Contenido

DOSSIER
LA VIDA COTIDIANA EN MÉXICO EN EL SIGLO XIX

3 Cecilia Colón
- Presentación. La vida cotidiana en México en el siglo xix

7 Alejandro González Acosta
- Los restos de José María Heredia (Santiago de Cuba, 1803-Ciudad de México, 1839). Detrás de los huesos perdidos o ¿La paz de los sepulcros?

23 Leticia Romero Chumacero
- Laura Méndez y Manuel Acuña: un idilio (casi olvidado) en la república de las letras

41 Margarita Alegría de la Colina
- Ignacio Rodríguez Galván, humor y vida cotidiana en el México del siglo xix

59 Roxana Elvridge-Thomas
- De moles, pulques, dulces y bisteces: la comida en la Ciudad de México durante el siglo xix

71 Begoña Arteta
- Nuevos sabores: gusto y disgusto

85 María Emilia Chávez Lara
- La serpiente-hada del deseo de lo imposible

93 Cecilia Colón
- La construcción de la literatura nacional

LITERATURA 101 Alejandro Caamaño Tomás
Diana M. Magaña Hernández
■ La mujer y su reflejo en la literatura bajomedieval española: ¿literatura feminista o femenina?

119 Leonardo Martínez Carrizales
■ La figura del *Caribe mediterráneo* en Germán Arciniegas. Una estrategia del discurso americanista

137 Ociel Flores Flores
■ Efraín Huerta y Octavio Paz. Dos trayectorias de la literatura social

153 Alejandra Herrera
■ "Los Santos Reyes" de Severino Salazar o *Un sueño de papel* frente a la deshumanización del mundo global

HISTORIA 163 Ana María Peppino Barale
■ Las hijas de Eva y su ordenación sacerdotal ¿Opresión injustificada o dogma de fe?

179 Alicia Bazarte Martínez
José Antonio Cruz Rangel
■ Santas escuelas de Cristo en la segunda mitad del siglo xviii en la Ciudad de México

MIRADA CRÍTICA 201 José Martín Hidalgo Martínez ■ Alberto Rodríguez G.

207 ■ Sinopsis
211 ■ Colaboradores

Presentación
La vida cotidiana en México en el siglo xix

Cecilia Colón*

Costumbres, tradiciones, chismes, regocijos, obligaciones, cotidianeidad… con cuántas palabras podemos designar aquello que va formando nuestro diario ir y venir por una ciudad, por una sociedad determinada, por nuestro rumbo, por nuestra casa en un momento histórico específico. Esta situación es la que va haciendo que vivamos de una forma definida, que realicemos actividades que se van convirtiendo en costumbre y tradición de un lugar, de una época. En este *dossier* hemos querido reconstruir un poco ese acontecer habitual y cotidiano de la Ciudad de México del siglo xix, así que al tiempo que lo hacemos desde un punto de vista más formal, también nos vamos a los pasillos, a los entresijos de esta ciudad para conocer los chismes que se decían entre susurros, pero que aderezaban, como las cerezas de un pastel, el incesante acontecer de esta naciente capital independentista.

Nuestro *dossier* está formado por siete artículos que nos dan un rico y variado panorama de este México decimonónico en todos los aspectos: comenzamos con los cementerios, nos seguimos hasta la cocina y terminamos con la formalidad de la literatura.

El primer artículo nos lleva a un lugar al que todos llegaremos tarde o temprano: los cementerios, y como la vida, también existe la muerte y es necesaria, pero hay que reglamentarla. "Los restos de José María Heredia. Detrás de los huesos perdidos o ¿la paz de los sepulcros?" es un texto de Alejandro González Acosta y en él nos lleva a conocer, en primera instancia, el triste final de los restos del gran poeta cubano José María Heredia (1803-1839), que no descansa en paz; ya muerto, ha seguido viajando por varios panteones: el Santuario de Nuestra Señora de los Ángeles, Santa Paula, y después, sólo Dios sabe, pues la investigación todavía no da el dato exacto de dónde reposa. Junto a estas pesquisas, González Acosta nos muestra la legislación que había en el México Independiente sobre los panteones, nos habla de las condicio nes que se necesitaban para ser huésped de ellos y hasta del precio que se había de pagar: ¿a perpetuidad o temporal? Lo que sucedía en el más allá, sólo Dios

* Departamento de Humanidades, uam-a.

lo sabe, pero en el más acá... a veces era más complicado morir que vivir.

Ya dijimos que la vida cotidiana está llena no sólo de lo que se hace por costumbre, sino también de las habladurías, de todo aquello que se dice en voz baja, de lo que se oculta, de los secretos a voces y Leticia Romero Chumacero nos entrega la crónica de un delicioso chisme-rumor que durante muchos años estuvo en la clandestinidad: el idilio entre Laura Méndez y Manuel Acuña, el famoso vate de quien se aseguraba se había suicidado por el rechazo de Rosario de la Peña, ¿realmente fue por ella? Los argumentos de Leticia Romero en su artículo: "Laura Méndez y Manuel Acuña: un idilio (casi olvidado) en la República de las Letras" son contundentes: hubo un gran amor entre estos dos poetas decimonónicos, Laura y Manuel, que culminó con el nacimiento de un hijo que no terminó ni siquiera su primer año de vida debido a la extrema pobreza en que estaba sumida la pareja. ¡De lo que nos venimos a enterar tantos años después!

Por supuesto, junto a la muerte con la que los mexicanos nos llevamos tan bien y en medio de un buen chisme no podía faltar la risa, la ironía, la burla; el manejo de estas tres situaciones son diferentes en cada cultura y en cada país. Margarita Alegría nos da una muestra de cómo se practica esto durante el siglo xix a través de un escritor que ha sido considerado el primer romántico mexicano: Ignacio Rodríguez Galván (1816-1842), sobrino del famoso Mariano Galván, el editor de los no menos conocidos calendarios Galván. A lo largo del artículo "Ignacio Rodríguez Galván, humor y vida cotidiana en el México del siglo xix", Margarita Alegría nos introduce a ese siglo y, sobre todo, a esta serie de situaciones chistosas, a veces humillantes, llevadas a la exageración por un provinciano que se vuelve como el juguete de una Ciudad que es alocada, terrible, peligrosa y diabólica, pues todo le sale mal y lo que él pensaba que sería un paseo, se convierte en una pesadilla.

La comida y la bebida es algo que siempre hacemos, desde que nacemos hasta que morimos, lo interesante es cómo resolvemos estos rituales que son motivo de tertulias, cambios de opiniones y, a veces, hasta disputas. En este *dossier* contamos con tres artículos que se refieren a este tema: "De moles, pulques, dulces y bisteces: la comida en la Ciudad de México durante el siglo xix" de Roxana Elvridge-Thomas, "Nuevos sabores: gusto y disgusto" de Begoña Arteta y "La serpiente-hada del deseo de lo imposible" de María Emilia Chávez.

Roxana Elvridge-Thomas nos obsequia con un delicioso texto donde nos da una panorámica de las costumbres y rituales culinarios en el México del xix. Ella nos habla del menú que se estilaba comer por aquella época y después de enterarnos de esto, surge la pregunta: ¿por qué no estaban completamente obesos nuestros ancestros luego de saborear tal cantidad de comida? Adivinando esta duda, la propia Roxana Elvridge-Thomas se la plantea y la responde. Pero no sólo habla de esta cuestión, de la mano del poeta Manuel Gutiérrez Nájera, nos introduce al cosmopolitismo del final de ese siglo en donde la moda, el lenguaje y la cocina logran un sincretismo sin igual con Europa, admitiendo las influencias francesas y estadounidenses, pues nos acercamos al cognac, al ajenjo y al champagne, sin dejar de lado, por supuesto,

nuestro tradicional mole que en ese momento se consolida como el platillo nacional por excelencia.

Por su parte, Begoña Arteta nos muestra como descubren el arte culinario del México decimonónico, a tres viajeros ilustres: Frances Erksine Inglis, mejor conocida como Madame Calderón de la Barca, de origen escocés; Brantz Mayer, norteamericano, y Carl Bartholomaeus, un británico-austríaco; todos ellos tienen en común el formar parte de diferentes legaciones diplomáticas que vivieron una buena temporada en México. En "Nuevos sabores: gusto y disgusto" y junto con Begoña Arteta, podemos ver sus rostros de asombro y, a veces, de repulsión al tener que probar un platillo, frutas exóticas, como el mango y el zapote, o picosas salsas que jamás hubieran imaginado comer y no hablemos del pulque, bebida de larga tradición en la historia de la comida mexicana, porque la expresión de nuestros viajeros es de horror. Sin embargo, luego de vivir aquí y conocer no sólo la comida sino las costumbres e idiosincracia del mexicano, llegan a la conclusión de que el descubrimiento es por demás gustoso, apetitoso e inolvidable.

Continuamos con un artículo sobre un tema que a veces no tomamos en cuenta cuando hablamos de la vida cotidiana de una época determinada y es la bebida. Todos bebemos algo cuando comemos, cuando tenemos sed, pero también lo hacemos cuando nos reunimos con amigos y buscamos, además, algo más fuerte que nos dé chispa en el cerebro, que nos "ilumine" al momento de la creación y qué mejor que saber lo que bebían muchos de los intelectuales no sólo de Europa, sino también los mexicanos. En el artículo "La serpiente-hada del deseo de lo imposible", María Emilia Chávez Lara nos explica qué es y qué efectos provocaba el ajenjo, esa hada verde que ponía tan gozosos a nuestros artistas. Ella nos platica cómo nuestros escritores se dejaban seducir por su color verde, su aroma, su textura, pero quizás, sobre todo, porque la propia seducción era misteriosa. "¿Qué va a suceder cuando la beba yo? –quizás pensaban–, ¿qué imágenes y metáforas va a producir en mi cerebro...?" Esas preguntas, cada artista las tenía que responder de manera personal luego de un largo y delicioso trago de ajenjo.

Cerramos nuestro *dossier* con un artículo titulado "La construcción de la literatura nacional" de la pluma de Cecilia Colón; ella nos habla de la cotidianeidad entre los intelectuales, esta tarea que no podía esperar más tiempo y que era, precisamente, la construcción de nuestra literatura nacional, faena nada sencilla ni fácil si nos ubicamos en las circunstancias de ser un país que apenas se estaba formando, que se estaba "inventando" a sí mismo y una de las primeras responsabilidades que tenían quienes poseían más educación, lecturas y conocimiento, era el fortalecimiento de una literatura nacional y la creación de una conciencia nacional.

Así que luego de un paseo tan variado, seguramente suspiraremos ante la añoranza de un México que ya no existe, pero que podemos reconstruir gracias a la memoria, a la investigación y la comida y bebida que todavía, hasta el día de hoy, podemos degustar. ¡Aah, qué tiempos aquellos, señor don Simón!■

Los restos de José María Heredia (Santiago de Cuba, 1803-Ciudad de México, 1839)

Detrás de los huesos perdidos o ¿La paz de los sepulcros?

Alejandro González Acosta*

"¡Qué tristes y solos
se quedan los muertos!"

Gustavo Adolfo Bécquer

"Se agotan espacios en panteones de la Ciudad de México. Son insuficientes para cubrir las necesidades de la capital. Urge construir más camposantos y crematorios".

"En los 100 panteones civiles de la Ciudad de México, sólo quedan disponibles 139 mil 176 fosas y en los 15 concesionados siete mil 223 espacios, lo cual resulta insuficiente para una capital con casi diecinueve millones de habitantes".[1]

Desde 1939, y como resultado según suelen serlo entre nosotros[2] de un apresurado homenaje por el centenario de su muerte, el meritorio y muy puntual Manuel García Garófalo-Mesa dio por perdidos los restos del poeta cubano-mexicano José María Heredia.[3] Hoy ya nadie pone en duda que el bardo murió en la Ciudad de México, en un cuarto interior de la Calle del Hospicio No. 15, el martes 7 de

* Instituto de Investigaciones Bibliográficas (Biblioteca y Hemeroteca Nacionales), Universidad Nacional Autónoma de México

1 Laura Cardoso Tierra, *unomásuno*, México, 1ro. de noviembre de 1997. Desde octubre de 1975, mediante decreto presidencial, desaparecieron las perpetuidades, y en su lugar se establecieron las temporales, para el uso de las fosas por 7 años, con dos periodos iguales refrendables. Hoy en la ciudad, los cementerios más solicitados son los de Dolores y San Nicolás Tolentino. El único que ya no brinda servicios es el de San Fernando en la Delegación Miguel Hidalgo, donde están las tumbas de Vicente Guerrero y Benito Juárez.

