres obispos apoyaban a los contendientes, declaró: “4. Desconocemos cualquier escrito o documento de cualquier autoridad eclesiástica a favor del recurso de las armas, y encarecemos a los fieles que no se dejen sorprender [...] ni engañar con las explicaciones y distinciones, que tratan de esquivar la prohibición del Sumo Pontífice”. El campo católico se parecía cada día más al campo de Agramante y los prelados llegaron a temer un posible cisma.¹⁶

El 24 de agosto el obispo de Zacatecas hizo circular las declaraciones del delegado, dándole todo su apoyo. “Varios católicos deseosos de ver a la Patria libre” lanzaron un texto mimeografiado donde afirmaron que: “ni su Santidad, ni el Delegado, ni nadie puede quitar a los católicos el derecho que poseemos de defender las libertades esenciales y los fundamentos de la sociedad civil”. Los ataques contra los prelados y los “arreglos(?)” por ellos concertados redobla-

ron y una lluvia de volantes y pasquines cayó sobre las ciudades.¹⁷

El 9 de julio el cardenal Pizarro, por instrucciones personales del papa, contestó a mons. Lara y Torres que el delegado apostólico no hacía sino obedecer al papa y que por lo tanto, todos los obispos, todo el clero, debían acatar las instrucciones del 1 de junio y predicar contra la lucha armada, y abstenerse luego de “criticar ásperamente las instrucciones del Santo Padre y de Su delegado”. Le invita a dar el ejemplo de la disciplina,

*[...] dando subito inizio all' Azzione Cattolica. [...] La Chiesa, per quante presioni le siano state fatte, non ha mai approvata la difesa armata; anzi, ha deplorato che alcuni, sia pure pochi, Ecclesiastici vi prendessero parte anche indirettamente ed ha pure fatto allontanare de Roma que Prelati favoreli a tale difesa che davano respetare di parlare o di agire con il Suo consenso.*¹⁸

Mientras, en México, una ruda “Carta Abierta” atacaba a mons. Ruiz y Flores y pedía rezar para que el Santo Padre ordene el retiro de los señores Leopoldo Ruiz y Flores y Pascual Díaz y Barreto”.¹⁹

Para esa fecha la lucha armada se había reanudado en varios puntos del país; en agosto los de Zacatecas redactaron una “Orientación”, en la que, después de afirmarse como buenos católicos, protestan contra “la intromisión de la Jerarquía Eclesiástica en asuntos que solo a nosotros competen [...] no hemos levantado bandera religiosa alguna [...] defendemos con las armas nuestros derechos *cívicos* vilmente conculcados por la tiranía actual”.²⁰

¹³ AJM, volante “En torno de la Declaración del Sr. Delegado Apostólico de fecha 1º de mayo”.

¹⁴ Archivo Calles del Fideicomiso Calles-Torreblanca, carta de Lázaro Cárdenas a P. E. Calles, 14 de mayo de 1932.

¹⁵ *El Universal*, 28 de julio de 1932.

¹⁶ AJM, volante “Respetuosa Interpelación del Excmo. Sr. Delegado Apostólico Leopoldo Ruiz y Flores”, por “los sacerdotes y católicos inconformes”.

¹⁷ AJM, “Apremiante llamado a los católicos que quieren verse libres de la Tiranía Revolucionaria”.

¹⁸ AJM, El cardenal Pizarro a monseñor Lara y Torres, 9 de julio de 1932.

¹⁹ AJM, “Carta Abierta”.

²⁰ AJM, “Orientación a los católicos con relación a la actitud de la Guardia Nacional respecto a las declaraciones del Excmo. Sr. Obispo de Zacatecas en contra de la campaña emprendida por conquistar nuestras libertades *cívicas*”.

El obispo José de Jesús Valverde, de Aguascalientes, preocupado por el vecindario zacatecano, exhortó en septiembre de 1932 a sus “muy amados hijos los fieles de esta diócesis” a obedecer las “normas que sobre el particular se ha dignado darnos la Santa Sede”; recuerda que el papa dijo que “en esta situación tan grave como injusta contra la Iglesia [...] no hay que pensar la defensa armada [...] sino más bien provéase a la educación del pueblo cristiano en la obediencia y adhesión al Santo Padre, a la Jerarquía y a la Iglesia”. Luego comenta en cuatro puntos y denuncia los que hablan de defensa armada y “provocan a la desobediencia del mismo Santo Padre y en contra del Episcopado [...] que Dios Nuestro Señor los detenga en esa marcha al abismo”.²¹

Frente a una situación tan grave, propicia al cisma, Roma tuvo que hablar y el papa emitió el 29 de septiembre de 1932 la encíclica *Acerba animi*. El texto empieza con una denuncia de las condiciones impuestas a la Iglesia en México, recuerda que fue el Estado quien pidió expresamente llegar a un acuerdo para poner fin a la guerra; que, confiada en su sinceridad, Roma dio la orden de levantar la suspensión de los cultos, lo que a su vez desarmó a los cristeros. Que el gobierno violó “abiertamente las condiciones estipuladas en la conciliación” para desatar “una persecución totalmente criminal”, cuya meta es “destruir por completo la Iglesia” en “un avance positivo de esa revolución que el ateísmo, enemigo de Dios, realiza por todos los medios”. Esa primera parte podía concitar la unanimidad de los católicos mexicanos, ligueros incluidos.

Pero luego el papa, después de afirmar que no obstante su fracaso los arreglos eran justificados por la necesidad de atender la vida espiritual de la nación, da unas instrucciones que no pueden gustar a los radicales: dice que ve a los católicos divididos por la nueva persecución y que, por lo tanto, se reserva el derecho “exclusivo” de intervenir: en un “asunto íntimamente relacionado con la religión, es derecho y es deber nuestro determinar los principios y las normas de conducta que deberán acatar necesariamente todos los

²¹ AJM.

católicos”. Recuerda que ha tomado en consideración todos los informes, todas las opiniones de la jerarquía y de los fieles, “incluso aquellos que pedían se volviera, como en 1926, a una táctica más severa en la resistencia, suspendiendo de nuevo en toda la República el ejercicio público del culto divino”.

Todo bien considerado, prosigue Pío XI, la estrategia debe ser otra y adaptarse a las circunstancias de cada diócesis; aprobar esa injusta ley es totalmente ilícito y pecaminoso, pero frente a la fuerza no se debe recurrir a la violencia sino a las protestas legales y cívicas, en el marco de la unidad y de la obediencia a la Iglesia: la Acción Católica es el medio más eficaz.

Publicada el 1 de octubre, la encíclica provocó al día siguiente la acusación, por parte del nuevo presidente Abelardo Rodríguez (Pascual Ortiz Rubio había desaparecido en la tormenta), de “incitación a la rebelión” y “provocación”. El 3 de octubre mons. Ruiz y Flores contestaba que “la oposición pacífica a unas leyes que violan los derechos religiosos no puede ser calificada de rebelión”. El día 7, para mayor satisfacción de los duros de los dos bandos, fue arrestado y deportado hacia el Norte. La ofensiva anticlerical redobló y la batalla escolar no tardó en empezar.

El Santo Padre expresó sus temores de que con mi expulsión ciertos elementos se aprovecharán para provocar conflictos recurriendo a medios violentos. Por desgracia parece que esos temores se realizan, pues que algunos descontentos se han felicitado por mi ausencia y hasta algún Prelado ha tomado parte activa [se trata de Lara y Torres, N. de JM] en excitar al pueblo a la defensa armada, alegando que no hay que obedecer al Superior cuando éste manda algo contra el bien común o engaña”.²²

Poco después los dos obispos “ligueros”, partidarios activos de la defensa armada, fueron obligados a renunciar por Roma.

²² AJM, circular del delegado apostólico en exilio a todos los obispos, 27 de octubre de 1932.

La educación socialista

En 1934, el presidente Abelardo Rodríguez debió afrontar a Calles a propósito de la Iglesia, al igual que su desdichado predecesor Narciso Bassols —quien había pasado de la Secretaría de Educación, de donde lo había sacado la opinión pública a causa de sus proyectos de educación sexual infantil, a la Secretaría de Gobernación—, fue el instrumento de Calles. Durante la crisis de diciembre de 1931 afirmó que habría que renunciar a “iluminar” las generaciones adultas, muy profundamente gangrenadas por el cáncer religioso, y consagrar todos sus esfuerzos para convertir a la juventud a una visión “racional” del mundo. A fines de 1933 el Partido Nacional Revolucionario (PNR) había decidido reformar los artículos educativos de la Constitución para proclamar el carácter “socialista” de la enseñanza. Abelardo Rodríguez hizo saber que se oponía a ello. En marzo de 1934 Bassols le fue a decir, de parte de Calles y de su candidato Cárdenas, que era necesario reanimar la cuestión religiosa y calentar a los gobernadores. Habiendo rehusado el presidente, Bassols renunció y Calles lanzó en julio el famoso “grito de Guadalajara”, retomado por todos los callistas: “la revolución no ha concluido; sus eternos enemigos la amenazan [...] hay que entrar por eso en esta nueva etapa que yo llamaría la revolución psicológica. Debemos penetrar y apoderarnos de las conciencias de la infancia, de la juventud, porque son y deben ser de la revolución [...] de la colectividad”. Precisaba en su memorándum a Cárdenas: “el Estado tiene perfectamente el derecho de orientar la educación según sus doctrinas y sus principios, que es lo que hacen en este momento en Rusia, en Alemania, en Italia”.

El “grito” fue seguido de una serie de violentos ataques contra la Iglesia y nuevas disminuciones en el número de sacerdotes autorizados. Tras la elección de Cárdenas a la Presidencia, el artículo tercero de la Constitución fue reformado: “la educación dada por el Estado será socialista, y no contenta con excluir a toda doctrina religiosa, combatirá el fanatismo y los prejuicios”. Este programa fue confundido con el de

la educación sexual de Bassols, lo que provocaría levantamientos en 1935, desencadenando tal hostilidad entre los campesinos y en el seno de las clases medias que el gobierno debió dar marcha atrás. Esta escuela racionalista inspirada en Ferrer fue el origen de muchas luchas estériles que arruinaron por largo tiempo la confianza del pueblo en la escuela pública. La batalla escolar llevada de 1934 a 1937, y perdida por el gobierno, fue una trampa para sus inventores. Se piensa, con razón, que Calles había presionado a Cárdenas en esta batalla para comprometerlo y debilitarlo, lo que lo habría obligado a permanecer fiel al Supremo Jefe. Esto es verdad, pero este movimiento tenía su lógica interna. Desde 1929 Portes Gil había enviado “misioneros rurales” para combatir “el fanatismo y el alcoholismo” en Jalisco. La Cristiada había consternado, espantado, exaltado a los jacobinos. De ahí esta “educación socialista” con sus liturgias laicas, panteístas y arqueológicas. En la batalla escolar, el gobierno se enfrentó a la Iglesia, que tomó el asunto con resolución y sangre fría. Los prelados vieron el aspecto estrictamente faccional de la crisis y se rehusaron a hacerle el juego a Calles: “estos señores quieren llevar el toro a otro lado y les gustaría vernos sacar las uñas”, escribía el delegado apostólico al arzobispo de México, en septiembre de 1934. La Iglesia tuvo entonces el respaldo de las clases urbanas, de la Universidad, de la mayoría del pueblo, incluyendo a los agraristas, y finalmente a la estadounidense y mundial a través de las iglesias protestantes.

La reanudación de la guerrilla en el campo (7500 insurgentes en 1935) y el terrorismo del que fueron víctimas los maestros de educación socialista acabaron de persuadir al gobierno. Pero en tres años fueron asesinados 100 maestros, 200 fueron heridos (los terroristas les cortaban las orejas) y fueron destruidas numerosas escuelas. Es una cruel ironía evocar las resoluciones votadas en 1932 y colocarlas frente al contrasentido cometido en 1934: “la educación rural debe fundarse en la psicología del niño, del adolescente, del adulto, y en la sociología de México”.

En el momento en que Cárdenas triunfó sobre Calles sólo había 305 sacerdotes autorizados en



todo el país. Entonces el delegado apostólico, exiliado en Estados Unidos, condenó nuevamente a los católicos levantados y llamó a todos los mexicanos a orar por la libertad religiosa, diciendo que “el tiempo de la tranquilidad ha llegado”. Anticipaba, porque la paz definitiva tardó en llegar hasta 1938. Para esa fecha habría surgido de la clandestinidad (las legiones) un movimiento católico de masas estrechamente vigilado por la Iglesia, la Unión Nacional Sinarquista.

Pero ¿cómo actuó la Iglesia frente a la “educación socialista”? Además de un bombardeo de notas, protestas, normas y condenas, trabajó discreta e indirectamente a través del Secretariado Social, de la ACM y de todas las organizaciones por ella controladas, especialmente las femeninas y la renovada UNPF; en la UNAM y en las universidades de provincia con la nueva Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC);²³ como si eso fuera poco, toleró y alentó sociedades secretas, siempre y cuando fuesen controladas por la jerarquía y/o los jesuitas. Sin contar una redoblada actividad religiosa —culto público y clandestino, campañas de oraciones, devociones a la Virgen de Guadalupe y a todos los Cristos milagrosos de la república: de ahí el dicho “El santo Cristo de Tila salvó a Tabasco”—. Todo eso para evitar el crecimiento de la inconformidad de muchos católicos y de la “Segunda” (Cristiada), para al mismo tiempo combatir la ofensiva gobiernista. Para Roma y los prelados más fieles a su nueva línea, “la ciencia de ganar perdiendo” no era ninguna debilidad, ninguna concesión al Estado anticlerical, sino la única manera de salvar la institución y el futuro. Entre 1932 y 1938 fue difícil vender esta tesis pero al final se ganó la apuesta.

Antes del grito de Guadalajara, antes de la reforma del artículo tercero (19 de octubre 1934), mons. Díaz había dado instrucciones, retomadas por mons. Orozco: “Todos los católicos están obligados a impedir, por cuantos medios lícitos estuviesen a su alcance, que se establezca y se

difunda la enseñanza socialista”.²⁴ Frente a la división de la jerarquía, mons. Ruiz y Flores protestó el 10 de septiembre contra la educación socialista y llamó a los católicos a unirse y organizarse bajo la autoridad eclesiástica. El 30 de diciembre, desde San Antonio mandó una carta “A los católicos mexicanos” en la misma tónica.

En 1935 se fundó un Comité Ejecutivo Episcopal (CCE) y el delegado apostólico pidió a los jesuitas su ayuda para organizar la ACM, infiltrar y reorientar las organizaciones no directamente controladas o rebeldes, o susceptibles de serlo.²⁵ Durante toda la batalla escolar la posición de la Iglesia no cambió: “mientras sea obligatoria la educación socialista [...] no es lícito (es decir es pecado) a los católicos abrir y sostener escuelas públicas [...] acudir o enviar a sus hijos a las mismas”.²⁶ Varias cartas colectivas a lo largo de esos años repitieron que mandar a los hijos “en tales escuelas [...] gravísimo pecado mortal”, según las Normas del CEE publicadas el 2 de febrero 1935. Las instrucciones romanas del cardenal Pacelli (futuro Pío XII), con fecha del 20 de diciembre de 1936, confirman la línea romana y permiten a los obispos decidir para sus respectivas diócesis. La Iglesia y su brazo seglar, la UNPF, ganaron la batalla del ausentismo; así, según el inspector federal, en 1935-1936, sólo 391 de 5 000 niños, iban a clase en Zamora, pues ni los ejidatarios mandaban a sus hijos.²⁷

Apuesta ganada

¿Cuál era la situación básica de la Iglesia alrededor de 1935? Luis González nos dice en su estilo inimitable:

²⁴ *Boletín Eclesiástico de Guadalajara*, 1 de julio, 1934.

²⁵ Servando Ortoll, *op. cit.*, p. 171.

²⁶ *Christus*, I, 1935.

²⁷ Marjorie Becker, *Settin the Virgin on Fire. Lázaro Cárdenas, Michoacan Peasants and the Redemption of the Mexican Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1995, pp. 126 y ss.

²³ Imelda Baca Prieto, “La intelectualidad estudiantil a principios del siglo XX, El caso de la UNEC”, tesis, México, Universidad Iberoamericana, 2004.

La Iglesia era un roble frente a los ataques de sus enemigos. Ni el leñador líder, ni el leñador intelectual ni el leñador político lograron entonces que sus hachas penetraran mayormente en el tronco eclesiástico. Aunque el gobierno redujo la cifra autorizada de sacerdotes, aunque la autoridad civil de casi todos los estados sólo permitió el ejercicio de un sacerdote en toda la entidad, o de un sacerdote por cada 100 mil o 50 mil fieles; aunque en Chiapas la Ley de Prevención Social, promulgada en 1934, consideró malvivientes a “los sacerdotes de cualquier denominación religiosa”, y a las personas que celebraran actos de culto en lugares públicos o impartieran dogmas religiosos a la niñez; aunque en Tabasco la lucha desfanatizadora del gobernador Garrido llegó hasta la clausura de los templos, la expulsión de los sacerdotes y la quema de imágenes de los santos por una milicia *ad hoc* llamada de las camisas rojas, y aunque la confiscación de bienes eclesiásticos se reanudó vigorosamente en 1931, el cura siguió contemplando a su pueblo desde las torres parroquiales y haciéndolo a la rienda desde el confesionario y el púlpito.

El sacerdocio eclesiástico superaba a la burocracia en acercamiento a las multitudes. A los clérigos se les facilitaba la tarea de convivir con el pueblo raso por el origen humilde de la mayoría de ellos. Abundaban los sacerdotes de color oscuro, de oriundez india o ranchera e hijos de padres en la inopia, sobre todo entre el clero seglar y los frailes de la orden franciscana [...] Indudablemente no todas las acusaciones de los políticos contra los eclesiásticos podían calificarse de infundadas. Sin duda la mayor parte del sacerdocio no compartía ni las metas ni los métodos de la autoridad civil. Desde la reforma liberal andaba a la greña con el gobierno. Con todo, era casi nula la participación eclesiástica en la política electoral o política de partidos.²⁸

²⁸ Luis González, *Historia de la Revolución mexicana*, t. XIV, México, El Colegio de México, pp. 62 y ss.

Puesto que la consigna definitiva era: “Absténganse los fieles de usar medios violentos para defender sus derechos, pues esos medios no son conformes al espíritu cristiano ni tienen eficacia práctica”,²⁹ la Iglesia puso en práctica toda una serie de tácticas paralelas al servicio de una estrategia única: salvar la institución. En cifras absolutas, la ACM no andaba mal y juntaba centenares de miles de laicos; medio millón en el Apostolado de la Oración, quién sabe cuántos en las venerables órdenes terceras, 20 mil en las Congregaciones marianas de los jesuitas, 300 mil en la propia ACM y sus diversos cajones para jóvenes y adultos. Los insurgentes de la “Segunda”, que se hacían llamar “libertadores” o “populares” se burlaban de esos varones de la Vela Perpetua y los exhortaban en vano a empuñar el rifle. En vano, porque la Iglesia les ofrecía algo más que las devociones.

La tercera táctica, con la ACM y la vida religiosa intensa, fue dejar, hasta cierto punto, la rienda suelta a otras organizaciones que surgieron después de los “arreglos”, algunas secretas, otras públicas, o públicas con una parte secreta, nunca secreta para la Iglesia. Las sociedades secretas están prohibidas por la Iglesia por lo menos desde el siglo XVIII, cuando se condenó por primera vez la masonería. Esa condena se había usado en 1928-1929 contra la muy católica, femenina y militar (logística) organización secreta de las brigadas Santa Juana de Arco. Sin embargo, como la jerarquía conocía las posteriores a 1929, les permitió prosperar siempre y cuando no se le fueran. Eso se dio en el marco de una casuística definida por el mismo papa: le toca al obispo tomar las decisiones en su diócesis. Así, en 1932 el obispo auxiliar de Guadalajara, José Garibi, condenó las incipientes “legiones” fundadas por Manuel Romo de Alba, medida que fue levantada por el arzobispo Orozco cuando regresó de su cuarto exilio. Las legiones habían sido creadas como formación paramilitar destinada a dar un golpe de Estado. La Compañía de Jesús, en la persona de Carlos M. Heredia y de

²⁹ AJM, Circular 5 del arzobispado de Michoacán, 15 de junio de 1935.

Eduardo Iglesias, logró alejar a Manuel Romo y desvirtuar la empresa que engendró finalmente la famosa Unión Nacional Sinarquista.³⁰ La Iglesia resultó muy ducha en el arte de cooptar a las organizaciones fuertes y destruirlas discretamente y paulatinamente, sin mayor escándalo, cuando dejaban de ser útiles: eso le pasó a la UNEC en 1947-1948,³¹ al sinarquismo a partir de 1943-1944, al Secretariado Social, a la ACM en general.

La idea era formar un frente de todas las organizaciones bajo una sola bandera, y en 1935 el episcopado publicó una pastoral colectiva “Sobre los deberes cívicos de los católicos”, invitándolos a investir todo el espacio social y cívico del país; manera de decir que la táctica de la ACM era insuficiente y no la mejor alternativa al recurso tentador de las armas.³² Es más o menos por esas fechas, en plena batalla de la educación socialista, en pleno desarrollo de la “Segunda”, que nace de las legiones la organización secreta, la base que conducirá a la UNS: un nuevo nombre, un nuevo movimiento (de masas), una nueva dirigencia, un enorme impacto popular, una forma de nacional-catolicismo que ayuda a la Iglesia a convencer al presidente Cárdenas que ha llegado la hora de aplicar los arreglos y que ayudará al presidente Ávila Camacho a neutralizar el cardenismo. Para no dejar cabos sueltos, hay que mencionar, sin tratarlas, otras sociedades secretas católicas como los “Conejos” y los “Tecos”, en los medios estudiantiles de la capital y de la provincia. En ambos casos, hay jesuitas para controlar, con éxito para los Conejos, con un fracaso espectacular en el caso de los Tecos ultraderechistas de Guadalajara que se transforman en enemigos mortales de la Compañía.³³ En los años cincuenta brotará una segunda generación de organismos secretos muy derechistas, en el marco de la lucha contra el comunismo.

³⁰ Servando Ortoll, *op. cit.*; Jean Meyer, *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia católica en México*, México, Tusquets, 2003.

³¹ Imelda Baca Prieto, *op. cit.*

³² *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, 8 de septiembre de 1935.

³³ Imelda Baca Prieto, *op. cit.*

¿Creían los Padres que este movimiento secretista era una mera muchachada que podrían corregir? Nada de muchachos hay en esto. Por el contrario, un agudo y perverso espíritu les guía. Tan aparentemente cristiano que, como a los religiosos mencionados, ha llegado muy hondo a jóvenes inteligencias a las que ata, no sólo por el juramento —ante Cristo del sacrilegio, sino por el ambiente de aparato ritualista que da a sus ceremonias.³⁴

El 28 de marzo de 1937 el papa publicó una encíclica “mexicana” intitulada *Firmissimam constantiam* “sobre la situación religiosa en México”, la cual fue publicada por la Buena Prensa (fuerte editorial eclesiástica) con “Comentarios [...] por varios prelados mexicanos”. El tono general del documento, que alaba la muy firme constancia de los fieles mexicanos, es sorprendentemente conciliador y el mensaje es ofrecer un programa de trabajo: cómo se debe organizar la vida de la Iglesia a partir de la Acción Católica; se debe lograr un clero santo y un laicado formado para proceder a la restauración cristiana. El laico es un esencial colaborador del clero mediante la AC, cuya meta última es la santificación de las almas. Hay que “subordinar las obras sociales y económicas a las iniciativas de la caridad”. (Por cierto, el 12 de junio de 1936 una pastoral colectiva mexicana dirigida “a los obreros y campesinos de toda la república” trataba sin tapujos de temas económicos y sociales, denunciando “el capitalismo sin entrañas”, así como “el fracaso del liberalismo, del socialismo y del comunismo”).

Esa insistencia sobre la AC (desde 1922, año tras año) no les caía muy bien, ni a todos los obispos ni a todos los católicos. Cuando el jesuita J. A. Romero les clarinaba: “No peca gravemente el católico que no pertenece o no ayuda en alguna forma a la ACM, pero ciertamente no es un católico sincero”,³⁵ y sentían feo. En cuan-

³⁴ Luis Calderón Vega, *Cuba 88. Memorias de la UNEC, México*, La Esfera, 1959, p. 145.

³⁵ *Revista Christus*, núm. 10, 1936, p. 856.



to a los ligueros, no desistían: todavía en 1938-1939 Miguel Palomar y Vizcarra contaba con la llegada de un buque cargado de armas polacas o irlandesas... Por eso el papa recuerda que la defensa de la Iglesia pertenece a los obispos y que toca a la jerarquía “dar la última decisión práctica en estos casos, a la cual obedecerán los fieles con docilidad y exactitud”.³⁶

Con docilidad y exactitud: la UNS surge poco después, precisamente para lograr eso y canalizar las energías de todos, conformes e inconformes. Los sinarquistas desarmaron a los últimos e irreductibles combatientes y la UNS mantuvo pacientes a las masas hasta la llegada de Ávila Camacho, el “creyente”, a la presidencia. Una nueva generación de obispos toma el relevo: después de la muerte de mons. Pascual Díaz y la renuncia del delegado apostólico, mons. Luis María Martínez, michoacano amigo del presidente Cárdenas, reúne el arzobispado de México y las funciones de representante de Roma. Mons. Garibi Ribera ocupa la sede de Guadalajara a la muerte de mons. Orozco. Esos dos preladados controlan el Comité Episcopal y toda la Iglesia de México, en el momento crucial de la crisis internacional que empieza con la guerra civil en España.

Frente a la guerra civil en España

Falta un estudio a fondo de la actitud de la Iglesia y de los católicos mexicanos frente a la guerra civil española, frente al fascismo y al nacional-socialismo, luego frente a la Segunda Guerra Mundial. Se puede decir que si los obispos fueron cautelosos, en su fuero interno debieron sentir, como los laicos, que el bando nacionalista era el suyo, que compartían la identificación de la jerarquía española con la “cruzada” de Franco; si “los amigos de mis enemigos son mis enemigos”, los republicanos españoles, apoyados por el gobierno cardenista, tenían que ser los enemigos de la Iglesia mexicana, como lo eran de la Iglesia española; en México se supo inmediatamente,

³⁶ *Firmissimam constantiam*, edición en español de la Imprenta Poliglota Vaticana, 1937.

con lujo de detalles, la matanza inicial de miles de sacerdotes, de varios obispos, de monjas, el incendio de templos y conventos en las primeras semanas del verano de 1936. La persecución religiosa mexicana quedaba chiquita comparada con esto. El México católico vibró con la lectura de la Pastoral colectiva española redactada por el cardenal Gomá (1 de julio de 1937). Luis González cuenta cómo su pueblo de San José, cristero hasta el tuétano, deseaba la victoria nacionalista. La llegada de los refugiados republicanos, de los “rojos”, confirmó a los católicos en sus convicciones.

Los católicos mexicanos, escaldados por la “revolución”, no podían reaccionar como un Georges Bernanos o un Jacques Maritain; no podían exclamar: “Que un gran número de católicos (españoles) se formen fácilmente la conciencia, sin ninguna angustia, por desgracia, reaccionando a la derecha, es demasiado natural. Pero ilos que han tomado conciencia de las realidades ¡Los jefes de la Iglesia!”. Eso escribía Jacques Maritain a Charles Journet, el 17 de noviembre de 1936.³⁷ En México no había lugar para esas reflexiones, como reflejan unos textos provenientes del militantismo de la ACM, de la UNEC, es decir de medios intelectuales. La “hispanidad” es uno de sus temas favoritos; el número 2 de *Vértice* (agosto de 1937), “por estudiantes, para estudiantes”, dedica su primera plana a “Ramiro de Maeztu, Caballero de la Hispanidad, ha muerto. Cobardemente lo asesinaron los rojos”.³⁸ Por cierto, me consta que Lauro Rocha, jefe cristero que murió en la Segunda, tenía un libro de este autor. El número de octubre habla de la “epopeya de Toledo” (el sitio del Alcázar, la muerte del rehén de los republicanos, el hijo del coronel Moscardo); e incluye un poema de Francisco López Manjarrés dedicado a José Antonio Primo de Rivera, “asesinado por los rojos – en memoria”:

³⁷ Guy Boissard, *Quelle neutralité face a l'horreur? Le courage de Charles Journet, Saint Maurice, Saint Augustine*, 2000, p. 46.

