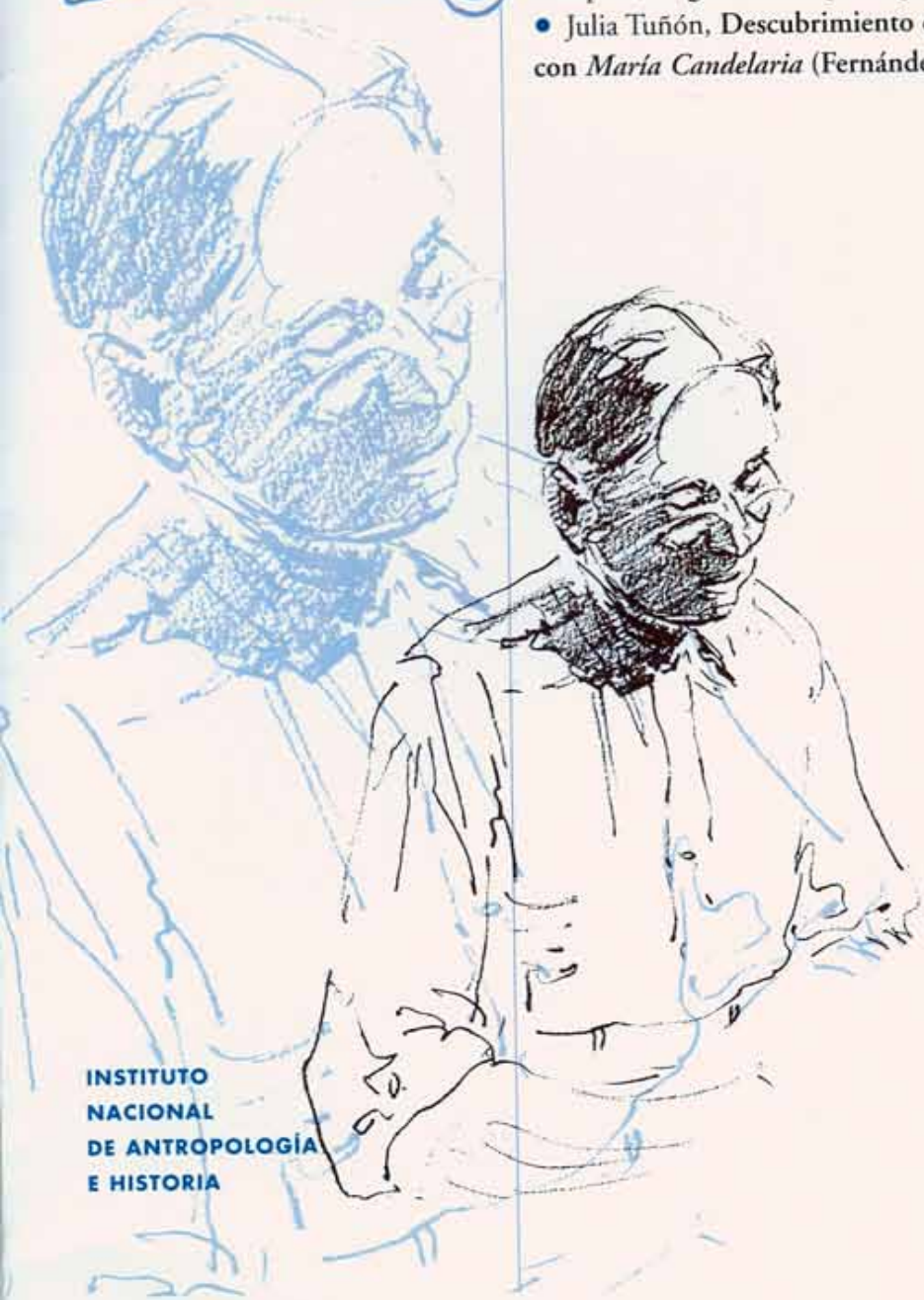


# Historias 74

- David Carbajal, La imagen religiosa en Orizaba, 1765-1834
- José Ortiz Monasterio, Apostillas al concepto de latinidad
- Odile Guilpain, El general Felipe Ángeles: humanismo y educación militar
- Julia Tuñón, Descubrimiento del "otro" y reafirmación nacionalista con *María Candelaria* (Fernández, 1943) en Cannes



# Historias

Revista de la Dirección de Estudios Históricos

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

*Director General:* Alfonso de María y Campos

*Secretario Técnico:* Miguel Ángel Echegaray

*Director de Estudios Históricos:* Arturo Soberón

*Coordinador Nacional de Difusión:* Benito Taibo

*Director de Publicaciones:* Héctor Toledano



CONACULTA

## publicaciones

### DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

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

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

### DIRECCIÓN DE LA REVISTA:

Esteban Sánchez de Tagle

### EDITORES:

Dolores Pla, Guillermo Turner,  
Antonio Saborit, Esther Acevedo

### CONSEJO EDITORIAL:

Clara García, Inés Herrera, Sonia Lombardo,  
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: Francisco Cabrera,  
"Armando García Núñez: poesía y verdad del paisaje", en  
*Artes de México*, año XV, núm. 115, 1969.  
Glifos prehispánicos tomados de diferentes fuentes.

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

*Historias*, publicación cuatrimestral, diciembre de 2009. 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: Insurgentes Sur 421-7º piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, México, D.F. Imprenta: Taller de impresión del INAH. Av. Tláhuac 3428, Culhuacán, C.P. 09840, México, D.F..

# “El boceto vale más que la obra”: el arte de Armando García Núñez

**E**l 20 de diciembre de 1904 quedó clausurada la exposición de las obras de los alumnos de Antonio Fabrés, la cual estuvo dividida en cuatro salas distintas: la primera dedicada al desnudo, la segunda al traje, la tercera a la pintura y composición, y la cuarta a los trabajos que el señor Fabrés empleó como ayuda para sus clases. Armando García Núñez hizo su debut como alumno de Fabrés en un momento clave de la pintura mexicana de esa primera década del siglo XX, pues otros valores estaban emergiendo en el campo de las artes.

García Núñez llevaba tan sólo un año inscrito en la Escuela Nacional de Bellas Artes, y según el crítico de la época Alfredo Híjar y Haro ya se revelaban sus dotes como colorista. Para la siguiente exposición, de 1906, Híjar y Haro vuelve a comentar sobre los trabajos de García Núñez, quien compite con estudiantes que han estado como pensionados por varios años en Europa. Sin embargo, para el escritor no es Europa la que inspira y prodiga talento. El talento y el genio, para nuestro escritor, vienen de otra parte, de aquí, donde la naturaleza ha sido tan abundante en dones; aquí, donde se deben pintar y modelar las grandes obras de arte y en Europa se deben consagrar. Nuestro gobierno, en opinión de Híjar, debe ayudar a ciertos artistas mandando sus obras a exposiciones notables que se llevan a cabo en Europa.

En 1907 Armando García Núñez tuvo una exposición, junto con Antonio Gómez, en el Círculo Jalisciense de la ciudad de México. Eran dos jóvenes a sus veinte años y cuya obra no participa de ninguna secta artística; el crítico anónimo los felicita, con la esperanza de que lo que se dice sobre ellos les sirva para satisfacer sus aspiraciones y no sofocarlos con cumplidos y halagos inoportunos, sino darles fuerza para avanzar en una senda cuyo fin nunca se toca.

En este mismo lugar expondría García Núñez 125 cuadros en 1909.

Para el crítico anónimo AA, si bien estos dos artistas no se presentan como artistas consumados, sí confirman las opiniones que sobre ellos se vertieron en el principio de sus carreras. Armando García Núñez pinta realmente por vocación, sin que a ello le hayan inclinado ajenos consejos, brotando su talento con la espontaneidad de las flores del campo. Empezó a trabajar con el impulso de la naturaleza, gran maestra cuando se saben aprovechar sus lecciones; en su opinión, su arte es ajeno a prejuicios académicos. Para la exposición del Centenario en 1910 expuso como parte de un grupo grande de mexicanos y ya se calificaba como un pintor discreto.

En septiembre de 1911 la exposición de Armando fue montada en la Escuela Nacional de Bellas Artes, junto a los cuadros de Luz Gallegos, su discípula. Uno de sus críticos formuló que en medio de las agitaciones políticas que conmueven a nuestra sociedad en los actuales momentos, siempre es consolador que el arte, de cuando en cuando, nos proporcione instantes de solaz, momentos en los que el espíritu se eleva a las esferas de lo bello y lo glorioso. En la mayoría de los cuadros se nota la maestría en el colorido, la sobriedad en el dibujo y la pincelada artística que delata al maestro en la ejecución y en los detalles. La exposición fue muy celebrada y contó con la presencia del presidente León de la Barra.

En la siguiente década, con el inicio del muralismo, muchos de los pintores que habían logrado un gran desempeño dentro de los límites del paisaje y la figura se vieron opacados por el nuevo arte, y serían las palabras del propio García Núñez las que definan su obra: “el boceto vale más que la obra terminada o trabajada demasiado”.

*Esther Acevedo*

# Historias

# 74

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

## ÍNDICE

ENTRADA LIBRE	
Peter Brown	3
John Lukacs	20
Blanca Luz Brum	29
ENSAYOS	
David Carbajal	
<i>Espacios, usos y debates de la imagen religiosa en Orizaba, 1765-1834</i>	31
José Ortiz Monasterio	
<i>Apostillas al concepto de latinidad</i>	53
Odile Guilpain	
<i>El general Felipe Ángeles: humanismo y educación militar</i>	67
Julia Tuñón	
<i>Tu mirada me descubre: el "otro" y la reafirmación nacionalista en el cine mexicano. En torno al premio a María Candelaria (Fernández, 1943) en Cannes</i>	81
ANDAMIO	
Marco Antonio Ibarra	
<i>Mujeres en la Independencia mexicana: un olvido persistente</i>	99
CARTONES Y COSAS VISTAS	105
RESEÑAS	113
CRESTOMANÍA	125
ABSTRACTS	131







# Entrada Libre

## Una vida de estudio

### Peter Brown

Nacido en Dublín, Irlanda, en 1934, Peter Brown es uno de los historiadores más acuciosos de la Antigüedad tardía, desde una perspectiva que cuestiona a fondo la visión decadente de esa misma etapa, tal como la presentara Edward Gibbon en su obra clásica *Descenso y caída del imperio romano*. Brown ha impartido clases en Oxford, en la Universidad de Londres, en la Universidad de California (Berkeley) y en la Universidad de Princeton. Algo de la amplia obra de Brown ha sido traducida al castellano, como por ejemplo: *Agustín de Hipona (Revista de Occidente, Madrid, 1970; Acento Editorial, Madrid, 2001)*, *El mundo de la Antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma* (trad. de Antonio Piñero, Madrid, Taurus, 1991), *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual* (trad. de Antonio Juan Desmonts, Barcelona, El Aleph Editores, 1993), *El mundo islámico. Esplendor de una fe* (Barcelona, Folio, 1995), escrito en colaboración con Francis Robinson, y *El primer milenio de la cristiandad* (trad. de Teófilo de Lozoya, Barcelona, Crítica, 1997). El siguiente documento es en realidad la transcripción de la conferencia que Brown impartió el 9 de mayo de 2003, dentro del ciclo de Conferencias Charles Homer Haskins, en la reunión anual del American Council of Learned Societies (ACLS) en Filadelfia, Pensilvania. Se tomó de ACLS Occasional Papers (55) y difiere ligeramente de la versión impresa. Nota y traducción de Antonio Saborit.

**M**E ACUERDO CUANDO en 1988 tuve que realizar el triste deber de escribir el obituario de mi amigo y mentor, Arnaldo Momigliano. Me di cuenta de que para llevarlo a cabo iba a tener que empaparme del fondo intelectual y académico de la Italia en la que creció el joven Momigliano en los años veinte y treinta. De ahí resultó que me viera obligado a estudiar algo sobre la vida y el pensamiento del gran filósofo napolitano Benedetto Croce,

*Comprendí, no sin un estremecimiento, que Momigliano era un hombre que me resultaba muy familiar. Lo conocí y lo llegué a querer en las islas Británicas (su patria adoptiva) a partir de los años cincuenta.*

cuya filosofía idealista de la historia jugó un papel formativo en la cultura histórica de la Italia de ese tiempo. Ya imaginarán mi sorpresa al leer, en una breve memoria sobre Croce escrita por uno de sus contemporáneos, que en algún momento allá por 1900 el filósofo retó a un colega a un duelo a resultados de un asunto de filosofía metafísica. Este es el tipo de información que lo hace a uno seguir leyendo. Seguí leyendo. No se ofrecía mayor información. El autor de la memoria consideró sencillamente que el hecho era tan normal para sus lectores, parte de la vida académica de Nápoles al comienzo del siglo XIX, que no requería una explicación. La frase quedó ahí, sin vergüenza alguna, sin glosar. Fue como llegar a una entrada en la *Anglo-Saxon Chronicle*: “Ese año se vieron dragones en el cielo”. Comprendí, no sin un estremecimiento, que Momigliano era un hombre que me resultaba muy familiar. Lo conocí y lo llegué a querer en las islas Británicas (su patria adoptiva) a partir de los años cincuenta. Más aún, los mayores representantes del mundo cultural y académico en el que él echó sus primeras raíces —Benedetto Croce entre ellos— me resultaban tan opacos como si hubieran sido merovingios. Una sana sensación de otredad se interpuso entre mi propia persona y las de ellos.

Poco después me di cuenta de que yo también podía resultar un merovingio para otras personas. Leí el borrador de un artículo que afirmaba con absoluta confianza que mi propia obra sobre la Antigüedad tardía mucho le debía al haber tomado seminarios con Mary Douglas en Inglaterra y con Michel Foucault en Berkeley. Esta atildada imagen de la correcta transmisión del saber, por medio de potentes seminarios en centros de saber de alto perfil, encerraba un anacronismo tan craso como el que hay en esas encantadoras cartas apócrifas del periodo de la Antigüedad tardía en las que Pablo le escribe al filósofo Séneca, o Sócrates aconseja a su sabio colega Plotino —un neoplatónico que vivió en Alejandría y Roma, nada más que siete siglos después—. Con semejantes aseveraciones, todo un mundo intelectual —con sus precisos ámbitos institucionales, con sus formas particulares de comunicación y, hay que añadir, con los horizontes implacables que ese mundo impuso en el campo visual de quienes reflexionaron y trabajaron en él— adquiere la llaneza de un cuento de hadas.

A decir verdad mi relación con Mary Douglas consistió, primero, en un electrizante té al final de la tarde en el Commonwealth Club en Londres en 1968. De aquí vino la lectura extasiada de su libro *Purity and Danger* [*Pureza y peligro. Análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, trad. de Edison Simons, Madrid, Siglo XXI, 2000] a lo largo de numerosas noches en el baño de mi departamento. Pues en el Oxford de los sesenta era en el baño —un lugar de relajación privada cuida-

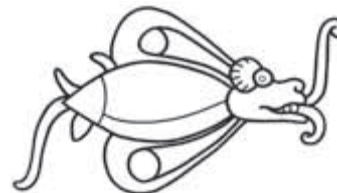
dosamente al margen del mundo “real”— y no en la elevada seriedad de la sala de seminarios que hoy conocemos, que tenía lugar la absorción de otras disciplinas. Poco tiempo después leí el manuscrito de *Natural Symbols* [*Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, trad. de Carmen Criado Fernández, Madrid, Alianza Editorial, 1988], esta vez en el transcurso de numerosos viajes en el tren directo Oxford-Paddington.

En cuanto a Michel Foucault, una intensa discusión de dos horas en la Bear’s Lair en Berkeley, hacia finales de 1980, sobre la relación de la idea de Agustín sobre la concupiscencia y la idea de Juan Casino sobre la lucha espiritual formó la base de una amistad intelectual, la cual condujo a encuentros posteriores en la cafetería de University Books en Bancroft y en el French Hotel en Shattuck —conversaciones intensas pero en buena medida improvisadas que acabaron, por desgracia, debido a su prematura muerte. No fueron seminarios.

El error de este bien intencionado estudiante de la historiografía de los tiempos modernos me hizo darme cuenta de que bastaba el paso de unas cuantas décadas, y en mi caso el haberme mudado a unos cuantos miles de millas de distancia del mundo académico en el que me formé, para volverme una figura distante, para otros e incluso para mí, cuya trayectoria intelectual se cumplió según formas de la actividad académica que están separadas del presente por una gran extrañeza.

Es por esta razón que le doy la bienvenida a la oportunidad que ofrece la Conferencia Haskins para dar rienda suelta, esta tarde, a una aproximación abiertamente autobiográfica a mi propio trabajo. Pues uno no hace lo que los franceses llaman *égo histoire* por mero egoísmo. Más bien, los académicos se tendrían que convertir, de vez en cuando, en historiadores de sí mismos para aprender algo de humildad intelectual. Un poco de historia lo reubica a uno en su lugar. Equilibra el amable inclin de los letrados a pensarse como planeadores, suspendidos en silencio y en olímpica paz sobre su terreno, tal como éste se ha venido a extender a sus pies en el transcurso de los años. Sólo que la vida real, uno lo sabe, nunca ha sido de esta manera. No somos planeadores. No somos en nada distintos a las figuras históricas que estudiamos en el remoto pretérito: somos seres humanos atrapados en la firme particularidad del espacio y del tiempo.

Así que permítaseme dejar el alto aunque en cierto modo irreal punto de mira del planeador para aterrizar, en primer lugar, en la Bretaña de la posguerra. Estamos en un mundo cuyas formas de actividad académica eran muy distintas a los que hoy prevalecen en los modernos Estados Unidos. En 1948, a la edad de trece años y proveniente de Irlanda, arribé a una escuela pública —esto es, a una escuela secundaria de





paga— en Shrewsbury en Inglaterra. Era el hijo de un ingeniero formado en Dublín, quien acababa de regresar de Jartún en Sudán, habiendo visto las primeras pruebas de vuelo de un nuevo avión de propulsión a chorro. Yo mismo me había convertido en un atento astrónomo amateur y había vuelto a inventar la pólvora en detrimento de la alfombra de una tía. Mi intención era ingresar al área de ciencias de mi nueva escuela. El director de mi escuela me citó en su estudio. Entre bocanadas de su pipa anunció con absoluta seguridad: “Brown, usted salió muy bien en el examen de admisión como para irse por la ciencia. Usted... se meterá a griego”. Y griego fue a lo que me metí, así fuera sólo un año, antes de presentar el Primer Certificado y luego dar el paso del alto llamado de un académico en letras clásicas dentro de la tradición de la escuela pública inglesa al estudio de la mera historia.

Pero en ese año llegué a sentir que, para un joven irlandés de familia protestante, “meterse a griego” no era exactamente lo mismo que “meterse a clásicos” para mis condiscípulos ingleses. Los clásicos, para quienes los impartían, representaban el camino de regreso al *tiempo de ensueño* de la civilización europea. Aprender griego era ingresar a un mundo de formas perfectas —en el lenguaje, el arte y la cultura— sin la mácula del mero paso del tiempo. Era, más que nada, el camino de regreso de un presente aún agobiado por la herencia de la cristiandad tradicional a una época a la que se veía sin los nubarrones de las supersticiones, la intolerancia y las inhibiciones de siglos posteriores más tristes.

Para mí no fue eso. “Meterme a griego” fue regresar al Nuevo Testamento, y, por medio del Nuevo Testamento, a los orígenes de la propia cristiandad, teniendo de fondo el creciente territorio del viejo Cercano Oriente. La Atenas clásica y “la gloria que fuera Grecia” eran extrañamente periféricas al mundo de los Evangelios y de los *Hechos de los apóstoles* que el estudio del griego abrió para mí en esa época. Un mundo antiguo en el que ni judaísmo ni cristianismo tenían un lugar y para mí no podían ser otra cosa más que un sueño brillante pero insustancial. Sólo el mundo antiguo en sus últimos siglos fatales era capaz de explicar el mundo en el que yo mismo vivía: un protestante en una Irlanda dominada por un catolicismo romano que sostenía provenir en línea directa del pasado medieval posromano, y un muchacho que había sido un niño en Jartún —en donde, así me lo contaban mis padres, había recibido la bendición del emperador de Etiopía Haile Selassie ni más ni menos— y que siempre miraba, a lo largo de los años de la guerra y después, hacia el Medio Oriente, en donde trabajaba su padre y en donde los antiguos monumentos de Egipto y las ciudades en ruinas de los tiempos



helenos y romanos estaban a la mitad de lo que hoy son sociedades musulmanas. Si iba a “meterme a griego” era para estudiar un mundo antiguo con un futuro rico ante él —y la clave para ese futuro se localizaría en el periodo que luego conocí como la Antigüedad tardía.

Casi diez años después, en 1956, fui requerido por otra figura de autoridad. Esta vez fue el catedrático real de Historia, Vivian Galbraith, un decano de la profesión medieval. Él me iba a entrevistar sobre mi supuesta línea de investigación para una tesis sobre historia medieval. Estaba reclinado ante la chimenea en sus habitaciones en Oriol, moviendo las brazas con un pincho. Sin voltearme a ver me preguntó de pronto: “Bien, Brown, ¿tiene usted un obispo? Todo mundo, ha de saber usted, debe tener un obispo”.

De hecho tenía uno, un obispo del siglo XV. Mejor aún, tenía un obispo inglés; y lo mejor de todo, tenía un obispo, de hecho toda una serie de obispos, entre ellos Henry Chichele, arzobispo de Canterbury, el obispo Beaufort y el cardenal Morton, cada uno con un completo registro por medio del cual podía estudiar los detalles de la administración episcopal y de la administración de la Iglesia y del Estado al final de la Edad Media. Pues estudiar algún aspecto de la historia administrativa y política de la Inglaterra del final de la Edad Media por medio del acceso directo a archivos no leídos hasta ese momento se tomaba, en el Oxford de ese tiempo, como un boleto hacia la madurez académica.

En breve dejé a mi obispo. La suprema buena suerte de una beca en All Souls College —el equivalente a una beca posdoctoral, pero mantenida a lo largo de siete años— me dio la oportunidad de empezar a aprender las habilidades de un historiador de la Antigüedad. De nuevo me “metí al griego”. Sin embargo, en unos cuantos años volví a reaparecer con obispo. Pero este obispo en particular había vivido más de mil años antes y a unas mil millas al sur de donde se encuentran normalmente los obispos en la Escuela de Historia Medieval de Oxford, era Agustín de Hipona.

En esta elección, me parece, permití que una específica formación protestante irlandesa determinara mi elección del tema. Tan interesado como me sentía por el estudio de la Edad Media, y en muchos sentidos extasiado por la total hermosura de los edificios provenientes del final de la Edad Media de Oxford, así como por las exquisitas iglesias medievales en sus alrededores, no me movía una nostalgia anglicana específicamente inglesa por el pasado medieval. Para mí lo relevante en la historia del cristianismo en realidad había pasado en los siglos anteriores a la Edad Media, en la Iglesia primitiva; y buena parte de eso había sucedido muy lejos de Inglaterra: en

*Para mí lo relevante en la historia del cristianismo en realidad había pasado en los siglos anteriores a la Edad Media.*

*Hasta el día de hoy el estudio de la experiencia religiosa divorciado de un contexto social preciso siempre me ha parecido un ejercicio singularmente banal.*

el Medio Oriente —el antiguo Cercano Oriente de la Biblia— y, subsecuentemente, a lo largo del litoral del Mediterráneo clásico. Pero al elegir el estudio de Agustín de Hipona seguía siendo fiel a un aspecto importante de mi formación como estudiante de licenciatura como medievalista. Pues lo que más me importaba, en aquel momento, era de qué manera la vida de Agustín, y, en especial, la forma en la que pasó sus últimos treinta y cinco años —de los 41 a los 76— como obispo católico en el norte de África, iluminan el proceso por medio del cual la iglesia cristiana ascendió al poder en la sociedad romana. Así, las actividades de Agustín y sus contemporáneos se pueden ver como los cimientos para el dominio futuro de la iglesia católica en la Europa occidental de la Edad Media. En un proceso lento pero continuo, que abarcó de los días de la caída de Roma a la Reforma, los obispos de finales de la Edad Media del profesor Galbraith provenían todos de mi obispo.

Es importante dejar esto en claro. A pesar de la elevada estatura espiritual de su héroe, no concebí mi biografía de Agustín nada más como una aportación a la historia religiosa de la Antigüedad tardía. Lejos de eso. *Religion and Society in the Age of St. Augustine* —el título de mi primer compendio de ensayos— fue en cierto modo un *cri de guerre* para mí: fue el lema de toda una empresa académica. Religión sin sociedad no me interesaba en lo más mínimo.

Esto no era tan sorprendente. Ser miembro de la minoría protestante del sur de Irlanda fue crecer en un mundo en el que la religión impregnaba por completo todos los aspectos de la vida social de la propia comunidad del mismo modo en que impregnaba la vida de la mayoría católica. Religión e identidad iban de la mano. Me acuerdo que a los seis años de edad me interesaban muchísimo los vaqueros, como era de suponerse. Pero algo me impedía identificarme plenamente con estos nuevos héroes. Los vaqueros ¿eran católicos o eran protestantes?

Hasta el día de hoy el estudio de la experiencia religiosa divorciado de un contexto social preciso siempre me ha parecido un ejercicio singularmente banal. Una historia del ascenso del cristianismo que no tenga raíces en una historia precisa y actualizada de las circunstancias sociales, económicas y culturales del imperio de este último y la temprana Edad Media es, de manera muy sencilla, algo que no es historia.

Se dice fácil. Pero desde la escritura de *Agustine of Hippo* he tratado de hacer eso lo mejor posible. Lo que es relevante en esta ocasión es señalar que ha sido una tarea fatigante, y con frecuencia ardua. Nada puede crear más confusión que tratar la evolución de la obra de un académico como si esta hubiera seguido una trayectoria preestablecida, acosada con un caso preternatural, sin duda, sin falsos inicios, y, sobre todo,

sin una dolorosa idea de la ignorancia y de la necesidad de la ayuda de los demás.

ASIMISMO SE TRATA de una empresa que depende, más íntimamente quizá de lo que a veces estamos dispuestos a admitir, del tono y los recursos distintivos de los medios académicos en los que nos encontramos. Como emigrante en Estados Unidos he conocido varios.

El primero fue la sala baja de lectura de la Biblioteca Bodleiana en Oxford. Vista en retrospectiva, esa sala de lectura tiene algo tan extraño —en los cincuenta y sesenta—, tan distante de los modernos académicos y tan en necesidad de una reconstrucción paciente como son los tranquilos círculos de estudio de un filósofo de la Antigüedad tardía o el ruidoso mundo petulante de un extinto *grammaticus* romano al que le presto cada vez más atención.

Era un de mundo libros, cada uno con hondas raíces en el paisaje de una sola biblioteca. Los libros sólo eran accesibles en un lugar, para lectores decididos, los cuales por decisión propia habían asumido la cualidad de los rasgos naturales. Año tras año eran visibles en sus mesas. A lo largo de los años, de 1953 a 1978, pasé de un estatus a otro. Durante este tiempo cambió con frecuencia mi manera de pensar. Pero en la sala baja de lectura de la Biblioteca Bodleiana nada parecía cambiar. Enfrente de mí, por ejemplo, se sentaba siempre una autoridad reconocida en la relación entre las lecturas de las Escrituras realizadas por Agustín y la liturgia de Hipona. No era miembro de la universidad, sino un clérigo que venía con frecuencia de su vicaría rural en Oxfordshire. Me di cuenta que usaba pantuflas. Con frecuencia las pantuflas parecían ganarles a los libros y se quedaba dormido. Un joven entonces, me preguntaba si en realidad podía confiar en las opiniones sobre el cisma donatista de una persona tan somnolienta. Pero el reverendo caballero representaba un mundo de saberes más amplio, abierto a más profesiones y capaz de nutrir muchas más formas de iniciativas académicas que las que ahora espero encontrar, entre mis colegas, en la sala de un seminario. Para personas como él —para personas de conocimientos y cultura general, que no eran necesariamente académicos— así como para mis estudiantes y colegas en Oxford fue que escribí mi *Agustine of Hippo*, y me salí de mi camino para asegurarme que lo publicara en Inglaterra la editorial Faber de Londres y no una imprenta universitaria.

Figuras como aquella comunicaban la quietud misteriosa de una vida de estudio compartida. Los libros que leíamos juntos en esas mesas (y no el agitado mundo del seminario y del programa de posgrado) eran nuestros verdaderos interlocutores. Eran las eternas colinas sobre cuyo fondo cada uno de noso-

*Los libros que leíamos juntos en esas mesas (y no el agitado mundo del seminario y del programa de posgrado) eran nuestros verdaderos interlocutores.*



tros definía su propia iniciativa intelectual, con la feroz, si bien rara vez articulada, urgencia del joven por dar un nuevo sentido a las viejas historias contenidas en tantos de estos libros. Fue mi primera experiencia con la saludable extrañeza de un medio académico definido.

Desde la ventaja de un cuarto de siglo de vivir en Estados Unidos me resulta fácil delinear —incluso edulcorar ligeramente— la extrañeza de la Biblioteca Bodleiana de los años sesenta y setenta. Más difícil es dar con el sabor exacto de la rareza de Berkeley en 1978, vista por la mirada de un recién llegado de las islas británicas. Lo que me impresionó de inmediato y con más fuerza fue el hecho de que en Berkeley la universidad parecía, a primera vista, abarcar toda la cultura. En Inglaterra mi vida intelectual había sido “polifocal” de manera autoconsciente. Se estaba de acuerdo en que en Oxford era donde los aburridos dones realizaban lo suyo: transmitían un “saber divino”, absorbido en la Biblioteca Bodleiana, en buena medida tal y como lo describí. Pero fue en la cultura metropolitana de Londres en donde hubo que encontrar las respuestas a los secretos de la naturaleza humana: entre psicoanalistas en Maida Vale y Hampstead, en centros vibrantes de antropología y de estudio etnográfico reunidos en torno a instituciones fomentadas por los generosos horizontes de un ex Imperio, en tradiciones europeas de historia cultural asociadas al Instituto Warburg en Bloomsbury. La relación de uno con los marcos teóricos en los que uno se apoyaba para darle sentido a los fenómenos sociales y religiosos de la Antigüedad tardía estaba debidamente dividida en compartimentos. Uno leía sus textos de la Antigüedad tardía “en Bodley”. Pero uno leía a Mary Douglas en el baño, o en el tren que “subía” a Londres (¿o “bajaba”? Lo olvido, pero se trataba de una dirección que en 1970 seguía cargada de un considerable significado cultural y social).

En Berkeley no existía esta amable división. En apariencia, en seminarios por todo el *campus* se leía a Mary Douglas durante todas las horas del día, en todo tipo de facultades y por estudiantes de todos los niveles. No tenía uno permitido estar al margen de estas cosas. La primera vez que me topé con colegas en mi campo fue en un seminario en el que discutieron el borrador de mi *Cult of the Saints*. Me llamaron la atención cortésmente, mas no en términos vagos, por no haber mencionado la palabra “liminar”. Tenían razón, desde luego. Salí de ahí y leí obedientemente mi Victor Turner.

Pero me fue imposible no darme cuenta de los términos tan diferentes en los que se absorbían las conjeturas teóricas en este nuevo medio. Este no era un mundo “polifocal”. Las buenas cosas “de por ahí” no deben permanecer a cierta distancia, sino darle un pellizco a la conciencia y abrir las mentes hasta



de los rectores de Oxford. Deben ingresar lo más pronto posible y encontrar expresión en las estructuras de la universidad. En breve me di cuenta de que la palabra “interdisciplinario” suscitaba una sonrisa en los labios de los decanos y estaba calculada para conmover los corazones de los cuerpos fundadores. También me di cuenta de que en la evaluación de candidatos o de proposiciones de investigación en competencia, la voz “pobreza teórica” salía con un efecto decisivo de los labios de los oponentes. Claramente, para el joven aspirante, como para sus maestros, el camino hacia la madurez no estaba en la elección de un obispo sino en la elección de una “teoría”.

Esta fue una fuerte primera impresión. Pero en muchos sentidos sólo tocó la superficie de mi vida. Lo que me conmovió más profundamente, a la larga, fue aquello para lo que no estaba preparado: una novísima elevada seriedad que surgía de los ritmos diarios de mis clases. Es difícil comunicar a un público estadounidense hasta qué punto el sistema en el que el estudiante elige sus materias, el cual damos por hecho en nuestras universidades, es capaz de ampliar el corazón de aquellos que llegan a él provenientes de otros sistemas de enseñanza. Dar clases en Oxford o en Londres en los setenta era pasar semana a semana grandes periodos de tiempo acicalando a jóvenes relativamente sofisticados en el final de su adolescencia, de suerte que pudieran brillar en un examen final en campos que siempre eran más amplios que la propia especialidad de uno mismo y cuyos principales temas habían sido establecidos por una larga convención académica. El colectivo sentido común de la academia inglesa en su aspecto más sofocante descansaba fuertemente en el *syllabus* de esos exámenes finales. No debe sorprender que este rígido sistema produjera una marca particular de “sabiduría tutorial”. Ésta consistía del esfuerzo por hallar algo que decir que fuera nuevo e inesperado sobre tópicos convencionales en los que las respuestas usuales eran de una aplastante predictibilidad. Era un sistema que producía, lo mismo en los perspicaces maestros jóvenes que en los estudiantes brillantes, un horror a lo obvio. Pues el empeño principal del maestro, y luego del examinado, consistía en traer una poca de “distinción”, un poco de pasión y de extrañeza en lo que se suponía que todos, como fuera, ya sabían, si bien de una manera más pedestre y desde el lugar común.

Al hacer en gran medida responsable al profesor de su propia especialidad, y al insistir en que esta especialidad se debía enseñar en todos los niveles —desde los mejores estudiantes graduados hasta los absolutos novicios— el sistema en el que el estudiante elige sus materias le ofrece a los obvios menospreciados de siempre la oportunidad de socializar con el maestro. En el momento en que llegué a Berkeley me vi sometido

*El colectivo sentido común de la academia inglesa en su aspecto más sofocante descansaba fuertemente en el syllabus de esos exámenes finales. No debe sorprender que este rígido sistema produjera una marca particular de “sabiduría tutorial”.*

a bruscas preguntas sobre temas que caracterizaron al periodo asociado con el fin del mundo antiguo y el nacimiento de la Edad Media desde los días de Edward Gibbon. Estas eran las preguntas convencionales que los sabios tutores de Oxford tendían a dar por sentadas o sacarse de la cabeza como algo irremediablemente *uncool*. ¿Por qué acabó el paganismo? ¿Qué provocó la expansión de la iglesia cristiana? ¿Fue bueno para el sexo el ascenso del cristianismo?

No hay nada más refrescante para la mente, tras una etapa de cierta sofisticación frenética, que volver a las viejas preguntas en un medio nuevo. Berkeley era precisamente el lugar para esto. Bajo un cielo por lo general tan azul como un fresco del *Trescento* italiano y a la sombra de los grandes edificios de Bellas Artes, que le daban a Berkeley —la orgullosa “Atenas de la costa occidental”— la apariencia de la Atenas romana del clásico tardío del emperador Adriano y de Herodes Ático (mis personajes) antes que la apariencia de la Atenas de Pericles, me vi atraído a temas y estilos de presentación que yo no esperaba abordar. Me vi absorbido por la búsqueda de la santidad entre los hombres y las mujeres de la Antigüedad tardía. En esta elevada búsqueda ¿qué imágenes se asumieron de la persona humana? ¿Qué recursos del alma y del cuerpo humanos se creían movilizar en el régimen ascético asociado a “mis” santos varones? ¿Cuál fue el efecto de la renuncia ascética sobre la vida social y física asociada convencionalmente a las personas “normales”? ¿Cuál, de plano, fue el efecto de las radicales nociones cristianas de la santidad sobre la sexualidad y el matrimonio? Estas preguntas básicas se hacían con vigor en un tiempo en el que la “política sexual” estaba en el aire por todo Estados Unidos. Para responderlas me puse a escribir *The Body and the Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. *The Body and the Society* fue, en mucho sentidos, un nuevo tema para mí. En Inglaterra, la principal hincada de mi trabajo había consistido en movilizar las conjeturas de una tradición en buena medida británica en la antropología social para explicar cómo funcionó lo “santo” en la sociedad de la Antigüedad tardía. Lo que en ese tiempo atrajo mi atención fueron precisamente las figuras y prácticas que clamaban por una explicación para los lectores modernos, quienes tendían a tomarlas como algo más que un poco raras: santos locos de Siria, adoradores en santuarios milagrosos, formas de ordalías del comienzo de la Edad Media por medio de batallas o de hierros candentes. Mientras más raro el fenómeno, más me atraía. Pues por medio de él tenía la esperanza de atisbar el largo y lento artificio de las comunidades premodernas del final de la Antigüedad que encontraban llanamente a esas figuras y a esas prácticas no sólo aterradoras sino útiles. Mi deseo era devolver hasta a las figu-



ras más llamativas, a las más repugnantes para el observador moderno, algo de su prosaico rostro humano.

Pero las seguía viendo, por así decirlo, desde afuera. Lo que en ese entonces no había hecho era preguntarme lo que era para los hombres y las mujeres el esforzarse de tal manera para alcanzar tales formas de santidad dramática; o lo que significaba sentirse atraído por tal santidad de parte de aquellos que buscaban a santos y santas no sólo porque eran “útiles”, sino porque eran figuras admirables y hasta imitables. Más aún, fui consciente de que el cristianismo ascético no fue el único movimiento religioso en la Antigüedad tardía. Al explicar el papel social de los casos extremos de la santidad cristiana —tales como el papel de día a día de Simeón el Estilita, trepado en su columna de treinta metros entre los pueblos del norte de Siria—, no había encontrado aún una manera de explicar las formas de la autoridad religiosa vinculadas a formas de santidad menos dramáticas en su desafío al mundo. Yo había seguido la literatura sobre el papel del rabino en el judaísmo de la Antigüedad tardía, del filósofo en los círculos paganos, del sabio *sufi* y del *alim* en el islam medieval y hasta en el moderno. Pero hasta ahí no tenía palabras con las cuales hablar de estas personas. Llanamente, no podían ser atrapados en la misma red de explicaciones como yo había hecho con los santos más llamativos del mundo cristiano.

Viajes recientes a los países islámicos —en Irán, Afganistán y Egipto, entre 1975 y 1978— me acababan de dejar con la boca abierta. No había tenido problema con los ruidosos santuarios curativos, pero en cambio me habían interpelado cosas más comunes y corrientes. Me intrigaron las claras formas asumidas por la comunicación del saber entre el *ulema* musulmán, por la tenacidad de los códigos morales hechos para abarcar comunidades enteras de personas casadas, y por el muy real equilibrio y decoro que es un rasgo tan distintivo de tantos musulmanes en sus relaciones entre sí y con los de fuera. Otras figuras provenientes de la Antigüedad tardía que los dramáticos santos ascéticos en los que me concentré —los serenos sabios paganos, los numerosos productos bien acicalados de la tradicional *paideia* del clásico tardío, los rabinos judíos: personas casadas, a sus anchas en su medio social— ahora vinieron a la mente como análogos, en mi propio periodo, para muchos de los fenómenos que había observado en los países islámicos y que había discutido con importantes estudiosos del islam.

Al mismo tiempo leí el sugerente ensayo de Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, aparecido en 1981 [*Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, trad. de Javier Palacio Tauste, Madrid, Siruela, 2006]. Es importante recapturar algo de la impresión que en mí hizo este ensayo de 45 páginas.

*Me intrigaron las claras formas asumidas por la comunicación del saber entre el ulema musulmán, por la tenacidad de los códigos morales hechos para abarcar comunidades enteras de personas casadas, y por el muy real equilibrio y decoro que es un rasgo tan distintivo de tantos musulmanes en sus relaciones entre sí y con los de fuera.*

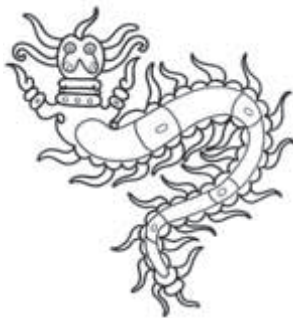


De él aprendí a sentir el peso existencial de la seriedad moral con la que los textos de la filosofía antigua (ahora alineados junto a mí en la Sala del Seminario de Clásicos en la Biblioteca Dow, que daba hacia el Golden Gate, o en la biblioteca de la Graduate Theological Union, bajo las palmeras borrachas de la *Colina Sagrada*) los leyeron sus autores originales y sus ataques. La insistencia de Hadot sobre la filosofía como una forma de vida en la Antigüedad clásica y su exégesis de los textos filosóficos clásicos hechos para suscitar una lenta pero segura transformación del yo, le dieron un rostro y una sinceridad humanas, por lo menos, a lo que antes había tendido a parecerme más que una etérea corrección moral. Hadot modificó todo eso para mí. Ante la vista apareció una búsqueda no cristiana de la santidad, soberbiamente seria y desafiadamente distinta en sus supuestos sobre la naturaleza de la persona humana. Sin Hadot no me habría fijado con tanto interés en la obra de su colega en el Collège de France, Michel Foucault. En su libro *La preocupación de sí mismo*, Foucault hizo patente su deuda con Hadot, del mismo modo en que Hadot, en una serie de artículos luminosos, marcó su distancia de las preocupaciones propias de Foucault y desafió, si bien de manera idiosincrásica, su lectura de los textos antiguos. A pesar de mi gratitud hacia la obra de Foucault y mi aprecio a su amistad, en mi mente siempre aparece en primer lugar *Exercices spirituels* de Hadot —el cual, para nuestra vergüenza como cultura académica, no fue asequible en traducción al inglés sino hasta 1995.

Así, lo que me llevó a la escritura de *Body and Society* fue el desafío de otras formas de santidad —asociadas en mi reciente experiencia del mundo islámico— combinadas con el llamado urgente de Hadot para tomar en serio la sinceridad moral de los predecesores y contemporáneos paganos de los santos cristianos.

En muchos sentidos, *Body and Society* resultó un ameno libro anticuado. Iba lentamente de un autor cristiano a otro, tratando de escuchar seriamente a cada uno en su turno. Se concentró en la manera en la que experimentaron sus propios cuerpos los hombres y las mujeres al inicio de la cristiandad. Trató de hacerle justicia al contexto social y moral que le permitió a los escritores de la época lanzar, con tal vigor, tantas opiniones osadas y escandalosas sobre la sexualidad y el matrimonio.

Sobre todo fue un libro en el que se puso en pausa mi anterior deleite por la explicación. Ya no quise mostrar con total transparencia y entendimiento a las personas que el lector encontraría en este libro, como lo había intentado hacer, con gusto, al enfrentar figuras aún más extrañas en una etapa más temprana de mi trabajo, cuando estaba aún en Inglaterra. Quise



afirmar que los autores antiguos se dirigían a nosotros con serenidad y con sus propias voces. Quise recobrar, para el lector moderno, algo del peso de las elecciones vitales que ellos hicieron, de la solidez de los ideales que siguieron y de las reservas de calor y confort provenientes de Dios y de sus compañeros en las que tenían la esperanza de apoyarse al fatigar el que fue muchas veces un largo y duro camino.

Asimismo fue, me atrevo a decir, una especie de libro con la típica “pobreza teórica”. No era el libro que las numerosas imágenes convencionales sobre Berkeley —incluidas las mías, en mi primer contacto con ésta— lo habrían hecho a uno esperar que emergiera de la Universidad de California. Pero en su deuda con los recursos de las bibliotecas teológicas de la *Colina Sagrada*, con la cualidad deliciosamente anticuada, en cierto modo *Beaux Arts*, de los acervos de su Sala del Seminario de Clásicos, y, sobre todo, con la urgencia de respuestas directas a las preguntas convencionales hechas patentes por sus estudiantes, *Body and Society* (aunque finalmente lo acabé en Princeton) fue en buena medida un “libro Berkeley”.

Regresar a la costa este, proveniente de Berkeley, en 1983 fue arribar, de inmediato, a una atmósfera más fortificante. En los debates metodológicos de la época había una sinceridad sectaria que en Berkeley pasé por alto. En retrospectiva, esto lo atribuyo a cierta inocencia deliberada de mi parte. Pues yo seguía recién salido de un sistema británico en el que los académicos habían funcionado sobre una imagen del mundo caracterizada por un elemento de ingenuidad estudiada. En toda universidad, así decidimos creerlo, existían dos tipos de personas: académicos y políticos. Sabíamos quiénes eran los políticos. Sabíamos lo que hacían. A veces nos ayudaban. Las más de las veces frustraban nuestros altos objetivos. Con frecuencia veíamos sus maniobras, en Common Room, Senate House y Convocation, como calamidades que de vez en vez nos caían para poner a prueba la paciencia de los santos. Lo que ahora presencié, con cierta aterrorizada fascinación, fue algo muy diferente: académicos haciendo política con la academia misma. Me dicen los historiadores del periodo que en ese tiempo disfruté el privilegio de presenciar las últimas fases de la *cultura de las guerras*. Francamente no me gustó lo que vi. Si la insistencia en el compromiso con la “teoría” en los estudios históricos conduce a esto, entonces no deseo seguir este camino.

Pienso que ya se habrán dado cuenta de que guardo un afecto especial por las bibliotecas de las diversas universidades a las que he estado asociado. El contenido, hasta la disposición, de una buena biblioteca puede hacer más por masajear la mente, a la larga, que cualquier número de seminarios ejemplares o de colegas estimulantes. Y en las bibliotecas de Princeton encon-

*En toda universidad, así decidimos creerlo, existían dos tipos de personas: académicos y políticos. Sabíamos quiénes eran los políticos. Sabíamos lo que hacían. A veces nos ayudaban. Las más de las veces frustraban nuestros altos objetivos.*

*Los problemas del ejercicio del poder dentro de las estructuras imperiales del posterior imperio romano, por ejemplo, asumieron una nueva urgencia para mí —y no menos cuando el advenimiento de la Perestroika en la Unión Soviética...*

tré la abundancia de Dios. En la Biblioteca del Instituto de Estudios Avanzados encontré una inigualable y activa colección de material sobre todos los aspectos del mundo antiguo: arqueológicos, epigráficos y papirológicos, así como textuales. Lo mismo se puede decir de la Biblioteca Firestone y de las secciones arqueológicas de la Biblioteca Marquand, mientras que Firestone, junto con la Biblioteca Speer del Seminario Teológico de Princeton, abarcaba toda la patrística, la temprana Edad Media y las etapas medievales. Mucho antes que mi colega Anthony Grafton me iniciara en *The Sad History of the Footnote* [Los orígenes trágicos de la erudición. Breve tratado sobre la nota al pie de página, Buenos Aires, FCE, 1998] ya tenía el hábito de referirme a Princeton como la “capital de las notas al pie del mundo occidental”. Sabiendo lo mucho que amo una buena nota al pie, créanme que para mí este fue el mejor término de afecto.

Pues hay algunas cosas que se pueden hacer mejor por medio de buenas notas al pie. La erudición, diversa y concreta, es el único camino hacia las áreas cruciales de estudio de la Antigüedad tardía. Pues fue en Princeton que me llegué a sentir libre para moverme, de nuevo, al final de los ochenta y principio de los noventa, hacia áreas de investigación que resonaban más cabalmente con el medievalista *manqué* que hay en mí. Al cabo de años de estudiar imágenes elevadas de la persona humana, deseaba encontrar de nuevo algún escape para mi idea de lo concreto. Esto fue lo que por mí hicieron las fabulosas bibliotecas históricas y arqueológicas, y en especial cuando deslumbraron y estimularon aún más mi lectura, como en estos años los renovados turnos de viaje hacia paisajes de la Antigüedad tardía en el Medio Oriente —a Turquía, Siria, Jordán e Israel.

Los problemas del ejercicio del poder dentro de las estructuras imperiales del posterior imperio romano, por ejemplo, asumieron una nueva urgencia para mí —y no menos cuando el advenimiento de la *Perestroika* en la Unión Soviética, tras 1986 y el fenómeno inmediatamente anterior de los disidentes rusos, reveló a los observadores occidentales algo de la complejidad del papel de la autoridad moral en la política de un estado autocrático vacilante.

El trabajo que yo ya había realizado —bajo la inspiración de Pierre Hadot— sobre el papel del autoformador asociado con la *paideia* de las clases gobernantes en el imperio oriental de los siglos IV y V, y sobre el estatus inusualmente ejemplar que gozaban los filósofos paganos en un mundo nominalmente cristiano, ahora fluyeron naturalmente a mi estudio del más ancho mundo del poder y su control. Me impresionó la manera en la que el decoro asociado a la *paideia* actuó como una forma de freno sobre la violencia y sobre el ejercicio del poder gubernamental entre las elites educadas del Mediterráneo de

la Antigüedad tardía. Mientras escribía *Power and Persuasion in Late Antiquity*, al comienzo de los noventa, me asomé con deleite sobre temas que eran relevantes para la redefinición de la noción del estado mismo en la Europa oriental y en el Medio Oriente. Al mismo tiempo, tales temas eran la materia de notas al pie eminentemente satisfactorias: los detalles de la política urbana en Antioquía en la época de Libanio, los mensajes culturales y políticos transmitidos en las inscripciones hechas en honor de gobernantes en lo que hoy son pueblos fantasmas en el interior de Turquía, Grecia y Siria, la disposición de los palacios de los obispos y la reposición de *hippodromes*, y, por último mas no por ser menos, las visiones teológicas de un perico mascota, puesto a repetir versos contenciosos de tendencia monofisita en el atrio del Gran Templo de Antioquía. Sentí que mis pies volvían a pisar tierra firme.

Pues de nuevo había encontrado el camino de regreso hacia los obispos. Y eran diferentes a lo que habían sido la última vez que los visité —para entonces unos treinta años antes— en mi estudio sobre *Agustine of Hippo*. Pues ni soñaba, al concluir *Agustine of Hippo* en 1967, que a partir de 1981 el cuidadoso “rastreo” de las bibliotecas de Europa (hoy con la gran ayuda de los recursos de la computadora) habría de revelar 27 cartas hasta entonces desconocidas del viejo Agustín y 22 extensos sermones provenientes de sus primeros años como obispo. Esta nueva evidencia me llevó a revisar mi impresión original sobre el papel del obispo católico en el norte de África. Pues las nuevas cartas y sermones revelan un mundo revuelto, en el que la autoridad de Agustín era más frágil de lo que yo había pensado. Estos materiales muestran con frecuencia a un Agustín frustrado por las circunstancias: gritoneado por congregaciones estridentes, engañado por colegas infames, inerme ante una burocracia opresiva y decidida. Da la impresión que el ascenso al poder de la Iglesia católica en la sociedad romana hubiera sido un proceso más lento y pausado de lo que yo pensaba en 1967. Se ha vuelto mucho más desafiante trazar los cambios en la iglesia latina por medio de los cuales la cristiandad occidental cambió a lo largo del tiempo de los obispos aún inseguros de la época de Agustín al mundo de los confiados príncipes de la Iglesia del final de la Edad Media del profesor Galbraith. Al menos en la Antigüedad tardía el poder episcopal no era una conclusión segura.

Y esto es lo que en los años recientes he tratado de hacer: acercarme de nuevo, bajo la luz de una gran evidencia nueva, al problema del papel social de la iglesia cristiana. Mi libro más reciente, *Poverty and Leadership*, atiende la manera en que las facilidades ofrecidas por el obispo y el clero para el cuidado de los pobres ayudaron a provocar un cambio en la imaginación





social de la sociedad de la Antigüedad tardía. Pues pasar de un mundo clásico que se veía a sí mismo dividido, ciudad por ciudad, entre ciudadanos y no-ciudadanos, a una sociedad que se veía a sí misma igual de polarizada universalmente, lo mismo en la ciudad que en el campo, es seguir una silenciosa mutación en la “imagen corporal” de toda una sociedad. Es una mutación tan drástica en su propio estilo como lo es la mutación de la “imagen corporal” del individuo, la cual acompañó el ascenso del ascetismo cristiano en el mismo tiempo y en las mismas regiones.

¿Dónde me deja ahora todo esto? Me deja, tal vez, con un gusto aún mayor por las notas al pie y con un escepticismo todavía más agudo hacia los meros textos. La aplicación de la teoría literaria a la evidencia textual de la Antigüedad tardía nos ha dejado con un respeto sobrio hacia el poder de los textos en y por ellos mismos para allanar las tensiones y las anomalías de la vida real. Si cada época se hace de la metodología histórica que se merece, entonces los escritores cristianos de la Antigüedad tardía, hábiles retóricos como eran y productores impenitentes de poderosas y personalísimas “representaciones” del mundo a su alrededor, han obtenido lo que mucho se merecían: una dosis astringente de “sospecha hermenéutica” posmoderna.

Es por esta razón que a lo largo de los años me he visto atraído al problema de la cristianización en Europa y el Medio Oriente en la Antigüedad tardía y al comienzo de la Edad Media. Un estudio de la expansión del cristianismo en Europa occidental, en el periodo comprendido entre el año 200 y el 1000 d. C., en especial la reciente segunda edición de *The Rise of Western Christendom*, me ha metido en la comparación de sociedades tan apartadas como Irlanda, Islandia, Armenia y Asia Central. Pues cada una de estas regiones produjo, en este tiempo, su propia “representación” del proceso de cristianización. Un estudio comparativo de estas representaciones nos dice mucho sobre los recursos culturales de las formas locales del cristianismo. También nos plantea desafíos el mirar a otros lados —de ser posible, hacia los datos arqueológicos, pero también hacia el grande y desaliñado “sitio de la excavación” de los textos mismos—. Estos textos todavía los tenemos que cribar, una y otra vez, en busca de trozos de evidencias hasta aquí sin descubrir, en busca de indicios de anomalías por resolverse y de voces alternativas ocultas en los márgenes mismos de la evidencia.

A decir verdad esto lo encuentro muy divertido. Y es divertido nada menos porque tiende a aumentar nuestro respeto hacia los fenómenos de un mundo en transición más avasallados, más lentos en su movimiento y menos verbalizados —porque son los menos fáciles de verbalizar—. Me ha gustado lo que he encontrado. He ido desarrollando un gusto por las figuras más pequeñas, atisbadas en grandes números, sobre el fondo de un



paisaje de la Antigüedad tardía de una complejidad religiosa y cultural mayor de la que habíamos imaginado.

Y es así que, para mi sorpresa en cierto modo, tras empezar con el estudio de un muy relevante obispo, como Agustín de Hipona, y habiendo pasado de ahí al estudio de una brillante galería de santos y santas bizantinos, me encuentro feliz, al menos por el momento, entre la gente menuda, vista con frecuencia en el borde mismo del campo visual de los triunfalistas textos cristianos. Tal gente no supo, eso es seguro, que vivían la Antigüedad tardía. Aunque hacia el final del periodo la mayoría se pensarán cristianos, no trazaron las fronteras entre ellos mismos y su pasado pagano con la nitidez que se hizo posible en épocas futuras. Estaban contentos en salir adelante lo mejor posible en un presente que seguía siendo ambiguo. En las mordaces palabras de un poeta griego moderno, Kostas Palamas (citado oportunamente por un arqueólogo al comentar la confusión de tabletas mágicas marcadas con símbolos paganos, judíos y cristianos que se localizaron en las casas de Annemurium, un temprano sitio bizantino en la costa sur de Turquía):

Ni muy cristianos ni muy idólatras  
usando nuestras cruces y nuestras imágenes  
tratamos de construir la nueva vida  
cuyo nombre aún se ignora.

Para desarrollar las habilidades necesarias para abordar con inteligencia y respeto a personas, lo mismo menudas que relevantes, atrapadas, así, en el filo de un futuro desconocido, queda el *ars artium* de cualquier historiador de la Antigüedad tardía. Espero haber delineado, de manera inevitablemente breve aunque con gratitud sincera, los numerosos ambientes que me han nutrido y que me han llevado a considerar, por tantas rutas imprevistas, capa tras capa de un mundo en transición. Mi esperanza es que otros académicos, muchos de ellos muy diferentes a mí en formación y en trayectoria intelectual, continúen atisbando como yo, ahora por casi medio siglo, en el mundo de la Antigüedad tardía. Al ver en retrospectiva mi propia vida de estudio, sigo pensando que el mejor *motto* para todos nosotros es el que se encuentra al pie de las escaleras que ascienden del antiguo acceso a la Biblioteca Bodleiana. Encima de una lista de donadores hay un raro verso, tomado del Libro de Daniel:

*Plurium pertransibunt et multiplex erit scientia*  
(Daniel 12:4)  
[Pasarán muchos y multiplicaráse la ciencia.]