2 Decía Pedro Santacilia a Vidal Morales en carta del 1ro. de diciembre de 1903: "Entre los innumerables defectos que hemos heredado de los españoles tenemos el imperdonable de dejarlo todo para la última hora, y por eso sucede de casi siempre que las cosas salen mal, y eso temo que va a suceder con los proyectos referidos a las celebraciones del Centenario" (Manuel García Garófalo-Mesa, *Vida de José María Heredia en México,* p. 756). En adelante, sólo García.

3 Los intentos anteriores por encontrar sus restos fueron: en 1857, consulta de Loreto Heredia de Lamadrid a su amiga Isidora Ortega, desde Cuba. La señora Ortega deslizó errores importantes en su informe; en 1882, la gestión que en México y también sin éxito, realizó José de Jesús Heredia; desde 1884, Vidal Morales los da por perdidos (*Vid.* García, p. 751); y finalmente, en 1939, García busca en las Actas del Cabildo de México, años 1839-1859, los Panteones de Nuestra Señora de los Ángeles y Santa Paula, y no encuentra nada sobre Heredia. También revisó los de San Pablo y San Fernando.

mayo de 1839, a los treinta y cinco años, cuatro meses y siete días de vida,[4] aunque por algún tiempo subsistió el error de suponer que había fallecido en Toluca,[5] lo cual dio origen a una pista equivocada para detectar su tumba. Lo cierto es que al momento de ocurrir, su muerte pasó sin noticia alguna, por los graves sucesos que padecía México en esos días.[6]

Además del lógico interés en detectar los restos de quien fue no sólo el primer gran poeta cubano, sino una importante presencia en México, su segunda patria, y en su tiempo el más señalado y reconocido romántico hispanoamericano, volver sobre el asunto de ellos puede servir por otra parte para abordar uno de los temas más apasionantes y poco estudiados en la historia del México del siglo XIX: el capítulo un tanto macabro –por más de una razón, como se verá– de sus sitios de enterramiento. He podido constatar en la medida que avanzaba esta búsqueda, la extrema complejidad del tema, en el cual se funden poderosos intereses económicos y políticos dentro de las circunstancias del convulso siglo pasado en México. Así pues, aunque esta búsqueda de la cual ofrezco ahora los primeros resultados documentales, no logre llegar a su fin propuesto (encontrar los restos de Heredia, de momento), sí podrá servir al menos para los curiosos que nunca faltan –por fortuna– en estos asuntos de la historia, y muy especialmente para aquellos interesados en la manera y medios de enterrar a sus muertos.

Es muy confusa la documentación relacionada con los restos de Heredia; tanto, que hasta el paciente Pedro Santacilia, cubano yerno y secretario de Benito Juá-

[4] *Libro de Entierros de Feligreses del sagrario del año de 1839*, existente en el Archivo de la misma Parroquia, fojas 45, frente. Al margen: "323. El Lic. Don José María Heredia. Casado. En siete de mayo de mil novecientos (¿ochocientos?) treinta y nueve, echas las ecsequias en la Iglesia del Santuario de N. Sra. de los Ángeles, se le dió Sepultura Ecca. en Panteón de dho. al cadáver del Lic. D. José María Heredia, casado que fué con Da. Jacoba Yáñez, no recibió los Sacramentos, murió hoy, Calle del Hospicio No. 15. Dor. José María Guerrero. Es copia fiel del original. Doy fe. Para los fines lícitos que al interesado convengan. México, D.F., Parroquia del Sagrario Metropolitano a los once días del mes de noviembre de mil novecientos treinta y siete. F.O. del Párroco. José Luis Cordero. Pbro. Hay un sello gomígrafo. Sagrario Metropolitano de México." (García, p. 685).

[5] Se manejó que había muerto en la Calle de Cocheras No. 6, el 6 de mayo del mismo año. Según James Kennedy, *Selections from the Poems of J.M. Heredia*. La Habana, 1844. Dato obtenido, según él, de Domingo del Monte, que reproducirá Vidal Morales. *Vid. infra*.

[6] Apenas una convocatoria para concurrir por la plaza vacante debido a su fallecimiento como secretario de la Segunda Sala de la Audiencia, en el *Diario del Gobierno*, núm. 1473 (12 de mayo, 1839) y un tardío artículo necrológico en el mismo órgano, No. 1596 (4 de julio, 1839), de Ignacio Sierra y Rosso. Aunque García señala que este artículo no aporta nada nuevo o interesante sobre la vida de Heredia, sí resultó premonitorio: "Tal vez el tiempo asolador hará confundir el sepulcro donde la inmortalidad y la fama apiñan coronas de laurel, que reverdecerán cada aurora: Mas el nombre del Cantor de Cuba morirá con el último de los habitantes de México" (*Apud*. García, p. 693). García no registró una nota que hallé en un periódico de provincias con el cual colaboró ocasionalmente Heredia, y de la cual doy noticias, creo que por primera vez. En *El Día* de Oaxaca aparece: "Interior//Mégico, Mayo 8 de 1839//Necrológicas// Con profundo sentimiento tenemos el dolor de anunciar, que el mejor poeta americano, el literato de primer órden D. JOSÉ MARÍA HEREDIA ha fallecido ayer á las seis de la mañana: pronto nos ocuparémos de publicar la biografía de nuestro desgraciado amigo, cuya alma tenga Dios Todopoderoso en la mancion de la luz y en los alcázares de estrellas á donde él se elevaba con su dulcísima y armoniosa lira /*El Iris*/". (Oaxaca, Tomo III, 26 de mayo de 1839, núm. 9, p. 70).

rez, llegó a hastiarse por las consultas (siempre bajo el signo de la premura del Homenaje del Centenario ya mencionado), y recomendar que dejaran "en paz al pobre Heredia".[7] Ante la saludable y razonable duda, me impuse revisar nuevamente todo el recorrido de los investigadores que ya anteriormente se ocuparon del asunto, no dando nada por aceptado sin comprobarlo antes personal y directamente: varias estimulantes sorpresas me procuró esta cautela y falta de confianza. Además, pude revisar los documentos que en 1939, fecha del último intento conocido por encontrar los dichosos restos, no estaban a disposición del público. En verdad me resultó asombrosa y gratificante, por varias razones –algunas algo alejadas de mi propósito central, pero igualmente ilustrativas y provechosas– pues hube de revisar la evolución de la legislación mexicana y especialmente capitalina, en cuanto al rubro de panteones, camposantos y cementerios.

Después de su muerte, el 7 de mayo de 1839 sin la menor duda, en la Calle del Hospicio de San Nicolás núm. 15 (hoy República de Guatemala, núm. 100, donde una placa señala el sitio a la memoria pública), José María Heredia fue inhumado en el Santuario de Nuestra Señora de los Ángeles; al clausurarse éste, encontrándose aún su viuda e hijos en México, los restos se trasladaron en 1844[8] al Panteón de Santa Paula,[9] y aunque no hay un documento que lo compruebe, debemos suponer que así se hizo por los varios testimonios existentes y porque no tendría sentido una adulteración sobre la realización de este traslado. Aquí comienza la odisea de los restos de Heredia. Según el creíble testimonio de un amigo del poeta, su monumento funerario –que se describe como una urna sobre pedestal–[10] se encontraba en 1847 en Santa

[7] García, p. 753.

[8] Ese fue el último año que vivieron en México, pues vino por ellos Rafael Carrerá –encargado para tal fin por la madre del poeta– quien los llevó a Matanzas, donde residía doña Mercedes.

[9] Según los datos ofrecidos por J. Sebastián Segura y José Augusto Escoto (*Apud*. García, p. 748). Segura señalaba (*El Nacional*, núm. 311, Año II, México, 1ro. de julio de 1882), que estaban en dicho Panteón "a mano derecha de la entrada que mira al Poniente", y cita la inscripción: "Su cuerpo envuelve del sepulcro el velo:/Pero le hacen la ciencia, la poesía/ y la pura virtud que en su alma ardía,/ Inmortal en la tierra y en el cielo". Y se lo atribuye a José María Lacunza, pero confiesa ignorar dónde estaban los restos en ese momento (1882). Al tema de los restos también se refirieron: José Augusto Escoto (*Cuba y América. Revista ilustrada*. La Habana, año VII, núm. 7, noviembre 15, 1908), y Vidal Morales y Morales (*El Mundo*. La Habana, 31 de octubre, 1903). Al parecer, el traslado de los restos de Heredia de Nuestra Señora de los Ángeles a Santa Paula debió ser durante de la estancia de Carrerá, en 1844, entre el 15 de febrero y el 2 de mayo, o días inmediatos posteriores, por encargo de la madre de Heredia. Se fueron a Cuba el 2 de mayo de 1844, cinco días antes de que se cumpliera el plazo de cinco años otorgados por la ley mexicana entonces vigente para exhumar los sepultados. Ignoro cómo pudo ocurrir esto. Deduzco que al menos salieron para Veracruz tres días antes de esa fecha, y llegaron a la Isla justamente el 7 de mayo de 1844, en el quinto aniversario de la muerte de Heredia. Poco más de un mes –hasta el 17 de junio– vivió la viuda (ya iba muy enferma), y fue enterrada en la Iglesia Parroquial de San Carlos en Matanzas. Le sobrevivieron dos hijas (Loreto y Mercedes) y un hijo (José de Jesús).

[10] Así describe José Augusto Escoto ("Los restos de José María Heredia". *Cuba y América*, Año VII, Vol. XII, núm. 17, noviembre 15, 1903), el monumento de Santa Paula: "No era aquel monumento de descanso eterno, ni un nicho, ni una bóveda, sino un pedestal de piedra pintada de color obscuro, de un metro de altura o poco más; en la parte superior se colocaba un cajón de metal de bastante capacidad para contener

Paula, cerca del nicho de Luis Martínez de Castro, y esto refuerza la gestión de Carrerá, tres años antes.[11]

Después, en fecha nunca precisada con absoluta certidumbre, fue cerrado Santa Paula y se perdió la pista de los restos de Heredia. Existen varias hipótesis sobre este traslado:

> •¿Fueron llevados al Panteón general de Dolores en el último tercio del siglo XIX, al cerrarse definitiva y completamente Santa Paula?
>
> •¿Fueron llevados al Panteón del Tepeyac, a una fosa común, como supone García?
>
> •¿Fueron depositados en alguna cripta del convento de Las Capuchinas?
>
> •¿Los colocaron en el Panteón del Campo Florido?[12]
>
> •¿Están en el Panteón de San Diego?