³⁸ Carlos Septién García, “La Hispanidad”, en *II Congreso Iberoamericano de Estudiantes Católicos*, Lima, 1939, pp. 143-173.

[...] *El general Franco tiene un potro que galopa
los pechos de las montañas
—¡Ay, amoroso corazón de España,
como una rosa que se pudre
te estaban pudriendo el alma!
Huracán de gloria
Baña sus crines de estrellas,
Ira y diamantes sus cascos, y espuelas
De cinco flechas en llamas.*

En la misma entrega reeditan un texto del 12 de agosto de 1936, de Daniel Kuri Breña sobre “el suicidio de España”: por un lado “el Frente Popular, la España bastarda, soviética de los Largos y de los Prietos, y por otra, la España auténtica de alma inmensa, de temperamento rico, de genio fecundo, la que engendró socialmente a la América, la heredera de Don Pelayo, del Cid, de Alfonso X, del Siglo de Oro”.

Otra revista estudiantil, *Proa* (encontré sólo el año 1939), define claramente en “Nuestra Posición” (11 de abril): “*Proa* declara enfáticamente que no puede mantener una actitud de indiferencia británica, pérfida y egoísta, frente a esa incomparable odisea épica y espiritual de la nación española, que acaudillara Francisco Franco (...) *Proa* lealmente dice que hace suya la causa de Franco porque ésta es la de la catolicidad y de la hispanidad (...) Desde aquí seguiremos gritando ¡Arriba México! y ¡Arriba España!”. Pedro Zuloga escribe un largo artículo sobre “Hispanismo vs. Americanismo”; una página, con fotos, exalta a “Calvo Sotelo el mártir” y “José Antonio el ausente”, etc.

Las condiciones internacionales y nacionales que se dieron a partir de 1936 influyeron mucho en el cambio de línea del gobierno de Cárdenas frente a la Iglesia; buscaba la paz, pero frente a sus radicales no podía renunciar a la educación socialista, por lo menos no en seguida; poco a poco, estado por estado, se dejó de limitar el número de sacerdotes y se permitió la reapertura de los templos, los obispos pudieron regresar de su exilio; en 1937 la Suprema Corte otorgó amparos a sacerdotes ante posibles actos de las autoridades locales, confirmando el nuevo clima de

tolerancia. Así se llegó al 18 de marzo de 1938 y a la nacionalización de las compañías petroleras: el arzobispo de Guadalajara aprovechó la ocasión para manifestar el patriotismo católico y lanzó la primera colecta para el pago de la deuda petrolera. El Comité Ejecutivo Episcopal ratificó esa postura en su declaración del 1 de mayo: “Los católicos mexicanos y la deuda petrolera”.³⁹ A partir de esa fecha se puede decir que los arreglos de 1929 fueron reales y definitivamente aplicados; empezó en seguida la reinsertión abierta de los católicos en todos los sectores de la vida nacional, incluso la política, en dos figuras principales, paralelas y radicalmente diferentes: la UNS y el PAN.

Del sinarquismo, he contado⁴⁰ cómo fue empujado, luego vigilado y finalmente desmovilizado por la jerarquía; cómo en el momento peligroso de la entrada de Estados Unidos a la Segunda Guerra Mundial, en diciembre de 1941, el arzobispo de México obligó secretamente a renunciar a Salvador Abascal, poderoso y peligroso líder carismático. Así los católicos no podrían caer en la tentación del nacional-catolicismo o de un falangismo mexicano y volver a enfrentarse con el gobierno: *Roma locuta, causa finita*.

La UNS y el PAN coexistieron un tiempo, peleándose la audiencia de los católicos, mas luego la ruta quedó libre para el PAN. En España, en 1931, unos católicos habían fundado “Acción Nacional”, luego llamada “Popular”, que en 1933 llevó a la Confederación Española de Derechas Autónomas (CEDA), partido confesional que llegó a tener mucho más militantes que el PSOE. El PAN no es mi tema. Siguiendo a Imelda Baca, Roberto Blancarte y Soledad Loaeza me limitaré a mencionar el encuentro entre los militantes católicos de la UNEC —formados por los jesuitas— y Manuel Gómez Morín, creador de cuantas instituciones de la Revolución engendró ese partido, si bien muy marcado en su doctrina por la Iglesia, y poblado en su composición social por católicos, de ninguna manera resulta confesional. El PAN (1939) no nació como demo-

³⁹ Revista *Christus*, núm. 31, junio 1938.

⁴⁰ Jean Meyer, *op. cit.*, 2003.

cracia cristiana, no solamente porque esa no era la intención de Gómez Morín, ni porque contara entre sus fundadores a eminentes agnósticos, sino también porque Roma no quería de ninguna manera repetir la experiencia del Partido Católico Nacional. Paréntesis: en Italia, a la liberación, el Vaticano intentó disuadir a Alcides de Gasparri de fundar el Partido Demócrata Cristiano que iba a gobernar durante más de una generación. Soledad Loaeza escribe:

Hasta los años setenta el componente católico tuvo una influencia determinante sobre el partido, pero ambivalente: acentuaba las ambigüedades de la organización que se apoyaba en la doctrina social de la Iglesia, pero rehuía identificarse como partido confesional; su militancia se nutría de las organizaciones de laicos dependientes de autoridades católicas, pero no tenía una relación orgánica con la jerarquía eclesial. El componente católico fue espina dorsal [...] pero también un obstáculo para que el partido se desarrollara como una organización política autónoma.⁴¹

Justo lo que la Iglesia quería.

En conclusión de esta primera parte, se puede decir que la Iglesia sobrevivió al gran asalto revolucionario, no tanto por su capacidad para acomodarse a los cambios políticos, que no era muy grande y fue muy gradual, sino por la inteligente línea política impuesta por Roma, con la ayuda de un grupo episcopal, minoritario en un principio, muy criticado y bastante odiado; dicha línea tomó como punto de partida la división demasiado real entre la jerarquía y los fieles en cuanto a la conducta a asumir frente a un Estado enemigo y beligerante. La línea dura de la Liga y de los cristeros había triunfado entre 1926 y 1929, pero no había logrado la victoria; la nueva línea se impuso, acabó con el faccionalismo (o lo marginó), creó y movilizó grandes organizaciones católicas,

⁴¹ Soledad Loaeza, *El Partido Acción Nacional: la larga marcha, 1939-1994*, México, El Colegio de México, 1999, p. 33.

nacionales e internacionales, para llevar el gobierno mexicano a un verdadero *modus vivendi*. Los obispos, por temperamento, formación y necesidad, tenían que desconfiar del laicado y clericalizar todas las actividades de los fieles. La Liga y los combatientes de la Segunda eran la prueba de lo peligroso que resultaba un movimiento católico cuando no estaba bajo control eclesiástico: “la letra con sangre entra”.

Los años cuarenta

Frente a los totalitarismos y la guerra

La guerra civil en España —perdida por la República—, el apogeo de los fascismos, los triunfos del nazismo, el pacto germano-soviético, el reparto de Polonia y de los países bálticos, la agresión soviética contra Finlandia: todo llevó al presidente Cárdenas a consolidar el aterrizaje moderantista de la Revolución Mexicana con la candidatura del general Manuel Ávila Camacho. Ya electo, antes de tomar posesión afirmó “soy creyente”,⁴² para lanzar enseguida una exitosa política de unidad nacional a la hora de los peligros externos y de la guerra mundial. La consolidación del *modus vivendi*, la congelación de la educación socialista hasta la nueva reforma del artículo tercero, todo fortaleció el compromiso de la Iglesia con el gobierno mexicano —autoritario pero no dictatorial— y con las democracias aliadas, encabezadas por Estados Unidos, contra Alemania y Japón. El gobierno había adquirido el mismo compromiso y no estuvo de más la alianza entre el Estado y la Iglesia para convencer a los mexicanos de rebajar un poco su germanofilia y antiyanquismo.

Sin saber bien a bien qué era el fascismo italiano y el nacional-socialismo alemán, hasta en las más altas esferas del gobierno de Cárdenas los mexicanos, católicos o no, tenían simpatías para Mussolini y Hitler; el anticomunismo católico bien podía fortalecer esa tendencia, peligrosa para la política exterior de México.

⁴² Revista *Hoy*, 21 de septiembre de 1940, pp. 8-9.



Providencialmente, en marzo de 1937 Roma había publicado tres encíclicas casi juntas: *Mit brennender Sorge* para condenar el nacional-socialismo, en *Divini redemptoris* se declaraba el comunismo “intrínsecamente perverso”, y la encíclica ya analizada sobre México. No era una casualidad. Desde fines de los años 20 en el Vaticano se pensaba que no existía una diferencia muy marcada entre la Roma del *Duce* y el Moscú de Stalin: “El bolchevismo o dictadura comunista es el fascismo de izquierda, mientras que el fascismo o dictadura conservadora es el bolchevismo de derecha”.⁴³ En ambos casos el papa condenaba el Estado totalitario, Moloch de los tiempos modernos; en el nazismo discernía además el regreso del “viejo paganismo”.

Hace falta un buen estudio de la recepción de las encíclicas de 1937 en el seno de la Iglesia mexicana. Cuando en 1939 los cardenistas acusan a la UNS de ser “fascista”; cuando en 1940 y 1941 se le acusa de ser la “quinta columna de Hitler y de Japón”, los sinarquistas reviran que como cristianos no pueden ser nazis y que Hitler es un engendro de Lutero. En los escasos periódicos estudiantiles católicos que alcancé a encontrar, se cita a las tres encíclicas para decir “rechazamos el protestantismo (...) el liberalismo (...) el socialismo marxista (...) el materialismo estatista o racista (...) para emprender en todos los terrenos la lucha por la restauración del auténtico sentido de la Patria y de la Hispanidad”.⁴⁴ En abril 1939 E.G. de Castilla condena “la ambición alemana (que) se desarrolla monstruosamente. Los espíritus timoratos buscan el que se oponga a Hitler, sin haber hallado al hombre que se encargue de detenerlo, pero que enfoquen su vista hacia Europa, hacia Italia, y en Roma encontrarán a la sombra de Hildebrando, Pío XII”. (Hildebrando es el papa Gregorio VII, el del encuentro en Canosa con el excomulgado y suplicante emperador Enrique IV).

El anticomunismo de Pío XI y Pío XII no planteaba ningún problema a la Iglesia mexicana,

pero vale la pena notar que cuando, la revista *Cultura Cristiana* comenta la encíclica *Divini redemptoris*, omite todas las alusiones directas a la situación mexicana; ciertamente, para esa fecha la persecución religiosa había terminado hasta en Tabasco y Chiapas, y México no se podía comparar con la URSS y la España roja.

Durante la Segunda Guerra Mundial, les costó algo de trabajo a los católicos mexicanos entender la alianza entre las democracias y la Unión Soviética; a duras penas podían olvidar su simpatía para Alemania, la misma germanofilia de siempre, pero era más difícil aceptar que México entrara en guerra al lado de Roosevelt y de Stalin. La prensa católica reprodujo en octubre de 1941 las declaraciones septembrinas de Pío XII, para levantar los escrúpulos de los católicos estadounidenses sobre la ayuda de su país a la Unión Soviética, al “comunismo ateo”. Publicó también la carta pastoral del arzobispo de Cincinnati John T. Nicholas o.p.⁴⁵ La ACM trabajó en ese sentido y Luis Islas García, antiguo miembro de la UNEC tradujo el libro de Yves de la Briere sobre *El derecho de la guerra justa*, publicado por la flamante editorial católica Jus, en 1944.

El 30 de mayo de 1942, tres días antes de que el presidente declarara el “Estado de guerra”, mons. Luis María Martínez publicó una carta de apoyo al gobierno para orientar la opinión pública a favor de la guerra,⁴⁶ al día siguiente el cura de Ciudad Mendoza, Veracruz, Juan de Jesús Valiente, escribió al presidente:

Como sacerdote católico, como Mexicano y como amigo que fui de su santa madre, me creo en la obligación de darle a V.E. mis puntos de vista en bien de nuestra Patria. *Primero*. Creo que la carta que atinada y discretamente publicó ayer el Excmo. Sr. Arzobispo de México es grandemente orientadora para la opinión pública, pues en esta región la opinión es contraria [...]

Excmo. Sr. nada podrá ayudar tanto a V.E. en el actual momento histórico, como

⁴³ Luigi Sturzo, *L'Italie et le fascisme*, París, Alcan, 1927, p. 221.

⁴⁴ “Hispanidad”, en *Proa*, abril 1938.

⁴⁵ Revista *Christus*, núm. 75, febrero 1942.

⁴⁶ Revista *Christus*, núm. 80, julio 1942.

la acción perseverante y orientadora del Clero mexicano [...].⁴⁷

El 8 de noviembre de 1943 el mismo arzobispo publicó en los diarios de la capital el manifiesto “La agitación no es patriótica”, que desligaba la Iglesia de cualquier organización cívico-política y culminaba diciendo:

3. La Iglesia católica en México ha aceptado la actual situación legal no porque no desee vivamente que desaparezcan ciertas restricciones legales [...] sino porque respeta la realidad en que vive y sabe que todos los procesos vitales así en las sociedades como en los individuos se realizan mediante una lenta y metódica evolución.

4. La Iglesia está dispuesta, como ya lo ha manifestado prácticamente en muchas ocasiones, a colaborar sincera y eficazmente con el Gobierno civil para el bien de la Patria en el campo que le corresponde.

5. En estos momentos en que México toma parte en una guerra trascendental que señala un nuevo rumbo a la historia humana, juzgo inoportuno y antipatriótico suscitar discusiones que dividan a los mexicanos, por importantes que parezcan; ya la solemnidad de esta hora exige que toda nuestra energía y nuestro entusiasmo se concentren en robustecer esa unidad nacional que tanto ha recomendado el señor Presidente de la República y que es el secreto del triunfo, del bienestar y de la felicidad de nuestra patria.

Frente al gobierno

Una minoría de católicos no aceptó nunca esa línea, pero no se sabe cuán representativos eran aquellos ex ligueros que en 1940 fundaron “Integrismo Nacional” y otros grupúsculos del mismo tipo. Obsesionados por el complot judío, protestante, masón, yanqui, comunista, denuncian al

⁴⁷ Archivo General de la Nación (AGN), Presidentes, MAC, 550-44-16-29.

arzobispo de México por haber bautizado un nieto del general y masón Maximino Ávila Camacho (marzo 1943). Años después (1950) denuncian al mismo prelado, quien cometió el crimen de bautizar a un niño, siendo padrinos el presidente Alemán (masón) y su esposa, “violando abiertamente las leyes de la Iglesia que prohíben que sean padrinos de bautismo los masones. El Excmo. Luis María Martínez es proscritor de la política de condescendencia hacia la Revolución, sus hombres y sus úcases, implantada por mons. Ruiz y Flores y mons. Díaz y Barreto, y por él extremada para quedar bien con los tiranos, masones, anticatólicos, traidores a la Patria [...]”.⁴⁸ En esta carta Mario Resendes y Andrés Barquín y Ruiz citan y critican ampliamente el manifiesto del 8 de noviembre de 1943, que aludía, entre otros temas, a Integrismo Nacional. Esos enemigos de la “Revolución satánica, judaica, masónica, yanqui y yanquizante, tenían la memoria larga: venían de la antigua ACJM extinguida en 1929.

Los obispos logran imponer su línea mucho más fácilmente que en los años 30. Luis Calderón Vega lo recuerda muy bien:

Por complejas razones, casi todos estos temas (sociales y políticos) eran acallados en las reuniones católicas; algunos, escrupulosamente excluidos de la reconsideración de nuestras instituciones porque, dada la urgencia de otros problemas, no había tiempo para pensar en éstos, porque, debiendo aquellas instituciones mantenerse oficialmente “sobre toda política de partido y sobre todo criterio político” se entendía esta posición como una sistemática abstención de todo criterio claro y concreto sobre los problemas punzantes que agredían a cada paso.⁴⁹

Durante todos esos años la jerarquía mantuvo sin cambio su postura, encima de la política, a favor de la defensa de la institución eclesial y de la vida espiritual; teóricamente dejaba a los

⁴⁸ AJM, Carta de Mario Resendes y Andrés Barquín Ruiz al P. Provincial Roberto Guerra, J. J., 12 de julio de 1952.

⁴⁹ Luis Calderón Vega, *op. cit.*, p. 29.

seglares libres de afiliarse a las organizaciones o partidos de su gusto, siempre y cuando actuaran dentro de la ley y en el marco de la doctrina de la Iglesia, dos restricciones de suma importancia. Por lo mismo, los católicos siguieron bajo la férula clerical mientras el moderado Ávila Camacho elogiaba el patriotismo de la Iglesia, acababa con la educación socialista y aceleraba la devolución de templos y curatos, permitiendo manifestaciones externas del culto. Eso explica las declaraciones de la UNPF del 11 de diciembre de 1941: “La UNPF secunda al Gobierno en su esfuerzo unificador y desea ardientemente que desaparezcan todos los motivos de división e inquietud espiritual”,⁵⁰ en el preciso momento de la eliminación de Salvador Abascal, días después del ataque japonés sobre Pearl Harbor. Cuatro años más tarde, la misma UNPF apoya la campaña de alfabetización lanzada por el Gobierno y felicita al ministro de Relaciones, Ezequiel Padilla, por haber participado en la Declaración de los Derechos y Deberes Internacionales del Hombre, que incluye “La Libertad de Enseñanza, como base de la Democracia”.⁵¹

Despolitización permanente del clero: en los seminarios no se habla de los conflictos pasados, silencio total sobre la Cristiada, surge una nueva generación de sacerdotes muy controlados, disciplinados, obedientes (el fenómeno es mundial); despolitización de los católicos, vía ese clero; todas las energías orientadas hacia las vocaciones, las misiones, los seminarios, los congresos eucarísticos o marianos, el catecismo, la coronación de las imágenes, la multiplicación de las escuelas católicas.

Ciertos militantes que no han olvidado la doctrina social de la Iglesia hablan de fracaso y echan la culpa a los arreglos de 1929; para los obispos y Roma, la apuesta de los arreglos se ganó, se salvó la institución y la vida espiritual, las inquietudes peligrosas de los católicos se canalizaron exitosamente hacia la ACM, la batalla educativa (fundación de la Universidad Iberoamericana, entre mil cosas), la UNS —el tiem-

po necesario, nada más— y ahora el PAN, que se consolida lentamente.

Guerra fría y comunismo

El sexenio bajo la presidencia de Miguel Alemán no cambió en nada esta situación; la novedad era internacional, con la desaparición de los fascismos y del nazismo, el principio de la *guerra fría* y el nuevo estatuto del comunismo como enemigo único. El anticomunismo de la Iglesia universal, como de la mexicana, era una realidad persistente: la persecución en Europa del Este, ya no de los ortodoxos rusos, sino de los católicos polacos, húngaros, checos, yugoslavos, etc., fortalecieron un sentimiento que no necesitaba serlo. El papa denunció cien veces el comunismo entre 1946 y 1958, el 1 de julio de 1949 el Santo Oficio privó de los sacramentos a los fieles que “profesan la doctrina materialista y anticristiana de los comunistas”. El acercamiento del gobierno mexicano para con Estados Unidos descansaba en la misma lógica; los católicos mexicanos siguieron con atención el golpe de Praga, la revolución húngara, y sufrieron con los cardenales encarcelados en Europa oriental, sus nuevos héroes. El P. David Mayagoitia, S.J. proclamaba: “¡Definámonos! O católico, o comunista”, en su largo artículo de mayo 1951.⁵² Desde 1940 la alianza cardenista entre el gobierno y la izquierda, comunista o no, había dejado de existir, pero eso apareció a plena luz bajo Miguel Alemán, interesado en acabar con el cardenismo remanente y con los comunistas instalados en ciertos sindicatos. La Iglesia pudo entonces participar, sin temor de molestar al gobierno, en esa ofensiva contra sus viejos enemigos. Como botón de muestra, basta citar el número 67 de *Christus*, órgano oficial del episcopado, editado por los jesuitas, número que publicaba una lista de las asociaciones comunistas en México (octubre 1949).

Esa Iglesia anticomunista, más segura de sí misma, no había abandonado nunca su terce-

⁵⁰ AJM, “Manifiesto a la nación”, II de diciembre 1941.

⁵¹ AJM, “Circular 37 de la UNPF”, 11 de julio 1945.

⁵² *Corporación*, 56: 12 sq.



rismo: ni capitalismo ni comunismo, y al final del sexenio alemanista no dudó en publicar una severa crítica de la evolución económica, social y política del país. La carta pastoral del 15 de mayo de 1951, con motivo del 60 aniversario de la *Rerum novarum*, fue de cierta manera un parteaguas, la Iglesia asumiendo claramente una función de organismo de “sustitución”, ejerciendo una función *tribunitienne* (en francés), al hablar en nombre de los sin voz, para defender la sociedad contra la corrupción creciente y la injusticia social. Crítica clara a las clases dirigentes, la carta aludía apenas al comunismo —que había dejado de ser una amenaza en México— para concentrar el tiro sobre el liberalismo económico y social, blanco de León XIII y Pío XI. ¿Borrón y cuenta nueva? ¿Estaría la Iglesia volviendo al punto de partida de 1910 cuando un poderoso “catolicismo social” se lanzaba a la batalla política? ¿Sentiría el episcopado que la Iglesia, después de la eliminación de sus enemigos de izquierda, podía enfrentar a los de la derecha liberal? Difícil contestar a falta de una investigación detallada sobre las discusiones en el seno de la conferencia episcopal.

1951-1965

Cuadro 1. México vive un cambio acelerado, y la Iglesia también

	1940	1950	1960	1970
Habitantes (millones)	19.65	25.8	35	48
Arquidiócesis	7	10	10	11
Diócesis	25	33	41	47
Sacerdotes	3 292	3 656	4 975	6 270 (y 1 906 sacerdotes religiosos)
Proporción	1/5 970		1/7 054	
Congregaciones	63		200 (150 femeninas)	

Durante esos 15 años la Iglesia cambió dos veces, primero asumiendo definitivamente una posición más crítica frente al gobierno, y luego, como en 1929, bajo el impacto de un acontecimiento romano, en este caso el Concilio Vaticano II, convocado desde 1959 y realizado entre 1962 y 1965. Esos dos cambios fueron de gran importancia, mientras que el Estado y sus gobiernos conservaban, con mucho menos cambios, el sistema político mexicano basado en el PRI, ex PRM, ex PNR. En 1955 el Comité Ejecutivo Episcopal de 1937 fue transformado por Roma en Conferencia Episcopal y el papa creó además el Consejo Episcopal Latino Americano (Celam), medida que se revelaría muy importante para el futuro al multiplicar las relaciones entre las iglesias del continente. En 1958 México tuvo su primer cardenal, mons. José Garibi, de Guadalajara. El activismo laico no dejó de aumentar y fue recortado por el Concilio. Las relaciones entre los dos poderes fueron calmas bajo el presidente Ruiz Cortines, luego perturbadas en tiempos de Adolfo López Mateos por la revolución castrista (no por la primera revolución cubana), y por la infeliz, coincidencia con la “batalla del libro de texto único”.

En los años cincuenta la Iglesia había vuelto a la doctrina social, preocupada por la “cuestión” obrera, campesina, educativa y... política. Fueron los años de apogeo del Secretariado Social (SS), con sus cajas populares, cooperativas agropecuarias, centros sociales, centros de capacitación técnica y talleres; esa gran actividad laica, controlada todavía por el paternalismo clerical, tuvo un símbolo vivo en el P. Pedro Velázquez, director del SS desde 1952. Desde el primer día, en la línea de la pastoral colectiva de 1951, el P. Velázquez criticó la injusticia social reinante e hizo suyas las tesis del P. Lebreton S.J, fundador de “Economie et Humanisme” y precursor del Concilio en cuestiones de desarrollo con justicia. Las revistas y los libros publicados por el SS denunciaron una economía que reducía al hombre a un trabajador explotado; en colaboración estrecha con la ACM dio la mayor difusión a la doctrina social de la Iglesia; de lo que más tarde se llamaría “concientización” a la politización había sólo un paso, y no es sorprendente que el

padre P. V. haya publicado un libro suyo, *Iniciación a la vida política* (1957), para recordar a los católicos sus deberes políticos: que el derecho de voto implica el deber de votar, que hay que escoger el mal menor, etc.

Esa publicación provocó una reacción violenta de los gobiernistas “liberales”, al grado de que el Episcopado le quitó un tiempo la dirección del SS al P. Velásquez; un tiempo breve, puesto que la jerarquía no estaba en desacuerdo con él. El 10 de octubre de 1956, el propio Episcopado había redactado unas declaraciones sobre los deberes cívicos de los católicos, muy comparables.⁵³ Para la historia del SS, el P. Pedro Velásquez y el choque entre la Iglesia y el Estado en ese momento, remito a Roberto Blancarte.⁵⁴ Hay que notar que de 1955 hasta la fecha, los obispos han exhortado siempre a los católicos a votar, recordando que ejercitan “un acto teologal, que colabora con Dios para dar al pueblo mexicano una buena Cámara de diputados que, junto con la de senadores, dé a México buenas leyes que redunden en bien del pueblo y gloria de Dios”.⁵⁵ “En 1958, la jerarquía y la Iglesia en su conjunto tenían más claridad acerca de su posición, de su fuerza y de su papel en el plano nacional, que la que tenía veinte años atrás”.⁵⁶

El PAN

Entre 1955 y 1958 los “liberales” acusaron a la Iglesia de trabajar para el PAN cuando incitaba a los católicos a votar, especialmente las mujeres que acababan de recibir el derecho de voto. Los liberales no podían entender que la situación era un poco más complicada y que el PAN no era, ni iba a ser, un partido confesional. Ciertamente, muchos dirigentes panistas salían del vivero de las organizaciones católicas. Un caso ejemplar es el del exseminarista José González Torres, presidente de la ACJM durante cuatro años, luego de

⁵³ Revista *Christus*, núm. 253, diciembre 1956.

⁵⁴ Roberto Blancarte, *op. cit.*, pp. 130 y ss.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 154.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 165.

la ACM entre 1949 y 1952; al mismo tiempo, cuando era estudiante en derecho y miembro de la ACJM, entró al PAN en 1943. Presidente del partido en 1959-1962, intentó darle la espalda a la orientación del padre fundador, Manuel Gómez Morín.

El PAN había sido concebido como un partido no confesional, lo que permitió una importante presencia de no católicos, y ese carácter primordial se reafirmó precisamente cuando José González Torres lanzó su proyecto de llevar el PAN a la democracia cristiana; la propuesta provocó una seria crisis interna y la expulsión de los dirigentes juveniles más radicales. Ganó la línea fiel a Gómez Morín, entonces encabezada por Adolfo Christlieb, presidente del PAN de 1962 a 1968.

En Acción Nacional rechazamos la utilización de especificaciones o etiquetas religiosas en la actividad política porque sabemos que siempre que en México se han mezclado con el catolicismo las actividades políticas, han surgido graves factores de división, al identificarse contingencias discutibles de la política con las concepciones esenciales de la vida cristiana [...] Nos oponemos a que se rebajen las convicciones religiosas del pueblo, al ser manejadas por cualquier partido como simples tácticas o motivaciones oportunistas.⁵⁷

“Al César lo de César...”