## ***El Gran Gatsby:* una novela histórica**

**John Lukacs**

Este ensayo apareció originalmente en el libro *Novel History: Historians and Novelists Confront America's Past (and Each Other)*, editado por Mark C. Carnes (Nueva York, Simon, 2001). Traducción de Antonio Saborit.

**D**E ACUERDO CON el principal exégeta de F. Scott Fitzgerald, Matthew J. Bruccoli, “*El Gran Gatsby* se ha convertido en una fuente internacional para la historia social de Estados Unidos y se lee como un registro de la vida en Estados Unidos en un tiempo y un lugar reales”. (Al menos es posible que tal apreciación internacional del *Gran Gatsby* pueda deberse a la película más que a la novela.) Como quiera que sea, esta asociación internacional del *Gran Gatsby* con la vida social de los estadounidenses ricos es relativamente reciente. (*El Gran Gatsby* no fue un éxito de imprenta cuando salió en 1925; sus cualidades se descubrieron o redescubrieron después de la Segunda Guerra Mundial. Hace poco leí un libro muy serio sobre la sociedad y la vida social en la Sicilia de los ochenta, salpimentado con adjetivos sobre las fiestas “gatsbianas” o “a la Gatsby”, refiriéndose con ello no a que fueran “estadounidenses” sino a que eran fiestas suntuosas en exceso. *Sic transit gloria Gatsbyi.*)

Probablemente se deba a la estructura peculiarmente estadounidense y democrática de la historia que ciertas novelas nos digan más sobre un tiempo y un pueblo determinados que hasta las mejores historias. Cuando enseñaba historia de Estados Unidos, en particular en mi clase a nivel licenciatura que abarcaba de 1890 a 1945, en mi lista de lecturas incluí *El Gran Gatsby*, creo que a costa de pedirles a mis alumnos que leyeran sobre la política en los años veinte o buenas biografías sobre Harding y Coolidge o Hoover, por ejemplo. Yo ya había incluido novelas en mis listas de lecturas para otras épocas, aunque no para la primera década del siglo pasado o los años treinta. Pues lo que se dio en los veinte fue que los desarrollos y cambios en la sociedad, incluyendo los modos de la vida cotidiana en

Estados Unidos, fueron más interesantes e importantes (esto es: de mayores consecuencias) que la historia de su política y de su gobierno. (No obstante la concesión del sufragio a las mujeres, por primera vez en décadas se registró una caída en el porcentaje de votantes después de 1920.) De modo que entre la *etapa progresista* (incluida la Primera Guerra Mundial) y la década progresista del *New Deal*, se dio esta *era del jazz*: los veinte, una frase que aún hoy es reconocible. (De hecho, “la era del jazz” es una frase que acuñó y puso a circular el mismo Fitzgerald en 1920.)

No desaparecerá pronto, o con facilidad. Nuestras asociaciones con la *era del jazz* son esencialmente las mismas que las de hace décadas. En este sentido, Brucoli se equivoca. En el prefacio al “texto autorizado” Brucoli escribió, “*El Gran Gatsby* se publicó en 1925; por lo tanto muchos de sus detalles hoy parecen tan distantes como los del mundo de la narrativa de Charles Dickens”. No tanto. Los carros, las faldas cortas, las películas, los gramófonos, los lotes de licor, los adulterios, el culto a las celebridades, la vida suburbana, los aviones, la creciente fusión de la clase media con la clase alta y de la clase trabajadora con la clase media estaban en los veinte tal y como lo están hoy. (Sólo faltan —tal vez— la televisión, la computadora y el aire acondicionado.) A fin de cuentas se puede decir que los veinte (y no sólo en Estados Unidos) fueron la *única* década “moderna”. ¿Pues qué otra cosa fueron los años sesenta, con sus minifaldas y su culto a la juventud y a la libertad sexual, etcétera, sino una repetición exagerada de los veinte? Tengo enfrente de mí la sobrecubierta original de la primera edición de *El Gran Gatsby*. Su diseñador fue un artista español avecindado en Hollywood de nombre Francis Cugat, quien asimismo trabajaba para Douglas Fairbanks. El impresor de Fitzgerald, Charles Scribner III, escribió que esta “es la más elogiada —y más ampliamente difundida— portada en la literatura de Estados Unidos del siglo XX”. El editor de Fitzgerald, Maxwell Perkins, “creía que la portada era una obra maestra”. A mí no me parece que fuera (o que sea) una obra maestra, pero ese no es el punto. El punto es que el erotismo nocturno de la mirada y los empalagosos labios de Daisy sobre una explosión de lentejuelas de amarillo intenso y de resplandores eléctricos y neones en segundo plano podrían servir fácilmente como portada moderna (o posmoderna) para un libro cachondo publicado en el año 2000.

Tan solo la prolongada influencia, o el respeto que se le tiene, sugieren que *El Gran Gatsby* es algo más que una obra de época, salvo en el sentido de que todas las obras de arte son, hasta cierto punto, obras de época, incluidas las de inmortales de la talla de Mozart o Vermeer. Se puede discutir que *El Gran*



*Gatsby* sea una obra inmortal; lo que no está en discusión es que es representativa de una época, no sólo por su contenido sino también por su estilo. Y que una obra de época no tiene nada de malo —y en *El Gran Gatsby* es algo más que una obra de época— se puede ver comparando *El gran Gatsby* con *Una tragedia americana*, la extensa novela de Theodore Dreiser, también publicada en 1925. La historia de Clyde Griffiths, la tragedia, sus aspiraciones y su animosidad podrían caber en las décadas previas o posteriores o en la de los veinte. Esto no se aplica al *Gran Gatsby*, el cual tiene la atmósfera y algunas de las evidencias y efectos reales del comienzo de los años veinte —que es una razón, pero sólo una, por la que su lectura resulta tan interesante y hasta informativa y valiosa—. Y ahora piénsese que *El Gran Gatsby* (que no era el título original o predilecto de Fitzgerald) se podría llamar “Una tragedia americana”. Como sucede con todas las grandes creaciones del arte y las letras, *El Gran Gatsby* —su significado y su estilo— asimismo trasciende su época —lo que no sucede con *Una tragedia americana*, a primera vista una novela más histórica que *El Gran Gatsby*.

Gatsby el protagonista, un sujeto exitoso y atractivo de orígenes dudosos, vive enamorado de Daisy Buchanan, una joven de la clase alta de Estados Unidos. Las ambiciones sociales de Gatsby no son sencillas. En efecto, quiere causar una buena impresión en la gente, pero aún más importante es su búsqueda romántica de Daisy —la cual acaba repentinamente en tragedia, debido a un incidente que involucra a Daisy, aunque no debido a que ella deseara ponerle un fin al romance; Gatsby es asesinado —otra vez, debido a una coincidencia errática; y nadie, casi nadie, asiste a su entierro. (En *Una tragedia americana*, Griffiths asesina a su sencilla novia debido a las ambiciones sociales que él abriga: Griffiths está por involucrarse con una joven más rica, más reluciente. Él es un villano, de principio a fin.) A los ojos de Nick Carraway, el narrador, Gatsby, con todos sus defectos, no sólo no es peor sino que es mejor que la horda de ricos que han sacado provecho de su hospitalidad (y de sus negocios), incluida Daisy. Esa sí es una tragedia americana —tal vez más que eso: *la* tragedia americana: el vacío (en lugar del fracaso) de las aspiraciones sociales.

Existen pocos funerales así de tristes en la historia de la literatura, tal vez uno de ellos sea el de Emma Bovary. Y Jay Gatsby al menos en un sentido es la versión varonil americana de Emma Bovary —aun cuando, a diferencia de Emma Bovary, él muere repentinamente siendo una persona saludable y rica—. Gatsby es un romántico. Brucoli se equivoca al escribir que Gatsby “no entiende cómo funciona el dinero en la sociedad. Espera inocentemente poder comprarlo todo —en especial,





a Daisy. Ella está a la venta, sólo que Gatsby no cuenta con la correcta denominación monetaria”. No, Gatsby no quiere comprar a Daisy con dinero. El dinero es muy importante, pero la quiere ganar por medio del amor. Gatsby es inocente en el sentido de que idealiza a Daisy, quien al final no vale la pena; pero ese tampoco es el punto principal de la novela. Gatsby todavía conserva algo de su inocencia rural. Nada de inocencia queda entre sus personajes de la costa del Este. Se trata de la gente del East Egg y del West Egg de Long Island, y sus huéspedes y visitantes y bebedores y gorriones, en su mayoría de Nueva York, quienes no valen nada, tengan o no dinero. La tragedia que Fitzgerald describe no es en realidad la del materialismo americano; es la tragedia de un (peculiar) idealismo americano. Es una gema, una muestra histórica no del pensamiento sino del sentimiento americano, no de los cálculos sino de las aspiraciones.

Y ese fue un idealismo que el propio Fitzgerald absorbió y compartió. Al describir el trayecto en carro hacia Nueva York proviniendo de Long Island: “La ciudad que se ve desde el Puente Queensboro es siempre la ciudad que se observa por primera vez, en su primigenia promesa de todo el misterio y la belleza del mundo”. Así era como veían Nueva York unas cuantas personas, incluidos los extranjeros inteligentes, en los veinte; o cómo los inmigrantes sensibles la veían desde dentro de la ciudad. Fitzgerald, no Woody Allen, fue quien comprendió el tipo de Manhattan que vibraba extrañamente en los melancólicos acordes de George Gershwin. Pero entonces es por eso, también, que las famosas líneas finales del *Gran Gatsby* se confunden con tanta frecuencia o al menos se interpretan de manera imperfecta. Sí, Gatsby se vio arrastrado hacia el faro verde del muelle de Daisy, ahora tan cerca. Y Daisy en efecto salió, con facilidad, del agua. Aparte de ese faro verde —que se ha convertido en un verdadero cliché literario-cultural, empleado una y otra vez por los críticos— en esa última página hay otro, tan citado, famoso pasaje fitzgeraldiano del narrador, quien a solas tras la muerte de Gatsby observa: “fui consciente de esta antigua isla que alguna vez floreciera bajo la mirada de los marinos holandeses: un fresco frente verde del Nuevo Mundo”. Pues aquí hay algo que está mal: pues lo que el narrador ve no es el “fresco frente verde del Nuevo Mundo” desde el Atlántico sino la magra costa de Connecticut desde Long Island, que no es lo que primero vieron los marinos holandeses. Sin embargo, el romanticismo histórico de Fitzgerald colma las páginas del *Gran Gatsby*, y no sólo en la famosa página final; es una música tenue, casi subterránea, la que la lleva más allá de una pieza de época; algo que se dice, también, en otra famosa frase fitzgeraldiana, según la cual Estados Unidos es la voluntad del corazón. Es esta voluntad del corazón de Gatsby,

*Sin embargo, el romanticismo histórico de Fitzgerald colma las páginas del Gran Gatsby, y no sólo en la famosa página final; es una música tenue, casi subterránea, la que la lleva más allá de una pieza de época; algo que se dice, también, en otra famosa frase fitzgeraldiana, según la cual Estados Unidos es la voluntad del corazón.*

*Y El Gran Gatsby sigue siendo una obra de época casi perfecta, y más: la descripción de un pequeño segmento de la sociedad de Estados Unidos y algo más allá de eso: una preocupación por la esencia insustancial de lo que tantos estadounidenses pensaban (y aún piensan) que es la realidad.*

no que aspire a tener más y más dinero, la que lo caracteriza, mientras la falta de voluntad del corazón es la que caracteriza a la mayoría de los personajes menores del libro, tal vez especialmente Tom Buchanan, el esposo muscular y salvaje de Daisy, un verdadero villano que en cierto modo está sobre caracterizado: un estadounidense sin corazón antes que sin cerebro, un rico egresado de Yale.

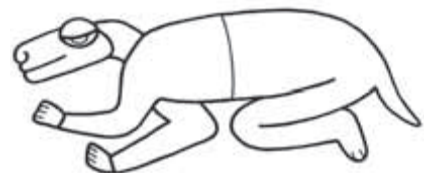
Existe un libro bastante serio, *Another Part of the Twenties* (1973), escrito por el historiador Paul A. Carter: “Mi padre iba a un colegio masculino de artes liberales cuando se publicó *A este lado del paraíso*, la novela arquetípica de F. Scott Fitzgerald por, para y sobre un estudiante de un colegio superior... Mi padre nunca leyó la novela, a pesar de haber sido toda su vida un ávido lector. Cuando iba en el colegio superior no le alcanzaba para comprar un abrigo de mapache, pero unos años después, en el peor momento de la Depresión, se compró uno en una tienda de objetos usados. Mi madre fue a un colegio coeducativo relacionado con la iglesia en el Medio Oeste. Las fotos y un retrato de ella en sus veinte muestran a una muchacha sorprendentemente atractiva, entusiasta, pero no era una *flapper* según el uso común de este término. Su idea de la diversión era una reunión social en el templo y de vacaciones ella y mi padre se iban a acampar barato”. Debido a nuevas pesquisas e investigaciones, Carter se hizo a “la idea de que mis padres en su día no fueron los únicos que se perdieron una buena parte de lo que caracteriza comúnmente a ‘los fabulosos años veinte’... De hecho... cuando se apartaba la mirada del *gran camino amarillo* de Manhattan cualquier noche durante la década que vino tras 1920, se alcanzaban a ver amplias extensiones oscuras del continente a las que en efecto no llegaba la estridencia de los veinte; en donde la vida transcurría a un ritmo en el que no había el menor eco del jazz”. Esto es absolutamente cierto: pero entonces este era (y sigue siendo) un país enorme. Y *El Gran Gatsby* sigue siendo una obra de época casi perfecta, y más: la descripción de un pequeño segmento de la sociedad de Estados Unidos y algo más allá de eso: una preocupación por la esencia insustancial de lo que tantos estadounidenses pensaban (y aún piensan) que es la realidad.

Existen —y este es un punto menor en este ensayo— muchos detalles (y frases) interesantes que nos dicen algo, en retrospectiva, sobre la gente y los lugares y los tiempos de Fitzgerald. He aquí algunos de ellos: a la amante se le llama *a sweetie* [una ricura]; otro detalle, que ya estaba al comienzo de los veinte, la *celebridad* empezó a reemplazar, o al menos a sumarse, a lo que se seguía llamando sociedad —aunque el término de Fitzgerald era algo diferente: “la gente famosa”. Otro detalle tal vez interesante: James Gatz cambia su nombre a Jay Gatsby

en aras de la elegancia; unas décadas después es discutible que “James” pueda ser al menos tan elegante como “Jay”, si no es que más. Y a veces la ambición de Fitzgerald sobre las percepciones sociales lleva demasiado lejos su prosa: “mi segunda copa de un clarete encorchado pero muy impresionante”. Sobre algunas de las chicas de las fiestas: “He olvidado sus nombres: Jaqueline [*sic*], creo, o además, Consuela o Gloria o Judy o June, y sus apellidos eran los melodiosos nombres de las flores y los meses o bien los toscos de los grandes capitalistas de Estados Unidos cuyos primos, bajo presión, confesarían ser”. Y: “‘Él es un contrabandista de alcohol’, dijeron las jóvenes, moviéndose en alguna parte entre los cocktails de Gatsby y las flores. ‘Una vez mató al hombre que descubrió que era sobrino de von Hindenburg y primo segundo del diablo’. ‘Pásame una rosa, querida, y sírve me la última gota en aquella copa’”. Esto es demasiado. Pero hay percepciones o frases lapidarias casi inmortales: por ejemplo, la manera en la que los estadounidenses se mueven “con la gracia informe de nuestros esporádicos juegos nerviosos”. Y la verdadera señal de un buen escritor, que es la espléndida elección de algunos de sus verbos, en lugar de la fácil elección de sus adjetivos: en la alberca trágica de Gatsby “había un leve movimiento del agua, casi imperceptible, conforme el fresco chorro de un extremo avanzaba hacia la coladera en el otro”. Y luego buena parte (si no es que toda) de la *era del jazz* (¿y del *sueño americano*?) se resume en este exquisito párrafo:

Daisy era joven y su mundo artificial tenía el aroma de las orquídeas y del ameno y alegre esnobismo y de las orquestas que marcaban el ritmo del año, resumiendo en nuevas tonadas la tristeza y la insinuación de la vida. Toda la noche los saxofones emitieron el comentario desencantado del *Beale Street Blues* en lo que un centenar de pares de zapatillas doradas y plateadas trillaban el polvo rutilante. En la gris hora del té siempre había cuartos que palpitaban sin cesar con esta dulce fiebre tenue, mientras los rostros frescos iban de aquí para allá como los pétalos de rosas a los que movían los tristes cuernos alrededor del piso.

Dreiser no era capaz de escribir estas frases. Ni Henry James ni Ernest Hemingway. El pasaje es impresionista, elegante y romántico: una combinación rara para Estados Unidos. Pero en todo caso este es un ensayo no sobre literatura sino sobre historia. El lirismo de Fitzgerald no es sólo estilísticamente extraordinario sino también históricamente elocuente. Sí, *le style c'est l'homme*; pero *le style c'est aussi l'histoire*.



*Unos cincuenta años después de la aparición de la novela moderna surgió la novela histórica, ejemplificada por primera vez por Walter Scott, en cuyas páginas la historia servía como una especie nueva de telón de fondo que era más que decorativo...*

TODA NOVELA es una novela histórica.

Hace unos doscientos años, la novela moderna y la historia profesional surgieron al mismo tiempo. Rara vez se ha explorado la relación entre ambas, sobre todo el asunto esencial, a saber, que ambas son resultado del desarrollo de una conciencia histórica. Esto se refería, y aún se refiere, al interés de los escritores y de sus lectores en personas reconocibles con las que pudieran, de manera absoluta, identificarse en sitios reconocibles y en tiempos reconocibles. Está mal pensar que la novela es una forma en prosa de la épica. La novela y la épica, como escribió José Ortega y Gasset en 1914, “son justamente lo contrario... [En la épica] háblasenos... de un mundo que fue y concluyó, de una edad mítica cuya antigüedad no es del mismo modo un pretérito que lo es cualquier tiempo histórico remoto... El pasado épico no es *nuestro* pasado. Nuestro pasado no repugna que lo consideremos como habiendo sido presente alguna vez. Mas el pasado épico huye de todo presente”.<sup>1</sup> En otras palabras: un pasado *ideal*, no un pasado que se recuerde: un pasado mítico, que tuvo sus ejemplos estadounidenses, también, como el Washington de Parson Weems.<sup>2</sup>

Unos cincuenta años después de la aparición de la novela moderna surgió la novela histórica, ejemplificada por primera vez por Walter Scott, en cuyas páginas la historia servía como una especie nueva de telón de fondo que era más que decorativo: interesó a un número creciente de personas ávidas de leer sobre la Edad Media o sobre los héroes escoceses de siglos pasados. Su contemporánea, Jean Austen, no escribía novelas históricas. Pero véase su prefacio a *Northanger Abbey*, en 1816:

Esta pequeña obra se concluyó en 1803 y debía haberse publicado de inmediato. Se le envió a un librero, hasta se le hizo publicidad, y la causa de que el asunto no pasara de aquí hasta ahora nunca la ha sabido su autora... Pero con lo anterior ni el autor ni el público nada tienen que ver salvo alguna observación sobre partes de la obra que el paso de trece años ha vuelto comparativamente obsoletas. Se le pide al público que tenga en mente que pasaron trece años desde que se concluyó la novela, muchos más desde que se la empezó a escribir, y durante ese tiempo han sufrido grandes cambios los lugares, las costumbres, los libros y las opiniones.

<sup>1</sup> José Ortega y Gasset, *Meditaciones sobre El Quijote*, 1914. (N. del T.)

<sup>2</sup> Parson Weems (1756-1825) es el creador de muchos de los relatos apócrifos en torno a George Washington, los cuales aparecen en su libro *The Life of Washington*. (N. del T.)

Tal vez sea necesario enfatizar el punto: la preocupación de Jane Austen era decidida y evidentemente histórica. Ahora véase lo que Thomas Hardy escribió ochenta años después:

La narrativa seria es la que logra despertar un interés reflexivo y perdurable en las mentes de los serios lectores de edad madura, cansados de invenciones pueriles y hambrientos de exactitud; quienes consideran que en las representaciones del mundo se deben proporcionar las pasiones igual que en el mundo mismo.<sup>3</sup>

Otros cien años después estoy convencido de que la historia seria ha venido a reemplazar el desiderátum que Hardy llama narrativa seria. La historia es la que logra despertar un interés reflexivo y perdurable en las mentes de los serios lectores de edad madura, cansados (¡y vaya que lo estamos!) de las invenciones pueriles y con hambre por la verdad.

Y digo “la verdad” porque quiero llegar más lejos que Hardy. Sostengo haber detectado la absorción gradual de la novela de parte de la historia, de ningún modo bajo la forma de la novela histórica, sino por medio de algo más. Es convicción personal que la novela histórica como tal fue un género del siglo XIX; y que ya fue superada, a pesar de que aun hoy cuente con dispersos practicantes. Mientras tanto, algo nuevo ha estado ocurriendo. Me refiero a la creciente historicidad de la mayoría de las novelas. Yo considero que esta transición gradual, y con frecuencia inconsciente, a partir de la novela histórica en la que la historia funcionaba como un telón de fondo ciertamente muy relevante, hacia el tipo de novela en la que la materia histórica se encuentra en el primer plano, dio inicio hace unos ciento treinta años. En Estados Unidos, James Fenimore Cooper y Washington Irving y Nathaniel Hawthorne todavía escribieron en buena medida las que en esencia eran novelas históricas; pero un escritor acaso menor como William Dean Howells ya hizo algo diferente: describir una sociedad estadounidense contemporánea y sus costumbres: personas y escenarios que eran familiares para los lectores de Howells. Y durante los cien años anteriores hemos contado con un gran número de novelas estadounidenses que nos dicen mucho sobre la historia y sobre la sociedad de sus tiempos, sabiendo desde luego que son inseparables los dos. Fitzgerald y Dreiser y Willa Cather y Edith Wharton y Robert Penn Warren son sólo unos cuantos representantes de este fenómeno —como lo son ciertos novelistas contemporáneos menores, como Richard Yates en *Vía revolu-*



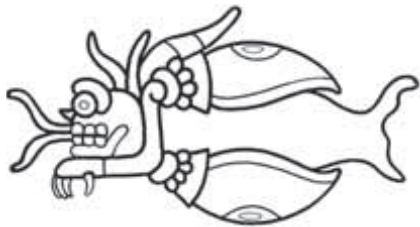
<sup>3</sup> Thomas Hardy, “Candour in English Fiction”, *The New Review*, enero de 1890. (N. del T.)



*cionaria*—, un fenómeno en el que tiendo a ver la evolución de nuestra conciencia histórica.

Permítaseme repetir, a riesgo de que sea una repetición excesiva: toda novela es una novela histórica. Pero ahora una advertencia: la actual, y muy evidente, intrusión de la historia en la narrativa es un fenómeno todavía más nuevo —relacionado con toda seguridad con la actual crisis y la transformación eventual de la novela—. Una manifestación de lo anterior no nada más el llamado documental o docudrama sino la nueva cosa híbrida que lleva el nombre de *faction*.<sup>4</sup> Todo tipo de escritores la ha ensayado: Upton Sinclair, John Dos Passos, Irvin Shaw, Truman Capote, William Styron, John Barth, E. L. Doctorow, Norman Mailer, Susan Sontag, Don DeLillo, Gore Vidal, Thomas Pynchon en Estados Unidos, muchos más en otros países, incluido Solzhenitsyn en 1914, su obra menos valiosa. Lo que resulta significativo es que todos estos novelistas se interesan en la historia. Ellos han trastocado la novela histórica, en donde la historia era el llamativo telón de fondo: para estos escritores del siglo XX la historia está en el primer plano, ya que eso es lo que les llama la atención. Sí, ese es un síntoma de la evolución continua de una conciencia histórica. Pero la mayoría de estos escritores en realidad no lo saben, razón por la cual sus libros son defectuosos: por la mezcla ilegítima de historia y ficción. Ellos incluyen y tuercen y deforman y atribuyen pensamientos y palabras y actos a figuras históricas —Lincoln o Wilson o Roosevelt o Kennedy— que realmente existieron. Esto es ilegítimo y antihistórico, aunque algunos historiadores académicos digan que está al servicio de buenos fines, ya que a fin de cuentas sirven de introducción a la historia para muchas personas. Se equivocan. Lo que más bien tendrían que reconocer es la libre difusión de una conciencia histórica por medio de la cual es ciertamente posible que en el futuro la novela sea absorbida completamente por la historia, alimentando los hambrientos apetitos de los lectores con lo que realmente sucedió, con un pasado real, con lo que en verdad eran las mujeres y los hombres, cómo actuaban y hablaban y pensaban en una época determinada —un tiempo que puede incluir el casi presente. Pero no especulemos más sobre esto.

Así que *El Gran Gatsby* es una novela histórica: sin duda diferente, pero no menos histórica que *La letra escarlata* o *Guerra y paz*. Y debido a sus superficialidades, en lugar de a pesar de ellas —en esencia las superficialidades de su elenco de personas—, no es una pizca menos histórica; de hecho, tal vez lo sea más.



<sup>4</sup> Juego de palabras intraducible, compuesto con la suma de las voces *fact* (hecho) y *fiction* (narrativa). (N. del T.)

## José Carlos Mariátegui: una vida y una obra

**Blanca Luz Brum**

Olivier Debroise fue el primero que se ocupó en reunir algunos de los escritos de Blanca Luz Brum (1905-1984): *Amor, me hiciste amarga. Poemas, cartas y memorias de México* (Breve Fondo Editorial / CNCA, 2002). Esta nota, la cual hay que abonar a la cuenta por formar de Brum, apareció originalmente en la revista mexicana *Crisol. Revista de Crítica*, núm. 13, enero de 1930, pp. 44-46.

**J**óvenes son los que no tienen complicidad con el pasado, y por eso es Mariátegui el revolucionario más auténticamente joven de nuestra hora americana, porque está frente a la dictadura cretina de Leguía y frente al lacayismo de la burguesía peruana, con la misma pureza ecuánime con que se conserva frente al desastre político de los partidos caudillistas que en la América se levantan con alarde de revolucionarismo.

Talentoso, obstinado. Implacable con la mediocridad y la rutina, dirige desde la rebelde fortaleza de *Amauta* la nueva conciencia revolucionaria de los intelectuales americanos. Sus seis años de destierro en Europa lo hacen atento y sabio espectador de los acontecimientos políticos de esa época —fascismo en Italia, reconstrucción en Alemania—, y observador agudo y estudioso tenaz, nos trajo un libro, *Escena contemporánea*, libro de semblante crítico y político que llama la atención por el carácter psicológico con que destacó a las principales figuras europeas que en ese entonces se movían en el nuevo mapa que construía la paz de Europa.

Con vigor, con terrible ironía a veces, sitúa cada tipo en el escenario de gran guiñol, de mercenario o de trágico, en que les toca actuar a aquellos hombres que dieron al mundo el espectáculo más vertiginoso y trágico de nuestra época, y aparece Lenin, en medio de su más cálido fervor, de donde no se nos puede escapar el Mariátegui bolchevique y místico que se defiende con una frialdad aplastadora. Pero es él, exaltado, caliente, vibrante ante el genio del maestro. Su semblanza de Lenin

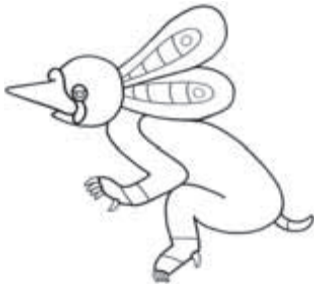
es la más rotunda afirmación revolucionaria de su espíritu en esa etapa, y hoy, de la obra que realiza, que pretenden oscurecer tristes cizañas de ignorantes y mercachifles ideológicos.

Y mueve las bambalinas de la Europa sombría, y aparece la apachesca figura de Benito Mussolini, haciéndole una pirueta trágica a la frustrada Italia.

Y el Trotzky de aquella hora famosa del Ejército Rojo. Y el Anatole France en zapatillas revolucionarias, y el Romain Rolland medio estático y medio humano, y el anguloso Barbusse, que es como un escupitajo rojo en la indecente faz de la burguesía del mundo, y que es más exaltado y más amado porque está en medio de toda esa intelectualidad francesa, conservadora y hedionda como las letrinas y sale el hombre que más hipócritamente ha sonreído al mundo: el que supo emocionar a la burguesía sentimental de 1914, el Wilson de los Catorce Puntos que ganó la guerra y perdió la paz. Jóvenes artistas de aquella hora donde nació Alejandro Blok, el poeta bolchevique de más valor que tuvo la Revolución Rusa. Mariátegui, con la *Escena contemporánea* pasó por primera vez su tarjeta de visita a los espíritus revolucionarios de América. Y no queda allí la obra perseverante de Mariátegui. Incansable espíritu luchador, estalla por toda América en granadas de polémica, de agitación, de estudios sociales, de crítica y de arte, y en el Perú es hoy el timonel valiente de la revolución socialista que levanta su proa frente al fascismo de la burguesía leguiana.

Maestro de los jóvenes, camarada jovial y entusiasta, el más vibrante espontáneo espíritu que haya yo encontrado en mi vida. Hace poco se dio a la publicidad su último libro, se llamó *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, y es el primer libro que en el Perú trata sobre base puramente marxista el problema del indio desposeído y miserable desde los remotos días de la conquista hasta los actuales, cuya situación social y económica no ha variado en absoluto, a no ser por el cambio de amos, que unas veces fueron virreyes españoles, otras aristócratas peruanos, cuando no gamonales indios y mestizos, y después de la independencia de España, *entrega absoluta al imperialismo yanqui*, cuyo mediador “habilísimo” es ahora en el Perú el “ilustre esperpento de don Augusto B. Leguía”, cuya dictadura sangrienta se sostiene permanentemente bajo el amparo indiscutible de las bayonetas yanquis desde hace catorce años.

La juventud americana, más aún si se llama revolucionaria, debe tomar como ejemplo la actividad de Mariátegui y no sólo teorizar junto a su nombre por medio de discursos, sino organizar las fuerzas obreras y campesinas de sus propios países sobre la única base sólida de liberación definitiva, la base teórica de Mariátegui y de todos nosotros: el marxismo revolucionario.



## Espacios, usos y debates de la imagen religiosa en Orizaba, 1765-1834

David Carbajal\*

La veneración de las imágenes ha constituido tal vez una de las prácticas más antiguas y controvertidas en la historia del cristianismo. Práctica cuyos fundamentos escriturarios son, cuando menos, débiles, se constituyó ya en fuente de querellas en el primer milenio de la cristiandad. Ya entonces el esfuerzo de los teólogos por establecer una explicación coherente de su legitimidad y de las circunstancias válidas de su veneración contrastaban con la multiplicidad de sus usos. Como lo ha mostrado, entre otros, Hans Belting, ya desde sus orígenes —en los siglos IV al VI— las imágenes estaban ahí no tanto como “objetos de contemplación religiosa”, sino sobre todo para “llenar los vacíos que se presentaban en el ámbito social”. Recursos fundamentalmente prácticos, las imágenes tenían lo mismo el poder de aliviar a los fieles de las enfermedades que de conceder la victoria a los emperadores en sus campañas; sobre todo, eran fundamentos del “patriotismo cívico”, símbolos indispensables de la comunidad urbana.<sup>1</sup>

Las controversias del primer milenio no agotaron, desde luego, los debates, que reaparecieron en Europa occidental siglos más tarde, en particular en el marco de las reformas protes-

tante y católica. El tema de las imágenes fue uno de los muchos que se abordaron durante la vigésima quinta y última de las sesiones del Concilio de Trento, en diciembre de 1563.<sup>2</sup> Los padres conciliares declararon: “se deben tener y conservar, principalmente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen madre de Dios, y de otros santos, y que se les debe dar el correspondiente honor y veneración”. Tal mandamiento pudiera parecer elemental si no se toma en cuenta su contexto: frente a la Reforma protestante que, fundada en las prohibiciones veterotestamentarias, rechazaba todo uso religioso de las imágenes, los teólogos católicos de la época debieron responder con una auténtica reafirmación doctrinal que legitimara plenamente su uso. Entre las diversas escuelas en disputa para ofrecer tal justificación, los padres conciliares se decantaron por la “teoría del prototipo”, es decir, la imagen entendida como representación, sirve de intermediario entre el fiel y el prototipo de ella: “el honor que se da a las imágenes, se refiere a los originales representados en ellas; de suerte, que adoremos a Cristo por medio de las imágenes que besamos, y en cuya presencia nos

\* Université Paris I Panthéon-Sorbonne.

<sup>1</sup> Véase Hans Belting, *Image et culte. Une histoire de l'image avant l'époque de l'art*, París, Cerf, 1998, pp. 65-67.

<sup>2</sup> Sobre el concilio y sus debates remitimos a la obra de síntesis de Alain Tallon, *Le Concile de Trente*, París, Cerf, 2000, pp. 71-75; el decreto sobre las imágenes en pp. 131-133.





descubrimos y arrodillamos; y veneremos a los santos, cuya semejanza tienen”<sup>3</sup>.

A la declaración doctrinal debió además seguir una nueva sacralización y una verdadera pastoral de la imagen. En efecto, frente a los actos de profanación iconoclasta que tenían lugar durante las guerras de ese siglo, se hacía también necesario resacralizar las imágenes no sólo con su restauración ritual, sino dando un nuevo impulso a su culto a través de nuevos marcos litúrgicos y estéticos, y también a su eficacia a través de la promoción de los relatos, tanto de sus celestiales orígenes como de los milagros con los que probaban su legitimidad. La imagen cobraba así nuevos usos religiosos: no sólo era intercesora de las oraciones y actos de adoración de los fieles, sino también, en tanto representación realista de sus modelos, un instrumento lo mismo para la conversión y para la meditación, a pesar de las reticencias de los grandes maestros de la mística de la época.<sup>4</sup> Usos que no excluyeron tampoco las prácticas que, por haber sido consideradas, ya profanas, ya incluso cercanas a la idolatría, habían sido uno de los primeros motivos de las controversias. Más que reprimirlas, los clérigos de la época debían buscar a partir de entonces la manera de aprovecharlas y dirigirlas hacia la plena ortodoxia.<sup>5</sup>

Así, las reformas religiosas del siglo XVI consagrarían la división entre el mundo protestante, donde la imagen desacralizada será pronto definida a partir de los criterios de un nuevo ámbito naciente, el arte, y el mundo católico, donde la imagen religiosa se impone y conoce, durante los siglos XVI al XVIII cuando menos, una am-

plísima difusión y renovación en sus usos y espacios.<sup>6</sup>

Una modesta urbe del siglo XVIII novohispano, la villa de Orizaba, nos ofrece un ejemplo especialmente rico en estas materias. Intersección permanente entre lo sagrado y lo profano, la imagen religiosa estaba presente en dicha villa lo mismo en los templos que en los espacios urbanos, en los espacios íntimos, e incluso en las fronteras mismas de la urbe. Recurso indispensable de una religión protectora, no menos que objeto de devoción y símbolo de identidad, corporativa sobre todo. Sin embargo, y es esto lo que queremos destacar, las imágenes religiosas no eran estáticas. Sus usos y lugares eran motivo de cuestionamientos en el cambio de siglo, desde perspectivas religiosas, pero también —y sin duda era esta la novedad principal— políticas.

Sobre todo ello, la parroquia de Orizaba nos ofrece fuentes especialmente ricas. Entre ellas debemos destacar los informes recabados en 1762 por el alcalde mayor de Córdoba, Matías de Mejorena y Lejaraz, preparado en el marco del proceso de fundación del ayuntamiento de españoles de la villa.<sup>7</sup> En él nos encontramos con un recuento exhaustivo de las corporaciones religiosas orizabeñas preparado por sus propias autoridades, y en el que se da cuenta desde luego del culto a las imágenes locales. Asimismo, los registros de instrumentos públicos del Archivo Notarial de Orizaba nos ofrecen tanto escrituras de las propias corporaciones, con diversas alusiones a sus imágenes, como referencias de las existentes en otros espacios.<sup>8</sup> En fin, la prensa regional que se leía en Orizaba, procedente de Puebla,

<sup>3</sup> Concilio de Trento, ses. XXV, “Invocación y veneración de las reliquias de los santos y de las sagradas imágenes”, utilizamos aquí la versión electrónica de la Biblioteca Electrónica Cristiana ([www.multimedios.org](http://www.multimedios.org)).

<sup>4</sup> Véase Frédéric Cousinié, *Images et méditation au XVIIe siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007, pp. 46-49.

<sup>5</sup> Seguimos aquí la argumentación de Olivier Christin, *Une révolution symbolique: l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, París, Minuit, 1991, pp. 176 y ss.

<sup>6</sup> Véase la presentación de la obra de María Cruz de Carlos Varona *et al.*, *La imagen religiosa en la monarquía hispánica. Usos y espacios*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. XV-XX.

<sup>7</sup> Archivo General de Indias (en adelante AGI), México, 1927-1928, “Testimonio del padrón general del pueblo de Orizaba con excepción de indios ejecutado de mandato de Su Alteza con lo demás que incluye en el año de 1762”.

<sup>8</sup> Archivo Notarial de Orizaba (en adelante ANO), Registros de Instrumentos Públicos (en adelante RIP), 1767-1777, 1779, 1781-1782, 1784-1785, 1788, 1794-1795, 1809, 1811-1814, 1816-1822, 1825-1834.

Veracruz y Xalapa,<sup>9</sup> así como las actas de sesiones de cabildo del ayuntamiento constitucional (a partir de 1820 sobre todo) y las obras de los cronistas decimonónicos,<sup>10</sup> constituyen también fuentes interesantes para examinar los cambios en la imagen religiosa en la transición del Antiguo Régimen al primer liberalismo.

### La sacralización de los espacios

En los últimos días de octubre de 1762, el visitador enviado por el virrey para levantar la información necesaria sobre la fundación del nuevo ayuntamiento de Orizaba apuntó que la urbe contaba con “ocho hermosos templos”, más dos que estaban construyéndose, todos “constantemente fabricados y devotamente adornados”. Como hemos apuntado en otros trabajos, la construcción de templos continuó a todo lo largo del periodo que aquí tratamos, para alcanzar un total de doce a principios del siglo XIX.<sup>11</sup> En ellos se concentraban, desde luego, buena parte de las imágenes religiosas de la villa. Un hecho ya absolutamente normal por entonces, pero que no deja de ser el producto de una larga historia de la compleja relación entre imagen y culto; de hecho, debemos hacerlo notar, las iglesias de la villa dan cuenta de uno de los episodios de esa historia, el de la multiplicación de imágenes que caracterizó a la Reforma católica.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Hemos consultado en concreto tres periódicos que se leían en Orizaba en la década de 1820: *El Oriente*, de Xalapa (1824-1827); *El Patriota*, de Puebla (1827-1829) y *El Mensajero Federal*, de Veracruz, más tarde llamado *El Procurador del Pueblo* (1833-1834).

<sup>10</sup> Joaquín Arróniz, *Ensayo de una historia de Orizaba*, México, Fundación Miguel Alemán, 2004; José María Naredo, *Estudio geográfico, histórico y estadístico del cantón y de la ciudad de Orizaba*, Orizaba, Imprenta del Hospicio, 1898.

<sup>11</sup> La historia de los templos orizabenses puede consultarse en José María Naredo, *op. cit.*, t. II, pp. 21-202.

<sup>12</sup> Sobre el tema de las imágenes en la Reforma católica, véase Elisabeth Labrousse y Robert Sauzet, “La lente mise en place de la réforme tridentine (1598-1661)”, en Jacques Le Goff y René Rémond (dirs.), *Histoire de la France religieuse*, París, Seuil, 1988, t. 2, pp. 434-443; véanse además algunos estudios particulares: Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, *Espace et sacré en Provence (XVIIe-XXe siècle)*.

En efecto, tan sólo en la iglesia de San Miguel Arcángel, la única parroquia de la villa, más de una treintena de imágenes estaban presentes no sólo en el altar mayor, sino también en otros once altares distribuidos en las naves laterales.<sup>13</sup> De hecho nuestra cifra es mínima. Sabemos, por ejemplo, que sólo el retablo del altar de San Francisco de Asís poseía siete imágenes: dos de su titular —una de ellas representando la impresión de los estigmas—, la Inmaculada Concepción, San Luis de Francia, San Fernando de Castilla, Santa Isabel de Portugal y Santa Isabel de Hungría.<sup>14</sup> Apenas detrás en número se encontraba la iglesia del convento del Carmen, donde sólo el principal de los siete altares contaba con tres retablos, para un total de veinticinco imágenes poco más o menos.<sup>15</sup> Cinco más se repartían en otros tantos altares de la iglesia del convento-hospital de San Juan de Dios, y ocho en los tres altares del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe.<sup>16</sup> Incluso templos que no eran sino capillas modestas eran ejemplos de esta proliferación: la capilla de Nuestra Señora del Rosario, anexa a la iglesia parroquial y que servía de depósito del Santísimo Sacramento, estaba ocupada además por otras cinco

*Cultes, images, confréries*, París, Cerf, 1994, pp. 215-219; Anne Bonzon, *L'esprit de clocher. Prêtres et paroisses dans le diocèse de Beauvais, 1535-1650*, París, Cerf, 1999, pp. 372-374.

<sup>13</sup> AGI, México, 1927-1928, “Testimonio del padrón general del pueblo de Orizaba...”, fs. 483v-503.

<sup>14</sup> *Ibidem*, fs. 432-439.

<sup>15</sup> *Ibidem*, fs. 405-420, las imágenes las hemos identificado a partir de los registros notariales citados en la nota 8 y Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (en adelante BNAH), Archivo Histórico de Micropelícula Antonio Pompa y Pompa (en adelante AHMAPP), Archivo de la Orden de Carmelitas Descalzos (antes colección Eulalia Guzmán, en adelante AOCD), microfilm 11, leg. 63, “Libro en el cual están asentadas las capellanías y obras pías que tiene el convento de Orizaba, quiénes y cuándo las impusieron, sus especiales bienhechores y sobre qué fincas están impuestas”, 1794.

<sup>16</sup> Para la capilla del convento-hospital: AGI, México, 2743, leg. sin título, fs. 26-26v; para el santuario guadalupano hemos identificado las imágenes a partir de las escrituras de obras pías de los registros notariales citados en la nota 8.

imágenes.<sup>17</sup> No era necesario que el templo estuviera concluido para que contara con imágenes: todavía en construcción en 1784, la capilla de San Antonio de Padua contaba ya con la de su titular y dos más.<sup>18</sup>

Largo sería citar todas las imágenes que se encontraban en todos estos templos, pero debemos al menos mencionar algunas que nos parecen las más importantes, además de sus titulares. Comencemos por las imágenes de Cristo, ampliamente distribuidas entre las iglesias de la parroquia: el Señor del Perdón en la parroquia, el Cristo de las Esquipulas en la iglesia del convento-hospital, el Señor de las Suertes en la de los carmelitas y el Señor del Buen Retiro en el santuario guadalupano; además, desde luego, del Señor del Calvario y del Señor de Otatitlán, titulares de sus respectivas capillas. A ellas se sumaría a principios del siglo XIX el Señor de los Cimientos de la iglesia del Colegio de San José de Gracia.<sup>19</sup> En cuanto a las imágenes marianas, la más difundida fue sin duda la de Nuestra Señora de Guadalupe, pues además de la del santuario de ese nombre existía también una en la iglesia de los carmelitas, una más en la parroquia, y a principios del siglo XIX fue dona-

da una cuarta a la iglesia del convento-hospital de San Juan de Dios.<sup>20</sup> Mencionemos por fin a San José, cuya imagen se veneraba lo mismo en la parroquia, en la iglesia de los carmelitas y, a principios del siglo XIX, también en la del colegio apostólico.<sup>21</sup>

Las imágenes llenaban pues la iglesia parroquia, los santuarios e iglesias conventuales, las capillas del centro de la urbe (la del Rosario y la del Señor del Calvario), y las que iban construyéndose en sus márgenes (Santa Ana, Cristo de Otatitlán, Nuestra Señora de los Dolores, San Antonio de Padua, Santa Gertrudis). Pero las había también en lugares mucho más sencillos, como en tres ermitas, un tanto olvidadas incluso por los cronistas locales, dedicadas a San Miguel, San Lázaro y Nuestra Señora de la Asunción,<sup>22</sup> ubicadas en los barrios de indios más tradicionales: Ixhuatlán, Pichocalco y Zoquitlán, al norte del templo parroquia. Más aún, debemos destacar que iglesias, capillas y ermitas, es decir, los espacios sagrados, estaban lejos de tener el monopolio de la posesión de imágenes religiosas. De hecho éstas recorrían constantemente el espacio urbano, contribuyendo así a su sacralización.

En efecto, como hemos destacado en otras oportunidades, Orizaba era recorrida por algo más de un centenar de procesiones, entre celebraciones universales y locales, fiestas anuales y celebraciones extraordinarias. En ellas, como si de los prototipos vivientes que representaban

<sup>17</sup> AGI, México, 1927-1928, "Testimonio del padrón general del pueblo de Orizaba...", fs. 487v-488.

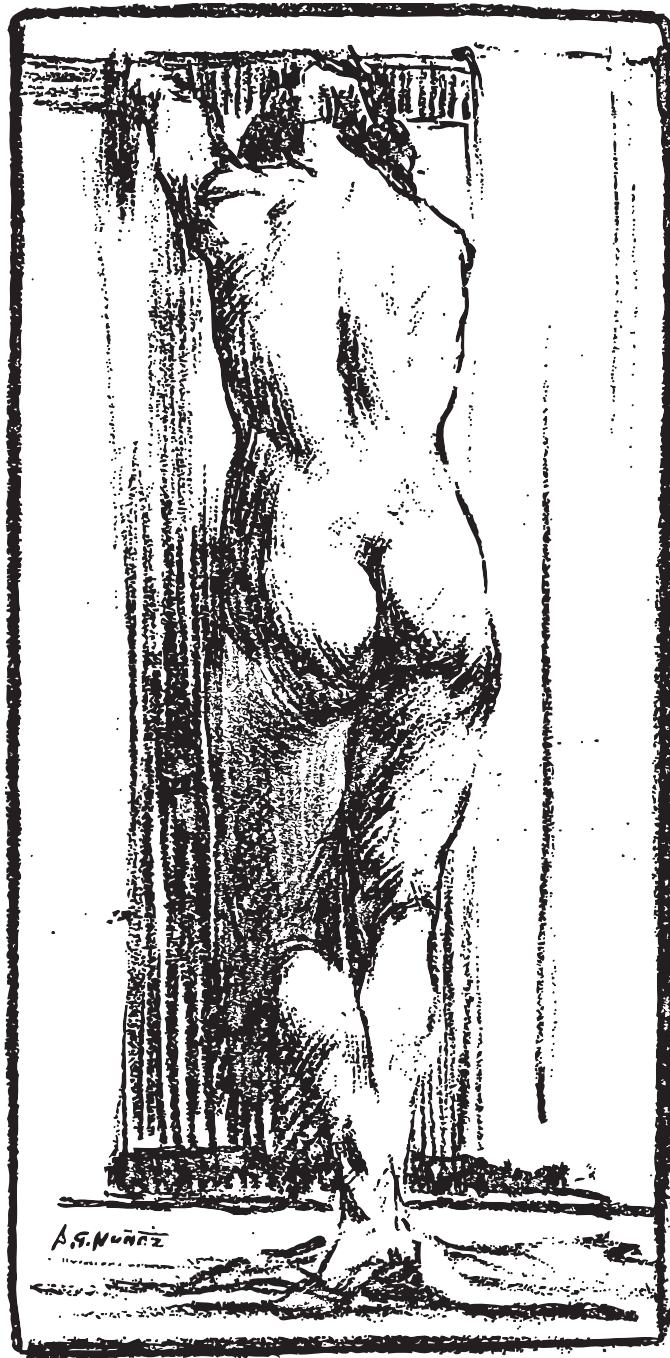
<sup>18</sup> ANO, RIP 1784, fs. 210v-212, escritura del 9 de octubre de 1784.

<sup>19</sup> El Señor del Perdón aparece citado en ANO, RIP 1767, fs. s/n, testamento de D. Joseph Lazo de la Vega, 31 de diciembre de 1767. El Cristo de las Esquipulas en ANO, RIP 1785, fs. 60v-62v, testamento de María Teresa Sánchez, 11 de marzo de 1785; RIP 1788, fs. s/n, "Testamento", D. Salvador Cayetano Díaz, 5 de abril de 1788 y RIP 1795, fs. s/n, "Reconocimiento de censo", noviembre de 1795. El Señor de las Suertes: BNAH-AHMAPP, AOCD, microfilm 11, leg. 63, "Libro en el cual están asentadas las capellanías y obras pías...", capellanías 13, 16, 26, 27, 35, 36, 37, 45, 47, 49, 52, 60, 77 y 80. Para el Señor del Buen Retiro, ANO, RIP 1777, fs. 35v-37v, "Testamento", José Antonio Martínez, 21 de febrero de 1777. Las capillas del Calvario y de Otatitlán en AGI, México, 1927-1928, "Testimonio del padrón general del pueblo de Orizaba...", fs. 494v-496. El Señor de los Cimientos en AGI, México, 2737, "Instrucción de lo que ha hecho este Apostólico Colegio de San José de Gracia de Orizaba desde principios de junio del año próximo pasado de 1808 hasta el día de la fecha a beneficio de la Nación y de su amado Monarca el Sr. Dn. Fernando Séptimo".

<sup>20</sup> Sobre la imagen del Santuario, AGI, México, 1927-1928, "Testimonio del padrón general del pueblo de Orizaba...", fs. 394-403v. Para la imagen del convento del Carmen, BNAH-AHMAPP, AOCD, microfilm 11, leg. 63, "Libro en el cual están asentadas las capellanías y obras pías...", capellanías 43 y 76. Para la de la parroquia, AGI, México, 2663, leg. sin título, bienes de la cofradía de San Miguel. La donación al convento juanino, ANO, RIP 1814, fs. 3v-7v, testamento de 31 de enero de 1814.

<sup>21</sup> La imagen de San José en la parroquia, AGI, México, 1927-1928, "Testimonio del padrón general del pueblo de Orizaba...", fs. 492v-493; para la del convento del Carmen, BNAH-AHMAPP, AOCD, microfilm 11, leg. 63, "Libro en el cual están asentadas las capellanías y obras pías...", capellanías 8, 15, 17, 19, 50, 51, 52, 61 y 77.

<sup>22</sup> AGI, México, 1927-1928, "Testimonio del padrón general del pueblo de Orizaba...", fs. 452-458 y 501-503.





se tratara, las imágenes de Cristo, de la Virgen y de los santos salían solemnemente por las calles.<sup>23</sup> Si bien desfilaban solas en los días de sus respectivas fiestas, no era menos frecuente ver reunidas varias de ellas en las ocasiones más solemnes. Para las primeras décadas del siglo XIX las procesiones del Viernes Santo y de Corpus Christi de Orizaba eran auténticos desfiles de las representaciones de la corte celestial en su conjunto: los ángeles abrían la del Viernes Santo portando los instrumentos de la Pasión, seguidos de los tres arcángeles (San Rafael, San Gabriel y San Miguel), de San Pedro, y del Santo Entierro (es decir, la representación de Jesús yacente), rodeado de la Virgen de la Soledad, San Juan Evangelista y Santa María Magdalena.<sup>24</sup> Para la de Corpus Christi, los ángeles abrían paso nuevamente, seguidos de los santos patronos de los barrios, de los santos patriarcas de las órdenes religiosas, y de cuando menos otras cinco imágenes más.<sup>25</sup>

Repetimos, las salidas de las imágenes por las calles no se limitaban a las grandes ocasiones anuales. Las había mensuales o incluso semanales, que atraían desde luego la atención de los vecinos, quienes llegaron a dejar encargada una oración, por ejemplo la Salve a la Virgen del Rosario, “al tiempo que pase por aquella calle”.<sup>26</sup> No es de extrañar que muchas imágenes religiosas estuvieran expresamente equipadas para estos santos recorridos, pues contaban con andas de madera y potencias a veces ricamente adornadas.<sup>27</sup> Sin embargo, las calles eran también el emplazamiento de imágenes fijas. Tenemos pocas noticias al respecto, pero sabemos que a principios del siglo XIX en las calles principales había nichos donde estaban representadas las estaciones del Vía crucis,<sup>28</sup> y que en el mes

de diciembre se colocaba cuando menos un nacimiento en una de las garitas de la villa.<sup>29</sup>

Las imágenes religiosas, además, estaban presentes no sólo en los lugares públicos, sino también en los espacios íntimos de los orizabenses. Durante todo el periodo que tratamos aquí diversos testamentos dan cuenta de su presencia en las casas y haciendas de los vecinos de la villa, a veces constituyendo verdaderos oratorios particulares. Un buen ejemplo es el oratorio de la casa principal del molino de Escamela, donde en 1770 había quince cuadros y tres esculturas, las de Santa Catalina, el Niño Jesús y San Antonio.<sup>30</sup> Ciertamente, el molino pertenecía a los padres carmelitas, pero también podía haber oratorios en las casas de los seglares, lo mismo a mediados del siglo XVIII que en las primeras décadas del siglo XIX. Así, una dama vecina de la villa, doña María Micaela de Ávila, declaraba en 1768 poseer veintiún cuadros “de distintas advocaciones”, además de una escultura de san José;<sup>31</sup> el oratorio particular del teniente coronel José María Mendizábal sirvió en 1834 para el adorno de una nueva capilla en el templo parroquial, la del Sagrado Corazón.<sup>32</sup>

Por supuesto, las imágenes religiosas podían ubicarse en otros lugares menos específicos de las casas de los vecinos. En el testamento de doña Juana Crisóstoma, india cacica de la villa, sus preciados lienzos con vidrieras de San Francisco de Asís mostrando los estigmas y de la Inmaculada Concepción se encontraban, no en un oratorio, sino en la sala de su casa.<sup>33</sup>

<sup>23</sup> Acerca del efecto sugestivo de las imágenes en movimiento, véase Hans Belting, *op. cit.*, pp. 72-73.

<sup>24</sup> José María Naredo, *op. cit.* t. II, pp. 40-45.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 50-53.

<sup>26</sup> ANO, RIP 1767, fs. s/n, “Testamento”, Manuela Salmoirán y Villaraus, 22 de mayo de 1767.

<sup>27</sup> AGI, México, 2663, leg. sin título, bienes de la cofradía de San Miguel.

<sup>28</sup> José María Naredo, *op. cit.*, t. II, p. 34.

<sup>29</sup> José Casimiro Roldán, “Fastos militares de iniquidad, barbarie y despotismo del gobierno español ejecutados en las villas de Orizaba y Córdoba en la guerra de once años por causa de la independencia y libertad de la nación mexicana, hasta que se consumó la primera por los Tratados de Córdoba, celebrados por los Exmos. Señores Don Agustín de Iturbide y Don Juan O’Donojú”, en José María Naredo, *op. cit.*, t. II, p. 386.

<sup>30</sup> ANO, RIP 1770, fs. s/n, “Arrendamiento”, 15 de marzo de 1770.

<sup>31</sup> ANO, RIP 1768, fs. s/n, “Testamento”, Micaela de Ávila, 2 de agosto de 1768.

<sup>32</sup> José María Naredo, *op. cit.*, t. II, p. 31.

<sup>33</sup> ANO, RIP 1811, fs. 120-122v, testamento de 5 de octubre de 1811.