Para algunas de estas preguntas he encontrado respuestas iniciales:

> Es poco probable que fuera llevado finalmente a una fosa común del Panteón del Tepeyac, como propone entre otras probabilidades García, pues el único Panteón entonces en la zona era el ubicado en el mismo Cerro de Tepeyac, y como era de lujo (lo sigue siendo en 1997, según pude comprobar sobre el mismo terreno: allí están, entre otros ilustres, el general y "Alteza Serenísima" don Antonio López de Santa Anna, la primera esposa de don Porfirio Díaz, y el nieto de don Agustín de Iturbide), no contaba con fosa común, que era expediente sólo para gente muy pobre y sin familiares. La revisión documental directa aportó además que el testimonio brindado por Isidora Ortega a su amiga, la hija del poeta, es falso, pues en 1857 aún no había sido clausurado Santa Paula.[13]

Entre otras desdichas que le deparó la vida y aun la muerte al pobre Heredia, estuvo la persecución de las circunstancias nacionales. Le tocó morir en medio de un periodo de notable inestabilidad política y administrativa, con gobiernos que –si bien les iba– duraban el espacio entre un amanecer y un ocaso. Y cuando su familia

---

los restos: para cubrir la caja y que le sirviera a la vez de adorno, tenía una urna en forma de farol, hecha con vidrios negros para que no se viese la caja interior y como color más propio al caso en los vidrios se ponían las inscripciones con letras doradas. Guardaba alguna semejanza con los fanales que para el mismo objeto se usaron en otras edades, modificando lo más sencillo posible para su costo. El que compró la familia Heredia, no obstante, después de terminado, con los derechos, le subió aquel a quinientos pesos. La vidriera que cubría los restos del poeta tenía en sus cuatro costados la siguiente inscripción, que la familia conserva copiada entre sus papeles, firmada por los señores Pomposo Fernández de San Salvador y Juan Oraz y Guzmán, dice así: 'El Licenciado Don José María Heredia falleció el día 7 de mayo de 1839, de edad de 35 años. Varios de sus amigos y compañeros dedican a su grata memoria el siguiente: //Epitafio// Su cuerpo envuelve del sepulcro el velo/ Pero le hacen la ciencia, la poesía,/ Y la pura virtud que en su alma ardía/ Inmortal en la tierra y en el cielo'//. Es la misma inscripción que compuso D. José María Lacunza y se grabó en la lápida que cubría el primer lugar de descanso de los restos de Heredia en el Panteón del Santuario de Nuestra Señora de los Ángeles, con la diferencia de que no pudiendo colocarse la lápida en el nuevo monumento de Santa Paula, se puso en letras doradas en la vidriera que cubría la caja de los restos, como dejamos dicho era costumbre hacerlo" (García, pp. 759-760).

[11] *Vid.* García, p. 758. Testimonio de Juan N. Navarro. Escoto se equivoca al señalar que Santa Paula fue clausurado entre 1845 y 1850 (*Vid.* García, p. 762).

[12] García, p. 766.

[13] *Ibid.*, p. 751.

sale hacia Cuba, al poco tiempo estalla el conflicto de la Reforma, que trastocó todo el orden establecido hasta entonces, con resultados de disímil interpretación, significación y valoración.

Un formidable y casi desconocido –o al menos, muy poco difundido– cronista de esa época fue el preclaro don José Ramón Malo, quien en su *Diario de sucesos notables* (deliciosamente anotado por el padre Mariano Cuevas, S.J.), fijó para la memoria de las futuras generaciones algunos hechos que tienen mucho que ver con esta pesquisa. Cuando reseña el 27 de septiembre de 1842 la celebración del aniversario de la entrada triunfal del Ejército Trigarante (ocurrido en 1821), destaca la gran pompa del suceso y agrega: "Después del paseo de la mañana, se formó otro desde la Alameda al cementerio de Santa Paula, para conducir el pie que el General Santa Anna perdió en Veracruz, cuando la invasión francesa".[14] En esas mismas páginas encontré la mención de un general llamado José María Heredia,[15] del cual no he podido encontrar más datos, y de otro general, José Antonio Mejía, cubano (secretario nada menos que del embajador norteamericano Poinsett, quien era el principal agente de los masones yorkinos) y que fue fusilado por Santa Anna en Acajete (Puebla).[16] Malo informa que en ocasión de honrarse a los veteranos muertos por los norteamericanos en 1847, el 17 de septiembre de 1848:

> La concurrencia fue numerosa y lucida, pasó por Palacio, Calles de Plateros y San Francisco y por la de Santa Isabel, se dirigió al Panteón de Santa Paula en donde se pronunciaron varios discursos y, después de sepultados los restos de Pérez y Xicoténcatl, las tropas hicieron sus descargas y la concurrencia se disolvió a las tres de la tarde.[17]

La Reforma que turbó a los vivos, tampoco permitió el reposo de los muertos. Hombre singularmente enterado (por su posición y contactos), y crítico (no en vano era sobrino de Iturbide), Malo no perdonó en su *Diario* (no destinado a la publicación, ciertamente), el menor detalle de su época. Ocupaba para eso una privilegiada ubicación: era hombre cercano a muchas figuras del gobierno, quienes admiraban calladamente a su tío, el fusilado Libertador y Emperador de México, y mantenía excelentes vínculos con la Iglesia, de cuya administración archiepiscopal fue quien llevó durante muchos años las cuentas con probidad y puntualidad. En agosto de 1860 reseña en su *Diario*[18] las contribuciones forzosas impuestas por el gobierno a las iglesias y conventos, en cuotas de plata y oro (por cierto, destacan las "contribuciones" de la Colegiata de Guadalupe, la Catedral y los Conventos de San Francisco, San Agustín y La Concepción). El día 27 de ese mes, el Santuario de Nuestra Señora de los Ángeles aporta 0.302.2 quintados de plata y tres días después otros 333.3.4. Estas cifras van combinadas con entradas y salidas de tropas en la capital, de todo lo cual da noticia fiel el *Diario*. El día 31

[14] José Ramón Malo, *Diario de sucesos notables*. 2 tomos. Edición y notas Mariano Cuevas, S.J. Sólo se ha publicado una vez: México, Ediciones Botas, 1940. T.I, p. 215. En adelante, sólo MALO.
[15] *Ibid.*, T. I, p. 280. Nota del 12 de junio de 1845.
[16] *Ibid.*, T. I, p. 62.
[17] *Ibid.*, T. I, p. 339.
[18] *Ibid.*, T. II, pp. 573-576.

de nuevo el Santuario de los Ángeles entregó 3,000 pesos en alhajas. El día 3 de septiembre de 1860, Malo señala un dato importante:

> 3. Se ha publicado un decreto sobre cementerios, expedido en Veracruz el 31 de julio de 1859, en el que se reglamentan las inhumaciones y cuanto a esto concierne, y le quita toda intervención al Clero Secular y Regular. En los cementerios se pueden enterrar los cadáveres de cuantos profesaron diferentes cultos, dando sólo aviso a la autoridad civil, y pudiendo asistir el Sacerdote del culto a que perteneció el cadáver. El señor Prieto (Don Guillermo), ha vuelto a entrar de administrador de correos.[19]

Este decreto apareció mencionado en enero de 1861, según la valiosa recopilación de leyes y decretos del meritorio Arpillaga,[20] colección fundamental para empezar a entender mejor ese periodo del siglo XIX mexicano. Malo no quita el dedo del renglón, como formidable testigo de su tiempo. El 2 de marzo de 1861 anota en su *Diario*:

> 2. Como se cree que en los Conventos de ambos sexos, se han servido de los sepulcros para enterrar en ellos el dinero, es a donde van primeramente los encargados de las investigaciones. Lo hicieron en los de Santo Domingo y encontraron las momias de once respetables religiosos; pero por hallarse entre ellas dos encogidos, supusieron ser mártires de la Inquisición, hasta que el Reverendo Padre Serrano, publicó los nombres de los reverendos a que pertenecían y explicó la causa de que dos estuvieran en la postura que alarmó a los liberales amigos de la humanidad, que no la han tenido en mitad de la noche y con violencia, a las inocentes vírgenes de sus Monasterios...[21]

No esconde el cronista la ironía y hasta la ira ante las nuevas e inescrupulosas autoridades. El mismo año, el 27 de agosto, acota:

> Fueron trasladadas a su antiguo convento, las señoras Religiosas de Santa Brígida. Algunos creen que esta providencia fué dictada por la humedad del piso bajo que ocupaban en Belén, y otros, por haberse vendido este edificio.[22]

Aquí intercala el padre Cuevas, editor del *Diario*, una nota de fuego: "Esta última, fué la verdadera razón. El Sr. don Manuel Escandón, compró el edificio a don Benito Juárez, quien dió la palabra y firma de respetarlo". Ésta es, sin duda, una grave acusación que indica el manejo en provecho privado de los bienes expropiados a la Iglesia por razón del "beneficio público". Continúa Malo:

> El 25 en la noche fueron exhumados los cadáveres de las Señoras Religiosas difuntas de Jesús María, tanto las que estaban en su panteón, como las que se hallaban en una capilla del Coro bajo...

Todo esto afirma que ésa fue una época movidísima no sólo para los vivos, sino

[19] *Ibid.*, T. II, p. 586.
[20] Basilio José Arrillaga, *Recopilación de leyes, decretos, bandos, reglamentos, circulares y providencias de los supremos poderes y otras autoridades de la República Mexicana*. México, A. Boix, 1858-1864. 7 vols.
[21] Malo, T. II p. 601.
[22] *Ibid.*, T. II, p. 632.

aún para los muertos, quienes tampoco escaparon a los agitados vaivenes de la vida política del país. Varios de los bienes de la Iglesia, graciosamente confiscados, sirvieron para el lucro de algunas autoridades inescrupulosas. El 20 de octubre de 1861, Malo informa que "el Ayuntamiento de México ha dispuesto que las puertas de hierro del cementerio de San Francisco sean colocadas en los costados de la Alameda".[23] Destaca el mismo día, como dato paralelo a mi asunto, que *El Siglo* se queja de la falta de rigor con que son tratados los presos políticos, y recuerda al gobierno y los jueces "que por falta de justicia se estableció por el pueblo de los Estados Unidos, la ley que llaman Lynch".[24]

En medio de tanto y tan general desorden, el Gobierno al menos intentó, al apropiarse de los hasta entonces bienes de la Iglesia, cubrir la acción con un cierto manto de legalidad y control. El 31 de julio de 1860 la Secretaría de Gobernación publica un *Decreto* (que reitera la *Ley del 31 de julio de 1859*), sobre "las prevenciones relativas á cementerios, camposantos y demás lugares que sirven actualmente para sepulturas",[25] el cual termina el control eclesiástico sobre esos sitios, que desde entonces pasaron al poder civil. Al final del Artículo 7 de ese *Decreto* se lee: "En todos habrá un departamento separado, sin ningún carácter religioso, para los que no puedan ser enterrados en la parte principal". El Artículo 8 estipulaba:

> El espacio que en todos se conceda para la sepultura será –á perpetuidad para un individuo ó para familias– por cinco años aislada la sepultura de las demás –por el mismo tiempo y contigua á las otras, sea sobre el terreno, sea en nichos– ó en fosa común para los casos de gran mortandad. También se concederán espacios para urnas, osarios y aun para solo cenotafios.

Al Artículo 9 consignaba que

> Pasados los cinco años de las concesiones temporales, se hará, si fuere necesario, la exhumación de los huesos que se conservarán en osario general ó en las urnas de que habla el artículo anterior, ó fuera del local y en el punto que designen los interesados á quienes se entregarán, si los piden, sin exigirles más remuneración por ello que el costo ordinario de la exhumación. Esceptuándose los casos en que los interesados quieran renovar por otros cinco años la conservación de la localidad, casos en que darán nueva, pero menor retribución.[26]

La reglamentación de la materia informaba que al 5 de septiembre de 1861 "quedan abiertos los panteones de Santa Paula, los Ángeles, San Fernando, San

[23] *Ibid.*, T. II, p. 652.
[24] *Loc. cit.*
[25] Dictadas por el entonces Gobernador del Distrito, Juan J. Baz, quien ordena la materia en el "Reglamento para el despacho de los jueces del estado civil del mismo Distrito" (5 de septiembre de 1861).
[26] Además de la obra de Basilio José Arrillaga pueden consultarse en este sentido también: Juan N. Navarro, *Legislación mexicana, ó sea, colección completa de las leyes, decretos y circulares...* Se terminó a finales de junio de 1836. El anterior se continuó en el *Archivo Mexicano* /desde junio de 1856?/ al 8 de septiembre de 1857. Arrillaga comienza su recopilación desde el 27 de diciembre de 1860.

Pablo, Santa Cruz Acatlán y Campo Florido, este solo en los nichos. Las tarifas de precios de sepultura es la siguiente..."[27] Después de la relación de éstos, se anota que "los precios de sepultura en el panteón y cementerio de Santa Paula se pagarán en el hospital de San Andrés; pero siempre previa la boleta respectiva", y previene que "los cadáveres que hayan de inhumarse en la fosa común lo serán gratis aun cuando vayan en cajón, siempre que acrediten sus deudos ante el Gobernador del Distrito su insolvencia".[28]

Ya desde unos meses antes, en el famoso Decreto emitido por la Secretaría de Justicia sobre la "Tolerancia de cultos en la República Mexicana", aparecido el día de Santa Bárbara, Patrona de los Rayos (4 de diciembre de 1860), se estipulaba en su Artículo 21:

> Los Gobernadores de los Estados, Distrito ó Territorios cuidarán bajo su más estrecha responsabilidad de poner en práctica las leyes dadas con relación á cementerios y panteones, y de que en ningún lugar falte decorosa sepultura á los cadáveres, cualquiera que sea la decisión de los sacerdotes ó de sus respectivas iglesias.