Castrismo y libro de texto

La tentación demócrata cristiana fue, en parte, el resultado de la gran agitación que movilizó a muchos mexicanos a partir de la entrada de Fidel Castro y sus barbudos en La Habana, para la Navidad de 1958; eso coincidió, casualmente o no, con un nuevo episodio de la guerra escolar. Y también con un cambio de papa: Juan XXIII le heredó a Pío XII y esos años de crisis en México fueron los de la preparación y realización

⁵⁷ Adolfo Christlieb, *Escritos políticos*, México, EPESA, 1987, p. 560.

del Concilio. México, a su vez, vio revitalizarse a la izquierda con el Movimiento Revolucionario del Magisterio (1956), reprimido en 1958 con la fundación del Movimiento de Liberación Nacional (MLN) por Lázaro Cárdenas en 1961, lo que obligó al presidente López Mateos a definirse como “de izquierda dentro de la Constitución”. El conflicto ferrocarrilero culminó con el “vallejazo” (marzo de 1959) y fue uno de los varios movimientos sociales de izquierda duramente reprimidos por el gobierno.

Fidel Castro llevaba un año en el poder y las esperanzas de la “fiesta cubana” habían desaparecido para los católicos y los demócratas cubanos: las elecciones sindicales habían sido ganadas en su mayoría por miembros del Movimiento 26 de Julio, aún así Fidel los destituyó y encarceló a varios dirigentes, entre ellos sindicalistas cristianos. La confiscación de la revolución por Castro desembocó, además de la crisis internacional, en una verdadera destrucción de la Iglesia católica en Cuba; los inconformes, los insurgentes del Escambray morían fusilados al grito de “¡Viva Cristo Rey!”. Eso no podía dejar de tener repercusiones en México. Rodolfo Escamilla viajó a Cuba para asesorar a la Unión de Trabajadores Cubanos y pudo informar al P. Velázquez de la situación en la isla. En 1959 el P. Velázquez presentó un informe al episcopado sobre Cuba y en 1960 publicó, con A. Michel, el libro *La lucha comunista contra la religión, el testimonio de la “Iglesia del silencio”*. Para esa fecha era de nuevo director del Secretariado Social y asumía posiciones sociales de izquierda, eso para subrayar que el anticomunismo católico que resurgió en ese tiempo, después de casi 10 años de ausencia, no debe calificarse de derechista. El libro termina con un urgente llamado a la acción social contra la explotación del hombre y la injusticia.

No me toca narrar el conflicto estudiantil y universitario de Puebla y me limito a decir que en esa ciudad varios estudiantes católicos pierden la vida, lo cual sirve de trampolín a la campaña “Cristianismo sí, comunismo no” lanzada por el episcopado. El Secretariado Social, por lo mismo, para combatir el comunismo, elaboró su

proyecto de lucha contra la miseria social. El P. Velázquez —a quien tuvo la suerte de conocer entre 1965 y 1968— en aquel entonces se había convertido en el teórico político del episcopado y afirmaba que las demandas del comunismo eran justas, pero que sus métodos eran más dañinos que sus logros; llegó a decir: “las revoluciones socialistas son tímidas”.

Ese anticomunismo mexicano, masivo como la catolicidad nacional, no fue promovido por Roma, como en los años 30 o al principio de la *guerra fría*. Tuvo sus orígenes en la ofensiva de Fidel Castro contra una Iglesia hermana que había ayudado mucho a la Iglesia mexicana entre 1914 y 1938, en un país vecino bastante ligado a México. La Iglesia mexicana y sus fieles se identificaron con los católicos cubanos y vieron en Castro un nuevo y peor Calles, un Garrido Canabal que no se limitaba a un estado como Tabasco, sino que amenazaba a toda América Latina. Esa emoción era compartida por todas las Iglesias católicas de América Latina, precisamente cuando se estaban multiplicando los contactos y descubriéndose la solidaridad continental en las asambleas del Celam. En su cuarta reunión (1959) el Celam denunció el comunismo,⁵⁸ y ofreció el desarrollo compartido como antídoto a esa plaga.

En tales condiciones la Iglesia no tenía la menor gana de pelearse con un gobierno que manifestaba su capacidad de reprimir los movimientos sociales, infiltrados o no por los comunistas, pero potencialmente peligrosos; un gobierno capaz de prohibir al ex presidente Cárdenas un viaje a Cuba para manifestar su solidaridad con Castro. Sin embargo, no pudo evitar una seria crisis con motivo del “libro de texto único” en la primaria, preparado por la Secretaría de Educación, a partir de febrero 1959. La historia de ese conflicto es bien conocida y va del verano de 1961 hasta abril de 1963 —en realidad hasta diciembre de 1962, cuando el delegado apostólico Luigi Raimondi dijo que “México vive en un ambiente de serenidad”—.⁵⁹ Fueron 18 meses de marchas,

⁵⁸ Revista *Christus*, núm. 290, enero 1960.

⁵⁹ *Excelsior*, 26 de diciembre de 1962.



manifestaciones enormes, peticiones, folletos y cartas pastorales, campañas de oración; el episcopado agrupó en un solo frente, la Confederación de Organizaciones Nacionales, a todos los institutos católicos. Se confundió la lucha preventiva anticomunista y la oposición al libro de texto gratuito y único, asimilado a un “bis” de la educación socialista de 1934, un nuevo intento totalitario. La UNPF tuvo un papel esencial en la organización y el éxito de la campaña. El obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, una de las estrellas del Concilio que había empezado ya, no dudó en hablar fuerte en defensa de la escuela privada y del derecho de los padres de familia a poder escoger libremente una escuela y unos libros para sus hijos.⁶⁰ Quizá esa postura sorprenda a más de uno, quienes pensarán que un obispo “de izquierda” no debió defender la libertad de enseñanza y el pluralismo. Ni modo.

Al final la Iglesia y el Estado fueron capaces de calmar el juego y la psicosis anticomunista desapareció, al grado de que la jerarquía empezó a atacar las sociedades secretas de ultraderecha que hacían del anticomunismo su razón de ser. Desde 1958 el arzobispo Garibi había condenado a los “Tecos” que controlaban la Universidad Autónoma de Guadalajara; el 6 de enero de 1964 lo hizo de nuevo, desde Roma, pero atacando a todas las sociedades secretas, que “con el pretexto de combatir errores como el comunismo” enrolan a los “jóvenes estudiosos”. El arzobispo de México, Miguel Darío Miranda, condenaba el 26 de agosto del mismo año el MURO (Movimiento Universitario de Renovadora Orientación) infiltrado en la UNAM y en los colegios católicos. Los dos cardenales insistían: los católicos “no deben pertenecer a tales asociaciones (secretas) que se hallan condenadas por la Santa Iglesia”.

El asunto rebasaba el marco nacional, puesto que la condena repetida iba contra la corriente integrista que en el mundo entero combatía el Concilio y su revolución y llevaba al cisma de mons. Lefevre.

⁶⁰ (CIDOC 172-173 y 49-52).

El Concilio Vaticano II

De nueva cuenta, una intervención pontificia, más o menos inesperada, revertió la corriente dominante en el seno de la Iglesia mexicana y de la Iglesia universal. Al convocar un concilio, Juan XXIII desató una sorprendente revolución desde arriba y la institución emprendió su reforma. Esa historia se sale de nuestro tema de reflexión y necesitaría un estudio a profundidad; sabemos que participaron activamente mons. M.D. Miranda y mons. Sergio Méndez Arceo, y que muchos obispos, para no decir todos, regresaron transformados, como don Samuel Ruiz, arzobispo de Chiapas. Fue inesperada la participación de dos auditores laicos mexicanos, la pareja José y Luz Álvarez Icaza, presidentes del Secretariado para América Latina del entonces pujante Movimiento Familiar Cristiano. En 1964 el mismo José Álvarez Icaza fue encargado por el episcopado de crear el Cencos (Centro Nacional de Comunicación Social) para “servir y animar cristianamente los medios de difusión, difundir los criterios de la Iglesia” en la pastoral social. Para entonces una edición mexicana de las *Informations Catholiques Internationales* cubría cada semana la crónica del Concilio, y despertaba a los laicos. En la fase pre-conciliar, en 1960, fueron creados por iniciativa romana la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) y Conferencia de Institutos Religiosos de México (CIRM), dos órganos llamados a jugar un gran papel en los cambios religiosos en el país y en el continente. Del Concilio salió una Iglesia, unas Iglesias, seriamente transformada(s) y, por tanto, se debe dejar el relato hasta ese momento.

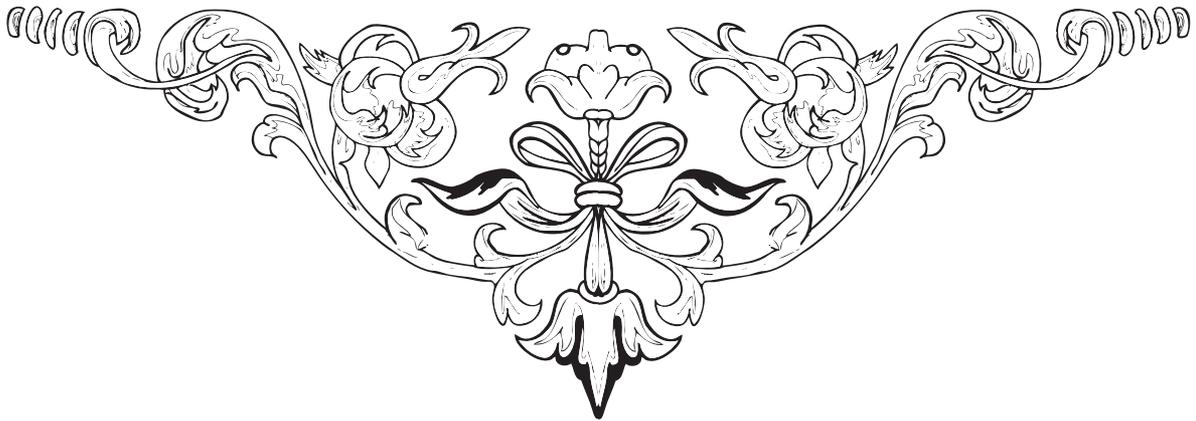
Conclusión

No puede haberla, o tiene que ser escueta, porque es demasiado lo que falta por trabajar. Lo único que se puede decir es demasiado obvio y Roberto Blancarte lo ha dicho mejor de lo que pudiera decir yo, tanto en su tesis como en sus trabajos ulteriores.

Si en los años cuarenta [treinta diría yo] la Iglesia, por encontrarse debilitada, tuvo que concertar un acuerdo implícito para recuperar sus posiciones, la cooperación con el Estado en los sesenta se establece desde una posición de fuerza y sólo en la medida en que este último se acerca en teoría y de hecho [no por fuerza doctrinalmente] a sus posiciones. A partir de ese momento, la Iglesia se instala como miembro de pleno derecho, en el ajedrez social y político de México.⁶¹

Lo que no nos autoriza a catalogar la Iglesia como de derecha, de izquierda, partida entre derecha(s) e izquierda(s). Entonces ¿dónde estu-

vo? Buscaba la famosa “tercera vía”, tan ridiculizada por los fascistas, los nazis, los socialistas y los comunistas; probablemente la siga buscando. Experimentó el catolicismo social, la democracia cristiana (el Partido Católico Nacional), la Acción Católica, utilizó al mismo tiempo UNS y PAN, de modo que la ambigüedad ha sido y probablemente es su característica fundamental. Se encuentra en constante mutación, es institución, obra apostólica, celebración, fuente de sacramentos y ritos, organización social, cultura, escuela, universidad... Es oportunista, elitista y plebeya, adapta los medios a unos fines que no cambian. Es Proteo y no logramos amarrarla en la cama de torturas de la ciencia política.



⁶¹ Roberto Blancarte, *op. cit.*, p. 169.

Las compañías británicas *free-standing* y la fiebre del oro en Venezuela*

Jeffrey G. Snyder

Durante la segunda junta general de accionistas de la Callao *Bis* Gold Mining Company Ltd., celebrada el 5 de octubre de 1882 en el hotel Cannon Street de Londres, el presidente Charles Ronaldson se refirió a varias quejas, y confesó que él mismo sabía muy poco del estado de su compañía minera en el distrito Yuruari de Venezuela, sobre todo porque en ese momento no había un superintendente a cargo de la mina, ya que la compañía había despedido de ese puesto a C. C. Downes. En defensa de la junta directiva, Ronaldson dijo:

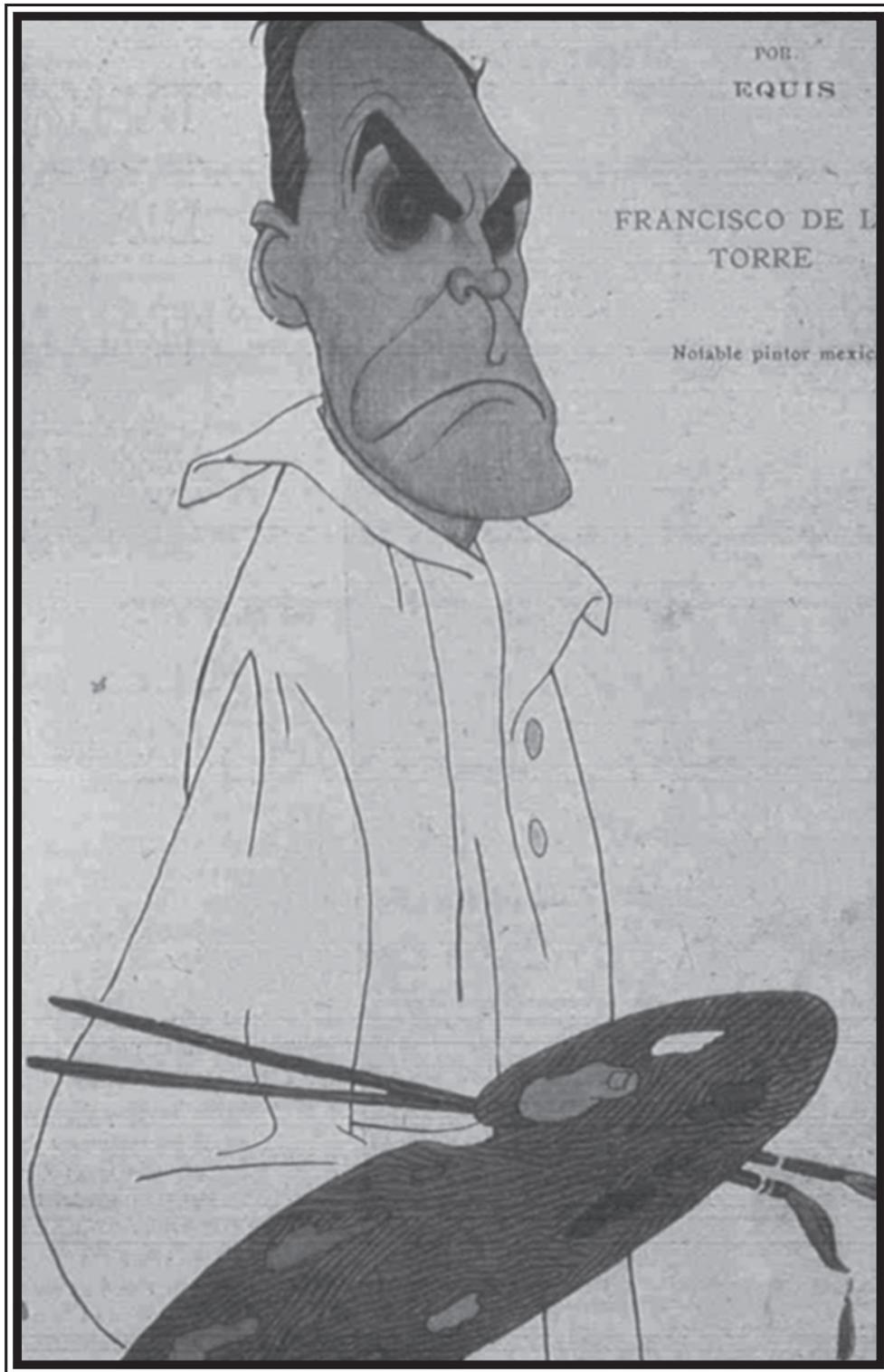
No obstante, yo espero que ustedes estén de acuerdo conmigo en que estos asuntos son extremadamente difíciles de controlar desde Londres. El administrador está tan lejos, que para cuando se envíe y se reciba noticia habrá pasado cerca de un trimestre, de modo que debe considerarse que un par de cartas y respuestas ocuparán la mejor parte del año.¹

* University of Maryland. Una versión en inglés del presente artículo fue presentada en el III Congreso de la Asociación de Historia Económica de México, Cuernavaca, Morelos, octubre de 2007. Trad. de Alma Parra.

¹ “Callao *Bis* Report of General Meeting”, en *Mining Journal*, 7 octubre, 1882, p. 1203.

Siguiendo el camino de Mira Wilkins, los expertos en la materia durante el siglo XX han llamado a ese tipo de “entidades” compañías *free-standing*.² Las compañías *free-standing* se diferencian de las que los historiadores de los negocios caracterizan en la actualidad como “empresa multinacionales” en las que aun y cuando su financiamiento depende del mercado de dinero doméstico, inician desde el principio sus operaciones en el extranjero, en vez de expandirse a partir de un negocio doméstico preexis-

² Aunque la definición de compañía *free-standing* ha sido frecuentemente utilizada en la minería, de ninguna manera está confinada a ese sector. Las firmas *free-standing* también involucraban a otras industrias, sobre todo a los ferrocarriles y las plantaciones. Wilkins define a la compañía *free-standing* como “una compañía establecida en un país con el propósito de hacer negocios fuera de ese país”; véase M. Wilkins, “The *Free-Standing* Company Revisited”, en M. Wilkins y H. Schröter (eds.), *The Free-Standing Company in the World Economy*, Oxford, 1998, p. 3. En Gran Bretaña este tipo de establecimiento ofrecía dos grandes ventajas: 1) protegía a los inversionistas interesados en oportunidades en el exterior de los extranjeros y sus gobiernos al sujetar las compañías a la ley británica; y 2) al hacer la denominación de las acciones en libras esterlinas, que podían ser compradas y vendidas en el mercado de valores de Londres, permitía a las compañías incrementar el capital más fácilmente y minimizar el riesgo para los inversionistas al aumentar la liquidez de sus inversiones en caso de que las cosas se pusieran mal; véase M. Wilkins, “The Free Standing Company, 1870-1914: An Important Type of British Foreign Direct Investment”, en *Economic History Review*, vol. 41, núm. 2, mayo de 1988, pp. 262-263.



tente y exportar luego una ventaja comparativa específica.³

Para efectos de este trabajo, la compañía *free-standing* se definirá a partir de lo que es quizá su razgo menos controvertido: una compañía formada en un país con el propósito de llevar a cabo operaciones en el extranjero desde el principio, sin un previo desarrollo doméstico, caracterizada por un pequeño cuartel local, confianza en la equidad de mercados de capital y fundada sobre una serie de nichos de mercado.

Pese a las distintas revisiones que se le han hecho al concepto, o quizá precisamente gracias a ellas, parece haberse logrado un consenso alrededor de lo que son las compañías *free-standing*, al reconocerles cuando menos un valor heurístico y analítico.⁴ Este concepto ha generado un volumen impresionante de discusiones académicas en las que Venezuela proporciona un nuevo ejemplo de país huésped para que los estudiosos lo consideren y comparen con estudios específicos de otros países. Entre 1879 y 1894 Venezuela recibió 29 compañías *free-standing* dedicadas a la minería de oro, con una inversión de 13.1 millones de libras esterlinas, y un siglo después, entre 1980 y 1990, se crearon alrededor de 70 compañías *free-standing* para explotar minas de oro con una inversión de 1700 millones de dólares, en la que se incluían capitales de compañías multinacionales como BHP y Placer Dome.⁵ En ambos casos la mayor parte del capital se perdió.

³ Véase especialmente la teoría del ciclo productivo (product cycle) de Raymond Vernon y la teoría ecléctica de J. H. Dunning; R. Vernon, "International Investment and International Trade in the Product Cycle", en *Quarterly Journal of Economics*, vol. 80, núm. 2, 1966, pp. 190-207; J.H. Dunning, *International Production and the Multinational Enterprise*, Londres, Allen and Unwin, 1981.

⁴ M. Wilkins, "The Significance of the Concept", en M. Wilkins y H. Schröter (eds.), *op. cit.*, p. 422; T.A.B. Corley, "The Free-Standing Company in Theory and Practice", en M. Wilkins y H. Schröter (eds.), *op. cit.*, pp. 130-147.

⁵ El total de estas inversiones es en términos nominales: 1700 millones de dólares se gastaron en proyectos del oro de Venezuela en la fiebre de la década de los noventa; véase Omar García-Bolívar O. G. Faass y U. Vass, "Mining Law in Venezuela", en *Mining Journal*, vol. 330, 6 de marzo 1998; 13.1 millones de libras esterlinas se gastaron en Venezuela durante la fiebre del oro de la década de 1880; véase E. Ash-

mead, *Twenty-Five Years of Mining, 1880-1904*, Londres, 1909, p. 98.

Pese al significativo número de compañías *free-standing* dedicadas a la minería que se formaron en Venezuela durante las décadas finales del siglo XIX y principios del siglo XX, la experiencia de este país ha sido descuidada por la literatura relativa al tema. Lo que es más, el caso venezolano proporciona evidencia empírica a través del tiempo porque experimentó dos episodios de actividad industrial específica —minería del oro en este caso—, que tuvo lugar en un mismo país a un siglo de distancia. Al menos en el caso de Venezuela parecería que las bases teóricas relacionadas con el desarrollo de las compañías *free-standing* no están atadas a un desarrollo cronológico específico, y muchos de los factores presentes en periodos previos reaparecieron incluso un siglo después, y muy posiblemente con las mismas causas de origen.

Debido a la extensión del tema y del periodo que abarca en los siglos XIX y XX, el estudio se dedicará a definir los periodos en cuestión y proveer el contexto para futuras investigaciones. En cada periodo la atención se pondrá en la atmósfera social de la fiebre del oro que surgió en los centros financieros, seguida de un breve recuento de la historia de una compañía británica *free-standing* con operaciones en Venezuela.⁶

El surgimiento de la fiebre del oro venezolana

El potencial de la minería del oro en Venezuela llamó la atención de los inversionistas victorianos a través de la colocación de optimistas artículos promocionales en los periódicos. Mucho de este material era, por decir poco, exagerado. El 2 de enero de 1879 *The Times* publicaba esta afirmación de parte de los señores Somes y Cía.:

mead, *Twenty-Five Years of Mining, 1880-1904*, Londres, 1909, p. 98.

⁶ Para una visión completa, con estudios de caso para cada periodo véase J.G. Snyder, "Venezuelan Gold Mining and the Speculative Nature of the Free-Standing Company", tesis, Oxford, University of Oxford-Faculty of History, 2006.

[...] en relación con los descubrimientos recientes de oro en La Pastora, en Venezuela, pensamos que usted estaría interesado en saber que, para confirmar las noticias, tenemos en nuestro poder una pepita con peso de 14 onzas 14 dwt, que forma parte de un envío de 250 onzas de oro de ese distrito que nos hicieron llegar el mes pasado.⁷

En 1879 el ingeniero británico George Attwood hacía la siguiente y algo escandalosa exageración en el bien visto *Journal of the Geological Society*:

En la ribera sur del Orinoco, los fuertes construidos por Sir Walter Raleigh alrededor del año 1600 todavía existen bien conservados, y permanecen como la memoria de un intento galante realizado por él hace casi 300 años para obtener su El Dorado, que está ahora, después de un lapso tan prolongado a disposición de capitalistas enérgicos y sus ingenieros y parece exceder aún las más confiadas expectativas del ilustre Raleigh.⁸

Attwood hizo dos referencias a Raleigh y una a El Dorado en un reporte de minas dirigido a una audiencia supuestamente sofisticada. Aun las publicaciones industriales de respeto, como el *Mining Journal*, hacían a veces afirmaciones impetuosas. El 14 de agosto de 1880 el *Journal* tenía la siguiente información: “A través del cuidadoso pero enérgico y sistemático trabajo en las minas de Venezuela, ¿qué otro resultado se puede esperar?, sino el de un completo y muy rentable éxito?”.⁹

Muchos elementos de la información que llegaba a Gran Bretaña tomaron la forma de diarios de viaje y artículos en revistas de interés ge-

neral.¹⁰ Estos panfletos y ensayos hacían notar las increíbles riquezas de la veta que habían descubierto y hacían poco esfuerzo para desmentir lo que las leyendas sobre El Dorado habían predicho. La fascinación histórica por la búsqueda de una ciudad dorada, hecha tan popular por Sir Walter Raleigh durante los años coloniales de Venezuela fue objeto de muchos de tales escritos. Casi todos ellos lograron incluir las palabras “El Dorado” en algún lugar del título, como medio para atrapar el interés de los lectores.

Los primeros viajeros británicos hacia la región se arriesgaban considerablemente, tanto en términos financieros como personales para probar que los rumores llegados a Inglaterra eran ciertos. Algunas de esas almas intrépidas compensaron los costos publicando los recuentos de sus aventuras. C. Le Neve Foster, por ejemplo, publicó en 1869 una memoria acerca de su experiencia venezolana:

Después de atravesar un pequeño tramo de bosque, se llega a un claro con platanos y caña de azúcar, y de cuando en cuando en cada lado de la vereda se puede ver hoyo tras hoyo, como si la gente hubiera estado tratando de cavar una fila de pozos tan cerca uno de otro como fuera posible. Estas son las excavaciones de Planada, trabajadas más de diez años atrás. A una profundidad de casi cuatro yardas, los mineros encontraron una cama de barro con oro que sólo tenía que ser lavado para obtener las pepitas. Desafortunadamente, lo más seguro era que justo en el nivel donde obtuvieron el oro los mineros iban a tener problemas con el agua, y no fue sino con dificultad que lograron trabajar ese depósito. Incluso ahora, por supuesto, debe haber mucho material intacto.¹¹

Aunque la popularidad de esos libros todavía se desconoce, aparentemente tuvieron mucho

⁷ “Gold in Venezuela”, en *The Times*, 2 de enero 1879. dwt = toneladas de peso muerto

⁸ W.G. Wears, *The Prospects of Gold Mining in Venezuela*, Londres, 1888, p. 10.

⁹ W. G. Wears, *ibidem*, p. 9.

¹⁰ Un buen ejemplo puede verse en: W. Barry, *Venezuela: A Visit to the Gold Mines of Guyana and Voyage Up the River Orinoco During 1886*, Londres, 1886.

¹¹ C. Foster, “A Journey up the Orinoco to the Central Gold Field-Raleigh’s ‘El Dorado’”, Londres, 1869, p. 302.

impacto en los lectores con los medios necesarios para invertir en el exterior.

El caso de la Callao *Bis* Gold Mining Company Ltd.

De acuerdo con la lista de solicitudes presentadas ante la General Purposes Committee en la Bolsa de Valores de Londres, The Callao *Bis* Gold Mining Company Ltd. fue incorporada el 19 de agosto de 1880.¹² Al día siguiente la compañía distribuyó un prospecto en el que incluía una lista puramente ornamental de los miembros directivos, compuesta de los típicos nombres de la realeza, generales del ejército retirados y miembros notables de la sociedad que no sabían nada de minería. La junta incluía, entre otros, los nombres del honorable conde de Perth y Melfort, el general W.F. Nuthall, Henry Mainwaring Dunstan, R.F. Gladstone, Alexander Ward y Horatio Nelson.