Al menos otros catorce vecinos de la villa declararon poseer imágenes religiosas. Destaquemos que no era una posesión que se limitara a los notables: Bernardo José, huérfano recogido en casa de una dama para la cual trabajaba, poseía tres lienzos: San José, Nuestra Señora de la Luz y Nuestra Señora de Ocotlán; tampoco eran patrimonio exclusivo de damas piadosas, aunque debemos citar tres (María Jacinta Doca, doña Ana Francisca Noroña y doña Rafaela Piñón), ni del clero, si bien fue el caso del padre Antonio José Bravo y Monterde.<sup>34</sup>

Aunque nuestros datos son demasiado esporádicos para dar una idea clara de las imágenes que los orizabeños poseían, es de hacer notar que la más citada corresponde a la Virgen de Guadalupe. Algunas familias llegaron a poseer más de una, como nos lo muestra el caso del matrimonio de don Juan Antonio del Corro y doña Ana Francisca Noroña, donadores de sus respectivas imágenes a diferentes iglesias.<sup>35</sup> Otra imagen que poseían cuando menos tres vecinos era la de Nuestra Señora de la Luz.<sup>36</sup>

En fin, las imágenes se encontraban también más allá del espacio urbano y de los espacios íntimos. El viajero que llegaba a Orizaba por el camino más común, el que provenía del puerto de Veracruz, podía notar de inmediato que había llegado a los límites de su jurisdicción al encontrarse, durante el difícil ascenso por la barranca de Villegas, con la imagen del santo patrono de la parroquia, San Miguel Arcángel. Ahí, en efecto, se encontraba una escultura del santo, pequeña pero revestida con todos sus atributos:

<sup>34</sup> ANO, RIP 1773, fs. 174v-175v, “Testamento”, María de la Encarnación Hernández, 2 de septiembre de 1773; RIP 1795, revalidación de testamento nuncupativo, 1797; RIP 1814, fs. 3v-7v, testamento de 31 de enero de 1814; RIP 1828, fs. 76-77, testamento de 6 de octubre de 1828; RIP 1820, escritura núm. 20, fs. 28-32, 20 de abril de 1819.

<sup>35</sup> ANO, RIP 1794, testamento de José Antonio del Corro, 8 de julio de 1794 y RIP 1814, fs. 3v-7v, testamento de Ana Francisca Noroña, 31 de enero de 1814.

<sup>36</sup> ANO, RIP 1767, fs. s/n, “Dotacion de la fiesta de Nra. Sra. de la Luz y reconocimiento de censo”, 5 de agosto de 1767; RIP 1773, fs. 174v-175v, “Testamento”, María de la Encarnación Hernández, 2 de septiembre de 1773; RIP 1795, revalidación de testamento nuncupativo, 1797.

“bastón, palma y guirnalda de plata”.<sup>37</sup> La presencia del “glorioso arcángel” daba así a conocer a los viajeros que entraban en un territorio sacralizado, y por tanto bajo la protección celestial, como veremos a continuación.

### Usos religiosos: imágenes protectoras y ejemplares

La imagen religiosa estaba, pues, por doquier que se mirara en la villa de Orizaba: en los templos, en las calles, en las casas e incluso en los caminos de la jurisdicción. Una presencia tan extendida estaba relacionada con la diversidad de sus usos, entre los cuales el primero y más evidente era la protección de los vecinos. En efecto, se entendía que las imágenes tenían prácticamente las mismas capacidades que sus prototipos celestiales, al punto de ser tratadas con los mismos atributos: “soberanas” en el caso de las de Cristo y de la Virgen, o “gloriosas” las de los santos y arcángeles.

“Milagrosas” y “poderosísimas”, diversos documentos dan cuenta de la eficaz intercesión de las imágenes religiosas de la villa, en principio, para la protección de la vida material de los fieles. Ellas protegían las actividades de los particulares, como lo reconocía en 1817 el licenciado José María Prieto Fernández, quien se declaraba deseoso de promover el culto a la imagen de San Pascual Bailón “por reconocimiento a los muchos beneficios que sin duda por su intercesión le ha dispensado la Divina Providencia [...]”.<sup>38</sup> Resguardaban también empresas colectivas, como los cultivos de los cosecheros de tabaco. Éstos juraron en 1767 por su patrona a la imagen de Nuestra Señora de la Soledad, “por cuya poderosísima intercesión han logrado ya el fecundo riego de las nubes para la germinación de las plantas, ya el exterminio de las nocivas sabandijas que las dañan, o ya el calor del sol contra otros enemigos que las perjudi-

<sup>37</sup> AGI, México, 2663, leg. sin título, bienes de la cofradía de San Miguel.

<sup>38</sup> ANO, RIP 1817, fs. 145-147, escritura del 19 de septiembre de 1817.

can”.<sup>39</sup> Más aún, las imágenes podían proteger a la comunidad en su conjunto de los peligros naturales, leídos desde luego como manifestaciones de la cólera divina. De ello da cuenta por ejemplo el diario de un vecino durante los años de la guerra de 1810, quien reportaba cómo, tras una serie de temblores, “determinó el vecindario hacer un novenario a la milagrosísima imagen del Señor del Calvario y al patrón Señor San Miguel, implorando la misericordia del Señor, por medio de su Santísimo Hijo y del príncipe de la milicia celestial”.<sup>40</sup>

Debemos destacarlo, durante todo el periodo que abordamos aquí las imágenes religiosas orizabeñas continuaron siendo uno de los principales recursos para obtener protección ante los peligros naturales y, lo veremos en el siguiente apartado, también ante los peligros políticos. Los ayuntamientos constitucionales que sustituyeron a las antiguas corporaciones privilegiadas, mantuvieron este tipo de usos. En 1833, ante la amenaza de la aproximación de la epidemia de cólera morbo, los orizabeños se dirigieron de nuevo al Señor del Calvario “para que nos libre de sus estragos”; llegada finalmente la epidemia, el vecindario, encabezado precisamente por el ayuntamiento constitucional, terminó por dirigir sus imprecaciones a una nueva imagen, introducida por el párroco José Nicolás de Llano: el Sagrado Corazón de Jesús, que devino nuevo patrono de la urbe.<sup>41</sup>

Empero, las imágenes religiosas protegían además, y sobre todo, a las almas de los fieles. Esa función se inscribía de manera mucho más clara en la religiosidad promovida ya desde finales del siglo XVI por la Reforma católica, que subrayaba particularmente la devoción a la Virgen y los santos en tanto intercesores.<sup>42</sup> Los fieles

orizabeños buscaron así en la veneración de las imágenes, el auxilio de los bienaventurados, de los “santos de su devoción” como solía decirse, para su propia salvación. Para ello lo más común era encargar, desde la celebración de un número determinado de misas, hasta la fundación de obras pías permanentes para sus fiestas.

Misas puntuales ante una imagen las hubo, cierto, pero fue más bien una práctica marginal, de apenas quince vecinos de la villa a lo largo de todo el periodo.<sup>43</sup> En cambio, fue mucho más frecuente honrar a las imágenes con obras pías permanentes, de las que poco más de un centenar (107) han dejado algún testimonio en el archivo notarial.<sup>44</sup> Con capitales que iban desde veinte hasta tres mil pesos, tales obras pías financiaban esencialmente misas, desde luego ante la imagen en cuestión y pidiendo en particular por el alma del fundador: misas rezadas o cantadas, las del día principal de la fiesta o las de uno o varios días de los novenarios y octavas; a veces con todas las solemnidades como sermón, música, repiques, luces y un número determinado de ministros, e incluyendo algún otro oficio, como un responso o las vísperas del santo.

Así, ante las imágenes religiosas orizabeñas tenían lugar todas las combinaciones posibles de actos litúrgicos. Los había llenos de ostentación, como la fiesta en honor de San Joaquín encargada en el testamento de la esposa de uno de los regidores de la villa en 1784, que incluía la misa cantada con preste, diácono y subdiácono, sermón, “y asistencia de ocho clérigos revestidos de sobrepelliz [con] seis luces de cera

<sup>39</sup> ANO, RIP 1767, fs. 1v-3v, “Poder para jurar Patronato”, 3 de enero de 1767.

<sup>40</sup> José Casimiro Roldán, *op. cit.*, pp. 408-409.

<sup>41</sup> Archivo Histórico Municipal de Orizaba (en adelante AHMO), “Libro de acuerdos del Ilustre Ayuntamiento celebrados en los años de 1832, 1833 y 1834”, f. 33, acta de cabildo de 11 de marzo de 1833; José María Naredo, *op. cit.*, t. II, p. 95.

<sup>42</sup> La bibliografía al respecto es muy abundante, remitimos en particular a la obra clásica de Louis Châtellier,

*L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987, pp. 166-171; véase también Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, *op. cit.*, pp. 271-301.

<sup>43</sup> María Antonia Alexos Rodríguez (1769), Juliana María Peláez (1770), Vicente Álvarez (1771), Antonio de Albelda (1772), José Benito Díaz (1774), María Josefa de la Vega (1777), María Manuela de Vilela y Pardiñas (1784), Ana Petra de Borja (1813), Lorenzo Vidal (1820), María Gregoria Araujo (1821), Matías Lascano (1821), María Manuela Villaseñor (1822), José Campos (1826), Antonio Macías (1830) y José Antonio Martínez y Castillo (1831).

<sup>44</sup> Hemos revisado los registros de los años 1767-1777, 1779, 1781-1782, 1784-1785, 1788, 1794-1795, 1809, 1811-1814, 1816-1822, 1825-1834.





blanca”.<sup>45</sup> Otras fundaciones compensaban su aparente sencillez con su abundancia, por ejemplo, las cuarenta y seis misas anuales encargadas por doña Juana Ansermo, repartidas en cuatro novenas rezadas en honor de las imágenes de la Santísima Trinidad, la Inmaculada Concepción, San Joaquín y San Juan Bautista, completadas con una misa cantada a Nuestra Señora de Belén, todas del Santuario de Guadalupe.<sup>46</sup> Cabe apuntar que la minuciosidad de los fundadores en materias litúrgicas disminuyó a lo largo del periodo: en 1817 el abogado Prieto Fernández, al dotar la fiesta de San Pascual Bailón, se limitó a encargar “la solemnidad que permita la explicada cantidad”, es decir, el capital de la dotación.<sup>47</sup>

Desde luego, además de las misas no faltaron otros medios más bien materiales de rendir culto a las imágenes. De nueva cuenta como si se tratara de sus prototipos, era común que la devoción se expresara en su adorno, donándoles alhajas y pequeñas cantidades en metálico para dorar retablos, componer nichos y, desde luego, renovar sus vestidos. Fue gracias a este tipo de donaciones que en la iglesia de los carmelitas se doraron los retablos de Nuestra Señora de Belén y Nuestra Señora de Guadalupe.<sup>48</sup> En el Santuario de Guadalupe se beneficiaron lo mismo su titular, por ejemplo con joyas de las herencias de dos damas de la villa, que las imágenes de Santa Ana y San Juan Nepomuceno.<sup>49</sup> En la iglesia del convento-hospital, gracias a la donación de la joya de una dama devota se doró

uno de los colaterales en 1774.<sup>50</sup> En un informe de 1762, sobre la iglesia parroquial y sus capillas anexas, se contaba entre los valores importantes, al lado de la platería de los ornamentos, los vestidos de varias imágenes. Era el caso de seis que representaban a la Virgen (del Rosario, la Inmaculada Concepción, de la Soledad, de la Asunción, de Cosamaloapan y de la Purificación), además de las de Santa María Magdalena, San José, San Antonio de Padua, San Nicolás Tolentino y el santo patrón San Miguel.<sup>51</sup> La de este último, por ejemplo, se hallaba adornada con “cinco plumas finas de Castilla, unas mangas finas con sus encajes, una cauda de terciopelo encarnado con punta de plata y fleco toda guarnecida, dos paños de seda, el uno con flecos, [y] una banda de capichola encarnada con punta de plata”.<sup>52</sup>

Además de la celebración de misas y del adorno de las imágenes, había formas más interiores, más devotas digamos, de utilizarlas. Tal era el caso de la oración y la meditación. Ciertamente, los grandes maestros de la oración de los siglos XVI y XVII habían visto con desconfianza el uso de imágenes, pero éstas habían terminado por imponerse como una vía para orientar las prácticas de los devotos en varios sentidos. Como lo ha mostrado Frédéric Cousinié, las imágenes podían servir como punto de partida para aproximarse a las escenas divinas, en principio, a través de la meditación silenciosa, un ejercicio en que se analizaban exhaustivamente y desde diversas perspectivas los temas representados. Más aún, ellas podían guiar a los ejercitantes hasta la contemplación, misma de las escenas, es decir, hasta la identificación del espectador con los participantes de la composición.<sup>53</sup> Una identificación que, en el caso de los místicos más avanzados, podía llegar no sólo a los testigos

<sup>45</sup> ANO, RIP 1784, fs. 235-239v, escritura de 26 de octubre de 1784.

<sup>46</sup> ANO, RIP 1779, fs. s/n, escritura de 13 de diciembre de 1779.

<sup>47</sup> ANO, RIP 1817, fs. 145-147, “Nombramiento de Patronos para la obra pía de la fiesta de San Pascual Bailón”, 19 de septiembre de 1817.

<sup>48</sup> ANO, RIP 1773, fs. 7v-10, “Testamento”, María Castillo, 22 de enero de 1773.

<sup>49</sup> ANO, RIP 1773, fs. 81-82v, “Testamento”, Da. Francisca Petronila Castelán, Orizaba, 12 de mayo de 1773; RIP 1779, fs. s/n, “Testamento”, 16 de noviembre de 1779; RIP 1768, fs. s/n, testamento de Mariana Francisca de Aróstegui, 10 de febrero de 1768; RIP 1788, fs. s/n, “Codicilo”, Da. Gertrudis Bravo Lagunas, 30 de julio de 1788.

<sup>50</sup> ANO, RIP 1774, fs. s/n, “Testamento”, Da. Ángela Rodríguez, 31 de octubre de 1774.

<sup>51</sup> AGI, México, 1927-1928, “Testimonio del padrón general del pueblo de Orizaba...”, fs. 486-503.

<sup>52</sup> AGI, México, 2663, leg. sin título, bienes de la cofradía de San Miguel.

<sup>53</sup> Véase Frédéric Cousinié, *Images et méditation au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007.

sino a los protagonistas mismos de las escenas representadas.

Sin que podamos profundizar en los detalles, es claro que este tipo de usos de la imagen existía en la parroquia de Orizaba, específicamente en las reuniones dedicadas a realizar ejercicios espirituales, como las que organizaban los padres del oratorio de San Felipe Neri, fundado en el santuario de Guadalupe en 1767.<sup>54</sup> De hecho, sabemos que para equipar adecuadamente la nueva casa el fundador del oratorio, el padre Manuel José Ansermo, buscó en 1783 la asignación de algunas de las imágenes abandonadas tras la expulsión de los jesuitas de Puebla. La lista misma de los lienzos solicitados es muy elocuente de su uso para la meditación, en ella se incluían 18 escenas de la Pasión de Cristo, y tres cuadros titulados “El pecado venial”, “El pecado mortal” y “El juicio y el infierno”. El propio padre Ansermo lo tenía muy claro, decía en su solicitud a la junta de temporalidades de los jesuitas: “se necesita de todos aquellos adornos, imágenes y pinturas que tanto conducen para la emoción del espíritu”.<sup>55</sup>

También para emocionar a los espíritus, aunque de manera mucho más directa, debemos citar el uso de las imágenes de los misioneros franciscanos. Éstos realizaban misiones ocasionales en la villa y fueron los fundadores del Colegio Apostólico de San José de Gracia en 1799. Gracias a una denuncia contra sus prácticas en 1824, sabemos que eran buenas continuadores de una verdadera “pastoral espectacular” construida al menos desde el siglo XVII.<sup>56</sup> Para ilustrar,

<sup>54</sup> La fundación del Oratorio se justificó, entre otros motivos, por los beneficios de las tandas de ejercicios que debían realizarse en él. Al respecto: *Oratorios de San Felipe Neri en México, y un testimonio vivo, la fundación del Oratorio de San Felipe Neri en la villa de Orizaba*, México, Centro de Asistencia y Promoción, 1992, pp. LXV.

<sup>55</sup> Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Indiferente Virreinal, c. 6071, exp. 10.

<sup>56</sup> Bernardette Majorena, “Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)”, en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2002, vol. 2, pp. 297-320; Louis Châtellier, *op. cit.*, pp. 164-165; Louis Châtellier, *La religión de los pobres. Europa en los siglos XVI-XIX y la formación del catolicismo moderno*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002, pp. 69-84.

por ejemplo uno de sus sermones, el dedicado al tema del infierno, los misioneros se servían de “la estampa o lienzo del Condenado”, es decir, del diablo. Como explicó el vicario del colegio, el objetivo de tal imagen era lograr en el espectador “el horror al infierno” y que “entrarse en tan vivos deseos de salvarse”.<sup>57</sup>

Así pues, a lo largo de todo el periodo que tratamos, las imágenes religiosas brindaban seguridad a los fieles, recibían las misas de sus fundaciones pías, eran revestidas con los adornos propios de su soberanía, eran objeto de devoción y de meditación, e incluso instrumento de una pastoral del temor. Sin embargo, la importancia de la imagen religiosa era tal, que conocía también otros usos, digamos más profanos.

### Símbolos corporativos y víctimas de guerra

Buena parte de las imágenes religiosas de las que hemos venido tratando se distinguían por ser de la propiedad no tanto de particulares sino de corporaciones, de las que solían constituir símbolos especialmente importantes. Debemos recordar que cuando menos hasta principios del siglo XIX la sociedad se concebía necesariamente organizada en cuerpos, los cuales permitían de manera simultánea la subsistencia material y espiritual de sus miembros. Por ello todas las corporaciones tenían algún aspecto religioso, pues contaban con uno o varios patronos que abogaba por ellas en la corte celestial, y a quienes retribuían rindiendo culto en sus imágenes.<sup>58</sup> Las corporaciones religiosas y civiles de la villa de Orizaba no fueron ninguna excepción.

Desde luego, esto es más evidente en el caso de las corporaciones de clérigos y de frailes, cuya instalación iba acompañada de la llegada del santo patrono a tomar posesión de su nuevo templo. Así fue el 12 de diciembre de 1776, cuando

<sup>57</sup> AGN, Justicia Eclesiástica, vol. 30, fs. 373-375.

<sup>58</sup> Sobre la organización corporativa remitimos a toda la primera parte de la obra magistral de Annick Lempérière, *Entre Dieu et le Roi, la République. Mexico, XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.



los padres oratoremenses se instalaron en el santuario de Guadalupe, llevando desde la parroquia la imagen de San Felipe Neri. Los padrinos de la entronización del santo fueron San Juan de Dios y San Juan de la Cruz, cuyas imágenes fueron llevadas por los religiosos juaninos y carmelitas, además de San Pedro, “revestido de pontifical” como patrono que era de la congregación de sacerdotes seculares de la villa. Al lado de ellos figuró también San Miguel Arcángel, llevado por una corporación civil: el cabildo de la república de indios de Orizaba.<sup>59</sup> Algunos años más tarde, el 10 de noviembre de 1799, tocaría a los misioneros franciscanos llevar la imagen de San José cuando se instalaron en su nuevo colegio apostólico.<sup>60</sup>

Sin embargo, más incluso que los conventos y congregaciones, eran las corporaciones de laicos —es decir, las órdenes terceras, archicofradías, cofradías y hermandades— las que tenían el peso más importante en el manejo de las imágenes. Baste señalar que eran estas corporaciones las propietarias de prácticamente todas las que hemos citado en los altares de la iglesia parroquial. Eran estas corporaciones las que organizaban las fiestas anuales, las que llevaban las imágenes en procesión por las calles y financiaban su ornato. Desde luego, era común que contaran entre sus bienes con abundantes imágenes de sus santos patronos. Tan sólo la cofradía de San Miguel, por ejemplo, poseía dieciséis: cinco del “glorioso arcángel” en diferentes tamaños y materiales; cuatro esculturas de Cristo, todas procesionales (el *Ecce Homo*, la Oración del Huerto, Jesús con la Cruz a cuestas y la Resurrección); tres de la Virgen, incluyendo una de Nuestra Señora de Guadalupe; una escultura del Espíritu Santo, y siete cuadros de otros santos y santas y de Dios Padre.<sup>61</sup>

No repetiremos lo que hemos dicho sobre el culto que se les rendía, pero debemos cuando

<sup>59</sup> José María Naredo, *op. cit.*, t. II, pp. 96-98.

<sup>60</sup> Román Zulaica OFM, *Monografía del Colegio Apostólico de San José de Gracia de Orizaba*, separata de la revista *Asís*, México, s.e., pp. 15-17.

<sup>61</sup> AGI, México, 2663, leg. sin título, bienes de la cofradía de San Miguel.

menos insistir en la inversión que representaba su ornato: en 1762 la orden tercera estimaba el valor del retablo de San Francisco en 3,900 pesos, mientras las cofradías y archicofradías, que incluyeron el valor de los suyos junto con los ornamentos de altar, apuntaron cifras que rara vez bajaban de los cien y podía llegar también a cerca de 1,500 pesos.<sup>62</sup>

Lo repetimos, las imágenes eran también símbolos importantes para las corporaciones civiles. Tan es así que sobre algunas de ellas tenemos noticia casi exclusivamente gracias a sus imágenes religiosas: es el caso de los gremios de artesanos, que eran quienes llevaban los ángeles portando los instrumentos de la Pasión en las procesiones del Viernes Santo y de *Corpus Christi*.<sup>63</sup> Asimismo, cuando los cosecheros de tabaco eligieron por su patrona a la imagen de la Virgen de la Soledad, específicamente la que “se venera en la parroquial iglesia”, actuaban como un gremio que había sido reunido apenas dos años atrás con motivo de la creación del estanco del ramo.<sup>64</sup>

Por su parte, y como hemos mencionado antes, independientemente de la cofradía que se encargaba de su culto, la república de indios de la villa portaba también la imagen del santo patrono San Miguel Arcángel en las ocasiones solemnes.<sup>65</sup> La imagen del Señor del Calvario era también importante para la misma república, pues en 1782, como recordaba la corporación, había sido donada a los indios de Orizaba por el obispo de Puebla, don Juan de Palafox y Mendoza, cuando visitó la parroquia a mediados del siglo XVII.<sup>66</sup> La imagen del Cristo era, por tanto,

<sup>62</sup> AGI, México, 1927-1928, “Testimonio del padrón general del pueblo de Orizaba...”, fs. 432-439. Como punto de comparación, podemos citar que en la segunda mitad del siglo XVIII mil pesos anuales se estimaba como una cifra suficiente para mantener la “congrua sustentación”, es decir, para mantener el nivel de vida correspondiente a un cura párroco.

<sup>63</sup> AHMO, “Libro de acuerdos del Ilustre Ayuntamiento celebrados desde el año de 1763 hasta el año de 1771”, fs. 21-21v, acta de cabildo de 4 de febrero de 1765.

<sup>64</sup> ANO, RIP 1767, fs. 1v-3v, “Poder para jurar Patronato”, 3 de enero de 1767.

<sup>65</sup> José María Naredo, *op. cit.*, t. II, p. 96.

<sup>66</sup> AGN, Indiferente Virreinal, c. 5475, exp. 67.



un auténtico memorial de la antigüedad y del predominio del vecindario de indios, algo que no tenía nada de banal en el contexto orizabeño de finales del siglo XVIII, donde las dos repúblicas, de indios y de españoles, se disputaban constantemente el control de los espacios y de los símbolos de mayor prestigio.<sup>67</sup>

Cabe destacar que el ayuntamiento de españoles de Orizaba, fundado apenas en 1763, contestó reivindicando la mayor antigüedad de la imagen de la Purísima Concepción, “devoción de aquellos europeos fundadores del lugar”, según la versión que dicha corporación defendía de la historia local. Era también una prueba de esa primacía de la patrona jurada del nuevo ayuntamiento el “suntuoso altar en el crucero [de la parroquia], plata labrada [y] joyas” que distinguían a la imagen. En su deseo de apropiarse de tan oportunamente antigua imagen, los municipales no dudaron en desplazar a la cofradía que hasta entonces organizaba su fiesta anual cada 8 de diciembre, en la cual incluyeron a partir de 1764 un sermón pagado por la corporación y para el cual invitaban especialmente a un predicador de renombre.<sup>68</sup>

La imagen de la Inmaculada era además adecuada, lo tenían bien presente los propios municipales, pues precisamente de esta época data su proclamación como patrona de todos los dominios de la monarquía hispánica.<sup>69</sup> Así, la veneración de la imagen religiosa podía constituirse

<sup>67</sup> Véase al respecto: Irma Guadalupe Cruz Soto, “Que-rellas de cabildos en la ‘Garganta del Reino’: indios y españoles en Orizaba al final de la Colonia”, en *La palabra y el hombre*, núm. 99, julio-septiembre 1996, Xalapa, Universidad Veracruzana, pp. 37-71.

<sup>68</sup> Los españoles omitían, desde luego, que mientras la Purísima se encontraba en un altar del crucero, San Miguel Arcángel se encontraba entronizado en el altar mayor. AHMO, fondo Colonia, sección Gobierno, caja 3, escrito de D. Diego Pérez Castropol sobre asistencias del ayuntamiento.

<sup>69</sup> Para una síntesis de la historia de la Inmaculada Concepción, véase Estrella Ruiz-Gálvez Priego, “*Sine labe*. El immaculismo en la España de los siglos XV al XVII: La proyección social de un imaginario religioso”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXIII, núm. 2, julio-diciembre 2008, Madrid, CSIC-Instituto de Lengua Española, pp. 197-241.

en una expresión de lealtad no sólo a la majestad divina, sino también a la majestad terrena.

Cabe decir, hasta donde sabemos, que el rey tuvo muy poca intervención en las imágenes religiosas orizabeñas. Si bien las celebraciones religiosas de la monarquía fueron abundantes en este periodo, las cordilleras de los obispos a través de las cuales se daban las órdenes al respecto no mencionan devociones particulares de los monarcas o de la familia real.<sup>70</sup> Debemos citar, sin embargo, una sola excepción: la fiesta de San Carlos, evidentemente santo patrono de los reyes Carlos III y Carlos IV, celebrada por el ayuntamiento de españoles a partir de 1779.<sup>71</sup> Empero, al menos durante la mayor parte del siglo XVIII las imágenes religiosas eran más bien del uso de los particulares y de las corporaciones locales.

La crisis monárquica de 1808 y la guerra civil desatada en 1810 trajeron algunos cambios en esa situación. En principio, de manera casi espontánea las celebraciones ante las imágenes se convirtieron en preces por el bienestar del rey ausente y por la “causa justa” de las armas reales a ambos lados del Atlántico. En el propio año de 1808, en el Colegio de San José de Gracia las imágenes del Señor de los Cimientos y del titular, San José, recibieron sendos novenarios de misas rezadas por la libertad del monarca.<sup>72</sup> Dos años más tarde, el obispo de Puebla ordenó a todos los párrocos de la diócesis celebrar misas en honor de la Inmaculada Concepción y de Santiago Apóstol, patronos de la monarquía, y del santo patrono de cada iglesia, dedicadas a pedir

<sup>70</sup> A falta de un libro completo de las cordilleras de Orizaba, hemos recurrido al de la parroquia de San Gerónimo Coatepec, mucho mejor conservado, “Libro en donde se asientan las cartas cordilleras que comienza hoy, seis de septiembre del año de 1765, siendo cura beneficiado por Su Majestad, vicario y juez eclesiástico de este pueblo de San Jerónimo Coatepec, el licenciado D. Diego Xavier de Obregón Díaz de Escobar”, mecanoscrito, s.f.

<sup>71</sup> AHMO, “Libro de acuerdos del Ilustre Ayuntamiento celebrados desde el año de 1778 hasta el año de 1783”, acta de cabildo de 5 de enero de 1779.

<sup>72</sup> AGI, México, 2737, “Instrucción de lo que ha hecho este Apostólico Colegio de San José de Gracia...”

por la causa de los ejércitos que peleaban contra los franceses en la península.<sup>73</sup>

Cierto, la movilización de las imágenes religiosas durante la guerra de 1810 constituye uno de los temas clásicos de la historiografía mexicana. En muchas regiones del reino las imágenes de la Virgen y de los santos, empezando por la de Nuestra Señora de Guadalupe, se convirtieron en estandartes de las tropas de ambos bandos.<sup>74</sup> En la parroquia de Orizaba, hasta donde sabemos, las imágenes no fueron utilizadas en ese sentido: una fracción del vecindario se sumó a los insurgentes, encabezada por algunas familias de la élite, pero llevando por nombre “batallón de Orizaba”, sin que tengamos noticia del uso de símbolos religiosos, como tampoco los hubo, hasta donde hemos podido averiguar, de parte de las milicias realistas. Sin embargo, aun si no fueron llevadas a los campos de batalla, si algo causó impacto en la región de Orizaba fue que las imágenes participaron efectivamente en la guerra, pero sobre todo como víctimas de las represalias de las tropas realistas.

En efecto, en las parroquias de Coscomatepec, su titular San Juan Bautista, y las imágenes de la Virgen de Guadalupe de ésta y de la parroquia de Zongolica, fueron profanadas por las tropas expedicionarias peninsulares de los batallones de América, Asturias y Fernando VII en las entradas que hicieron a dichos pueblos, en mayo y octubre de 1813.<sup>75</sup> La noticia de lo sucedido a dichas imágenes, que fueron fusiladas o amputadas de alguno de sus miembros, fue recibida con particular dramatismo por los actores de la época. El diario de un vecino de

Orizaba que anotó lo sucedido no pudo hacerlo sin lamentarlo primero: “¡Santo Dios, con qué asombro, con qué espanto y con qué dolor de mi corazón dejo a la posteridad escritas estas verdades!”.<sup>76</sup> No sin una nota semejante, el propio vecino dejó constancia que en la misma villa de Orizaba, en la Navidad de 1814, los oficiales de Asturias habían osado incluso colocar “en una postura indecente” las imágenes de San José y la Virgen del nacimiento instalado en la aduana.<sup>77</sup>

Dada la escasez de fuentes, es sin duda arriesgado interpretar dichos actos de profanación. Es importante decir, sin embargo, que no se trata necesariamente del anuncio anticipado de una sensibilidad religiosa distinta, toda vez que hubo también entre los expedicionarios ejemplos de devoción tradicional;<sup>78</sup> además, la destrucción de imágenes estuvo lejos de ser generalizada y, antes bien, fue particularmente selectiva. Nos parece más bien que no se trata sino de la confirmación del gran valor simbólico que las imágenes religiosas tenían para las corporaciones del Antiguo Régimen, además de su carácter estrictamente religioso, y de la lógica de la violencia de una guerra civil<sup>79</sup> difícil de controlar por las autoridades de ambos bandos. En ese sentido, más que estos actos espectaculares y dramáticos para sus testigos, ciertas tendencias que se anunciaban ya en el siglo XVIII, y sobre todo las críticas y debates de la década de 1820, constituyeron modificaciones más importantes en los usos y lugares de las imágenes religiosas de la villa de Orizaba.

<sup>73</sup> “Libro en donde se asientan las cartas cordilleras...”, fs. 114-114v, cordillera 159.

<sup>74</sup> Al respecto destacamos William B. Taylor, “La Virgen de Guadalupe, Nuestra Señora de los Remedios y la cultura política del periodo de la independencia”, en Alicia Mayer (coord.), *México en tres momentos: 1810-1910-2010*, México, UNAM, 2007, vol. II, pp. 213-238.

<sup>75</sup> Para Zongolica, véase *El correo americano del sur*, núm. XXXVI, 5 de noviembre de 1813, pp. 22-23, en Genaro García, *Documentos históricos mexicanos*, México, SEP, 1985, t. IV; para Coscomatepec, véase Manuel B. Trems, *Historia de Veracruz*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, 1992, t. III, p. 117.

<sup>76</sup> José Casimiro Roldán, *op. cit.*, p. 356.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 386.

<sup>78</sup> Por ejemplo, un cabo de una de las compañías expedicionarias optó inclusive dejar el ejército y tomar el hábito de los franciscanos de Orizaba. AGN, Misiones, vol. 3, exp. 20, fs. 81-85.

<sup>79</sup> Ciertamente, era una guerra que también puede verse como religiosa; Marie Danielle Demélas-Bohy, “La guerra religiosa como modelo”, en François-Xavier Guerra (dir.), *Revoluciones hispánicas. Independencias americanas y liberalismo español*, Madrid, Universidad Complutense, 1995, pp. 143-164.

## La decencia y la crítica de la imagen religiosa

La “decencia” del culto de las imágenes era una preocupación particularmente importante entre el clero cuando menos desde el siglo XVI, y en casi todo el mundo católico se vio reflejada en los intentos frecuentes por concentrar las imágenes en las iglesias parroquiales bajo la mirada atenta de los párrocos, además de renovar aquellas que ya no reunieran los requisitos indispensables establecidos por las autoridades eclesiásticas, a pesar de la antigüedad de su veneración.<sup>80</sup> Fue también una preocupación particular de los eclesiásticos del siglo XVIII novohispano, como se aprecia por ejemplo en las resoluciones del IV Concilio mexicano de 1771.<sup>81</sup> En el caso de Orizaba, la “decencia” del culto a las imágenes se aprecia ya en los informes de 1762: los tenientes de cura asentaron entonces, a propósito de las antiguas ermitas de Zoquitlán, Ixhuatlán y Pichocalco: “ni tiene decencia alguna” y por ello mismo “no se hace ningún acto eclesiástico en ella”.<sup>82</sup> No tenemos datos de lo que sucedió con las imágenes que había en esas ermitas, pero la conducta posterior de los párrocos orizabebños nos deja al menos suponer una tendencia: el traslado al templo parroquial.

En efecto, cuando en 1771 el cura Francisco Antonio Illueca logró poner bajo tutela de la parroquia al convento-hospital de San Juan de Dios, justificándose tanto sobre la pobreza de la iglesia de los juaninos como de las rentas de su hospital, decidió trasladar varias de sus celebraciones a la iglesia parroquial.<sup>83</sup> Entre 1772 y 1774 la propia imagen del patriarca de la orden, San Juan de

Dios, se trasladó a la parroquia para celebrar ahí su fiesta anual.<sup>84</sup> Los esfuerzos del párroco, apoyados por los obispos Francisco Fabián y Fuero y Victoriano López Gonzalo, se vieron truncados cuando hubo que devolver la administración a los religiosos, mas es claro que, en principio, no parecía haber mejor lugar para la celebración de las imágenes que los altares de la iglesia de San Miguel.

Bajo la misma lógica actuó, ya en los últimos años del siglo, el párroco José Francisco de Ordosgoiti, uno de los promotores de la fundación del Colegio de San José de Gracia, quien no tuvo ningún problema en donar para ello una de las capillas de los barrios de la villa, la del Cristo del Santuario de Otatitlán.<sup>85</sup> El doctor Ordosgoiti lo propuso claramente en una carta al obispo de Puebla en noviembre de 1794: la “maravillosa” y “prodigiosa” imagen, junto con sus obras pías y fiestas, podían “cómodamente trasladarse y solemnizarse en la parroquia”, sin perjuicio alguno de los fieles, del curato ni de los misioneros franciscanos.<sup>86</sup> Sin decirlo directamente, el párroco se estaba apropiando de una imagen que pasaría de una modesta capilla a la iglesia principal, pero también de un altar mayor a otro lateral.

Casi podríamos decir que después del año 1800 fueron los propios vecinos de Orizaba quienes continuaron la tendencia a la concentración de las imágenes en los templos, con cuando menos siete donaciones, lo mismo a la parroquia que al santuario guadalupano y al colegio apostólico. Los fieles solían justificar tales actos bajo el argumento de que ahí, en las iglesias y capillas,

<sup>80</sup> Véase Alain Cabantous, *Entre fêtes et clochers. Profane et sacré dans l'Europe moderne*, París, Fayard, 2002, pp. 48-50.

<sup>81</sup> “IV Concilio provincial mexicano”, en *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, edición electrónica, México, UNAM, 2004, libro 3, título XXI.

<sup>82</sup> AGI, México, 1927-1928, “Testimonio del padrón general del pueblo de Orizaba...”, fs. 502-503.

<sup>83</sup> AGI, México, 2743, testimonio de las cartas e informes pertenecientes al hospital de Orizaba, fs. 7-10, Francisco Antonio de Illueca al obispo de Puebla, Orizaba, 18 de enero de 1774.

<sup>84</sup> AHMO, “Libro de acuerdos del Ilustre Ayuntamiento celebrados desde el año de 1772 hasta el año de 1777”, acta de cabildo de 2 de marzo de 1772.

<sup>85</sup> AGI, México, 1304, “Testimonio del expediente formado en la secretaría del obispado e ilustrísimo obispo de Puebla sobre licencia para la fundación de un Colegio Apostólico de Misioneros en Orizaba”, fs. 41-47v. José Francisco de Ordosgoiti al obispo de Puebla, Orizaba, 8 de noviembre de 1794.

<sup>86</sup> *Ibidem*, f. 45v.



recibirían “el mejor culto y ornato” o “el culto y adoración debido”.<sup>87</sup>

Más aún, después de 1820 la decencia de las imágenes se convierte en un asunto de opinión pública. No es, desde luego, una transformación menor: hasta entonces el tema era motivo más bien de las admoniciones de la autoridad clerical, y si discusión había era más bien raro que fuera pública y menos aún que se difundiera de manera amplia. En cambio, con la gran difusión de la prensa en las primeras décadas del siglo XIX, dicho tema religioso, como otros muchos, se convirtió en objeto de la crítica de los periodistas, tendiendo a reemplazar, o cuando menos a desplazar, a la autoridad clerical a partir de un nuevo magisterio: el de la razón.<sup>88</sup> Los vecinos de la villa de Orizaba conocieron también estas nuevas opiniones religiosas a través de los periódicos que llegaban ahí desde Xalapa, Veracruz y Puebla. De hecho, los propios orizabeños se expresaron en estos nuevos espacios a propósito del uso que se hacía de algunas de sus imágenes más tradicionales.

Así, tan pronto como en 1824 aparecían en *El Oriente*, periódico de los liberales de Xalapa, sendas críticas sobre el uso de las imágenes religiosas, particularmente durante la Semana Santa. La opinión se erigía en tribunal que juzgaba a todos los participantes de dichas celebraciones, no importando si se trataba de autoridades civiles o eclesiásticas. Un artículo de septiembre de ese año, firmado con el elocuente seudónimo de *El ermitaño*, denunciaba que durante las representaciones de la Pasión de Cristo la imagen misma del Redentor se convertía en “el juguete de unas manos sacrílegas, que por medio de

cordeles la hacen caer y volver la sagrada cabeza con otros movimientos, según el antojo de sus espíritus groseros”.<sup>89</sup> Unas semanas más tarde, otro autor bajo el seudónimo de *El jalapeño*, denunciaba con ironía la fiesta de la Virgen del Rosario en Puebla, donde ante “la santa efigie de la madre de Dios” se representaba la batalla de Lepanto, utilizando “dos almotrotes de carrizos y papel que llaman navíos”, en medio incluso de “las más groseras desvergüenzas”.<sup>90</sup> Los orizabeños participaron de la crítica. Una carta, firmada bajo el seudónimo de *El orizabeño*, se complacía en apuntar que, contrario a otras ciudades principales, en la villa no solía verse que los fieles “bailen en los templos ante las imágenes para obtener milagros”.<sup>91</sup>

No sólo el tradicional culto y adorno público era objeto de las críticas, también lo era el que tenía lugar en los espacios íntimos, que en 1834 un artículo publicado en *El Procurador del Pueblo* denunciaba como “culto idólatra” el que se rendía “en los jacales o casas de los devotos, donde se les tiene como los penates de los antiguos y los fetiches de los africanos”.<sup>92</sup>

Es importante decirlo, las críticas se mantenían dentro de márgenes religiosos. No era el culto de las imágenes en sí el objeto de la crítica, sino lo que los periodistas, citando muchas veces documentos conciliares, edictos episcopales y otros documentos eclesiásticos, calificaban como “superstición”, cuando no de “farsas” o “actos ridículos” u otros términos peyorativos. Así, los periodistas liberales declaraban no querer sino purificar el culto religioso de “excesos” que estaban próximos, en su perspectiva, a la profanación. Conviene decir que las críticas no evitaban, como hemos dicho antes, que los ayuntamientos constitucionales de esta época se convirtieran en herederos de las celebracio-

<sup>87</sup> ANO, RIP 1811, fs. 120-122v, testamento de 5 de octubre de 1811; RIP 1814, fs. 3v-7v, testamento de 31 de enero de 1814; RIP 1817, fs. 145-147, 19 de septiembre de 1817; RIP 1820, escritura núm. 20, fs. 28-32, 20 de abril de 1819; RIP 1826, fs. 183-187, testamento de 31 de agosto de 1826; RIP 1828, fs. 76-77, testamento de 6 de octubre de 1828.

<sup>88</sup> Annick Lempérière, “L’opinion publique au Mexique: le concept et ses usages (1ère moitié du XIXe siècle)”, en Javier Fernández Sebastián y Joëlle Chassin (éds.), *L’avènement de l’opinion publique. Europe et Amérique, XVIIIe-XIXe siècles*, París, L’Harmattan, 2004, pp. 211-226.

<sup>89</sup> *El Oriente*, núm. 21, 21 de septiembre de 1824, pp. 82-84.

<sup>90</sup> *El Oriente*, núm. 51, 21 de octubre de 1824, pp. 203-204.

<sup>91</sup> *El Oriente*, núm. 6, p. 24, lunes 6 de septiembre de 1824.

<sup>92</sup> *El Procurador del Pueblo*, núm. 45, 1 de marzo de 1834, pp. 3-4.

nes que los antiguos munícipes perpetuos y la república de indios organizaban en honor de las siempre “soberanas imágenes”, e incluso agregaran algunas otras. Así, el ayuntamiento orizabeño de 1831 incluirá entre sus asistencias el culto a la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe.<sup>93</sup>

Al mismo tiempo, las denuncias fueron desplazando a lo largo del periodo hacia el uso no menos profano de las imágenes religiosas con fines políticos: en 1827 *El Oriente* se felicitará de la noticia, procedente de Oaxaca, del retiro de las insignias de generala de la imagen de Nuestra Señora de la Soledad, patrona de aquella ciudad, colocadas durante la guerra de 1810 a iniciativa del obispo Bergoza y Jordán.<sup>94</sup> En 1833 *El Mensajero Federal*, calificaba de “abuso muy punible destinar a usos profanos los signos o imágenes de nuestra religión”, refiriéndose al uso de anillos con un crucifijo por parte de una facción política.<sup>95</sup>

En ese sentido también fue denunciado el uso de las imágenes orizabeñas. A finales de 1827, cuando el primer gran decreto de expulsión de españoles incluyó a los franciscanos y carmelitas de la villa, los fieles conmovidos acudieron a exigir ante sus autoridades civiles y eclesiásticas, así como a otros notables locales, que tomaran las medidas necesarias para evitarlo. Ante los gritos que la multitud hizo escuchar afuera de su casa, el párroco Francisco García Cantarines se vio obligado a organizar un nuevo novenario al Señor del Calvario para rogar por la permanencia de los religiosos.<sup>96</sup> Incluso una imagen y un acto que, lo hemos visto, era tan tradicional en la villa, no contuvo las críticas de los periodistas. En *El Patriota*, periódico impreso en la ciudad de Puebla, apareció una carta de un vecino orizabeño, en la que a propósito de

dicho novenario el autor preguntaba: “díganme ustedes señores editores, si Dios fuera materia risible, ¿no se reiría de las sandeces de mis paisanos?”<sup>97</sup>

Sólo unos pocos años más tarde el uso de las imágenes religiosas dejó de ser motivo de ironía para serlo de verdadera intimidación entre algunos de los liberales locales, los “patriotas”, como gustaban de denominarse, identificados en la historiografía tradicional como próximos de la masonería de rito yorkino.<sup>98</sup> Durante la reforma de 1833 y 1834, de la que hemos tratado en otras oportunidades, el gobierno y la legislatura veracruzanos emprendieron una reorganización muy importante de las antiguas corporaciones.<sup>99</sup> Sin embargo, es importante decir que ésta no tocó los usos de las imágenes con la excepción de un decreto de enero de 1834, prohibiendo a los ayuntamientos la celebración de fiestas fuera del 16 de septiembre; sin embargo, cuando menos en Orizaba, el decreto no parece haber tenido efectos inmediatos.<sup>100</sup> Unos meses más tarde, en la madrugada del 20 de abril, un motín popular estalló en la villa, destituyendo al jefe político y alcaldes más comprometidos con el régimen reformador.<sup>101</sup> En los días que siguieron al motín, los “patriotas” debieron esconderse, atemorizados ante las actitudes triunfalistas de aquellos que calificaban despectivamente de “devotos”

<sup>97</sup> *El Patriota*, año 2, núm. 61, 2 de enero de 1828, p. 2.

<sup>98</sup> Sobre los “yorkinos” veracruzanos, véase Carmen Blázquez Domínguez, *Políticos y comerciantes en Veracruz y Xalapa, 1827-1829*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, 1992.

<sup>99</sup> David Carbajal López, *La política eclesiástica del estado de Veracruz, 1824-1834*, México, INAH/ Miguel Ángel Porrúa, 2006, pp. 93 ss.

<sup>100</sup> Decreto núm. 67 del IV Congreso Constitucional de Veracruz, 23 de enero de 1834, artículos 1º y 3º, en *El Censor*, t. 13, núm. 2002, jueves 6 de febrero de 1834. En Orizaba el ayuntamiento de 1833 había reducido el número de fiestas religiosas a las que asistía; AHMO, “Libro de acuerdos del Ilustre Ayuntamiento celebrados en los años de 1832, 1833 y 1834”, fs. 18v-19, acta de cabildo de 28 de enero de 1833.

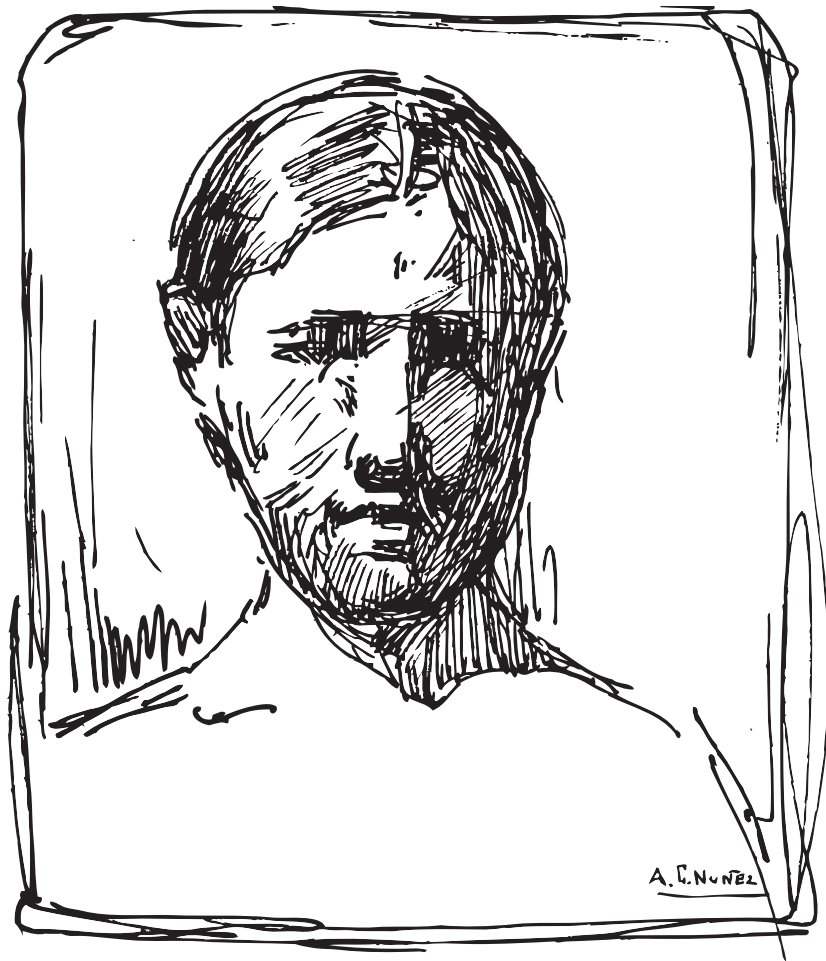
<sup>101</sup> El motín aparece ampliamente descrito en las obras de los cronistas decimonónicos; véase Joaquín Arróniz, *op. cit.*, pp. 580-583, y José María Naredo, *op. cit.*, t. I, pp. 96-99 y t. II, pp. 160-162.

<sup>93</sup> AHMO, “Libro de acuerdos del Ilustre Ayuntamiento celebrados en los años de 1830 y 1831”, fs. 114-114v, acta de cabildo extraordinaria de 10 de diciembre de 1831.

<sup>94</sup> *El Oriente*, núm. 1156, 30 de octubre de 1827, pp. 4625-4626.

<sup>95</sup> *El Mensajero Federal*, núm. 138, 3 de julio de 1833, p. 1.

<sup>96</sup> AGN, Justicia Eclesiástica, vol. 68, fs. 99-103, representación del ayuntamiento de Orizaba.



o “fanáticos”. Como en una reacción a la sensibilidad de los liberales que, como hemos visto, esperaban ver a las imágenes reducidas exclusivamente al espacio de los templos, los nuevos dueños de la situación impusieron el uso de pequeñas imágenes, o cuando menos cruces o cintas blancas, en un nuevo lugar, público desde luego y mucho más representativo del compromiso personal: los sombreros.<sup>102</sup> Así, la imagen religiosa pasaba a identificar ya no a la comunidad unánime en torno a sus santos protectores, o los símbolos de orgullo de las corporaciones, sino las filiaciones y divisiones políticas de la nueva época.

### Comentarios finales

En la villa de Orizaba de mediados del siglo XVIII, como en el resto del mundo católico, las imágenes religiosas se encontraban por doquier y eran motivo de múltiples usos. Fuente de protección, objeto de culto, guía para la oración y la meditación, auxilio incluso de la pastoral, la imagen no agotaba sus usos en los temas propiamente religiosos, pues éstos se extendían a ámbitos profanos, sirviendo como símbolo de las corporaciones eclesiásticas y civiles y de la lealtad a la monarquía. Por ello mismo, durante la guerra de 1810 la imagen religiosa devino de inmediato emblema u objeto de profanación de los bandos en conflicto. El uso de las imágenes que aparece en abril de 1834, en la ya para entonces ciudad de Orizaba, recuerda así, sin

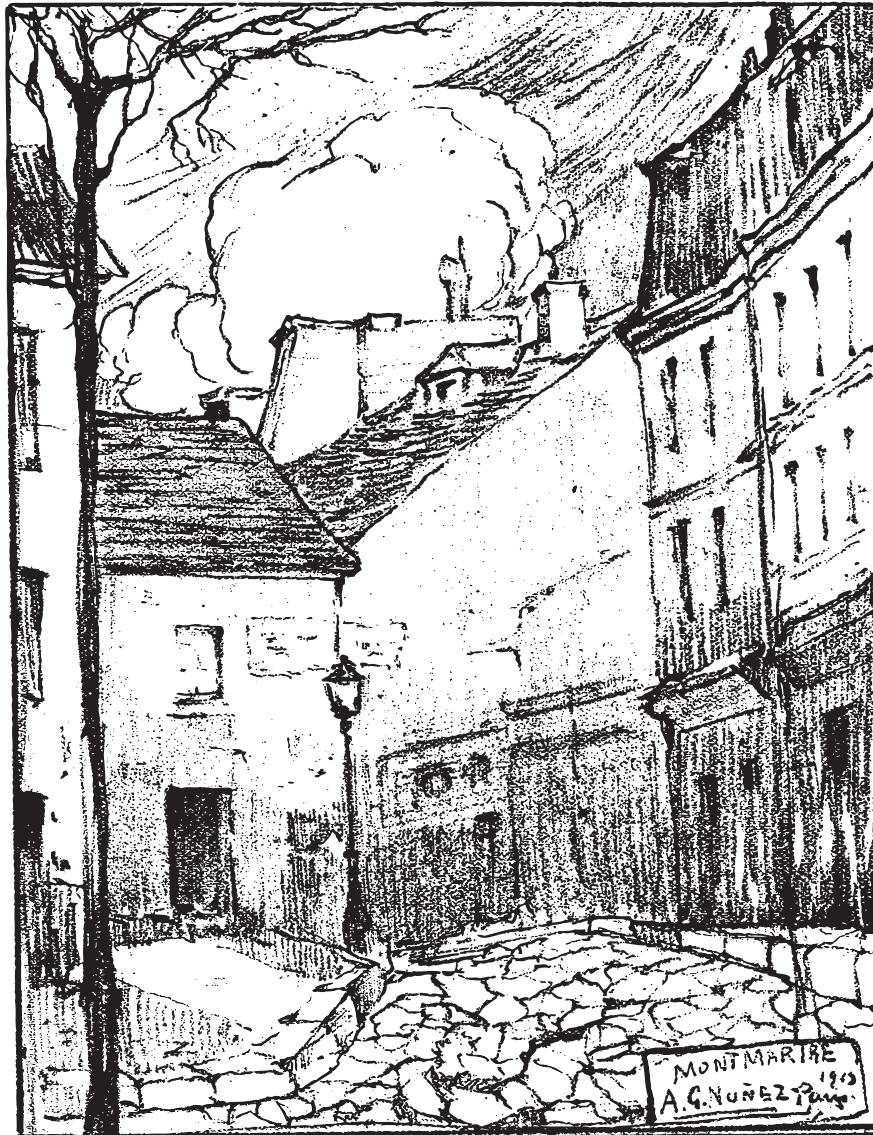
duda, el que hacían de ellas los insurgentes durante la guerra de 1810.<sup>103</sup>

Sin embargo, a diferencia de los tiempos de guerra, en 1834 no se oponían unas imágenes a otras, sino a la crítica liberal, que retomaba para sí el tema de la “decencia” del culto que se les debía. Al respecto habían insistido ya los clérigos del siglo XVIII, y había sido un mensaje incluso adoptado por algunos de los fieles. Empero, la novedad era que ahora se trataba de una crítica desarrollada en los periódicos, en las tribunas de las legislaturas, que tenía por tanto una mayor difusión y cuestionaba no sólo su uso en los espacios públicos, sino también en los particulares. Las imágenes religiosas, como muchos otros elementos de la cultura religiosa tradicional, antes aceptados unánimemente, pasan a ser motivo de debate y de enfrentamiento político.

Aún así, el culto de las imágenes podía seguir haciendo parte de los rituales en que participaban las nuevas autoridades, municipales sobre todo. Ellas siguen protegiendo al conjunto de la comunidad, es decir, al público, no menos que siguen constituyendo símbolos que la propia elite se esfuerza en conservar. Tanto por razones de protección religiosa como de legitimidad política, el culto de las imágenes de la Purísima Concepción, de San Miguel Arcángel, del Señor del Calvario, entre otras, bien asentado desde finales del siglo XVIII, perdurará así en las primeras décadas del siglo XIX. Aun en medio de los debates, y si bien ciertamente más limitadas a los lugares “decentes”, las imágenes religiosas perduraban en la multiplicidad de usos.

<sup>102</sup> *El Procurador del Pueblo*, núm. 125, 19 de mayo de 1834, pp. 1-2.

<sup>103</sup> Sobre los insurgentes, un párroco de la región apuntaba: “muchos oficiales y soldados que llevaban estampas de la misma soberana imagen [de la Virgen de Guadalupe] en las copas de sus sombreros por la parte delantera”, *La insurgencia en la Antigua Veracruz, 1812*, México, Citlaltépetl, 1960, p. 5.





## Apostillas al concepto de latinidad

José Ortiz Monasterio\*

*A Dominique Fournier, maestro y amigo*

**F**rançois Chevalier ha afectado mi vida, y la de muchos otros historiadores de América Latina, de una manera decisiva. Yo represento a una segunda generación de historiadores que, sin ser sus alumnos directos, sí nos consideramos sus discípulos y a él lo miramos como el maestro en toda la acepción de la palabra.

Inicié mis estudios de historia en la Universidad Nacional de México a mediados de la década de 1970, y nuestros mejores maestros seguían la corriente historicista, como era el caso de Edmundo O’Gorman y Juan A. Ortega y Medina, Álvaro Matute y Eduardo Blanquel. Este último nos hizo leer un par de obras de teoría de la historia de Marc Bloch y Lucien Febvre, y fue así como conocimos la escuela de los *Annales* que nos impactó profundamente. La visión global de economía-sociedad-civilización nos ofrecía una visión mucho más rica de la historia que el economicismo simplista de los marxistas; a la vez, el concepto de establecer un diálogo entre el presente y el pasado nos abría la posibilidad de incidir en la sociedad, evitando los extremos del anticuario y el activista político dogmático.