A lo cual agregaba el Artículo 22: "Quedan en todo vigor y fuerza las leyes que castigan los ultrajes hechos á los cadáveres y sus sepulcros".

Además de la ya citada recopilación de Basilio José de Arrillaga, puede consultarse en otras obras similares disposiciones, en lo que llamo la *columna vertebral de la legislación mexicana del siglo XIX*. Se comprueba que existió inicialmente un loable empeño de las autoridades, en primer lugar, para liberar el control hasta entonces absoluto de la Iglesia sobre los enterramientos, y por otra parte, reglamentar "modernamente" este asunto de materia civil, según se comprueba en el *Arancel de Panteones* publicado el 10 de febrero de 1861.[29] De hecho, esto responde a una secuencia de acciones anteriores: el Decreto núm. 8047 emitido por la Secretaría de Gobernación el 14 de julio de 1879 contenía el *Reglamento del Consejo Superior de Salubridad* y entre las obligaciones de este Consejo se encontraba (Artículo 5, Párrafo III): "Vigilar que sean observadas las reglas de higiene en los hospitales, panteones, cuarteles, hospicios, casas de corrección y de expósitos, escuelas, talleres y demás establecimientos en donde hay aglomeración de individuos" (es revelador que el Decreto anterior se refiera a las "Prevenciones para la administración de la vacuna"). La función expresada en el mismo artículo, pero en el acápite XVI, era la de "formar y publicar mensualmente la estadística médica de la capital, con una noticia de las enfermedades reinantes y de los datos que pudieran ilustrarla"; obviamente, el control de los panteones era, junto con el de otros espacios, un asunto de interés social por el peligro siempre presente de las epidemias contagiosas.

El *Reglamento de Panteones del Distrito Federal* (núm. 9819, del 15 de marzo de 1887) emitido por el entonces gobernador don José Ceballos, señalaba la jurisdicción del gobierno distrital sobre los cementerios, por encima de intereses particulares y municipales. Éste es un documento de excepcional importancia para

[27] *Ibid.*, p. 15.
[28] *Ibid.*, p. 17.
[29] *Vid.* Arrillaga, *op. cit.*, p. 89.

el tema, y es la base para toda la legislación posterior sobre la materia; además, significa un corte histórico de gran valor informativo, pues señala todos los cementerios del Distrito Federal en la fecha de su promulgación, y las tarifas correspondientes a cada uno. Por eso merece un análisis especial en este recuento. En el Capítulo I relaciona los panteones abiertos al público en la municipalidad de México, entre los que se encontraban, para inhumaciones:

I. El Tepeyac, en Guadalupe Hidalgo.
II. El de Dolores.
III. El Francés, en la Piedad.
IV. El de Guadalupe, en Guadalupe Hidalgo.
V. El Cementerio General de la Piedad.
VI. El Inglés, en la Tlaxpana.
VII. El Americano, en el mismo lugar.
VIII. El Español, en Tacuba.

Y para la conservación de restos:

I. El de San Fernando.
II. El de los Ángeles.
III. El Pocito, de Guadalupe Hidalgo.
IV. Panteón de Tacubaya.
V. Panteón de Tlalpan.
VI. Panteón de Xochimilco.
VII. Panteón de Guadalupe Hidalgo.

Después de establecer que los encargados y jueces del Registro Civil tenían la obligación de exponer en su despacho la tarifa de los cementerios a su cargo, el *Reglamento* relacionaba la de los panteones de la municipalidad de México: el del Tepeyac cobraba una única clase para adultos por seis años, de 80 pesos, y para los párvulos y restos, por igual tiempo, 50 pesos. Si era a perpetuidad, los primeros pagaban 250 y los segundos 150 pesos. El de Dolores, por diez años para los adultos, establecía seis clases (80, 50, 20, 10, 4 pesos y gratis). Por el concepto de perpetuidad, los adultos se dividían en cinco clases (250, 150, 100, 60 y 30 pesos), y los párvulos o restos en otras cinco (de 150, 100, 75, 40 y 20 pesos). En el Cementerio Francés existía una Tarifa Especial para los socios: por siete años, los adultos pagaban 35 pesos y los párvulos 20; y a perpetuidad, los primeros, 160, y los segundos, 80 pesos. La Tarifa General cobraba por siete años 100 pesos a los adultos y 40 a los párvulos, y a perpetuidad 320 a los primeros y 160 a los segundos.

El Panteón Español también contaba con una Tarifa Especial para sus socios: por siete años, los adultos pagaban 35 pesos y 20 los párvulos; a perpetuidad, los primeros 160, y los segundos 40 pesos. La Tarifa General era, por siete años, de 100 pesos para adultos y 40 para párvulos, y a perpetuidad, de 320 y 80, respectivamente. El de Guadalupe, por cinco años, dividía a los adultos en dos clases, de 30 y 20 pesos, y a los párvulos y restos, también en dos de 15 y 10 pesos. A perpetuidad, la primera clase de los adultos pagaba 150, y la segunda 100, mientras los párvulos y restos, 75 y 50 pesos. En La Piedad, por cinco años, los adultos se dividían en cinco clases (de 50, 35, 15, 10 y 4 pesos), y los párvulos o restos en otras cinco (de 25, 17.50, 7.50, 5 y 2 pesos); al parecer, no existía el servicio de perpetuidad aquí. El Panteón Inglés beneficiaba a los súbditos británicos con sepulcros a perpetuidad por 50 pesos, más los derechos del registro civil, de un 25%, de 12.50 pesos. Para los que no fueran súbditos ingleses, los derechos de inhumación temporal por cinco años,

incluido el derecho del Registro Civil, eran de 100 pesos, y por perpetuidad, en iguales condiciones, de 250 pesos. El Panteón Americano, último de la lista, al parecer no cobraba por los difuntos norteamericanos, pues sólo lo hacía a quienes no eran ciudadanos de Estados Unidos, 100 pesos por cinco años (incluido el Registro Civil), y 250 a perpetuidad. Según esta lista del *Reglamento y Tarifa para los Panteones del Distrito Federal*, en la Municipalidad de México sólo existían estos cementerios en funcionamiento para 1887. Como puede apreciarse, ya para la fecha el Panteón de Santa Paula se consideraba no sólo clausurado, sino extinguido.

Los Capítulos II y III de este *Reglamento* versaban sobre las inhumaciones y la traslación de cadáveres, respectivamente. El IV es el que más interesa para mi propósito, pues trata de las exhumaciones y regulaba estrictamente la materia después del desorden imperante en los años precedentes, el cual se prestó a tantos excesos y arbitrariedades. Este Capítulo prohíbe las exhumaciones sin orden expresa del Gobernador del Distrito o la autoridad judicial (Artículo 20), y en el Artículo 21 fijaba plazos de diez años en el Panteón de Dolores, seis en el Tepeyac, y de cinco en cualquier otro, para que se pudieran extraer los restos (los permisos se fijaban en 5 pesos por conceptos de derechos). Las exhumaciones prematuras eran controladas directamente por el Consejo de Salubridad (con cuotas de 30 a 150 pesos por su concesión). Se especificaba que los entierros en cajas metálicas no podrían exhumarse antes de 10 o 15 años, de acuerdo con el panteón de que se tratara, y cuando a pesar de expirar el término concedido el cadáver aún estuviera corrupto, se procedería a volver a cubrir la fosa. El Artículo 23 es importante:

> Siempre que se trate de exhumar los restos cumplidos, por parte del gobierno ó del propietario de un panteón, sea particular o municipal, se formará previamente una relación nominal de los restos que hayan de exhumarse, expresando la fecha en que fueron inhumados, clase, número y lote en que se encuentran, y fecha de su vencimiento.

Entiendo que entre estos "restos cumplidos" se encontrarían lógicamente los de aquellos que hubieran llegado al término de su pensión. Los dos siguientes artículos del *Reglamento* también son de gran interés:

> Artículo 26: Los restos cumplidos que sean exhumados, por parte de los propietarios de los panteones, serán depositados en el osario ó incinerados convenientemente.
> Artículo 27: Los monumentos de sepulcros desocupados se retendrán en el cementerio durante cuatro meses, á fin de que los recojan sus dueños. Fenecido este término, quedarán á disposición del gobierno del distrito y á beneficio del panteón.

En las Disposiciones Generales de este *Reglamento*, además de recomendar la mesura y decoro necesarios para estos fines a los encargados de los panteones, así como su limpieza y adorno, se estipulaba el control de las inhumaciones y las exhumaciones; estas últimas debían reportarse cada mes, en los tres días primeros del siguiente, al Gobierno del Distrito.

Después de revisar esta legislación sobre la materia de los panteones, puedo

retomar la historia: el Gobierno del Distrito Federal ordenó que el Panteón de Santa Paula –donde según testigos de vista se encontraba en forma de caja sobre pedestal la segunda última morada de los restos de Heredia, que, a fin de cuentas, al parecer, quizá fue la penúltima– se cerrara el 20 de junio de 1879,[30] concedió una prórroga el 5 de agosto de 1879, otra el 18 de marzo de 1881, y al parecer una última el 18 de mayo de 1881. La disposición señalaba que "los restos no reclamados pasarán a los cementerios del Campo Florido o del Pocito". Según noticias documentales, el 17 de octubre de 1879 fueron trasladados numerosos restos desde Santa Paula al Panteón de San Fernando.[31] Horacio Sentíes, en su muy documentada obra sobre la Villa de Guadalupe,[32] señala que en la Capilla del Cerrito, "el presbítero Juan José de Montúfar, a principios del siglo XVIII mandó construir una capilla mayor con casa de ejercicios y un pequeño panteón, que se amplió por obra del padre José Olarzón".[33] En la misma obra habla del Panteón del Tepeyac, fundado por el canónigo don Juan María García Quintana y Roda,[34] y menciona que en la parte norte de la Capilla del Pocito pudo existir un panteón,[35] del cual no se conservan restos ni más noticias. Por otra parte, puede suponerse que en el Convento de Capuchinas también existió un panteón, del cual tampoco se cuenta hoy con restos ni pruebas mayores. Hasta hace unos años el encargado del Panteón del Tepeyac era el señor Silvestre Medina González, y en el Museo de la Villa se conserva la Biblioteca Boturini con numerosos datos sobre el sitio, la cual habría que revisar cuidadosamente.

Debo a mi buen, laboriosísimo y generoso amigo el licenciado Jorge Nacif Mina (exdirector del Archivo Histórico del Distrito Federal), y a su más directo colaborador, el licenciado J. Agustín Islas Moreno (exsubdirector del mismo Archivo), un conjunto de valiosos informes relacionados con Santa Paula. Tuvieron la gentileza de enviarme copia del "Índice del Tomo 3568 del Acervo del Municipio de la Ciudad de México", que contiene lo referente al Panteón de Santa Paula (junto con algunos documentos del Británico), y varios interesantes datos relacionados con este centro, donde, según los informes examinados, estuvieron los restos de Heredia antes de tomar otro aún incierto camino. Según estos obsequios informativos, en el *Diccionario Porrúa* aparece que el Panteón de Santa Paula fue fundado por el arzobispo Haro y Peralta, y entregado al Hospital de San Andrés.

> Se destinaba a los que morían sin deudos. Algunas personas de representación por humildad también se sepultaban allí. En la capilla de pequeñas dimensiones se hicieron 36 sepulturas para este fin. Comenzó a funcionar en 1784 y tenía 260 varas de largo por 141 de ancho. Se hallaba en terrenos de la parroquia de Santa María la Redonda.