Ninguno de estos caballeros era ingeniero. Los contratos con el superintendente y el ingeniero consultor no se hicieron sino hasta mediados de septiembre de ese mismo año.¹³ Por lo mismo, presentaron un prospecto que reflejaba la falta de experiencia junto con una lista de lugares que se ofrecían por parte de los diferentes involucrados en la venta de las propiedades mineras en Venezuela. La mina de El Callao, propiedad de la rentable Compañía Minera El Callao había circulado en la literatura de la industria minera por algunos años. Al añadirle la palabra *Bis* a Callao, los fundadores sugerían que esta compañía seguiría los éxitos de su homónima.¹⁴ No se sabe qué tan famosa se había vuelto la Compañía Minera del Callao en la *City* de Londres, pero los directivos de la actual compañía creyeron nece-

sario abrir sus prospectos destacando que “los siguientes resultados se han obtenido de la Mina del Callao”.¹⁵ Los prospectos precedían la lista de logros de la compañía minera El Callao, señalando una rentabilidad de sus dividendos de 130 por ciento y una cotización de sus acciones casi diez veces mayor que la original.

Debajo de esas afirmaciones se enfatizaba la “emisión del capital de La Callao *Bis* Gold Mining Company, Limited”. El prospecto proponía la venta de 130 mil acciones de una libra esterlina cada una. De estas 130 mil acciones, 43 mil 333 se proponían como pago parcial dedicado a la compra de la concesión Sosa-Méndez y la concesión de la Callao *Bis* (antes conocida como la concesión Unda), dejando el resto de 86 mil 667 acciones para ofrecer al público.¹⁶ Los dos terrenos no eran adyacentes pero sumaban en conjunto a 283 ha, a una distancia de apenas 2.7 km en el distrito de Nueva Providencia.

Además de la compañía, había tres partes involucradas en la compra de la Callao *Bis* y la concesión Sosa-Méndez: la *Private Investors' Association Ltd.*, la *Mines Investment Association Ltd.*, junto con los señores Juan de Dios Méndez, Pedro Felipe Sosa, y los herederos del señor Méndez Díaz —representado por su abogado, José María de Rojas—. ¹⁷ Los contratos no aparecen en los archivos, por lo que los términos exactos de este acuerdo se desconocen. Sin embargo, la *Private Investors' Association Ltd.* y la *Mines Investment Association Ltd.* eran empresas de propiedad privada, sin registro en la Bolsa de Valores.¹⁸ Aun sin ver el contrato, uno

¹⁵ GL, Prospectus of the Callao *Bis* Gold Mining Company Ltd.

¹⁶ El presidente de la Compañía Minera El Callao, Antonio Liccioni, se refería a la concesión de la Callao *Bis* por su nombre original: Unda.

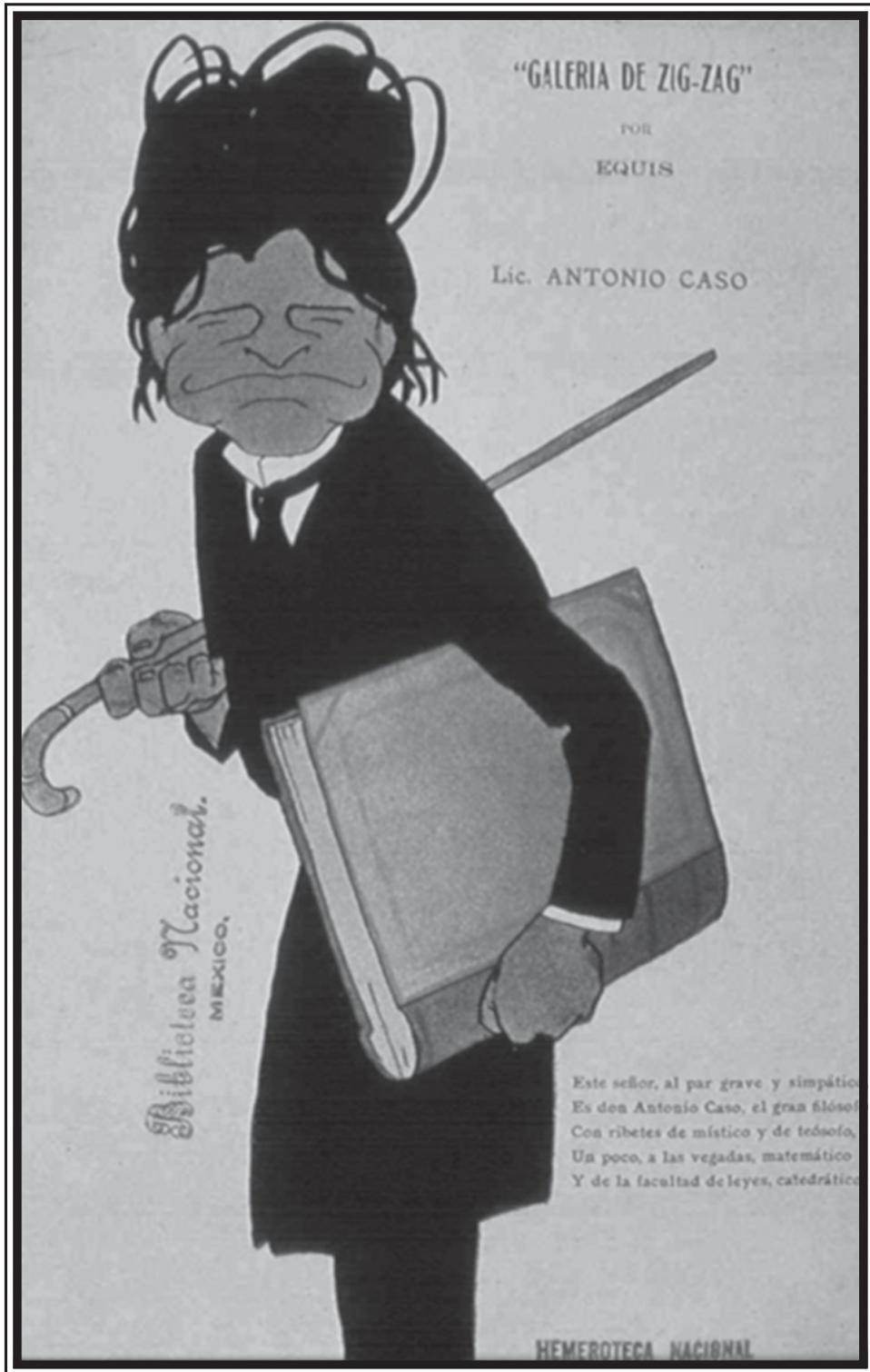
¹⁷ GL, Prospectus of the Callao *Bis* Gold Mining Company Ltd. Las partes no se conocían a la fecha de publicación de la primera edición del prospecto, sino que sus identidades aparecieron en las notas de la página final de ediciones posteriores, como la que se encuentra en el expediente de la Guildhall Library de Londres.

¹⁸ Estas dos casas financieras mineras aparecen frecuentemente en los archivos de la Guildhall Library y forman parte de un nicho de inversión responsable por varias compañías *free-standing*; véase GL, *Mining Reports*.

¹² Guildhall Library (GL), MS 18001/5B/29, Prospectus of the Callao *Bis* Gold Mining Company Ltd., Londres, 19 de agosto, 1880.

¹³ *Idem*; C.C. Downes fue contratado el 14 de septiembre de 1880, mientras a George Atwood se le contrató el 29 de septiembre de 1880.

¹⁴ *El Oxford English Dictionary* define el adverbio *Bis* como repetición, de nuevo.



puede asumir que estas dos asociaciones funcionaron de algún modo como negociadores financieros para la operación. A juzgar por los nombres de las personas involucradas, y por el hecho de que el grupo venezolano estaba compuesto por varios comerciantes de propiedades, no hay lugar a dudas de que José María de Rojas, ministro plenipotenciario de Venezuela en Londres y abogado a cargo de la propiedad en venta, sirvió como promotor y vendedor.

La naturaleza del prospecto ponía en duda a la empresa desde sus primeras etapas por varias razones: presentaba la evidencia de su inminente éxito citando “afirmaciones de personajes cuya posición oficial hacía que sus testimonios no fueran cuestionables por el origen de sus medios de información y de su puesto”.¹⁹ La narración continuaba con algunas opiniones positivas de unos cuantos individuos cuyos puestos les permitían ofrecer testimonios plausibles, como en el caso del vice-cónsul Kenneth Mathison, a quien rara vez —en su calidad de diplomático— se le vio involucrado en actividades de la industria minera venezolana desde los primeros años de su actividad en el Consulado; José María de Rojas, quien formaba parte de las listas del prospecto como ministro plenipotenciario en la Corte de Saint James y la República de Francia y actuaba como abogado en conexión con la compra de las concesiones; y el cónsul de Venezuela en Londres, Frederick Hemming, que recomendaba a la compañía como una empresa próspera y deseaba un futuro exitoso de parte de los Estados Unidos de Venezuela.

Más sospechoso aún podría resultar el mapa de la propiedad anexada al prospecto, que mostraba una línea en dorado brillante que representaba la veta de la mina El Callao. La línea trazaba una vertical perfecta desde la Compañía Minera El Callao a través de la propuesta Callao *Bis* y las propiedades de los Sosa-Méndez y Díaz. En ningún lugar se mencionaba que era el supuesto trayecto de la veta del Callao, más que su curso real. Era particularmente dudoso que el mapa dibujara

la veta a través de la concesión Sosa-Méndez y Díaz, situada a más de tres km de la propiedad del Callao, y tendría que pasar sin interrupción a través de colinas, ríos y otros accidentes geográficos. Las notas señalaban que “el mapa fue preparado por Carlos F. Siegert, Esq., Ingeniero Oficial del Gobierno del Estado de Guyana, Venezuela, y certificado por *SU* Excelencia Señor don J. M. de Rojas, ministro plenipotenciario de Venezuela ante el Gobierno Británico”. El señor Rojas, un concesionario de minas de oro desde mediados de la década de 1860 y emparentado por matrimonio con Guzmán Blanco, parece haber jugado un papel importante en la venta de la propiedad.²⁰ Al mismo tiempo que Rojas vendía la tierra propuesta, aparecía como valuador por parte de los compradores, creando un obvio conflicto de intereses. El 14 de septiembre de 1880 C. C. Downes fue nombrado superintendente,²¹ y quince días después la compañía confirmó a George Attwood como ingeniero consultor.²² El trabajo comenzó con la habilitación de la mina y Attwood y Downes se trasladaron a ella en octubre.

El 10 de enero de 1881 Attwood emitió su primer reporte de ingeniería desde las minas, mismo que la compañía distribuyó entre los accionistas en una circular al día siguiente.²³ Encontró que la concesión de la Callao *Bis* contenía cinco minas potenciales, y una para la concesión de Sosa Méndez y Díaz. Attwood cavó un socavón exploratorio en la mina tres, pero concluyó: “no hay ningún indicio favorable con el que nos hallamos encontrado, el trabajo en la mina se suspendió”. El reporte resaltó las minas cuatro y cinco como las más prometedoras, pero en este caso proporcionó muy poca evidencia empírica para apoyar el reporte. Su evaluación de la mina seis, en la concesión Sosa Méndez y Díaz, no ayudaba en

²⁰ Adelina Rodríguez-Mirabal, “Concesiones auríferas e inversiones extranjeras en la Guayana Venezolana, 1850-1900”, p. 251. Guzmán Blanco fue presidente de manera intermitente en Venezuela entre 1870 y 1888.

²¹ GL, Prospectus of the Callao *Bis* Gold Mining Company Ltd.

²² GL, Prospectus of the Callao *Bis* Gold Mining Company Ltd.

²³ GL, MS 18001/5B/29, Engineering Report of Mr. George Attwood, Londres, 10 febrero 1881.

¹⁹ GL, Prospectus of the Callao *Bis* Gold Mining Company Ltd.

lo absoluto; daba una descripción de la veta ya trabajada por la Union Company “en los terrenos cercanos a la concesión Sosa”, y concluía: “el futuro de su compañía es el más promisorio y al dotarla de la maquinaria y el trabajo de minas necesarias, bajo una buena administración, no veo razón alguna por la que esta negociación no sea un éxito.”²⁴ No es fácil explicar un dictamen final tan positivo, dada la ambigüedad del reporte.

El 5 de marzo de 1881, el *Mining Journal* publicó un artículo y una carta anónima sobre la Callao Bis Gold Mining Company, Ltd.²⁵ El artículo publicaba extractos de las minutas de la junta extraordinaria de la compañía, realizada cuando Attwood regresó de las minas. Los directores presentaron a Attwood, quien fue recibido con “vivas” y procedió a resumir los hallazgos de su reporte. De acuerdo con la transcripción, los accionistas hicieron algunas preguntas al final de su presentación. El señor Sutton preguntó sobre el tiempo necesario para enviar e instalar la maquinaria. Attwood estimó que “seis o siete meses entre que salieran de Inglaterra y se instalaran en las minas”. A una pregunta relacionada con la mano de obra Attwood respondió: “con los arreglos necesarios no habrá ninguna dificultad con la mano de obra”. Luego de estas sesudas preguntas, la junta degeneró en un frenesí de especulación:

Mr. Wright creía que el distrito había sido conocido por sus depósitos auríferos por siglos. El Presidente de la mesa dijo que se creía que era El Dorado de Sir Walter Raleigh. Mr. Attwood agregaba que los fuertes construidos por Sir Walter Raleigh todavía estaban ahí. La Callao Company estaba pagando muy bien en la actualidad. Mr. Wright dijo que había oído de una fuente autorizada que existía toda probabilidad de que los productos de oro de Venezuela excederían por mucho los de California

y Australia. Su fuente autorizada era un caballero que conocía Venezuela perfectamente bien y cuya opinión no podía ser contradicha.²⁶

La junta se levantó en tan entusiasta circunstancia. Sin embargo, la carta anónima publicada en la misma edición del *Mining Journal* era una refutación cáustica, pues al evaluar el reporte de Attwood se decía:

La única verdad que tenemos con esta noticia es que existen muchos trabajos anteriores en la mina. La exploración de la propiedad se dilató por todo lo que se ha dicho, jungla, etc. ¿Qué tantos serán los retrasos antes de que la superficie sea limpiada? Se tendrá que construir maquinaria de desagüe para bombear agua de las minas, además de instalar otra maquinaria más cara para la carga y la trituración, y sin mencionar lo inaccesible del distrito que se encuentra en el Orinoco, a 240 kilómetros de la costa. Se nos ha informado que la mano de obra es abundante. Ahora, entre esta afirmación y el último telegrama de Potosí hay una clara inconsistencia, ya que los reportes telegráficos señalaron que las bajas ganancias se han debido a escasez de mano de obra [...] Tiendo a pensar que el valor [de la compañía] está desapareciendo, o por qué será que tenemos tantas acciones que se han traspasado a otras manos en el mercado. Afortunadamente, “Damas de París” se han interesado por las acciones, de ahí el premio. Hemos sido informados de que las operaciones comenzarán en siete meses. Con todo respeto a la opinión del señor Attwood, yo pondría el tiempo a 14 meses. Algunas de las compañías indias se formaron en 15 meses y la maquinaria no se ha instalado. Es razonable, entonces,

²⁴ *Idem.*

²⁵ “Callao Bis”, en *Mining Journal*, 5 de marzo de 1881, pp. 286-287.

²⁶ Bodleian Library, Newspaper Cuttings of Files of the Council of Foreign Bondholders, Film 1411, vol. II, 288, Oxford, 1975.

suponer que le tomará ese tiempo, si no es que más, a la Callao *Bis* Company.²⁷

La aseveración más alarmante era que importantes inversionistas del grupo habían distribuido sus acciones entre las “Damas de París” y que el cronograma de Attwood era demasiado optimista. El comentario presentaba varios argumentos racionales, sugiriendo a los accionistas de la Callao *Bis* Gold Mining Company Ltd. que estaban en serio peligro, y de hecho la compañía se declaró insolvente cuatro años después de esa carta.

La actividad de las compañías *free-standing* en Venezuela al final del siglo XX

El mismo fenómeno especulativo visto durante la década de 1880 regresó a Venezuela durante la década final del siglo XX. Una nueva ola de compañías mineras extranjeras llegó para gastar sumas considerables y partir al poco tiempo con grandes pérdidas, como si los inversionistas estuvieran otra vez listos a financiar compañías hasta entonces desconocidas en su búsqueda de El Dorado en el distrito aurífero de Venezuela.²⁸ J.F. Hennart ha sugerido que, de hecho, muchas de las empresas extranjeras que operaban en Venezuela durante este periodo eran compañías *free-standing*.²⁹

Mientras en el siglo XIX los barcos de vapor y los cables telegráficos submarinos proporcionaron aparentemente falsas seguridades a los inversionistas, en el tardío siglo XX ese papel correspondió a los avances técnicos en la minería, que supuestamente mejorarían las oportunidades de éxito. Lo que permaneció igual fue el formato organizativo de la compañía *free-standing* y su habilidad para canalizar considerables

recursos financieros a una jungla lejana y sin mapa en busca de oro. Desde sus pequeños cuarteles en los centros financieros —que aparte de Londres en la década de 1990 contaban ya con Vancouver y Toronto—, las compañías *free-standing* se dirigieron al distrito del oro de Venezuela con muchas de las mismas esperanzas y experimentaron muchos de los mismos problemas para establecerse que habían enfrentado más de un siglo atrás las otras compañías.

El 23 de agosto de 1985 el *Times* reportaba que “las de la Greenwich Resources pueden ser acciones con suerte. Es la primera compañía exploradora de oro en años que se une al mercado de acciones de Londres, y su llegada coincide claramente con la publicación, el día de ayer, de un enorme y creciente tomo de oro del corredor Laing y Cruickshank”.³⁰

En el verano de 1995 el presidente de la compañía localizada en Malvern, Dr. Colin Phipps, rogaba al embajador venezolano que llamara a la Guardia Nacional para desalojar a alrededor de 450 mineros inconformes, que habían invadido y tomado durante la primavera el terreno de la concesión de la compañía. El presidente Phipps estimaba que la compañía había gastado diez millones de libras esterlinas en proyectos en Venezuela desde 1985, y que la empresa sacaría a todo su personal extranjero para finales del año.³¹

Previamente a la llegada de Greenwich, a mediados de la década de 1980 no había ninguna compañía explotadora de oro activa en Venezuela por más de 50 años. Para 1994, sólo nueve años después, el número de compañías extranjeras dedicadas al oro en el distrito aurífero de Venezuela había llegado a 70. El proceso, sin embargo, se revirtió a mayor velocidad ya para fines de 1995, cuando 55 de las compañías habían dejado el país.³² Las compañías *free-standing* que dominaban la fiebre del oro de los años 1880 se convirtieron de nuevo en la estructu-

²⁷ “Callao *Bis*”, en *Mining Journal*, ed. cit., p. 286.

²⁸ Un total de 1 700 millones de dólares se gastaron en minas extranjeras durante la fiebre del oro venezolana en la década de 1990; véase Omar García-Bolívar *et al.*, *op. cit.*

²⁹ J. F. Hennart, “Transaction-Cost Theory and the *Free-Standing Firm*”, en M. Wilkins y H. Schröter (eds.), *op. cit.*

³⁰ “Greenwich Resources”, en *The Times*, 23 de agosto 1985.

³¹ Archive of Greenwich Resources (GR), C. Phipps al embajador Arcaya, Malvern, 12 de mayo 1995.

³² “Venezuelan dilemma”, en *Mining Journal*, 8 de diciembre de 1995.

ra organizacional dominante en Venezuela en la década de 1990.

La fiebre de oro en los primeros años de la década de 1990 guardaba similitudes con la fiebre de los años 1880, pero algunas cosas habían cambiado en un siglo. La composición de las nacionalidades de esta nueva ola de compañías extranjeras no estaba dominada por Gran Bretaña. Había, en efecto, varias compañías explotadoras de oro británicas y estadounidenses, pero el centro del capital empresarial de riesgo minero se había mudado a Canadá, donde la Bolsa de Valores de Vancouver se había convertido en un centro de inversiones relacionadas con la exploración minera alrededor del mundo y servía como base para varios nichos de mercado.³³ El dominio de Vancouver del capital de riesgo significaba que muchas de estas compañías mineras de oro serían canadienses.

También hubo un vuelco en la localización de la fiebre del oro. Mientras la fiebre de los años 1880 se concentró alrededor del Callao, que para mediados del siglo XX se había convertido en un pueblo civilizado, una parte significativa de la fiebre de la década de 1990 se llevó a cabo en el km 88 llamado así por la distancia en km entre El Dorado —un punto en el camino a lo largo de la ruta 10 hacia Santa Elena— y la frontera con Brasil. El km 88 era más un concepto que un lugar. Hay 117 km entre el Callao y El Dorado, que no es un pueblo en sí, como lo describe un guía de viajeros:

[El Dorado es] un centro de abastecimiento de mineros, toco caluroso, sucio y muy ruidoso en la selva más densa. Aunque los depósitos locales de oro parecen estar totalmente exhaustos, la selva que lo rodea todavía tiene en sus riberas arenosas suficiente como para mantener a un incontable número de mineros independientes.

³³ Para mayor información sobre nichos de mercado típicos entre las compañías *free-standing*, véase M. Wilkins, *op. cit.*, p. 265. En Vancouver, a principios de la década de 1990 había numerosos nichos de promotores y casas financieras mineras que dieron origen a compañías *free-standing* en Venezuela.

Durante los fines de semana bajan gritando al pueblo. La violencia esta en el aire en cuanto anochece, y la mayoría de los lugares para quedarse son prostíbulos.³⁴

Desde El Dorado faltaban todavía 88 km sobre la Ruta 10 para llegar al km 88, a la verdadera frontera con Guyana. De ahí, lejos de la civilización, surgió de nuevo el entusiasmo por el oro venezolano.

El interés por el dorado metal venezolano creció lentamente al principio. Una segunda compañía británica explotadora de oro, Monarch Resources, Ltd. se unió a la Greenwich Resources Plc. en la búsqueda de oro en Venezuela a finales de 1987, pero todavía había muy poca emoción que reportar. Las noticias sobre el oro estaban confinadas a la sección de negocios de los periódicos británicos, hasta que el servicio *AP Newswire* publicó un artículo sobre el distrito del oro el 2 de junio de 1987:

Esta es la última gran provincia de oro sin explotar en el mundo. “Donde quiera que vaya hay indicaciones de que existen muestras interesantes de oro”, dijo Stanley Eskell, director de la pequeña firma minera británica *Greenwich Resources*, la única compañía minera extranjera haciendo exploraciones ahí [...] La existencia de oro en esa región se ha sabido al menos desde 1600, cuando Sir Walter Raleigh se embarcó en su fallida búsqueda de El Dorado, la legendaria ciudad perdida de oro.³⁵

Al recordar la ilusoria historia de la ciudad dorada, el relato infundió un sentido de fascinación que había estado ausente en la prensa y que pronto prendió desde otro ángulo. *The Guardian* describía este nuevo sentimiento como “el romance del oro en Venezuela”,³⁶ y se decía que

³⁴ Alan Murphy y Dan Green, *Venezuela Handbook*, Bath, Footprint, 2002, p. 318.

³⁵ C. Figdor, “Venezuela’s Illegal Gold Rush Hints Etc.”, en *AP Newswire*, 2 de junio 1987.

³⁶ T. May, “Company Briefing”, en *The Guardian*, 10 de julio 1987.

Roger Silver, un director de Greenwich Resources Plc., se había interesado al principio en el oro venezolano a través de la tesis de su hijo sobre El Dorado.³⁷ La cobertura de las secciones de negocios en los periódicos británicos continuaba ofreciendo opiniones moderadas sobre Greenwich Resources Plc. y Monarch Resources Ltd., pero la vieja noción del oro venezolano se había introducido de nuevo.

Junto con un análisis financiero racional, los reporteros de negocios comenzaron a incluir en sus artículos frases como “Venezuela es una provincia tan rica en oro que el suelo virtualmente relumbra y te guiña”.³⁸ Ese tipo de comentarios desaparecieron por un tiempo cuando Monarch Resources Ltd. reportó en octubre de 1989 que había rebasado con 2.4 millones el presupuesto de ocho millones originales para su planta procesadora de minerales debido a la inflación y a lo inaccesible del terreno.³⁹

Aún así ya se había dado un cierto impulso, y la elección de Carlos Andrés Pérez en 1989 — así como su muy difundida promesa de reducir el impuesto sobre las ganancias sobre el oro de 60 a 35 por ciento— revivió el interés y la cobertura de prensa. El 3 de enero de 1991, apareció una versión un poco arreglada de la frase del “oro deslumbrante” en la sección de negocios de *The Times*: “históricamente el terreno es tan rico que te deslumbra desde las primeras piedras”.⁴⁰ El *Daily Journal*, con sede en Caracas, impulsaba esta tendencia con varias notas: “En búsqueda de El Dorado: los británicos estuvieron entre los primeros en buscar El Dorado en Venezuela”; “¿Un futuro dorado?” y “Todo apunta a que Venezuela se convertirá otra vez en un líder productor de oro”.⁴¹ Para entonces

³⁷ C. Lamb, “Survey of Venezuela”, en *Financial Times*, 21 de febrero de 1990.

³⁸ “Monarch Resources”, en *The Times*, 26 de octubre de 1989.

³⁹ J. Nisse, “Monarch Fails to Shine”, en *The Independent*, 26 de octubre de 1989.

⁴⁰ C. Campbell, “Trading Offers a Prospect of Success in Mining Shares”, en *The Times*, 3 de enero de 1991.

⁴¹ M. Pilkington, “In Search of Gold”, en *The Daily Journal*, 25 de septiembre de 1991; M. Pilkington, “A Golden Future?”, en *The Daily Journal*, 25 de septiembre de 1991.

algunas compañías *free-standing*, sobre todo de Canadá, habían llegado al distrito del oro de Venezuela. *The Guardian* publicó un artículo el 15 de octubre de 1992 titulado “Caza del oro revive el sueño de El Dorado”.⁴² La evaluación positiva no era compartida por todos. El *Daily Mail* disentía resumiendo su caracterización de las acciones de Greenwich Resources con la frase introductoria a su artículo del 20 de febrero de 1993: “Dicen que nace una cada minuto”.⁴³ *The Financial Times* mantuvo la compostura, y en respuesta a las notas exageradas el diario concluyó, ante la creciente excitación por el oro de Venezuela, que “no se puede impedir que los analistas especulen”.⁴⁴ Estaba claro que algunos no estaban convencidos por el exceso, pero donde la fiebre del oro había logrado tomar adeptos ya estaba muy bien establecida.

El punto más alto de la fiebre del oro venezolana llegó cuando Placer Dome, una empresa minera canadiense de tamaño considerable, anunció el 15 de septiembre de 1993 que su concesión Las Cristinas en el km 88 tenía reservas probables de 169.6 toneladas. El km 88 había despertado un interés creciente a lo largo de años, pero esta era una confirmación evidente de dicha especulación. En septiembre de 1993 el total de casi 170 toneladas equivalían a más de 1 700 millones de dólares a los precios de oro de entonces, lo que convertía a dicha reserva en el descubrimiento más grande jamás hecho en cualquier parte del mundo, justificando la más exagerada exaltación.

Los medios más importantes eran sólo una pieza de la historia. Las publicaciones del sector industrial, frecuentemente las mismas publicaciones que cubrieron la fiebre del oro venezolano en el siglo XIX, nuevamente dieron un cierto nivel de credibilidad a la atmósfera especulati-

⁴² G. Chamberlain, “Hunt for Gold Revives Dream of El Dorado”, en *The Guardian*, 15 de octubre de 1992.

⁴³ M. Walters, “Why Paddington Could Help Greenwich Bear Up”, en *Daily Mail*, 20 de febrero de 1993.

⁴⁴ K. Gooding, “Mixed Feelings about Venezuelan Gold Rush, Over-Enthusiastic Prospectors Are Driving Up Land Concession Prices”, en *The Financial Times*, 24 de marzo de 1993.

va. El *Engineering and Mining Journal* publicó en enero de 1991 el artículo: “Raleigh tenía razón”, al parecer justificando los dichos de Sir Walter Raleigh, pero este ligero traspié fue excepcional.⁴⁵ Tanto el *Mining Journal* como el *Engineering and Mining Journal* eran por lo general partidarios de presentar una visión equilibrada. Cuando el tono de estas publicaciones era optimista se justificaba con cifras de perforación, evaluaciones geológicas, o cualquier otro hecho relevante que informara sobre la fiebre de oro venezolana conforme se desarrollaba, pero sin hacer nada por promoverla. Si la prensa industrial se mostraba favorable respecto al oro venezolano, era porque realmente algo positivo sucedía ahí.