\* Instituto Mora.

Esta investigación fue posible gracias al apoyo de la Maison des Sciences de l’Homme, que me permitió revisar las fuentes originales en las bibliotecas de París. Las traducciones del francés fueron hechas por la maestra Rossana Reyes, a quien le expreso mi sincera gratitud.

Pero lo mejor de todo fue cuando descubrimos que había una obra muy importante, producto de la escuela de los *Annales*, que estaba dedicada a México, me refiero por supuesto a *La formation des grands domaines au Mexique*, de François Chevalier. Y yo tuve la enorme fortuna de encontrar un ejemplar de la edición original francesa en la librería de nuestro Museo de Antropología. De esta obra quisiera citar algunas palabras de la introducción: “Ante todo queremos explicar — dice Chevalier— el presente que vivimos, buscar sus raíces unos siglos atrás”.<sup>1</sup>

He hablado mucho de mi persona, cosa que no es de buen gusto, pero me justifico diciendo que mi historia se parece a la de muchos otros de mi generación. La obra de Chevalier, bien puede decirse, fue como una piedra que cae en un lago calmo y produce una ola, una onda expansiva que llegó muy lejos y tocó a muchos. La mejor prueba de ello es que hoy, medio siglo después, seguimos hablando de ella.

Pero mi asunto principal es la latinidad ¿por qué este tema? La razón es sencilla. En una de tantas ocasiones en que vino el maestro Chevalier

<sup>1</sup> “Nous voulons avant tout expliquer le présent que nous vivons, en chercher les racines quelques siècles en arrière”; François Chevalier, *La formation des grands domaines au Mexique. Terre et société au XVIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Institut d’Ethnologie, 1952, p. IX.

a impartir conferencias a México, al fin lo conocí personalmente. Me acerqué a saludarlo y él fue sumamente amable conmigo, me dedicó un buen tiempo de conversación y lo que más recuerdo es que el maestro insistía en la palabra latinidad, la latinidad esto, la latinidad aquello. Pero de una manera sutil, que me parece que es característica de su modo de enseñar, pues más que darme él una respuesta definitiva, sembraba en mí una duda y un problema para que yo lo resolviera. Lo que sigue, en consecuencia, no es propiamente la idea de Chevalier sobre la latinidad, sino la respuesta a una inquietud que él sembró en mí. De modo que si el barco se hunde no será por culpa del maestro.

Originalmente el término “latino” se aplicaba a los habitantes del Lacio, una región de la actual Italia que dominaron los romanos antiguos. Luego se aplicó a la lengua “oficial” de los romanos que existía en paralelo con muchas otras lenguas y dialectos. De aquí viene, como es bien sabido, la denominación *Quartier Latin*, porque ese era el barrio universitario de París, donde se hablaba el latín. Otra acepción interesante es la de “vela latina”, típica de muchas embarcaciones del Mediterráneo, que es de forma triangular y muy ventajosa para la navegación, especialmente cuando el viento va en sentido contrario al destino del navegante.<sup>2</sup> Los estadounidenses han inventado otra acepción al término “latino”, que se refiere a los ciudadanos de muchos países latinoamericanos que habitan en ese país, y a sus descendientes ya naturalizados.

En cuanto al término latinidad, originalmente fue usado durante la Edad Media, según Paul Robert, como “manera de escribir o hablar en latín” (*manière d’écrire ou de parler en latin*), por ejemplo “latinidad elegante o mala” (*élégante ou mauvaise latinité*). Lo que hoy entendemos por latinidad es un concepto relativamente reciente que tiene varias acepciones: en primer lugar se refiere al imperio romano como “mundo latino o civilización latina” (*monde latin ou civilisation latine*); una segunda acepción define “el conjunto de los

pueblos que hablan las lenguas provenientes del latín” (*l’ensemble des peuples qui parlent les langues issues du latin*), de la cual surgió una tercera acepción: “el conjunto de los rasgos culturales específicos comunes a estos pueblos” (*l’ensemble des traits culturels spécifiques communs à ces peuples*);<sup>3</sup> esta última acepción de la latinidad ha pasado por un proceso de invención, del cual hablaremos, y si bien es usada en el habla común, como categoría de análisis científico ha sido cuestionada de diversas formas. Pero más allá de las definiciones de diccionario, lo que interesa es conocer el proceso histórico de la palabra latinidad. Comenzaremos por analizar la versión positiva, es decir aquella que defienden quienes ven en la latinidad una aportación importante para la cultura y la civilización en general, y para ello aprovecharemos el análisis que hizo Edgar Morin en el año 2004, en ocasión del Coloquio International “La latinité en question”, celebrado en París. Para Morin:

Hay dos rostros sucesivos de lo que puede llamarse la “romanidad”. El primero es histórico, el de una conquista sumamente bárbara que se hizo a partir de la ciudad de Roma [...], una conquista inmisericorde y destructiva [...] [por ejemplo] la destrucción total de Cartago, la gran civilización púnica. A continuación se encuentra el segundo rostro paradójico de dicha latinidad. A esta conquista feroz sobre la que acabo de hablar, le sucedió no solamente un imperio pacífico, sino también un imperio civilizador, una civilización con virtudes tanto integradoras como universalistas.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 970.

<sup>4</sup> “Il y a deux visages successifs de ce que l’on peut appeler la ‘Romanité’. Le premier est historique, celui d’une conquête extrêmement barbare qui s’est faite à partir de la cité de Rome... une conquête impitoyable et destructrice... [par exemple] la destruction totale de Carthage, la grand civilisation punique. Ensuite, vous avez le deuxième visage paradoxale de cette latinité. À cette conquête feroce dont je viens de parler, a succédé non seulement un empire pacifique, mais aussi un empire civilisateur, une civilisation avec des vertues à la fois intégratives et universalistes”; Edgar Morin, “La Latinité”, en Union Latine, *La Latinité en question. Colloque international, Paris, 16-19 mars, 2004*,

<sup>2</sup> Véase Paul Robert, *Le Grand Robert de la langue française*, París, Le Robert, t. V, pp. 969-970.

En efecto, el imperio romano mostró una sorprendente capacidad para absorber y hacer suyos todo tipo de rasgos culturales, que originalmente eran particulares de las regiones conquistadas. En primer lugar Grecia cautivó a sus conquistadores, a tal punto que la *Énéide*, de Virgilio, comienza no sólo rindiendo homenaje a los griegos sino convirtiéndoles en el origen o raíz fundamental de Roma; dice Virgilio:

[...] canto las armas y a ese hombre que de las costas de Troya/ llegó el primero a Italia prófugo por el hado y a las playas/ lavinias, sacudido por mar y por tierra por la violencia/ de los dioses a causa de la ira obstinada de la cruel Juno,/ tras mucho sufrir también en la guerra, hasta que fundó la ciudad/ y trajo sus dioses al Lacio; de ahí el pueblo latino/ y los padres albanos y de la alta Roma las murallas.<sup>5</sup>

Y, sin duda, “la fundación de Lavinio, consecutiva al casamiento de Eneas con Lavinia, hija del rey Latino, representa la culminación de la obra personal de Eneas” (*la fondation de Lavinium, consécutive au mariage d’Énée avec Lavinia, fille du roi Latinus, représente l’achèvement de l’oeuvre personnelle d’Énée*).<sup>6</sup> De hecho fueron los griegos los primeros en plantear conceptos humanistas universales como “el hombre es la medida de todas las cosas”, de Protágoras, que tiene un eco latino en Terencio cuando éste afirma: “yo soy hombre, nada de lo humano me es ajeno”.

Pero más allá del humanismo universalista los romanos tuvieron una sorprendente capacidad para integrar como ciudadanos a los pueblos conquistados, me refiero en particular al edicto del

París, L’Institut des Hautes Études de l’Amérique Latine et l’Union Latine, 2004, p. 365.

<sup>5</sup> “...voilà que maintenant je chante l’horreur des armes de Mars et de l’homme qui, premier, des bords de Troie vint en Italie, prédestiné, fugitif... il souffrit aussi beaucoup par la guerre comme il luttait pour fonder sa ville et installer ses dieux dans le Latium; d’où la race latine, les Albains nos pères et les murs de la haute Rome”; Virgile, *Énéide*, texto establecido y traducido por Jacques Perret, París, Société d’Édition Les Belles Lettres, 1981, libro I, pp. 1-7.

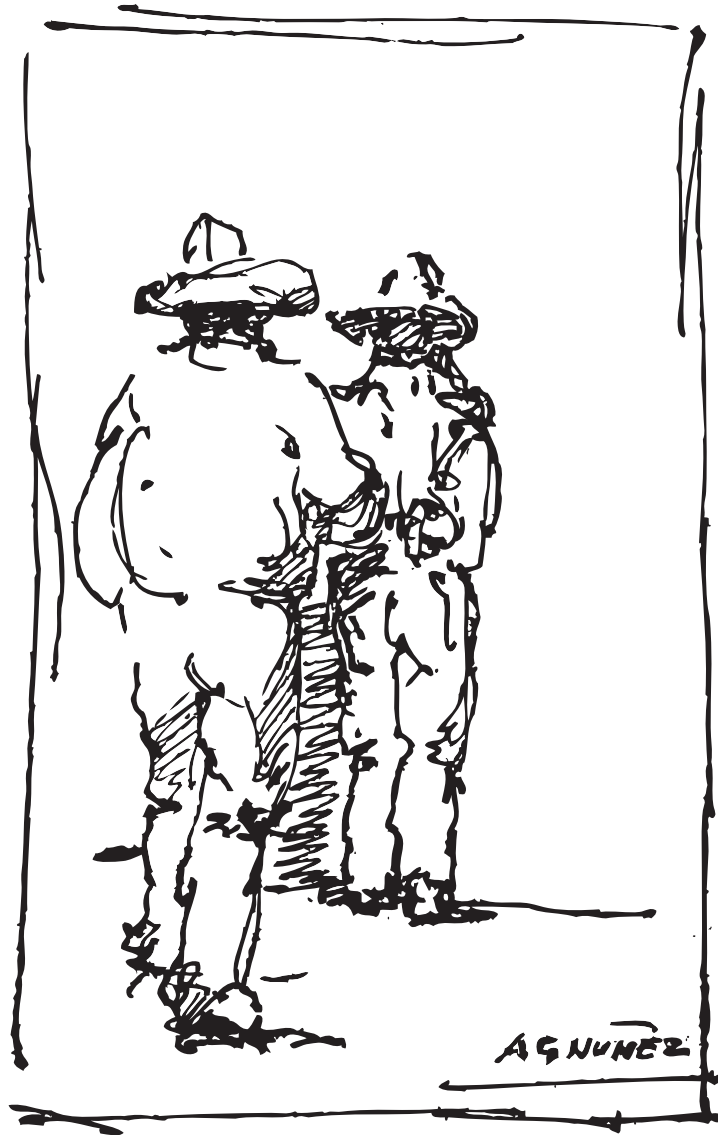
<sup>6</sup> *Ibidem*, libro I, nota de Jacques Perret.

emperador Carcala del año 212, que da la ciudadanía romana a todos los habitantes del Imperio. A este respecto Edgar Morin señala: “Hoy que aún vemos esta tendencia a la dominación de una etnia sobre otras, es sin lugar a dudas notable que el Imperio romano haya tenido un carácter no racial, no racista. Inclusive hubo emperadores que no eran ni romanos ni italianos”. (*Il est tout à fait remarquable, alors que nous voyons encore aujourd’hui cette tendance à la domination d’une ethnie sur d’autres, que l’Empire romain ait eu un caractère non racial, non raciste. Il y eut même des empereurs qui n’étaient ni romains ni italiens*).<sup>7</sup> Sin duda el carácter politeísta de la religión romana fue de gran ayuda para darle un sentido universal a su cultura; su límite fue que los ciudadanos eran una minoría de hombres libres, que excluía a la mayoría, formada por los esclavos; esto no es un asunto menor y con frecuencia se olvida.

El cristianismo también constituye una etapa fundamental de la latinidad, pues nació y se desarrolló inicialmente en el mundo latino. Luego, con la conversión del emperador Constantino, se convirtió en la religión oficial del Imperio. A partir de este momento el cristianismo integra al mundo romano, integra la latinidad de la que antes formaba parte. Para Morin: “hay un doble aspecto en esta integración: la integración de un mensaje de apertura, de un mensaje de amor, de un mensaje que es el del sermón de la montaña, y el otro aspecto, el de la intolerancia de una religión que se erige como única poseedora de la verdad, que tiene el monopolio de la verdad y que va a eliminar a las demás religiones sin piedad alguna”. (*Il y a un double aspect dans cette intégration: l’intégration d’un message d’ouverture, d’un message d’amour, d’un message qui est celui du sermon sur la montagne et l’autre aspect, celui de l’intolérance d’une religion qui se tient pour exclusive détentrice de la vérité, qui a le monopole de la vérité et qui va éliminer les autres religions de façon impitoyable.*)<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Edgar Morin, *op. cit.*, p. 366.

<sup>8</sup> *Idem*. Para la América española la expansión del cristianismo tuvo un cariz particular: en efecto los frailes católicos eran monoteístas intolerantes, pero los indígenas



Hoy en día, cuando las creencias están a la baja, encontramos que en el discurso sobre la latinidad se pasa muy rápido por los mil quinientos años de cristianismo, digamos duro, que precedieron al Renacimiento. En términos históricos es un salto imposible; es decir que la latinidad se nos presenta actualmente como un concepto laico, adecuado a nuestro tiempo, pero nos parece que si olvidamos que el cristianismo propagó la latinidad de manera incansable primero en el Mediterráneo, luego en el norte de Europa y eventualmente en América y otras partes del mundo, sería un acto de exclusión y de condena, similar al que practicó la Iglesia cristiana con los paganos. Ciertamente, la latinidad cristiana no es ya la misma que la romana, en consecuencia, a partir de este momento debemos hablar de latinidades, en plural. La otra opción, para hablar de la latinidad en singular, sería considerarla, como todo lo humano, no como una esencia que atraviesa los siglos sin ser afectada por las contingencias del lugar y del tiempo, sino como una entidad histórica que se inventa, que se adapta y se actualiza constantemente. Considerada como un sustantivo, la latinidad, en efecto, no es sostenible y es preciso entonces hablar de “latinidades”; sin embargo, considerada como adjetivo, la latinidad, valorada como el legado del mejor humanismo y del universalismo no excluyente, tal vez sí pueda sostenerse en singular. Por otro lado es preciso decir que la ciudadanía limitada de la Antigüedad, con el cristianismo se universalizó pero sólo en la esfera religiosa y para los “verdaderos creyentes”.

Otro motivo para hablar de las latinidades en plural sería la acepción, que ya mencionamos, según la cual la latinidad sería “el conjunto de los pueblos que hablan las lenguas provenientes del latín” (*l'ensemble des peuples qui parlent les langues issues du latin*), como el italiano evidentemente, pero también el español, el portugués y

no, por ello no costó gran trabajo que adoptaran la nueva religión en un sincretismo que permanece hasta la fecha. Sobre este aspecto véase, por ejemplo, Ronald Spores, “El encuentro entre los mixtecos y los dominicos en la ciudad de Yucundaa, 1530-1550”, en *Anuario Dominicano. Oaxaca, 1529-2006*, t. II, pp. 75-88.

el rumano. Pero esta aparente pluralidad tiene sus complicaciones, porque el español es en realidad el intento de imponer la lengua de Castilla sobre otras lenguas, del mismo modo que el italiano es fundamentalmente toscano. Sin duda, la unidad de la lengua fue fundamental para la construcción de los estados nacionales modernos, pero una vez que esto ha sido logrado, sería deseable un proceso inverso de respeto por los diferentes dialectos de origen latino como el catalán, así como también respetar la voluntad de quienes quieren expresarse en lenguas de otro origen, como el vasco. Aquí hay complicaciones políticas, como todos lo sabemos, que nos limitamos a señalar. Lo fundamental es no identificar ciertas lenguas dominantes como representativas de todos los pobladores de un país, tradicionalmente considerado como latino; el problema no es una pluralidad simple, sino una inmensa pluralidad si consideramos, por ejemplo, la multitud de lenguas indígenas que se hablan hoy en día en América Latina.

El Renacimiento, iniciado en Italia, tiene por principio un carácter laico autónomo de la Iglesia cristiana, y la respuesta es feroz: Giordano Bruno será quemado en la hoguera en Roma. Spinoza (alias Benito Espinoza de los Monteros) y otros pensadores heterodoxos tendrán que refugiarse en las ciudades más libres para protegerse de la intolerancia católica. A la vez que Montaigne representa, según Edgar Morin, la resurrección del mensaje universalista griego y latino en un mundo poscristiano: “Cuando leemos los *Essays* de Montaigne, encontramos muchísimas referencias [...] a los poetas griegos y latinos, pero no encontramos en ellos ninguna alusión ni a la Biblia ni al Evangelio”. (Quand nous lisons les *Essaies* de Montaigne, nous y trouvons beaucoup de références[...] aux poètes grecs et latins, mais nous n’y voyons aucune allusion ni à la Bible ni à l’Évangile).<sup>9</sup> Por su parte, mientras Pascal llega a la conclusión de que “no hay ninguna prueba lógica ni empírica de la existencia de Dios”, Descartes duda sistemáticamente y Francia se encamina al racionalismo que la llevará

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 368.



a la Ilustración e incluso más lejos, para convertirse en representante supremo de la latinidad, a tal punto que el francés ocupará el lugar del latín como lengua internacional de la diplomacia, a la vez que en muchas partes del mundo será la segunda lengua de las clases educadas. Un claro ejemplo es Tolstoy, quien en múltiples pasajes de *La guerra y la paz* hace hablar a sus personajes en francés, un francés no muy correcto, según me dicen. El uso del francés como lengua franca internacional es anterior a Napoleón el Grande, de modo que fue más bien la nueva visión del mundo que se desarrolló en Francia la que sedujo a multitud de países para leer, e incluso hablar y escribir en francés.

En América, generalmente se acepta que la latinidad fue algo que los españoles, los portugueses y los franceses transplantaron al Nuevo Mundo. Sin duda las culturas indígenas jamás oyeron una palabra de Heródoto ni de Horacio, pero en el área cultural de Mesoamérica existía un concepto que presenta cierta similitud con la latinidad romana. La lengua náhuatl de los aztecas nos ofrece la palabra *toltecáyotl*, que significaba precisamente el gran arte, la alta cultura, la civilización que heredaron de otros pueblos de Mesoamérica que les precedieron. Los aztecas consideraban que la alta cultura provenía de sus antecesores inmediatos, los toltecas, de ahí el término *toltecáyotl*, pero históricamente sabemos que provenía de muy atrás, de Teotihuacán, de los mayas, en fin de los olmecas: es decir, más de dos mil años de vida sedentaria que permitieron la construcción de ciudades maravillosas. Lo mismo que los romanos, los mesoamericanos construyeron un Imperio politeísta, que adoptaba los dioses de los pueblos que conquistaba y, en consecuencia, su cultura.

Poco después del descubrimiento de América, el papa Alejandro II, dividió el Nuevo Mundo en dos partes para favorecer a sus aliados más conservadores; surgieron así la América española y la América portuguesa. La Conquista española fue cruel no sólo por la caballería y la artillería, sino por los trabajos forzados y muy particularmente por las epidemias: la población que habitaba en el espacio que ahora llamamos México

pasó de aproximadamente 15 millones en 1521, a sólo un millón a principios del siglo XVII. Sin embargo, España mostró algunos rasgos que podríamos considerar muy latinos: la reina Isabel la Católica prohibió la esclavitud de los indios (para desgracia de los africanos) y posteriormente, a partir de 1570, los indios quedaron excluidos del control de la Inquisición. El mestizaje se produjo desde un principio, no sólo entre españoles e indios, pues no debe olvidarse que el componente africano fue considerable. Pero lo que nos interesa destacar aquí es que, en el origen, lo que hoy se llama comúnmente América Latina estuvo profundamente marcada por una división entre España y Portugal.

El Imperio español en América, que sufría ya de una crisis estructural, se desplomó, casi en su totalidad, en virtud de los acontecimientos que siguieron a la expedición del ejército de Napoleón en España de 1808. De este modo, al conseguir su independencia las nuevas repúblicas hispanohablantes tienen que decidir su forma de gobierno, y se empeñan por crear sus propias literaturas y sus propias identidades nacionales, diferentes a la española. Para conseguir este objetivo se apoyan en parte en viejos principios españoles de autonomía local, a la vez que, de manera muy notable, en autores franceses. Pero mientras ciertos grupos liberales adoran a Voltaire, hay otros conservadores que son decididos partidarios de Chateaubriand; Victor Hugo afectará profundamente a los hispanohablantes, pero también Auguste Comte, a la vez que Tocqueville divulga sistemas de gobiernos no latinos como el de los Estados Unidos, cuyo éxito todos querían imitar. Por otro lado, las traducciones francesas de inscripciones y textos de culturas antiguas, no sólo de la grecorromana, permiten el acceso a las invaluable fuentes primarias de los orígenes de la latinidad.

La América portuguesa tomó un camino muy distinto, pues, como se sabe, desde principios del siglo XIX el Imperio portugués se refugió en Brasil, y tanto la abolición de la esclavitud como el paso al régimen republicano fueron allí muy distintos y tardíos.

En tiempos de la independencia hubo algunos intentos de buscar una unidad continental, ex-

presados principalmente por Simón Bolívar, el libertador sudamericano. Pero la Constitución de Cádiz de 1812, discutida y aceptada durante la ocupación de Napoleón de gran parte de España, paradójicamente fue muy liberal y favoreció los poderes locales y no la centralización. Esto produjo una atomización, como fue el caso de la América Central, que se dividió en pequeños países, a la vez que fue un obstáculo para la construcción de las nuevas naciones que sufrieron periodos de anarquía, al tiempo que se buscó una solución en las dictaduras. Todo ello favoreció enormemente el expansionismo de Estados Unidos.

En 1862 Charles Calvo, ministro de Asuntos Extranjeros de Paraguay en Francia e Inglaterra, publicó una obra en la que, según las investigaciones de Guy Martinière, se utiliza por primera vez el concepto de “América Latina”. Dedicó los veinte volúmenes de su *Recueil complet des Traités* a Napoleón III, con estas palabras: “Es su Majestad Imperial el soberano de Europa que mejor ha comprendido toda la importancia de la América Latina”. (*Votre Majesté Impériale est le souverain de l’Europe qui a le mieux compris toute l’importance de l’Amérique Latine.*)<sup>10</sup> Precisamente en ese momento Napoleón III está invadiendo México con la intención de poner un freno al creciente poder de Estados Unidos, sumidos entonces en una terrible guerra civil. Al año siguiente, 1863, el senador francés Michel Chevalier publica el libro *Le Mexique ancien et moderne*, donde afirma: “Ya es hora de que Europa se una para ayudar a las naciones latinas, hermanas de América, a encontrar esta vía del progreso que Francia ha descubierto para sí misma y apoyar eficazmente a México en primer lugar para contener la expansión de los Estados Unidos”. (*Il est donc largement temps de s’unir en Europe pour aider les nations latines, soeurs d’Amérique, à trouver cette voie de progrès que la France a découverte pour elle-même et soutenir*

<sup>10</sup> Guy Martinière, *Aspects de la coopération franco-brésilienne. Transplantation culturelle et stratégie de la modernité*, París, Presse Universitaire de Grenoble, 1982, pp. 27-28.

*efficacement d’abord le Mexique pour endiguer l’expansion des Etats-Unis.*)<sup>11</sup>

En Europa el concepto de América Latina fue criticado por los españoles, los italianos y también por los alemanes. Y en la propia Francia se utilizó con mucha cautela después de la caída de Napoleón III. En el Nuevo Mundo, al terminar la intervención militar en México, el concepto de América Latina ganaba adeptos cada día; es preciso recordar que la ciencia de Bichat y la cultura de Renan habían seducido profundamente a los que ahora podían llamarse latinoamericanos, con lo cual hacían más definitiva su independencia de España o, en el caso de Brasil, confirmaban su predilección por las doctrinas de Auguste Comte, como señala Guy Martinière:

Las *repúblicas* de América se convirtieron así en repúblicas latinas, *hermanas* de la gran República francesa que guiaba al mundo hacia la Civilización y el Progreso. Los conflictos militares que se desataron a principios del siglo XX acentuaron esta nueva orientación. Según la visión estratégica ideológico-cultural de las clases dominantes francesas y sudamericanas, con la primera guerra mundial culminó en su cenit esta concepción de una civilización latina, verdadero eje Este-Oeste, símbolo de una prolongación de la Europa humanista, heredera del mundo grecolatino, hacia ese Nuevo Mundo con el futuro por delante, que constituían las *Repúblicas latinas* de América.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>12</sup> “Les républiques d’Amérique devinrent ainsi des républiques latines, soeurs de la grande République française qui guidait le monde vers la Civilisation et le Progrès. Les conflits militaires, qui s’engageront au début du XXe siècle, accentuèrent cette nouvelle orientation. Avec la première guerre mondiale, culmina en son zénith, dans la vision stratégique idéologico-culturelle des classes dominantes françaises et sudaméricaines, cette conception d’une civilisation latine, véritable axe Est-Ouest, symbole d’un prolongement de l’Europe humaniste, héritière du monde gréco-latin, vers ce Nouveau Monde si riche d’avenir que constituaient les Républiques latines de l’Amérique”; *ibidem*, p. 31.

El concepto de América Latina finalmente se impuso también en los Estados Unidos; al parecer, con el pragmatismo que los caracteriza no les importaba mucho esta estrategia ideológica-cultural y se ocupaban, en cambio, en consolidar su hegemonía en los niveles geopolítico y económico. El México intelectual de finales del siglo XIX era decidido partidario de todo lo que viniera de París, pero en el terreno de la economía los ferrocarriles que se construyeron en esa misma época, dirigidos en su mayoría al norte, ampliaron notablemente el mercado mexicano para los Estados Unidos.

En Europa, la latinidad que adoptó Napoleón III tenía igualmente objetivos geopolíticos imperiales, pero también consiguió algunos logros financieros. En 1865 Francia, Bélgica, Italia y Suiza firmaron una convención monetaria, la *Union Latine*, que consistía en dar las mismas características a sus respectivas monedas de oro y plata y permitir su circulación en todos los países miembros. Grecia se adhirió a esta convención en 1868 y luego siguieron otros países hasta sumar 23, incluyendo Perú y Venezuela; la convención cesó de existir en 1926.<sup>13</sup>

La latinidad o, más propiamente la Unión Latina como se le llamaba entonces, fue desarrollándose paulatinamente y podemos mencionar algunas manifestaciones. En 1878 el poeta rumano Vasile Alecsandri obtuvo el premio en un concurso de poesía celebrado en Montpellier, con su “Oda a la raza latina” en la que hacía un elogio de *l'esprit et de la perennité de la gent latine*.<sup>14</sup> Por cierto, en Rumania la latinidad fue utilizada como elemento de unidad nacional, especialmente después de la anexión de la Transilvania como consecuencia de la Primera Guerra Mundial.

En Francia, en 1885 se fundó la Unión Latina Franco-Americana, cuyos objetivos y programa se publicaron en español. Por otro lado, la presencia de revistas especializadas demuestra la propagación de la latinidad; tal es el caso

<sup>13</sup> Jean-Marc Leconte, *Le bréviaire des monnaies de l'Union latine: 1865-1926*, París, Cressida, 1994.

<sup>14</sup> George e Ilinca Barthouil-Ionesco, *La latinité hier, aujourd'hui, demain. Actes du Congrès International*, Avignon, 1978, p. 23.

de *L'Union Latine. Revue Mensuelle Littéraire, Artistique et Scientifique*, publicada en Marsella en 1908, así como el semanario *L'Union Latine. Organe de Propagande des Groupements de tous Pays Latins de l'Europe et de l'Amérique Latine*, publicado en París en 1923.

En el año de 1900 el uruguayo José Enrique Rodó publica *Ariel*, y varias generaciones de hispanohablantes han leído este ensayo, y lo siguen leyendo, tal vez por la gran calidad de su escritura. En ese libro el autor contrapone el rudo utilitarismo de Calibán, es decir el materialismo de la cultura estadounidense, con el humanismo y la espiritualidad de Ariel representada por la América Latina, auténtica heredera de los clásicos. Dice el autor en la página inicial:

Ariel, genio del aire, representa en el simbolismo de la obra de Shakespeare [*La tempestad*] la parte noble y alada del espíritu. Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia, el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y de torpeza, con el cincel perseverante de la vida.<sup>15</sup>

Para Rodó, gran lector de Renan, por cierto, una de las características más propias de la latinidad es el placer de la forma, es decir el cultivo de la belleza y el arte, entendido en su sentido clásico: lo bello, se piensa, ya recorrió la mitad del camino hacia lo bueno y hacia la justicia. No se trata, lo aclara el autor, de hacer de la estética —o de la historia— sirvientes de la moral, sino precisamente al revés.

En el carácter de los pueblos, los dones derivados de un gusto fino, el dominio de las formas graciosas, la delicada aptitud de in-

<sup>15</sup> José Enrique Rodó, *Ariel*, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 1975, p. 26.

teresar, la virtud de hacer amables las ideas, se identifican, además, con el “genio de la propaganda”; es decir, con el don poderoso de la universalidad. Bien sabido es que, en mucha parte, a la posesión de aquellos atributos escogidos debe referirse la significación *humana* que el espíritu francés acierta a comunicar a cuanto elige y consagra. Las ideas adquieren alas potentes y veloces, no en el helado seno de la abstracción, sino en el luminoso y cálido ambiente de la forma. Su superioridad de difusión, su prevalencia a veces, dependen de que las Gracias las hayan bañado con su luz.<sup>16</sup>

Rodó fue muy leído en Hispanoamérica, pero también fue criticado, especialmente por la debilidad de sus argumentos idealistas contra los Estados Unidos. La edición mexicana de 1908, pagada por el padre de Alfonso Reyes, don Bernardo, que era en ese momento gobernador del estado de Nuevo León, lleva una nota introductoria en que se le pide al autor: “una visión más amplia del espíritu norteamericano”. Por su parte, Mario Benedetti señaló que Rodó fue un autor del siglo XIX que “penetró en el siglo XX, pero más bien lo visitó como un turista”. Sin embargo, la crítica más severa fue la de Borges, quien lo llamó burlescamente un “norteamericano, no un *yankee*, pero sí un catedrático de Boston, relleno de ilusiones sobre latinidad e hispanidad”;<sup>17</sup> es bien conocida la afición de Borges por las literaturas inglesa y escandinava.

Un escritor y político que tuvo un papel destacado en la difusión del concepto de América Latina fue el mexicano José Vasconcelos. Durante su adolescencia vivió en Piedras Negras, ciudad fronteriza con los Estados Unidos, y conoció en carne propia el desprecio con el que todavía hoy día maltratan a los mexicanos sus vecinos del norte. Como rector de la Universidad Nacional de México diseñó el escudo de esta institu-

ción: un mapa de América Latina coronado por el perfil de un águila y un cóndor, acompañado con esta divisa: “Por mi raza hablará el espíritu”. Posteriormente, como ministro de Educación visitó Brasil en 1922 y este viaje lo marcó hondamente. Tres años después publicaría su famoso libro *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Esta obra, de contenido mesiánico, muy leída por la juventud de la época, resulta muy curiosa. Para Vasconcelos la historia de Occidente podría resumirse en el enfrentamiento de latinos y sajones, que se remontaría a 1588 con la derrota de la “Armada invencible” española. Los pueblos latinos, según Vasconcelos, son “poseedores de genio y arrojo” y están llamados a cumplir un “misión divina en América”. El autor llega al punto de asegurar: “El mundo futuro será de quien conquiste la región amazónica. Cerca del gran río se levantará Universópolis” capital del mundo.<sup>18</sup>

La edad dorada de la latinidad, según la opinión de Jacques Chonchol y Guy Martinière,<sup>19</sup> fueron los años 1945-1955; en este periodo se fundaron la Maison de l’Amérique Latine, la Chambre de Commerce France-Amérique Latine, el Groupe Parlementaire d’Amitié France-Amérique Latine y L’Union Latine, un proyecto de origen francés creado en 1948 que subsiste hasta hoy, y que periódicamente ha reunido a intelectuales y funcionarios de alto nivel de todos los países latinos; su primer congreso internacional se celebró en Río de Janeiro en 1951.

Sin embargo, para algunos historiadores franceses el concepto unitario de la latinidad presentaba problemas para el análisis científico, y con mayor frecuencia se hablaba de las Américas Latinas. La crítica más aguda fue la de Fernand Braudel, quien consideraba que la latinidad en América surgió como un movimiento de oposición al creciente poder de los Estados Unidos. En

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>17</sup> Estas críticas las hemos copiado del excelente prólogo de Belén Castro a su edición de *Ariel*, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 108, 111 y 115.

<sup>18</sup> José Vasconcelos, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, Barcelona, Agencia Mundial de Librería, c. 1925, pp. 5, 15, 22 y 23.

<sup>19</sup> Jacques Chonchol y Guy Martinière, *L’Amérique latine et le latino-américanisme en France*, París, Harmattan, 1985, p. 46.





un artículo de 1948 de título provocador, “Y a-t-il une Amérique latine?”, proponía esta respuesta:

Abogar es elegir, simplificar, apartar las objeciones, mutilar los hechos [...] ¿Podemos decir, sin más, que hay una tradición ibérica, indígena, mestiza, y que es una? ¿No es tomar los deseos por realidades? ¿Por qué habría el pueblo [...] de ser más unitario que la elite? Son los pueblos y las elites los que deben decirlo. No, no basta con dar la espalda a Europa o negar el valor exclusivo del blanco para fundir en una sola masa las vidas tumultuosas de un continente a la vez español y portugués, negro e indio, sin contar otras muchas aportaciones [...] [La conclusión a que llega Braudel es la siguiente:] A decir verdad, América Latina no es una, con nitidez cegadora, más que vista desde el exterior. Es una por contraste, por oposición, considerada en su masa continental, pero a condición de que ésta se oponga a los demás continentes, sin que esto le impida nunca estar profundamente dividida.<sup>20</sup>

Tal vez no es por azar que estos años dorados de la latinidad corresponden a un cambio de la percepción de América Latina en ambos lados del Atlántico, como lo muestra un estudio espléndido de Denis Rolland. En 1943, Alfonso López Pumarejo, presidente de Colombia, inicia una violenta polémica al declarar: “Las circuns-

<sup>20</sup> “Plaider, c’est choisir, simplifier, écarter les objections, mutiler les faits... Peut-on dire, sans plus, qu’il y a une tradition ibérique, indigène, métisse, et quelle est une? N’est-ce pas prendre ses desirs pour des réalités? Pourquoi le peuple... serait-il plus unitaire que l’élite? C’est les peuples et les élites qu’il faut dire. Non, il ne suffit pas de tourner le dos à l’Europe, ou de nier la valeur exclusive du blanc, pour fondre en une seule masse les vies tumultueuses du continent tout à la fois portugais et espagnol, negro et indien, sans compter bien d’autres apports. [...] [La conclusión a que llega Braudel es la siguiente:] En vérité, l’Amérique latine n’est une, avec une netteté aveuglante, que vue de dehors... Elle est une par contraste, par opposition, prise dans sa masse continentale, mais à condition d’opposer celle-ci aux autres continents, sans que cela l’empêche jamais, d’être profondément divisée”; Fernand Braudel, *Cahiers des Annales*, núm. 4, París, 1949, citado por Guy Martinière, *op. cit.*, p. 32.

tancias actuales no han servido para conocernos mejor incitándonos a analizar nuestros asuntos con nuestro propio criterio, que no está subordinado al pensamiento europeo. América ha dejado de mirar hacia Europa y empieza a contemplarse a sí misma”. (*Les circonstances actuelles nous ont [...] servi à nous mieux connaître en nous incitant à analyser nos affaires avec notre propre critère qui n’est pas subordonné à la pensée européenne [...] L’Amérique a cessé de regarder vers l’Europe et commence à se contempler elle-même*). Por su parte, Lucien Febvre también percibe el fenómeno del otro lado del Atlántico: “La Historia está así llena de inmuebles que, sin cambiar de lugar, se encuentran sin embargo, y en general de manera bastante abrupta, con que ya cambiaron de posición”. (*L’Histoire est pleine ainsi d’immeubles qui, sans changer de place, se trouvent cependant, et en général assez brusquement, avoir changé de position*).<sup>21</sup> Para Denis Rolland, lo que tiene lugar en estos años es “un retroceso de la influencia de la cultura política francesa o, más precisamente, una no renovación de la percepción de esta cultura: en las percepciones latinoamericanas, Francia se convierte poco a poco en un país de historia cultural más que un país de cultura activa; se palpa cierta fosilización de la cultura francesa y su repliegue en valores históricos” (*un recul d’influence de la culture politique française ou, plus précisément, un non renouvellement de la perception de cette culture: peu à peu, la France devient, dans les perceptions latino-américaines, plus un pays d’histoire culturelle qu’un pays de culture active; une certaine fossilisation de la culture française et son repli dans des valeurs historiques sont constatés*).<sup>22</sup>

Paralelamente, después de la Segunda Guerra Mundial el francés ya no es más la segunda lengua que estudian los latinoamericanos, y cede su lugar al inglés debido a la gran presencia comercial de

<sup>21</sup> Las citas de López Pumarejo y Febvre están tomadas de Denis Rolland, “‘L’Amérique a cessé de regarder vers l’Europe’? La France, un modèle qui s’efface en Amérique Latine”, en Annick Lempérière et al. (eds.), *L’Amérique latine et les modèles européens*, París, Temiber/Harmattan, 1998, pp. 393-394.

<sup>22</sup> Denis Rolland, *op. cit.*, p. 395.

Estados Unidos y de Inglaterra. Mas la anglofonía ha sido un proceso completamente diferente, porque, como señala Rolland, el *american way of life* es un “discurso que pretende ser moderno, vector de progreso, sin pretender ser civilizador” (*discours qui prétend être moderne, vecteur de progrès, sans prétendre être civilisateur*).<sup>23</sup>

La lengua es imperio, decía Nebrija en su *Gramática castellana* a los Reyes Católicos de España, en 1492. Pero el imperio estadounidense se consolidó en la era de los medios masivos de comunicación, lo cual no fue su culpa sino del siglo, pero de manera agresiva y excluyente. El estilo de vida estadounidense que se impone por todo el mundo, y particularmente en los medios masivos de comunicación, presenta excepciones, sin duda, pero en conjunto devalúa y excluye a las demás culturas. Todos los imperios ejercen la violencia, pero hoy día es preciso hallar estrategias para romper el discurso único que se nos quiere imponer.

No obstante, la primera tarea que es preciso acometer en América Latina es combatir la desigualdad que se expresa a todos los niveles. El humanismo que trajo Cristóbal Colón al Nuevo Mundo es invisible para ciertos grupos, que en la ciudad de México cada 12 de octubre lanzan sogas a la estatua del navegante con el intento de derribarla. Se les puede calificar como fanáticos, pero sin duda, expresan un malestar actual y no una querrela antigua. La cuestión es que la latinidad es un proceso inacabado, especialmente porque no ha llegado a los grupos marginados por su cultura o su género. La piel oscura continúa siendo un estigma en muchos medios, lo cual resulta en extremo paradójico porque los antiguos griegos tenían la piel morena por su milenar contacto con Egipto y el Oriente Medio; el “modelo ario” es una invención del siglo XIX, como ha demostrado Martin Bernal.<sup>24</sup>

Actualmente la latinidad se proyecta como un proceso de simbiosis entre el Norte y el Sur, y su concepto de humanismo universal, de respeto a las diversidades, sólo será posible reconociendo

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 430.

<sup>24</sup> Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilizations*, 2 vols., Londres, Free Association Books, 1987.

nuestras diferencias y atendiendo las particularidades de cada país, para así construir “una mundialización a la medida del hombre” (*une mondialisation à la mesure de l’homme*), como sugiere la Déclaration de Paris de l’Union Latine de 2004, publicada al cumplirse los cincuenta años de esa asociación. En esa ocasión el presidente de Francia, Jacques Chirac, expresó lo siguiente:

Para poner las fuerzas de la mundialización al servicio del desarrollo duradero y del progreso humano, para conjurar el miedo al cambio y la crispación de identidades, hoy más que nunca se impone la exigencia de un auténtico diálogo de las culturas, una exigencia que es la fuente de la latinidad. Éste es el sentido de lo que nos decía Carlos Fuentes cuando recibió en Río de Janeiro, hace ya cinco años, el Premio de la Latinidad: “Nuestra gran comunidad latina es la suma de sus partes. Incluye y nunca excluye. Al no despreciar a nadie, nos libera a todos. Debe ser la carabela, el buque almirante de un siglo XXI que será diverso o no será.”<sup>25</sup>

En suma, la latinidad, la *toltecáyotl*, desde mi punto de vista es una causa que debemos apoyar de una manera decidida, pero desde el lugar social específico de un país periférico. Copiar acriticamente las tendencias o las modas de los países hegemónicos no resolverá nuestras necesidades particulares. En consecuencia, la latinidad no debe ser vista como un canal único, como el que construyó De Lesseps. Más bien es una gran vertiente formada por grandes ríos como el Orinoco y el Amazonas, el Sena y el Guadalquivir, que con-

<sup>25</sup> “Pour mettre les forces de la mondialisation au service du développement durable et du progrès humain, pour conjurer la peur du changement et la crispation identitaire, plus que jamais s’impose l’exigence d’un authentique dialogue des cultures, cette exigence où la Latinité puise sa légitimité. Tel est le sens de ce que nous disait Carlos Fuentes lorsqu’il reçut à Rio, voici cinq ans, le Prix de la Latinité: «Notre grande communauté latine est la somme de ses parties. Elle inclut et jamais n’exclut. En ne méprisant personne, elle nous libère tous. Elle doit être la caravelle, le vaisseau-almirant d’un XXI<sup>e</sup> siècle qui sera divers ou ne sera pas”; Union Latine, *op. cit.*, p. 5.

fluyen en el gran océano donde se encuentran todas las culturas humanas. Y si el agua corre por la fuerza de la gravedad, la ciencia y la cultura se diseminan por la fuerza de la libertad de expresión y con las alas de la forma. Pero todos estos grandes ríos se nutren de riachuelos, arroyos y manantiales, por lo cual la participación de cada uno de nosotros no es sólo necesaria sino indispensable para hacer nuevas aportaciones y revisar críticamente la tradición heredada. Un latino mexicano, Rubén Bonifaz Nuño, ha hecho precisamente esto al traducir la *Iliada* directamente del griego, donde no sólo nos ofrece una versión en la lengua que hoy hablamos en México, sino además aporta una interpretación sorprendente del célebre poema de Homero.

Generalmente se ha considerado que el héroe de la guerra de Troya es Aquiles, que conquista la célebre ciudad. Mas para los mexicanos, según la interpretación de Bonifaz, el verdadero héroe es Héctor, quien defiende a los suyos y a su cultura de la agresión de un ejército extranjero, superior en fuerza. Durante siglos los mexicanos hemos resistido el embate de potencias externas y es por ello que nos identificamos con Héctor y con Cuauhtémoc, el emperador azteca que resistió la conquista española. Esta interpretación de Bonifaz tiene un alcance universal, pues si consideramos la primera recepción de los poemas homéricos, resulta lógico pensar que los atenienses y los espartanos, poderes hegemónicos, hayan tenido por héroe a Aquiles, pero también parece muy probable que la mayoría de las ciudades-estado griegas, las que sufrían el dominio de los atenienses y de los lacedemonios, se hayan identificado como nosotros con Héctor, el héroe de la resistencia.<sup>26</sup>

Quisiera terminar señalando que durante el tiempo en que el profesor Chevalier estuvo al frente del Instituto Francés de América Latina en México, ocurrieron grandes cosas, de las que yo he podido enterarme platicando con el maestro Jean Meyer. Por supuesto se enseñaba francés y también había cursos de Civilización Francesa, pero

<sup>26</sup> Homero, *Iliada* (introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño), 2 vols., México, UNAM (Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana), 1996, p. XXXI.

hubo grandes innovaciones. Se organizó el primer cine club que hubo en México y se presentaron funciones de teatro. Los ciclos de conferencias y mesas redondas eran frecuentes y abordaban temas considerados tabú, como la intervención francesa en México y la revolución de Emiliano Zapata; bueno Zapata en sí no era propiamente tabú pero sí el espíritu crítico con que fue examinado. El célebre historiador don Luis Chávez Orozco afirmaba que la primera discusión sería —desde el punto de vista histórico— que hubo en México sobre Zapata fue en el Instituto Francés de América Latina. La biblioteca se enriqueció enormemente ofreciendo a los lectores tanto autores clásicos como de vanguardia. La Librería Francesa, ubicada muy cerca del viejo edificio del periódico *Excelsior*, era de por sí un foco luminoso de latinidad, allí se reunían los intelectuales de la época y se les daba un trato personalizado. Gracias al general De Gaulle, Air France transportaba los periódicos franceses casi gratuitamente; de modo que Carlos Fuentes, Rafael Segovia y muchos otros tenían un casillero personal en la Librería y acudían dos o tres veces por semana a recoger las últimas ediciones de *Le Monde* y otras publicaciones. Pero esto no era bastante para Chevalier: en su casa organizaba reuniones a las que todo el mundo quería asistir. Sobre esto hay dos hipótesis: una afirma que era la libertad y el espíritu crítico con que se discutían los asuntos contemporáneos y la cultura en general lo que atraía a los intelectuales; otros sostienen que la belleza de su esposa Josephe, y su exquisita hospitalidad, eran el gran imán de esas reuniones. No está por demás decir que esas magníficas cenas las pagaba el maestro de su propio bolsillo, y se estima que gastó una suma cuantiosa. Según las investigaciones que ha realizado Véronique Ébrard, el profesor Chevalier tuvo contacto directo, durante su estancia en México, con más de cinco mil personas.

Con el arrojito de Vercingetorix, con la convicción de los evangelizadores del siglo XVI en América, Chevalier divulgaba la latinidad por todas partes, pero además no era dogmático. La prueba de que era un ecléctico es que se transportaba por la ciudad de México en una motocicleta Harley Davidson de fabricación estadounidense.



## El general Felipe Ángeles: humanismo y educación militar\*

Odile Guilpain

*Invito, pues, a todos los soldados y a los Jefes y oficiales dignos y patriotas para que se unan desde luego al movimiento. De esta manera desmentiréis la calumnia que pesa sobre vosotros de que sois los verdugos del pueblo y desmentiréis que si estáis orgullosos de pertenecer al Ejército Mexicano, es porque el Ejército es hijo del pueblo, el defensor de sus instituciones y la encarnación de las glorias patrias.*

Francisco I. Madero  
“Al Ejército Mexicano”, noviembre de 1910

**F**elipe Ángeles fue un oficial federal y un revolucionario, que por esta condición suscitó en sus tiempos virulentas polémicas y su destino sigue planteando numerosas interrogantes. El breve resumen biográfico que sigue está orientado a poner de realce las características complejas de esta personalidad en su trayectoria que va del Porfiriato a la Revolución.<sup>1</sup>

\*Agradezco al doctor Adolfo Gilly su atenta lectura y valiosas sugerencias en la revisión de este artículo. Para una visión renovada sobre el general Felipe Ángeles, remito a Adolfo Gilly (comp.), *Felipe Angeles en la Revolución*, México, Era/Conaculta, 2008.

<sup>1</sup> Principales obras biográficas sobre Felipe Ángeles: Bernardino Mena Brito, *Felipe Angeles, federal*, México, Herrerías, 1936; Bernardino Mena Brito, *El lugarteniente gris de Pancho Villa*, México, Mariano Colli, 1938; Federico Cervantes, *Felipe Angeles y la Revolución de 1913. Biografía (1869-1919)*, México, edición de autor, 1943; Elena Garro, *Felipe Angeles*, México, Difusión Cultural-UNAM, 1979; Luis M. Garfias, *Generales mexicanos de los siglos XIX y XX*, México, Secretaría de la Defensa Nacional-Universidad del Ejército y Fuerza Aérea (Biblioteca del Oficial Mexicano), 1982; Odile Guilpain, *Felipe Angeles y los destinos de la Revolución mexicana*, México, FCE, 1991; Adolfo Gilly, *op. cit.* Numerosos artículos de Felipe Ángeles, así como gran parte de su correspondencia con José María Maytorena, han sido recopilados por Álvaro Matute en *Documentos relativos al*

Dado el carácter sumamente contradictorio y discutido de las actuaciones de Ángeles, la pregunta de fondo puede plantearse así: ¿es posible —y dado el caso, ¿cómo?— que el ejército porfiriano haya podido formar y albergar en su seno una personalidad como la de Felipe Ángeles? Claramente sobresale como militar excepcional, pero también destaca como intelectual de convicciones humanistas. No cabe tras ninguna etiqueta preestablecida, ni menos aún tras la que corresponde a la opinión trillada de los llamados “militares macheteros” que abundaron en las filas del ejército de finales del siglo XIX y principios del XX. Éstos dejan tras de sí una visión estereotipada cuyos ejemplos pueden ser, entre otros, los de Victoriano Huerta, Manuel Mondragón o Juvencio Robles. Al general Ángeles no se le puede reducir simplificando su persona, ni tampoco atribuírsele ningún mote emblemático y reductor bajo la apariencia de adjetivación épica, como se designó a Pancho Villa como el

*general Felipe Angeles*, México, Domés, 1982; véanse también las páginas que Friedrich Katz le dedica en *Pancho Villa*, México, Era, 2008.



*Centauro del Norte*, y a Emiliano Zapata como el *Atila del Sur*. Sólo su biógrafo opositor, el general Bernardino Mena Brito, llegó a tacharlo de “lugarteniente gris de Pancho Villa”, sin que prosperara la expresión, porque Ángeles nunca se limitó a un mero papel de segundón detrás del jefe de la División del Norte. Lo que antecede explica lo complicada que puede ser toda interpretación de la figura de Ángeles porque para conocerlo es preciso profundizar en lo que fuera su identidad y sus razones de vivir, hasta lo más hondo de sus compromisos.

¿Es posible ser un oficial federal de alto rango y después revolucionario, además de humanista? ¿Es posible suscitar a la vez un gran reconocimiento y un gran desconcierto, dada la personalidad peculiar del personaje? Para aportar algunos elementos de respuesta examinaré los orígenes de Ángeles, su formación, sus ideas y su evolución, basándome en testimonios de coetáneos y en sus propios escritos, e insistiendo en las muestras de su personal consecuencia con sus convicciones.

## Los orígenes

Felipe Ángeles nació en 1868 en Zacualtipán, un pueblo de la sierra al norte de Pachuca, Hidalgo, donde su padre, un veterano de las guerras de 1847 y de 1862-1867, desempeñó el cargo de jefe político antes de ser administrador de rentas de aduanas en ese y otros pueblos de la sierra de Hidalgo, en la zona indígena otomí y náhuatl.

La familia Ángeles era de doble ascendencia, española e indígena. Para muchas personas que lo conocieron, en Felipe Ángeles sobresalían sus raíces indígenas y fueron comentadas positiva o negativamente, según los testigos: una de sus sobrinas recordaba con admiración que “tenía esa manera de ser que es muy del indio [...], el indio tiene un gran señorío, una cosa [...] grande; y era así, tenía esos rasgos”.<sup>2</sup> Para Pedro de Alba, el legado indígena jugaba en su desdoro: “tenía en su

<sup>2</sup> Entrevista de la autora a la señora Carmen Álvarez de la Rosa Krause, 8 de noviembre de 1982.

contra [...] la suavidad del indio”.<sup>3</sup> Jorge Useta presta a Luis Cabrera el siguiente juicio cargado de antipatía prejuiciada: “Yo considero en sustancia que el general Ángeles era un hombre más que inteligente, ladino, en el sentido que damos en México a esta palabra: hermético, y como buen indio, rencoroso.”<sup>4</sup> Otro testimonio cita a Santiago R. de la Vega y presenta a Ángeles como un “hombre frío, de catadura indígena, y de cultura científica en su profesión, que desconcertaba a ciertos generales improvisados en la lucha”.<sup>5</sup>

Fue el tercer hijo del segundo matrimonio de su padre, quien le dio su nombre y eligió como padrino al general Manuel Mondragón. Sin duda, durante su niñez Ángeles habrá oído en boca de su progenitor relatos de guerra y palabras que exaltarían las virtudes militares, el sentido de la Patria y el respeto por las grandes figuras de Benito Juárez y Porfirio Díaz.

Pronto se habrían hecho patentes las dotes intelectuales de Ángeles. Tras cursar la primaria en Molango y en Huejutla, donde se había trasladado la familia, entró al Instituto Literario de Pachuca, y a los 15 años de edad ingresó becado al Colegio Militar de Chapultepec. Que haya sido vocación en él o no, dadas las aptitudes del joven para el estudio, las circunstancias familiares y las becas que se atribuían a los alumnos del Colegio Militar de Chapultepec, la carrera militar era el camino común, *cuasi* obligado en casos de orígenes sociales modestos, para un posible ascenso social. Véanse las trayectorias de un Juvencio Robles (cuyo padrino fuera el mismo Porfirio Díaz), de un Jacinto B. Treviño, de un Gustavo Garmendia, o —circunstancias aparte— de un Heriberto Frías. Ahora bien, el temperamento de Ángeles era adusto, parco, meditativo,<sup>6</sup> rasgos de los que podríamos pensar que poco se avienen a una carrera castrense: no obstante,

<sup>3</sup> Pedro de Alba, “El general Ángeles en la Decena Trágica”, en *El Nacional*, 15 de octubre de 1915.

<sup>4</sup> Jorge Useta, “Personajes de nuestra historia. Felipe Ángeles”, en *Excelsior*, México, 9 de julio de 1939.

<sup>5</sup> E. Brondo Whitt, *La División del Norte (1914) por un testigo presencial*, México, Lumen, 1940, p. 271.

<sup>6</sup> Véase el capítulo que Martín Luis Guzmán dedica a Ángeles en *El águila y la serpiente*, México, Compañía General de Ediciones, 1976.

Vito Alessio Robles lo describe como un hombre “callado por naturaleza”, aunque afirma enseñada que “era en el fondo un gran rebelde potencial”<sup>7</sup> y, según su propia opinión, era “impetuoso”. También abundan los testimonios sobre el carácter bondadoso de Ángeles. Este conjunto de elementos habrían contribuido a hacer de él un oficial poco convencional.<sup>8</sup>

Hay un consenso en afirmar que la carrera de Felipe Ángeles en el Colegio Militar fue excelsa y en ella destacó como intelectual y teórico brillante. Antes de haber sido ascendido a teniente impartía clases de mecánica analítica, y más adelante fue profesor de matemáticas, de teoría y práctica de tiro en la Escuela Militar de Aspirantes. Desde 1896, año en que Heriberto Frías fue expulsado del ejército por haber escrito su denuncia sobre la represión en Tomóchic, Ángeles escribía textos técnicos sobre teoría del tiro, balística, empleo de la artillería en campaña..., artículos y libros que fueron publicados en diferentes imprentas o que aparecían en la *Revista del Ejército y la Marina* o en el *Boletín Militar*.<sup>9</sup> ¿Qué habrá meditado Ángeles tras la expulsión de Frías, a quien seguramente conoció durante los dos o tres años (1889-1891) en que coincidieron en el Colegio Militar?

Ángeles jamás fue enviado a campañas represivas, contra los yaquis, o contra Pascual Orozco. Por su nivel intelectual lo destinaban a comisiones en el extranjero,<sup>10</sup> y permaneció varios años en Francia para perfeccionarse en diversas escuelas militares de renombre.

<sup>7</sup> Citado por Luis Garfias, “El general Felipe Ángeles: esbozo de una biografía militar”, en Adolfo Gilly, *op. cit.*, p. 202.

<sup>8</sup> Muchos son los testimonios de la bondad de Ángeles y no se pueden citar todos. Pero entre ellos destacaré aquí el de Juan Bautista Vargas Arreola. Relata con pormenores cómo el general “siempre generoso y bueno” ordenó la distribución de harina a soldaderas después de la batalla de Paredón (mayo de 1914), cómo ordenó que se les entregara dinero, “fuera del lado de la Revolución o de la usurpación” y cómo costó los estudios en una academia militar de Estados Unidos al hijo —entonces de ocho años de edad— de un sargento federal muerto en combate ese día; Berta Vargas de Corona (comp.), *A sangre y fuego con Pancho Villa*, México, FCE, 1995, pp. 169-172.