[30] *Vid.* García, p. 766.
[31] Sin embargo, García sugiere que Santa Paula fue clausurado al establecerse el Panteón General de Dolores, en el último tercio del siglo XIX (*Vid.* García, p. 748). Santacilia le dice a Vidal Morales que "una persona respetable" le aseguró que estaban en el Panteón de San Diego (*Vid.* García, p. 754).
[32] *Vid.* Horacio Sentíes, *La Villa de Guadalupe: historia, estampas y leyendas*. México.
[33] *Ibid.*, p. 168.
[34] *Vid. ibid.*, p. 170.
[35] *Ibid.*, p. 187.

> Entre los nobles que pidieron enterrarse allí estuvo el Conde de Regla, fundador del Monte de Piedad. En 1836 se declaró cementerio general para toda la ciudad. En marzo siguiente se iniciaron las obras. Se amplió considerablemente, y se le pusieron bardas más altas. Se reconstruyó la capilla con ampliación de sepulcros. Fue semidestruida en 1858, por un temblor de tierra. En 1866 tenía la extensión de 37,500 varas cuadradas. Fue clausurado en los primeros años de la gobernación porfiriana, en especial al abrirse el de Dolores.[36]

Parte del mismo obsequio fueron los datos que Luis González Obregón ofrece sobre Santa Paula en su *México Viejo (1521-1821)*:[37] da la noticia general de que en 1736, cuando ocurre la terrible epidemia de *matlazáhuatl* que asoló la Nueva España, existían 20 cementerios en la capital, establecidos en iglesias y hospitales, y otros cinco camposantos. De los que se construyeron con posterioridad a esa fecha, fue el de Santa Paula el más notable, adscrito inicialmente al Hospital de San Andrés. Aunque se toma como fecha de su fundación la de 1784 por don Alonso Núñez de Haro, entonces arzobispo de México, no es bendecido hasta 1786, según la noticia de la *Gaceta de México*,[38] cuando se sitúa bajo la administración del cura propio de Santa María de la Redonda, en cuya jurisdicción se encontraba. No fue hasta 1836 –tres años antes de la muerte de Heredia– cuando se declaró Cementerio General a partir del 19 de noviembre, para lo cual se dispuso su remodelación y ampliación, y al año siguiente se iniciaron las obras, pero éstas nunca fueron concluidas de acuerdo con el proyecto inicial. Dice González Obregón:

> En 1867, Santa Paula ocupaba un terreno de 37,500 varas cuadradas, en forma de paralelogramo, cuyos lados mayores de Este a Oeste medían 250 varas, y los menores de Norte a Sur, 150. Entonces tenía dos puertas, una al Oriente y otra al Sur, siendo la primera la entrada principal. A uno y otro lado de estas puertas se leían poesías alusivas a la muerte.[39]

Especialmente importante para mi tema es la siguiente nota: "Entrando por la puerta del Oriente había una calle enlosada, con balaustradas de cal y ladrillo, que contenían urnas para conservar las cenizas. Esta calle conducía a la capilla".[40] Probablemente por ahí se ubicó aquella urna con los restos de Heredia, trasladados desde el Panteón de Nuestra Señora de los Ángeles. González Obregón no precisa la fecha de clausura del Panteón de Santa Paula, y al parecer ésta fue gradual, pues poco a poco lo vendieron en parcelas a particulares después que las Leyes de Reforma desamortizaron los bienes hasta entonces de la Iglesia mexicana. Entre los ilustres enterrados en Santa Paula, menciona a Leona Vicario, así como a muchos de los defensores de la soberanía mexicana que se enfrentaron a la invasión norteamericana (Juan Cano, José Frontera, Juan N. Pérez y Felipe Xicoténcatl), e igualmente a José Eleuterio Llaca, Melchor Múzquiz, Lucas Balderas

[36] *Diccionario Porrúa*. Tomo II, p. 1569.
[37] París, Librería de la Viuda de C. Bouret, 1900. En adelante, sólo González.
[38] Núm. 4, Tomo II.
[39] González, p. 257.
[40] *Loc. cit*.

y Rafael Ramiro. González Obregón ofrece un dato enigmático, pues señala que averiguó que los restos de Leona Vicario fueron trasladados al cementerio de Los Ángeles, aunque este panteón cerró antes que el de Santa Paula. Destacaba entre los monumentos el de la familia Esnaurrízar, uno de cuyos integrantes protagonizó uno de los incidentes más chuscos relacionados con la historia del sitio: Antonio Esnaurrízar, jefe de la Comisaría de México en 1842, tuvo –como la califica deliciosamente el cronista– la "peregrina ocurrencia" de exaltar con un monumento heroico en Santa Paula nada menos que aquella pierna de Antonio López de Santa Anna, perdida en Veracruz el 5 de diciembre de 1838 en pelea contra los franceses. Dice González Obregón:

> Esnaurrízar erigió una columna que reposaba en alta gradería, y encima de dorado chapitel colocó una urna o sarcófago, que a su vez soportaba un cañón sobre el cual descansaba el águila de México. Cuatro inscripciones se leían en la base de la columna, y ésta se hallaba rodeada de un enverjado de hierro, en cuyas esquinas se ostentaban las faces y las hachas, símbolos de los cónsules romanos.[41]

De "risibles" califica el historiador las ceremonias para el entierro del fragmento humano,[42] y además menciona las burlas populares contra esta "obra de los aduladores"; el populacho tomó justicia por su mano el 6 de diciembre de 1844 destrozando este *monumento a la barbería*, y arrastrando por las calles de México el resto momificado. Aparte de las curiosidades históricas, esto sirve para reforzar la idea de que Santa Paula era un cementerio con gran demanda entre los pobladores de la ciudad, y en su accidentada vida, con temblores, terremotos, remodelaciones nunca terminadas y saqueos diversos (por la chusma enardecida o por algunas autoridades inescrupulosas), fue presa de odios y ambiciones los cuales pusieron en peligro constante la paz que buscaban en él los allí depositados. Es quizá una especulación audaz, pero no sería demasiado improbable que cuando en diciembre de 1844 el populacho destrozó el monumento de Santa Anna, hayan sufrido daños semejantes otros monumentos cercanos los cuales pudieran ser confundidos con el de "Su Alteza Serenísima". Y el mausoleo donde al parecer se encontraban los restos de Heredia también era una urna sobre un pedestal, según ya ha sido descrito, y se ubicaba en un lugar próximo al de la famosa y escarnecida pierna. Aunque también es cierto que si bien estos hechos ocurren en diciembre, se supone que desde mayo de 1844 Rafael Carrerá ya había cumplido el encargo de la madre del poeta para efectuar el depósito en Santa Paula. Además, como ambos túmulos eran de la misma época –de 1842 uno y de 1844 el otro– el estado de conservación debía ser sumamente parecido, casi nuevo, apenas con dos años de diferencia. Sería una terrible ironía histórica que el túmulo de Heredia haya sido perjudicado por confundirlo con el de López de Santa Anna, pues el poeta muere relegado y pobre ya que se había opuesto al amor irrefrenable por el poder de su antiguo

[41] *Ibid*., p. 530

[42] *Vid*. González, pp. 530 y 531. También Carlos María de Bustamante, quien tomó parte como público en esta mojiganga, la calificó de "ridícula ceremonia".

amigo y protector, quien lo desplazó hacia una posición miserable.

El obsequio de mis amigos Nacif e Islas se completa espléndidamente con el contenido de los Ramos de Panteones de Santa Paula y Británico conservados en el notable Archivo Histórico del Distrito Federal. En el "Índice del Tomo núm. 3568 del Acervo del Municipio de la Ciudad de México", se aprecian varios documentos de interés, entre otros muchos, los del Legajo núm. 1, donde aparecen diversos expedientes como el de "Terrenos en propiedad en el Panteón de Santa Paula" (14 hojas) entre 1871 y 1872; avisos de robos de lápidas; disposiciones donde "se previene al administrador... remita a esta Secretaría [de Gobierno del Distrito] las lápidas y objetos cumplidos para destinarlos al monumento de Popotla" (86 hojas); o súplicas para que el ayuntamiento "venda o aproveche el material que existe en este Panteón"; o las autorizaciones al administrador para que realice varias reparaciones; acuerdos como el de 1879 creando la partida presupuestal para el derrumbe del portal del Panteón; o la autorización en 1880 para entregar a Joaquín Piña las campanas 3 y 4; o el pedido de los "Amigos de su Reforma" solicitando les cedan las bancas del lugar; o la averiguación de 1882 "sobre si se han abierto cepas para plantar árboles en el panteón..."; o la solicitud de Miguel López para que "se abra una puerta en el panteón y poder introducir allí el material necesario para edificar en los lotes que le pertenecen" (1883); o las ventas de lotes, en 1884; o el pedido de Mariano Jiménez para que le cedan el material que hay en el expanteón, "que puede aprovecharse en embanquetado" (1885)... Lo cierto es que para este año, ya se daba por extinguido el camposanto, aunque todavía en 1911 y 1912, el Gobierno del Distrito pide "sean recojidas unas osamentas humanas que han sido extraídas al hacer las excavaciones para la entubación del agua potable en la 4a. Calle de Galeana, lugar comprendido en el expanteón de Santa Paula". Todo esto indica que Santa Paula fue el escenario y la víctima de numerosos negocios de beneficio particular, después de su clausura, y que el cierre del mismo se efectuó de una forma muy poco organizada e irregular. Todavía muchos años después de haber sido clausurado, el panteón siguió siendo víctima del despojo de sus restos y materiales. Así terminó el que García llamó "el mejor panteón de la república",[43] con una agonía larga y dolorosa para un sitio de muerte y paz.

Especialmente importante dentro de la colección del Archivo Histórico del Distrito Federal, es el Expediente núm. 13, del año 1877, con las "Disposiciones sobre extinción del Panteón de Santa Paula", formado por 210 hojas, el cual me aplicaré en comentar.

En el "Inventario general de las existencias pertenecientes al Panteón de Santa Paula" (formulado el 23 de diciembre de 1876), aparece un Joaquín Heredia (en la Fila Ira., núm. 111 del Portal, de derecha a izquierda), pero no aparece el apellido en la relación de los monumentos; tan sólo una –o un– Dolores Heredia, depositada (o) en las tumbas de la sacristía. Entre los numerosos despojos del Panteón allí arrumbados se encontraban "dos palabrines de lata con vidrios rotos", "dos faroles rotos" y "cinco bolsas de corporales".

[43] *Ibid.*, p. 747.

En el mismo volumen se encuentran las "Disposiciones sobre la extinción del Panteón de Santa Paula" (10 de junio de 1879), en cuyo final expresa que los restos no reclamados se trasladarían a los nichos vacíos de los Panteones del Campo Florido, o a los del Pocito en la Ciudad de Guadalupe Hidalgo, pero aquellos que tuvieran mausoleos se llevarían al de Campo Florido. Ya desde antes, el estado del sitio era lamentable: en un informe fechado el 19 de abril de 1872, un licenciado Enciso, de la Inspección General de Policía del Distrito Federal, reseña a sus superiores la visita que realizó al Panteón, y después de señalar el deterioro general, expresa:

> En el centro de dicho Panteón existen algunas sepulturas cubiertas con yerba, montones de escombros, de basuras y una infinidad de pedacería de enverjados de madera vieja; además hay algunas fosas casi descubiertas, y junto a la Capilla un mausoleo completamente destruido,[44] y en su centro una urna hecha pedazos, el balaustrado del pavimento, aunque es de mampostería, la mayor parte de él está caído, presentando todo aquel Panteón el aspecto de una cloaca por su completo abandono...

Una consecuencia de este informe fue la sustitución del administrador del Panteón, José de Santa María, por Fernando Yepes. A pesar de este cambio, la situación empeoró. El 17 de octubre de 1879 se procede a la desocupación total de Santa Paula, y en la relación de movimientos tampoco aparece el nombre de José María Heredia, aunque sí el de otros varios; pero puede darnos idea hasta dónde habían llegado la incuria y el descontrol en el Panteón este fragmento del informe correspondiente:

> ...Al exhumar los restos que contenían los nichos 84, 89, 103 y 207, se encontraron los de dos personas más en cada uno, sin haber podido averiguar los nombres que llevaron, por no constar en los registros; é igualmente se encontró un cadáver más en el número 339.- En seguida, los despojos mortuorios de las personas que se han referido fueron pasados de los nichos, conforme se les encontró, a cajas nuevas de madera, y trasladados al Panteón de San Fernando...