Los siempre informados corredores bursátiles de Londres, Toronto y Vancouver también promovían el oro venezolano. Felix Freeman, un agente de Burns Fry Ltd., hizo varios comentarios muy difundidos, entre ellos el de “había oro visible en muchas de las rocas, era impresionante, nunca había visto algo así”.⁴⁶ En Vancouver había promotores de alto perfil más agresivos como Murray Pezim —un conocido corredor minero— y Robert Friedland, inversionista del oro.⁴⁷ Tony Williams, el banquero inversionista galés, entonces en Yorkton Securities Inc., jugó también un destacado papel en la promoción del oro venezolano, particularmente en el financiamiento de la siguiente empresa de Friedland Venezuelan Goldfields Ltd. Friedland —como promotor— y Williams formaron a través de Yorkton Securities Inc. un nicho a cargo de varias compañías *free-standing* en Venezuela, entre ellas Goldensstar Resources y Venezuelan Goldfields.

Las compañías involucradas en Venezuela también contribuyeron a la promoción de sus propios negocios. Tal como informara el *Financial Times*, Robert Kendrick, de Monarch Resources Ltd., afirmaba: “hay tanto oro aquí, que

cualquier lugar en el mundo con la mitad de esos niveles estaría asediado por las grandes compañías mineras”.⁴⁸ Muchas compañías más pequeñas, como quizás revelaba la afirmación de Kendricks, buscaban atraer a las más grandes hacia sus proyectos para fusionarse o para funcionar como empresas de riesgo compartido.

Mientras muchas de las evaluaciones de los corredores y ejecutivos eran publicadas en la prensa, la información de boca en boca dentro de la comunidad de inversionistas era más frecuente y más importante. La prensa podía inflar la historia, pero los inversionistas debían ser convencidos. Vender la idea del oro venezolano funcionó de manera similar a la del auge del oro en los años 1880, y en la *City* de Londres la cultura del club de inversionistas descrito por Cain y Hopkins todavía tenía mucha vida.⁴⁹ Algunas veces los reportes se distribuían a clientes de una correduría cuidadosamente seleccionados, que a su vez ya había hecho grandes inversiones en la compañía que se deseaba promover. Los terrenos en Venezuela los compraban empresas exploradoras locales y eran presentadas como un activo revaluado por entusiastas promotores en centros financieros de habla inglesa. Una campaña de ventas apropiada aportaba mucho al valor de la propiedad o compañía de que se tratara. Algo de esta actividad probablemente era poco ética, pero otra parte se basaba en análisis firmes de exploraciones geológicas.

La presión especulativa de la prensa sobre el oro venezolano alcanzó su punto más alto en 1994, cuando el 17 de abril el *Mail on Sunday* publicó una historia en dos páginas con el título: “El Nuevo Klondike: En la tierra donde incluso una pista de aterrizaje está pavimentada con el valioso mineral, las posibilidades son brillantes para los del noventa y cuatro que se unan a la gran fiebre del oro sudamericana”.⁵⁰

⁴⁵ “Raleigh Was Right! Sir Walter Raleigh Was Right about Venezuela’s Gold Reserves”, en *Engineering and Mining Journal*, vol. 192, núm. 1, enero 1991.

⁴⁶ K. Gooding, “Venezuela Gold Mines Mixed Feelings”, en *The Financial Post*, Toronto, 25 de marzo de 1993.

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ C. Lamb, “Survey of Venezuela”, en *The Financial Times*, 21 de febrero 1990.

⁴⁹ P.J. Cain y A.G. Hopkins, “Gentlemanly Capitalism and British Expansion Overseas”, en *The Economic History Review*, vol. 39, núm. 4, noviembre 1986, pp. 501-525.

⁵⁰ J. Nisse, “The New Klondike”, en *Mail on Sunday*, 17 de abril de 1994.

El 2 de octubre de 1994 el gobierno venezolano fue huésped durante tres días del International Gold Symposium en Caracas, que atrajo a cientos de analistas financieros, promotores y ejecutivos mineros. Durante el simposio el gobierno delineó su nuevo plan para la industria del oro, haciendo un llamado para incrementar la producción anual de 13 a 50 toneladas para 1998, prometiendo revisar la ley minera para ayudar al desarrollo. La *AP Newswire* distribuyó fielmente el encabezado: “La industria minera del oro venezolano puede estar entre las diez más importantes para 1998”.⁵¹ La creciente confianza expresada en los encabezados y las autoridades venezolanas ignoraban las serias dificultades que las numerosas compañías mineras involucladas iban encontrando.

La fiebre del oro venezolana había llegado a su clímax. De manera privada algunas compañías ya se habían rendido y habían tratado de hacer una salida decorosa de Venezuela desde 1993, cuando los precios de la propiedad todavía eran altos. Otras compañías habían desaparecido. En enero de 1997 el país sufría una severa crisis de liquidez que se prolongó todo el año, provocando el cierre y la nacionalización de varios bancos. Sería poco decir que el entusiasmo por la minería de oro era difícil de generarse en tal ambiente y durante la ruptura de la burbuja especulativa a fin de ese año.

Greenwich Resources como compañía *free-standing*

Un ejemplo de esta más reciente ola de actividad minera de oro en Venezuela es el caso de la mencionada Greenwich Resources, con sede en Londres y cuyas credenciales como *free-standing* veremos luego. Como toda compañía *free-standing*, Greenwich se fundó para usar los mercados de valores e iniciar actividades en el extranjero inmediatamente, sin desarrollarse antes de ma-

nera doméstica. Greenwich Resources Plc. también se adaptaba a la definición original de la compañía *free-standing* al depender de redes de nichos de mercado para proveer de información y las muy necesarias habilidades técnicas.⁵² La compañía se mantuvo en contacto con el sector financiero de la minería en Vancouver a través de directores canadienses como Michael Pick, quien residía permanentemente en Canadá.⁵³ A través de estos contactos la compañía se enganchó en la red de información minera de los mercados de valores canadienses.⁵⁴ Más aún, la falta de habilidades internas de la compañía le obligó a depender de una “casa financiera minera” externa, Robertson Research International, una consultoría de inversiones mineras con base en el Reino Unido que facilitaba experiencia técnica y apoyo financiero limitado a muchas pequeñas empresas del sector. Un director de Robertson Research, H. R. Bichan, también era director de Greenwich. A su vez, los ensayos y pruebas de minerales de Greenwich, así como los análisis de reservas estimadas eran manejados de manera rutinaria vía Robertson Research.

La falta de habilidades internas de Greenwich también era evidente por la naturaleza del proyecto de la compañía en Venezuela. Greenwich Resources llegó a Venezuela con el propósito de explotar diamantes, no oro.⁵⁵ La atención cambió sólo hasta que un promotor les presentó otras oportunidades. El hecho de que esta compañía sintiera que la tarea de explotar oro o diamantes daba lo mismo —dos minerales totalmente distintos que requerían tecnologías relativamente no complementarias— muestra el escaso desarro-

⁵² Para más ejemplos véase M. Wilkins, *op. cit.*, pp. 265-270.

⁵³ G.R., Greenwich Resources Plc., Annual Report, Londres, 1985.

⁵⁴ No era coincidencia que Greenwich llegara cuando llegaba un gran número de compañías *free-standing* de Vancouver y Toronto. Greenwich estaba claramente informada y dependía de las actividades de las compañías canadienses involucradas en Venezuela.

⁵⁵ Entrevista con Andrew Shaw, Malvern, England, 23 de noviembre, 2005; G.R., Greenwich Resources Plc. Annual Report, Londres 1985.

⁵¹ “Venezuela Gold Mining Industry May Be Among World’s Top Ten by 1998”, en *AP Newswire*, 4 de octubre 1994.

llo interno que habían logrado en esta etapa.⁵⁶ Quizá fue más revelador cuando se compró finalmente una concesión para explotar oro en 1998, pues la compañía ni siquiera había contratado un geólogo de campo para realizar operaciones; como aparente reflejo de la tradición de la *Callao Bis*,⁵⁷ había muy pocos directores en Greenwich con una trayectoria en geología, y raramente se encontraban cerca de sus oficinas centrales. En vez de eso, como en la tradición victoriana de directores de ornato, la administración de la compañía recayó en un director de 68 años, el honorable Stanley Eskell, quien de hecho había sido general-mayor en el ejército australiano, miembro del Consejo Legislativo (MLC) y líder del Partido Liberal en Nueva Gales del Sur.⁵⁸

A Greenwich Resources también le hacía falta experiencia en exploración. En vez de explorar para encontrar nuevas concesiones, esta falta de *know how* obligó a la administración a desarrollar una mina de oro que había sido trabajada en los años 1930 por otra compañía que había hecho sus propios mapas y gráficas, eliminando así los requerimientos mínimos de experiencia en exploración. Aún más, esta mina abandonada sólo llamó la atención de la compañía cuando un promotor local, Humberto Lara, se las mostró. La contratación de Lara para establecer el negocio en Venezuela podría representar un potencial conflicto de interés.⁵⁹ Greenwich esperaba cambiar la suerte de esta mina abandonada median-

te la aplicación de tecnología moderna, usando mucho de la misma racionalidad aplicada por las compañías *free-standing* del siglo XIX.⁶⁰ Se trataba, otra vez, del caso de directores en Londres que subestimaron los retos involucrados que propiciaron la salida de la Greenwich de Venezuela a fines de los años 1990 con grandes pérdidas financieras.

Conclusiones

Parece que la evidencia a través del tiempo de estas compañías mineras requiere que Venezuela sea examinada más detenidamente como un ejemplo de país anfitrión para compañías *free-standing*. Ciertamente uno debe apreciar la “exuberante irracionalidad” en los centros financieros durante ambos periodos, que proveen de un campo fértil para el surgimiento de compañías mineras de oro tipo *free-standing*. Lo que todavía no es muy claro es si tal condición tenía efectos similares en compañías *free-standing* que operaban en otros lugares en industrias totalmente diferentes. Pero el caso de la minería de oro venezolana parece tender una amplia e incómoda sombra en la compañía *free-standing* como vehículo legítimo de la empresa multinacional. Por supuesto, se requiere más investigación, y este trabajo sólo pretende impulsar a los académicos a ver el caso de Venezuela como una oportunidad para ampliar este esfuerzo.

⁵⁶ *Greenwich* había intentado usar el río para la búsqueda de diamantes de aluvión en Estado Bolívar. De manera similar muchas compañías *free-standing* desde 1820 presentaban sus prospectos de manera muy vaga con respecto a que tipo de minería iban a desarrollar (oro, cobre, plata, etc.) ya que con frecuencia no tenían las habilidades necesarias y específicas para algún mineral en particular. Por ejemplo el prospecto de la *Chilian Mining Association* mencionaba la posibilidad de explotar oro, plata, cobre, plomo, estaño o hierro; H. English, *A General Guide to the Companies Formed for Working Foreign Mines*, Londres, 1825, p. 19.

⁵⁷ Andrew Shaw se unió a la compañía un mes después de que se comprara la concesión Botanamo en 1988.

⁵⁸ Eskell era también presidente y director del Consejo de Administración de Aunor Resources Inc., una compañía menor con sede en Vancouver.

⁵⁹ Lara fue pieza clave en la venta original, y más tarde encabezaría un grupo de inversionistas venezolanos que trató de comprar de nuevo las propiedades de la Greenwich.

⁶⁰ La falta de experiencia en exploración pueden explicar el comportamiento típico con respecto a la propiedad de las compañías *free-standing*. La española Río Tinto, que perduró, y la Real del Monte en México (que falló) quisieron desarrollar minas abandonadas. De manera similar, esto también puede explicar por qué muchas compañías *free-standing* decidieron desarrollarse cerca de minas establecidas. En la década de 1880, la *Callao Bis* intentó desarrollar propiedades alrededor de la mina de la *Callao Company*. En los años 1990, la Venezuelan Goldfields de Robert Friedland compró tierras alrededor de la concesión minera de Las Cristinas de Placer Dome.

Religión y modernización en el México del siglo XX (una breve y aleatoria bibliografía útil como andamio)

Jean Meyer

La laicidad es la afirmación del derecho que la comunidad política tiene de disponer de sí misma y de gestionar los asuntos que le tocan, sin injerencia de otra autoridad, especialmente de índole religiosa. Ahora bien, John Womack Jr. afirma que si en México la democracia sufre tanto para arraigar, esto se debe al hecho de que “durante 150 años los católicos, a saber la inmensa mayoría de la nación, fueron políticamente muertos bajo una larga dictadura liberal”. De ser el caso, no se puede hablar históricamente de laicidad sino de “laicismo”.

Entre el siglo XX México ha cambiado radicalmente, social, económica y culturalmente. De rural se volvió urbano, de campesino pasó a los sectores industriales y urbanos; integrado a sangre y fuego entre 1913 y 1938, el país, ya totalmente “mexicano”, no dejó de ser cristiano. Bien pudiera aplicarse la frase del general De Gaulle: “la República es laica, Francia es cristiana”. Las costumbres no fueron menos afectadas y sin embargo la religión sigue siendo masivamente practicada, con una novedad: la Iglesia católica, siempre y ampliamente

mayoritaria, ha perdido su monopolio. El pluralismo religioso, la nueva presencia de las iglesias protestantes, así como el fin relativo del sistema político mexicano (el famoso SMP de los politólogos internacionales), han cambiado totalmente el escenario.

La aparente claridad de los planteamientos constitucionales (y teológicos) disimula una problemática compleja en cuanto a las relaciones entre el ejercicio del poder político del Estado y el ejercicio de los derechos religiosos de los ciudadanos. Existen campos de la vida social en los que las iglesias y el Estado se encontrarán y, eventualmente, chocarán siempre. Intereses legítimos dos veces no tienen por qué ser coincidentes. Lo que incluye periódicamente reacciones o iniciativas anticlericales y antirreligiosas. Así, hace medio siglo, a propósito de la “batalla del libro de texto” (y de la revolución cubana que provocó el famoso “cristianismo sí, comunismo no”), episodio que nos parece de otros tiempos y difícilmente comprensible, pero ¿qué dirán las próximas generaciones de las disputas del tiempo presente alrededor del cuerpo, del sexo, de la procreación? El histo-

riador vuelve a encontrar los mismos adversarios con otros trajes, otros pretextos, pero las viejas líneas de fractura del siglo XIX ahí están, y las viejas “placas tectónicas siguen moviéndose, preparando no sé cual temblor”.

Es el momento de agradecer a Imelda Baca y Javier Buenrostro, quienes completaron amable y eficazmente la búsqueda de libros, artículos y documentos. La tesis de Imelda Baca sobre la UNEC ha sido una gran aportación. A los dos, muchas gracias.

ABASCAL, Salvador, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, México, Tradición, 1972.

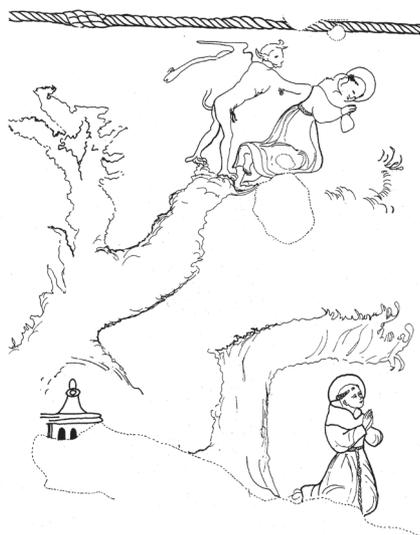
———, *Mis recuerdos. Sinarquismo y Colonia María Auxiliadora*, México, Tradición, 1980.

Acta Apostolicae Sedis, 1929-1965.

Actas y Documentos de la Santa Sede durante la Segunda Guerra Mundial, 11 tt., Roma, 1981.

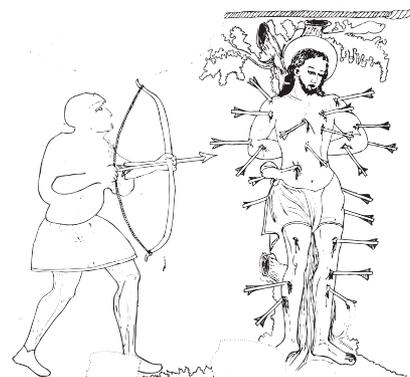
ALMADA, Rossana, *El vestido azul de la sultana. La construcción del PAN en Zamora, 1940-1995*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001.

ALVEAR ACEVEDO, Carlos, “La Iglesia en México en el periodo 1900-



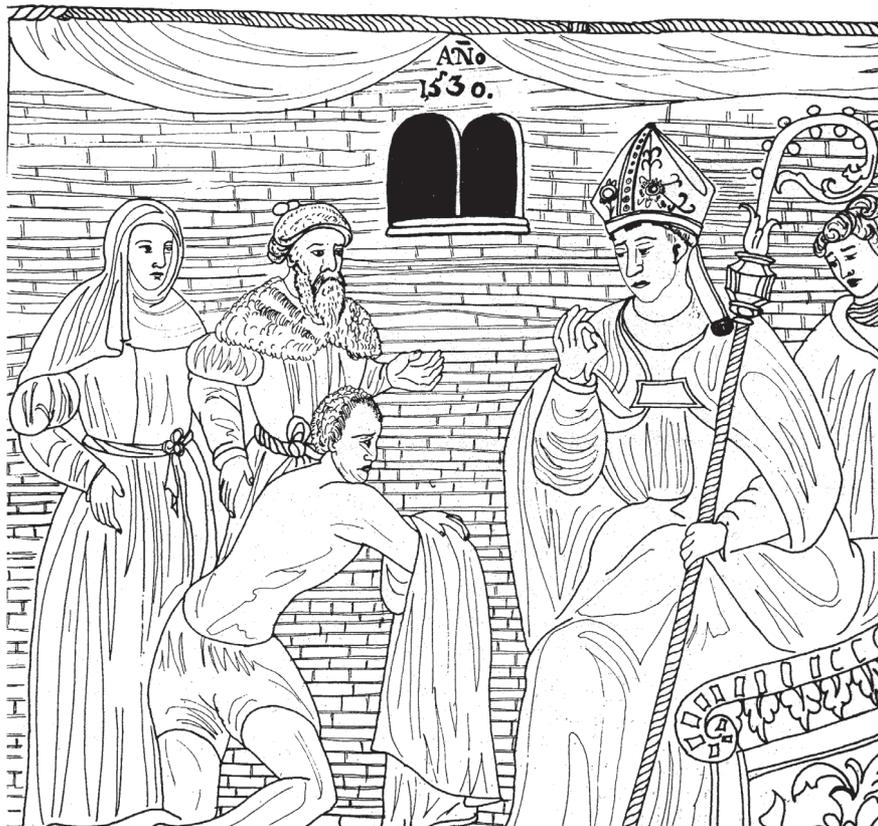
- 1962", en *Historia general de la Iglesia en América Latina*, t. V, México, Ediciones Paulinas, 1984.
- ASPE ARMELLA, María Luisa, "El discurso de la Acción Católica Mexicana y los discursos católicos, cristeros y de la UNEC, 1929-1956", tesis, México, Universidad Iberoamericana, 2003.
- AUBERT, R. et al., *L'Eglise dans le monde moderne*, París, Seuil, 1975.
- BACA PRIETO, Imelda, "La intelectualidad estudiantil a principios del siglo XX. El caso de la UNEC", tesis, México, Universidad Iberoamericana, 2004.
- BARRANCO, Bernardo, "Posiciones políticas en la historia de la Acción Católica Mexicana", en Roberto Blancarte (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, FCE, 1996.
- BERNAL, Luis F., *Los católicos y la política en México*, México, Milestone, 2000.
- BECKER, Marjorie, *Setting the Virgin on Fire. Lázaro Cárdenas, Michoacan Peasants and the Redemption of the Mexican Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1995.
- BLANCARTE, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México*, México, FCE, 1992.
- (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, FCE, 1996.
- (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008.
- BOISSARD, Guy, *Quelle neutralité face a l'horreur? Le courage de Charles Journet*, Saint Maurice, Saint-Augustine, 2000.
- BRITTON, John A., *Educación y radicalismo en México, 1931-1940*, México, SepSetentas, 2 tt., 1976.
- BELL, Terence (ed.), *The Cambridge History of 20 Century Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- CALDERÓN VEGA, Luis, *Cuba 88. Memorias de la UNEC*, México, La Esfera, 1959.
- CALVEZ, Jean Yves y J. PERRIN, *Eglise et société économique. L'enseignement social des papes de Leon XIII à Pie XII*, París, Mouton, 1954.
- CAMACHO SANDOVAL, Salvador, *Controversia educativa entre la ideología y la fe, la educación socialista en la historia de Aguascalientes*, México, Conaculta, 1991.
- CAMP, Roderic Ai., *Crossing Swords, Politics and Religion in Mexico*, Nueva York, Oxford University Press, 1997.
- CAMPBELL, Hugo, *La derecha radical en México, 1929-1949*, México, SepSetentas, 1976.
- CÁRDENAS, Lázaro, *Escuela socialista y religión*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1936.
- CASANOVA, Julián, *La Iglesia de Franco*, Madrid, Temas de Hoy, 2001.
- CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, t. V, México, Ediciones Paulinas, 1984.
- CENTRO DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA, *revista Christus* (contiene todas las cartas pastorales a partir de su fundación en 1935).
- CIDOC, Cuernavaca, *Fuentes para el estudio de una diócesis*, Cuernavaca, 2 vols., 1968.
- Concilio Vaticano II*, Madrid, BAC, 1965.
- CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO, *90 años de pastoral social en México*, t. II, México, CEPS-Cáritas, 1988.
- CONTRERAS, Gabriela, *Los grupúsculos en la Universidad, 1934-1944*, México, UAM-Xochimilco, 2002.
- CORREA, Eduardo, *Pascual Díaz, S.J., el obispo mártir*, México, 1945.
- CHÉLINI, Jean, *L'église sous Pie XII*, París, Fayard, 2 tt., 1989.
- CHRISTLIEB, Adolfo, *Escritos políticos*, México, EPESSA, 1987.
- FLICHE, Augustin y Vincent Martin, *Historia de la Iglesia*, t. XXXV-2, Valencia, EDICEP, 1980.
- GARDET, Mathias, "Jeunesse de l'Eglise, jeune sse de l'Etat au Mexique, 1929-1945", tesis, París, Universidad de París I, 1996.
- GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.
- GONZÁLEZ, Luis, *Pueblo en vilo*, México, El Colegio de México, 1968.
- , *Historia de la Revolución mexicana*, t. XIV, México, El Colegio de México, 1979.
- GUEVARA NIEBLA, Gilberto, *La educación socialista en México, 1934-1945*, México, SEP, 1985.
- GUÍZAR Y AZEVEDO, Jesús, *La Civitas mexicana y nosotros los católicos*, México, Polis, 1953.
- , *Los católicos y la política, el caso de Capistrán Garza*, México, Polis, 1957.
- GUTIÉRREZ CASILLAS, José S. J., *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 1974.

- _____, *Jesuitas en México durante el siglo XX*, México, Porrúa, 1981.
- HANLEY, Timothy C., "Civilian Leadership of the Cristero Movement. The LNDLR and the Church-State Conflict in Mexico, 1925-1935", tesis, Nueva York, Columbia University, 1977.
- Historia y Grafía* (revista), núm. 29, 2007. "La prueba del tiempo, la Compañía de Jesús".
- JARLOT, G., "Pie XI, doctrine et action", en *Doctrine pontificale et histoire*, Roma, Presses de l'Université Grégorienne, 1973.
- LE BRAS Gabriel, y J. GAUDEMET (coords.), *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident*, t. XVI y XVIII, París, Cujas, 1984.
- LERNER, Victoria, *Historia de la Revolución mexicana. La educación socialista*, t. 17, México, El Colegio de México, 1979.
- LIDA, Clara, *Inmigración y exilio. Reflexiones sobre el caso español*, México, Siglo XXI/El Colegio de México, 1997.
- LOAEZA, Soledad, *Clases medias y política en México, La querrela escolar, 1958-1963*, México, El Colegio de México, 1988.
- _____, *El Partido Acción Nacional: la larga marcha, 1939-1994*, México, El Colegio de México, 1999.
- LÓPEZ BUCIO, Baltasar, *Don Sergio Méndez Arceo*, México, SSM/Dabar, 1993.
- MABRY, Donald J., *Mexico's Accion Nacional. A Catholic Alternative to Revolution, 1939-1972*, Syracuse, Syracuse University Press, 1973.
- MARGADANT, Guillermo, *La Iglesia mexicana y el derecho*, México, Porrúa, 1984.
- MATESANZ, J.A., *Las raíces del exilio. México ante la guerra civil española*, México, UNAM/El Colegio de México, 1999.
- MEDINA, Luis, *Historia de la Revolución mexicana, 1940-1952*, tt. 18 y 20, México, El Colegio de México, 1978-1979.
- _____, *Hacia el nuevo Estado. México 1920-1940*, México, FCE, 1993.
- MEINVIELLE, P. Julio, *¿Qué saldrá de la España que sangra?*, Buenos Aires, Talleres Gráficos San Pablo, 1937.
- MEYER, Jean, "Los jesuitas como intelectuales comprometidos", ponencia presentada en el VII Congreso de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos, Chicago, 1981.
- _____, *50 años de radicalismo: La Iglesia católica, la derecha y la izquierda en América Latina*, México, Imdosoc, 1986.
- _____, "Una historia política de la religión en el México contemporáneo", en *Historia Mexicana*, vol. XLII, núm. 3, 1993.
- _____, "Las Iglesias cristianas y la política", en *Crónica Legislativa*, vol. VI, núm. 13, febrero 1997.
- _____, *Historia de los cristianos en América Latina*, México, Jus, 1999.
- _____, *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, México, Tusquets, 2002.
- _____, *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia católica*, México, Tusquets, 2003.
- MICHEL P.A., y Pedro Velázquez, *La lucha comunista contra la religión*, México, Secretariado Social, 1960.
- MIRANDA, Miguel Darío, *Memorias del Señor Cardenal M.D. Miranda*, México, Progreso, 1988.
- MOCTEZUMA AQUILES (seud. de los PP Eduardo Iglesias y Rafael Martínez del Campo), *El conflicto religioso de 1926*, México, Jus, 2 tt., 1960.
- NEGRETE, Marta Elena, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México 1930-1940*, México, El Colegio de México/Universidad Iberoamericana, 1988-1989.
- ORTOLL, Servando, "Catholic Organizations in Mexico's National Politics, 1926-1942", tesis, Nueva York, Columbia University, 1987.



- PACHECO HINOJOSA, María Martha, "Iglesia, familia y sociedad, una aproximación al Movimiento Familiar Cristiano en México", tesis, México, Universidad Iberoamericana, 1994.
- _____, "Cristianismo sí, comunismo no, anticomunismo eclesiástico en México", en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*, núm. 24 (julio-dic), 2002.
- _____, "La Iglesia católica mexicana, 1955-1975", en *Estudios*, núm. 72, 2005, pp. 65-99.
- _____ (coord.), *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*, México, INEHRM, 2007.
- PADILLA, Yolanda, *Después de la tempestad. La reorganización católica en Aguascalientes, 1929-1960*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001.
- PEÑA, Luis J. de la, *La legislación mexicana en relación con la Iglesia*, Pamplona, Rialp/Universidad de Navarra, 1965.
- PÉREZ MONFORT, Ricardo, *Hispanismo y falange*, México, FCE, 1992.
- PÉREZ VEJO, Tomás, "España en el imaginario mexicano y el choque del exilio", en Agustín SÁNCHEZ ANDRÉS y Silvia FIGUEROA ZAMUDIO (coords.), *De Madrid a México. El exilio español y su impacto*, Morelia/Madrid, Universidad de San Nicolás/Comunidad de Madrid, 2002.