<sup>9</sup> La lista de dichos escritos publicados entre 1896 y 1908 figura en Odile Guilpain, *op. cit.*, pp. 226-227.

<sup>10</sup> En 1901 y 1909 en Francia; en 1904 en Estados Unidos.

¿Qué habrá leído Ángeles, siempre ansioso de cultura, en la biblioteca del Colegio y por su propia cuenta durante todos esos años? ¿Qué obras le ofrecía la biblioteca del oficial, aparte de las “clásicas” de estrategia militar? ¿Había lugar para literatura y otras materias?<sup>11</sup> ¿Y para libros que no pertenecieran a los también clásicos de la educación positivista? Sabemos que Victor Hugo, por ejemplo, era muy leído en toda la república, y también otros autores, muchos de ellos franceses, si sacamos conclusiones de las existencias en las bibliotecas conservadas hoy en día. Ángeles vivió en constante curiosidad intelectual, con un afán por el aprendizaje: dice que leyó la *Historia de la Revolución francesa*, de Jules Michelet, así como obras de Hipólito Taine y del socialista francés Jean Jaurès.<sup>12</sup> Pero, ¿en qué época las leyó? El caso es que adquirió una amplia cultura, reconocida y admirada en forma unánime.<sup>13</sup>

El afán de superación intelectual es una de las características de Ángeles y un elemento clave en su trayectoria poco común. Por un lado fue, y se asumió, profundamente militar, pero jamás decayó en él la imperiosa necesidad vital, espiritual, ética, del pensamiento libre. Tal necesidad nació de la autoexigencia de apropiación del universo y de la comprensión de las contingencias individuales, que a la vez que arraigan al ser humano en sus orígenes y en su época, le impulsan a elevarse, a sublimar los límites del tiempo y las circunstancias. Esto es quizá una faceta del humanismo a nivel de la propia conciencia individual. Una de las expresiones de esa tendencia, notable

<sup>11</sup> Sería de gran interés para el estudio de la cultura militar por esos años tener un acercamiento al contenido de la biblioteca del Colegio Militar. ¿Existe un inventario de la misma?

<sup>12</sup> El cual dice de sí mismo que su interpretación de la historia es “a un tiempo materialista con Marx y mística con Michelet”, cit. en Albert Soboul, *Précis d'histoire de la Révolution française*, París, Editions Sociales, 1975, p. 8.

<sup>13</sup> El general Antonio G. Olea lo describe como “uno de los militares más competentes y de más vastos conocimientos que hasta esa fecha había producido el glorioso Colegio Militar, al que ambos tuvimos la honra de pertenecer”; véase “La toma de Zacatecas”, en *La batalla de Zacatecas*, Zacatecas, s.e., 1998, p. 30. José María Jaurrieta dice de él que “era una universidad ambulante”, en *Con Villa (1916-1920), memorias de campaña*, México, Conaculta, 1997, p. 165.

en el caso de Ángeles, es la convicción de que hay que mantener vivo el libre albedrío en materia de conciencia y de pensamiento.

La libertad de pensar y opinar, la aplica siendo aún oficial subalterno en el Colegio Militar. Crítica en un discurso, pronunciado ante el mismo Porfirio Díaz, el bajo nivel de la enseñanza general en la formación impartida en la Escuela Militar de Aspirantes y en el Colegio Militar, señalando la necesidad de una reforma en la educación castrense. Más tarde tomó de nuevo distancia de la pedagogía aplicada en el Colegio en varios artículos,<sup>14</sup> uno de los cuales le valdría un arresto seguido de un semidestierro bajo forma de una misión a Francia, en 1909.<sup>15</sup> En otras circunstancias, Ángeles se levantaba contra la disciplina asfixiante de las condiciones de estudio estéril que sufrían sus condiscípulos y después alumnos en esa institución. Tampoco le cohibía el hecho de que Mondragón fuera su padrino para discrepar de su juicio cuando se trata de evaluar la calidad de armamentos y en varias ocasiones, según reportes que se pueden leer en el mismo archivo de la Defensa Nacional, “evitó que se hicieran negocios para su provecho [de Mondragón] con fondos del gobierno”.<sup>16</sup> La misma conciencia profesional íntegra guió su rechazo al proyecto de pólvora sin humo que tenía que evaluar en una comisión a Estados Unidos.

Esa libertad de pensar la pulió con su larga experiencia de profesor y probablemente también con sus contactos fuera de los estrictos límites del Colegio Militar, y fuera de México, bajo la influencia de las ideas francesas en particular. En efecto, no puedo imaginar a Ángeles, estando en Francia entre 1909 y 1912, sin que su curiosidad intelectual y su interés por la cosa (*res*) castrense lo llevara a leer *L’Armée nouvelle* (*El nuevo ejército*) de Jean Jaurès, publicada en 1910,

<sup>14</sup> “Un equilibrio paradójico”, en *El Boletín Militar*, 1 de noviembre de 1899, e “Importante a la sociedad mexicana y a los oficiales del ejército”, en *El Diario*, 13 de abril de 1908, incluidos en Álvaro Matute, *op. cit.* En Adolfo Gilly, *op. cit.*, figuran *in extenso* los artículos “Genovevo de la O” (1917) y “Manifiesto al Pueblo Mexicano” (1919), así como el relato de Felipe Ángeles de la batalla de Zacatecas.

<sup>15</sup> Odile Guilpain, *op. cit.*, p. 109.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 110.

obra en la cual el fundador del periódico socialista *L’Humanité* propone reformas en el ejército, destacando en particular su misión social. Sin poder afirmar, a falta de pruebas terminantes, que Ángeles lo haya leído, sí leyó otras obras de Jaurès, como señalamos anteriormente, y las concepciones de “misión social” desarrolladas por el militar mexicano son desde luego muy afines con el pensamiento del francés.

### De federal a revolucionario

Son esas ideas las que espera poder concretar como director del Colegio Militar a partir de enero de 1912, cuando Madero lo mandó llamar de regreso a México y le confió ese cargo. Comenzó a aplicar —como intelectual, como teórico imbuido de ideas de evolución, progreso y cultura del Ejército— las reformas por él deseadas: apertura de lo militar hacia lo civil, modernización del ejército y ese oxígeno de cultura universal que tanto anhelaba siendo alumno y luego profesor, y que permitiera aflojar “la disciplina asfixiante”, ya mencionada y de la que también hablara Jaurès, justamente.<sup>17</sup> Ocupó el puesto durante seis meses que fueron de gran importancia, ya que tejió una relación de estima, amistad y confianza con Francisco I. Madero, coincidiendo ambos en los ideales de democracia y siendo afines sus caracteres bondadosos y moderados. Esta “misión elevada” del ejército,<sup>18</sup> la truncaron los acontecimientos y las urgencias del momento. En efecto, a principios de agosto, el presidente Madero confió a Ángeles el mando de la campaña en el estado de Morelos contra la rebelión zapatista que Juvencio Robles reprimía con mano dura: incendios de pueblos, tierra arrasada; esa “política de exterminio”, como la calificó Ángeles, no sólo no lograba aplacar la rebelión sino que la enardecía más. Aun así y contra esos antecedentes nefastos, recién llega-

<sup>17</sup> “Que las grandes escuelas militares entren lo más posible en comunicación con todo el movimiento intelectual del mundo moderno”, escribe Jaurès en *L’Armée nouvelle*, París, Rieder, 1932, p. 541.

<sup>18</sup> Más citas, en la *Revista del Ejército y la Marina*, julio de 1906, núm. 7, pp. 18-31.

do a Cuernavaca, en un artículo dirigido “Al Pueblo de Morelos”, Ángeles definía su objetivo, esta vez en el terreno: expresaba claramente su voluntad de poner término a los métodos de sus predecesores y de llevar a cabo una misión de progreso y de reconstrucción.<sup>19</sup> En una carta dirigida a Manuel Márquez Sterling, Ángeles aclara lo que fue entonces la labor confiada por Madero y las convicciones que guiaban a los dos: “Los zapatistas han tenido siempre razón, aun en contra de Madero, así me lo manifestó éste, y me envió a la guerra del sur para ver de reparar errores, dejando a mi exclusivo criterio la conducción política y militar de la campaña.”<sup>20</sup>

Es la primera experiencia de terreno para Ángeles, y sabe que tiene que actuar como militar y como negociador. También demuestra por vez primera en campaña lo que será en él una constante en todas las acciones de guerra en que estuvo involucrado: su preocupación por ahorrar vidas, de soldados y de civiles, y el trato humanitario hacia el enemigo.<sup>21</sup> “Ángeles llevó a cabo lo que podría llamarse ‘una guerra de caballero’ y suspendió casi todas las represalias contra la población civil. Los prisioneros eran bien tratados y no ejecutados.”<sup>22</sup> Su actuación pacificadora, en una primera etapa, dio resultados reconocidos por al menos un periódico, *El Diario*, en cuyo número del 29 de septiembre de 1912 se puede leer: “El general Ángeles es el primero de los jefes militares de Morelos en comprender que no se debe recurrir sólo a medidas duras e inflexibles, y gracias a su apoyo ha ido disminuyendo entre los al-

zados la opinión de que el gobierno es un enemigo implacable contra el cual no hay más remedio que la fuerza bruta.”<sup>23</sup>

Años después, en 1917, desde su exilio en Texas publicó un texto, hoy muy conocido, del que dice que lo escribe “en honor de Genovevo [de la O] y para vergüenza nuestra”.<sup>24</sup> En él expresa todo el respeto que sintió por la persona del general zapatista, la legitimidad de su lucha, y por Zapata. Explica que al asumir el mando, inquirió para saber quién era aquel hombre de quien escuchaba relatar tanto hazañas militares como fechorías. El tono del artículo nos puede parecer hoy muy paternalista. A la vez es indiscutible que Ángeles sí hizo obra de pacificación, sí consiguió que Zapata aceptara entrevistas y diálogos; sin embargo, no se pudo llevar a buen término este proceso, al ser interrumpido por el cuartelazo de febrero de 1913. En Morelos Ángeles se enfrentó directamente a las maniobras de la prensa que buscaba desprestigiar al gobierno de Madero, así como a la persona misma del presidente y a las maniobras de quienes, dentro del ejército, ponían obstáculos a la obra de negociación y de pacificación emprendida por el general en esa segunda mitad del año de 1912. A mediados de octubre se obligó a endurecer sus operativos. No obstante, el recuerdo que se tiene de Ángeles en Morelos entre los zapatistas nada tiene que ver con el que dejó Juvencio Robles.

Recordemos brevemente que Madero viajó a Cuernavaca el 9 de febrero de 1913, para pedirle a Ángeles, de cuya lealtad no dudaba, que regresara a México con sus tropas. Por razones de jerarquía militar, Ángeles no obtuvo el mando del ejército federal y fue arrestado al mismo tiempo que Francisco I. Madero y José María Pino Suárez, siendo una de las últimas personas que los vio en vida. En los meses siguientes a la toma del poder por parte de Victoriano Huerta, Ángeles, como muchos revolucionarios, se vio obligado a salir del país.

El asesinato de Madero y de Pino Suárez orientó para siempre el destino del general. Nadie mejor que el propio Ángeles podría expresar lo

<sup>19</sup> Felipe Ángeles, “Al Pueblo de Morelos”, en *La Patria*, 17 de agosto de 1912.

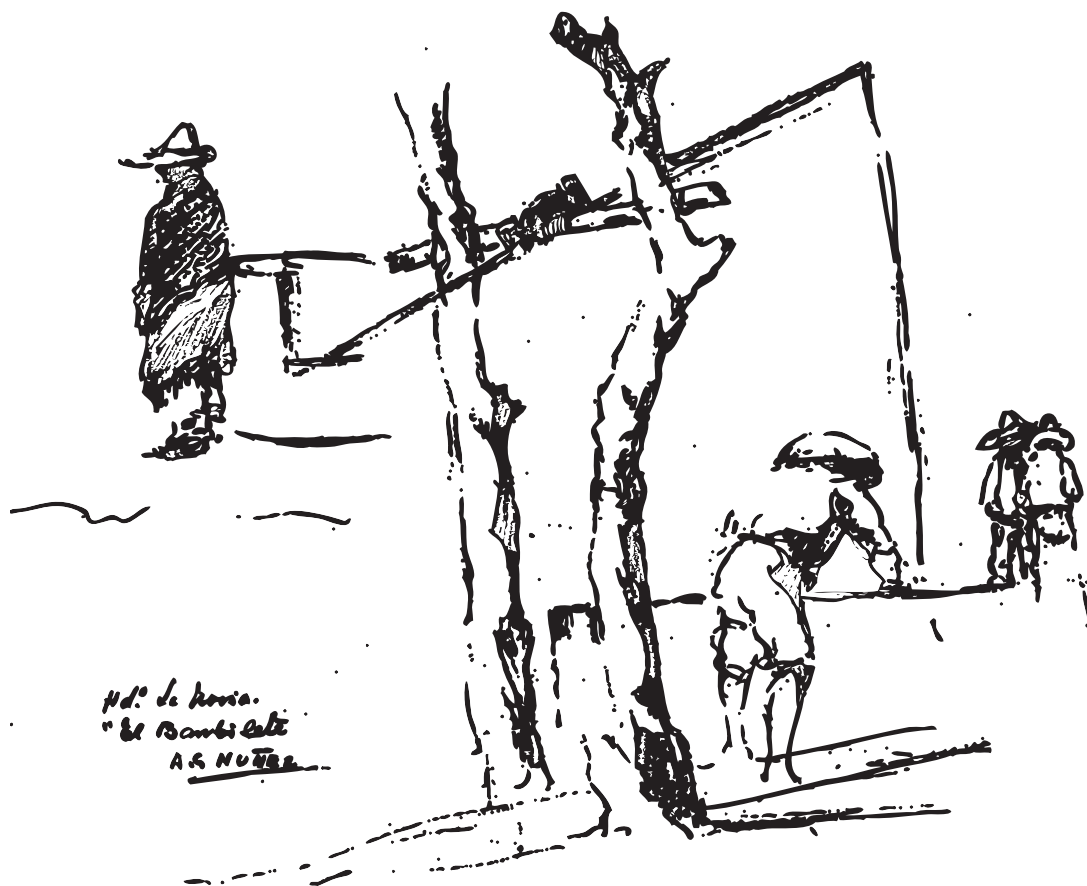
<sup>20</sup> Carta de Ángeles a Manuel Márquez Sterling, Ministro de Cuba en México, 5 de octubre de 1917, citada por Adolfo Gilly, *op. cit.*, pp. 283 y ss.

<sup>21</sup> No se sabe que los haya mencionado pero es muy probable que conocía los textos de la “Primera Convención de Ginebra de 1864 para el mejoramiento de la suerte que corren los militares heridos en los ejércitos en campaña”, así como las versiones que siguieron hasta la “Convención de La Haya de 1907”. En contraste, el número de ejecuciones ordenadas por Villa o por Obregón es mucho mayor

<sup>22</sup> Friedrich Katz, *op. cit.*, t.1, p. 149. Véase también t.1, pp. 255 y 317, sobre el descontento que suscitaba entre algunos de sus soldados por restringir los saqueos y exigir el respeto de la vida de los civiles.

<sup>23</sup> Odile Guilpain, *op. cit.*, p. 55.

<sup>24</sup> “Genovevo de la O”, en *La Patria*, El Paso, Texas, diciembre de 1917, en Adolfo Gilly, *op. cit.*, pp. 262-282.





que sería en adelante el eje en torno al cual giró su existencia: “Vine del pueblo y era yo exclusivamente un soldado. La ignominia de febrero de 1913 me hizo un ciudadano y me arrojé a la Revolución en calidad de devoto de nuestras instituciones democráticas.”<sup>25</sup> Pensemos tan sólo un minuto en el valor intelectual y moral que se requiere para escribir y publicar estas palabras. La crítica personal era expresada con parquedad y moderación, pero cundía, fuerte, intensa, sin apelación, revelando una profunda humildad y capacidad de autocuestionamiento, dándole todo su peso al sentido del vocablo ciudadano. Destaca en Ángeles lo que sería en adelante su acción apasionada y consecuente hasta el sacrificio, en una *cuasi* mística de la democracia.

Desde Francia, Ángeles llega a Nogales a finales de 1913. En esa ciudad estaba establecido el cuartel general de la revolución constitucionalista antihuertista bajo el mando del Primer Jefe, Venustiano Carranza. Ofrece sus servicios como oficial de artillería a la causa. Pero el ambiente de Nogales y la gente que rodea al Primer Jefe no se equipara con el ímpetu maderista y la fe demócrata de Ángeles. Muy lejos de tomar en cuenta sus planes estratégicos, Carranza lo inmoviliza en un puesto de amanuense, como lo expresa el general, nombrándole a su llegada como secretario de Guerra, y algunos días más tarde lo designa subsecretario encargado del Despacho. El recelo de los constitucionalistas allegados a Carranza es patente, al proceder Ángeles del ejército federal. Sea que Villa le mandó llamar, sea que él mismo optó por reunirse con la División del Norte, el hecho es que a mediados de febrero de 1914 se incorpora a las fuerzas villistas.

Comienza entonces una relación entre él y Francisco Villa que no deja de asombrar a muchos. Villa, hombre del pueblo, sin instrucción, genio intuitivo y pragmático adalid, formado en las persecuciones por las sierras y ducho en el arte de la guerrilla, poco dado a los sentimientos de conmiseración; Ángeles, intelectual, lleno de

compasión hacia quienes llama los desheredados, militar excelso formado en las aulas donde se imparte la teoría: todo parecía distanciar a los dos generales. Esta relación no se concibe si no se la piensa basada en el respeto mutuo que nace de la ausencia de prejuicios y la atracción recíproca debido, quizá, a la entereza de los temperamentos, aunque opuestos en sus manifestaciones socializadas. Años después, Villa le dirá a Ángeles: “Usted es el primer hombre que me contradice y no ha muerto”;<sup>26</sup> pese a los roces, jamás Villa dejó de estimar a Ángeles y dio el nombre del general a la escuela que construyó en Canutillo.

En 1914 ambos contribuyeron en forma decisiva a la derrota militar del huertismo —con las grandes batallas de Torreón, de San Pedro de las Colonias y de Zacatecas—. Se conjugó entre los dos hombres, para bien de la Revolución, la inteligencia militar compartida y complementaria, vinculada a un propósito imperativo de unidad de acción, bajo la autoridad de dos carismas cuya asociación coyuntural permitió que la División del Norte diera toda la dimensión a su talento y a su potencia arrolladora.

También juntos, en junio de 1914, sellaron la escisión entre los que se llamarían constitucionalistas y convencionistas; juntos insistieron en que Zapata aceptara enviar una delegación a la Convención. A principios de diciembre de 1914 Villa desoyó los consejos de Ángeles que le urgía a perseguir a Carranza camino a Veracruz, y después tampoco escuchó sus argumentos tendentes a disuadirle de enfrentarse en León y Celaya al ejército de Obregón. Se fue diluyendo la fuerza de la División del Norte, triunfó el carrancismo, y como tantos otros derrotados, Ángeles se fue al exilio en Estados Unidos en 1916.

Allí sufrió las penurias por las que pasaban decenas de mexicanos exiliados. Aparte de buscar empleo, se dedicó a estudiar, a leer, a escribir y a hacer trabajo de militancia con los desterrados —formó parte del grupo que creó la Alianza Liberal Mexicana en Nueva York.

<sup>25</sup> Felipe Ángeles, “Manifiesto al Pueblo Mexicano”, en *La Patria*, El Paso, Texas, 5 de febrero de 1919, en Adolfo Gilly, *op. cit.*, pp. 289-294.

<sup>26</sup> Federico Cervantes, *op. cit.*, p. 321. No fueron escasas las ocasiones de desavenencias entre Villa y Ángeles: en diciembre de 1914, en 1915, en 1919; pero cada vez fue más fuerte la voluntad de entendimiento y de respeto.

En diciembre de 1918 Ángeles se internó a México clandestinamente con el objetivo de llamar a la unión de las fuerzas que luchaban cada cual por su cuenta contra el gobierno de Venustiano Carranza. No pudo convencer a Villa sobre la necesidad de volver a constituir un ejército formal y disciplinado, uniendo a todas las fuerzas anticarrancistas que combatían en la república. Se separó de él y la traición le sorprendió con una escolta reducida, en su refugio de la sierra. Tras un consejo de guerra sumario fue fusilado en Chihuahua, el 26 de noviembre de 1919.<sup>27</sup>

### **Revolucionario, humanista con ideal de justicia social**

¿De qué materia disponemos para justificar la presente propuesta de comprender la figura de un ex oficial del ejército federal como un humanista revolucionario, con apertura hacia ideas socialistas en las filas de la Revolución mexicana?

Lo hemos subrayado, a más de ser un militar egresado del Colegio de Chapultepec, el general Ángeles era un intelectual. Como tal desarrolla su cultura, pone gran atención a la educación y se dedica, tanto en sus años de juventud y de madurez, como en el exilio —que es un periodo tenso de reflexión—, a profundizar en torno a sus inquietudes, a pensar en la problemática de su país. El pensamiento de Ángeles se mantuvo articulado en torno a cuatro ejes principales fácilmente identificables, por ser reiterativos tanto en la correspondencia con el exiliado y ex gobernador de Sonora, José María Maytorena, como en sus artículos y también en las palabras pronunciadas durante su juicio y que pueden servir como instrumentos de análisis: educación, religión, humanismo y socialismo. La imperiosa necesidad de educar al pueblo, la tolerancia en materia de creencias, la confianza en el hombre y la fe en el progreso, son sus convicciones cardinales. Se integran en un carácter ecuánime, en una gran ca-

<sup>27</sup> Sobre ese periodo y el juicio, véanse las mencionadas obras de Federico Cervantes, Elena Garro y Adolfo Gilly. En esta última, véase Ruben Osorio, “General Felipe Ángeles. Consejo de Guerra y fusilamiento”, pp. 153-200.

pacidad de trabajo, en una voluntad férrea y en la conciencia del compromiso con la patria, con una impregnación intensa de lo que es desde siglos el ideal de las virtudes militares —la abnegación, la lealtad,<sup>28</sup> el espíritu de sacrificio—, y conforman a un hombre al que vemos presa de contradicciones profundas, ciertamente dolorosas de vivir para él, pero también dispuesto a ser revolucionario, jamás clavado en una postura rígida y paralizada.

En Ángeles se da la generosidad histórica de la confluencia de cuatro mundos, de cuatro tendencias labradas durante años por un hombre en lidia constante, profundamente asumidas en su carácter enriquecedor a la vez que desgarrador porque siempre vividas con pasión, con múltiples dudas, con distancia crítica y esfuerzo por la superación pese a todas las contradicciones intrínsecas, con entrega que siempre se quiso militar y orgullosamente abnegada: un legado con resonancias cristianas que forman parte de la idiosincrasia mexicana, muy presente en el vocabulario, en la intensidad de los compromisos adquiridos; el humanismo, adquirido al filo de las lecturas impulsadas por el afán de superación y de entendimiento del hombre; y el compromiso con su pueblo, del que se sentía producto desde abajo, desde sus raíces indígenas de las que no quería desligarse, a sabiendas de que era deseable para todos el acceso a la educación; y poco a poco se formó la conciencia de que el socialismo era un camino posible hacia esa evolución que él pudo operar, aunque imperfectamente. Pero aquel camino intelectual complicado, matizado por las herencias, por su temperamento perfeccionista y entero, no lo pudo cumplir en forma cabal. Porque la instrucción castrense que le dio el sentido de la abnegación patrióti-

<sup>28</sup> Nunca renegaría el general Ángeles del pasado de “soldado glorioso” de Díaz, que llamaría “patriota insigne en la segunda guerra de independencia” en su discurso en Parral, el 22 de abril de 1919, citado por Federico Cervantes, *op. cit.*, pp. 296-299. Tal apego a la lealtad castrense sería entendido por sus detractores como una prueba de su adhesión al dictador, olvidando las palabras que seguían en su discurso, de clara acusación de brutalidad represiva en Veracruz y Tomóchic y de violación a la ley, convirtiendo su gobierno en una autocracia más absoluta que la de los zares de Rusia.

ca le impidió adquirir una conciencia militante suficientemente afirmada.

En esa evolución imperfecta queda retratada parte del destino de la aspiración al cambio del pueblo mexicano. Como otros muchos testimonios, ofrece al historiador un recorrido a la vez recto hacia la meta, y zigzagueante por la vida hacia el entendimiento de quienes vivieron y murieron por otro México, que no fuera ni el dictatorial porfiriano ni el democrático estampado con simpleza en la imagen de apóstol de Madero. Ángeles se hermana en la proclama de redención del pueblo mexicano que tan a menudo expone en sus cartas de entonces, mezcla confusa en los conceptos, más clara en la vivencia y en la esperanza.

### *La educación como condición del progreso*

Como numerosos de sus coetáneos, Ángeles cree firmemente en el poder “civilizador” de la educación. Es un pedagogo, es un apasionado de la cultura y de la instrucción, desde los años de su juventud en que denunciaba el bajo nivel de cultura de los oficiales, hasta la madurez y prematuro ocaso de su existencia cuando escribe: “Si en esta Revolución se cometen errores, es porque toda la educación se limita a una verdadera fórmula. El pueblo bajo vive en la ignorancia y nadie se preocupa por su emancipación”,<sup>29</sup> e insiste: “[...] lo que necesitamos es educación, en toda la extensión y fuerza del término; para dar vigor al cuerpo, luz a la inteligencia, bondad al alma[...]”,<sup>30</sup> palabras que evocan las de un Montaigne: “alma sana en cuerpo sano”, pero va más allá, conforme su reflexión y lecturas van madurando: “Toda la dificultad estriba en el ensanchamiento del círculo de las ideas de cada habitante de la sociedad actual, y en encontrar los medios prácticos que aceleren la evolución. Pero por poco que se medite y se vuelva atrás la cara para ver el camino recorrido, se convence uno de que el triunfo es ya seguro.”<sup>31</sup> Reafirma: “La creación y educación de

la juventud es una tarea sagrada [...] abundo en las ideas socialistas a este respecto.”<sup>32</sup> Y sueña con que, empezando a educar a los niños, “éstos, más tarde, exclamen, como Sócrates ‘tengo mi alma emancipada’”.<sup>33</sup>

Con esa confianza en la evolución y progreso certeros por obra de la educación para todos, Ángeles pasó de ser profesor en la Escuela Militar de Aspirantes y en el Colegio Militar de Chapultepec, a enseñar, predicar, como él dice, a oficiales subalternos de la División del Norte y al público en general cuando tenía la oportunidad. De esas enseñanzas del general en los campamentos, en el tren, en la sobremesa, nos han llegado varios testimonios, según los cuales eran escuchadas con gran interés, respeto y admiración por la cultura de ese militar que tanto se salía de los esquemas comunes. Francisco L. Urquizo, por ejemplo, recordando los principios del año de 1914 en Nogales, relata que “[...] el general Ángeles, acompañado de sus ayudantes Bazán, Cervantes y Gonzalitos, con frecuencia acude a presenciar la instrucción que imparto a la escolta del Primer Jefe; sus sabios consejos y cuidadosas observaciones las estimamos grandemente; son la ciencia y la bondad personificadas en él, que están con nosotros”,<sup>34</sup> y explica que fuera de las horas de instrucción militar Ángeles también era escuchado con atención: “El general Ángeles tenía grandes proyectos para organizar nuestras fuerzas rebeldes; muy amena e instructiva era su conversación y largas horas pasábamos a su lado escuchándolo embebecidos.” Desgraciadamente, Urquizo no precisa qué temas “embebecían” a su público. Pero sabemos por el mayor Eduardo Ángeles, su sobrino y testigo presencial, que en plena campaña, en los recesos de la División del Norte, el general impartía “clases de socialismo”.<sup>35</sup>

Según el general Ángeles, son la falta de educación y la ignorancia lo que no les permiten a un

<sup>29</sup> Felipe Ángeles, “Errores de revolucionarios y habilidades de déspotas”, junio-julio de 1917, citado en Álvaro Matute, *op. cit.*

<sup>30</sup> Palabras de Felipe Ángeles durante su juicio, citadas por Federico Cervantes, *op. cit.*, p. 330.

<sup>34</sup> Francisco L. Urquizo, *op. cit.*, p. 151.

<sup>35</sup> Entrevista de la autora, 1982.

<sup>29</sup> Citado en Álvaro Matute, *op. cit.*, p. 279.

<sup>30</sup> Felipe Ángeles, “Educación”, junio-julio de 1917, en Álvaro Matute, *op. cit.*

<sup>31</sup> Citado en Álvaro Matute, *op. cit.*, p. 159.

Villa o a un Genovevo de la O otra forma de protesta sino la violencia.<sup>36</sup> Hasta durante el juicio, hablaría de Villa como de un Jean Valjean,<sup>37</sup> víctima de las injusticias sociales, y en esta medida exculpado de parte de su responsabilidad cuando recurre a la violencia como forma de rebelión, como rechazo al sometimiento.

### *Descreimiento y misticismo*

El tono y la postura de Ángeles con respecto a la religión revelan un innegable arraigo cristiano. A pesar de declararse “descreído”, es afirmada su tolerancia hacia las creencias y los rituales de la religión, y —tenemos ejemplos en las líneas anteriores— emplea con frecuencia un vocabulario religioso, crístico, con énfasis y exaltación.<sup>38</sup> Es esta una de las facetas aparentemente contradictorias de la personalidad del general pero que se reconcilian en sus tendencias humanistas: apertura al espíritu y a lo espiritual, a la vez que estructuración resueltamente objetivizante, positivista por formación, de la razón. Una ilustración de esto lo proporciona el episodio final de su juicio. Liberal, ateo o agnóstico, pocas horas antes de ser ejecutado, un sacerdote llegó a su celda para que se confesara. Los testigos relatan que el general trabó con él “una discusión, que fue escuchada en silencio por los presentes, acerca de la religión católica, viéndola Ángeles desde el punto de vista filosófico, en cuya materia era un gran erudito. Habló también sobre la vida de Cristo muy ampliamente y discutió acerca del alma y del cuerpo, e igualmente sobre la historia de las religiones”.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Felipe Ángeles, “Genovevo de la O”, en Adolfo Gilly, *op. cit.*

<sup>37</sup> El héroe de la novela *Los miserables*, de Victor Hugo.

<sup>38</sup> El universo mental de Ángeles parece inscribirse en el análisis que hacía el joven Marx en 1843: “Entonces, nuestro lema deberá ser: la reforma de la conciencia, no por medio de dogmas, sino a través del análisis de la conciencia mística, ininteligible a sí misma, ya sea que se manifieste en su forma religiosa o política. Luego será evidente que el mundo ha estado soñando por mucho tiempo con la posesión de una cosa de la cual, para poseerla realmente, debe tener conciencia”; Carta de Marx a Arnold Ruge, <http://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm>.

<sup>39</sup> Álvaro Matute, *op. cit.*, p. 317.

Tendría muy presente en la memoria una de sus últimas lecturas: en efecto, cuando regresó de manera clandestina a México llevaba algunos libros, entre ellos la *Vida de Jesús*, de Ernest Renan.<sup>40</sup> En la soledad de la muerte próxima, se siente más que nunca deseoso de reafirmar sus intenciones pacifistas y ante sus jueces declara: “En mis prédicas no he dicho nada contra la Constitución; he predicado la fraternidad; he predicado una doctrina de conciliación y de amor.”<sup>41</sup>

Estas no fueron posturas de última hora. La firmeza y la generosidad de sus denuncias siempre siguieron senderos inciertos y múltiples, pero consecuentes. Así lo hace cuando condena las atrocidades cometidas por el ejército en Morelos, y describe la ruina que eran los pueblos de Huitzilac y de Santa María: “La iglesia era a la vez un cuartel y una caballeriza del Ejército Federal. Todo aquello era una terrible acta de acusación contra el Gobierno. [...] Yo, un descreído, me avergoncé de la obra del Gobierno y, [como] un indio, me apesadumbré al imaginarme a mis hermanos sin hogar, errantes como fieras en los bosques. Y empecé la reconstrucción.” Es importante volver a subrayar el que Ángeles suele ser consecuente con sus principios y toma riesgos: en esa ocasión desconcierta a sus asistentes cuando confía en el pueblo armado para escoltarle en una excursión a una laguna, pero dice: “[...] sentí la inmensa satisfacción de ver que mis amigos los pobres, los expoliados, los perseguidos, los indignos de confianza, me entendían, eran buenos y leales y se acercaban y se me pegaban al corazón”.<sup>42</sup> Al igual que resulta imposible colocar una etiqueta definitoria bajo la fotografía histórica de Ángeles, es imposible leer sus escritos como bloques categorizados. Siempre aparecen en ellos, mezclados dentro del eclecticismo, la preocupación por lo social y la moral militar.

El interés de Ángeles por el hecho religioso es filosófico, como lo aclaran esos testimonios, y ético. No era anticlerical, era tolerante. Esa tolerancia es motivada por lo que cree ser un necesario sostén

<sup>40</sup> Además de una “Historia general de los Estados Unidos” y una vida de Napoleón.

<sup>41</sup> Palabras de Ángeles durante el juicio, citadas en Álvaro Matute, *op. cit.*, p. 279.

<sup>42</sup> Felipe Ángeles, “Genovevo de la O”, *op. cit.*



moral para el pueblo. Afirmaba en uno de sus discursos que “estar contra la religión y no solamente contra los abusos del clero, es herir nuestros más nobles sentimientos y oponerse a todas las escuelas de moral”. Pero cuando agregaba que “la ciencia de la moral y la filosofía que ennoblecen el alma están sólo al alcance de los hombres más inteligentes de la tierra; las masas necesitan de los ritos de la religión para moralizarse [...]”, no se puede negar que permanecen en él algunos elementos del pensamiento social de corte conservador. Esto se percibe también cuando traza a continuación un paralelo entre los ritos religiosos y los militares, diciendo: “Si somos liberales, debemos respetar la libertad de conciencia y no debemos quemar los santos, por la misma razón que no permitiremos a nadie quemar nuestra bandera.”<sup>43</sup>

La fe en la humanidad lo guía y busca un hilo unificador transcendental: “Todo el mundo tiene una religión, todo el mundo tiene una fe. Con las ciencias adquiere una nueva fe, la fe en la labor científica va descubriendo una a una las leyes que rigen el mundo y alivia a la humanidad de sus dolores, y una religión: el amor a la humanidad.”<sup>44</sup> Es un ideal de humanista. Pero de un hombre instruido en las escuelas del positivismo, en gran medida autodidacta y formado sobre la brecha, quien vivió entre las tenazas de tendencias contradictorias que pretendió conciliar: lo militar y lo humanista.

### *Humanista de convicción y de corazón*

Por esa necesidad existencial de buscar la congruencia entre sus convicciones éticas como militar y sus ideales de intelectual humanista chocaron en él dos identidades, y en función de las circunstancias y de las prioridades coyunturales una tendencia podía predominar sobre la otra, pero nunca cesaban de cohabitar en su ser profundo. Esto se expresa muy claramente en sus escritos. Ya desde antes del exilio, un ejemplo de

ello muy conocido y discutido es su relato de la Batalla de Zacatecas,<sup>45</sup> mucho menos pormenorizado a nivel técnico que otras descripciones, por ejemplo las de su amigo y ex discípulo, miembro de su Estado Mayor, Federico Cervantes.<sup>46</sup> El general Ángeles le da la palabra al hombre Felipe Ángeles, con su visión poética de la guerra (en el sentido de *poïesis*, que es creación de la que habla Michelet). Sigue la vertiente de su pasión por la estética, más allá del arte de la guerra,<sup>47</sup> lo cual le vale duras críticas. Pero debemos entender que para Ángeles, lo mismo que para Jaurès, quien a su vez lo retomaba de Michel de Montaigne, la guerra participa del engrandecimiento del hombre porque en ella se temple el alma y en ella “el hombre, arrinconado por los acontecimientos, da su verdadera medida”.<sup>48</sup>

En 1916, la guerra para el general desemboca en el exilio. Tiempo de reflexión para el oficial, por la obligada inmovilización que implica a falta de terreno de batalla. Tiempo de reflexión para el intelectual, que saca partido del periodo para profundizar sus conocimientos teóricos. No se quiere dar por vencido, no quiere dar por vencida la idea que tiene del destino de la Revolución.

Expresa en sus cartas a Maytorena que no se siente optimista. Sin duda sufre, como todos los exiliados, los altibajos de una existencia precaria, amenazada, pendiente del hilo incierto de las noticias que llegan de México. Sin embargo, las manifestaciones de desaliento de Ángeles son coyunturales. Su fortaleza y su entereza arraigan en su fe inquebrantable en el futuro luminoso de la humanidad. En un manifiesto publicado en el periódico *La Patria*, de Parral, el 5 de febrero de 1919,

<sup>45</sup> Publicado *in extenso* en Adolfo Gilly, *op. cit.*, pp. 226-251.

<sup>46</sup> Federico Cervantes, *op. cit.*, pp. 203-252.

<sup>47</sup> Véase Arturo Pérez-Reverte, *El húsar*, México, Alfaguara, 2004.

<sup>48</sup> Jean Jaurès, *L'Armée nouvelle*, París, L'Humanité, 1915, p. 541. Aunque también podemos comprender la apreciación de Brondo Whitt, quien escribe: “No se puede dudar de la alta moralidad, del buen corazón del general Ángeles, y quizá debiera haberse esperado un poco para hacer su crónica; porque, con el placer del triunfo, sus palabras, impregnadas de excesiva alegría, resultan crueles, considerando que en aquellos instantes muchos millares de pechos estaban oprimidos y luctuosos”; E. Brondo Whitt, *op. cit.*, p. 217.

<sup>43</sup> Discurso de Ángeles referido por Federico Cervantes, *op. cit.*, y Álvaro Matute, *op. cit.*, pp. 237-241.

<sup>44</sup> Citado en Álvaro Matute, *ibidem*, p. 153.





escribe: “[...] tengo la firme convicción de que, así como hace un siglo yacía en el seno de las cenizas el fuego sagrado de la Independencia que al fin se consumó, ahora yace la llama de la democracia que establecerá definitivamente el imperio de la ley y que extirpará para siempre la plaga de los caudillos dictadores”. Y porque preconiza la extinción del caudillaje, condena a Carranza por perseguir fines personalistas y ser un nuevo caudillo.<sup>49</sup> Cada paso dado en el camino hacia la democracia es un avance para la sociedad, más allá de cruentas peripecias: “[...] así como los atentados de febrero de 1913 no hicieron fracasar la revolución democrática de 1910, tampoco las habilidades de Carranza la harán fracasar, sustituyendo la dictadura ilustrada de Porfirio Díaz por la rapaz de Venustiano Carranza”.<sup>50</sup>

Aboga Ángeles por las “completas libertades en todas las formas de manifestación del pensamiento”,<sup>51</sup> y escribe desde el exilio: “[...] sepan que algún día colaboraré con éxito en conquistar la libertad y la justicia, para todos, aun para ellos [los huertistas, los carrancistas]”,<sup>52</sup> repitiendo que está con los que no se someten a la injusticia, con Villa, con Genovevo de la O.

Y como revolucionario plantea una pregunta clave: “¿Cómo hacer triunfar en la práctica una revolución que ha triunfado en las conciencias de todos...?”<sup>53</sup> En resumen, pese a todo, su optimismo humanista le hace persuadirse de que ya se ganó la batalla de las conciencias y que sólo falta dominar los hechos: esta cita contiene todo el mensaje humanista que se nos ha transmitido desde el siglo XVI con François Rabelais y Michel de Montaigne.

### *En el umbral del socialismo*

Pone su sensibilidad al servicio de la política: “La piedad para los desheredados no es un dislate político, es la base indispensable para el equilibrio

social”.<sup>54</sup> La palabra “equilibrio” también es *leitmotiv* en el discurso de Ángeles; incluso la eligió como título de uno de sus primeros artículos,<sup>55</sup> lo que desde nuestro punto de vista proporciona uno de los indicios más esclarecedores cuando se trata de comprender cómo se construyeron el pensamiento y el compromiso de vida de Ángeles. En dicho artículo explica cómo medita el hecho de que es preciso pasar por una aceptación de la paradoja para encontrar el equilibrio de las cosas, la razón esencial y poética (creadora) de su existencia, gracias a la cual es posible buscar la armonía universal. El equilibrio es por esencia paradójico (dialéctico), y sugerimos que entendiendo esto podemos también entender mejor cómo Ángeles pudo vivir contradicciones y situaciones paradójicas sin perder su coherencia interior.

Cuando habla de los pobres, su estilo suele adoptar acentos compasivos, paternalistas, hasta complacientes. Pero, ya lo hemos señalado, no es pura retórica. Estando en el exilio y literalmente sufriendo penurias, frío, hambre en Nueva York, separado de su familia, se hace evidente su compromiso de vida con los desheredados. En 1917, en una carta enviada a Maytorena redactada en Nueva York, le explica: “Había yo leído muchos libros socialistas y como Ud. sabe me había yo convertido al socialismo; pero me faltaba la experiencia personal.”<sup>56</sup> Y para conocer en carne propia lo que viven los pobres de Nueva York, se sumerge a veces en los bajos fondos sociales, dice, a escondidas: “Tengo mis amigos entre los indios de aquí, entre los humildes, entre los negritos [...]”<sup>57</sup> Notemos nuevamente el carácter aproximativo del vocabulario y de los conceptos. Siguiendo su vocabulario y sus referencias cultu-

<sup>54</sup> Álvaro Matute, *op. cit.*, p. 181. El énfasis puesto en la “piedad” no deja de sonar como un eco de la grande *pitié du royaume de France* que animara a una Juana de Arco.

<sup>55</sup> Felipe Ángeles, “Un equilibrio paradójico”, *op. cit.*, 1891.

<sup>56</sup> Carta del 25 de septiembre de 1917, en Álvaro Matute, *op. cit.*, p. 221. En su artículo “El liberalismo es un ideal del pasado”, junio-julio de 1917, explica que leyó a Marx, a Engels y a sus seguidores, también a Proudhon, señala su admiración por el presidente estadounidense Wilson, por ser demócrata convencido y por su doctrina de la *new age*.

<sup>57</sup> Álvaro Matute, *op. cit.*, p. 220, así como los comentarios de Friedrich Katz, *op. cit.*, t. 2, p. 276.

<sup>49</sup> Citado en Álvaro Matute, *op. cit.*, pp. 165-170.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>53</sup> Friedrich Katz, *op. cit.*, t. 2, pp. 280-281.

rales, si de socialismo se trata, es un socialismo de neófito, pese a todas sus lecturas eclécticas sobre el tema. Las ideas socialistas profesadas por Ángeles no eran radicales ni revolucionarias; a lo que aspiraba era a la justicia social, a la educación que permitiría el progreso y la evolución de la humanidad, y confiaba en la “evolución gradual hacia una sociedad socialista”,<sup>58</sup> afirmando que “la marcha de cada sociedad en el mundo se hace en la tendencia del socialismo”.<sup>59</sup> El ideal de justicia expresado por Ángeles era un ideal que la gente humilde compartía plenamente por ser una de las promesas revolucionarias más anheladas por los mexicanos.

Al referir el juicio de Ángeles en Chihuahua en noviembre de 1919, Friedrich Katz señala que “uno de los dos momentos en que Ángeles mereció oleadas de aplausos, inmediatamente acallados por el presidente del tribunal, fue cuando hizo un llamado por el socialismo y la justicia social”.<sup>60</sup> Esos aplausos son emblemáticos. Si en sus últimos días de vida el general Felipe Ángeles ha sido acompañado por el apoyo de miles de chihuahuenses, ciertamente es porque la gente reconocía en él a un hombre sincero, recto, compasivo, la imagen de un jefe revolucionario en el que podían identificarse y en el que podían proyectar su propio sueño de una revolución justiciera, que pusiera término definitivo a la violencia y a los abusos de poder.

## Conclusión

Cuando toma la decisión de internarse en México para unificar la lucha anticarrancista, admite que su posición es “una actitud de idealista y de loco si se quiere, pero firme. Yo no digo que tendré éxito; tal vez fracase; pero moriré en la raya, enamorado de un ideal, el democrático, y de un amor, el de todos los mexicanos”.<sup>61</sup> Así, la personalidad bifacética de Ángeles es ajena a cualquier forma de autocomplacencia: “morir en la raya”, escribe

<sup>58</sup> Friedrich Katz, *op. cit.*, t. 2, p. 281.

<sup>59</sup> Álvaro Matute, *op. cit.*, p. 133.

<sup>60</sup> Friedrich Katz, *op. cit.*, t. 2, pp. 310-311.

<sup>61</sup> Carta a Maytorena, 16 de noviembre de 1916, en Adolfo Gilly, *op. cit.*, p. 149.

el militar; “enamorado de un ideal”, le contesta el poeta, el romántico, el hombre sediento de hermosura y absoluto, el humanista. Y así murió, “en la raya”, y probablemente sin rencor en el corazón.

Francisco Urquiza escribe en los años veinte que

[...] nos toca a nosotros, a las generaciones ignorantes de los hechos de aquella guerra, hacernos cargo de que [...] ha sido la revolución motivo de miles de cuentos y consejos espeluznantes y de narraciones regocijadas; aun a su costa se han falseado hechos y se han ‘refrito’ sucedidos de otras partes y de otras épocas; se han forjado héroes y se han inventado hasta ideales que no existieron al principio;

pero acto seguido propone “[...] llevar hasta las gentes que desconocieron aquello, una sensación de la estructura de los hombres que hicieron la revolución”.<sup>62</sup>

Este intento de acercarnos a “una sensación de la estructura de los hombres que hicieron la revolución” es lo que quisimos proponer a través de un hombre involucrado en la vorágine de las rupturas, a la vez que mantenido en los márgenes por la mayoría de sus coetáneos, luego por los vencedores y también por la mayor parte de los historiadores, y que por ello nos revela otras dimensiones de lo que fue la Revolución para los hombres que la hicieron, y que soñaban con ensanchar el campo de las posibilidades ofrecidas a todos.

¿Paradigma o excepcionalidad? ¿Habría sido único el general Felipe Ángeles en su postura de hombre actuando en el parteaguas de dos universos levantados uno contra el otro, cara a cara, y con ese grado de compromiso con el devenir de la humanidad? ¿Quién podrá responder a esa pregunta? Carranza, sordo a todas las peticiones nacionales e internacionales que pedían clemencia, eliminó a Ángeles. ¿La Revolución triunfante de nuevo cuño —y sonoreense— que siguió, habrá acallado —o desoído— esa voz del humanismo, no sólo la de Ángeles sino otras?

<sup>62</sup> Francisco L. Urquiza, *op. cit.*, pp. 5-6.

## Tu mirada me descubre: el “otro” y la reafirmación nacionalista en el cine mexicano. En torno al premio a *María Candelaria* (Fernández, 1943), en Cannes

Julia Tuñón

**E**milio Fernández, autor emblemático de la llamada escuela mexicana de cine, tenía un estilo propio que sólo fue valorado en México cuando se le otorgó a su película *María Candelaria* la Gran Palma de Oro *Ex-Aequo* en el Festival Internacional de Cannes, Francia. En este trabajo di la palabra a los cronistas cinematográficos del diario *Excelsior*, y sobre todo de las revistas *El Cine Gráfico* y *Cinema Repórter*, que escribieron entre los años de 1934 a 1949, para exponer ese proceso peculiar, que tanto muestra del talante de los mexicanos en los asuntos del poder y del reconocimiento externo. El tema da cuenta también del campo de tensión en el que se entrecruzan ideas de diverso orden respecto al papel del cine en la sociedad y al proyecto de país que se desea, y que bandean entre el localismo y/o nacionalismo y el cosmopolitismo, entre las tradiciones y la modernidad que expresa la crítica de cine, pero que simultáneamente construye el problema, del que participa la cultura al uso y el ambiente intelectual durante la primera mitad del siglo XX.

Efectivamente, cuando en 1946 el filme —realizado en 1943 por el equipo de Emilio Fernández en la dirección, Gabriel Figueroa en la fotografía, Mauricio Magdaleno en la adaptación, estelarizado por Dolores del Río y Pedro Armendáriz— ganó el consagrado premio, la conmoción que se produjo en el medio cinematográfico mexicano fue notable

y el hecho influyó en los conceptos acerca de lo que debía ser el séptimo arte en el país. Ese año, debido al final de la Segunda Guerra Mundial, el premio tuvo un carácter más celebratorio que competitivo y fue compartido por otras diez películas. En esa peculiar ocasión se consideró que “a fin de no herir ninguna susceptibilidad no debía haber premio internacional para el mejor film”,<sup>1</sup> aunque al final se cambió este criterio para dar los máximos galardones (por película y dirección) a *La batalla del riel* de René Clément. Los premios principales fueron para la música, los actores, el argumento y la fotografía, que ganó el mexicano Gabriel Figueroa. Otra sección del concurso otorgó los llamados premios nacionales, y es en ella que *María Candelaria* compartió méritos con otras diez películas.

En 1947, en el Festival de Cine en Locarno, Suiza, la película ganó tres premios más.<sup>2</sup> En Cannes, Emilio Fernández destacó como un director de gran sentido plástico y Gabriel Figueroa como fotógrafo, y con ellos el nombre del cine de México figuró junto al de los países más poderosos del mundo. La discusión acerca de los merecimientos

<sup>1</sup> Emilio García Riera, *Emilio Fernández. 1904-1980*, Guadalajara, CIEC-Universidad de Guadalajara, 1987, p. 55.

<sup>2</sup> Segundo premio de actuación para Dolores del Río, Segundo premio de actuación para Pedro Armendáriz y Primer premio de fotografía para Gabriel Figueroa; Emilio García, Riera, *op. cit.*, p. 56.







de cada uno de ellos se inició entonces, y ha tenido diversas posturas hasta hoy.

Para Emilio Fernández el punto significó una vuelta de tuerca que lo lanzó a la fama. Los premios que ganó el director o sus películas se convirtieron en una gran responsabilidad. Su hija Adela recuerda que cuando *El Indio* fue a Europa a recibir los galardones “a todos ellos asiste como si fuera un embajador de México, siempre dispuesto a difundir los valores de nuestro país y a despertar el interés y el cariño hacia estas tierras”.<sup>3</sup> En su casa se ostentaron con orgullo sus diplomas.

### La película y el nacionalismo fílmico

*María Candelaria* narra los amores desgraciados de una pareja en Xochimilco, en los últimos años del porfiriato. Lorenzo Rafael y María Candelaria quieren casarse y trabajan y crían a una marranita que habría de permitirles los medios para hacerlo, pero la muchacha es rechazada por la comunidad porque su madre fue prostituta. El clímax narrativo lo provoca una pintura que hace un artista, en el que completa el rostro de María Candelaria con el cuerpo desnudo de otra modelo. El cuadro es visto por todo el pueblo y el hecho desata el designio fatal, apenas contenido y anunciado desde el inicio del filme: María Candelaria muere apedreada por una colectividad irracional y sanguinaria, mientras Lorenzo Rafael paga un castigo injusto en la cárcel. Esta trama básica lo fue también de la de película *Janitzio* (Navarro, 1934) que protagonizó Emilio Fernández y sería una obsesión para nuestro director, pues en 1948 realizó un *remake* de esta historia: *Maclovía*. Ambas abrevan notoriamente de *Tabú* (Murnau, 1929).

Esta obsesión de Fernández tiene que ver con la soledad y la lucha que aqueja a los seres humanos, con la tensión que existe entre su ser naturaleza y su ser cultura.<sup>4</sup> Esta tensión se mani-

fiesta en los conflictos sociales entre los propios indios y con el mestizo, que es el villano de la historia. Emilio García Riera hace notar cómo los tres personajes blancos del filme, el cura, el pintor y el médico, representan el poder de la Iglesia, el arte y la ciencia.<sup>5</sup>

El drama inicia cuando el pintor cuenta la historia acontecida años atrás. El portavoz autorizado para hablar por los indios es el hombre blanco, es él quien mira al “otro” y quien le da palabra. Es precisamente la mirada “civilizada” la que da cuenta de la historia y permite existir al filme. Algo similar ocurrirá con la interpretación de la película y la forma en que se reacciona en México ante el premio obtenido en Cannes.

La escuela mexicana de cine, que en realidad se reduce al director y a su equipo, se caracteriza por una intención explícita de construir una nación. Son años de nacionalismo, y desde los años veinte éste adquiere un tono preciso, que en mucho abrevia de las ideas de Ignacio Manuel Altamirano al encontrar lo propio en los tipos, tradiciones y objetos de la cultura popular. En el propósito nacionalista el arte tiene una función medular desde que José Vasconcelos fomentara el muralismo, que Emilio Fernández considera un modelo.

En mucho, esta construcción imaginaria de la nación se realiza mediante por lo que Eric Hobsbawm considera “la invención de la tradición”.<sup>6</sup> Las representaciones de diverso orden desempeñan la labor de concretar las ideas y expresar variados territorios. Cine, radio, carpas, prensa influyen en la construcción de una imagen del mexicano en que lo nacional se asocia con lo popular. En el nacionalismo mexicano se confunden a menudo los términos patria, estado, gobierno y nación. Una situación análoga se da en el cine de *El Indio* Fernández: su nacionalismo es confuso y contradictorio, pero, eso sí, beligerante y manifiesto. El director hace gala de sus obsesiones

*mito. Personajes femeninos en las películas de Emilio Indio Fernández*, México, Conaculta-Imcine (Arte e imagen), 2000.

<sup>5</sup> Emilio García Riera, *op. cit.*, p. 62.

<sup>6</sup> Eric Hobsbawm, “Inventing Tradition”, en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *The Invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

<sup>3</sup> Adela Fernández, *El Indio Fernández. Vida y mito*, México, Panorama, 1986, p. 220.

<sup>4</sup> Julia Muñón, “Un regard derriere les grilles”, en Paulo Antonio Paranagua, *Le cinema mexicain*, París, Centre Georges Pompidou, 1992; Julia Tuñón, *Los rostros de un*

personales desde su primera película, *Clipperton* o *La isla de la pasión* (1941). Su cine se convierte en un instrumento para el nacionalismo, el indigenismo, la causa agrarista, la necesidad de la educación y muestra el honor y la dignidad esencial de los mexicanos. Como recurso para la exaltación de estas ideas muestra paisajes, tipos nacionales, objetos de artesanía y grandes obras de arte, usos y costumbres tradicionales y la música popular, elementos que se integran para conformar un estereotipo de nación. Se trata de un país hecho por símbolos, por el cine los símbolos son la propia pasta del lenguaje.

Los antecedentes de este nacionalismo fílmico se remontan a 1916, en los intentos de Manuel de la Bandera.<sup>7</sup> En 1917 Enrique Rosas y Mimí Derba fundaron Azteca Films, con la intención de hacer un cine propio y digno, y con este intento “atrás quedaba el cine inconscientemente nacional para dar lugar a un cine conscientemente nacionalista”.<sup>8</sup> Se trata de una imagen reactiva a la que se producía en el cine estadounidense, donde el mexicano era el borracho, el bandido, el traidor.<sup>9</sup> De la Bandera y Derba proponen un cine mexicano para que “se sepa allende los mares que en nuestra patria hay gente culta, que hay cosas dignas de verse y que ese salvajismo, ese atraso en que se nos presenta en falsas películas de cine, si acaso, puede ser un accidente [...] pero no una generalidad”.<sup>10</sup>

Las escenas que Sergéi Eisenstein filmó en 1931 y 1932 rescatan filmicamente al indígena y de ahí abrevó Fernández no sólo en forma evidente, sino además explícita. Las imágenes del equipo soviético muestran un estilo y una plástica peculiar, pero también un carácter crítico

<sup>7</sup> Aurelio de los Reyes, *Medio siglo de cine mexicano (1896-1947)*, México, Trillas, 1987; Luis Reyes de la Maza, *Programas y crónicas del cine mudo en México, 1895-1920*. México, UNAM, 1968; Gabriel Ramírez, *Crónica del cine mudo mexicano*, México, Cineteca Nacional, 1989.