Desde el 11 de octubre de 1871 el Panteón fue cerrado para inhumaciones; sólo se conservaban en él los restos no reclamados hasta el 15 de junio de 1879, cuando quedó "extinguido definitiva y completamente", según el informe correspondiente. Sin embargo, todavía el 15 de julio de 1881 el Gobierno del Distrito Federal avisó con una comunicación firmada por Joaquín Díaz que se concedía un último y ya irrevocable plazo a los morosos, pues de no personarse y reclamar los restos de sus deudos éstos serían trasladados al cementerio de Dolores.

Como puede apreciarse en este extenso pero, espero, ilustrativo recorrido por la azarosa historia de Santa Paula, quedamos casi como al principio de la pesquisa. Prácticamente no son uno, sino varios, los panteones que –de haber sido conservados, pues como se ha visto corrieron bastantes riesgos– pudieron haber recibido los restos de Heredia: Campo Florido, San Fernando, El Pocito, San Diego, Dolores...

[44] ¿Sería el de la pierna de Antonio López de Santa Anna? ¿U otro?

Por otro lado, existe un vacío de 27 años en esta historia, desde 1844 –fecha en la cual Carrerá asegura que dejó en Santa Paula la urna con los restos de Heredia– hasta 1871, documento más antiguo del volumen consultado hasta ahora.

Existe más documentación sobre los panteones en el Distrito Federal anterior a 1871, pero se encuentra integrada en un conjunto general, que es mi siguiente línea de búsqueda.

Espero que algún día se pueda develar el misterio de los tan buscados restos del desdichado José María Heredia. A ver si, por fin, lo dejamos descansar en paz.

Fuentes hemerográficas:

Laura Cardoso Terra, "Nota". *unomásuno*, 1º de noviembre, 1997, p. 12.

Fuentes bibliográficas

Arpillaga, Basilio José, *Diccionario Porrúa de Historia y Geografía de México.*

García Garófalo-Mesa, Manuel, *Vida de José María Heredia en México.* México, Botas, 1945.

González Obregón, Luis, *México viejo (1521-1821).* París, Librería de la Viudad de C. Bouret, 1900.

Kennedy, James, *Selections from the Poems of J. M. Heredia*. La Habana, (s.e.), 1844.

Malo, José Ramón, *Diario de sucesos notables.* Mariano Cuevas, S.J. ed. y notas. México, Ediciones Botas, 1940. 2 ts.

Sentíes, Horacio, *La Villa de Guadalupe: historia, estampas y leyendas*. México, Departamento del Distrito Federal-Ediciones Pórtico, 1991.

Laura Méndez y Manuel Acuña: un idilio (casi olvidado) en la república de las letras

Leticia Romero Chumacero*

Para el doctor Óscar Mata,
quien "me presentó" a Laura

Pulse tu arpa otra vez el sentimiento,
[…] y sálvese tu gloria del olvido.

Agustín Cuenca, "La vuelta al hogar"

Que tu nombre do quiera repetido,
resplandeciente en sus laureles sea
quien salve tu memoria del olvido...

Manuel Acuña, "A Laura-epístola"

I

Son las cinco de la tarde del 28 de octubre de 1917 y durante la siguiente media hora, al lado de Luis González Obregón y otros invitados ilustres, una mujer de sesenta y cuatro años de edad hará guardia de honor ante las célebres cenizas del poeta a quien la Dirección General de Bellas Artes rinde homenaje. La urna que lo resguardará ha sido colocada desde el mediodía en el salón principal de la Biblioteca Nacional; contiene restos exhumados del Cementerio de Dolores de la ciudad de México, dispuestos para su traslado a Saltillo, Coahuila, ciudad natal del vate. La mujer en cuestión es Laura Méndez Lefort, viuda de Cuenca; el poeta cuyas cenizas resguardará, Manuel Acuña Narro. El nexo entre ellos es uno de los secretos mejor guardados en el mundillo intelectual mexicano, por lo que la inusitada presencia de la dama –sólo dos mujeres fueron invitadas al acto– causa cierta curiosidad entre los artistas plásticos, escritores, periodistas y políticos congregados en el ex templo de San Agustín, sede de la Biblioteca.

Pese a haber muerto en 1873, Acuña aún es famoso y su recuerdo convoca a destacados personajes de la cultura, la diplomacia y la política, como Manuel Caballero, Rubén M. Campos, Antonio Caso, Ciro B. Ceballos, Genaro Estrada, Germán Gedovius, Enrique González Martínez, Carlos González Peña, Julio Jiménez Rueda, José López-Portillo y Rojas, Ramón López Velarde, Manuel M. Ponce,

* Profesora-investigadora de tiempo completo en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, plantel Cuautepec, y estudiante del doctorado en Humanidades (línea Teoría Literaria) en la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa.

Manuel Puga y Acal, Efrén Rebolledo, Julio Torri, Manuel Toussaint y Jesús Urueta.[1] Tan admirado por los entusiastas de la versificación romántica, como desdeñado por los detractores de la literatura ligada en el *imaginario* popular al Porfiriato, Acuña es evocado sobre todo como autor de una composición presuntamente relacionada con su suicidio, el famoso "Nocturno" dedicado a quien fuera musa de muchos integrantes del panteón poético nacional, la señorita Rosario de la Peña y Llerena, quien a la sazón habita una casona en el sur de la ciudad, ajena a la ceremonia de ese día.

En contraste, su contemporánea, la señora Méndez de Cuenca, es una escritora reconocida. Ha publicado un tomo de cuentos, un tratado de economía doméstica para niñas, cuatro semblanzas y una buena cantidad de colaboraciones (artículos, crónicas, editoriales, relatos breves, poemas, una novela) en periódicos y revistas mexicanas como *Almanaque de Artes y Letras*, *Boletín del Instituto Científico y Literario del Estado de México*, *El Correo Español*, *El Diario del Hogar*, *Flor de Lis* (de Guadalajara), *Gaceta del Gobierno* (Estado de México), *El Imparcial*, *La Juventud Literaria*, *El Mercurio* (de Guadalajara), *La Mujer Mexicana* (que ella dirigió un tiempo), *El Mundo* de Vicente Sotres (donde tuvo a su cargo la sección literaria), *El Mundo* de Rafael Reyes Spíndola, *El Mundo Ilustrado*, *El Nacional*, *El Parnaso Mexicano*, *El Partido Liberal*, *La Patria*, el *Periódico de las Señoras*, *El Pueblo*, *La Regeneración Social* (de Coahuila), *El Renacimiento* (en su segunda etapa), *Revista Azul*, *Revista de Revistas*, *El Siglo XIX*, *El Tiempo Ilustrado* y *El Universal*; en impresos norteamericanos como *El Internacional*, *La Raza Latina*, *Revista Hispano-Americana* (fundada por ella) y *La República*; así como en las peninsulares *La España Moderna*, *La Ilustración: Revista Hispano-Americana* y *Revista de España*.

También es conocida su participación en congresos sobre educación, mutualismo e higiene, efectuados en Estados Unidos y varias ciudades europeas, en representación del gobierno mexicano. Los personajes congregados en torno de la improvisada capilla saben incluso que la venerable dama es autora del himno de la Liga Antialcohólica Nacional, que escribió alguna vez una zarzuela y un libro de fábulas puesto a consideración del Ministro de Instrucción Pública; que fue subdirectora de la Escuela Normal para Señoritas en la ciudad de Toluca, catedrática en la Escuela Normal de la ciudad de México, integrante del Consejo Superior de Educación, además de presidenta de la Sociedad Protectora de la Mujer y de la Sociedad Protectora de Animales. Últimamente es motivo de profunda admiración su asistencia, en calidad de alumna, a la Escuela de Altos Estudios donde un profesor la describe así:

> una señora de pelo cano que [oculta] casi siempre bajo el sombrero de moda; [viste], de acuerdo con las primeras modas del feminismo, una chaqueta casi masculina, y se [toca] con un sombrero de carrete… La apariencia de Laura Méndez [es] la de una mujer ya emancipada.[2]

[1] *Vid.* Caffarel Peralta, *El verdadero Manuel Acuña*, p. 44.

[2] Francisco Monterde, *Cumbres de la poesía mexicana en los siglos XIX y XX*, pp. 20-21. Sobre la

Esa laboriosa señora, rigurosa guardiana de la urna con los restos de Acuña, será elogiada por un periodista unos meses después, cuando la sitúe entre quienes "llevan el cetro de la poesía femenina en México".[3]

Ciertamente no todos los que hacen honores al receptáculo mortuorio conocen los hechos remotos que signan el mes de octubre en el calendario emocional de tan destacada mujer y la ligan con el homenajeado: un día de octubre nació su primer hijo y años más tarde, también en ese mes, contrajo matrimonio. Esos datos tienen sentido sólo para quienes saben que el primogénito de Méndez, nacido en 1873, era hijo de Manuel Acuña; y que uno de los mejores amigos de éste, Agustín Fidencio Cuenca Coba, se casó con Méndez Lefort en 1877. Así pues, Laura y Manuel, dos jóvenes poetas decimonónicos, mantuvieron una relación de enorme cercanía que tras la muerte de él, por obra y gracia de acuerdos tácitos y explícitos, se tornó asunto confidencial aun en medio de la fama que una y otro alcanzaron andado el tiempo.

II

Lo antedicho carecería de interés para la historia literaria de no ser porque involucra a escritores y porque el sonoro silencio alrededor de ellos propició casi por contagio y durante décadas, un mutismo en torno del trabajo creativo de Laura Méndez, en tanto que favoreció el nacimiento del rutilante binomio Manuel Acuña-Rosario de la Peña, legendario hoy día. Por tanto y por lo menos en parte, la recepción literaria de ambos es fruto de aquellos hechos.

Así pues, se antoja preguntar qué aconteció y por qué fue encubierto. ¿Por qué muchos entre quienes custodiaron las cenizas en 1917 ignoraban el íntimo parentesco de Méndez y Acuña?, ¿por qué quienes lo conocían, callaron? A continuación, la crónica.

III

Laura María Luisa Elena Méndez Lefort nació el 18 de agosto de 1853 en la Hacienda de Tamariz (Amecameca, Estado de México).[4] A los diecinueve años vivía en la ciudad de México y dedicaba sus días a seguir cursos en el Conservatorio de Música y en la recientemente fundada Escuela de Artes y Oficios para Mujeres,[5] cuya formación era considerada como equivalente a la de una escuela Normal para profesoras. Vivía con su hermana mayor, Rosa, en Puente de Peredo número 3, domicilio que reportaron al bautizar a Enrique y Arturo Beteta Méndez, sobrinos

recepción de la escritora entre sus contemporáneos *Vid*. Leticia Romero, "Laura Méndez de Cuenca: el canon de la vida literaria decimonónica mexicana", en *Relaciones*, pp. 107-141.

[3] S/n, "Dolores Bolio", en *Revista de Revistas*, núm. 414, p. 15.

[4] AGN, Genealogías, Archivo Parroquial de Santiago Ayapango, Estado de México, Bautizos, libro 15, 1853-1858, registro 6 (21 de agosto de 1853), p. 3.