- RABY, David, *Educación y revolución socialista en México, 1921-1940*, México, SepSetentas, 1974.
- REILLY, Charles A. y Martín de la Rosa, *Religión y política en México*, México, Siglo XXI, 1985.
- RICCARDI, Andrea, *Pio XII*, Bari, Laterza, 1984.
- , *Il potere del papa da Pio XII a Paolo VI*, Bari, Laterza, 1988.
- ROMERO DE SOLÍS, José Miguel, *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México, 1895-1990*, México, Imdosoc, 1994.
- ROMO DE ALBA, Manuel, *El gobernador de las estrellas*, México, Talleres de la Gráfica Panamericana, 1986.
- RUIZ Y FLORES, Leopoldo, *Recuerdo de recuerdos. Autobiografía*, México, Buena Prensa, 1942.
- SETIEN, José María, *Laicidad del Estado e Iglesia*, México, Imdosoc, 2007
- SEPTIÉN GARCÍA, Carlos, “La Hispanidad”, en *II Congreso Iberoamericano de Estudiantes Católicos*, Lima, 1939, pp. 143-173.
- STURZO, Luigi, *L'Italie et le fascisme*, París, Alcan, 1927.
- TORRES RAMÍREZ, Blanca, *Historia de la Revolución mexicana*, t. 19, México, El Colegio de México, 1979.
- VALVERDE Y TÉLLEZ, Emeterio, *Bibliografía eclesiástica mexicana*, México, Jus, 3 tt., 1949.
- VELÁZQUEZ, Manuel, *Pedro Velázquez. Apóstol de la Justicia*, México, Secretariado Social, 1978.
- VELÁSQUEZ, Pedro, *El Secretariado Social Mexicano, 25 años de vida*, México, SSM, 1945.
- , *Iniciación a la vida política*, México, Editorial Social Latinoamericana, 1957.
- VIDELA, G., *Sergio Méndez Arceo, un señor obispo (entrevistas)*, Cuernavaca, Correo del Sur, 1982.
- VILLASEÑOR, Guillermo, *Estado e Iglesia, el caso de la educación*, México, Edicol, 1978.
- ZERMEÑO, Guillermo y Rubén Aguilar, *Hacia una reinterpretación del sinarquismo actual*, México, Universidad Iberoamericana, 1988.



Por las coloniales calles del crimen

El documento nos proporciona dos narraciones de un hecho violento hechas por los dos involucrados, uno en calidad de víctima y el otro como atacante iracundo, y en medio de ellos una mujer jamás nombrada. Este caso nos muestra varios aspectos interesantes de la vida en la capital novohispana, pero sólo comentaré el aspecto judicial.

En primer lugar, quisiera comentar quiénes son los personajes involucrados en lo sucedido la nochevieja de 1814. El atacante es don Lorenzo García Noriega, rico e influyente comerciante, miembro del consulado de México, amigo personal del virrey don Félix María Calleja del Rey (y más tarde del virrey Juan Ruiz de Apodaca), benefactor del ejército realista y beneficiario del fuero militar por ostentar el grado de teniente coronel, a quien apodan “El Viejo Noriega”, pues tiene 37 años de edad. El atacado es el joven capitán de 20 años don Pedro Rangel, conde de Alcaraz, apodado “El Condecito”, amigo de la infancia de los hijos de los condes de Pérez Gálvez. La mujer cuyo nombre todos se cuidan de no decir en la causa, para no infamarla, es doña Francisca de Paula Pérez Gálvez y Obregón, a quien la gente llama “Pachita la Noriega”, miembro de la encumbrada familia de los condes de la Valenciana y esposa del atacante, a quien se describe como una joven alegre y festiva, apenas pasados los veinte años de edad.

Quiero llamar la atención acerca de la manera en que se mueven los personajes en el espacio ciudadano, pues es un elemento que tiene una implicación judicial. Noriega, lleno de ira, saca a su esposa del teatro del Coliseo en la calle del mismo nombre (hoy Bolívar) y la lleva a su casa en la calle de Don Juan Manuel (República de Uruguay), esquina con Bajos de San Agustín (5 de febrero); posiblemente siguió el siguiente itinerario: calle del Coliseo y su continuación Colegio de Niñas

(Bolívar) hasta doblar a la izquierda por la calle de la Cadena y su continuación Capuchinas (Venustiano Carranza), para doblar a la derecha en la calle de la Monterilla (5 de febrero) hasta llegar a la calle de Don Juan Manuel. Regresa sobre sus pasos otra vez al Coliseo, pero como lo encuentra cerrado va en busca de su rival por la calle del Coliseo hasta San Francisco (Madero), lo encuentra en la esquina de esta calle con el callejón de Betlemitas (Filomeno Mata), lugar donde lo ataca con una daga Galveston. Después del ataque regresa a su casa, posiblemente por el mismo camino.

Por su parte, el conde de Alcaraz sale del teatro, va a su casa en la calle de San Francisco y sale de nuevo a buscar a su amigo Patricio López, notando la presencia de un sujeto que oculta su rostro, sin poder identificarlo. Encuentra a su amigo y para verlo con disimulo se van por el callejón de Betlemitas, doblan a la derecha y siguen por la calle de San Andrés (Tacuba) hasta Vergara (Bolívar), donde toman a la derecha para llegar de nuevo a la calle de San Francisco, donde tiene lugar el ataque.

Reconstruir los pasos de los dos militares involucrados en el ataque podría parecer un ejercicio ocioso, pero no lo es, ya que nos da elementos para una mejor lectura del documento. En la relación de los hechos que hace el conde, señala que fue a buscar su capote a la casa, la cual seguramente se encontraba en la calle de San Francisco y regresó a buscar a su amigo Patricio López a la esquina de Betlemitas; también dice que su atacante ocultaba el rostro con el sombrero, aun así lo reconoció por el cuerpo. En su declaración, don Lorenzo dice claramente que salió de su casa sin capote, cubriéndose del frío invernal sólo con su casaca y armado con su daga.

Aunque cada uno de los personajes relata los hechos con ciertas variantes, don Lorenzo acepta haber apuñalado al conde, pero a continuación relata unos antecedentes para tratar de armar su caso bajo el supuesto de que el ataque estaba justificado en la defensa de su honor y con el elemento atenuante de la pérdida momentánea de la razón, debido a la ira contenida que en ese momento estalló en su ánimo. Si bien es cierto que ambos argumentos, la defensa de su honor y la pérdida de la razón, son jurídicamente atenuantes, la aceptación plena del ataque y las evidencias, proporcionadas por el propio Noriega, de premeditación y alevosía lo acusan.

La premeditación se colige, por una parte, del que al ir del Coliseo a la calle de don Juan Manuel y regresar caminó aproximadamente diez cuadras, por lo que tuvo tiempo de que la ira repentina que lo asaltó en el teatro se asentara, y una vez en ese estado planeó el ataque. Otro indicio de premeditación es que salió armado y sin capote que le estorbara. Al momento de avistarlo, el atacante no sabe si “El Condecito” estaba armado o no, pero el hecho de ocultar el rostro y atacarlo cuando está embozado en su capa sin poder usar las manos, constituye el agravante de alevosía.

La confesión de las heridas, lo cual constituye una confesión de parte, y los indicios agravantes no pueden eximir a don Lorenzo García Noriega de su culpa, razón por la cual es condenado por el Tribunal Militar a permanecer en prisión, a pesar del interés que personalmente mostró Calleja; sin embargo, la larga tradición de impunidad que padecemos en México tiene un ejemplo en este caso, pues el teniente coronel y rico comerciante es beneficiado por una amnistía a modo decretada por el virrey, lo cual le permitió salir en libertad.

Conocer el espacio de la ciudad, tanto *in situ* como en los planos históricos, y saber cómo es el procedimiento judicial, aun cuando sea de manera somera, proporciona elementos para una lectura de mayor calidad de la documentación, de gran utilidad en la investigación histórica.

Lourdes Villafuerte



Año 1815 Artilleria

De comision del Excelentísimo Señor Virrey por la herida inferida al Señor Capitan Conde de Alcaraz por don Lorenzo de Noriega Segundo Comandante de Escuadrones de Patriotas

Juez Comisionado El Señor Don José Isidro Yañez Escribano Ureña*

[Documento escrito en papel sellado que en la parte superior tiene la leyenda “Sello cuarto, un quartillo, años mil ochocientos diez y ochocientos once”. En el margen izquierdo aparecen tres sellos redondos que refrendan los siguientes tres bienes, uno de ellos es de Carlos IV y los otros dos de Fernando VII.]

[Foja 9r]

[Al margen] Declaración del Señor Capitan conde de Alcaraz.

En el instante pasó acompañado de mí el Secretario, a la casa del capitan Conde de Alcaraz el expresado Xefe y habiendo hallado en cama despejado de su potencia y sentido fue

Preguntado [al margen]

Si vajo su palabra de honor ofrece decir//[f. 9v] verdad en lo que fuere interrogado: dixo sí promete.

Preguntado [al margen]

Su nombre y empleo: Dixo: llamarse Don Pedro Rangel Conde de Alcaraz y capitan agregado al Real Cuerpo de Artilleria.

Preguntado [al margen]

De qué enfermedad adolece: Dixo: que de una herida en el lado izquierdo arriba del pecho.

Preguntado [al margen]

Quién le ha herido, con qué instrumento en qué parage tubo la cuestión, por qué motivo, y quiénes lo presenciaron: Dixo: Que lo hirió un sujeto que le parece ser el teniente coronel de Urbanos don Lorenzo de Noriega pues aunque no le vio la cara porque se la ocultaba con el sombrero que hera montado, el modo de andar y la conformacion de su cuerpo, que conoce perfectamente le hacen creer con mucha probabilidad hera el mencionado don Lorenzo Noriega; que ignora el instrumento con que lo hirió, pero que desde luego seria Daga

*Archivo General de la Nación (AGN), Criminal, vol. 433, exp. 1, ff. 2-147.

o Puñal por la figura de la herida y no llevar sable ni espada, y que el caso fue de este modo; que habiendo salido de la Comedia acompañado con el teniente coronel don Patricio Lopez como a las diez de la noche con el objeto de pasar a su casa a tomar su capote para hir a buscar a sus hermanas para traerlas de la tertulia a donde concurren, de su casa salió efectivamente á buscar a Lopez, á quien habia dexado en la calle de San Francisco inmediata a la de Belemitas y se encontró enfrente de la casa// [f. 10r] del señor Moncada á un hombre que, recostado en la pared, se cubrió la cara con el sombrero y que para reconocer quién era pasó con disimulo hacia la esquina de Betlemitas y de ésta retrocedió observando que se seguia ocultando mucho la cara con el sombrero; que siguió su camino en busca de Lopez, a quien encontró mas adelante (y que) en la casa de la Señora Marquesa de Uluapa y habiendole dicho al expresado Lopez que avajo se hallaba un hombre en observación y si queria viesen quien hera, le contextó acompañandole y saliendo a la calle, á tiempo que ya el mencionado hombre se paseaba para la acera de Moncada el que observaron un poco de tiempo, después de lo qual para no insultarlo marchando hacia él, y saber con disimulo quién hera, tomaron el callejón de Belemitas y calle de San Andrés á salir a la esquina de Bergara y San Francisco, donde estando á pie firme hablando ya de otros asuntos, vieron venir al expresado hombre y que pasó pegado á ellos y se puso cerca de la puerta de casa de Obregón

y fue cuando el exponente conoció perfectamente en el cuerpo ser Noriega, pues la Luna estaba bien clara; después de lo qual el exponente le instó á Lopez para que lo acompañase, á lo que no accedió y despidiendose de Lopez se dirigió sin arma alguna, pues que no la llebaba, á la puerta de Obregón donde estaba Noriega el que al tiempo de verlo venir// [f. 10v] le bolvio perfectamente la espalda con la cara hacia la Pared y al mismo tiempo que le dexó pasar volvió repentinamente y, asiendole del hombro derecho con la mano izquierda, le tiró la puñalada de que resultó herido, y dando el exponente varios pasos hacia atras para evitar le repitiese, gritó al teniente coronel Lopez de quien se acababa de separar diciendole: Lopez me han herido deme usted su sable; y apenas dijo lo referido le dio un vaguido del qual buelto se encontró en los brazos del teniente coronel Lopez, quien lo conduxo á su casa bañado en sangre y habiendole llamado inmediatamente al Doctor don Artemio Ceres éste le hizo la primera cura la qual ha sido repetida hoy por el mismo; que ignora si alguno presenció el lance.

Preguntado [al margen]

Si ha tenido anteriormente algun lance ó palabras con el teniente coronel Don Lorenzo de Noriega por lo que infiera le tenga odio ó mala voluntad: Dixo: Que cré no le es afecto por haberle dicho varios sujetos mas de año y medio hace que creya el expresado Noriega que hablaba ocultamente con su muger y que le habia de romper las narices, a lo que el exponente asegura, vajo su

palabra de honor, que la expresada señora de Noriega no le ha faltado a la fe conyugal con el exponente, y á demas de lo dicho asegura no haberle hablado á la mencionada señora desde el día de San Calixto del año de mil ocho// [f. 11r] cientos trece; que tambien sabe que una muger que ha sabido el lance de anoche asegura que hace tres noches que un hombre de levita de iguales señas á Noriega se ha estado paseando por el callejón donde vive el exponente.

Preguntado [al margen]

Como se llama la muger que refiere: Dixo: Que daria razon de ella el Artillero José Sanchez que fue quien se lo contó al que declara: que no tenia más qué decir, que lo dicho es la verdad a cargo de la palabra de honor que tiene dada en que se afirmó y ratificó leyda que le fue esta su declaracion dixo ser de edad de veinte años y la firmó con dicho señor y el presente secretario.

José Mendivil (rúbrica) El Conde de Alcaraz (rúbrica) Juan José de Yrureta (rúbrica).

[f. 43r]

[Al margen] Declaración del teniente coronel Don Lorenzo Noriega

En dos de enero de ochocientos quince, habiendo pasado su señoria al Parque de artilleria acompañado de mí el escribano, teniendo presente al teniente coronel comandan// [f. 43v] te de los Escuadrones de Caballeria de Patriotas Don Lorenzo Noriega, baxo su palabra de honor ofreció decir verdad en lo que supiere y fuere preguntado y siendolo a cerca de las

noticias que tenga de la herida que se dio al Señor Conde de Alcaraz la noche del treinta y uno de diciembre entre diez y media y once de ella, del autor de dicha herida y sus circunstancias Dixo: que sabe y le consta haber sido herido el Señor conde de Alcaraz en la calle de San Francisco la noche y hora que se le pregunta, que el autor de la herida fue el declarante, con la Daga o Galveston que esta demarcada en los autos se le ha presentado y reconoce por suya: y que las circunstancias que antecedieron al hecho son los siguientes: Que habiendo notado la noche anterior treinta las instigaciones del conde a la esposa del que declara, ya en las bancas del Coliceo desde cuyo asiento que qua// [f. 44r] draba casi enfrente del Palco del que declara y desde donde le notó que hacía señas amatorias a su precitada esposa, ya al tiempo de salir presentandosele en las escaleras como lo ha tenido de costumbre, y se referirá más adelante, agregándose tambien á esto que en la noche del treinta y uno continuó estos mismos mobimientos con tanto descaro que al romperse el baile Yngles á que siempre ha tenido una pasion decidida la muger del que declara, y mobida de este interior impulso le correspondio al conde que estaba vigilante por que se la conoce, con una acción tan expresiba que nunca se la ha merecido mas el que declara siendo su esposo; que incomodado con este antecedente se salio con su esposa antes de concluirse la ultima pieza del teatro y se fue hasta su casa, donde la dexó y bolbio á salir, dexando

la capa, con solo la Levita se abrigó y llevando la Daga que acostumbra temiendo algun insulto de los muchos ladrones que aco//[f. 44v] meten a todas clases de personas, la qual le habia tambien acompañado al Coliceo quando fue y bolbio con su señora llebandola pendiente de su cinturón: que su ánimo fue el de buscar al señor conde antes que se recoxiese y hacerle una reconvención seria con animo de escarmentarlo con los puños si se descompasaba o se insolentaba, pero sin deliberacion de usar contra su persona de la arma que portaba: que con este intento llego al mismo Coliceo y habiendolo hallado cerrado pasó hasta la calle de San Francisco y, situándose junto al Zahuan de doña Ignacia Rodríguez, a pocos instantes vio que el conde desembocaba del Callejón de los Belemitas, y se quedo parado el declarante incorporandose a la pared, quando llegó el Señor//[f. 45r] Conde al Zahuan de esta preguntando si alli estaba Lopez, pero habiendole contextado de dentro que no, se encaminó al contiguo de la Señora Marquesa de Uluapa, en donde hizo la misma pregunta, y respondiendole que sí estaba Lopez se entró para dentro; que de alli á poco salieron juntos, y encarandose al declarante con ademanes de quererlo reconocer, se paso a la cera de enfrente para burlar su curiosidad, disimulandose con baxarse el sombrero apuntado que llevaba: que ellos entonces tiraron por el Callejón de los Belemitas, y el declarante regresó por la misma calle de San Francisco, con animo deliberado de volverse á su casa por no haber

logrado hacer su reconvencion al conde por consideración a las casas donde habia llamado que hizo con bastante presteza; y que siguiendo//[f. 45v] su camino al llegar a la esquina del Coliceo reparo que acababan de llegar dos sugetos a la esquina contrapuesta de Vergara, que el uno era el conde y el otro se persuade que seria Lopez con quien salió de la casa de la Señora Uluapa: que siguió por la cera del correo hacia la calle de los Plateros, y que al llegar frente a la Puerta de Obregón oyó que se despedia el que estaba con el conde y que este siguió los mismos pasos del declarante lo que le llamo la atención y se detubo para reconvenirlo en aquel paraje puesto que venia solo, pero asaltandole a la imaginación de pronto que baxo del embozo que traia podria conducir alguna Pistola o arma blanca con que podia herirle, pues habia tenido tiempo para prevenirse, y que se venia sobre el declarante con descaro y osadia y trayendo por otra parte a la//[f. 46r] memoria todos los disgustos y amarguras que le ha hecho sufrir en su matrimonio de que referira algunos por menores á mas de lo que tiene dicho, tiró de la daga y lo hirio de improviso sin saber lo que se hacia, como un acto primero de un hombre que ya tiene perturbada la razon, y que luego que executó la herida se retiró por la calle del Coliceo, y viendo que le seguian dando voces, torció por la calle de Cadena en la que arrojó la Daga que ha reconocido para no ser conocido por ella en el caso de haverlo sorprendido, ó mas bien por que ya no

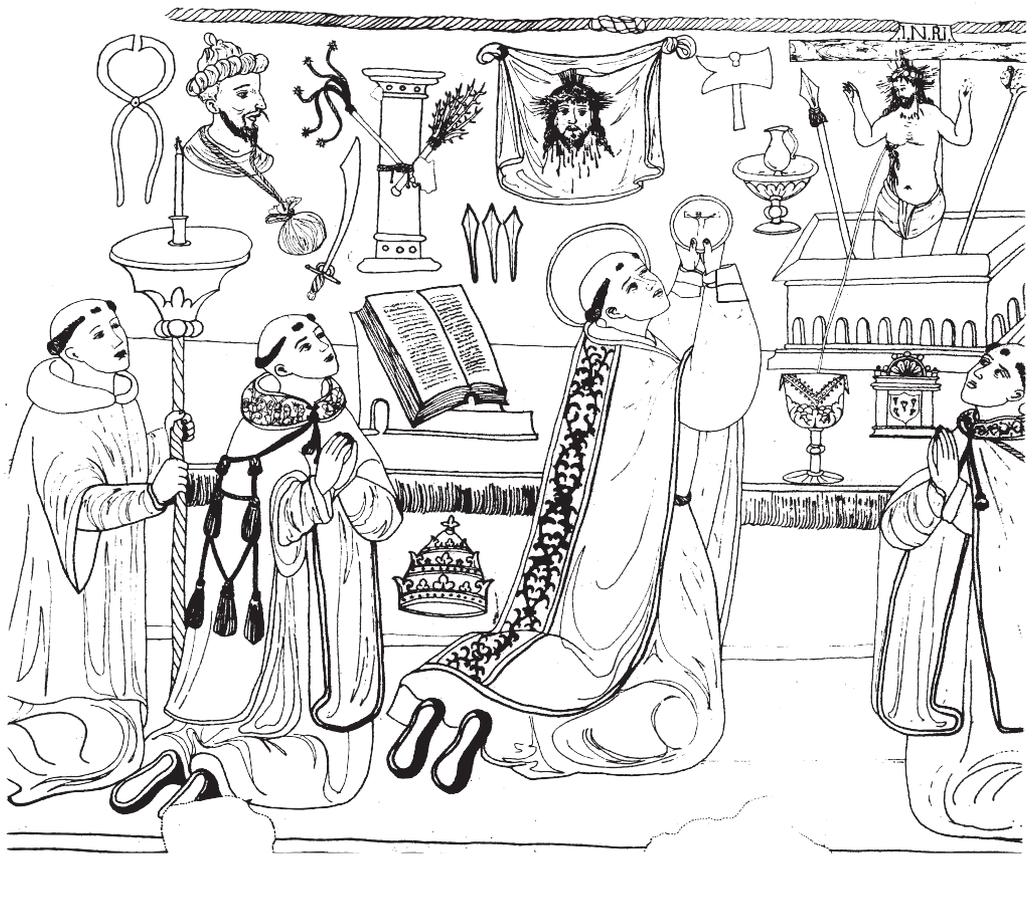
sabia lo que se hacia por el trastorno de su cabeza, y que se fue en derechura para la casa de sociedad de donde salio luego para irse a la de habitacion; siendo de advertir que en la calle de Capuchinas lo reconocio, al empezar de ella, un sugeto que se le paró delante para hacerlo detener, y manifestandole que era un teniente coronel, lo dexó ir des//[f. 46v] pues que lo conocio, y hablo por su mismo nombre. Que los por menores que ha dicho arriba exaltaron su imaginación para herir al señor conde de Alcaraz son. Primero; que abusando éste de la amistad y trato familiar que tubo desde su niñez con la muger del que declara, a los pocos dias de haberse casado la solicitó por medio de una criada confidente, y aun tubo el arrojio de introducirse en la casa de la señora Condesa de Perez Galvez madre politica del declarante, donde a la zason vivian, una tarde que toda la familia habia salido, y el que declara se hallaba en los ejercicios militares, y sólo su muger estaba en la casa, con los criados, la qual fue sorprendida//[f. 47r] seguramente para este lance por la inteligencia que ya tenia el conde con la criada su confidenta, a quien se despidio inmediatamente de casa. Segunda; que a pesar de esto y conociendo el disgusto e incomodidad que causaba al declarante, continuó la entrada en su casa día y noche, quantas veces se lo permitia el trato e intima familiaridad con los cuñados del que declara haciendo alarde de la tolerancia del que depone, que muchas veces ha sufrido su mala conducta por no armar escandalos, y amargar más su matrimonio. Tercero;

que habiendose mudado a la calle de Juan Manuel y no pudiendo todas las noches acompañar a su Señora á las visitas de sus conocidas, hizo este encargo á un primo del declarante Don Francisco Gonzalez Noriega que vivia en la misma casa, y//[f. 47v] habiendo notado este que el Señor conde estaba en asecho todas las noches para incorporarseles luego que salian de casa y darle el brazo a su muger, de acuerdo e inteligencia con ésta misma; que [como] lo repugnaba, se lo dixo al declarante el expresado primo, después de haver reconvenido al mencionado conde que le contextó con insolencias. Cuarto; que ha llegado a tal punto de temeridad la conducta del Señor Conde contra los respetos que debe al estado del declarante, que intentó y de hecho lo consiguió, corromperle todas las criadas domesticas, hasta llevarlas a su misma casa y obsequiarlas alli para por este iniquo medio introducirse a la casa del declarante y ver si distraia la fe conyugal de su esposa, como es constante á don Benito Linares que en este particular hizo fuertes//[f. 48r] reconvenciones al Señor conde. Por ultimo para no afligir mas su corazon bastante consternado, hace presente que el Señor Conde ha llegado hacer publico alarde, y desprecio del que declara pues no se recata ya ni en los paseos publicos ni en los bayles ni en otras concurrencias de llamar la atención a su muger con gestos y señales, y acercandose a su coche quando la obserba que ba sola, echos que no puede ver con indiferencia por su honor y reputacion de su esposa; todo

lo qual y otras cosas aun de mayor entidad que silencio, está pronto a probar en juicio, si este asunto no se corta, y al declarante se le da satisfacción poniendose remedios eficaces por parte del gobierno y de los Señores Jueces que entienden en esta causa, como lo espera y se lo suplica para evitar mayores desgracias que la que le ha sucedido, si el Señor Conde continua todavia

insultandolo, y faltandole al respeto debido á su matrimonio, y que quanto ha dicho es la verdad por el juramento que baxo su palabra ha prestado en que se afirmó ratificó y firmó con su señoría. Doi fe.

Yañez (rúbrica) Lorenzo Garcia
Noriega (rúbrica) Mariano de Ureña
(rúbrica).





Extranjero para todos

Antonio Rubial

Enrique González y González, *Una república de lectores. Difusión y recepción de la obra de Juan Luis Vives*, México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación-UNAM/Plaza y Valdés, 2007.

Uno de los grandes enemigos de la investigación histórica, y de cualquier trabajo relacionado con las ciencias humanas es la simplificación. Sin embargo, cuán a menudo se utilizan en estas disciplinas términos a los que se les da connotación absoluta y excluyente. Católico y protestante, moderno y medieval, humanista y escolástico, son categorías que nos ayudan a definir, pero que a menudo también nos impiden matizar. El libro que hoy nos ocupa es una muestra de la importancia de definir los conceptos que utilizamos y de la necesidad de romper los esquemas que hemos heredado de la historiografía decimonónica.

El libro está construido con una arquitectura impecable, estructurada en dos grandes secciones: una, dedicada a historiar la fortuna y el olvi-

do de la obra de Vives en el Antiguo Régimen (siglos XVI-XVIII); la otra, cuyo objetivo es reconstruir una bibliografía crítica del autor y mostrar su recepción en los siglos XIX y XX. En la primera parte se da una base metodológica sobre la problemática a tratar: la obra y la recepción de un autor desde su tiempo (la primera mitad del siglo XVI) hasta nuestros días. En ella se destacan las circunstancias que han ocasionado, primero, la extraordinaria fortuna que tuvieron las obras del escritor valenciano en el siglo XVI, y después el olvido al cual se le condenó en los siglos siguientes. El entorno que está detrás de esa fortuna e infortunio son las reformas protestantes y la católica, así como los profundos cambios que trajo consigo el proceso de aparición de la imprenta y de la modernidad. A continuación, se hace una referencia biográfica de Juan Luis Vives, un ciudadano de la república de las letras, valenciano de familia conversa que tuvo que huir de una España cada vez más intolerante e inquisitorial con los descendientes de judíos; un hombre que pasó por la universidad de París, que vivió un tiempo en Inglaterra, esperanzado en un mece-

nazgo en la corte de Enrique VIII y de la española Catalina de Aragón, pero que a raíz de los conflictos políticos y religiosos ingleses pasó a Flandes donde radicó el resto de su vida, una vida ciertamente corta porque murió a los 48 años, pero al mismo tiempo sumamente fructífera.

Autor prolífico, humanista y detractor de las enseñanzas escolásticas, pedagogo, filósofo pacifista, orador, filólogo, escritor de obras políticas y devotas, orientador de lecturas en diversas disciplinas, editor crítico de Aristóteles, de san Agustín y de Suetonio, Vives fue colocado por sus contemporáneos, a la par que Erasmo, Moro y Budé, como uno de los grandes humanistas cristianos. Sus cerca de veinticinco obras, todas escritas en latín, que rebasaron el millar de ediciones en diversos países de Europa, fueron leídas por incontables personas, tanto de los círculos cultos como por los estudiantes y lectores medios que accedieron a ellas en numerosas traducciones a lenguas vernáculas.