<sup>8</sup> Aurelio de los Reyes, *Cine y sociedad en México (1896-1930)*. *Vivir de sueños*, México, UNAM/Cineteca Nacional, 1981, vol. I, p. 202.

<sup>9</sup> Aurelio de los Reyes, *op. cit.*, 1987, p. 58; Emilio García Riera, *México visto por el cine extranjero*, 4 vols., México, Era/Universidad de Guadalajara, 1987-1988.

<sup>10</sup> Citado por Aurelio de los Reyes, *op. cit.*, 1987, pp. 34-35.

evidente, que *El Indio* retomaría, aunque en un discurso cargado de ambivalencias y contradicciones.<sup>11</sup> Cuando Sol Lesser edita algunos de los *rushes* del soviético y nombra a su película *Tormenta sobre México*, algunos consideran que denigra a la nación, pero otros señalan que la enaltece. Para el exhibidor José U. Calderón “encierra el motivo sentimental de la más pura estirpe, de la más real visión que jamás se haya llevado al cine”,<sup>12</sup> y José Juan Tablada afirma que “a los sombríos sarapes los hizo aparecer con dignidad de togas sobre cuerpos heroicos”.<sup>13</sup>

Es claro que asistimos a una construcción simbólica de la nación y a una mirada externa que influye sobre la interna, acostumbrada al olvido. Elena Poniatowska rescata el testimonio de Dolores del Río al regresar a México:

¡Cuando vine, en 1941, el mundo entero estaba descubriendo a México, y de los Estados Unidos venían muchos de los turistas! Fue algo así como el nacimiento del país a la cultura y al arte. Las piezas prehispánicas empezaron a cotizarse a precios muy altos; se vendían en Nueva York y los coleccionistas se las disputaban. ¡Todo el mundo emprendía expediciones a las pirámides y asistía a las conferencias de arqueología!<sup>14</sup>

En los tempranos años cuarenta es constante en la prensa cinematográfica la discusión en torno a la necesidad de forjar una industria fílmica con un carácter estético propio, aunque había discrepancias en torno a la manera de hacerlo, esto es, en cuanto a los temas, las tesis, los géneros y la plástica necesaria para lograrlo. Fernández tenía una propuesta precisa. El director recoge una idea generalizada en su tiempo y la traduce al lenguaje cinematográfico. Él se asig-

<sup>11</sup> Julia Tuñón. “Sergéi Eisenstein y Emilio Fernández, constructores fílmicos de México. Los vínculos entre la mirada propia y la ajena”, en *Filmhistoria*, vol. XII, núm. 3, 2002 (<http://www.pcb.ub.es/filmhistoria>).

<sup>12</sup> “El suceso de año nuevo”, en *El Cine Gráfico*, núm. 39, 31 de diciembre de 1933-1 de enero 1934, p. 8.

<sup>13</sup> *Idem.*

<sup>14</sup> Elena Poniatowska, *Todo México*, México, Diana, 1994, vol. II, p. 33.

nó la tarea de hacer un cine propio: “Todo lo que yo he hecho no lo he inventado [...] es México el que nos ha dado el valor de nuestras películas porque mis películas son basadas en la vida mexicana.”<sup>15</sup>

También es claro que, pese a su carácter nacionalista, la industria mexicana seguía muchos de los esquemas narrativos y estilísticos de Hollywood. El mismo *Indio* estaba consciente tanto de sus influencias eisensteinianas cuanto hollywoodenses, en particular las de John Ford.<sup>16</sup>

Su idea de México influyó sobre la que se tenía de este país en el extranjero, pero también en su interior. El premio en Cannes llegó en una coyuntura precisa, en la que su discurso engarzó con las necesidades europeas de la posguerra y el punto reificó su discurso. *El Indio* pretendió presentar el valor de lo mexicano a través de una serie de objetos y de la dignidad de sus protagonistas, mientras en Europa la mirada recuperaba, como valor, la inocencia de los pueblos marginados de la civilización.

### La crítica y el nacionalismo fílmico

En estos años los críticos de cine, a través de artículos publicados en periódicos, insisten en la necesidad de que el cine mexicano encuentre un tono, aborde una serie de temas y represente una estética propia, para lo que solicita el olvido de los trillados temas de charros y chinas poblanas y las convenciones del melodrama. El asunto es complejo porque no se sabe bien cuáles son los méritos nacionales que deben exaltarse, ni tampoco los medios para lograrlo. Por un lado se quieren superar los aspectos que dan al cine mexicano una personalidad y un mercado, el de comedias rancheras, folcloristas e indígenas, de añoranza porfiriana, melodramas o dramas de la literatura mundial con “[...] argumentos [que] en la generalidad de los casos no responden a un sentimiento nuestro ni proveniente de nuestras costumbres e idiosin-

<sup>15</sup> Julia Tuñón, *En su propio espejo. Entrevista con Emilio “Indio” Fernández*, México, UAM-Iztapalapa (Correspondencia), 1987, p. 75.

<sup>16</sup> *Idem.*

crasia”.<sup>17</sup> El discurso en favor de un cine propio y de mayor calidad no coincide con un momento en el que las mieles del éxito de *Allá en el rancho grande* son aún dulces. Existe un campo de tensión entre los buenos deseos de la crítica y el cine comercial, que procura nutridos dividendos a sus productores. Volveremos sobre este tema.

Una nota representativa de la posición de los críticos se titula “Para ser cine nacional necesita ser nuestro”, y en ella se pide “[...] hacer cine propio, de temas históricos y costumbristas y no copiar a Hollywood [...] ilustrar al mundo lo que tenemos en casa y que es digno de admiración. Así seremos mejor comprendidos y, si se quiere, más respetados y hasta queridos”.<sup>18</sup> Lo nuestro, entonces, son las costumbres, el pasado y los paisajes. Se busca una construcción de nación que homogenice las diferencias, que ponga el acento en lo común, y eso ineludiblemente provoca una mixtificación. Se trata de crear un territorio propio, y para hacerlo se construye un estereotipo, pero con él se pretende acceder a lo universal, dar al cine “internacionalidad y desarrollo lógico según nuestra idiosincrasia”.<sup>19</sup> Se quiere construir un modo universal de ser mexicano.

Esto implica algunos problemas que se justifican con la juventud del país, “juventud que significa falta de madurez, no se ha resuelto a formar con valentía su verdadera estructura psicológica, mejor dicho, ha tenido miedo a descubrirla y por eso sigue con el pensamiento y los ojos fijos en la vieja Europa y especialmente en España”.<sup>20</sup> La influencia de la mirada al “otro” se reconoce manifiesta. ¿Cómo reaccionarán los críticos cuando de ser mirados se trate?

Aquí es clara la idea de Samuel Ramos, acerca de un complejo de inferioridad en los mexicanos.<sup>21</sup> Otro autor considera que el problema se debe a

<sup>17</sup> “Nuestros deseos para 1943”, en *Cinema Repórter*, núm. 232 A, p. 1.

<sup>18</sup> “Para ser cine nacional necesita ser nuestro”, en *El Cine Gráfico*, núm. 53, 1 de abril 1934, p. 3.

<sup>19</sup> “Pequeños comentarios intencionados”, en *El Cine Gráfico*, núm. 87, 25 de noviembre 1934, p. 3.

<sup>20</sup> “Nuestros deseos para 1943”, en *Cinema Repórter*, núm. 232 A, p. 1.

<sup>21</sup> Samuel Ramos publicó en 1934 su célebre ensayo *El perfil del hombre y la cultura en México*.

que el país es de mestizos y no se entiende ni al europeo ni al indio “[...] del que nada sabemos ni hemos querido conocer, para desfigurarlo haciéndolo hablar en parábolas y en sintaxis figuradas, dándole nuestros mínimos problemas, a lo que es peor, lo que creamos nuestros problemas”. El cine, como vehículo cultural, debe suprimir esos “[...] residuos fortaleciendo el alma realmente americana [...] Hay que ir al pueblo, convivir con él, observar sus costumbres, ponernos en contacto con su dolor y, sobre todo, recordar que ya no somos un país mestizo, sino que tenemos nuestros propios perfiles”.<sup>22</sup> Ciertamente su crítica adolece de un concepto claro de mestizaje.

Por otro lado, algunos consideran que se deben hacer: “¡Cantos hermosos a nuestro país que nadie ha pretendido entonar! Maravillosos poemas mexicanos que orgullosamente pasearían la hermosura y nobleza de esta tierra por el mundo! [...] El cine, en su mira más noble, tiende a enaltecer antes que a nadie al país de su origen [...] Eso mismo debe preocuparnos, mostrar al mundo lo que tenemos en casa y que es digno de admiración”,<sup>23</sup> entre lo que se cuenta costumbres, paisajes, música, etcétera; mientras otros consideran que “ya es necesario ponerles saco a los personajes del film nacional; saco, overol o lo que ustedes quieran. Pero ya no más pantaloneras mal bordadas”.<sup>24</sup>

Durante los años que siguen la situación del cine nacional se agrava, pues el término de la guerra es también el de las condiciones que favorecen a la industria. Se piensa “[...] que el cine nacional se encuentra ya en el momento de perder su nacionalidad, que en el dintel de sus puertas suenan ya las voces de la invasión”.<sup>25</sup> Por eso:

Ya hay que cambiar la ruta, o cuando menos desviarla un poco. Ya se explotó el rancho: queda la ciudad. Puede empezarse con el

<sup>22</sup> “Nuestros deseos para 1943”, en *Cinema Repórter*, núm. 232 A, p. 1.

<sup>23</sup> *El Cine Gráfico*, núm. 53, 1 de abril 1934, p. 3.

<sup>24</sup> *Anuario de El Cine Gráfico*, núm. 226, enero 1938, p. 184.

<sup>25</sup> “El cine sigue su marcha”, en *El Cine Gráfico*, núm. 658, 7 de enero 1946, p. 18.

barrio, tema muy interesante; puede continuarse con el hogar de la clase media, que abunda en rincones de fácil explotación. Y se terminará en hacer obras de situación universal [...] Por lo pronto ya la película de charros llenó su objeto: meter a la gente dentro de la producción nacional.<sup>26</sup>

En estos años las ideas más frecuentes en la crítica fílmica son la del fracaso inminente de la industria, la crítica a la imitación de otras cinematografías y la propuesta del nacionalismo, pues “¿Por qué abordar temas que no se conocen y, sobre todo que no se sienten?”<sup>27</sup>

Por eso el cine de *El Indio* representa una opción. En 1941, con motivo de su primer filme, *La isla de la pasión*, María Luisa Algarra lo entrevistó y él declara buscar “un modo de expresar el espíritu de México, un destructor de los falsos ‘tipismos’, siempre perniciosos [...] Hacer cine tiene que ser otra manera de reverenciar, de servir a la patria”.<sup>28</sup> El director enarbola el estandarte del cine de calidad expresado por la crítica: *Flor silvestre* (1943) se considera “mexicana hasta las cachas”,<sup>29</sup> y provoca una pregunta y una respuesta: “¿Qué busca México en el cine con tanto ahínco? Pues, hombre, se busca a sí mismo aunque sólo sea para encontrarse de cuando en cuando, como en el glorioso film nacional ‘Flor silvestre’”.<sup>30</sup>

## Los avatares de *María Candelaria*

*María Candelaria* es la siguiente película producida por Films Mundiales, de la cual es gerente Agustín Fink. Emilio Fernández recordaba

<sup>26</sup> *Anuario de El Cine Gráfico*, 1938.

<sup>27</sup> Ma. Luisa Algarra, “¿La producción cinematográfica está fuera de órbita?”, en *Cinema Repórter*, núm. 203 A (número extraordinario por la entrada a la guerra), 1942, s.p.

<sup>28</sup> Ma. Luisa Algarra, “Habla un autorizado. Emilio Fernández. Luchador, vencedor y consejero”, en *Cinema Repórter*, núm. 207 B, 1942, pp. 8-9.

<sup>29</sup> “Lo estrenado hasta el miércoles”, en *Cinema Repórter*, núm. 250 C, 1 de mayo 1943, p. 32.

<sup>30</sup> Gonzalo Becerra, “El cine sigue su marcha”, en *El Cine Gráfico*, núm. 509, 9 de mayo, 1943, p. 3.



que escribió el primer guión en trece servilletas de papel que regaló para su santo a Dolores del Río.<sup>31</sup> La versión original se llama *Xochimilco*.

Desde los primeros momentos de la filmación hay seguimiento del desarrollo de la cinta, en gran medida porque Fink tiene asignada en algunas revistas una sección para dar cuenta de sus producciones. Se registran así los preparativos de los actores; por ejemplo, se dice que Dolores del Río visita Xochimilco para conversar con la gente del lugar. Todavía carga el estigma de ser pro-*yankee*, y como conjuro se le muestra “viviendo las inquietudes y los problemas de la raza, sintiendo sus tragedias [...] el íntimo soplo [...] del alma del pueblo”.<sup>32</sup> También se habla de los paisajes que fotografiara Gabriel Figueroa y de anécdotas diversas durante el rodaje.

Se anuncia el filme como un estandarte de la nacionalidad: “[...] la película, impregnada de la mayor femineidad, la de más hondo carácter racial y la más nuestra, la que será un emblema de México en todas las pantallas del mundo de habla española será *Xochimilco*”.<sup>33</sup> Lo será porque los intérpretes “[...] no desdeñaron vestir los modestos trajes de nuestros indígenas ni hablar con ellos, comer como ellos comen, trabajar como ellos trabajan y finalmente sufrir como ellos sufren”.<sup>34</sup> Esta actitud participativa se vincula con la vieja discusión: “Films Mundiales con *Xochimilco* vienen a demostrar que todavía quedan en México aspectos inexplotables, asuntos dignos de interés y paisajes que merecen ser conocidos y difundidos, haciendo al mismo tiempo una labor artística y una labor patriótica”.<sup>35</sup>

La cinta se presentaba como un exponente del “cine de calidad”. En noviembre de 1943 se dijo que “antes de un mes quedará terminada esta película, que está llamada a hacer sensación

en todo el mundo”,<sup>36</sup> y se atrevieron a vaticinar que Gabriel Figueroa dejaría de ser el mejor fotógrafo mexicano para serlo a nivel internacional, “aunque a muchos parezca extraño que un mexicano pueda llegar a obtener un título mundial como éste”.<sup>37</sup>

Parecen adivinarse los avatares que disfrutaría. El equipo se apura para terminar el filme y estar “[...] a tiempo para competir con las mejores películas del año por todos los premios”<sup>38</sup> —se refiere a los que otorgan las asociaciones de periodistas, pues todavía no existen los Arieles.<sup>39</sup>

Las noticias alrededor del filme son curiosas. Se dice que los dueños del Tampico Club construyen un restaurante cerca de Xochimilco que se llamará “María Candelaria” y para diciembre de 1943 han gastado setenta mil pesos para abrir una carretera y setenta mil para publicidad.<sup>40</sup>

El proyecto de un “cine de calidad” se vincula con el mundo de los intelectuales mexicanos. Emilio Fernández gustaba de presumir una gran amistad con los muralistas y escritores, pero según Mauricio Magdaleno: “[...] la mayor parte de los literatos mexicanos nos veían con desprecio. Todo el mundo intelectual prefería el cine europeo. Nosotros éramos como gente de poco fiar [...] nos sentíamos molestos”.<sup>41</sup> Recuerda que en una reunión en casa de Diego Rivera “Emilio se indignó y salió de la casa, furioso. Él estaba seguro de estar haciendo una obra maestra” con *Xochimilco*, y Diego no compartía con él esta convicción. Tampoco Magdaleno, a quien le molestaba en especial el asunto del folclorismo y la anécdota de la prostituta.<sup>42</sup> Diego Rivera consideró que “[...] ese mamarracho de *film*, *María*

<sup>36</sup> “Noticiero Films Mundiales”, en *El Cine Gráfico*, núm. 537, 14 de noviembre 1943, p. 13.

<sup>37</sup> *Idem*.

<sup>38</sup> *Idem*.

<sup>39</sup> La entrega del Ariel surge después de la fundación de la Academia Mexicana de las Artes y las Ciencias Cinematográficas, el 3 de julio de 1946. La primera ceremonia de entrega es en mayo de 1947.

<sup>40</sup> S. Blanco, “La primera intención”, en *Cinema Reporter*, núm. 31, diciembre 1943, p. 16.

<sup>41</sup> Paco Ignacio Taibo I, *El “Indio” Fernández. El cine por mis pistolas*, México, Joaquín Mortiz-Planeta, 1986. p. 81.

<sup>42</sup> “Entrevista a Mauricio Magdaleno”, en Eugenia Meyer (coord.), *Testimonios para la historia del cine mexicano*,

<sup>31</sup> Beatriz Reyes Nevares, *Trece directores de cine mexicano*, México, SEP (Sepsetentas, 154), 1974. p. 28.

<sup>32</sup> “Noticiero Films Mundiales”, en *El Cine Gráfico*, núm. 521, agosto 1943, p. 13.

<sup>33</sup> “Noticiero Films Mundiales”, en *El Cine Gráfico*, núm. 534, 24 de octubre 1943, p. 16.

<sup>34</sup> *Idem*.

<sup>35</sup> *Idem*.





*Candelaria* [...] será un éxito allende nuestras fronteras donde nuestra realidad se desconoce”,<sup>43</sup> pero es una “porquería de film, terrible atentado contra la realidad de nuestros indios”.<sup>44</sup> En el guión original de *Xochimilco* el pintor que configura el filme es precisamente Diego Rivera.

En la exhibición privada, Emilio Azcárraga, dueño del Cine Alameda y mandón de los circuitos de las salas, consideró que la película era pesimista, daba una falsa imagen de los indios y le cerró los canales de exhibición. Una huelga contra las compañías exhibidoras permite a Fink alquilar por su cuenta el Cine Palacio para su estreno, pero esa noche se suscitaron abucheos, gritos y comentarios agrios.<sup>45</sup> El público estaba formado por personas de diferentes grupos, entre los que destacaban los indios de Xochimilco, vestidos de calzón blanco. Ante la rechifla generalizada, el señor Oumansky, embajador de la URSS, apagó el alboroto con una defensa entusiasta del filme; la película se exhibió durante cuatro semanas en el Cine Palacio y más tarde participaría en el Festival de Cannes.<sup>46</sup>

Esta defensa de un embajador europeo anuncia ya esa doble mirada que mencionamos antes: la película aparece cruzada por tensiones: mientras algunos mexicanos la rechazan por folclorista, otros la consideran “una embajador de nuestro prestigio [...], lleva en sus expresiones las más destacadas manifestaciones de nuestro arte puro, *sui generis*, auténtico; cuando es portavoz de la ideología mexicana, de su progreso y de su patriotismo [...]”, se considera que “¡Ahora sí ha nacido el signo mexicano!”;<sup>47</sup> sin embargo, la defensa de Oumansky sugiere que la cinta colma la mirada con que los extranjeros quieren ver a los mexicanos.

Una vez exhibida en México, las críticas que recibe son básicamente positivas, aunque Xavier Villaurrutia comenta que “Un poco más y

esta María Candelaria nos resulta una María Candelaria”,<sup>48</sup> refiriéndose a su color local. Efraín Huerta, en cambio, opina que “[...] dará la vuelta al mundo reconciliando a propios y extraños con este cine nacional, que no dudamos este año alcanzará su perfecta expresión”;<sup>49</sup> para Alfonso de Icaza, “La fama de Dolores del Río comienza ahora; se inicia con su María Candelaria y ha de recorrer el mundo entero” para acabar con un: “¡Así se hace patria, Sr. Fink!”.<sup>50</sup>

En septiembre de 1944 se exhibe en Estados Unidos, en español, y en febrero de 1946 es doblada al inglés, con el título de *Portrait of María*.<sup>51</sup> La crítica da cuenta de que la historia no se comprende por el público estadounidense, pero un crítico pone el acento en un punto medular: “¿Qué película tan rara! Si nosotros hubiéramos hecho una cinta como esta, nuestros vecinos del Sur hubieran dicho que era un film antimexicano”.<sup>52</sup> Efectivamente, la ambigüedad está presente: aparentemente se rescata la dignidad y bondad de los mexicanos, pero los dobles mensajes contradicen este doble discurso.

En 1945 la prensa, con los periódicos *Excelsior*, *Cinema Reporter* y *El Redondel*, otorgaron los premios cinematográficos de 1944 y *María Candelaria* obtuvo los de producción, edición, fotografía, primera actriz y dirección.

## Cannes, 1946

En un ambiente en el que coinciden el auge de la industria (la mexicana es, cuantitativamente la tercera del mundo después de Estados Unidos y la URSS) y la conciencia de su fragilidad, se reanuda en Cannes el Festival Internacional de Cine suspendido desde 1939, bajo los auspicios de los ministerios de Información, de Relaciones Extranjeras y de Educación Nacional.<sup>53</sup> México

México, Secretaría de Gobernación (Cuadernos de Cineteca Nacional, 3), 1976, p. 29.

<sup>43</sup> Emilio García Riera, *op. cit.*, 1987, pp. 53-54.

<sup>44</sup> *Idem.*

<sup>45</sup> Paco Ignacio Taibo I, *op. cit.*, p. 82.

<sup>46</sup> Adela Fernández, *op. cit.*, p. 193.

<sup>47</sup> *El Cine Gráfico*, núm. 536, 7 de noviembre 1943, p. 2.

<sup>48</sup> Emilio García Riera, *op. cit.*, 1987, p. 50.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>52</sup> *Idem.*

<sup>53</sup> “Notas varias”, en *El Cine Gráfico*, núm. 636, 9 de septiembre, 1945, p. 5.

ha sido invitado. En septiembre de 1945 el desconcerto es manifiesto: *Pica y Huye* se pregunta: “¿El certamen de Cannes es una exposición de perros?”<sup>54</sup> El escepticismo es manifiesto, aunque ya Gabriel Figueroa había ganado en 1938 un premio en el Festival Internacional de Venecia por *Allá en el rancho grande* (De Fuentes, 1936).<sup>55</sup>

En estos momentos se dice: “¡Quién sabe si logremos algún trofeo —para bien de todos lo deseamos— pero de una manera u otra habremos de sacar enseñanzas para el futuro”.<sup>56</sup> Esta nota es típica de las primeras noticias: la tónica es curarse en salud, prever el fracaso.

El Festival Internacional de Cine de Cannes se lleva a cabo del 20 de septiembre al 5 de octubre de 1946. En febrero, *María Candelaria* se había exhibido en París y se dice que tuvo éxito entre el público conocedor y exigente. En julio se envían ocho películas a Cannes, elegidas por una comisión,<sup>57</sup> que curiosamente omiten incluir *La barranca* (Gavaldón). Como dice *Pica y Huye*: “Todos quieren estar en Cannes [y] el ser escogido para ir al concurso internacional significa haber dado el golpe”.<sup>58</sup> Participan cincuenta películas y setenta cortos. El jurado está conformado por representantes de los países participantes. Por México está Rodolfo Usigli, a la sazón agregado de la embajada de México en Francia, y como representante de la industria fílmica nacional acude, acompañado de Jacques Gellman, Mario Moreno *Cantinflas*, a quien un anuncio parisino proclama “*la vedette mexicaine*”.<sup>59</sup>

<sup>54</sup> Pica y Huye, “Veinte pecados capitales”, en *El Cine Gráfico*, núm. 868, 11 de agosto 1946.

<sup>55</sup> Ernesto Román y Maricarmen Figueroa Perea, *Premios y distinciones otorgados al cine mexicano. Festivales*, México, Cineteca Nacional (Documentos de Investigación, 3), 1986.

<sup>56</sup> Wilgardú, “Editorial: Certamen Mundial Cinematográfico”, en *El Cine Gráfico*, núm. 645, 4 de noviembre 1945, p. 3.

<sup>57</sup> *María Candelaria* (1943), *Me he de comer esa tuna* (Zacarías, 1944), *Crepúsculo* (Bracho, 1944), *Flor de Durazno* (Zacarías, 1945), *Los tres mosqueteros* (Delgado, 1942), *La barranca* (Gavaldón, 1944), *La mujer de todos* (Bracho, 1946), y *Mamá Inés* (Fernando Soler, 1945).

<sup>58</sup> Pica y Huye, *op. cit.*

<sup>59</sup> “Cine Noticias”, en *El Cine Gráfico*, núm. 692, 22 de septiembre 1946, p. 4.

La idea de participar en el festival resultó halagadora:

Pero ya se sabe que todo derecho engendra una obligación, y al participar México oficialmente en ese certamen cinematográfico contrae de inmediato la obligación ineludible de mejorar su producción para continuar mereciendo figurar en él [...] Esto es el presente y quién sabe cómo seamos tratados y cuál sea el resultado. Pero para el futuro debemos obligarnos a estar en condición de competir ventajosamente en el terreno artístico con cualquiera de los demás. Sabemos que no es posible que podamos equipararnos a otros países en fastuosidad, carecemos de los elementos necesarios para ello y torpemente gastaremos el dinero [...]; nuestro camino debe ser mejorar constantemente la calidad artística del producto, para suplir debidamente la carencia de los poderosos elementos con que cuenta la *Meca* del cine.<sup>60</sup>

Es clara la escasa confianza en un posible triunfo. *Pica y Huye* sintetiza: “no considera que una flor silvestre mexicana se pudiera poner con una rosa de Francia”.<sup>61</sup> Las notas claramente condicionan al lector: se abre el paraguas antes de que llueva: la inferioridad de nuestro cine se nombra en casa antes de recibir la acusación del exterior. Pero también está el deseo, la vanidad. Al fin y al cabo la industria mexicana es importante y “es natural que en México los productores y artistas estén que muerden con ese concurso”.<sup>62</sup> El complejo por el complejo de inferioridad se manifiesta:

Ya es necesario que México no se contente con derrotas honrosas en todas las competencias a que concurre. Es tiempo ya de que obtengamos triunfos alentadores y constructivos [...] Pocas, muy pocas veces son

<sup>60</sup> “Certamen Mundial”, en *El Cine Gráfico*, núm. 686, 11 de agosto 1946, p. 2.

<sup>61</sup> Pica y Huye, *op. cit.*

<sup>62</sup> *Idem.*

honrosas las derrotas. Únicamente cuando se ha peleado por un noble ideal contra fuerzas materiales superiores es cuando una derrota puede honrar [...] Ojalá que obtengamos un lugar digno que haga que los productores se sientan obligados a dignificar lo que hacen, y en otro próximo concurso mejoraremos en sitio hasta llegar a las cumbres del arte.<sup>63</sup>

Mientras tanto, mejor reírse: “Es de suponerse que en este certamen triunfe una película sobre un agente de tránsito”.<sup>64</sup>

### El éxito

*Pica y Huye* escribe: “El que [se] mande a *María Candelaria* motivó serias sorpresas revolucionarias de que la utilizan de mandadera porque es indita”.<sup>65</sup> Sin embargo las primeras noticias que empiezan a llegar en septiembre modifican esta apreciación. Se sabe que la prensa francesa crítica *Los tres mosqueteros*, de *Cantinflas* y “[...] se vuelca en elogios para *María Candelaria*, a la que considera como una de las más valiosos exponentes del cine mexicano”.<sup>66</sup> Para inicios de octubre las noticias son más precisas:

El cable de la AP llenó de alborozo al gremio cinematográfico de México y rubricó una campaña en defensa del buen cine [*María Candelaria* ha sido aclamada...] por quinientos expertos [...] de todas partes del mundo. La ciudad francesa de las elegancias pudo admirar una auténtica joya cinematográfica mexicana, elogiando sin reservas los escenarios, la magistral dirección y la estupenda dirección [...] Se estaba frente a la crítica más experimentada del mundo y sin embargo la cinta fue ovacionada [...]

<sup>63</sup> “Certamen Mundial”, en *El Cine Gráfico*, núm. 868, 11 de agosto 1946, p. 2.

<sup>64</sup> Pica y Huye, *op. cit.*

<sup>65</sup> *Idem.*

<sup>66</sup> *El Cine Gráfico*, núm. 693, 29 de septiembre 1947, p. 4.

Hemos obtenido pues un legítimo triunfo, y esto debe estimularnos. No sólo debemos estar de plácemes, sino también dispuestos a proseguir la marcha sobre la senda trazada.<sup>67</sup>

El primero que está de plácemes es *El Indio*. “Seguramente no hay en todo México un director más feliz que el gran director cinematográfico Emilio Fernández”, quien le dice al periodista: “Me acaban de decir que sólo *María Candelaria* y *César y Cleopatra* están ahora disputándose el primer lugar.”<sup>68</sup> La “rival” era una costosísima película inglesa de Gabriel Pascal. Muy en su estilo, Emilio Fernández aspira a todo y se ilusiona con facilidad. En cambio, “Lo que le sucedió a *Cantinflas* en Cannes fue de los perros. Los franceses no quieren un d’Artagnan con los calzones caídos, ¿pero podía decirse lo mismo de las francesas?”<sup>69</sup> Ciertamente, lo que atrae no es la comedia sino el drama, la poesía y magnificencia del cine indigenista. “Respecto a Cannes, *Cantinflas* opina que Cannes que ladran no muerden”.<sup>70</sup>

Lo primero que se aprecia es el asombro por la elección, pero los méritos del filme se ven mediante los ojos del “otro”, que valida lo propio:

El cine mexicano era ignorado en ese lugar y la prensa en general al hablar de la cinematografía mexicana lo hace en forma despectiva, impresionados seguramente por la primera exhibición de *Los tres mosqueteros* que interpretó *Cantinflas*, para quien escribe cosas nada agradables [...] Para *María Candelaria*, que fue el segundo film mexicano que se exhibió, dice que es una cinta admirable que nos ofrece un México desconocido (costumbres sorprendentes y poesía), que está fotografiada maravillosamente e interpretada admirablemente por Dolores

<sup>67</sup> “Un triunfo legítimo de nuestro cine”, en *Cinema Reporter*, núm. 429, 5 de octubre 1946, p. 27.

<sup>68</sup> Pablo Capitán, “Primeros Planos”, en *ibidem*, p. 29.

<sup>69</sup> Pica y Huye, “Veinte pecados capitales”, en *El Cine Gráfico*, núm. 696, 13 de octubre 1946, p. 8.

<sup>70</sup> *Idem.*





del Río [a la que jamás había visto así] y una pléyade de comediantes a los que se pueden discernir el mejor de los elogios, diciendo el crítico del *Figaro* que ninguno de ellos tiene el aire de ser un actor y de estar representado delante del operador.<sup>71</sup>

También se difunde la crítica de *Combat*: “*María Candelaria* es un filme mexicano que abusa de pintoresquismo local. Dolores del Río sigue siendo tan bella como hace veinte años, pero ya no es bonita. Y el argumento es de una imbecilidad que consterna [...] *Son en verdad injustas* las apreciaciones que ha tenido este crítico, pero la mayoría de los quinientos críticos que están en Cannes opinan de manera diferente”.<sup>72</sup> Efraín Huerta hace notar que en Cannes el acuerdo fue unánime, mientras en México se discutió mucho la fotografía: “[...] que si los filtros, que si la tarjeta postal, que si esto y lo de más allá”.<sup>73</sup>

La mirada se va precisando: “*María Candelaria* triunfó en Cannes. Ya no fue por la bendición de los animales”, bromea *Pica y Huye*<sup>74</sup> en referencia a una secuencia del final. La película se escribe en los ya tradicionales argumentos de la crítica: “*La mexicanidad de las películas* [...] es la salvación de la industria fílmica del país.”<sup>75</sup> La idea es hacer películas “que saben sentir lo nuestro no por ello a revistas que quieren hacer de nuestra industria un remedo de la cinematografía europea o norteamericana”.<sup>76</sup> La importante crítica Martha Elba pone el acento en la fotografía. Ella asegura: “No era necesario el concurso de Cannes para tener la certeza de que Gabriel Figueroa es el mejor fotógrafo cinematográfico del mundo. Pero [...] ha servido para que se confirme por los cuatro puntos cardinales que la cinematografía mexicana ha llegado a esa cinematografía exacta de la llamada clase A

en materia de atributos técnicos y artísticos.”<sup>77</sup> Martha Elba era admiradora de Julio Bracho, cuando serlo era excluyente de aceptar a Emilio Fernández.

Para ella el triunfo “es [el de] la industria maltratada que sale a recorrer el mundo, como el profeta forastero, que no lo es en su tierra y profetiza a su paso [...] Gabriel Figueroa [...] estaba destinado a ganar para una industria a la que ha consagrado y seguirá consagrando su vida”.<sup>78</sup> El orgullo es legítimo, para *Pica y Huye* queda demostrado que el fotógrafo “resultó el primer Fotógrafo del mundo”.<sup>79</sup>

Lejos quedan las críticas y los gritos de Oumansky: la película se considera merecedora de homenajes: “[...] ahora sí puede declararse plenamente es un verdadero orgullo de la cinematografía nacional”,<sup>80</sup> y los agasajos no se hacen esperar: “Democráticas y de rigurosa etiqueta, íntimas y públicas han sido las celebraciones dedicadas a Gabriel Figueroa, el fotógrafo que reivindicó el paisaje de Xochimilco” en la embajada francesa y en Ciro’s. Se dice que Gabriel Figueroa cede su premio de mil francos oro para los niños huérfanos de Francia.<sup>81</sup>

Los halagos crecen, y en su marcha se pasa de exaltar al director o al fotógrafo, según sea el bando, para convertir al filme en la encarnación de la nación, convirtiéndolo en talismán para favorecer la estima de lo propio:

[...] al paisaje se le insufla alma, y esa alma tiene que conmover a los mexicanos pero mucho más a los extranjeros, que poco o nada esperan de este país revolucionario cuya historia está tinta en la sangre de los salvajes y cuyo nombre siempre aparece envuelto por una ventisca de pólvora. Por eso ha sido una sorpresa para los cretinos el triunfo

<sup>71</sup> Juan León, “El cine sigue su marcha”, en *El Cine Gráfico*, núm. 694, 6 de octubre 1946, pp. 4-14.

<sup>72</sup> *Idem.*

<sup>73</sup> Efraín Huerta, “Llamado a las siete”, en *Cinema Reporter*, núm. 696, 19 de octubre 1946, p. 11.

<sup>74</sup> *Pica y Huye*, “Veinte pecados capitales”, en *El Cine Gráfico*, núm. 696, 13 de octubre 1946, p. 8.

<sup>75</sup> “El cine sigue su marcha”, en *ibidem*, pp. 2-7.

<sup>76</sup> *Idem.*

<sup>77</sup> Martha Elba, *op. cit.*, p. 15.

<sup>78</sup> *Idem.*

<sup>79</sup> *Pica y Huye*, “Veinte pecados capitales”, en *El Cine Gráfico*, núm. 697, 27 de octubre 1946.

<sup>80</sup> *Cinema Reporter*, núm. 432, 26 de octubre 1946, p. 32.

<sup>81</sup> “Notas Varias”, en *El Cine Gráfico*, núm. 697, 3 de noviembre 1946, p. 7.

de México en Cannes [...] se tenía fe en ella hasta el punto que permitía el complejo natural y habitual de inferioridad de los mexicanos [...] ahora tenemos que considerar que lo mexicano es lo mejor, no sólo por Gabriel Figueroa, sino también por ese admirable *Indio* Fernández y esa admirable Dolores del Río [...] pudimos obtener un premio y dar batería al cine internacional, al cine de los consagrados, en otros dos aspectos: el de la dirección y de la actuación. No quiero felicitar a Gabriel Figueroa, la primera sería un lugar común [...] Quiero agarrarlo como bandera de la mexicanidad y hacerlo flotar por todos los rumbos, como una enseñanza de lo que es el mexicano y de lo errados que estamos, y ha estado muchas veces él mismo, al dar preferencia a los extranjeros que a lo mexicano auténtico.<sup>82</sup>

El punto toca esa tensión entre ser local y acceder a lo universal, y la tan sólo aparente contradicción parece superarse con el nacionalismo que se avala en el exterior: desde el lugar del “otro” cobra sentido el valor de “lo propio”; sólo ahora es claro que “allí donde es México, allí se triunfa. Aunque los problemas sean humanos cuando se les da un zezgo nacionalista entonces surge México y su arte: el arte de Gabriel, del *Indio* y de Dolores”.<sup>83</sup>

De orgullo nacional a baluarte: “[...] el cine mexicano tiene que volver la cara a México y empaparse de sus artes plásticas, ‘fuente de riqueza inagotable’ como algún artista extranjero muy notable [...] dijo. [...] ¿Resultado de esto? Todo el mundo lo presiente: *María Candelaria* no será un suceso solitario, alcanzado por el azar, sino un modo de empezar a enseñar México en otros países”.<sup>84</sup>

El premio es un bálsamo para las inseguridades de algunos. En un recuento del cine mexicano se dice que nació en incubadora hace dieciséis

<sup>82</sup> Cagliostro, “De lunes a domingo”, en *El Cine Gráfico*, núm. 697, 27 de octubre 1946, p. 7.

<sup>83</sup> *Idem*.

<sup>84</sup> “Actuales”, en *Cinema Repórter*, núm. 449, 22 de febrero 1947, p. 25.

años, en lucha “en contra de una predisposición a la burla y una falta de fe nacida en una suerte de malinchismo hacia lo sajón y de complejo de inferioridad del tipo que nos hacía comprar zapatos ‘Florsheim’ o corbatas ‘York’ o casimires ingleses. Creíamos a pie juntillas que todo lo extranjero [...] era mejor que lo nuestro”.<sup>85</sup> El premio convierte a la película en símbolo de la nación, de la dignidad de los mexicanos y en un conjuro contra el sentimiento de devaluación. El premio se convierte en un medio para múltiples consuelos y un arma de insospechadas utilidades.

Entre otros, ofrece argumentos para pedir al gobierno más apoyo a la industria: “Si no hubiera venido [de] Cannes esa inyección de optimismo que significó el triunfo de la fotografía de Figueroa y el papel airoso de *María Candelaria*, podríamos decir [...] que definitivamente habíamos perdido la batalla de calidad frente al embate de otros cines.”<sup>86</sup> Ya Francia había tomado la delantera: Jean Gremillan, presidente del Sindicato de Técnicos Franceses, invita a los trabajadores mexicanos a incorporarse al Comité Internacional de Técnicos Cinematográficos, que podría ayudar a la industria. Es importante abonar a este propósito cuando la iniciativa privada insiste en incrementar sus prebendas. Por eso no se deja desinflar el orgullo: en mayo de 1947 se habla de “[...] los entradones que en la Ciudad Lux hace *María Candelaria* en el cine ‘Biarritz’”.<sup>87</sup>

Sólo apuntaré los motivos por los que en Europa se consideró al filme meritorio, pues requeriría un análisis profuso y preciso mostrar las razones por las que en el viejo continente gustó tanto la belleza y el lirismo de *María Candelaria*. Georges Sadoul escribe en *Les Lettres Françaises*: “penetramos en un mundo nuevo, desconocido, totalmente diferente al México clásico [...] sin duda no hubo en Cannes película más fasci-

<sup>85</sup> “Nació en incubadora...”, en *Anuario de El Cine Gráfico*, 1945-1947, núm. 794 B, pp. 64-66.

<sup>86</sup> Cagliostro, “De lunes a domingo”, en *El Cine Gráfico*, núm. 698, 10 de noviembre 1946, p. 4.

<sup>87</sup> “Reporteando”, en *Cinema Repórter*, núm. 462, 24 de mayo 1947, p. 28.

nante que esta”.<sup>88</sup> Edouard Klein dice que la película “[...] nos da noticias de un mundo olvidado, de una humanidad que se nos ofrece con sus sentimientos primigenios y simples [...]”.<sup>89</sup> Emilio García Riera hace notar que “*María Candelaria* pretendía hacer accesible lo ‘ajeno’ con la etiqueta de lo ‘exótico’”.<sup>90</sup>

### Las secuelas del éxito

Como se esperaba y era deseado, otras películas hechas por el mismo equipo ganan premios, tanto en México como en el extranjero. La participación en los festivales se hace moneda corriente y se insiste en su importancia. Se forma una comisión para que no haya anomalías en la elección de las candidatas y se discute acerca de las características que deben tener las películas que participen en los concursos. En 1947 se propone celebrar una Primera Exposición Internacional de Cine para “[...] reforzar nuestro sólido prestigio internacional”,<sup>91</sup> y al año siguiente se vuelve a la idea.

En mayo de 1947 se participa en el Festival Internacional de Bruselas con *La otra* (Gavaldón), *Enamorada* (Fernández) y *La perla* (Fernández) y, como es habitual, se hacen bromas: “se cree que sólo irán las dos primeras para que en el exterior no crean que el único director es Emilio Fernández”.<sup>92</sup> Las características del “cine de calidad” se han estereotipado. La propaganda de *La perla* anuncia que los actores encarnan “dos tipos mexicanísimos arrancados del pueblo nuestro, sufrido, orgullosamente noble, todo mieles de amor [...] esta cinta fue realizada para exaltar nuestros paisajes y nuestra raza”.<sup>93</sup>

<sup>88</sup> Emilio García Riera, *op. cit.*, 1987, p. 56.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>91</sup> “El cine sigue su marcha”, en *El Cine Gráfico*, núm. 747, 5 de octubre 1947, p. 4.

<sup>92</sup> “Informaciones cinematográficas”, en *El Cine Gráfico*, núm. 728, 25 de mayo 1947, p. 4.

<sup>93</sup> “*La perla*, una joya valiosa de la cinematografía ha sido enviada a Bruselas a la gran exposición internacional”, en *Cinema Repórter*, núm. 468, 5 de julio 1947, p. 24.

Se ha adquirido la perspectiva europea para el juicio de lo propio:

Ayer *María Candelaria*, ahora *La perla* ambas con un asunto completamente autóctono. No hubo charros y mucho menos charritos de esos tan adornados y tan fuera de verdad [...] Ese es el camino a seguir, el único que nos llevará al triunfo. Presentar al mundo al México verdadero, al desconocido, que cuando lo conocen merecen triunfos tan legítimos como los obtenidos en esos dos certámenes mundiales, por los que tanto y tan justamente nos enorgullecemos [...] con realismo y también con la inigualable belleza de sus paisajes y su cielo. Ese es el único camino que nos habrá de llevar al éxito. Los otros, por trillados o falsos, no harán otra cosa que hacernos imitadores, y ya se sabe que los que imitan generalmente copian los defectos, pocas veces las cualidades ¿Que el camino es difícil? Ciertamente, pero no hay otro [...] Si obtenemos triunfos en el extranjero con lo nuestro, y ya somos tan dados a esperar ese fallo, sigamos esa ruta, que es la del triunfo.<sup>94</sup>

“Sigamos esa ruta, que es la del triunfo”,<sup>95</sup> pero las bromas son constantes: Pregunta un hombre en Cannes: “¿Qué no hay otro actor en México que Pedro Armendáriz?”.<sup>96</sup> Ciertamente la reificación es clara: el “cine comercial”, que luchaba contra los estereotipos del “cine comercial”, se ha convertido en lo que dice evitar.

El punto se convierte en una camisa de fuerza: “No hay que olvidar lo de Cannes [...] Tenemos la obligación de mantener el prestigio que hemos alcanzado, y para mantenerlo no hay más que un camino, seguir enviando a los concursos internacionales películas como *Enamorada*, *La otra* y *La perla*, las cuales han sido repetidamente mencionadas como películas mexicanas de

<sup>94</sup> “Noticiero Relámpago”, en *El Cine Gráfico*, núm. 743, 7 de septiembre 1947, p. 8.

<sup>95</sup> *Idem*.

<sup>96</sup> “Ellos dicen...”, en *Cinema Repórter*, núm. 481, 4 de octubre 1947, p. 32.

categoría”.<sup>97</sup> Se ha encontrado una fórmula: todo será aplicar la receta.

La soberbia no tarda en aparecer. Recién otorgado el premio a *María Candelaria* se rescata una frase: “Pos ora voy hacer la mejor película del siglo”. Cuando Gabriel Figueroa gana en Bruselas el premio de fotografía por *Enamorada*, se alardea porque el premio deja a los perdedores “[...] con la boca abierta al enterarse de que nosotros, pobrecitos elementos fílmicos de anticuados medios de trabajo, habíamos logrado el trofeo más difícil: el de fotografía”.<sup>98</sup> Hay orgullo porque “los norteamericanos no pudieron hacer nada, y eso que cuentan con los mejores equipos y los mejores técnicos”.<sup>99</sup>

En agosto de 1947 se empieza a filmar *Río escondido* y se le dedica un millón y medio de pesos, que se consideran asegurados porque el equipo es el de ya ganada fama:

¿Qué no habrá hecho para esta película de Raúl de Anda que tiene que ganar el premio internacional de Nueva York la próxima primavera de 1948, además de lograr otros en diversas exposiciones? Emilio no puede defraudarnos [...] para dar gusto a los públicos internacionales ya debemos saber el camino a tomar. En las exposiciones internacionales hemos triunfado con películas muy mexicanas de enorme folklore y con estampas netamente nuestras.<sup>100</sup>

Efraín Huerta declara que quiere escribir “[...] un artículo que titulará: ‘*El Indio* que forjó una industria’ Y será, claro, *El Indio* Fernández”.<sup>101</sup> Sin embargo, se discute si *Río escondido* (1947) debe participar, porque algunos la consideran denigrante para México.

<sup>97</sup> Roberto Cantú Robert, “Puntos de vista”, en *Cinema Repórter*, núm. 468, 5 de julio 1947, p. 43.

<sup>98</sup> Cruz Casanova, “El cine sigue su marcha”, en *El Cine Gráfico*, núm. 734, 6 de julio 1947, p. 6.

<sup>99</sup> Antonio de Salazar, “Primer Plano”, en *El Cine Gráfico*, núm. 738, 3 de agosto 1947, p. 6.

<sup>100</sup> Margarita Sanz Elorz, “Noticiero Relámpago”, en *Cinema Repórter*, núm. 739, 10 de agosto 1947,

<sup>101</sup> Efraín Huerta, “Llamado a las siete”, en *Cinema Repórter*, 17 de diciembre 1949, p. 20.

Pese a estos éxitos, la pérdida de los mercados internacionales y latinoamericanos por la baja calidad de los filmes mexicanos es creciente y la preocupación dominante. Algunos piensan que los premios no solucionan las crisis. Efraín Huerta hace notar que los administradores, como Jesús Grovas o los Hermanos Rodríguez “saben muy bien que, después de todo, no serán los laureles de Cannes los que vengán a salvar al cine nacional”.<sup>102</sup> Calidad y buen negocio parecen excluirse. Antonio de Salazar cree que hay que hacer películas que amorticen sus costos y es necesario pensar “con más detenimiento en los gustos del espectador mexicano, sin olvidar el exterior, pero forzado en todo lo posible en que nuestras cintas tuvieran la máxima aceptación entre nuestros espectadores”.<sup>103</sup> Con el aval de los premios, quienes se consideran figuras de primer orden incrementan sus demandas económicas y la industria se encuentra con un problema adicional.

El cine debe bajar de las alturas pero mantener la calidad, pues se presume que el público mexicano tiene buen gusto innato:

Ahí está el caso típico de *María Candelaria*, que llegó a lo mismo a las masas que a los públicos selectos. No tenemos la necesidad de que todo tenga una calidad así. Comprendemos perfectamente que son obras de altura genial, que no es posible convertirlas en vulgarización, pero tampoco hay derecho para estar haciendo obras pornográficas y absurdas solamente con el fin de ganar unos pocos pesos, aunque se hunda una industria de la que tanto y tan razonadamente debe esperar México.<sup>104</sup>

La crisis aprieta y poco a poco llega también al “cine de calidad”. Cuando, a pesar de seguir la receta, los resultados no son los esperados, aparece el sarcasmo: *La malquerida* es enviada en

<sup>102</sup> *Ibidem*, 10 de julio 1948, p. 17.

<sup>103</sup> Antonio de Salazar, “Dentro de Cuadro”, *El Cine Gráfico*, núm. 794, 22 de agosto 1948, pp. 2-7.

<sup>104</sup> “¿Y la mala calidad?”, en *El Cine Gráfico*, núm. 806, 7 de noviembre 1948, p. 2.



1949 a “[...] ese Xochimilco europeo que se llama Venecia”,<sup>105</sup> pero no obtiene ningún premio: ha llegado el momento de la ironía.

## Conclusión

Descubrir al “otro” o ser descubierto por “el otro” es lo que está detrás de este episodio de la crítica fílmica aquí contado. Cada una de las miradas que se encuentran en la coyuntura del premio de Cannes lo hacen desde su propia historia, necesidades, proyectos y perspectivas. En la Europa de la posguerra se apunta un cuestionamiento que sólo al final del siglo florece. La herida que provoca la crueldad de la Segunda Guerra Mundial obliga a cuestionar el papel civilizador de los europeos y propicia la búsqueda de nuevos ideales: se cree necesario atender “al otro”, reparar lo que se había descalificado. Inicia la duda por los valores de dominio y se atiende a los grupos por poderes explícitos, como las mujeres, las etnias y/o razas marginadas, las culturas diferentes. En esta confrontación se ponen en duda premisas ideológicas y paradigmas diversos, como la de que la humanidad por antonomasia está representada por un sujeto de raza blanca, varón, adulto joven y heterosexual. Este proceso cultural, hoy casi dominante, se deja ver en el gusto por *María Candelaria*. Europa ensaya a dejar de ser el centro y lo hace fijándose en los otros.

Sin embargo, las tradiciones pesan: en la coyuntura que nos ocupa los críticos europeos definen cuáles son los valores trascendentes en ese “otro” al que atisba y el calificado responde también de acuerdo con las inercias: dejándose impresionar por el juicio ajeno. En ese encuentro de miradas se ponen en juego distintas cosas: los europeos destacan lo exótico y premoderno del filme, mientras los mexicanos quieren acceder a la universalidad de lo propio. Sin embargo, la mirada del exterior será determinante y se incorpora como aval del propio valor.

<sup>105</sup> Efraín Huerta, “Llamado a las siete”, en *Cinema Reporter*, 1 de octubre 1949, p. 24.

El reconocimiento, índice en el estereotipo de los pueblos latinos o del tercer mundo como violentos y aún brutales, pero inocentes, que viven entre la abundancia y las carencias más flagrantes, carecen de límites sociales y psicológicos, tienen vínculos telúricos con el mundo, de donde deriva el tono poético, mítico y retórico de sus manifestaciones culturales. *María Candelaria* como “[...] emisaria de arte y de sentimientos mexicanos [...] trozo poético y extraordinariamente vernáculo de México [...] muestra] la apostura indígena [...] los paisajes de Xochimilco [...] las costumbres arcaicas, el sabor y el colorido, la luz y la sombra de la vida del indio [...]”.<sup>106</sup> Son adjetivos que se parecen a la mirada europea porque abreven de ella: “Dolores del Río, salvaje, serena, a la vez animal y pura, ha encontrado en esta película el más glorioso papel de su carrera”.<sup>107</sup> De una manera oblicua, el colonialismo encuentra un nuevo camino y su mirada se impone.

En este episodio coinciden las luchas ideológicas que se dan en la arena de la crítica, que construye el proyecto cinematográfico que debe tener la nación, y con él se ventila también el tipo de nación al que se aspira, juegan entre sí, se mezclan, se resignifican, concilian y discrepan el cosmopolitismo y la tradición, la modernidad y los cambios en el escenario de la amenaza que significa el fin de la guerra para la industria mexicana, pues resulta previsible que al reincorporarse Hollywood a la producción mundial los apoyos recibidos durante el conflicto bélico habrían de disminuir. Conviene recordar lo que escribió en 1965 Carlos Monsiváis: “*María Candelaria* es un gran intento de venderle al extranjero y al nacional las bellezas y sufrimientos del país. [...] En su momento hizo reflexionar [...] sobre el hecho dramático de que también los indios eran seres humanos”.<sup>108</sup>

<sup>106</sup> “*María Candelaria*, película universal”, en *Cinema Reporter*, 23 de noviembre 1946, p. 29.

<sup>107</sup> *Idem.*

<sup>108</sup> Carlos Monsiváis, “Esquilo se fue en chinampa”, en *Cineclub Estudiantil Universitario. Anuario del Departamento de Actividades Cinematográficas de la UNAM*, México, UNAM, 1965.





## Mujeres en la Independencia mexicana: un olvido persistente

Marco Antonio Ibarra

Fue en 1887 cuando Laureana Wright de Kleinhans (1846-1896), una letrada e intelectual mexicana, oriunda de Taxco, perteneciente a una clase social cercana a la elite porfiriana, fundó en México el periódico *Mujeres de Anáhuac*. Entre las múltiples temáticas relativas a la cultura femenina de la época, Laureana incluyó en el periódico una serie de reseñas biográficas de las mujeres que hasta ese momento se habían distinguido en la historia de México desde los tiempos prehispánicos. De manera póstuma, en 1910, bajo el auspicio de la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes, fue publicado el libro *Mujeres notables mexicanas* en el que aparecieron veintidós biografías de heroínas de la Independencia mexicana. Ese mismo año, un político, educador, escritor e historiador señalaba la necesidad de “saber qué infinitas mexicanas secundaron abiertamente la Independencia, no obstante que al hacerlo exponían su vida”.<sup>1</sup> Se trata de Genaro García, entonces direc-

<sup>1</sup> Genaro García (comp.), *Documentos históricos mexicanos, Obra conmemorativa del Primer Centenario de la Independencia de México*. México, Museo Nacio-

tor del Museo Nacional de Historia, Arqueología y Etnología de México. Para él era evidente que las mujeres de la Independencia estaban olvidadas y consideraba deplorable que los “historiógrafos” no hubieran consagrado siquiera una obra a las mexicanas insurgentes. Cien años después, en nuestro presente, diversas autoras y autores, como la doctora Fernanda Núñez, continúan señalado que “el tema de la participación femenina en esta guerra y su posterior reflejo en el relato histórico” es un tema poco explotado aún por la historiografía contemporánea mexicana.<sup>2</sup>

Por fortuna algunas historiadoras e historiadores ya han elaborado valiosísimos estudios con los que, de manera general, nos podemos dar una idea de la forma en que vivieron algunas mujeres mexicanas en los siglos de la Colonia y hasta el siglo XIX. Quién no conoce los finos trabajos que al respecto de la vida cotidiana

de Arqueología, Historia y Etnología, 1910, t. V, pp. IX-X.

<sup>2</sup> Fernanda Núñez, “Por portar pantalones”, ponencia presentada en el V Congreso Internacional de la América Hispana, 25-28 de noviembre, Veracruz, México.

femenina —en términos de educación, familia, religiosidad, etcétera— han elaborado Josefina Muriel y Pilar Gonzalbo<sup>3</sup> por ejemplo; así como los trabajos de Silvia Marina Arrom, Julia Tuñón y María de la Luz Parceros;<sup>4</sup> los cuales, además de datos de vida cotidiana, contienen valiosa información de carácter económico, legal, demográfico y laboral —así como una buena carga de análisis en términos de género— de las mujeres que vivieron en zonas muy específicas de nuestro país, incluyendo también los

<sup>3</sup> Véase Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana* (1982), *Los recogimientos de mujeres: respuesta a una problemática social novohispana* (1974) y *Conventos de Monjas en la Nueva España* (1946); Pilar Gonzalbo, *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana* (1987), *Familia y orden colonial* (1998), *Familias novohispanas. Siglos XVI-XIX* (1991), y el tomo III de la serie *Historia de la vida cotidiana en México* (2005) en el que Gonzalbo, además de coordinar dicha obra, contribuyó con el ensayo “Conflictos y rutinas de la vida familiar”.

<sup>4</sup> Véase, respectivamente *Las mujeres de la ciudad de México, 1790 a 1857* (1988); *Mujeres en México, recordando una historia* (2004), y *Condiciones de la mujer en México durante el siglo XIX* (1991).



años en que el conflicto por la independencia mexicana tuvo lugar. De esta manera, si bien es cierto que en la actualidad tenemos múltiples estudios como los antes mencionados para intentar, desde las diversas herramientas metodológicas y teóricas con las que contamos, reconstruir el ser y hacer de las mujeres que vivieron-padecieron la guerra de independencia; también es necesario señalar que los estudios elaborados hasta el momento al respecto del tema siguen siendo escasos.