[5] De ello dan cuenta las cartas de Méndez a Enrique de Olavarría fechadas los días 25 de diciembre de 1893, 3 de enero de 1894 y 1 de mayo de 1897. Hay una estupenda versión digitalizada en "Españoles en México en el siglo XIX": http://www.coleccionesmexicanas.unam.mx/espanol.html (revisada en febrero de 2009).

de Laura;[6] domicilio donde, además, las jóvenes organizaban tertulias literarias.[7] Sus padres, Ramón Méndez Mérida y Elisa Clara Lefort Arias, habían criado a sus cuatro sucesores (Rosa, Laura, Beatriz y Emilio) en Tlalmanalco y después en la capital del país. El abuelo materno era un comerciante francés, dueño de una cantina en el teatro Principal y de otra en la lejana Azcapotzalco.[8]

Esa era la situación académica y familiar de Laura en abril de 1872 cuando un estudiante de medicina leyó con acento norteño ante los miembros del Liceo Hidalgo reunidos una noche en el Conservatorio, el poema "A Laura", divulgado en las páginas de *El Eco de Ambos Mundos* cinco días atrás.[9] Se trataba de una serie de tercetos endecasílabos encadenados, rematados por un cuarteto y animados por la obvia intención de encomiar a una poeta:

> Sí, Laura... que tus labios de inspirada /
> nos repitan la queja misteriosa / que te
> dice la alondra enamorada; // [...] que
> oigamos en tu acento la tristura / de la
> paloma que se oculta y canta / desde
> el fondo sin luz de la espesura // [...] Sí,
> Laura... que tu espíritu despierte / para
> cumplir con su misión sublime, / y que
> hallemos en ti a la mujer fuerte / que del
> oscurantismo se redime.[10]

El autor de dichos versos era un saltillense de veintidós años cuya obra poética elogió Ignacio Manuel Altamirano en *El Renacimiento*; su nombre, Manuel Acuña. Durante los siguientes años se especuló que aquellos versos fueron dedicados a Méndez Lefort, pero sólo en 1923 ella confirmó la hipótesis al participar en un homenaje rendido al bardo en el cincuentenario de su muerte, dando a conocer en *Revista de Revistas* una versión autógrafa del poema que había conservado durante décadas.[11]

Bien pudo ser el de 1872 el primer reconocimiento público ofrecido a la escritora. Sobre esa epístola se ha comentado:

> Ignoramos cuáles poemas provocaron ese deslumbramiento [...] debieron ser muy buenos para que en sus tercetos [el poeta] elogie de una manera tan desmesurada la inteligencia y el talento de la joven, al grado de augurarle el arribo a las grandes cimas.[12]

En efecto, es claro que algo habrá leído Laura a su amigo provocando elogios (de ninguna manera desmesurados, dicho sea

[6] El primero fue bautizado el 28 de enero de 1871; el segundo, el 22 de marzo de 1872. Eran hijos "naturales" del abogado Ignacio María Beteta (AGN, Genealogías, Archivo Parroquial del templo del Señor San José de México, Bautizos, año 1871, acta 52, 28 de enero de 1871 y 22 de marzo de 1872). José María Beteta y Rosa Méndez contrajeron matrimonio en 1873. Mención aparte merece la descendencia del sobrino mayor de Laura, pues Enrique procreó a Ignacio María Beteta Quintana (1898-1988), general y jefe del Estado Mayor del presidente Lázaro Cárdenas, además de acuarelista; y a Ramón Beteta Quintana (1901-1965), secretario de Hacienda de Miguel Alemán, embajador de México en Italia durante el gobierno de Adolfo Ruiz Cortines y director de los periódicos *Novedades* y *The News*. Ignacio, por otra parte, fue padre de Mario Ramón Beteta Monsalve (1927-2004), secretario de Hacienda en el régimen de José López-Portillo, director de Pemex y gobernador del Estado de México.

[7] *Vid.* Ignacio Miranda, "El acto heroico del Doctor Orive", en *Revista de Revistas*, p. 23.

[8] *Vid.* s/n, "Emilio Lefort", en *El Siglo XIX*, p. 3.

[9] Así lo reportó la gacetilla s/n, "Liceo Hidalgo", en *El Siglo XIX*, p. 3.

[10] Acuña, *Obras*, pp. 69-70.

[11] *Vid.* "A Laura-Epístola", en *Revista de Revistas*, núm. 709, p. 34.

[12] Marco Antonio Campos, *Manuel Acuña. La desdicha fue mi Dios*, p. 32.

de paso). Hasta hoy, las más antiguas composiciones fechadas de las que se tiene noticia fidedigna son las publicadas en marzo y abril de 1874 en *El Siglo XIX* ("Cineraria", "A***" y "Esperanza").[13] Se trata de poemas con posibles referencias relacionadas con la muerte de Acuña, por lo que debe andarse con tiento a la hora de contabilizarlos como conocidos por él.[14]

Pero volvamos a la historia. De acuerdo con la declaración del doctor Gregorio Orive –compañero de Acuña en la Escuela de Medicina–, él se encargó de presentar a los jóvenes en casa de las Méndez Lefort, sitio donde "se reunía un grupo de literatos",[15] lo cual explicaría la familiaridad de Acuña con algunas versificaciones de la muchacha. Por cierto, se ha sospechado, sin pruebas, la participación de ella en tertulias de la Sociedad Netzahualcóyotl;[16] de haber ocurrido, Méndez y Acuña se habrían conocido en el ex convento de San Jerónimo, escenario de las tertulias, entre 1868 y 1871. Pero Juan de Dios Peza, "historiador lírico" de la generación de 1867, jamás menciona a la escritora como parte del grupo; tampoco lo hicieron Cuenca, protagonista de los hechos, ni Altamirano, padrino de los jóvenes poetas.[17] Y su ausencia en los recuentos no puede atribuirse a una burda exclusión de género: la española avecindada en Guadalajara, Isabel Prieto, así como las mexicanas Clotilde Zárate y Laureana Wright, colaboraron en 1869 en el órgano de difusión de esa Sociedad, *El Anáhuac* (que no contiene composiciones de Méndez), y no se les escatimó reconocimiento alguno. Tampoco hay noticias de Laura durante la reinstauración del grupo, en 1872. Así, se antoja viable confiar en la versión de Orive: Laura y Manuel se conocieron en una reunión literaria organizada en casa de ella.

Al margen de eso, es imprescindible señalar la posibilidad de que el poema anteriormente referido no sea el único dedicado a la mexiquense por Acuña, pues existen presumibles alusiones a su relación en composiciones de 1872 como "Gracias", "Por eso", "Misterio", "Esperanza", "Resignación" y "La felicidad"; y en otros, de 1873: "Porque dejaste el mundo de dolores...", "Adiós", "Hojas secas" y "La

[13] Había que comentar que Malcolm D. McLean (*Contenido literario de "El Siglo Diez y Nueve"*, p. 199), reporta otro poema publicado por alguien que firmó con el seudónimo "L", igual que Méndez; se trata de "Espinelas" (en *El Siglo Diecinueve*, 8ª época, año XXXIII, t. 66, núm. 10,854 (23 de octubre de 1874), p. 3). No parece ser de la mexiquense, pues resulta un tanto pedestre en materia de métrica y los poemas indudablemente de ella no lo son; además, la voz lírica es masculina y dirige su canto a una interlocutora. Por eso lo excluyo de este breve recuento.

[14] Pero no debe descartarse la posibilidad de que Campos, quien propone una data más temprana, haya partido de una aproximación biográfica ficcional como la de *Siempre!*, "A 150 años de su nacimiento: entrevista con Manuel Acuña (poeta mexicano)"; ahí publica una charla con el vate coahuilense, extrañamente presentada como un original extraído de *El Monitor Republicano*. No huelga aclarar que en ese medio jamás se publicó tal documento, que debe atribuirse a la fértil imaginación de Campos.

[15] Miranda, *op. cit*., p. 23.

[16] Cf. Pablo Mora, "Estudio preliminar. Laura Méndez de Cuenca: escritura y destino entre siglos (XIX-XX)", pp. 23 y 376-377.

[17] Cf. Cuenca, "Manuel Acuña", en *El Siglo XIX*; Peza, "Manuel Acuña", en *Memorias*; Perales, *Las asociaciones literarias mexicanas* y Romero, "Tradición, no ruptura: la generación de 1867".

gloria". Históricamente ha sido desestimada la presencia de elementos autobiográficos ligados a la escritora en los textos del poeta, otorgando un peso mayúsculo y quizá excesivo al "Nocturno" dedicado a De la Peña, pero a la luz del cotejo de sus biografías resulta difícil seguir haciéndolo. Por otra parte, el intervalo abarcado por los textos parece coincidir con el lapso comprendido por la relación, es decir, entre 1872 y 1873; eso indicaría que debió durar "menos de dos años", según cálculo de uno de los biógrafos de él.[18] Ella, a su vez, sostuvo que "sus relaciones acabaron con la muerte del poeta".[19]

No sólo en ese dato existe cierta controversia. Líneas atrás se citó a Gregorio Orive, quien en 1923 declaró haber presentado a los poetas en casa de las jóvenes Méndez (hecho verosímil dado que por lo menos una de ellas comenzaba a conocer a los escritores que trabajaban como docentes en el Conservatorio y en la Escuela de Artes y Oficios).[20] Pues bien, en 1919 Rosario de la Peña procuró a su confesor otra versión, tan sórdida como cuestionable, atribuyéndosela para colmo al propio Acuña. Así sea de paso se expondrá debido a que tal vez fue una de las razones del silencio posterior en torno a la poetisa; el relato es este:[21] en una noche de invierno de 1872 Acuña caminaba por una calle de Santa María la Redonda y salió a su encuentro una mujer "todo lágrimas, todo apuro y toda urgencia", quien le pidió ayuda pues su padre acababa de morir y ella carecía de recursos para hacerse cargo del problema. El muchacho acudió entonces a algunos amigos y a la imprenta de don Ignacio Cumplido, donde a veces trabajaba corrigiendo pruebas de galera. El capital reunido fue suficiente para ceras, caja y entierro, por lo cual los jóvenes se dispusieron a amortajar el cadáver y dar por iniciado el velorio, sin que durante las siguientes horas se presentara alguien por ahí. Acuña, "sentado enfrente de la afligida dama, fijó agudamente su vista sobre ésta y pudo comprobar que realmente era joven y bonita, de buen porte". Solos, al llegar la media noche cerraron la puerta de la calle y, en extremo cansados, se durmieron. "Confiesa el poeta que al día siguiente ella y él ya habían entrado en amor carnal; que le horrorizaba la escena, pero que esa era la verdad, llevado por la belleza y feminidad de su compañera". Hasta aquí el relato expuesto por la anciana señorita De la Peña a su confesor, José Castillo y Piña; él, a su vez, lo divulgó en sus memorias, aunque sin revelar el nombre de la "joven huérfana".

La historia es objetable por varios motivos. En primer lugar los hechos son situados muy tardíamente, en el invierno de 1872, con Laura sola, acompañando el cadáver de su padre en Santa María la Redonda: pues bien, Laura y su hermana

[18] Cf. Rojas Garcidueñas, *Manuel Acuña. Hombre y poeta de su tiempo*, p. xi.

[19] Balbino Dávalos *apud* Castillo Nájera, *Manuel Acuña*, p. 144.

[20] Cabe acotar que Rosa Méndez también pudo haber estudiado declamación y quizá actuación en el Conservatorio. En el segundo tomo de su *Reseña histórica del teatro en México*, p. 939, Olavarría la recuerda como actriz de la fallida puesta en escena titulada "La gran Duquesa", montada en 1876. Es pertinente mencionar asimismo que la vena actoral de Rosa fue heredada por algunos de sus descendientes, entre quienes destaca la actriz Amparo Arozamena.

[21] Sigo la versión de José Farías Galindo, "Acuña y su vida", en *Manuel Acuña a través de la crítica literaria*, pp. 72-75.

Rosa vivían fuera de la casa familiar por lo menos desde enero de 1871, fecha en que la primera fue madrina de un hijo de la segunda. En segundo término es oportuno recordar que ambas habitaban en una casa de Puente de Peredo, calle que desembocaba en San Juan de Letrán (hoy Eje Lázaro Cárdenas) y, por ende, algo lejos de Santa María la Redonda. En tercer lugar, es claro que Laura y Manuel se conocían por lo menos desde abril de 1872 cuando el coahuilense leyó y publicó el poema dedicado a su amiga, de manera que llama la atención ese súbito reconocimiento de "la belleza y feminidad de su compañera". Cabe preguntarse, cuando leyó los versos que le inspiraron "A Laura", ¿no había observado que era "joven y bonita, de buen porte"? A eso hay que sumar el testimonio de Orive, quien admitió haber presentado a la pareja en una tertulia, con lo cual se habrían conocido y frecuentado en un contexto muy diferente del imaginado por De la Peña. Finalmente debe atenderse un dato definitivo: en 1872 el padre de Méndez Lefort aún vivía (quien había muerto en Saltillo el año anterior era el de Acuña); don Ramón Méndez no asistió a la boda de Rosa con Ignacio Beteta en junio, pero envió su consentimiento.[22] Y existe constancia de que todavía estuvo en Michoacán entre agosto y octubre de 1875 y de que dos años después ya no asistió a la boda civil de su segunda hija. Una sencilla operación matemática permite descartar por incongruente el episodio, pues Acuña murió en 1873 y el abuelo materno de su hijo, en 1876.