A través de las páginas de esta primera parte, Enrique González nos ofrece una fascinante panorámica inserta en la historia del libro y de su

recepción. En ellas podemos descubrir el perfil de los lectores a quienes iban dirigidas las obras de Vives: textos como *De anima* o *De ratione dicendi* se destinaban a los estudiosos que podían leer en latín; al mismo público iban orientados los comentarios a la edición de la *Ciudad de Dios* de San Agustín; la *Introductio ad sapientiam*, el *Linguae latinae exercitatio* conocida como los *Diálogos* y el *De concribendis epistolis* fueron obras para estudiantes que tuvieron una gran aceptación; al final estaban los manuales como la *Instrucción de la mujer cristiana* y *Del oficio de marido*, escritos en latín, pero ampliamente difundidos en traducciones accesibles a los laicos que no leían esa lengua. Esta primera parte también nos introduce en el mundo de las imprentas: las de Amberes, Basilea, Venecia, Lyon, París, y muchas otras ciudades que se disputaron sus obras, varias de las cuales fueron editadas solas, aunque otras aparecieron en volúmenes que reunían textos de diversos autores.

Esta primera parte termina con la descripción de la fortuna que le cupo a la obra de Vives en los siglos XVII y XVIII, en un apartado que el autor denomina “La fractura de la república de las letras”. Durante el siglo XVI, Vives fue un autor ampliamente leído y citado por protestantes y católicos. Incluso al parecer su éxito fue mayor en las regiones norteafricanas de Europa, cuya sensibilidad religiosa estaba influida por la *devotio moderna* y por la *philosophia christi*, movimientos que insistían en la oración mental despojada de la mediación eclesiástica y del ritualismo, tan opuestos a la religiosidad mediterránea. El distanciamiento entre ambos mundos se volvió más radical en la segunda mitad del siglo XVI y afectó profundamente tanto a las imprentas como a los autores que se encontraban en una posición ambivalente.

A pesar de haber publicado en latín y ser un habitante de los Países Bajos, Vives fue a menudo catalogado por los protestantes como católico y español, epítetos que lo hacían sospechoso para algunos reformados. Igual actitud puede observarse del lado católico, donde muchos escritores humanistas (como Erasmo y Vives) fueron marginados, e incluso prohibidos, por considerárseles precursores de Lutero y Calvino. Por ello el escritor valenciano perdió, a lo largo de las centurias siguientes, ese papel preponderante que había tenido en su época, para convertirse en un autor poco mencionado, e incluso a veces criticado, en un “extranjero para todos” como lo llama González. Con todo, aunque bajó el número de sus ediciones, sus obras siguieron siendo leídas en ambos espacios culturales y aparecieron referidas en autores tan distantes como Gassendi, Montaigne, fray Luis de León, fray Alonso de la Veracruz, Descartes, Leibnitz y muchos otros. Esos autores, a veces citándolo, otras sin mencionarlo, se convirtieron a su vez en difusores de sus ideas. Una obra paradigmática al respecto es la traducida como *Diálogos*, cuyas ediciones en toda Europa y durante más de trescientos años avalan la persistencia del humanista Vives entre católicos y protestantes, a pesar de todos los prejuicios. En esta primera parte Enrique González nos permite adentrarnos en la forma en que los procesos históricos pueden afectar la trayectoria de la comprensión, lectura y reedición de obras, la manera como éstas pueden influir en los mecanismos de transmisión de las ideas, a pesar de que sus autores no sean siquiera mencionados.

La segunda parte del libro, titulada “La recuperación de la memoria”, comienza con una revisión bibliográfica sobre Juan Luis Vives y su obra. Gracias a un trabajo al que ha dedicado décadas, el doctor Gon-

zález —con la colaboración de Víctor Gutiérrez— ha revisado incontables bibliotecas en busca de los ejemplares de las obras del escritor valenciano y de los autores que se han dedicado a su estudio. A continuación, el libro ofrece una visión de las grandes tradiciones que han recuperado la obra de Vives en los siglos XIX y XX: la alemana, que lo vio como el padre de la pedagogía y el inspirador de numerosos escritores como Bacon y Comenio, y que tuvo una fuerte influencia en el renacimiento de los estudios sobre este autor en Polonia, Gran Bretaña, Francia, Finlandia, Hungría y Estados Unidos; la española, que se remonta al siglo XVIII con el reformismo borbónico, el cual rescató el devocionalismo y las ideas sociales de Vives, con una continuidad importante durante el triunfo del liberalismo y de la formación del nacionalismo catalán en el siglo XIX, y una utilización reaccionaria por el régimen franquista en el siglo XX, que lo editó para educar a los obreros en una filosofía cristiana que promovía la obediencia a la autoridad y la sumisión, frente a la diabólica y atea expectativa comunista de buscar el bienestar de todos quitándole los medios de producción a los ricos. La tercera tradición, en Bélgica y los Países Bajos, en una línea erudita y filológica, colocó al valenciano y flamenco por adopción en un lugar destacado del humanismo centroeuropeo y privilegió sus estudios sobre la pobreza, sus tratados filosóficos, y el contexto histórico donde desarrolló su vasta obra y se imprimió una parte de ella.

Los abundantes estudios, que en la segunda mitad del siglo XX han destacado la vertiente social y política del humanismo —su papel fundamental en el desarrollo de la retórica, de las teorías lingüísticas y de la percepción—, han incluido a Vives entre los autores más connotados en esas

áreas. Sin embargo, y a pesar de que a lo largo del siglo XX la bibliografía sobre Vives ha sido muy abundante y ha habido varias reediciones críticas de sus obras, hay todavía autores que escriben en francés, en inglés y en italiano que no reconocen su importancia, e incluso que lo ignoran en los trabajos y en las bibliografías sobre el humanismo.

Una de las causas de ese desconocimiento que se tiene del autor valenciano son los nacionalismos, que con una gran ceguera sólo se dedican a estudiar a los escritores de su país. Vives, considerado como español, a pesar de que la mayor parte de su vida no vivió en España y sólo escribió en latín, no va a ser estudiado ni por la literatura flamenca, ni por la francesa, ni por la inglesa, alemana o italiana, a pesar de que sus textos tuvieron una excepcional difusión en esos países durante el Antiguo Régimen e influyeron en sus escritores. Al estar colocado dentro de la tradición de la cultura latina, Vives no fue considerado tampoco durante algún tiempo dentro de la literatura española o catalana, pues no escribió una línea en castellano o valenciano.

El problema, además, no sólo tiene que ver con los nacionalismos, sino también con la forma en que se ha hecho historia de la cultura hasta ahora. El darle valor únicamente a las obras y a los autores, ignorando que la escritura está inmersa en un acto comunicativo y social en el cual el receptor es tan importante como el emisor, nos da una visión incompleta de lo que es la cultura. El libro, en su carácter de instrumento de comunicación dentro de una comunidad cultural, es estudiado en nuestros días como un “artefacto”; es decir, como un medio comunicativo de transmisión de saberes cuyo impacto sólo puede comprenderse conociendo tanto al emisor (un ente social inmerso en un ámbito histórico), el conteni-

do de sus mensajes (información) y la manera como éstos son recibidos por sus destinatarios (es decir el acto de comprender). Ese objeto en que emisor y receptor están disociados, en el que confluyen personas que no se ven ni se tocan, que pueden incluso vivir en épocas distintas, ha posibilitado el desarrollo del conocimiento. Enrique González expresa en la última frase de su libro esta conclusión: “la verdadera patria de un escritor la constituyen sus lectores, esa inestable república sin límites geográficos, políticos, religiosos, ni lingüísticos.”

Cada autor es hijo de su tiempo, al igual que cada lector. Todas las miradas que se posan sobre un texto están condicionadas por circunstancias personales y culturales que determinan las preguntas y las diversas lecturas que se le pueden hacer. A ello se agrega la influencia de la publicidad y de la fama en las diferentes etapas de la recepción y la manera como, en cada una de ellas, esos factores influyeron en la apreciación de los autores. La lectura que hace Enrique González de la obra de Vives deriva de esa nueva percepción de las ciencias históricas que han puesto el acento sobre la subjetividad, tanto de las obras como de sus lectores.

Con una sorprendente erudición y haciendo uso de sus profundos conocimientos sobre el humanismo, Enrique González despliega ante nuestros ojos un complejo proceso de recepción en el que se entrelazan los contenidos de los textos de Vives con las diversas y cambiantes circunstancias culturales de quienes tuvieron acceso a ellos, o de aquéllos que los ignoraron o menospreciaron. Unos utilísimos índices toponímicos y onomásticos nos permiten no sólo descubrir estos alcances, sino además maximizar el uso de este trabajo como herramienta de consulta. Asimismo, quien se aproxima a este libro fascinante podrá entender lo in-

consistentes que resultan algunos términos para definir a un autor. Vives, a pesar de ser un humanista, ha heredado métodos y contenidos religiosos de los escolásticos; aunque se autodefine como católico, estaba más cerca del espíritu de los protestantes, quienes fueron sus asiduos lectores; a pesar de que algunos de sus postulados formarían parte de lo que llamamos la modernidad, su actitud hacia la religión está cercana a algunos autores medievales.

Desde el siglo XVI la imprenta introdujo un fenómeno sorprendente y único, pues por un lado permitió la difusión de los saberes y provocó una ruptura con el pensamiento absoluto religioso. Pero al mismo tiempo generó el fenómeno de las modas literarias y de la opinión pública, lo que condenó a muchos autores al olvido, mientras los que fueron definidos como clásicos recibieron toda la atención. Independientemente de la universalidad de los contenidos de tales obras, la manipulación de esos criterios de selección por razones de la lengua, intereses políticos o religiosos, o simplemente comerciales, ha sido desde entonces y hasta nuestros días la característica básica para condicionar la difusión de la cultura. Enrique González pone como ejemplo de estas modas la figura de Leonardo da Vinci, autor cuya fama como científico fue generada en el siglo XIX, cuando se descubrieron sus fascinantes dibujos, pero cuyo impacto en el nacimiento de la ciencia moderna fue nulo, pues sus descubrimientos permanecieron ocultos por varios siglos.

Estos criterios selectivos que determinan cuáles autores u obras son importantes y cuáles no, es algo que no sólo afectó a Juan Luis Vives y a su obra como consecuencia del “recíproco aislamiento” generado entre las dos versiones de la cultura occidental, la protestante y la católica, la atlántica y la mediterránea. En la ac-

tualidad esos criterios de selección siguen funcionando, sobre todo a partir de la creciente importancia que ha tomado el inglés como lengua hegemónica en el ámbito internacional, con la consiguiente marginación de las otras. Para Enrique González, “esto implica a su vez que conforme ga-

nan espacio y relevancia las publicaciones académicas en inglés, quienes usufructúan ese liderazgo lingüístico se sienten eximidos de conocer lo escrito fuera de su ámbito, con los consiguientes déficit de información. La academia se va transformando así en un creciente diálogo de sordos”.

Esperemos que este libro, cuya calidad, profundidad y solidez están a la altura de cualquier publicación del llamado primer mundo, tenga la acogida académica internacional que se merece, a pesar de estar escrito en castellano, de haber sido publicado en México y ser su autor un mexicano.

La invención de una legitimidad

Beatriz Lucía Cano

Elías José Palti, *La Invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (Un estudio sobre las formas del discurso político)*, México, FCE, 2005.

El libro de Elías José Palti tuvo su origen en la primera parte de su tesis doctoral presentada en 1997, en la Universidad de California en Berkeley. Su investigación nació de un “malestar intelectual” derivado de las perspectivas dicotómicas que dominan a la literatura de la historia intelectual latinoamericana, la cual por lo regular se plantea desde una serie de oposiciones tales como modernidad/tradición, ilustración/romanticismo, racionalismo/nacionalismo, individualismo/organicismo y otras más. Las perspectivas dicotómicas buscan trazar genealogías de pensamiento, es decir, se intenta desagregar a un autor y clasificar sus ideas bajo una de las dos posiciones. A decir de Palti, el método genealógico es bastante limitado para analizar el pensamiento de un autor, pues las

ideas y los conceptos se combinan de modos complejos y cambiantes, por lo que no se puede trazar el sentido de las ideas. Es por ello que se debe examinar lo que un escritor entendía por cierto concepto, a fin de comprender de qué manera se definen y redefinen las nociones a lo largo del tiempo. En este sentido, se trata no sólo de superar las dicotomías tradicionales, sino de buscar una vía para escapar de ellas; y ésta es la de analizar los lenguajes políticos, que trata de comprender de qué manera las condiciones de enunciación de los discursos se inscriben en los propios textos y forman parte integral de su sentido.

El lenguaje político reconstruye, a partir de los usos públicos del lenguaje, el vocabulario de base que delimita lo decible y lo pensable, y, sobre todo, la forma en que las condiciones se modifican históricamente. Una historia de los lenguajes políticos proveería un marco para concebir de qué manera las tensiones de un periodo se despliegan en el interior de los discursos y pueden dislocarlos, lo que significa la desestabilización de su lógica interna y de su régimen de funcionamiento. Para analizar es-

ta dimensión textual, Palti recurrió a la retórica clásica. La aproximación retórica a los textos busca comprender de qué forma se alternan las condiciones de la enunciación y cuál es el sentido del desplazamiento de las problemáticas subyacentes. La historia de las ideas muestra estabilidad en los contenidos ideológicos, pues aunque las ideas no cambien sí se alteran los modos y circunstancias en que se articulan. En este sentido, la tarea de la retórica es descubrir de qué manera las transformaciones impactaron los discursos y trazar en los textos las huellas lingüísticas de tales alteraciones. Así, lo que se propone Palti es investigar de qué manera se altera el discurso público de una comunidad política, en este caso la mexicana decimonónica, cuando se quiebra el consenso de base y se corroen los supuestos ideológicos en que se funda tal discurso. Es así que las nociones, categorías e instituciones, que se asumían como naturales en tiempos normales, se tornan objeto de escrutinio crítico y se reconstruyen sobre nuevas bases.

El autor plantea que la elite mexicana decimonónica tuvo que articular

una nueva legitimidad, pues las bases teóricas y materiales de la antigua se habían erosionado. Es importante señalar que la dimensión retórica no era ajena a los autores analizados, y que ésta era una de las disciplinas que dominaban los lectores medianamente instruidos. La retórica desaparecería del horizonte cultural con el advenimiento del enfoque positivista. En México, el resurgimiento de la tradición retórica clásica se hizo notoria a medida que se deterioró el régimen colonial. La elite mexicana tenía consciencia del uso que le podía dar al lenguaje en la formación de las conductas políticas, por lo que se llevaría a cabo una interacción entre las prácticas políticas y los discursos. El recurso a la retórica tenía profundas raíces conceptuales que se asociaban con la naturaleza de la deliberación pública y sus intentos de constituir un sistema republicano de gobierno. La retórica proveyó de herramientas a una clase política conformada por abogados que trataban de aplicar sus habilidades. La primera generación de políticos latinoamericanos utilizó una retórica fundada en el género forense, lo que llevaría a concebir que el objeto de la opinión pública era la fundación de un régimen republicano de gobierno.

Palti identifica dos momentos en la formación del concepto jurídico de la opinión pública: el de la política restringida, que se refiere a la introducción de la temporalidad en el ordenamiento político desde afuera del mismo, y que proviene de circunstancias que escapan a su control. Los problemas políticos comienzan cuando la retórica rebasa sus límites inherentes y se introduce en el ámbito de los valores y normas constitutivas de la comunidad. Así, se entra en un contexto de “política generalizada”, que constituye el segundo momento, en el que las premisas básicas del orden existente

se convierten en materia de controversia. El curso de la política mexicana decimonónica puede concebirse como una trayectoria sostenida, que conduce de un sistema de política restringida a uno de política generalizada. Este proceso se desplegó en tres periodos sucesivos que se encuentran separados por tres acontecimientos o puntos de inflexión en la historia política mexicana: el motín de la Acordada (1828), que quebró la continuidad institucional del régimen republicano surgido en 1824; la sanción de las Siete Leyes Constitucionales (1836), que marcó el fin de la primera república federal, y el colapso producido por la intervención norteamericana (1847-1848). Cada acontecimiento determinó un quiebre en el ámbito del lenguaje político que ubicaría los discursos políticos en un terreno distinto y con nuevas instancias de debate.

Palti denomina “maquiavélico” al primer momento de transición política, mismo que sitúa entre 1824 y 1836. La caída de Iturbide marcó el inicio de un nuevo lenguaje político que el autor llama “la era de Lizardi”, la cual comenzó en 1808 con la desintegración del sistema monárquico que abrió las puertas del Imperio a la agitación política y a una serie de prácticas y modos de difusión de ideas, hasta entonces inéditos. La prensa periódica fue fundamental para articular la idea republicana moderna y para definir la noción de opinión pública. Las autoridades coloniales habían establecido la prensa para contrarrestar la acción de medios más informales de transmisión de ideas, como los libelos y panfletos, pero con ello abrieron un espacio para el debate en el que se podían fiscalizar las acciones del gobierno por parte del público. Así nació el tribunal de la opinión y el origen del modelo jurídico de opinión pública; esto es, la opinión pública se concien-

bió como un tribunal neutral, que al evaluar la evidencia y contrastar los argumentos accede a la “verdad del caso”. A través del análisis de personajes como Lizardi, Zavala y Mora, Palti percibe la manera en que se forma el concepto jurídico de la opinión pública. La formación de una opinión pública conlleva un debate racional que presupone la exclusiva atención a lo que se encontraba en cuestión y a los argumentos expuestos.

El segundo momento de transición política es el “hobbessiano”, que se desarrolló entre 1836 y 1848. En este periodo se observa la profundidad de la crisis del sistema institucional y la irrupción de la temporalidad en el pensamiento político de México, lo que hace que se admita la presencia de un “otro” irredimible: el derecho de insurrección. La República se ve confrontada con una forma de finitud temporal que es resultado de la contingencia de sus propias premisas y de la radical indecibilidad de la legitimidad de sus fundamentos. En este periodo se observa el eclipse del pensamiento centralista y el fracaso de su ensayo constitucional, así como el retorno del liberalismo que no podía permanecer ajeno al proceso de deterioro del concepto republicano, sustentado sobre la idea deliberativa de la verdad. La guerra de intervención de 1847 evidenció un agónico contexto de debate, en el que la idea de la entidad misma de la nación mexicana se puso en tela de juicio. Esto daría paso al tercer momento, denominado “rousseauiano”, el cual se ubicó entre 1848 y 1853 cuya característica fue que los proyectos políticos se volvieron obsoletos y la elite gobernante observó el derrumbe de la inteligibilidad. La “polémica en torno al monarquismo” generada en 1848, daría fin a la abulia política que abrió una nueva etapa en la vida intelectual del país.

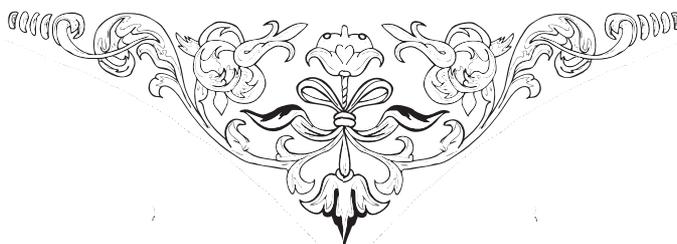
La crítica de los conservadores al concepto liberal republicano pu-

so de manifiesto que no existía diferencia esencial entre los estados de la naturaleza y de la sociedad civil. La controversia desatada por los conservadores definiría las reglas del juego político mexicano. Es importante mencionar que el momento rousseauiano se encuentra marcado por la ruptura del consenso de base, lo que definió las ideas sobre la naturaleza de lo político en un sistema republicano. Palti menciona que durante los dos primeros momentos políticos los conceptos de “verdad” y “opinión pública” estaban definidos por analogía con los debates en el foro judicial, pues existían fuertes vestigios de oralidad, una lógica acumulativa de prueba antes que de ordenamiento metódico de argumentos y una necesidad de ceñirse a lo que se encontraba en debate. En este sentido, lo que se ponía en juego no era un conocimiento de tipo teórico ceñido a los rigores formales de la lógica, sino un saber práctico de las circunstancias particulares en un contexto determinado de debate. Este modelo hundía sus raíces en una cultura política en la que predominaba la formación jurídica de la clase letrada. Esto se modificaría en el tercer momento, cuando se produce un proceso de *letteraturizzazione*, esto es, la retórica pasa de la persuasión a la narración, del contexto cívico al personal y del discurso a la literatura.

Este cambio se expresa en una explotación sistemática de los recursos aportados por la “tecnología de la escritura”, lo que planteó nuevas exigencias de consistencia argumentativa que los medios anteriores no estaban en condiciones de satisfacer y aun dispuestos a aceptar. Los cambios en la retórica política se relacionan con las redefiniciones del sentido y del rol de los partidos. Se consideraba que los partidos no ayudaban a la formación de una auténtica opinión pública y atentaban contra el buen funcionamiento de un sistema republicano, pero la aparición del partido monarquista destruyó esta idea y obligó a definiciones ideológicas menos circunstanciales. El tercer momento evidencia la aparición de un “modelo estratégico”, en el que la opinión pública no es el lugar de la verdad sino el espacio de la política, una continuación de la guerra por otros medios. La sociedad civil se convierte en un campo de interacción agonial, es decir, abierto a la confrontación entre opiniones que no se refieren a un horizonte de objetividad común (la verdad), lo que abre la posibilidad de integrar la idea de partidos al concepto republicano. En este sentido, el cambio del modelo forense al estratégico implica un giro del discurso. El modelo estratégico de la sociedad civil opera sobre una doble diferenciación: el centro de la acción política se instala

en los modos de constitución del sujeto y el proceso de formación de la opinión pública se instala en el nivel de los presupuestos.

La existencia de la sociedad civil aparece como precondition para la formación de la opinión pública. La totalidad social se organiza a partir de la idea de bien común, que surge de la compatibilización de pluralidad de intereses y voluntades. Así, el espacio social se fragmenta y no conforma un todo homogéneo, sino que alberga una diversidad de actores que se agrupan sectorialmente. El modelo estratégico introduce una nueva forma de realismo político que nació de la fractura de las idealizaciones en que se sostenía el modelo forense. No cabe duda de que el libro de Elías José Palti permite entender, desde una perspectiva retórica, la complejidad de los discursos políticos que aparecieron en el convulsionado siglo XIX mexicano. Palti trasciende la simple enunciación de autores para tratar de comprender la lógica interna de los discursos. La incorporación de las herramientas de la retórica muestra que la historia debe estar atenta a lo que pueden aportarle las otras disciplinas. La política no se puede entender sin la carga retórica que subyace en ella. El trabajo de Palti es una invitación para tratar de entender el siglo XIX desde nuevas perspectivas.



Libros

■ Manuel Chust y Juan Marchena (eds.), *Las armas de la Nación. Independencia y ciudadanía en Hispanoamérica (1750-1850)*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2007.

Introducción. Manuel Chust, Juan Marchena, “De milicianos de la Monarquía a guardianes de la Nación”.

PRIMERA PARTE

Ángel Luis Guerrero Domínguez, “*Lex et bellum*. Fuero militar y milicias en el norte del virreinato del Perú a finales del siglo XVIII”.

José Luis Belmonte Postigo, “El color de los fusiles. Las milicias de pardos en Santiago de Cuba en los albores de la revolución haitiana”.

José Alfredo Rangel Silva, “Milicias en el oriente de San Luis Potosí, 1793-1813”.

SEGUNDA PARTE

Manuel Chust y José Antonio Serrano Ortega, “Milicia y revolución liberal en España y en México”.

Ivana Frassetto, “El Estado armado o la Nación en armas: ejército *versus* milicia cívica en México, 1821-1823”.

Gabriel Di Meglio, “Milicia y política en la ciudad de Buenos Aires durante la Guerra de Independencia, 1810-1820”.

Natalia Sobrevilla Perea, “*Ciudadanos armados*: las guardias nacionales en la

construcción de la Nación en el Perú de mediados del siglo XIX”.

Clément Thibaud, “Definiendo el sujeto de la soberanía: repúblicas y guerra en la Nueva Granada y Venezuela, 1808-1820”.

TERCERA PARTE

Alicia Hernández Chávez, “La Guardia Nacional en la construcción del orden republicano”.

Marisa Moroni y José Manuel Espinosa Fernández, “El reclutamiento para la Guardia Nacional en el territorio nacional de la pampa central argentina, 1884-1902”.

Flavia Macías, “De ‘cívicos’ a ‘guardias nacionales’. Un análisis del componente militar en el proceso de construcción de la ciudadanía. Tucumán, 1840-1860”.

EPÍLOGO

Juan Ortiz Escamilla, “La nacionalización de las fuerzas armadas en México, 1750-1867”.

BIBLIOGRAFÍA

■ Susanne Iglar y Thomas Stauder (eds.), *Negociando identidades, traspasando fronteras. Tendencias en la literatura y el cine mexicanos en torno al nuevo milenio*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert (Estudios latinoamericanos, 49), 2008, 279 pp. Prólogo

Entre norte y sur: fronteras geográficas y culturales

Rafael Hernández Rodríguez, “La frontera como tema en el cine mexicano”.

Thomas Stauder, “*Glocalización* como meta para el nuevo milenio: la propuesta de Carlos Fuentes en *Gringo viejo* y *La frontera de cristal*”.

Javier Durán, “Ésta es mi frontera: notas sobre memoria y autobiografía en la escritura fronteriza”.

Marco Kunz, “La frontera sur del sueño americano: *La Mara* de Rafael Ramírez Heredia”.

LA FRONTERA INTERIOR: ASPECTOS DE CULTURA Y GÉNERO

Erna Pfeiffer, “María Luisa Puga, una conciencia descentralizada”.

Susanne Iglar, “Identidades fragmentadas, fragmentos de identidad: procesos de negociaciones culturales de escritoras judeo-mexicanas”.

Emily Hind, “La identidad menos mexicana en la novela sin género”.

Rosa Campos-Brito, “Prostitutas, locas y vestidas: un coqueteo subversivo en *Danzón* de María Novaro”.

Marina Díaz López, “¿Dónde están los hombres? Crisis de la masculinidad mexicana en *Y tu mamá también*”.

LA HISTORIA SIEMPRE VIVA: CUESTIONES DE IDENTIDAD Y MEMORIA

Catherine Raffi-Bérout, “Historia sí, pero ¿cuál? o dos obras de Willebaldo López”.

Rowena Sandner, “Historia contemporánea teatralizada: las Malinches de Víctor Hugo Rascón Banda y Johann Kresnik”.

Aleksandra Jablonska Z., “El debate sobre la identidad nacional en el cine mexicano contemporáneo”.

Celia del Palacio Montiel, “La novísima novela histórica en México. Una revisión de las más recientes tendencias”.

Ana María Morales, “El cuento fantástico en México: fin de siglo, nuevo siglo”.

CHILANGOLANDIA, EL GRAN MONSTRUO: LA CIUDAD DE MÉXICO COMO ESPACIO CINEMATográfico

Verena Teissl, “La conquista del espacio urbano, último tabú del cine mexicano: las identidades cinematográficas de la ciudad de México en torno al siglo XXI”.

Manuel F. Medina, “La ciudad como espacio público y privado en *Sólo con tu pareja* y *Vivir mata*”.

Douglas J. Weatherford, “El legado de Comala: una entrevista con Juan Carlos Rulfo”.

■ Jáuregui, Carlos A., *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid, Vervuert (Ensayos de Teoría Cultural, 1), 2008.