Sin embargo, hay que señalar y hacer justicia a los ensayos que han logrado historizar, en términos contemporáneos, algunos eventos en los que la participación de la mujer en la guerra se nos dibuja claramente. Hay más de ellos, pero citemos por lo pronto el trabajo de María José Garrido Asperó y, recientemente, los de Fernanda Núñez y Rocío Córdova Plaza.<sup>5</sup> Autoras que, aplicando el análisis de género —y por lo tanto del poder cotidiano ejercido por y sobre las mujeres—, así como cierto análisis del discurso, han demostrado que en nuestra guerra de Independencia más que heroínas de bronce hubo mujeres de carne y hueso que pade-

cieron e influyeron, y con frecuencia perdieron la vida, a lo largo de los más de diez años que duró el conflicto armado.

Es hasta el último tercio del siglo XX cuando encontramos una obra de investigación que bien podemos calificar de exhaustiva, y que en definitiva rompió con la forma en que tradicionalmente se abordaba el tema, por lo cual podemos considerarla parte de una tendencia historiográfica revisionista que en los años setenta comenzaba a dar sus primeros pasos con cierta seguridad. Se trata de la tesis que Janet R. Kentner presentó para doctorarse en la Loyola University de Chicago en 1975: “The socio-Political Role of Women in the Mexican Wars of Independence”. Este trabajo que nos llega desde afuera parece ser uno de los pioneros en intentar nuevas formas de describir a la mujer mexicana de la Independencia. En gran medida consigue abandonar la historia antes construida con base en la existencia de la dualidad heroínas-villanas logrando historizar las acciones de alrededor de trescientas mujeres —entre las cuales incluye a casi cincuenta que participaron defendiendo la causa realista— dibujadas con mayor nitidez histórica; es decir, como seres políticos, poseedores de poder, y tan determinantes como los hombres para el desarrollo y desenlace que tuvo la guerra de Independencia mexicana.



<sup>5</sup> María José Garrido Asperó, “Entre hombres te veas: Las mujeres de Pénjamo y la revolución de Independencia”; Fernanda Núñez *op. cit.*, y Rocío Córdova Plaza, “Las mujeres en la Guerra Civil de 1810”.



### Fuentes que abordan en forma directa la participación de las mujeres en la guerra de Independencia

#### Primarias:

García, Genaro (comp.), *Documentos históricos mexicanos, Obra conmemorativa del Primer Centenario de la Independencia de México*, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1910.

#### Secundarias:

Agraz García de Alba, Gabriel, *Los corredores*, México, 2 tt., edición del autor, 1992.

Carrera Stampa, Manuel, “Heroínas de la guerra de Independencia”, en *Boletín Bibliográfico de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público*, vol. 232, núm. 1, 1961.

Fernández de Lizardi, José Joaquín, *Noticias biográficas de insurgentes mexicanos* (1825).

García, Genaro, *Leona Vicario, heroína insurgente* (ed. facs. de la de 1910), Toluca, Gobierno del Estado de México/Fonapas, 1980.

Garrido Asperó, María José, “Entre hombres te veas: Las mujeres de Pénjamo y la revolución de Independencia”, en Felipe Castro y Marcela Terrazas (coords.), *Disidencia y disidentes en la historia de México*, México, UNAM, 2003.

Gómez, Matilde, *La epopeya de la Independencia mexicana a través*

de sus mujeres, México, Publicistas e Impresores Beatriz de Silva, 1947.

González Obregón, Luis, "Heroínas de la Independencia", en Ernesto de la Torre Villar (comp.), *Lecturas históricas mexicanas*, México, Empresas Editoriales, 1967, vol. III, pp. 76-84.

Huerta Nava, Raquel, *Mujeres insurgentes*, México, Lumen, 2008.

Kentner, Janet R., "The Socio-Political Role of Women in the Mexican Wars of Independence", tesis de doctorado, Chicago, Loyola University, 1975.

Leal, María Luisa, "Mujeres insurgentes", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, 20, 4, 1949, pp. 543-604.

Rubio Siliceo, Luis, *Mujeres célebres en la Independencia de México*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1929.

Valle-Arizpe, Artemio del, *La Güera Rodríguez*, México, Alpe, 2006.

**Algunas fuentes que, al abordar el tema de la Independencia, nos proporcionan datos acerca de las mujeres participantes en el conflicto**

*Primarias:*

*Gaceta del Gobierno Provisional Mexicano de las Provincias del Poniente.*

Hernández y Dávalos, Juan E., *Colección de documentos para la historia de la Guerra de Independencia de México*, versión electrónica en CD, Virginia Guedea y Alfredo Ávila (comps.), México, UNAM, 2006.

*Secundarias:*

Alamán, Lucas, *Historia de México. Desde los primeros movimientos que prepararon su Independencia en el año de 1808 hasta la época actual*, 5 tt., México, 1850.

Amador, Elías, *Noticias biográficas de insurgentes apodados*, México, SEP, 1946.

Bustamante, Carlos María de, *Cuadro histórico de la Revolución mexicana* (ed. facs.) México, FCE/ Instituto Cultural Helénico, 1985.

Guedea, Virginia, *En busca de un gobierno alterno: los guadalupes de México*, México, UNAM, 1992.

Jiménez Codinach, Guadalupe, *México, su tiempo de nacer, 1750-1821*, México, Fomento Cultural Banamex, 1997.

Liceaga, José María de, *Adiciones y rectificaciones a la historia de México* (ed. facs.), México, INEHRM, 1985.

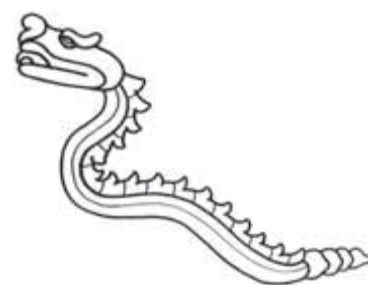
Osorno, Fernando, *El insurgente Albino García*, México, FCE/SEP (Sep 80), 1982.

Taylor, William B., "La Virgen de Guadalupe, Nuestra Señora de los Remedios y la cultura política del periodo de la Independencia", en Alicia Mayer (coord.), *México en tres momentos: 1810-1910-2010*, México, UNAM, 2007, t. II, pp. 213-240.

Vergés, José María Miquel i, *Diccionario de insurgentes*, México, Porrúa, 1980.

Villalpando, José Manuel, *Episodios históricos de la guerra de Independencia*, México, INEHRM, 2 tt. 2008.

Villaseñor y Villaseñor, Alejandro, *Biografías de los héroes y caudillos de la Independencia*, México, JUS, 1962.



**Fuentes que, sin tener como centro el tema de la Independencia, nos proporcionan buenos datos de las mujeres que vivieron en los años cercanos al conflicto**

*Primarias*

*Diario de México*

*Gaceta del Gobierno de México*

*Secundarias*

Arrom, Silvia Marina, *Las mujeres de la ciudad de México, 1790-1857*, México, Siglo XXI, 1988.

\_\_\_\_\_, *La mujer mexicana ante el divorcio eclesiástico (1800-1857)*, México, SEP (Sep Setentas), 1976.

Castro, Felipe y Marcela Terrazas (coords.), *Disidencia y disidentes en la historia de México*, México, UNAM, 2003.

Castro Felipe, Virginia Guedea y José Luis Mirafuentes Galván (eds.), *Organización y liderazgo en los movimientos populares novohispanos*, México, UNAM-IIIH (Historia Novohispana, 47), 1992.

Gálvez, José de, *Informe sobre las rebeliones populares de 1767, y otros documentos inéditos* (edición, prólogo, índice y notas de Felipe Castro Gutiérrez), México, UNAM-IIIH (Historia Novohispana, 43), 1990.

Hernández, Carlos, *Mujeres célebres de México*, San Antonio (Texas), Casa Editorial Lozada, 1918.



Parceró, María de la Luz, *Condiciones de la mujer en México durante el siglo XIX*, México, INAH, 1992.

Sefchovich, Sara, *La suerte de la consorte. Las esposas de los gobernantes de México: historia de un olvido y relato de un fracaso*, México, Oceáno, 2009.

Sosa, Francisco, *Biografías de mexicanos distinguidos*, México, Porrúa (Sepan cuantos, 472), 1998.

Tecanhuey, Alicia, "La imagen de las heroínas mexicanas", en Manuel Chust, Víctor Minués (eds.) *La construcción del héroe en España y México (1789-1847)*, Valencia, Universidad de Valencia, 2003.

Tovar Ramírez, Aurora, *Mil quinientas mujeres en nuestra conciencia colectiva. Catálogo biográfico de mujeres de México*, México, Documentación y Estudios de Mujeres, 1996.

Tuñón, Julia, *Mujeres en México, recordando una historia*, México, Conaculta-INAH (Regiones), 2004.

———, "Cuerpos femeninos, cuerpos de patria. Los iconos de nación en México: apuntes para un debate", en *Historias*, núm. 65, septiembre-diciembre 2006.

Wright de Kleinhans, Laureana, *Mujeres notables mexicanas*, México, Tipografía Económica, 1910.

### Fuentes que proporcionan datos referentes a la vida cotidiana de las mujeres

Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700*, México, FCE, 1988.

Appendini, Guadalupe, *La vida en México en 1840*, México, Departamento del Distrito Federal (Popular, Ciudad de México, 14), 1974.

Chávez, Martha, "Uno es la de todo, trabajo femenino y toma de decisiones en una sociedad ranchera", en Esteban Barragán López, Odile Ho-



ffmann, Thierry Linck y David Ske-rritt (coords.), *Rancharos y sociedades rancheras*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1994, pp. 109-124.

Fernández de Lizardi, Joaquín, *El Periquillo sarniento*, México, 1816.

———, *La Quijotita y su prima: historia muy cierta con apariencias de novela*, México, 1818-1819.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *La educación de la mujer en la Nueva España (Antología)*, México, SEP-Cultura/El Caballito, 1985.

———, *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, México, El Colegio de México, 1987.

———, "En torno a intimidades y rutinas. La nueva historiografía de lo cotidiano", en Gisela Von Wobeser (coord.), *Cincuenta años de investigación histórica en México*, México, UNAM/Universidad de Guanajuato, 1998, pp. 69-79.

———, "Religiosidad femenina y vida familiar", en María Adelina Arredondo (coord.), *Obedecer, servir y resistir, la educación de las mujeres en la historia de México*, México, Universidad Pedagógica Nacional, 2003.

González Obregón, Luis, *La vida de México en 1810*, México, Innovación, 1979.

———, *México viejo y anecdótico*, Madrid/México, Espasa Calpe, 1946.

Lavrin, Asunción (comp.), *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica*, México, CNCA/Grijalbo, 1991.

León, fray Luis de, *La perfecta casada*, Madrid, Espasa Calpe, 1944.

Madame Calderón de la Barca, *La vida en México durante una residencia de dos años en ese país*, México, Porrúa, 1970.

Muriel, Josefina, *Conventos de monjas en la Nueva España*, México, Santiago, 1946.

———, *Cultura femenina novohispana*, México, IIH-UNAM, 1994.

———, *Las indias caciques de Corpus Christi*, México, UNAM-IIH (Históricas, 6), 1963.

———, *Los recogimientos de mujeres: respuesta a una problemática social novohispana*, México, UNAM-IIH (Historia Novohispana, 24), 1974.

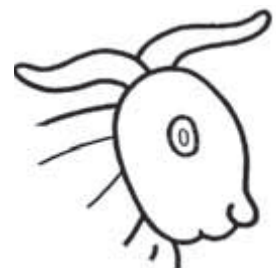
Payno, Manuel, *El fistol del diablo: novela de costumbres mexicanas*, México, 1845.

Pérez Samper, María Ángeles, *La España del siglo de las luces*, Barcelona, Ariel, 2000.

Tanck de Estrada, Dorothy, "Escuelas, colegios y conventos para niñas y mujeres indígenas en el siglo XVIII", en María Adelina Arredondo (coord.), *Obedecer, servir y resistir, la educación de las mujeres en la historia de México*, México, Universidad Pedagógica Nacional, 2003, pp. 45-62.

———, *La educación ilustrada 1786-1836: educación primaria en la ciudad de México*, México, El Caballito, 1977.

Viqueira Albán, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos?*, México, FCE, 2001.







**Fuentes útiles para quien elabora algún estudio que incluya análisis de género**

- Arredondo, María Adelina (coord.), *Obedecer, servir y resistir, la educación de las mujeres en la historia de México*, México, Universidad Pedagógica Nacional, 2003.
- Cazés Menache, Daniel, *La perspectiva de género*, México, Conapou-UNAM, 2005.
- Elam, Diane, "Romancing the Postmodern-Feminism and Deconstruction", en Keith Jenkins (ed.), *The Postmodern History Reader*, Londres/Nueva York, Routledge, 1997.
- Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, La Piqueta, 1992.
- Lagarde y de los Ríos, Marcela, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, UNAM, 2003.
- Lamas, Martha "La antropología feminista y la categoría de género", en Martha Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG-UNAM/Porrúa, 1996, pp. 97-125.
- Laqueur, Thomas, "El destino es la anatomía", en *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Barcelona, Cátedra, 1990, pp. 55-120.
- Lau J., Ana, "La historia de las mujeres: ¿una historia social o una historia de género?", en Gisela

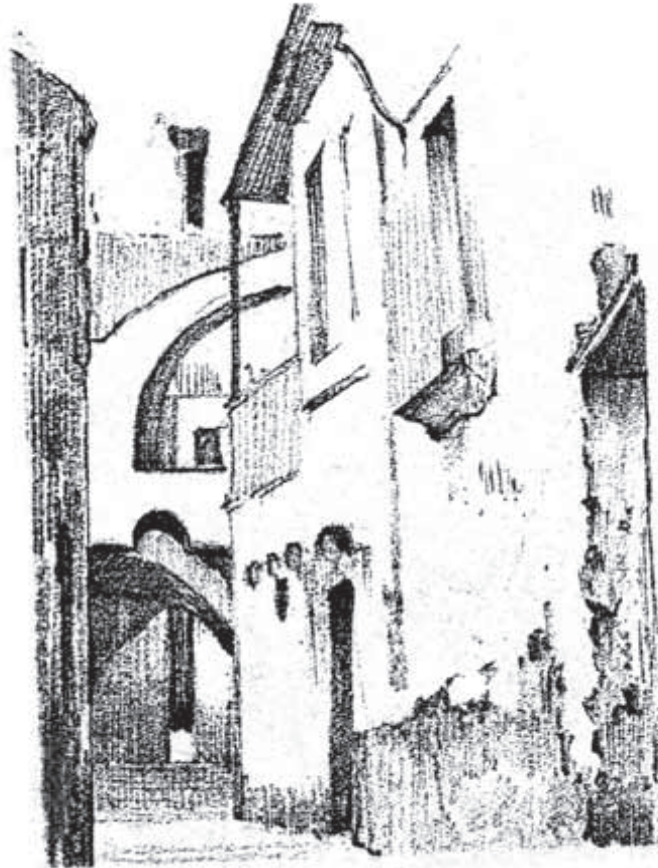
Von Wobeser (coord.), *Cincuenta años de investigación histórica en México*, México, UNAM/ Universidad de Guanajuato, 1998, pp. 159-169.

- Laurentis, Teresa de, "La tecnología del género", en Carmen Ramos Escandón (comp.), *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*, México, UAM 1991, pp. 231-278.
- Martínez, Alicia Inés, "La Identidad femenina: crisis y construcción", en María Luisa Torres (comp.), *La voluntad de ser mujeres en los noventa*, México, El Colegio de México, 1997.
- Marx, Karl y Friedrich Engels, VI. Lenin et al., *La emancipación de la mujer*, México, Grijalbo (Setenta, 79), 1970.
- Paglia, Camille, *Sexual Personae*, Nueva York, Vintage Books, 1991.
- Ramos Escandón, Carmen, *Género e historia*, México, Instituto Mora/UAM, 1997.
- , *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, México, El Colegio de México, 1987.
- , "¿Qué veinte años no es nada? La mujer en México según la historiografía reciente", en *Memorias del Simposium de Historiografía Mexicanista*, México, Comité Mexicano de Ciencias Históricas/IIH-UNAM, 1990.
- Rubin, Gayle, "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo", en Martha Lamas



(comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG-UNAM/Porrúa, 1996, pp. 35-96.

- Scott, Joan Wallach, "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG-UNAM/Porrúa, 1996, pp. 265-302.
- , "El problema de la invisibilidad", en Carmen Ramos (comp.), *Género e historia*, México, Instituto Mora/UAM, 1992.
- , *Gender and the Politics of History*, Nueva York, Columbia University Press, 1999.
- Seidler, Víctor J., *La sinrazón masculina. Masculinidad y teoría social*, PUEG-UNAM/Paidós, 2000.
- Staples, Anne, "Una educación para el hogar: México en el siglo XIX", en María Adelina Arredondo (coord.), *Obedecer, servir y resistir, la educación de las mujeres en la historia de México*, México, Universidad Pedagógica Nacional, 2003, pp. 85-97.
- Stern, Steve J., *La historia secreta del género*, México, FCE, 1999.



## *El cierre de las iglesias*

**C**uando se habla del “cierre de las iglesias” es común, y así se ha difundido aun en las escuelas de primera y segunda enseñanza, la versión de que fue el presidente de la República, Plutarco Elías Calles (1924-1928), el que dictó la orden de cerrarlas como medida de presión contra el clero para obligarlo a cumplir las leyes, arrebatándoselas para utilizarlas como cuarteles, bibliotecas o para donarlas a los practicantes de otros cultos.

Sin embargo, el documento que ahora se presenta, donado a la autora de esta presentación por el arzobispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, cuando ella era auxiliar de investigación en el Departamento de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, que él frecuentaba; ahí se enteró de que me interesaba en el estudio del conflicto entre la Iglesia y el Estado (1926-1929), y un día me entregó el documento, diciéndome “mire, ese documento a mí no me sirve para nada, pero es posible que más adelante le sea útil para los estudios que está haciendo”.

Este documento contradice definitivamente la versión citada anteriormente, demostrando que fue el alto clero, representado por los arzobispos que lo firman, quien convocó a los católicos a obedecer tal determinación. Sólo para enfatizar esta decisión del clero, transcribo los siguientes párrafos del documento mencionado:

En la imposibilidad de continuar ejerciendo el Ministerio Sagrado según las condiciones impuestas por el Decreto citado, después de haber consultado a Nuestro Santísimo Padre, Su Santidad Pío XI, y obtenido su aprobación, ordenamos que, desde el día treinta y uno

de julio del presente año, hasta que dispongamos otra cosa, se suspenda en todos los templos de la República, el culto público que exija la intervención del sacerdote.

Más adelante agregan: “[...] gravamos la conciencia de los padres de familia, para que impidan que sus hijos acudan a planteles de educación donde peligran la fe y las buenas costumbres y donde los textos violen la neutralidad religiosa reconocida por la misma Constitución. Redoblen sus esfuerzos en el santuario del hogar en cumplimiento de la gravísima misión de educadores que Dios les ha confiado”.

A partir del 31 de julio de 1926 el Episcopado Mexicano, por medio de una “Carta Pastoral Colectiva”, decretó la suspensión del culto público en toda la nación, dejando los templos a cargo de una junta de vecinos. Este acto naturalmente tenía una intención muy clara: enardecer a la sociedad católica en contra del gobierno. Los curas de poblados pequeños, falseando la verdad, difundieron este mensaje diciendo que el propio Calles había dado la orden de cerrar no sólo los cultos, sino las “iglesias”. Lo que Calles sí había determinado era hacer cumplir los artículos de la Constitución que se referían al culto y sus ministros. Él mismo declaró, en su informe del 1 de septiembre de 1926, que lo estipulado en dichos artículos “tenía el aspecto de simple declaración de principios, sin sanciones ni expresión de medidas coercitivas”. Las circunstancias lo obligaron a tomar medidas extremas “para evitar la subversión del orden social y el desquiciamiento del Estado”, dando a conocer, el 19 de junio de 1926 la “Ley Reformando el Código Penal para el Distrito y Territorios Federales sobre delitos de fuero común y delitos contra la Federación, en materia de culto religioso y disciplina externa”, mejor conocida como “Ley Calles”, que entró en vigor el 31 del mismo mes y año.

El análisis de la ley demuestra que no se introdujo nada nuevo en la esencia jurídica de las normas que regulaban la situación de la Iglesia en México después de la aprobación de la Constitución de 1917. La ley reglamentaria repite las disposiciones de la Constitución y establece los castigos por su transgresión. En realidad la aprobación de la ley debía haberse efectuado inmediatamente después de la promulgación

de la Constitución, que sin la reforma al Código Penal los artículos 3, 5, 27 y 130 eran declaraciones huecas. La Iglesia se mostraba inconforme no porque se hubiesen aprobado “nuevas leyes”, sino porque se le obligaba a cumplir las antiguas disposiciones.

Este documento se encuentra actualmente depositado por mí en la Biblioteca Manuel Orozco y Berra, donde puede ser consultado.

Alicia Olivera Sedano

CARTA  
PASTORAL COLECTIVA DEL EPISCOPADO MEXICANO  
Decretando la suspensión del culto público en toda la Nación.

MÉXICO, JULIO DE 1926

NOS, LOS ARZOBISPOS Y OBISPOS QUE SUSCRIBIMOS, A NUESTROS VENERABLES CABILDOS, A NUESTRO VENERABLE CLERO SECULAR Y REGULAR, Y A TODOS LOS FIELES DE NUESTRAS AMADAS DIÓCESIS; SALUD, PAZ Y BENDICIÓN EN NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO.

**Venerables hermanos y amados hijos:**

Su Santidad Pío XI, profundamente conmovido por la persecución religiosa, que desde hace algún tiempo se ha desencadenado contra la Nación Mexicana, aun antes del espantoso recrudecimiento de estos últimos meses, decía en su Carta Apostólica del dos de febrero de mil novecientos veintiséis: “Cuán inicuos sean los decretos y leyes que entre vosotros han sancionado gobernantes enemigos de la Iglesia, contra los católicos de la República Mexicana, apenas necesitamos decirlo a vosotros, que agobiados hace tiempo con su pesado yugo, sabéis perfectamente que tales mandatos

tan lejos están de fundarse en la ‘ordenación de la razón’ y de mirar, como debiera ser, al bien común, que, por el contrario, ni siquiera merecen el nombre de leyes. Con sobrada razón, pues, nuestro Predecesor de feliz memoria, Benedicto XV, os distinguió con merecida alabanza cuando, rechazando justa y santamente esas leyes formulásteis solemne protesta que nos mismo por las presentes letras, no sólo ratificamos más la hacemos enteramente nuestra.”

Desde 1917, en que elevamos la protesta a que alude Su Santidad, hasta estos últimos meses, nuestra conducta fue de prudente silencio,



porque los artículos antirreligiosos no se aplicaban hasta el punto de hacer imposible la vida de la Iglesia.

En efecto, los gobiernos que han ocupado el poder en este lapso de tiempo, pusieron sin duda a la vida de la Iglesia obstáculos gravísimos, y dictaron contra ella algunas medidas administrativas excesivamente rigurosas y muchas veces anticonstitucionales. Nunca imposibilitaron en absoluto la predicación, administración de sacramentos y culto en general.

Contra esa persecución gravísima, pero que pudo considerarse en algún modo aislada y transitoria, pudimos observar una actitud expectante, buscar acomodos, tolerar vejaciones, salvando siempre los principios relativos a la Constitución Divina de la Iglesia, que expusimos en nuestra anterior Pastoral.

Pero la ley del Ejecutivo Federal promulgada el dos de julio del presente año, de tal modo vulnera los *derechos divinos* de la Iglesia, encomendados a nuestra custodia; es tan contraria al *derecho natural*, que no sólo asienta como base primordial de la civilización la libertad religiosa, sino que positivamente prescribe la obligación individual y social de dar culto a Dios; es tan opuesta según la opinión de eminentes jurisconsultos católicos y no católicos, al *derecho constitucional mexicano*: que ante semejante violación de valores morales tan sagrados, no cabe ya de nuestra parte condescendencia ninguna. Sería para nosotros un crimen tolerar tal situación; y no quisiéramos que en tribunal de Dios

nos viniese a la memoria aquel tardío lamento del Profeta: *Vae mini quia tacui* “Ay de mi, porque callé.”

Quién no ve convertir actos prescritos o aconsejados por Dios y por tanto santísimos, actos amparados por todas las legislaciones de los pueblos cultos, actos que durante siglos han sido el alma y la vida de la Nación Mexicana,....quién no ve, decimos, que convertir tales actos en delitos, dignos de pena, por cierto más rigurosa que las impuestas a los crímenes contra la moral en general, contra la vida, contra la propiedad y demás derechos de los ciudadanos; es un agravio verdaderamente inaudito que el último Decreto del Ejecutivo, infiera a los derechos divinos, al derecho natural y a los intereses más caros y sagrados de la nacionalidad mexicana?

Quién no ve que el Decreto a que nos referimos no tiene por fin la mejor custodia de los derechos mencionados; sino únicamente hacer intangible y cuasi sagrada la Carta de Querétaro, cuya reformabilidad reconocida por ella misma, es evidente y por mil razones ansiada por el pueblo mexicano? No es claro que dicho Decreto, en vez de promover el bien común y garantizar como manda la misma Constitución, la libertad de cultos; tiende sólo a descatalogar a México y a crear al mismo Gobierno un gravísimo problema que no tiene razón de ser, dejando tristísima herencia a sus sucesores?

Por esta razón siguiendo el ejemplo del Sumo Pontífice, ante Dios, ante la Humanidad Civilizada, ante la Patria y ante la Historia, protestamos contra ese Decreto. Contando con el favor de

Dios y con vuestra ayuda, trabajaremos para que ese Decreto y los artículos antirreligiosos de la Constitución sean reformados y no cejaremos hasta verlo conseguido.

Como dijimos en nuestra última Pastoral: “Esta conducta no es rebeldía, porque la misma Constitución abre el camino par sus reformas y *porque es un justo acatamiento a mandatos superiores, a toda ley humana y a una justa defensa de legítimos derechos.*”

En la imposibilidad de continuar ejerciendo el Ministerio Sagrado según las condiciones impuestas por el Decreto citado, después de haber consultado a Nuestro Santísimo Padre, Su Santidad Pío XI, y obtenida su aprobación, ordenamos que, desde el día treinta y uno de julio del presente año, hasta que dispongamos otra cosa, se suspenda en todos los templos de la República, el culto público que exija la intervención del sacerdote.

Os advertimos, amados hijos, que no se trata de imponeros la gravísima pena del entredicho: sino de emplear el único medio del que disponemos al presente para manifestar nuestra inconformidad, con los artículos antirreligiosos de la Constitución y las leyes que los sancionan.

No se cerrarán los templos, para que los fieles prosigan haciendo oración en ellos. Los sacerdotes encargados de ellos, se retirarán de los mismos para eximirse de las penas que les impone el decreto del Ejecutivo, quedando por lo mismo exentos de dar el aviso que exige la ley.

Dejamos los templos al cuidado de los fieles, y estamos seguros de que

ellos conservarán con toda solicitud los santuarios que heredaron de sus mayores, o los que a costa de sacrificios construyeron y consagraron ellos mismos para adorar a Dios.

Puesto que la ley no reconoce a las escuelas católicas primarias las garantías necesarias para impartir la enseñanza religiosa a que están obligadas como tales, gravamos la conciencia de los padres de familia, para que impidan que sus hijos acudan a plantes de educación donde peligran la fe y las buenas costumbres y donde los textos violen la neutralidad religiosa reconocida por la misma Constitución. Redoblen sus esfuerzos en el santuario del hogar en el cumplimiento de la gravísima misión de educadores que Dios les ha confiado.

Doloroso es por demás para nuestro paternal corazón, vernos obligados a tomar disposiciones tan graves, de las cuales asumimos la exclusiva responsabilidad. Mas por lo dicho hasta aquí, comprenderéis que no podemos observar otra línea de conducta. Fíad en nosotros, amados hijos, como nosotros fiamos en vuestra lealtad inquebrantable. Y todos confiemos en Dios. “Esperamos mucho, dijo hace por el Sumo Pontífice, de Nuestra Señora de Guadalupe. A veces parece que duerme el Divino Piloto, pero siempre acude en el momento oportuno, para consolar a los que en Él confían.”

Esta confianza no sirva de pretexto para llevar una vida estéril. Acordaos que Nínive fue librada de la destrucción por la oración y

penitencia. Insistid ante el Señor y la Virgen Inmaculada con fervorosas oraciones, con ayunos, penitencias y limosnas. No os olvidéis de los sacerdotes pobres que quedan sin medio de vivir. Manifestad exteriormente vuestro duelo, absteniéndos de diversiones mundanas. Procurad por todos los medios lícitos y pacíficos la derogación de esas leyes que a vosotros y a vuestros hijos arrebatan el tesoro necesario e inestimable de la vida religiosa.

Es evidente que ni vuestra posición social, ni mandatos recibidos ni intereses algunos, excusarían de grave crimen ante Dios y ante los hombres el que los católicos cooperaran a los males gravísimos que trae consigo la aplicación de las leyes anticatólicas.

Y con mucho mayor razón se debe unir el vergonzoso calificativo de traidor a su religión y sin esquivar las graves penas canónicas en las que incurriría, quien amparado con la llamada acción popular, se atreviera a denunciar a las personas o a los bienes sagrados.

Damos a conocer algunas de las penas en las que incurren los bautizados en la Iglesia de Jesucristo.

#### **Incurren en excomuni3n especialmente reservada a la Santa Sede:**

a).- Los que dan leyes, mandatos o decretos contra la libertad o derechos de la Iglesia (Can. 2334, p3rrafo 1º);

b).- Los que impidan directa o indirectamente el ejercicio de la

jurisdicci3n eclesi3stica en el fuero interno o externo, recurriendo para ello a la potestad civil (Can. 2334, p3rrafo 2º);

c).- Los que se atrevan a llevar ante un Juez laico al propio Obispo (Can. 2341).

#### **Incurren en excomuni3n reservada simplemente a la Santa Sede:**

a).- Los que den su nombre a la masonería o a otras sectas parecidas que maquinen contra la Iglesia o contra las autoridades civiles legítimas (Can. 2335);

b).- Los que lleven ante un Juez laico a un Obispo no propio o a un Superior Mayor de una religi3n de Derecho Pontificio (Can. 2341);

c).- Los que usurpan por s3 o por otros los bienes eclesi3sticos de cualquier g3nero, muebles o inmuebles, o impiden que perciban sus frutos o r3ditos aquellos a quienes pertenecen por derecho (Can. 2346);

d).- Los que sustraigan, destruyan, oculten o imiten un documento perteneciente a una Curia Episcopal (Can. 2405).

#### **Incurren en excomuni3n reservada al Obispo:**

a).- Los cat3licos que contraigan matrimonio ante un ministro no cat3lico (Can. 2319, p3rrafo 1º);

b).- Los padres o los que hacen sus veces, que a sabiendas hacen instruir o educar a sus hijos en una religi3n no cat3lica (Can. 2319, p3rrafo 4º)

c).- Los que pongan manos violentas contra clérigos y religiosos (Can. 2343).

El día primero de agosto, el vicario de Jesucristo, su Santidad Pío XI, en unión de todo el mundo católico, orará por la iglesia mexicana: unámonos con el Santo Padre y con nuestros hermanos del mundo entero, haciendo de ese día, un día de oración y penitencia.

Finalmente, confortemos nuestro ánimo, recordando aquellas palabras de Cristo Nuestro Señor a sus Apóstoles, en las que anuncia su próxima muerte y resurrección: “He aquí que subimos a Jerusalem donde se consumarán todas las cosas que los Profetas escribieron sobre el Hijo del Hombre. Porque será entregado a los gentiles, y será burlado y escupido. Y después de azotado lo matarán. *Y al tercer día resucitará.*”

La vida de la Iglesia es ala de su Divino fundador. Así, amados hijos, la Iglesia mexicana, es hoy entregada a sus encarnizados enemigos, es burlada, azotada, escarnecida, reducida a un estado parecido al de la muerte. Pero también la Iglesia mexicana, tras de breve plazo, resucitará llena de vida, pujanza y lozanía, en tal grado como no lo han visto nunca nuestros ojos. Tened de ello firmísima esperanza.

Esta Cata Pastoral se dará a conocer lo más ampliamente posible, a nuestro pueblo.

Por último, os impartimos de corazón nuestra bendición pastoral en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

Dada en la Fiesta del Apóstol Santiago, a veinticinco de julio de mil novecientos veintiséis.- **José**, Arzobispo de México.- **Martín**, Arzobispo de Yucatán.- **Leopoldo** Arzobispo de Michoacán, **Francisco**, Arzobispo de Guadalajara.- **Juan**, Arzobispo de Monterrey.- **José Othón**, Arzobispo de Oaxaca.- **José María**, Arzobispo de Durango.- **Pedro**, Arzobispo de Puebla.- **Ignacio**, Obispo de Aguascalientes.- **Francisco**, Obispo de Cuernavaca.- **Amador**, Obispo de Colima.- **Jesús María**, Obispo de Saltillo.- **Emeterio**, Obispo de León.- **Ignacio**, Obispo de Zacatecas.- **Miguel**, Obispo de San Luis Potosí.- **Vicente**, Obispo de Tulancingo.- **Manuel**, Obispo de Zamora.- **Juan María**, Obispo de Sonora.- **Francisco**, Obispo de Querétaro.- **Rafael**, Obispo de Veracruz.- **Manuel**, Obispo de Tepic.- **Gerardo**, Obispo de Chiapas.- **Antonio**, Obispo de Chihuahua.- **Leopoldo**, Obispo de Tacámbaro.- **Francisco**, Obispo de Campeche.- **Agustín**, Obispo de Sinaloa.- **Nicolás**, Obispo de Papantla.- **Pascual**, Obispo de Tabasco.- **José**, Obispo de Huejutla.- **Jenaro**, Obispo de Tehuantepec.- **Serafín**, Obispo de Tamaulipas.- **Luis**, Obispo de Huajuápam, **José Guadalupe**, Auxiliar de Monterrey.- **Maximiano**, Obispo Titular de Derbe.- **Luis**, Obispo Titular de Anemurio.- **Francisco**, Obispo Titular de Dahora.- **José de Jesús**, Obispo Titular de Gine de Galacia.





## Encuentro de dos mundos y de dos tiempos\*

Rodrigo Martínez

Rafael Tena, *El calendario mexicana y la cronografía*, México, INAH (Científica, 161), 2a reimp., 2008.

**E**l libro sobre *El calendario mexicana y la cronografía* de Rafael Tena fue originalmente publicado en 1987 en la Colección Científica del INAH; en 1992 se publicó una primera reimpresión y en 2008 una segunda. En la primera Tena agregó un texto para la tercera de forros, firmada en México el 3 de abril de 1992, que enuncia de modo muy claro y preciso los objetivos y los alcances del trabajo, y que me permito transcribir:

\* Una primera versión de este texto fue leída el jueves 17 de septiembre de 2009 en la presentación de la segunda reimpresión del libro de Tena, en el marco de la XXI Feria del Libro de Antropología e Historia, Auditorio Tláloc del Museo Nacional de Antropología.

El sistema calendárico que la civilización mesoamericana desarrolló para computar el tiempo y fechar acontecimientos constituye una de sus características culturales más originales y significativas. El calendario que empleaban los mexicas en el momento en que fueron sorprendidos por la llegada y conquista de los españoles representa una modalidad concreta de dicho sistema calendárico mesoamericano. *El calendario mexicana y la cronografía*, de Rafael Tena, se propone reconstruir el calendario de ese grupo cultural y político, y correlacionarlo con el calendario juliano, vigente en Europa en esa época, con una correspondencia de día a día. Tratamiento especial merece en esta obra la cuestión de una eventual intercalación periódica en el calendario mexicana análoga al bisiestro del calendario juliano. Para resolver estos problemas de historiografía de la ciencia, el autor examina exhaustiva y críticamente los datos de las fuentes primarias referentes al ca-

lendario mexicana, teniendo a la vez en cuenta las aportaciones más importantes de las investigaciones recientes sobre el tema.

Difícil hacer una mejor descripción del libro. Más de veinte años después de la primera edición, se publicó la segunda reimpresión sin alteración alguna, tan sólo con el agregado de un breve “Prefacio a la segunda reimpresión”, que hace algunas precisiones que podrían considerarse de detalle, esto es, de ortografía, gramática y de fechamiento de algunos documentos citados. Además, fueron incluidas mejores copias de las cuatro ilustraciones a color del libro: el folio 92r del *Códice Magliabechi* (Cuenca de México, 1553), el *Calendario de Boban* (Tetzaco, hacia 1560), el folio 7r del *Códice Telleriano-Remensis* (Cuenca de México, 1562-1563) y el folio 282r del *Códice Matritense del Real Palacio* (Tepapulco, 1558-1560). Pero el libro

en sí mismo no fue alterado ni en una coma, lo cual habla de un hecho notable: *El calendario mexica y la cronografía* nació como un libro perfecto, perfectamente documentado, pensado y armado.

Tal como es, no requirió de cambio alguno y tan sólo acaso se eche de menos en el nuevo “Prefacio a la segunda reimpresión” una nota sobre el estado de la discusión aún vigente acerca de si el sistema calendárico mesoamericano y mexica incluyó un ajuste calendárico semejante a nuestro bisiesto, necesario para que el año calendárico o “vago” de 365 días no se vaya desfasando con respecto al año astronómico de 365.242199 días, esto es 365 días, 5 horas, 48 minutos y 45.16 segundos.

Tena defiende la existencia del año bisiesto entre los mexicas, que se ubica cada cuatro años como un sexto o “biquinto” día *nemontemi* (“en vano están allí ocupando un lugar”), los cinco días infaustos que se agregaban al final del año para completar cinco días a los 360, los 18 meses de veinte días, del calendario solar o *xiuhtlapohualli*. Sin embargo, Tena registra plenamente, en náhuatl y en español, los documentos del siglo XVI que niegan la existencia del bisiesto entre los mexicas (Motolinía, fray Francisco de las Navas, Mendieta, Torquemada, Jacinto de la Serna, etc.) y aquellos que lo afirman (Landa, *Códice Vaticano 3738*, *Códice Florentino*, Durán, Hernández, Cristóbal del Castillo, etc.), y la discusión ha continuado hasta el presente entre los americanistas. Con todo, al releer el libro de Tena queda la convicción de que se sostiene perfectamente en

su descripción general, en sus demostraciones, en el cuidado crítico en el manejo de las fuentes antiguas, por lo que el agregado de un estudio historiográfico sobre el estado de la discusión no hubiese agregado nada fundamental.

Pero, tal como lo expone Tena en su tercera de forros de 1992, la cuestión de la existencia de una corrección cuatrienal análoga a nuestro bisiesto no es más que un asunto entre otros que debe resolverse para intentar una descripción suficientemente precisa del calendario mexica que permita una correspondencia día a día con el calendario juliano que trajeron los europeos. Establecer esta correspondencia, piensa Tena, es un requerimiento mínimo para el manejo correcto de las fuentes antiguas mexicas.

Tena busca, por lo tanto, dar del calendario mexica una descripción lo más concreta posible, y la reconstrucción que propone, por su precisión, es la más entendible que he leído. En el camino de su demostración Tena no se extiende en tecnicismos y el lector se beneficia permanentemente durante el camino documental y argumental. Confieso que nunca había yo acabado de entender plenamente cómo se imbricaba el calendario solar de 365 días (*xiuhtlapohualli*) con el calendario ritual de 260 días (*tonalpohualli*), y ambos con el “siglo” de 52 años, *xiuhmolpilli* (que Tena propone llamar *xiuhnelpilli*), y todo esto considerando la existencia, o no, de una corrección cuatrienal para ajustar el año calendárico con el astronómico. Pues bien, al releer el libro de Tena comencé a entender cómo está la cosa, visualizándola.

El libro, como dije, está muy bien pensado y armado, y muchos de los resultados o de los datos importantes los dispuso Tena en una sección de “Tablas y apéndices”, que si se examinan con cuidado permiten el conocimiento más concreto de los calendarios mexicas, y de su correspondencia con el calendario europeo juliano. Recordemos que el calendario juliano fue instituido por Julio César en 45 a.C. y fue alterado por el papa Gregorio XIII al agregar diez días cuando el 5 de octubre de 1582 pasó a ser llamado 15 de octubre, para fechar correctamente la celebración de la Pascua y demás fiestas movibles, tal como lo había ordenado el Concilio de Trento, pues se había producido un desfase desde el Concilio de Nicea de 325 debido a un cálculo ligeramente impreciso del año astronómico.

En la Tabla I Tena construyó una “Correspondencia entre los años mexica y los europeos” entre el año 986 (1 *tochtli*) y el año 1609 (13 *calli*). Los años mexicas se escribían con la combinación de los números del 1 al 13 con cuatro nombres: *tochtli* (conejo), *ácatl* (caña), *técatl* (pedernal) y *calli* (casa). La combinación de estos trece numerales con cuatro nombres se agota al cabo de un “siglo” de 52 años, *xiuhmolpilli* o *xiuhnelpilli*, y los años continúan con los mismos nombres, 1 *tochtli*, 2 *ácatl*, 3 *técatl*, 4 *calli*, 5 *tochtli*, 6 *ácatl*, etc. Lo cual hace difícil ubicar en una cronología absoluta, en una “cuenta larga”, “progresiva”, los acontecimientos si sólo se cuenta con estos nombres de años que se repiten cada 52 años.

Tena demuestra en su libro que aunque los mexicas no anotaban

un signo que permitiera inscribir los años repetitivos en una cronología absoluta, los expertos en la escritura, que era una elite estatal teocrática y militarista, sí tenían conciencia de la temporalidad absoluta, pero optaron por no anotarla sistemáticamente en sus registros. Podría pensarse que buscaban reproducir en el pueblo la sensación de una temporalidad repetitiva, cíclica, donde el dos imita al uno y el uno al dos.

Tena muestra, por cierto, que una de las razones de las discrepancias de los autores antiguos respecto de la existencia o no de un bisiesto entre los mexicas es el deficiente conocimiento popular del complejo sistema calendárico, pues éste fue mantenido como un conocimiento esotérico, monopolizado por el estado teocrático y militarista, al igual, por lo demás, que los también complejos sistemas de escritura.

Tena advierte que los años mexicas coincidían aproximadamente con los julianos, puesto que empezaban siempre el 13 de febrero, primer día de la veintena o “mes” *atlcahualo* (“se detienen las aguas”) del calendario solar o *xiuhtlapohualli*. Y cada año recibía su nombre por la fecha del último día de la cuarta veintena, *hueitozotli* (“gran vigilia”), y de la penúltima, *títitl* (“engogimiento”). Por ello 1519 fue un año 1 caña, 1520 fue un 2 pedernal, 1521 un 3 casa, etc.

Enseguida, en las tablas 2 a 7 Tena describe concretamente cinco años julianos y mexicas: 1487, 1507, 1518, 1519, 1520 y 1521, con una correspondencia día a día, mostrando la imbricación concreta del calendario juliano con el calen-

dario solar mexica de 365 días (18 veintenas, más los *nemontemi* y un sexto *nemontemi* cada cuatro años) y el calendario ritual de 260 días (compuesto por la combinación de un numeral del uno al trece con veinte signos).

Tena llegó a estas tablas de correspondencias día a día gracias a la descripción más acuciosa del sistema calendárico mexica y a la ubicación de unas pocas fechas particulares que las fuentes dan de manera precisa en los sistemas mexica y juliano. Estas fechas son la entrada de los españoles a Tenochtitlan, la matanza del Templo Mayor y la Noche Triste, y el día de la caída de Tenochtitlan. Tena examina una a una todas las fuentes antiguas, nahuas y españolas, y prefiere las menciones incidentales sobre las más explícitas, porque son más espontáneas, menos intencionadas o calculadas (como sucede con una fecha mal dada en el *Códice Florentino*, que Tena discute en su momento).

El estudio detallado de estas fechas particulares de la Conquista fue una prueba más para apoyar la idea de la existencia del bisiesto entre los mexicas, porque sin él las fechas incidentales que dan los documentos no embonan. Y de esta manera, además, Tena pudo ubicar el año y el momento en que los mexicas agregaron el sexto *nemontemi*: los cinco *nemontemi* “normales” se encuentran al final del año solar, o sea después del fin de la veintena *izcalli* (“crecimiento” o “resurrección”), entre el 8 y el 12 de febrero, en los años no bisiestos; y una corrección bisiesta se ubicó el 12 de febrero de 1520, año 2 *técpatl*, “pedernal” (después de unos *ne-*

*montemi* que van de 7 al 11 de febrero, debido al previo agregado de un 29 de febrero ese año bisiesto). A partir del 12 de febrero de 1520 se pueden fechar todos los años bisiestos hacia atrás y hacia delante, teniendo en cuenta además que como los años mexicas se escriben con la combinación de trece numerales y cuatro signos, todos los bisiestos mexicas, que suceden cada cuatro años, se ubican en ese mismo signo *técpatl*, pedernal.

Pero la correspondencia de fechas mexicas y julianas que dan las fuentes españolas y mexicas de la conquista de Tenochtitlan, no es la única prueba de la existencia del bisiesto entre los mexicas que da Tena. Vimos ya que analiza con atención crítica las fuentes nahuas y españolas, las que afirman y las que niegan la existencia del bisiesto. Tena destaca asimismo, siguiendo entre otros a su maestra Johanna Broda y a la arqueoastronomía, que aun cuando carecían de instrumentos de medición modernos o tecnificados, los pueblos mesoamericanos habían encontrado los medios —arquitectónicos, entre otros— para medir con la mayor precisión las fases del movimiento aparente del sol y su año astronómico, por lo que la solución de una corrección periódica para ajustar su calendario se hizo evidente. Tena sigue asimismo las demostraciones de la misma Johanna Broda acerca de la relación entre el ciclo anual de las fiestas y los momentos del ciclo agrícola, y comprueba, con Carmen Aguilera, que en el momento de la conquista española esta correspondencia entre el significado y la ubicación de las fiestas estaba plenamente vigente.

A través del calendario, que manejaba una elite teocrática militarista, se regulaban con el ciclo agrícola todas las actividades cívicas, rituales y sacrificiales de la sociedad.

Por cierto, Tena deja establecido que los cinco días *nemontemi* que se agregan a las 18 veintenas que dan 360 días del calendario solar (*xiuhlapohualli*) tienen cada uno de ellos su nombre particular dentro del sistema del calendario ritual (*tonalpohualli*), sin que se interrumpa su secuencia de veinte treceñas que dan 260 días. Sólo así se da la correspondencia perfecta de los calendarios solar y ritual que vuelve a iniciar cada 52 años: 18980 días. Pero para que la correspondencia de los dos calendarios mexicas funcione, el sexto *nemontemi* que se agrega cada cuatro años debe llamarse igual que el quinto *nemontemi* en el calendario ritual. Las representaciones pictográficas citadas de los códices *Magliabechi* y *Telleriano-Remensis* son para Tena indicios no sólo de la existencia del bisiesto entre los mexicas, sino de que éste era un sexto día agregado cada cuatro años a los cinco *nemontemi*, y de que este día “biquinto” no recibía un nombre diferente en la cuenta del calendario ritual.

Estas tablas de la correspondencia día a día de varios años concretos, decía, permiten entender visualmente la imbricación concreta

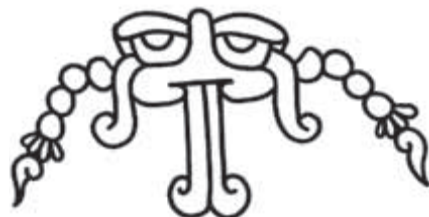
del calendario juliano y los dos calendarios mexicas, el solar y el ritual. Los españoles llegaron por primera vez a Mexico Tenochtitlan el 8 de noviembre de 1519, día 8 *ehécatl* (“viento”) del calendario ritual, noveno día de la veintena *quecholli* (“ave de cuello flexible”) del calendario solar, en un año 1 *ácatl*.

En el Apéndice I Tena da un listado con los nombres y su significado de los 18 meses de veinte días del calendario solar náhuatl, con algunas variantes regionales, que permiten hacerse una primera idea de su correspondencia con las actividades agrícolas y rituales del año, tema que, por lo demás, se ha prestado a diversas interpretaciones. El Apéndice II da el significado en náhuatl de los veinte días de cada una de las veintenas. Y en el extenso Apéndice III (pp. 113-120) Tena transcribe en lengua náhuatl los textos originales citados en traducción al español en el curso del trabajo, lo cual permite al lector valorar a fondo cada uno de los pasos documentales y argumentales del libro y formarse su propia idea.

La bibliografía es muy completa, tanto en lo que se refiere a las fuentes antiguas en su idioma original, como a los autores modernos que han estudiado el tema de los calendarios mesoamericanos, particularmente Alfonso Caso, George Kubler y Charles Gibson, Johanna Broda y Víctor M. Castillo Farreras, sin ol-

vidar a Hanns Prem y Michel Graulich, opuestos a la idea del bisiesto.

Desde este primer libro suyo, decía, Tena nos muestra su método ya establecido de hacer trabajos de excelencia, perfectamente documentados, pensados, argumentados y dispuestos. No es necesario modificarlo o rectificarlo al cabo de más de veinte años. Y al mismo tiempo que se ubica en la investigación necesariamente colectiva acerca del conocimiento de nuestro pasado, en el que todo lo conocemos entre todos, el libro incluye una especie de prefiguración de la obra entera de Tena, de la impresionante serie de trabajos que nos ha venido entregando en los últimos veinte años. Menciono su libro sobre *La religión mexicana*, sus “Reconsideración de la Crónica X”, hipotetizada por Robert Barlow, y sus grandes traducciones y ediciones de fuentes nahuas, importantes y difíciles: las *Relaciones* y el *Diario* de Chimalpáhin, los *Anales de Tlatelolco*, la *Leyenda de los Soles*, entre varias otras traducciones de fuentes nahuas, francesas, latinas, griegas y españolas, todas ellas realizadas con las mismas exigencias de cuidado, precisión y economía en el manejo y análisis crítico de las fuentes. Lamento no poder comentar otras riquezas de *El calendario mexicana y la cronografía* de Rafael Tena, que el curioso lector irá descubriendo por su cuenta.



## El día con día del virreinato novohispano

Esteban Sánchez de Tagle

Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Vivir en Nueva España. Orden y desorden en la vida cotidiana*, México, El Colegio de México, 2009.

**E**n el transcurso de escasos tres siglos, pobladores hispanos, en particular los castellanos, reprodujeron cientos de veces, en la inmensidad del continente americano, de manera que hoy se antoja inverosímil, el mundo que por salir a “hacer la América” iba quedando sólo en su imaginación, no obstante su empeño por preservarlo intacto. Empresa sin parangón, que no hizo Roma y no podrá repetirse: la de un reducto europeo que se recrea incontables veces en todas sus versiones imaginables hasta cubrir prácticamente la mitad de un mundo nuevo.

Resultaron de ello cientos de fundaciones, con vocación urbana todas. Desde la más distante, allá en la incierta frontera norte novohispana, hasta las que se ubicaron a miles de kilómetros en el remoto sur del continente, cada una dando vida a una versión siempre genuina del universo hispano; cada una producto de una particular adaptación de la misma semilla a las condiciones peculiares de los puntos de llegada. Poblamiento hecho, además, como por ensalmo: obra de

nadie en particular, sino de todos; obra de la tradición milenaria de la migración ibérica. Pobladores expertos que, durante mil años habían aprendido a llenar convenientemente sus alforjas sólo con los rudimentos considerados imprescindibles de su cultura para cargar con ellos y sembrarlos o, preferentemente, injertarlos dondequiera que llegaron. Poblamiento que dio lugar al imperio hispánico en América, no al revés.

Con ser impresionante, lo dicho no da cuenta cabal de la verdadera magnitud del acontecimiento; hace falta el relato de la otra mitad de la historia. América no era tierra de nadie: estaba muy diversamente ocupada desde tiempo inmemorial. Culturas sedentarias múltiples: reinos complejos, ciudades, y pueblos seminómadas que deambulaban por su inmensidad fueron sorprendidos por la inesperada llegada de los pobladores europeos desde los comienzos del siglo XVI. Pueblos aborígenes que durante miles de años habían aprendido a adaptarse exitosamente en el infinito muestrario geográfico del continente americano. Ellos heredan a los recién llegados entre mil otras cosas, los primeros trazos de la geografía humana novohispana: mientras los sedentarios fueron imán involuntario y fundamento del proceso de la aclimatación de la cultura migran-

te, los nómadas marcaron límites casi siempre infranqueables. Aborígenes americanos que no quisieron ser testigos pasivos de la invasión y defendieron con resistencia terca la continuidad de sus propias culturas. Ello, a pesar de la hecatombe que les significó la Conquista y las nunca antes vividas crisis poblacionales que padecieron por mucho tiempo. Permanecieron, o creyeron permanecer, tan intactos como les fue posible, al tiempo que, paulatinamente, se involucraron con los recién llegados para dar lugar a uno de los mestizajes culturales más complejos de los que haya memoria, aventuras culturales de occidentalización de cuyos dilemas y logros apenas hemos comenzado a dar cuenta al intentar narrar “la gran tragedia que representó la violencia guerrera y la posterior, lenta penetración de una nueva religión y unas nuevas costumbres”...

Un milagro cultural que nadie hubiera podido hacer. Un milagro mayúsculo suma de millones de pequeños milagros de reproducción, de resistencia, de asimilación, de adaptación cultural. No hay santo bastante a quien agradecerlo; fue obra de todos los involucrados, la Corona española apenas uno de ellos, tardío, además. Creación del día con día de una ruda y, al mismo tiempo, flexible convivencia.



Historia peculiar cuya explicación se encuentra, precisamente, en las vicisitudes de la vida cotidiana. No en las vidas de los grandes o en los sucesos extraordinarios de la historia política; no en la historia de las fluctuaciones de que da cuenta la historia económica, más bien en “las rutinas consideradas irrelevantes y las formas de comportamiento que aparentaron ser espontáneas pero que siempre respondieron a motivaciones previamente asimiladas.”

Si no hubo autor, el establecimiento de la nueva sociedad consuetudinaria tuvo guía: la solidez de las costumbres milenarias de las que aquéllas están hechas. A dichas costumbres se mantuvieron como aferrados los recién llegados, confiados en poder seguir siendo, de ese modo, lo que habían sido; lo mismo que los naturales, tan reclusos como pudieron en sus comunidades que, por cierto, darían lugar al nuevo mundo rural. Pero al mudarlas de un sitio a otro las costumbres se transformaban, e imperceptiblemente, al reubicarse sufrían mil adaptaciones: “los conquistadores intentaban recrear en el Nuevo Mundo unas formas de vida que ellos habrían querido que fueran similares a las de su tierra de origen, pero que siempre fueron diferentes.” Los españoles creían estar recreando su mundo pero creaban otro, no distinto, sólo una versión muy peculiar, de cuyas particularidades justamente nos habla Pilar Gonzalbo. Por su lado, los indios mesoamericanos aceptaron adaptarse a muchas normas extrañas, adoptar una nueva religión, y mucho más, a condición de no dejar de ser lo que habían sido, cuando sin

apenas percatarse se transformaban en hispanos, en novohispanos. Los españoles creían estar recreando su mundo pero creaban otro; los indios defendían el suyo, pero éste se transformaba y los transformaba imperceptiblemente. Resultado, “una versión tan diferente de cualquiera de sus precedentes originales como del modelo ideal diseñado por autoridades y propietarios; resultó algo que nadie había imaginado ni deseado”: la sociedad novohispana. Una versión diferente, cierto, pero esencialmente parte de ese mundo hispano que se ensanchaba como ninguno otro lo había hecho, se mundializaba.

Equivocadamente, en otras latitudes esta disciplina de la historia preocupada por lo cotidiano ha sido criticada, aun considerada vana. Porque se piensa que dado que sus laboriosos resultados dan presencia a los “no protagónicos”, resulta por definición incapaz de dar cuenta de los grandes cambios que interesan a la historia, o que la habían interesado. Una disciplina considerada irrelevante porque se desentiende precisamente de aquellos sujetos, de aquellos acontecimientos políticos, económicos, en fin, de los presuntos únicos responsables de los cambios que hacen la historia. Cierto, precisamente aquello que deja de ser cotidiano sale del foco de interés de la historia de la vida cotidiana. Pero justamente ahí estriba su fuerza. Tanta que, de entre las preocupaciones que nos han ayudado a entender lo que hoy sabemos de nuestro pasado, esta particular disciplina de la historia social, de la historia de la cultura: la historia de la vida cotidiana cobra privilegiadamente, al intentar dar cuenta de

aquellos oscuros siglos americanos, un singular, un inesperado interés. Nos parece que fuera la perspectiva que mejor puede iluminar el insólito fenómeno del poblamiento de largo plazo, de un poblamiento tan extraordinario como el que llevó a cabo la migración española y sustentó el mundo indígena. “El estudio de la vida cotidiana no nos lleva a descubrir la clave de acontecimientos trascendentales, pero sí puede sugerirnos la forma en que se desarrollaron procesos de asimilación y de rechazo de un modo de vida que entre todos los habitantes del virreinato iban ordenando día con día, al mismo tiempo que continuamente lo modificaban, porque la vida cotidiana implica cambios permanentes.” Leído así —el libro tiene otras lecturas—, el condensado trabajo de Pilar Gonzalbo muestra aspectos interesantísimos.

Indiscutible es que dio como resultado este apretado resumen del día con día novohispano. Al mismo tiempo, el libro, decíamos, nos demuestra más que convincentemente la pertinencia de la disciplina de la historia de la vida cotidiana en el estudio de nuestra historia social. Aunque no está de más destacar la coincidencia, seguramente indispensable, entre, por una parte, las exigencias de este particular quehacer historiográfico y, por la otra, las cualidades personales de la autora. Porque no es un problema menor querer dar cuenta sopesada del funcionamiento de una sociedad tan compleja y remota; de intentar calibrar el orden en aquellos años al mismo tiempo que se reconoce que en todo ello solamente “algo tuvieron que ver las leyes.” Es decir, que o no existen papeles

fáciles que nos hablen de su regulación, como pudieran ser las leyes, o que éstos muy poco de verdadero tienen que decir. Un mundo donde “la improvisación, la tolerancia y el imperio de la costumbre parecían ser más fuertes” que las normas que lo regulaban, donde el orden resulta tan elocuente como el aparente desorden. “Lo que aprecio en la lectura de los documentos es que ni existió la férrea disciplina, que habría existido si se hubieran cumplido estrictamente las leyes, ni el olvido total de las leyes; antes bien, la sociedad novohispana creó sus propias normas de convivencia y esas normas conformaron un orden peculiar.”

Aunque la lectura hace evidente que “The past is a foreign country. They do things differently there”, dicho por alguien, también lo es el que, sin sobresaltos y gracias a una precisa y cuidadosa escritura, vamos avanzando con entera facilidad en la comprensión del mundo novohispano mientras crece nuestro asombro al ser llevados de maravilla en maravilla. Injertos inopinados de hábitos ancestrales comienzan a “prender” por todas partes. Se renuevan costumbres que implican otras y así prosiguen hasta comenzar a tejer el intrincado equilibrio de un mundo hispano. Nuevo, distinto, y al mismo tiempo hijo legítimo de sus padres.

E inevitablemente corroboramos el grado en que el minucioso bordado del libro esconde bien las infinitas peripecias con las que hubo de ser urdido. Los insólitos documentos utilizados, los archivos recónditos e insospechados, las verdaderas maromas de investigación que debieron hacerse para

averiguar cómo, pese a lo poco que en todo ello “tuvieron que ver las leyes”, en la “compleja sociedad novohispana todas las actividades estaban reguladas de tal modo que la ruptura de la rutina implicaba una potencial amenaza, y cualquier sorpresa podía ocasionar zozobra”... Fue necesario tejer muy fina información elusiva, fuentes dispersas, seleccionar informaciones aparentemente irrelevantes para dar cuenta de una historia que de no ser por la seriedad del aparato crítico, la consistencia de la cuantificación, en fin, más parecería una obra de la literatura fantástica. Da cuenta de un mundo intrincado, si los hay.

En suma, lo que en sus páginas se ofrece, y habremos de encontrar en abundancia, es el recuento de lo mucho logrado en los tiempos virreinales en términos de poblamiento, y de cómo se fue logrando: de la creación de Nueva España. Algo que parece imposible que hubiera podido ser logrado en tan pocos años y casi con la sola fuerza de la costumbre, pero la lectura nos muestra mucho del cómo sucedió, y nos convence. Basta con leer el listado del contenido del libro para no poder después dejar su lectura. Asuntos de otra manera tan insasibles como el mundo femenino, la juventud urbana en las últimas décadas del siglo XVIII, el ser viejo en la Nueva España, la vida en las calles y mercados, el descanso nocturno, las tradiciones, las vanidades, las pobrezas, las fiestas, los ocios, las lecturas, etcétera, etcétera. ¿Qué imaginación queda impasible al saber que la autora concluye, después de un arduo recuento documental, pletórico de sumas y

restas, que en aquel tiempo “pocas familias de modestos recursos tenían sillas”?

Gonzalbo no se limita a mostrarnos la complejidad del mundo recreado. *Vivir en Nueva España* implica también el resultado de su búsqueda de la explicación de la manera cómo, sin quererlo, sin saberlo, sus habitantes dieron a luz, en América, a un mundo hispano peculiar: el libro quiere dar cuenta de esas peculiaridades o de muchas de ellas: caracterizar la factura de la original versión del mundo, la de los novohispanos. Si del siglo XVI el motivo de admiración es la similitud de las múltiples fundaciones americanas con el mundo que los migrantes dejaban atrás, en el XVIII lo son ya las peculiaridades adquiridas por cada una de ellas. Peculiaridades que no rompen el molde, por el contrario lo enriquecen: el molde de lo que llamamos el mundo hispano. Sólo como ejemplo: en referencia a la alimentación nos muestra cómo la “integración de productos básicos, condimentos y guisos de las tradiciones mesoamericana y española permitió la adopción de costumbres alimentarias que, si en el siglo XVI fueron novedades culinarias, para el siglo XVIII constituían una expresión cultural característica.”

Esta conclusión, como tantas otras de las que abunda el libro, no es, con todo, lo único interesante. Sin duda también interesan, como decíamos, las imaginativas maneras, las verdaderas acrobacias de las que hace alarde la investigadora en su disciplinada aventura, que no rehúye la inmersión en la inmensidad de los informes de que hace uso, para llegar después de una y

mil vueltas, a decantar indagaciones sopesadas. Comprobándonos un y mil veces una fe inquebrantable en el método científico que guía su disciplina: su remitirnos,

sin concesiones, a las pruebas contundentes en cada una de sus aseveraciones. No hay afirmaciones apoyadas sólo en lecturas de segunda mano, como es lo usual en estos

temas y que nos ha hecho repetir tantos prejuicios por tanto tiempo. Todo proviene de fuentes originales e inusitadas, todo comprobable. Esto solo vale su lectura.

## Una denostada paloma de la paz: a cuarenta y un años del movimiento estudiantil del 68

**Rebeca Monroy**

Daniel Librado Luna Cárdenas, y Paulina Martínez Figueroa, *La Academia de San Carlos en el movimiento estudiantil de 1968*, México, ENAP-UNAM, 2008.

**H**abía que pasar por la enorme puerta principal de madera gruesa y centenaria, caminar a un lado de la Victoria de Samotracia y tomar un pasillo aledaño a la portería de vigilancia. Al fondo, bien al fondo se encontraba el taller de grabado en hueco.

Cruzar ese pasillo no era cosa fácil, pues había que atravesar entre las miradas de algunos jóvenes que lucían viejos con sus barbas encrespadas, algunas calvicies prematuras y ojos desorbitados, otros de bigotes largos a la usanza de Zapata, ellos podrían hacer temblar a cualquiera. Por ahí estaba Pável (José

Ignacio Padilla Velasco), uno de los estudiantes más destacados, también Gerardo López Padilla, todos ellos ya alumnos muy talentosos del taller de grabado en hueco de los maestros José Carlos Olachea Boucsiequez y de Jesús Martínez.<sup>1</sup>

Al entrar el olor de los ácidos imperaba, un enorme tórculo esperaba ser movido con cadencia infinita, las luces artificiales en una especie de ventanas circulares iluminaban las manos que dirigían la punta seca sobre las placas de cobre o de zinc, sobre las cuales se procuraba un dibujo fino y solícito. Las técnicas al azúcar, el buril, el aguainta y el aguafuerte, aguardaban a los alumnos deseosos de conocer sus secretos, rostros imberbes, deseos intactos, superficies en blanco, todo se conjuntaba en el momento

de plasmar la primera línea, un boceto, un empeño inicial.

Los maestros Olachea y Martínez insistían en el cuidado del dibujo: “Es básico para un grabador”, comentaban. “Y la temática, ¿dónde dejaste la temática que deberías abordar?”, preguntaban ansiosos a esos nuevos estudiantes perdidos en ese taller de techos altos, que no tenían idea de que esos maestros tenían muchas horas de vuelo y mucho camino estético y político andado, con sus herramientas de trabajo de por medio. Poco sabíamos de su trayectoria, mucho menos de su largo andar.

Es este recuerdo lo que viene a mi mente al ver la primera imagen de este libro: unos chicos frente a la mesa de trabajo, con las charolas con ácidos, con los líquidos alquímicos, las luces, pareciera un *set* de película: ahí están Eduardo Garduño, Alberto Antuna, Ismael Martí-

<sup>1</sup> Agradezco a Josefina Romero y a Gerardo López Padilla los datos proporcionados.

mil vueltas, a decantar indagaciones sopesadas. Comprobándonos un y mil veces una fe inquebrantable en el método científico que guía su disciplina: su remitirnos,

sin concesiones, a las pruebas contundentes en cada una de sus aseveraciones. No hay afirmaciones apoyadas sólo en lecturas de segunda mano, como es lo usual en estos

temas y que nos ha hecho repetir tantos prejuicios por tanto tiempo. Todo proviene de fuentes originales e inusitadas, todo comprobable. Esto solo vale su lectura.

## Una denostada paloma de la paz: a cuarenta y un años del movimiento estudiantil del 68

**Rebeca Monroy**

Daniel Librado Luna Cárdenas, y Paulina Martínez Figueroa, *La Academia de San Carlos en el movimiento estudiantil de 1968*, México, ENAP-UNAM, 2008.

**H**abía que pasar por la enorme puerta principal de madera gruesa y centenaria, caminar a un lado de la Victoria de Samotracia y tomar un pasillo aledaño a la portería de vigilancia. Al fondo, bien al fondo se encontraba el taller de grabado en hueco.

Cruzar ese pasillo no era cosa fácil, pues había que atravesar entre las miradas de algunos jóvenes que lucían viejos con sus barbas encrespadas, algunas calvicies prematuras y ojos desorbitados, otros de bigotes largos a la usanza de Zapata, ellos podrían hacer temblar a cualquiera. Por ahí estaba Pável (José

Ignacio Padilla Velasco), uno de los estudiantes más destacados, también Gerardo López Padilla, todos ellos ya alumnos muy talentosos del taller de grabado en hueco de los maestros José Carlos Olachea Boucsiguez y de Jesús Martínez.<sup>1</sup>

Al entrar el olor de los ácidos imperaba, un enorme tórculo esperaba ser movido con cadencia infinita, las luces artificiales en una especie de ventanas circulares iluminaban las manos que dirigían la punta seca sobre las placas de cobre o de zinc, sobre las cuales se procuraba un dibujo fino y solícito. Las técnicas al azúcar, el buril, el aguainta y el aguafuerte, aguardaban a los alumnos deseosos de conocer sus secretos, rostros imberbes, deseos intactos, superficies en blanco, todo se conjuntaba en el momento

de plasmar la primera línea, un boceto, un empeño inicial.

Los maestros Olachea y Martínez insistían en el cuidado del dibujo: “Es básico para un grabador”, comentaban. “Y la temática, ¿dónde dejaste la temática que deberías abordar?”, preguntaban ansiosos a esos nuevos estudiantes perdidos en ese taller de techos altos, que no tenían idea de que esos maestros tenían muchas horas de vuelo y mucho camino estético y político andado, con sus herramientas de trabajo de por medio. Poco sabíamos de su trayectoria, mucho menos de su largo andar.

Es este recuerdo lo que viene a mi mente al ver la primera imagen de este libro: unos chicos frente a la mesa de trabajo, con las charolas con ácidos, con los líquidos alquímicos, las luces, pareciera un *set* de película: ahí están Eduardo Garduño, Alberto Antuna, Ismael Martí-

<sup>1</sup> Agradezco a Josefina Romero y a Gerardo López Padilla los datos proporcionados.

nez Guardado, Isa Costa y Aarón Cruz. Este libro ahora es un material necesario en la historiografía del movimiento estudiantil del 68, por rescatar esa producción gráfica que en su momento gestó un fuerte apoyo y una propaganda ideológica masiva; tema que muchos especialistas de la historia y del arte habían olvidado abordar.

Hemos recibido en los años recientes muchos materiales que reúnen recuerdos dolorosos, mórbidos, disímolos y profundos de ese atroz momento nacional. Hemos tenido testimonios directos de los acontecimientos con los libros, clásicos ya, de los dirigentes de ese movimiento, como los de Luis González de Alba, Gilberto Guevara Niebla y Raúl Álvarez Garín. Recopilaciones de materiales, entrevistas, historias de vida, poemas y narraciones, compilaciones, revisiones puntuales y catálogos hemerográficos, análisis iconográficos de la fotografía de prensa capitalina, amén de la *Noche de Tlalteloco* de Elena Poniatowska, uno de los primeros textos atrevidos en torno al tema. El reciente rescate de las fotos de *Mariachito*, fotógrafo de la Secretaría de Gobernación, dejó helados a más de uno con las imágenes que nadie externo a la represión pudo captar mostrando la tortura, la desaparición, los heridos y los muertos. Son imágenes captadas por un *insider* del poder. En ello estribó la capacidad gráfica del fotógrafo y con ello invocó también su propia muerte, misteriosa por la culpa intrínseca: fuese suicidio u homicidio, el resultado con los años fue que en ese momento él supo que cavaba su propia tumba.

De todo ello nos hemos ido comen-  
penetrando también desde que se

abriera el Fondo de la Secretaría de Gobernación, algunos de los resultados están a la vista. Aquello que el gobierno de Gustavo Díaz Ordaz negó, aquello que mostró como conjura comunista, evidentemente se ha caído gajo a gajo, dejando al descubierto la incapacidad de negociación, de encuentro y solución de un conflicto estudiantil que le costó al país muchas muertes, pero duró más el dolor, la decepción y la necesidad de continuar los movimientos por la vía de la clandestinidad irredenta.

Este libro, por su parte, viene a saldar una deuda enorme que se tenía con el apoyo de los trabajos de la plástica que se hicieron en esos años y que tuvieron una consecuencia visual y propositiva. Daniel Librado Luna y Paulina Martínez unieron su esfuerzo de ánimo histórico y desarrollaron cada uno desde diferente perspectiva el rescate de esta historia gráfica, que ahora cobra la forma de libro. Las fotografías que pudieron quedarse en los arcones del recuerdo de Jesús Martínez, maestro de la Academia; de Jorge Pérez Vega, artista plástico que trabaja desde hace años en el Castillo de Chapultepec, y de los artistas Arnulfo Aquino y Eduardo Garduño, han salido a la luz para mostrar el conjunto de propuestas plásticas emprendidas, generadoras de una estética particular que derramó su ímpetu durante décadas y —no tengo empacho en asegurar, después de analizar estos los materiales— que crearon una escuela del cartel y de la propaganda política mexicana.

Lo importante del rescate de este libro es, aparte de los tiempos sociales vistos desde la óptica de la creación estético-política, la re-

cuperación de materiales gráficos que por su mismo carácter fueron efímeros. Y como nos lo hacen saber los autores Luna y Martínez, los entonces estudiantes *Chucho*, Jorge, Arnulfo y Eduardo se proponían trabajar las imágenes desde un ámbito más vanguardista, abstracto, de reconstrucciones lingüísticas más universales; alejarse de la escuela mexicana de pintura y escultura era una de sus metas, pues su lenguaje estaba agotado, pero también porque la circunstancia expresiva e individual así lo ameritaba. Sin embargo, estos jóvenes, como otros que estudiaban en la Academia, se enfrentaron al hecho contundente de un Estado opresor que hizo que su timón cambiara. El lenguaje abstracto, geométrico o subjetivo no podía denunciar y mostrar de la misma manera la denuncia social que buscaban. Conforme el movimiento se calentaba, conforme se requerían mantas y carteles en el día a día de los enfrentamientos, de las marchas, de las denuncias, era imposible emitir un discurso poco legible para la mayoría. Tuvieron que acompañar sus necesidades expresivas con la necesidad del movimiento estudiantil, incorporarse implicó entonces encontrar un lenguaje visual que diera fuerza e identidad al movimiento. De acuerdo con lo que podemos apreciar, con este libro de la *Academia de San Carlos y el movimiento estudiantil del 68* lo lograron, porque reunieron la experiencia necesaria para aplicar la gesta estética a la inmediatez de los acontecimientos. Eso los profesionalizó más que los tres o cuatro años de escuela que tendrían que llevar a cuestas.



Gracias a la recopilación visual de Paulina Martínez, podemos apreciar entonces esos grabados, litografías, xilografías, suelografías, linografías, serigrafías y demás *graphias* de multirreproducción que permitieron la agilidad de la propaganda. Como dice Arnold Hauser, todo el arte es propaganda clara o encubierta, en este caso la conciencia que introyectaron los productores plásticos dio paso a generar imágenes realmente novedosas y claras desde la perspectiva de su mensaje político social.

Las fotografías que aparecen en el libro forman parte sustancial de ese imaginario de la época, aquellos jóvenes de pelo corto como el siempre delgado Pérez Vega junto a Mario Olmos y Jesús Martínez; por otro lado aparecen Federico Ayala, con Melecio Galván, Sergio Carrasco y Jorge Novelo en las escalinatas de Bellas Artes, refrescan la memoria de quienes les seguimos y los vivimos como maestros estructurados en Academia 22.

Los trabajos plásticos rescatados en este libro muestran huellas claras de los avances que se dieron, por ejemplo, en el terreno técnico con la aplicación de tecnologías alternativas de materiales gráficos, pues era indispensable la multirreproducción para una difusión masiva del apoyo al movimiento. En el terreno de lo formal, el uso del dibujo como base sustentante de la obra artística, los grandes planos en blanco y negro para lograr a vuelo de pájaro la comunicación gráfica, como en la obra de Eduardo Garduño *Libertad presos políticos*. Un grabado imponderable es el del maestro Adolfo Mexiac, *Libertad de expresión*, un clásico que

tiene tintes tan trascendentes que ha circulado y circulará por años como un icono de la ausencia de libertad en un Estado intolerante como el priísta que vivimos por décadas. En términos compositivos se aprecia, por ejemplo, el uso del ángulo bajo, una clara influencia de la fotografía en la gráfica sesentayochera como en el caso de *Las botas*, grabado del profesor Moreno Capdevilla, que recuerda la fotografía de Pedro Valtierra captada a nivel del suelo observando una escena de conato de represión.

*El perro rabioso*, de Pérez Vega, realizado con una línea fina de la gubia de talla en madera, muestra una pantalla televisiva mientras el can actúa frente al micrófono controlando los medios de comunicación; la grafía inmersa lo dice todo: *1968 año de la prensa vendida*. Es con *Únete y lucha*, del mismo autor, donde vemos un claro trabajo realizado con más apego a las vanguardias artísticas: en un desarrollo de tintes cubistas promueve el discurso que somete y castiga, unido por el lazo de los pinchos que sangran la piel. Es con su paloma blanquinegra que suscribe el texto “La paz total será posible hasta la liquidación de la miseria y la ignorancia”, donde podemos observar su manejo impecable del dibujo, soluciones gráficas de gran calidad de líneas diversas y volúmenes resueltos a la manera negra con gran maestría.

La obra de Jesús Martínez se caracteriza por sus grandes texturas, sus juegos de planos, los múltiples medios tonos que logra con la imagen en hueco, lo vemos así en el recorrido visual que tenemos ante los ojos. Fue sin embargo el cartel de la *Paloma de la Paz*, usada como

emblema de los Juegos Olímpicos del 68, que Jesús acertó en tomar ese símbolo, realizado hasta dónde se sabe por el pintor guatemalteco Carlos Mérida. Jesús lo retomó para atravesar esa paloma con una ballesta en primer plano, logrando que la imagen fuese sintética, clara y expresiva. El único acento en rojo puesto dentro de ese cartel lo convirtió en otro icono de la represión, de la carencia de paz y el duelo de un pueblo en favor de unos Juegos Olímpicos. La paloma ensangrentada tiene su anécdota narrada por el mismo autor y justo es conocerla en la lectura de este libro.

Este análisis visual es factible realizarlo gracias a la recopilación gráfica presentada en el libro, que además está enmarcado por un contexto, intertexto y una recapitulación de las fuentes, con una buena pluma y un gran oficio de historiador de Luna Cárdenas. Aunado al entorno político y social, está un recuento cultural nacional y externo que imperaba en la época, con la gran aportación de las historias de vida de los artistas plásticos, recopiladas en entrevistas que dan cuenta del origen de clase, intereses y formas de apropiación de la plástica de esos muchachos que dejaron un camino por andar para las siguientes generaciones. Una reconstrucción de los grupos de producción gráfica, de la dinámica interna de la Academia, con una metodología de análisis y selección de lo macro a lo micro temático, contiene además una fortuna crítica: la visión joven y fresca frente al 2 de octubre. Bastante crítico ante el discurso de los que heredamos ese 68 bajo el manto de la noche, la sangre, la mentira,

la denostación y la furia contenida, es la óptica de una nueva generación, la que con distancia *brechtiana* puede ver el evento y notar sus errores, sus pasiones no dichas, los pleitos internos, subrayar las falsas culpas o incluso encontrar los rasgos de alternativas desechadas, ante la intransigencia y beligerancia interna del movimiento. Es la postura fresca, lozana e irredenta que se tiene de un especialista introspectivo con distancia histórica e ideológica.

Sólo dos comentarios que pueden afinar la investigación y segunda edición del libro: quiero suponer que es difícil recuperar los materiales efímeros de esa época, que se basaron en los archivos de Martínez y Pérez Vega, pero hacen falta los carteles y diseños de Garduño y Aquino de esos años, si es que aún existen sería importante incluirlos.

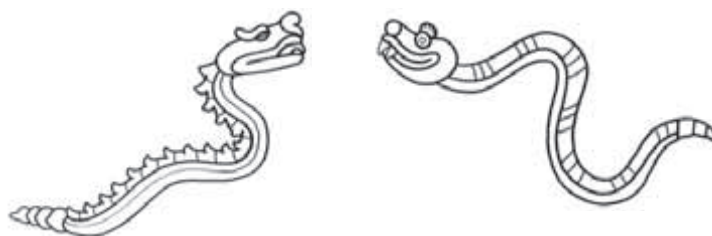
También así, sugerencia para la próxima edición que se aventuren

a realizar con imágenes, de ser factible incluir en la cédula la técnica de realización, pues los artistas pueden decirlo con gran facilidad y eso allana camino a los historiadores de la imagen y lectores, para la reconstrucción visual de la imagen y sus dificultades técnicas y formales, así como aportaciones en el campo estético.

*La Academia de San Carlos en el movimiento estudiantil de 1968* es un libro que merece un especial lugar en el recuento de ese movimiento, que gestó y dejó grandes haces de luz dentro de la noche eterna que vivió este hecho por décadas de negación institucional. La gráfica que heredamos gracias a los jóvenes del 68, su creación estética y la propuesta de nuevos discursos visuales es tan fundamental como necesaria en la historia de esta nación. Además porque en ese momento se continuó la tradición de los alumnos de Academia 22, de

participar en los movimientos sociales y políticos desde la trinchera de la imagen.

Rescatar el trabajo de esos estudiantes, que llevaron más allá sus sueños y crearon nuevas líneas de investigación visual y llegaron a ser maestros dentro de su género, nos ayuda a profundizar la identidad que forjamos y nos constituye todos los días. Saber y conocer la manera en que se gestó y difundió el arte político y social del 68 permite comprender todo aquello que México le ha brindado al mundo. Aún tenemos mucho que rescatar de la pesadilla del olvido institucional, recordar y valorizar en su justa medida el arte alterno no hegemónico, permite apreciar otra imagen, orgullosa a ciencia cierta y a arte abierto, de lo que somos y hemos aportado al mundo desde nuestra infinita capacidad si bien contestataria, también evocadora y creadora.





## Libros

■ Rosa Camelo y Miguel Pastrana Flores (eds.), *La experiencia historiográfica. VIII Coloquio de Análisis Historiográfico*, México, IIH-UNAM, 2009.

Rosa Camelo, Presentación.

Metodología e historiografía

Rosa Camelo, “La totalidad del texto”.

Evelia Trejo, “¿Definir o delimitar la historiografía?”

José Rubén Romero Galván, “La traducción como instrumento del análisis historiográfico”.

Sobre el registro del pasado

Alfonso Arellano Hernández, “Mesoamérica: conciencia y registro del pasado”.

Carmen de Luna, “Espacio y tiempo en la primera crónica oficial de Indias”.

Jacques Lafaye, “Cuál debe ser el cronista del Príncipe, según Pedro de Navarra (1567)”.

Historicismo e historiografía

Álvaro Matute, “Sujeto, objeto y tema en la historia de la historiografía”.

Roberto Fernández Castro, “Historicidad e historiabilidad: una distinción fenomenológica a propósito del parágrafo seis de *Ser y tiempo*”.

Conrado Hernández López, “Aportes del historicismo para los estudios de historiografía mexicana del siglo XX”.

Rodrigo Díaz Maldonado, “Vicios y virtudes de los estudios historiográficos”. Crítica textual e historiografía

María del Carmen León Cázares, “La transmisión de los textos historiográficos novohispanos, ¿un problema para la ecdótica?”

Aurora Díez-Canedo, “Nuestras fuentes y sus fuentes”.

Tsubasa Okoshi Harada, “En busca de los significados del *Códice de Calkiní*: la experiencia de un historiador”.

Perspectivas teóricas

Silvia Pappe, “La incertidumbre de la historia en la perspectiva de la historiografía cultural”.

Javier Rico Moreno, “Análisis y crítica en la historiografía”.

Boris Berenzon Gorn, “Hacia una erótica de la historia. Historiografía e inconsciente”.

Temas y problemas historiográficos

Yukitaka Inoue Okubo, “La visión contemporánea sobre Ixtlilxóchitl y la visión de Ixtlilxóchitl sobre la historia”.

Miguel Pastrana Flores, “Las casas de Quetzalcóatl en Tula y el problema de lo maravilloso en la historiografía náhuatl”.

Sergio Miranda Pacheco, “La historia urbana y la ciudad de México. Notas sobre una experiencia historiográfica”.

■ Claude Fell, *José Vasconcelos: los años del águila (1920-1925). Educación, cultura e iberoamericanismo en el*

*México post-revolucionario*, México, IIH-UNAM, 2009.

Prefacio

Introducción

Capítulo I. José Vasconcelos, rector de la Universidad de México (4 de junio de 1920-10 de octubre de 1921)

*La compañía contra el analfabetismo*

“Las circulares de 1920”.

“Los obstáculos para la alfabetización”.

“Los centros de alfabetización”.

“Los resultados”.

*La federalización de la educación nacional*

“El ‘ministro a caballo’”.

“El proyecto de Vasconcelos”.

“Las reacciones al proyecto de ley”.

“La aplicación de las medidas de federalización”.

Capítulo II. La educación al servicio del pueblo

*La enseñanza y la cultura en la nación*

“El mundo del trabajo y el mundo de las ideas”.

“Educación y nivel de vida”.

“Yucatán y la escuela ‘racionalista’”.

“La evolución del devenir nacional mexicano”.

*Construir escuelas y formar maestros*

“Las construcciones escolares”.

“El lugar del maestro en la nación”.

“Hacia una ética y una pedagogía nuevas”.

Sección a cargo de José Mariano Leyva

“Hacia una nueva formación de los maestros”.

“El niño, el maestro y el libro”.

“La desaparición del ‘diario pedagógico’”.

“La reforma de las escuelas normales

“Los cursos de invierno”.

“Las misiones culturales”.

“El maestro y la escuela activa”.

*La enseñanza primaria y técnica*

“El jardín de niños”.

“La escuela primaria”.

“La enseñanza técnica”.

*La escuela rural y el Departamento de Cultura y Educación Indígena*

“Castellanizar al indio”.

“Los maestros misioneros”.

“Las casas del pueblo”.

“El desarrollo de las misiones culturales”.

*La enseñanza secundaria y superior*

“La reorganización de la Universidad”.

“El funcionamiento de la Universidad”.

“Antonio Caso, rector de la Universidad”.

“Universidad y compromiso social”.

“La Escuela de Altos Estudios”.

“Las escuelas de ingeniería”.

“Los cursos de verano”.

“La extensión universitaria”.

“El problema de la autonomía”.

“Evolución y las reformas de la Escuela Nacional Preparatoria”.

“La evolución de la Escuela Nacional Preparatoria (1868-1920)”.

“El plan de reforma de Vasconcelos (octubre de 1920)”.

“La crisis de 1922”.

“Lombardo Toledano, director de la Escuela Nacional Preparatoria”.

“El Congreso de Escuelas Preparatorias (México, 10-20 de septiembre de 1922”.

“El conflicto de la Escuela Nacional Preparatoria”.

Capítulo III. La política cultural de la Secretaría de Educación Pública.

*Hacia una definición de la cultura. Los fundamentos de la estética vasconcelista*

“La fuente pitagórica”.

“El misticismo plotiniano”.

*Hacia un arte americano universal. El Departamento de Bellas Artes*

“La cuestión del academicismo”.

“Un nuevo arte nacional”.

“La música”.

“Socializar la expresión pictórica”.

“La educación artística del pueblo”.

“El renacimiento de las artes populares”.

“La arquitectura y la escultura”.

*El teatro. La cultura a través*

“Los problemas de la edición mexicana”.

“La acción del Departamento Editorial de la SEP”.

“Las revistas de la SEP”.

*La multiplicación de las bibliotecas. El escritor y la literatura en tela de juicio*

“Por una nueva estética de la creación literaria”.

“El Congreso de Escritores y Artistas (16-30 de mayo de 1922”.)

“Literatura y revolución”.

Capítulo IV. El iberoamericanismo de José Vasconcelos”.

*El llamamiento a la juventud*

“La oposición a la dictadura de Juan Vicente Gómez”.

“El Congreso Internacional de Estudiantes de México (20 de septiembre-8 de octubre de 1921)”.

“Maestro de la Juventud”.

“Colombia”.

“Perú”.

“Vasconcelos y la juventud del continente”.

*Las lecciones del periplo sudamericano de 1922*

“Brasil”.

“Uruguay”.

“Argentina”.

“Chile”.

*La “raza cósmica” o el mestizaje sublimado*

Conclusión

Bibliografía

■ Virginia García Acosta (coord.), *Historia y desastres en América Latina*, vol. III, México, CIESAS/ La Red, 2008.

Biodatas

Agradecimientos

Introducción

Sección I: Estudios de largo plazo

Alain Musset, “Mudarse o desaparecer. Traslado de ciudades hispanoamericanas y desastres (siglos XVI-XVIII)”.

Luis Ernesto Romano Martínez, “Implicaciones sociales de los terremotos en San Salvador. (1524-1919)”.

Hilda María Herzer y María Mercedes Di Virgilio, “Buenos Aires Inundable. Del siglo XIX a mediados del siglo XX”.

Lupe Camino Diez Canseco, “Una aproximación a la concepción andina de los desastres a través de la crónica de Guamán Poma, siglo XVII”.

Sección II: Estudios de periodos o coyunturas

Susana Aldana Rivera, “¿Ocurrencias del tiempo? Fenómenos naturales y sociedades en el Perú colonial”.

América Molina del Villar, “Impacto de epidemias y crisis agrícolas en comunidades indígenas y haciendas del México colonial (1737-1742)”.

Guillermo Palacios, “La agricultura campesina en el nordeste oriental de Brasil y las sequías de finales del siglo XVIII”.

Luis Aboites Aguilar y Gloria Camacho Pichardo, “Aproximación al estudio de una sequía en México. El caso de Chapa-Guadalajara (1949-1958)”.

Sección III: Estudios de acontecimientos

Giovanni Peraldo Huertas y Walter Montero Pohly, “La secuencia sísmica de agosto a octubre de 1717 en Guatemala. Efectos y respuestas sociales”.

Patricia Lagos Preisser y Antonio Escobar Ohmstede, “La inundación de San Luis Potosí en 1887: Una respuesta organizada”.

■ Josefina Muriel y Luis Lledías, *La música en las instituciones femeninas novohispanas*, México, IIH-UNAM/Universidad del Claustro de Sor Juana / Fundación Carmen Romano de López-Portillo, 2009.

Agradecimientos

Prólogo



## Introducción

Las mujeres en la música indígena

La música religiosa, litúrgica y la evangelización

La música profana en Nueva España

La música religiosa y popular en los colegios de niñas indígenas, españolas, criollas y mestizas

La música en los conventos de monjas

Epílogo

Notas críticas

Archivos, bibliotecas y colecciones consultados

Bibliografía

Índice de partituras

Índice del CD incluido en este libro

Índice onomástico

*Contenido de partituras*

Música de los colegios de niñas

Letanía en nuestra Señora a 5 voces por el maestro [capitán] Mateo Romero

Vezerro de lecciones solas y con Basso, varios Duos, Canones a quatro y a cinco voces, con Ligados y semicopados. Barrias Partidas en todas claves, de los Ss. Maestros que son el Sr. Feo, el Sr. Leo y el Sr. Jerusalem, con todas sus explicaciones para Solfear en todas claves

Libro de lecciones a solo violín del Sr. Dn. Nicolás Olivari

Manuscrito de lecciones "J. M. J." (1807)

Primeras y Segundas Vísperas y Tercia para San Miguel Arcángel del Colegio de Belem [1797]

Ad Missam para el día de San Miguel Arcángel

Ave María de Violines a cuatro voces para Nra. Señora de los Dolores

Antífona Lumen ad Revelationem

Alabado y Ensalzado a dos voces y bajo

Misa de Requiem

Sonata en Mi Mayor

Vísperas para San Ignacio de Loyola del Colegio de las Vizcaínas

Ad Missam para el día de San Ignacio de Loyola

Marcha Antigua de San Ignacio

Música de los maestros de capilla de la Catedral Metropolitana de México para ceremonias de profesión

*Música de los maestros de capilla de la Catedral Metropolitana de México para ceremonias de profesión*

Motete Veni Sponsa Christi con Violines Trompas i Baxo por el Sr. Jerusalem 419

Motete Veni Sponsa Christi A 4º con Ripienos VVs, Troms, Claris, Oboes i Timbas. Por dn. Matheo d la Roca Organista, y 2º Mro de Capilla de esta Sta. Yglesia Cathedral de México Para la Profeccion de la M. R. M. Josepha del SSmo. Sacramento. 1764

Chansoneta A4 a la profesión de There-sica la chiquita fecit Vaeza. Año de 1667

Villancico A la Santíssima trinidad Año de 1691. Vengan Vengan Verán en las aguas

Area a duo para el Nazimiento de N. S. Jesuchristo. El cielo te celebre Rey amante

Kalenda de N. S. Jesu Christo

Versos del Convento de Santa Mónica de la Ciudad de Puebla de los Ángeles

Rorro para la Noche Buena

*Libro de lecciones a solo violín del Sr. Dn. Nicolás Olivari* (Selección)

Lección 4, Lección 10, Lección 5, Lección 8, Lección 68 [58]

*Versos para el órgano para tocarlos en Vísperas, ó Maytinespor Marcos Vega* (Selección)

Verso II de primer tono. Verso III de primer tono. Verso I de primer tono. Verso II de octavo tono.

*Ad missam Para el día de San Miguel arcángel (1797) Misa a dúo y bajo de la Escoleta de Bethlem.* Soberanis

Introitus Año. – Salmo Benedic anima mea – V. Gloria Patri – Año, Kyrie – Christe – Kyrie, Gloria – Et in terra pax, Domine Deus

*La música en las instituciones femeninas novohispanas*

Qui tollis peccata mundi, Quoniam tu solus sanctus, Gradual - V. Benedic anima mea - Alleluja - V. Sancte Michaël Archangele, Evangelio, Credo - Patrem omnipotentem

Visibilium omnium, Et incarnatus, Crucifixus, Et resurrexit, Et Spiritum

Sanctum, Ofertorio, Sanctus. 26. Verso IV e 6º. Tono, Benedictus, Agnus Dei, Comunción, Ite Missa Est, Verso III de octavo tono. Marcos Vega, Verso IV de primer tono. Marcos Vega, Verso I de octavo tono. Marcos Vega

Sanctum, Ofertorio, Sanctus. 26. Verso IV e 6º. Tono, Benedictus, Agnus Dei, Comunción, Ite Missa Est, Verso III de octavo tono. Marcos Vega, Verso IV de primer tono. Marcos Vega, Verso I de octavo tono. Marcos Vega

Sanctum, Ofertorio, Sanctus. 26. Verso IV e 6º. Tono, Benedictus, Agnus Dei, Comunción, Ite Missa Est, Verso III de octavo tono. Marcos Vega, Verso IV de primer tono. Marcos Vega, Verso I de octavo tono. Marcos Vega

Sanctum, Ofertorio, Sanctus. 26. Verso IV e 6º. Tono, Benedictus, Agnus Dei, Comunción, Ite Missa Est, Verso III de octavo tono. Marcos Vega, Verso IV de primer tono. Marcos Vega, Verso I de octavo tono. Marcos Vega

Sanctum, Ofertorio, Sanctus. 26. Verso IV e 6º. Tono, Benedictus, Agnus Dei, Comunción, Ite Missa Est, Verso III de octavo tono. Marcos Vega, Verso IV de primer tono. Marcos Vega, Verso I de octavo tono. Marcos Vega

Sanctum, Ofertorio, Sanctus. 26. Verso IV e 6º. Tono, Benedictus, Agnus Dei, Comunción, Ite Missa Est, Verso III de octavo tono. Marcos Vega, Verso IV de primer tono. Marcos Vega, Verso I de octavo tono. Marcos Vega

Sanctum, Ofertorio, Sanctus. 26. Verso IV e 6º. Tono, Benedictus, Agnus Dei, Comunción, Ite Missa Est, Verso III de octavo tono. Marcos Vega, Verso IV de primer tono. Marcos Vega, Verso I de octavo tono. Marcos Vega

Sanctum, Ofertorio, Sanctus. 26. Verso IV e 6º. Tono, Benedictus, Agnus Dei, Comunción, Ite Missa Est, Verso III de octavo tono. Marcos Vega, Verso IV de primer tono. Marcos Vega, Verso I de octavo tono. Marcos Vega

■ Ignacio del Río, *Estudios históricos sobre la formación del norte de México*, México, IIH-UNAM, 2009.

La Norteamérica hispánica en el siglo XVI

Sobre la aparición y desarrollo del trabajo libre asalariado en el norte de la Nueva España, siglos XVI y XVII

Comercio, libranzas de Real Hacienda y circulación monetaria en el norte de la Nueva España, 1773-1810

Minería y comercio en el norte novohispano

Antecedentes, formación y propuestas de la Junta de Fomento de las Californias, 1814-1827

La narración como recurso obligado del historiador (entrevista)

De los héroes y los demás mitos en general

Origen y razón de mi interés por los estudios de historia regional

Reflexiones en torno de la idea y la práctica de la historia regional

Reflexiones en torno de la idea y la práctica de la historia regional

Reflexiones en torno de la idea y la práctica de la historia regional

Reflexiones en torno de la idea y la práctica de la historia regional

Reflexiones en torno de la idea y la práctica de la historia regional

Reflexiones en torno de la idea y la práctica de la historia regional

Reflexiones en torno de la idea y la práctica de la historia regional

Reflexiones en torno de la idea y la práctica de la historia regional

Reflexiones en torno de la idea y la práctica de la historia regional

Reflexiones en torno de la idea y la práctica de la historia regional

Reflexiones en torno de la idea y la práctica de la historia regional

Reflexiones en torno de la idea y la práctica de la historia regional

Reflexiones en torno de la idea y la práctica de la historia regional

Reflexiones en torno de la idea y la práctica de la historia regional

Reflexiones en torno de la idea y la práctica de la historia regional

Marco Antonio Landavazo, "Para una historia social de la violencia insurgente: el odio al gachupín".

Dorothy Tanck de Estrada, "Imágenes infantiles en los años de la insurgencia. El grabado popular, la educación y la cultura política de los niños".

Gabriel Torres Puga, "Inquisidores en pie de guerra".

María Antonieta Ilhui, "Rebeldes y transgresores. Entre los murmullos de la insurrección. La intendencia de México, 1810-1814".

Jaime Olveda, "La presencia de los insurgentes en Guadalajara, 1810-1811.

Eric Van Young, 1810-1910: semejanzas y diferencias".

Roberto Narváez, "Decodificación de un despacho de Pablo Obregón, fechado en 1826".

■ HISTORIA MEXICANA, vol. LIX, núm. 2, octubre-diciembre 2009.

Enrique González González, "Nostalgia de la encomienda. Releer el Tratado del descubrimiento, de Juan Suárez de Peralta (1589)".

Bernd Hausberger, "El universalismo científico del Barón Ignaz von Born y la transferencia de tecnología minera entre Hispanoamérica y Alemania a finales del siglo XVIII".

Miguel Ángel Gutiérrez López, "La lucha por el control de la educación superior. La Universidad michoacana contra las escuelas libres, 1921-1938".

Luis Aboites Aguilar, "En busca del centro. Una aproximación a la relación centro-provincias en México, 1921-1949".

■ SECUENCIA, Revista de historia y ciencias sociales, Instituto Mora, núm. conmemorativo, 2009.

José M. Portillo Valdés, "La crisis imperial de la monarquía española".

José A. Piqueras, "Las Antillas en el desconcierto de 1808".

Virginia Guedea, "Un poema anónimo sobre el golpe de Estado de 1808".

Jordana Dym, "Enseñanza en los jeroglíficos y emblemas: Igualdad y leal-

tad en Guatemala por Fernando VII (1810)".

Inés Quintero, "El movimiento juntista y la preservación del orden monárquico, Caracas, 1808".

Armando Martínez Garnica, "La eclosión juntera en el Nuevo Reino de Granada".

Víctor Peralta Ruiz, "Elecciones, autonomismos y sediciones. El virreinato del Perú en la época de la Junta Central (1809-1810)".

Rossana Barragán, "Los discursos políticos de la represión: una comparación entre 1781 y 1809".

Jaime E. Rodríguez O., "Los orígenes de la revolución de 1809 en Quito".

Alfredo Jocelyn-Holt Letelier, "Chile 1808-1809: la crisis a tiempo corto".

Sara Ortelli y María Elena Barral, "Una sociedad de frontera en vísperas de la Independencia. El Río de la Plata en 1808".

En consecuencia con la imagen.

Tomás Pérez Vejo, "Imágenes y lucha política en torno a 1808".

■ ESTUDIOS DE HISTORIA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA DE MÉXICO, vol. 37, enero-junio 2009.

(Revista del Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM).

Jesús Guzmán Urióstegui, "Apuntes para una historia de la insurgencia en la Tierra Caliente de Guerrero".

Juan Carlos Sánchez Montiel, "Formación de ayuntamientos constitucionales y un nuevo sistema de representación política en los pueblos-misión de Rioverde, San Luis Potosí, 1812-1826".

Andrés Ríos Molina, "Un mesías, ladrón y paranoico en el manicomio La Castañeda. A propósito de la importancia historiográfica de los locos".

Martín F. Ríos Saloma, "De la historia de las mentalidades a la historia cultural: notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX".

■ ANALES DE HISTORIA ANTIGUA, MEDIEVAL Y MODERNA, núm. 40, 2008.

(Revista del Instituto de Historia Antigua y Medieval, Universidad de Buenos Aires)

Dossier: "Visiones históricas y tradiciones nacionales".

Chris Wickham, "Tradiciones nacionales y el problema de la comparación".

Pablo C. Díaz, "Los godos como epopeya y la construcción de identidades en la historiografía española".

Hugo Andrés Zurutuza, "La Roma de Gregorio Magno entre identidades y alteridades".

Stefano Gasparri, "La vuelta del siglo VIII: los longobardos de la propaganda pontificia a la historiografía italiana contemporánea".

María Cristina La Rocca, "Antenati, distruttori, semplicemente inetti: I Longobardi nella storiografia locale tra Otto e Novecento".

Carlos Astarita, "Visiones nacionales en el medievalismo".

Notas críticas y discusiones

Liliana Pégolo, "Historia, memoria y conversión en contra Symmachum de A. Prudencio Clemente".

Transcripción paleográfica

Claudia Alonso, Malena López Palmero, Cecilia Martínez, Sabrina Orłowski, Mariel Pérez, Rosana Vasallo, "Tumbo tercero de la Catedral de Zamora: primera parte".

■ BICENTENARIO. REVISTA DE HISTORIA DE CHILE Y AMÉRICA, vol. 7, núm. 1, enero-junio 2008.

(Revista del Centro de Estudios Bicentenario)

Rebecca Earle, "Sobre héroes y tumbas: símbolos nacionales en la Hispanoamérica del siglo XIX".

Joaquín Fermandois, "Chile y la guerra de Irak".

Cristina Moyano Barahona, "Para comprender un mito: relato histórico, memoria e imaginario político de la generación MAPU 1969-1989".

Álvaro Muñoz, “1969, el año del cuestionamiento”.

Cristián Villalonga, “Eduardo Novoa y el proceso de nacionalización del cobre en Chile, 1970-1973: la argumentación jurídica sobre la estatización de los medios de producción”.

■ **IBEROAMERICANA. AMÉRICA LATINA, ESPAÑA, PORTUGAL: ENSAYOS SOBRE LETRAS, HISTORIA Y SOCIEDAD**, vol. 9, núm. 34, enero-marzo 2009.

(Revista editada por el Instituto Iberoamericano de Berlín, el Instituto de Estudios Iberoamericanos de Hamburgo y la Editorial Iberoamericana/Veruert)

Artículos y ensayos

Jó Klanovicz, “Memória, fotografias e algumas versoes: um estudo de caso sobre o papel da memória no Sul do Brasil”.

María Laura Salinas, “Trabajo, tributo, encomiendas y pueblos de indios en el nordeste argentino: siglos XVI-XIX”.

An Van Hecke, “Hibridez y metamorfosis en Juan Villoro: el universo mágico-mitológico del ajolote”.

Patrizia di Patre, “Cuando la mística irrumpe en la política: un antecedente literario español de Juan Montalvo, ‘Catilinarias’, I”.

Dossier: La otra cara de la inmigración. Imágenes del latinoamericano en el cine español contemporáneo.

Guido Rings, Presentación.

Jesús Varela Zapata, “Extrañamiento *versus* integración social: inmigrantes en el cine actual”.

Frank Leinen, “‘Hola, estáis en vuestra casa’: la negociación de conflictos culturales, étnicos y de género en Flores de otro mundo de Icíar Bollaín”.

F. Manuel Montalbán Peregrín, María Auxiliadora Durán Durán, “Imágenes de la inmigración y feminidad: espacios de maniobra en ‘La novia de Lázaro’ de Fernando Merinero”.

Sarah Barrow, “Exilio y encuentro cultural en ‘Cosas que dejé en La Habana’”.

Gabrielle Carty, “La mujer inmigrante indefensa: ‘Princesas’ lejos de su reino”.

María del Milagro Caballero Wangüemert, “‘Extranjeras’ de Helena Taberna: el ojo crítico del documental frente a la inmigración”.

Foro de debate

Ena Mercedes Matienzo León, “Las crónicas indígenas y mestizas son el ‘espejo’ —a veces cóncavo— de un arduo proceso de recreación y transformación literarias ocurrido en Hispanoamérica”: entrevista a la Dra. Raquel Chang-Rodríguez”.

Inés Rojkind, “Orden, participación y conflictos: la política en Buenos Aires a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Miradas clásicas y nuevas aproximaciones”.

Melina Piglia, “Estado y sociedad civil en la Argentina de entreguerras: un debate abierto”.

Paula Seiguer, “Los inicios de un debate: el lugar del protestantismo histórico en la Argentina”.

■ **TEMAS DE HISTORIA ARGENTINA Y AMERICANA**, núm. 14, enero-junio 2009.

(Revista del Instituto de Historia Argentina y Americana, Pontificia Universidad Católica Argentina)

Investigaciones

Edberto Óscar Acevedo, “Aproximaciones a la obra de Mario Góngora”.

Eduardo Martín Cuesta, “Impuestos Imperiales: la Caja Real de Buenos Aires (1700-1800)”.

Leonor M. de Devoto, Hebe Carmen Pelosi, “Fronidizi y Eisenhower, ¿relación amistosa o incierta?”

Miguel Ángel de Marco, “La dirigencia y la formación de recursos especializados para el desarrollo comercial, en la ciudad Puerto de Rosario y su región, 1890-1943”.

Raanan Rein, “De los grandes relatos a los estudios de ‘pequeña escala’: algunas notas acerca de la historiografía del primer peronismo”.

Norma Dolores Riquelme, “Los universitarios y sus concepciones políticas a la luz del neotomismo argentino al filo de los siglos XIX y XX”.

Luis Alberto Romero, “Enfrentar al enano nacionalista: una mirada a los libros de texto”.

Documentos

Miguel Ángel de Marco, “Dos escritos juveniles de Estanislao S. Zeballos”.

## Páginas de Internet

### [www.decimononica.org](http://www.decimononica.org)

Revista de producción cultural hispánica decimonónica

Volumen 6, número 2 (Verano 2009)

Inicio

Editores

Agradecimientos

Ediciones

Volumen 5, número 1 (Invierno 2008)

Ronald Briggs, “The Sole Objet of all my Efforts is to Do you Good”.

Robert Owen, Simón Rodríguez, and the Saint-Simonist Avant-Garde

Thomas R. Franz, “San Francisco y ‘Al Sol’ de Espronceda: Apostillas a un comentario de Marrast”.

Daniel Gier, “¿Tanto sabe el médico?: la formación de España después de 1898 a través de la perspectiva del médico”.

Ana Hontanilla, “The Airy and the Irrational: Elaborating on the Meanings of Goya’s *Petimetra* from a Selection of Goya’s *Caprichos* and the Spanish Periodical *El Censor*”.

Michael Schnepf, “A Reticent Retreat: Background Notes on the Creation of Galdós’s *Mariucha*”.

Volumen 5, Número 2 (Verano 2008)

Daniel Mesa Gancedo, “Lecturas cruzadas y escritura del diario: Soledad Acosta”.

Hebe Beatriz Molina, “Vaivenes de la novela argentina: entre la teoría, la escritura y la recepción (1838-1872)”.

Matthew P. Raillard, Larra: “From Polyphony to Textual Rebellion”.

Carlos Rodríguez McGill, “Lecturas intertextuales en los folletines gauchescos

de Eduardo Gutiérrez: desde Juan Moreira hasta Los hermanos Barrientos”. Última actualización:

Ángeles Ezama Gil, “Gertrudiz Gómez de Avellaneda: un siglo de manipulación e invención en torno a su autobiografía (1907-2007)”.

Ma. Laura Pérez Gras, “Los ecos del primer canto. El diario de viajes de Lucio V. Mansilla y las relaciones intertextuales con su obra posterior”.

Amy Robinson, “Heraclio Bernal: Bandit Citizen”.

### **www.cubaarqueologica.org**

Cuba arqueológica. Revista digital de arqueología de Cuba y El Caribe.

Inicio

Instituciones

Eventos

Biblioteca

Contactos

Contenido:

Editorial

OBITUARIO

Lo imposible hecho realidad: ha muerto Jorge Brito Niz. / Carlos Alberto Hernández Oliva.

### **ARQUEOLOGÍA**

Nuevas perspectivas sobre las culturas botánicas precolombinas de Puerto Rico: implicaciones del estudio de almidones en herramientas líticas, cerámicas y de concha. / Jaime R. Pagán Jiménez.

La explotación precerámica de la fauna en el sitio Las Obas, Cuba. / Roger H. Colten, Elizabeth Terese Newman y Brian Worthington.

El arte rupestre del Parque Nacional Viñales, Pinar del Río, Cuba. Registro y documentación. / Divaldo A. Gutiérrez Calvache, Racso Fernández Ortega, José B. González Tendero, Hilario Carmenate Rodríguez, Yadira Chinique de Armas y Dialvys Rodríguez Hernández.

El callejón del Chorro: estudio arqueológico y documental de su evolución. / Darwin A. Arduengo García.

Anotaciones acerca de la presencia de mayólicas en el Castillo de San Severino (Matanzas, Cuba). / Odlanyer Hernández de Lara y Boris E. Rodríguez Tápanes.

El Estado: ¿instrumento de destrucción o agente de protección del patrimonio histórico? Algunas reflexiones críticas sobre el caso de Puerto Rico. / Jorge A. Rodríguez López.

El tráfico de objetos arqueológicos en los tiempos modernos. Discusiones y críticas en torno al mercado. / Marco Giovannetti y María Cecilia Páez.

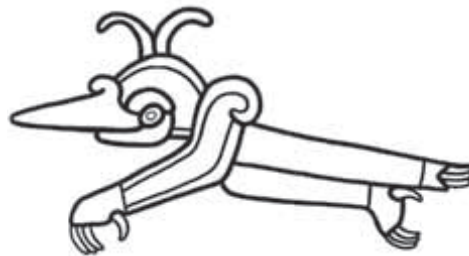
DESENTERRANDO el pasado Como hallé los restos del primer poblado indio en el cacicazgo de Magón. / Laudelino Trelles Duelo.

NOVEDADES arqueológicas Localizado otro gran residuario protoarcaico en Rodas (Cienfuegos, Cuba). / Marcos E. Rodríguez Matamoros.

Cueva del Agua y del Hueso: patrimonio arqueológico en La Habana. / Jorge F. Garcell Domínguez.

Francisco R. Argilagos Guimferrer. Un pionero de la antropología y la lingüística antropológica en las Américas. / Alfredo E. Figueredo.

RESEÑA de libros Reseña del libro *Taínos: mitos y realidades de un pueblo sin rostro*. / Silvia T. Hernández Godoy.



## Abstracts

✍ **David Carbajal**

*Espacios, usos y debates de la imagen religiosa en Orizaba, 1765-1834*

The city of Orizaba allows us to analyze the different problems related to religious images between the end of the *Ancien Regime* and the beginning of the liberal period. This city presented a variety of landmarks. Sacralized images were present from the interior of churches all the way to the city limits. Their uses were varied, from protectors of the land and objects of worship to royal and corporate symbols. This situation was endangered by the war of 1810. During the XIX century, all of this diversity came to be placed in the center of a heated debate by rising public opinion, worried about the decency of some of the practices related to the religious images. These debates became politicized as part of local conflicts.

✍ **José Ortiz Monasterio**

*Apostillas al concepto de latinidad*

Chevalier's work was like the wave of an explosion that reached long distances and touched a lot of people. In one of the many occasions in which Chevalier visited, he insisted on the word *latinity*: latinity this, latinity that. He did this in a very subtle way, characteristic of his teaching manner, in which, far from giving us a definitive answer, he sowed doubts and raised problems. What comes next, therefore, is not quite Chevalier's ideas about latinity, but an answer to the restlessness in me.

✍ **Odile Guilpain**

*El general Felipe Ángeles: humanismo y educación militar*

Felipe Angeles was both an officer in the federal army and a revolutionary, a situation that created a strong pole-

mic in his time. Even today, his fate still raises a lot of questions. The following biographic summary puts in perspective the complexities of his personality during his transition from Porfirism to Revolution.

✍ **Julia Tuñón**

*Tu mirada me descubre: el "otro" y la reafirmación nacionalista en el cine mexicano. En torno al premio otorgado a María Candelaria (Fernández, 1943) en Cannes*

Based on cinematographic chronicles published in *Excélsior*, *El Cine Gráfico* and *Cinema Reporter* between 1934 and 1949, the author discusses ideas about the role of cinema in society, and the tensions between localism/nationalism and cosmopolitanism, tradition and modernity, that characterized Mexican intellectual life during the first half of the twentieth century.

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](mailto:estagle@yahoo.com)

[www.estudioshistoricos.inah.gob.mx/revistaHistorias/](http://www.estudioshistoricos.inah.gob.mx/revistaHistorias/)