AGRADECIMIENTOS

INTRODUCCIÓN: Del canibalismo al consumo: textura y deslindes

1. “Sarta de textos” para una cartografía nocturna

2. Canibalia preliminar

CAPÍTULO I. Canibalia

1. La invención del caníbal. 2. La economía simbólica maniquea del salvaje americano. 3. Canibalismo y geografía encomendera. 4. “El Papa debía estar borracho”. Razón imperial y encomienda evangélica. 5. América caníbal y el cro-

notopo salvaje. Etno-cartografías de la modernidad colonial. 6. Caníbales y el comercio Atlántico: semántica estratégica. CAPÍTULO II. La trampa especular de la diferencia

1. Caníbales europeos. 2. El plagio diabólico: paradojas del horror colonial. 3. Lobos, ovejas y pastores. Bartolomé de las Casas y los apetitos del ego conquiro. 4. El buen caníbal: Montaigne y la razón moderna de lo extático. 5. Caníbales, codicia de metales y feminidad voraz en la literatura imperial. 6. Canibalismo, conciencia criolla y “americanismo” barroco en Sor Juana Inés de la Cruz.

CAPÍTULO III. Guardarropía histórica y simulacros de alteridad: salvajes y caníbales de los relatos nacionales.

1. *Nobles sauvages* y caníbales de la Ilustración atlántica y el pensamiento criollo. 2. Los monstruos voraces del nacionalismo de la emancipación. 3. Bárbaros, carniceros y vampiros: los salvajes feroces del Romanticismo americano. 4. El “tigre de los llanos”, el “caníbal de Buenos Aires” y el escritor de la patria. 5. El principio africano y el negro Comegente de la pesadilla nacional. 6. José de Alentar y los caníbales del indianismo brasileño.

CAPÍTULO IV. Los monstruos del latinoamericanismo arielista: variaciones del apetito en la periferia (neo)colonial

1. José Martí y el miedo a ser comido del latinoamericanismo finisecular. 2. “El triunfo de Calibán”: imperio y muchedumbre en el latinoamericanismo arielista. 3. Cóndores dormidos, águilas hambrientas y el arielismo apocalíptico de José María Vargas Vila. 4. El ambiguo magisterio de Ariel. 5. Arielismo indigenista e insurgencias calibánicas en la revolución bolivariana.

CAPÍTULO V. Antropofagia: consumo cultural modernidad y utopía

1. Una modernidad estática para una economía de sobremesa: sincronización de la cultura nacional con el reloj universal. 2. (Anti) indianismo caníbal y las “ligas estratégicas” de una utopía dionisiaca. 3. “Tupi or not Tupi”: el

ser caníbal de la cultura nacional. 4. Avestruces, caníbales y paz nheengahiba. Oswaldo Costa y el otro Manifiesto antropófago. 5. El fin de la fiesta antropófaga y las heterodoxias del camarada caníbal. 6. Utopía antropofágica y *as sopas do capitalismo*.

CAPÍTULO VI. Canibalismo: modulaciones de la voz del monstruo

1. Érase una vez en Haití. 2. Calibán en el drama (neo)colonial del Caribe. 3. Canibalismo y revolución. 4. Transcultura, mestizaje y figuraciones afrocalibánicas de la revolución. 5. Las hijas de Sycorax.

CAPÍTULO FINAL: Del canibalismo, el canibalismo y la antropofagia, al consumo

1. Brasil 1998. Antropofagia conmemorada y Calibán revisitado. 2. Del cuerpo consumido al consumidor: el “consumo habla” como Calibán y come como antropófago. 3. De la antropofagia a la hibridez: la ciudadanía por el consumo. 4. El consumo me consume o la (diet)ética del consumo. 5. Fantasías góticas del consumo y la desposesión del cuerpo en América Latina.

BIBLIOGRAFÍA

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE ANALÍTICO

■ María Concepción Lugo Olín, *Relatos de ultratumba. Antología de ejemplos sobre el purgatorio*, México, INAH, 2007, 329 pp.

Introducción.

Generalidades.

Los ejemplos sobre el purgatorio en el occidente europeo: orígenes, fuentes y objetivos.

Los ejemplos tridentinos y postridentinos.

Los ejemplos novohispanos.

Estructura de la antología.

Bibliografía cronológica.

Los *exempla* o ejemplos europeos

Medios de salvación para los fieles vivos.

Lo que se debe creer o los dogmas de la fe.

Lo que se debe hacer: las obras o prácticas religiosas.

La infracción a la norma: todos van al purgatorio.

La feligresía laica: sus faltas y castigos. Los representantes de la Iglesia también son pecadores.

Medios para luchar por la salvación de los otros o ánimas del purgatorio: prácticas para los fieles difuntos.

Los sufragios.

Gratitud de las almas.

Ejemplos novohispanos.

El más allá y sus moradores.

El purgatorio: pruebas de su existencia.

Prácticas para los fieles vivos: sacramentos, devociones marianas y culto a los santos, armas contra el mal.

Todos van al purgatorio.

Los sufragios.

Gratitud de las almas.

Bibliografía.

■ Mariano Monterrosa y Prado, Hervé Monterrosa Desruelles y Eduardo Limón, *Catálogo de bienes muebles de la parroquia de San Miguel Huejotzingo, Puebla*, México, INAH (Catálogos, 2007), 85 pp.

Agradecimientos.

Prólogo.

Introducción.

Relación de las obras expuestas dentro de la parroquia.

Templo.

Capilla del santísimo.

Capilla de la purísima concepción.

Sacristía.

Bibliografía.

Revistas

■ SECUENCIA, núm. 71, mayo – agosto 2008.

Jéssica Ramírez Méndez, “Clérigos curas o religiosos doctrineros. La renuncia de los carmelitas descalzos a la parroquia de San Sebastián, 1606”.

Juan Ramón de Andrés Martín, “La reacción realista ante las conspiraciones insurgentes en la frontera de Texas (1809-1813)”.

Víctor Cuchí Espada, “Antes de ser compañeras: *Gibson Girls* mexicanas, 1881-1911”.

José Carlos Hesles Bernal, “¿Le gusta este jardín?: el conflicto por el casino de la selva.”

Alejandra Ojeda Sampson, Francisco Covarrubias Villa y Ma. Guadalupe Arceo Ortega, “El proceso de antropización del lago de Chapala”.

En *consecuencia* con la imagen Fernando Aguayo Hernández, “Imagen, fotografía y productores”.

■ HISTORIA MEXICANA, vol. LVII, abril-junio 2008.

David Pantoja Morán, “La Constitución de 1857 y su interludio parlamentario”.

María José Navajas, “El voto y el fusil: una interpretación del discurso madeirista en la coyuntura política de 1909-1910”.

Pablo Yankelevich, “Explotadores, truhanes, agitadores y negros. Deportaciones y restricciones a estadounidenses en el México revolucionario”.

Conrado Hernández López, “Querétaro en 1867 y la división en la historia (sobre una carta enviada por Silverio Ramírez a Tomás Mejía el 10 de abril de 1867)”.

■ ESTUDIOS, FILOSOFÍA, HISTORIA, LETRAS, revista del ITAM, núm. 85, primavera 2008.

Paul Gondreau, “Las pasiones y la vida moral”.

Miguel García Jaramillo, “Avicena y su contexto político e intelectual”.

Bernard Schumacher, “El absurdo de mi muerte”.

Sección Especial

Diego Sheinbaum, “Defoe y Coetzee”.

Diálogo de poetas

Mijail Lamas.

■ ANTHROPOS, Huellas del conocimiento, interculturalidad, cine y literatura, núm 216, 2007.

Editorial: La utilización ideológica de los conceptos de cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Proceso de investigación y análisis.

PERCEPCIÓN INTELECTUAL DEL TEMA

Manuel González de Ávila, Fernando González García, José Antonio Pérez Bowie, “La interculturalidad, ¿efecto de moda o cuestión de nuestro tiempo?”.

Blanca Muñoz, “La interculturalidad o las trampas de la ideología contemporánea: reflexiones sobre la sociopolítica de la confusión”.

Bibliografía

ARGUMENTO
Basilis Alexiou, Manuel González de Ávila, Hye-Jeoung Kim, Azucena Rodríguez Álvarez, “Manifiesto por una interculturalidad posible”.

Christine Delory-Momberger, “Elementos de antropología del sujeto intercultural”.

Thanasis Alexiou, “La economía política de la interculturalidad”.

Domingo Hernández Sánchez, “La distancia correcta y la estética de lo sublime intercultural”.

Manuel Asensi Pérez, “¿Qué es la crítica literaria como sabotaje? (especulaciones dispersas en torno a la crítica en la era de la posglobalización)”.

Gian Maria Tore, “La gaya ciencia de la traducción y la adaptación cinematográfica (sobre Dostoievski, Bresson, Sokurov... y otras semióticas)”.

ANÁLISIS TEMÁTICO

José Antonio Pérez Bowie, Fernando González García, “La pantalla postcolonial en el África subsahariana. Hyènes, de Mambety, una excepción paradigmática”.

Alberto Elena Global, “Bollywood”.

María Luisa Ortega, “La frontera México-Estados Unidos como paradigma intercultural I: la herida abierta. Cine e interculturalidad”.

Ana María Manzanar Calvo, “La frontera México-Estados Unidos como paradigma intercultural II: tres entierros y una interculturalidad”.

Manuel M. Martín-Rodríguez, La frontera México-Estados Unidos como pa-

radigma intercultural III: la otra historia de la literatura chicana.

Sixto Castro, "Woody Allen y Dostoyevski: "¿existe una estructura moral trascendente? (a propósito de delitos y faltas)"

Ana Martín Morán, "La representación conquistada: panorama del cine francomagrebí".

Fernando González García, "El sentimiento de expatriado (entrevista con Abderramán Sissako)".

Daniel Acle Vicente, "Una conjetura para el acertijo (un fragmento de guión cinematográfico sobre la interculturalidad)".

Antonio Vecino Gallego, "Institución médica y supresión de la subjetividad".
Nina Morgan y Heather Hooks, "Hegemonía espectral y otros fantasmas en la literatura asiática y asiático-anglófona contemporánea".

Laberintos: transcurso por las señas del sentido.

La invención de un nuevo proyecto político constituye el fundamento sociocultural y la condición para una posible transformación y democratización de la intimidad. Documentación cultural e información bibliográfica.

■ REVISTA COMPLUTENSE DE HISTORIA DE AMÉRICA, vol. 33, 2007.

Dossier: De Nueva España a la República Federal Mexicana, 1808-1835.

Las dos independencias.

Manuel Chust y Jose Antonio Serrano, "Presentación".

Manuel Chust y Jose Antonio Serrano, "Nueva España *versus* México: historiografía y propuestas de discusión sobre la guerra de independencia y el liberalismo doceañista".

Ivana Frassetto, "La 'otra' independencia de México: el primer imperio mexicano. Claves para la reflexión histórica".

Alicia Tecuanhuey, "En los orígenes del federalismo mexicano. Problemas historiográficos recientes".

Claudia Guarisco, "La constitución de Cádiz y la participación política popular en la Nueva España, 1808-1821. Balance y nuevas perspectivas".

Mirian Galante, "La revolución hispana a debate: lecturas recientes sobre la influencia del proceso gaditano en México".

■ ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE, vol. 18, núm. 2, julio-diciembre 2007.

Daniel Kerssfield (Universidad Nacional Autónoma de México), "Tensiones y conflictos en los orígenes del comunismo latinoamericano: las secciones de la Liga Antiimperialista de las Américas".

Mario Sznajder (Universidad Hebrea de Jerusalén) y Luis Roniger (Wake Forest University), "Antecedentes coloniales del exilio político y su proyección en el siglo XIX".

Claudia Wasserman (Universidade Federal do Rio Grande do Sul), "A recepção da Revolução Cubana no Brasil: a historiografia brasileira".

José Marcilese (Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca), "El Poder Judicial bonaerense en el primer peronismo: de la autonomía a la dependencia".

Lidia Bocanegra (Barbecho Universitat), "El final de la Guerra Civil española en la prensa marplatense".

■ REVISTA DE LA ACADEMIA DE GEOGRAFÍA E HISTORIA DE NICARAGUA, vol. LXV, agosto 2007.

I. Visiones de conjunto

Pablo Antonio Cuadra, "Managua, hermana de Pompeya".

Mario Cajina Vega, "La capital que hemos andado necesitando".

Alberto Vogl Baldizón, "Managua y sus primeras industrias".

II. Pluma invitada

Kart Ille, "Análisis sociosemiótico de direcciones managüenses".

III. El terremoto del 23 de diciembre de 1972

Horacio Ruiz, "Un ensayo de juicio final".

IV. Managua de ayer (1931-1972)

Roberto Sánchez Ramírez, "El recuerdo de Managua en la memoria de un poblano".

Fernando Gordillo, "Managua, la fea".
Eduardo Conrado Gómez, "La Managua de los años 60".

Carlos Mántica Abaunza, "Recuerdos de la vieja Managua".

Alberto Ordóñez Argüello, "Avenidas, calles, barrios y parques".

V. Managua de antaño (1820-1931)

Autores varios (Roberts, Haefkens, Stephens, Lafond, Squier, Stout, Heine, Scherzer, Belly, Levy, Pim, Simmons, Pector, Piccón), "Managua vista por viajeros europeos y norteamericanos del siglo XIX".

VI. Sociabilidad y cultura

Heliodoro Cuadra, "Fiestas tradicionales de Managua".

Jorge Eduardo Arellano, "Interpretación de las fiestas de Santo Domingo".

Ramón Morales R., "Fundación y reseña histórica del Club Social de Managua (1911-1935)".

Eduardo Pérez Valle H., "Exposiciones de pintura en la Managua de 1933".

Luis Downing Urtecho, "Los cinco sentidos de Managua".

Ernesto Bunge, "Fanáticos recurrentes".

Manuel González Galván, "Diario de un arquitecto en la Managua de 1958".

JEA, "La tertulia sabatina de Aldilá".

VII. Managua y sus dos catedrales

Jorge Eduardo Arellano, "La vieja catedral de Managua".

Pablo Antonio Cuadra, "Guía de la catedral más nueva de América".

VIII. Documentos básicos

Managua / Informe del Obispo Agustín Morel de Santa Cruz al Rey de España (1751).

Ratificación de los límites coloniales de Managua (1810).

Plan de arbitrios para el Ayuntamiento de Managua (1814).

Real Cédula por la cual se concede a Managua el título de Villa con el dictado de Leal (1819).

Extensión del distrito de Managua (1844).

Managua elevada a ciudad (1846).

Managua declarada Capital de la República (1852)

IX. Anuncios publicitarios de Nicaragua en la Guía de Falcinelli Graziosi (1898)

X. Fotografías de Managua en la Colección Thompson (1928-1930)

XI. El Xolotlán

Jaime Íncer, “El Lago de Managua (historia, geografía y geología)”.

Alberto Vogl Baldizón”, Cronología del Xolotlán.

XII. Poemas y canciones

Salvador Ruiz Morales, Adolfo Ortega Díaz, José Román, Alberto Ordóñez Argüello, Gratus Halftermeyer, Tino López Guerra, Erwin Krüger, Ernesto Cardenal, Salvador Murillo, Jorge Eduardo Arellano.

XIII. Fuentes

AGHN / Managua: bibliografía clasificada y anotada.

XIV. Ulrico Richter / Panorámicas aéreas de Managua anteriores a 1972.

Páginas de Internet

www.nuevomundo.revues.org

Sitio “Nuevo mundo – Mundos nuevos”, núm. 8, actualización de febrero de 2008.

Contenidos

Debates/Varia

Pilar López-Bejarano, “Dinámicas mestizas. Tejiendo en torno a la jerarquía, al trabajo y al honor. Nueva Granada, siglo XVIII / Dynamiques Métisses. Tissages autour du travail et de l’honneur. Nouvelle-Grenade XVIII e siècle”.

Rodrigo Booth, “Turismo y representación del paisaje. La invención del sur de Chile en la mirada de la Guía del Veraneante (1932-1962)”.

Cuestiones del tiempo presente

Federico Tarragoni, “Le peuple, existe-t-il au Venezuela ? Le cas des conseils communaux de la planification publique”.

Reseñas

Luc Capdevila: René D. Harder Horst, *The Stroessner Regime and Indigenous Resistance in Paraguay*, Gainesville, University Press of Florida, 2007, 224 pp.

Frédérique Langué: “Lara Mancuso, *Cofradías mineras: religiosidad popular en México y Brasil, siglo XVIII*”, México, El Colegio de México, 2007, 249 pp.

María Eugenia Albornoz Vásquez: “Alain Corbin, L’harmonie des plaisirs. *Les manières de jouir du siècle des Lumières à l’avènement de la sexologie*”, Paris, Perrin, 2008, 542 pp.

María Eugenia Albornoz Vásquez: María Inés García Canal, *Foucault y el poder*, México, UAM-X, 2005 (1ª ed. 2002), 110 pp. y *Espacio y poder*, México, UAM-X, 2006, 139 p.

Karin Pereira Contardo: *Revista Archivo Nacional de Chile*, núm. 4, “80 años”, DIBAM, Santiago, 2007, 80 pp. Bernard Lavallé: Monique Alaperrine-Bouyer, *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial*, Lima, IFEA/ Instituto Riva Agüero, 2007, 345 pp. Bilibio.

Humberto Cucchetti: “Religión y política en Argentina: trayectorias peronistas entre el catolicismo y el nacionalismo”.

Webselección

Christophe Giudicelli: Biblioteca Digital Argentina.

Frédérique Langué: Clíotropos. Crónicas del amor (y el desamor) de los historiadores por el mundo virtual.

Frédérique Langué: El Archivo Electrónico Ricardo Flores Magón.

Coloquio Primeras entregas de “Familia y organización social en Europa y América siglos XV-XX”, Coloquio internacional Murcia-Albacete 12-14, diciembre 2007.

Imágenes en movimiento XXY, María Eugenia Albornoz Vásquez, Dossier Les films post-11 septembre: Présentation du dossier: Boris Jeanne.

Cloverfield, Boris Jeanne “In the Valley of Elah”, María Eugenia Albornoz Vásquez.

Guías del investigador americanista

Guía del investigador americanista:

Zacatecas, José Enciso Contreras.

Guía del investigador americanista:

Morelia, Pátzcuaro y Tiripetío (México), Luise Enkerlin Pauwells.

Bac La “sociabilidad” y la historia política: Pilar González Bernaldo de Quirós.

www.aghn.edu.ni

Academia de historia y geografía de Nicaragua

Contenidos

Inicio: historia de la Academia fundada en 1923.

Reseña Histórica: la Academia de historia y geografía de Nicaragua, Fundadores,

Reactivación de la segunda época de la Academia.

Quiénes somos: objetivos, miembros, miembros honorarios.

Publicaciones: revista de la Academia, índices tomos XLV-LXV.

Símbolos patrios.

Imágenes de Nicaragua

Actividades: boletines 1 – 10.

Historia: los vestigios más antiguos, Cristóbal Colón descubre la Costa Caribe de Nicaragua, Época colonial, Independencia, Revolución liberal (1893), El régimen de la familia Somoza, Revolución sandinista, Nicaragua en la década de 1990.

Fotografías.

Contacto.

Ligas

Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica

Departamento de Historia Unan – Managua

Prensa literaria-Ministerio de Cultura de España

www.paperofrecord.com

Archive of Historical Newspapers

Contenidos

Home: About Paper of Record.

Search (Países):

UK

USA

Australia

Bahamas

Belgium

Canada

Chile

Ecuador

France

Germany

Ireland

Italy

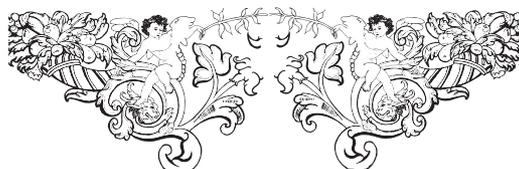
México (General):

Alacrán, El 1899-1900, American Star, The 1847-1848, Anales de Higiene Escolar 1911-1913, Anales de la Asociación Larrey 1875-1876, Anales de la Legislación Federal 1897-1899, Anales de la Sociedad Humboldt 1872-1872, Anales de Oftalmología 1898-1914 (partial), Anales Mexicanos: Revista Científica 1904-1904, Antología del Centenario 1910-1910, Anuario de la Academia Mexicana de Ciencias 1896-1897, Anuario del Observatorio Astronómico 1881-1916, Aparición de Nuestra Señora de Guadalupe 1849-1849, Apostolado de la Cruz, El 1896-1898, Apuntes Viejos 1903-1903, Arte Musical, El 1906-1914 (partial), Asesor Jurídico, El: Revista Popular 1908-1909, Asilo de Mendigos, El 1879-1889, Bandera de Juarez, La 1872-1873, Bandera Nacional, La 1877-1878, Biblioteca de los Niños, La 1874-1876, Boletín de Ingenieros 1910-1917 (partial), Boletín de Instrucción Pública 1903-1913, Boletín de la Dirección de Agricultura 1916-1917, Boletín de la Guerra 1915-1917 (partial), Boletín de

la Republica Mexicana 1898-1898 780, Boletín de los Hoteles 1900-1913 (partial), Boletín Masónico 1892-1898 (partial), Buena Lid, La 1892-1903, Caridad, La 1890-1891, Celage, El 1829-1829, Centinela Español, El 1879-1883, Chisme, El, Diario de la Tarde 1899-1900, Ciencia Jurídica, La 1898-1906 (partial), Circulo Catolico, El 1883-1884, Ciudad de Dios, La 1902-1906 (partial), Colonia Española, La 1873-1879, Combate, El 1878-1915 (partial), Comerciante Mexicano, El 1893-1894, Congreso Internacional de Americanistas 1897-1897, Constitucion Social, La 1868-1868, Contemporaneo, El 1897-1909, Contratos Hechos en los Estados Unidos 1865-1865, Correo de la Federación Mexicana 1928-1928, Correo del Comercio, El 1871-1876, Correo Español 1889-1914, Correo Germanico, El 1876-1876, Correspondencia de España, La 1905-1905, Cronica, La 1886-1890, Cronista Musical, El 1887-1887, Cruzado, El 1893-1894, Cuchara, La 1864-1865, Daguerreotipo, El 1850-1851, Defensa Católica, La 1887-1888, Defensa, La 1916-1916, Democrata, El 1914-1921, Democrata, El (1893-1896) 1893-1896 (partial), Diario, El 1906-1914, Domingo, El 1863-1864, Eco de Ambos Mundos, El 1873-1876, Escuela de Agricultura, La 1878-1881 471, Farmacia, La 1892-1940 (partial), Felix de Salm Salm, Mis Memorias 1869-1869, Ferrocarril, El 1867-1872, Fin de Siglo 1905-1911 (partial), Foro, El 1873-1898, Gil Blas Cómic 1895-1897, Herald Independiente, El 1912-1912, Hesperia, La 1840-1840, Hijas del Anahuac, Las 1887-1888, Hijo del Trabajo 1876-1884, Iberia 1902-1902, Iberia, La (1867-1876) 1867-1876,

Iberia, La (1906-1911) 1906-1911, Ilustración Popular, La 1911-1911, Independiente, El 1913-1914, Industria Nacional, La 1879-1880, Información, La 1917-1917, Interinato Presidencial de 1911, El 1912-1912, Interino, El 1876-1877, Jueves, El 1882-1883, Libro de El Mañana, El 1911-1911, Marte 1915-1916, Mexico y Europa 1871-1871, Minero Mexicano, El 1873-1903 (partial), Monitor Constitucional, El 1844-1877 (partial), Monitor Republicano, El 1846-1896 (partial), Municipio Libre, El 1877-1899, Nacional, El (1880-1918) 1880-1918 (partial), Nueva Patria 1914-1914, Pájaro Verde, El 1861-1886 (partial), Partido Liberal, El 1885-1896, Patria Festiva 1879-1879, Patria, La 1877-1914, Popular, El 1897-1908 (partial), Siglo Diez y Nueve, El 1841-1896 (partial), Siglo xx, El 1911-1912 84, Sociedad, La 1857-1867 (partial), Teatro, El 1869-1869, Telegrafo, El 1881-1882, Tiempo Ilustrado, El 1891-1912 (partial), Tiempo, El 1883-1912 (partial), Trait d' Union, Le 1857-1892 (partial), Universal, El (1848-1855) 1848-1855, Universal, El (1886-1901) 1888-1901, Vida de México 1868-1868, Voz de la Instrucción, La 1871-1871, Voz de Mexico 1870-1888, XX Settembre 1903-1903, Otros diarios de México por zonas: Aguascalientes, Chiapas, Chihuahua, DF, Durango, Estado de México, Guanajuato, Hidalgo, Jalisco, Michoacán. Nuevo León, Puebla, San Luis Potosí, Sinaloa, Sonora, Tabasco, Tamaulipas, Tlaxcala, Veracruz, Yucatán.

Netherlands
Spain
Membership
Support



Abstracts

✍ **Ramsés Hernández
y Margarita Loera**

*El templo cristiano y su conexión
con el Tlalocan mesoamericano*

This is a historical and anthropological essay, which argues that the Christian churches are an evocation of the Holy Mountain, abode of the precolumbian deity Tláloc, god of water. This is evident from the study of architecture, the analysis of its decorative elements and some religious practices which were carried out and implemented inside. All temples studied are located in villages surrounding the Popocatepetl and Iztaccíhuatl volcanoes. That is, in places where the rituals of worship to water and mountains that survive in this millennium have a home.

✍ **Eduardo Flores Clair**

*Acuñaición y contrabando de oro en
Nueva España (1777-1822)*

Gold production through Mexican colonial history was very important to the economy. However, the great amount of wealth produced by silver

manufacturing eclipsed gold production. This essay analyzes the indexes of gold production in New Spain (1777-1822), using a database on precious metals mints, made by the superintendent of the Mint House, Rafael de Lardizábal. We recall the different obstacles the miners faced to obtain earnings, even using illegal methods. One of the aspects we are most interested in attesting is the sub register done in the official accounts of gold, due to different reasons, but mostly because of gold smuggling.

✍ **Jean Meyer**

*La Iglesia católica en México,
1929-1965*

Separation between Church and State, since the War of Reform in Mexico theoretically guaranteed a double liberty for the individual and the citizen. The religious conflict of 1914-1938 demonstrated that this separation was a delusion. This is a call for a deeper understanding of the old relationship between Church and State, since religion and politics have always been —throughout

history— an inseparable couple of competitors. The phrase “To Caesar what is to Caesar and to God what is to God” becomes here only wishful thinking.

✍ **Jeffrey G. Snyder**

*Las compañías británicas free-standing
y la fiebre del oro en Venezuela*

This paper addresses the role of the mining free-standing companies which operated in the gold fields of Venezuela during two very distant periods: the late nineteenth and late twentieth centuries. It demonstrates that similar conditions like the process of raising capital, misinformed investors and lack of mining expertise of the directors of the companies, contributed to the loss of huge amounts of capital and the failure of the companies to develop productive industrial concerns. The use of a large amounts of primary sources, the specialized mining press and newspapers in general, allows the author to illustrate two speculative processes which may have some resemblance with other countries hosting *free-standing* companies in the past.

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: estagle@yahoo.com

ARQUEOLOGÍA

38



INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

- ♦ *Cuenca de Bolaños: registro arqueológico en Monte Escobedo, Zacatecas*
- ♦ *Vasija funeraria procedente de Cerro de los Magueyes, Estado de México*
- ♦ *Arqueogeofísica en los Teteles de Ocotitla, Tlaxcala*
- ♦ *La diosa Cachum, numen de la fertilidad en la Sierra Gorda queretana*
- ♦ *Dos temazcales aztecas en la antigua Teotihuacán*
- ♦ *La isla de Tlatelolco en el Posclásico: una propuesta de configuración geográfica*
- ♦ *Producción azucarera en la Colonia y materiales arqueológicos: hacienda de Tecoyutla, Guerrero*
- ♦ *Ensayo pre iconográfico sobre Tlaltecubtli, diosa de la Tierra*
- ♦ *Vías de circulación interna en Cantona*
- ♦ *Deidades tutelares en contextos chinamperos de la antigua Tenochtitlán*
- ♦ *Reconstrucción histórica de 1400 a 1600*