En suma, hay elementos suficientes para desechar la infamia divulgada por el confesor. Alguien ha llamado "historieta" a la de Castillo y Piña y "crédulo" a éste;[23] también ha calificado a Rosario de "mitómana".[24] Al parecer, la sórdida versión debe reducirse a un simple caso de celotipia, pues incluso a la distancia de los años (la señora tenía alrededor de setenta y dos de edad cuando contó tales cosas al no muy discreto sacerdote), la poetisa era seria rival para la musa; la primera era una artista reconocida dentro y fuera del país, en tanto la segunda era sólo una inspiradora cuyas viejas fotografías dificultaban adivinar las razones por las cuales pudo rodearse de un nutrido grupo de fieles. Por supuesto, ese insólito relato, rematado por frases del tipo "la idea del suicidio se le fijó luego de haber poseído a Laura la noche de la muerte del padre de ésta, durante el velorio...", parece un desesperado intento por desviar la atención de quienes, como Altamirano, la consideraron responsable de la inmolación; así, tan sentida muerte tendría un origen sórdido y ajeno a ella.

En contraste, la historia macabra es feliz germen del cuento "Monólogo del insumiso", incluido en *Confabulario*, de Juan José Arreola. Ese relato ostenta obvia dedicatoria: "Homenaje a M. A.", e inicia con la siguiente frase, casi idéntica a la escrita por el confesor: "Poseí a la huérfana la noche misma en que velábamos a su padre a la luz parpadeante de los cirios".

[22] AGN Genealogías, Archivo parroquial del Sagrario Metropolitano, Matrimonios, 27 de junio de 1872.

[23] Castillo Nájera, *op. cit.*, pp. 89, 98.

[24] *Ibid.*, p. 48-64.

IV

Hacia el 4 de marzo de 1873 la relación entre Laura y Manuel pudo haber transitado por una ruptura. Por lo menos eso se desprende de una interpretación literal de la composición publicada por él aquel día en las páginas de *El Siglo XIX*. El título del trabajo en cuestión es "Adiós a...", y fue dedicado, según varias opiniones, a Méndez Lefort, quien a su vez divulgó un año más tarde en las páginas del mismo diario los quintetos alejandrinos de "A***" ("Adiós", en todas las versiones posteriores).

En el ensayo biográfico *Rosario la de Acuña*, José López-Portillo atribuyó cierto rompimiento (quizá el referente extratextual del poema) a la excesiva cercanía de Méndez con Guillermo Prieto, a la sazón profesor de historia en la Escuela de Artes y Oficios, viudo y ex-ministro de Hacienda, pero también –de acuerdo con un contemporáneo– "entusiasta ardiente en las lides del amor".[25] Se dijo que *Fidel* "requería con abuso" a la muchacha aprovechando su necesidad de boletos de alimentación gratuita, ofrecidos a las alumnas pobres de la Escuela. Aquí cabe puntualizar que ella no sólo vivía con una de sus hermanas y los pequeños hijos de ésta sino que, según versión de Balbino Dávalos, durante un tiempo dependió económicamente del poeta de Saltillo,[26] siendo éste tan pobre que en alguna ocasión confesó a su madre no haberle enviado cartas debido a la falta de capital para papel.[27] Hubo quien afirmó que dada la circunstancia antedicha Prieto consiguió sus propósitos o por lo menos hizo correr el rumor que llegó dolorosamente a oídos de Manuel, hombre melancólico, por cierto.[28]

La franca participación del poeta "de edad tan provecta como la de Ramírez" (López-Portillo *dixit*), fue censurada con sigilo en su momento. Diego Bencomo, verbigracia, apenas aludió al imputado en un poema de diciembre de 1873: "Ya que a la infamia asesinarle plugo, / tiña la sangre del ilustre muerto / la frente vil del criminal verdugo".[29] Años después, desaparecido el poderoso autor de *Musa callejera*, la acusación fue más directa: "por intrigante tuvo mucha responsabilidad [en el suicidio de Acuña]. Detestaba a Manuel [y] le birló uno de sus quereres", afirmó un ex estudiante de medicina.[30] Porfirio Parra, médico también, compartió la versión: "Guillermo Prieto por su pique literario con Acuña, pretendió a Laura, la conquistó y después le llevó el chisme a Rosario".[31] "El desengaño sufrido con la mujer que hacía versos, llenó [al joven] de amargura", concluyó a su vez López-Portillo.[32] Algunas décadas más tarde la principal involucrada expuso de viva voz la historia a Dávalos, su compañero de trabajo en la redacción de *El Universal* y luego en la de *El Imparcial*; él la transmitió al general Francisco Castillo Nájera cuando éste preparaba una biografía del poeta:

[25] Castillo Nájera, *op. cit*., p. 143.
[26] *Ibid*., p. 144.
[27] *Vid.* Acuña, *Obras*, p. 368.
[28] *Vid.* Farías Galindo, *op. cit*., p. 72. Sobre los rasgos melancólicos, *vid.* Quirarte, "Un testamento de la ciudad romántica (6 de diciembre de 1873)", p. 145.
[29] Caffarel, *op. cit*., p. 36.
[30] Castillo Nájera, *op. cit*., p. 45.
[31] *Ibid*., p. 46.
[32] Campos, *Manuel Acuña*..., p. 71.

> fue novia y, después, amante de Acuña: por estas relaciones, vivió sola, alejándose de familiares y amigos; económicamente dependía del poeta, paupérrimo a la sazón. Buscando alivio, [...] se dirigió a Prieto; lo reputaba leal amigo de Acuña, quien tenía un elevado concepto del ex ministro. Éste ofreció conseguirle boletos de alimentación gratuita y proporcionarle otros subsidios, siempre que la joven concediera sus encantos al vejete. [Ella] rechazó las viles proposiciones.[33]

La innoble conducta de *Fidel* también halló eco fuera del círculo literario, como se constata en el colofón de una gacetilla publicada en *El Siglo XIX*; relativa a la Escuela de Artes y Oficios para mujeres, la nota hizo público lo citado a continuación: "En este establecimiento, cuyo nuevo reglamento ha marcado un *hasta aquí* al desorden que dominó en él durante la dirección de D. Guillermo Prieto..." (cursiva del original).[34] Amén de la anarquía denunciada y la impunidad con que tuvo lugar, era sabida la enemistad del ex ministro con el novio de Laura; Parra narró a sus alumnos episodios donde se dejaba ver que Hilarión Frías y Soto y Juan A. Mateos avivaron la rivalidad entre Prieto y Acuña, convenciendo al primero de que merecía mayor popularidad que el segundo, a quien calificaban de advenedizo.[35]

A pesar de lo anterior, en algún momento del mes de octubre nació Manuel Acuña Méndez. La ruptura entre los padres de esa criatura –quizá no definitiva, como se verá después–, ocurrió meses atrás, alrededor de la fecha en que Laura debió embarazarse. Ello se infiere del siguiente hecho: Acuña publicó su poema "Adiós a..." en marzo, cierto, pero con una nota al calce: "México, *febrero* de 1873" (cursiva mía). El examen de tal fecha a la luz del cálculo del tiempo normal de gestación permite, por otro lado, discutir la posibilidad de que el drama *El pasado*, fechado un año antes (mayo de 1872), haya tenido por origen las murmuraciones alrededor de Méndez y Prieto. La entrega por necesidad de una joven a un anciano abusivo, tema de la pieza de Acuña, era común en las letras decimonónicas acaso debido al escándalo moral provocado por historias como la de ellos.

El nacimiento del niño, por lo demás, pudo menoscabar el ánimo del padre y quizá coincidió con un período de extrema depresión. Al respecto puede traerse a cuento una revelación hecha por José Negrete, poeta nacido en Bélgica y colega de Manuel en la redacción de *El Eco de Ambos Mundos,* a quien habló de una mujer con la cual había engendrado un hijo. Estimulado por una botella de ajenjo según dictaba el gusto de la época, confesó:

> ella también era pobre [...] Una noche... Desde entonces se estableció entre nosotros esa relación íntima que comunica todos los deseos, todas las dolencias, todos los temores, todas las aspiraciones. ¡La dualidad perfecta es una trinidad! Nació un hijo, y mi cerebro y mi corazón se encontraron oprimidos por esa triple conspiración que tiraniza las facultades del hombre:

[33] Castillo Nájera, *op. cit*., p. 144.
[34] S/n, "La escuela de artes y oficios para mujeres", en *El Siglo XIX*, p. 3.
[35] *Vid.* Castillo Nájera, *op. cit.*, p. 17.

> la miseria, la delicadeza y la responsabilidad. ¡El que contrae obligaciones sin poder cumplirlas es un miserable![36]

Esa inquietud originada en la estrechez económica se percibe asimismo en una carta premonitoria enviada por Acuña a su madre al iniciar el mes de octubre. En ese documento el muchacho de veinticuatro años anuncia que su estado de salud le impedirá concluir la carrera de medicina próximamente; añade:

> me pesa ya esta vida de aislamiento y de fastidio en que me consumo sin ver en mi derredor ni una persona que me quiera [...] llegado el momento de volver a ustedes, recuerdo que no podré llevar [...] ni el libro más necesario pues no contaré con qué comprarlo y esto me desespera al grado de que me arrepiento de haber emprendido la carrera y no dedicarme a arriero.[37]

También en ese mes un compañero del joven lo visitó en su habitación de la Escuela de Medicina a pesar de haber sido advertido: "con nadie quiere hablar". Aquellos eran "días de mal humor", pero charlaron hasta que el poeta mostró al visitante una nota: "Lo de menos era entrar en detalles sobre la causa de mi muerte; pero no creo que le importe a ninguno; basta con saber que nadie más que yo es el culpable"; el joven Orive supuso que era una broma.[38] Un par de meses después, una nota similar fue descubierta por él, Peza y otros, a un lado del cadáver de Acuña, ya conquistado por el olor a almendras amargas característico del cianuro.

[36] Campos, *op. cit.*, p. 49.
[37] Acuña, *Obras*, pp. 369-370.
[38] Miranda, *op. cit.*, p. 23.

Hay otro aspecto relevante a propósito de los sucesos de ese mes. En 1873 apareció un breve trabajo poético de Acuña, titulado *La gloria. Pequeño poema en dos cantos*. Caffarel Peralta ha advertido que uno de los ejemplares fue dedicado respetuosamente a Rosario de la Peña el 11 de octubre;[39] ha documentado asimismo la existencia de otra copia con dedicatoria manuscrita –que necesariamente debemos datar en algún momento entre octubre y el inicio de diciembre de ese año. En comparación con la del día 11, la otra es concisa e íntima, dice lo siguiente: "A Laura. Manuel".[40] En una de sus versiones de los hechos, la propia Rosario reveló que cuando el muchacho llegó por vez primera a su casa "ya sostenía relaciones estrechas con una poetisa notable".[41] Lo anterior deja ver que pese a la ruptura aludida por el poema publicado en marzo, el vínculo entre ellos no había desaparecido del todo, ni siquiera ante la presencia de la señorita De la Peña.

Y aún puede argumentarse algo con base en un documento tan sobresaliente como poco aprovechado por biógrafos del poeta. Tras la muerte de éste, sus compañeros en la redacción de *El Siglo XIX* organizaron una colecta de fondos para la ceremonia funeraria (es sabido que la familia del finado vivía en Coahuila y no contaba con recursos monetarios); parti-

[39] La discreta dedicatoria dice así: "Obre. [*sic*] 11 de 1873. Rosario: Usted tiene la culpa si me atrevo a enviarle este cuaderno, por haberme dicho que le agradaba el día que tuve el gusto de leérselo; si ahora fuese yo tan desgraciado que usted lo hallara malo, perdónelo siquiera porque él le va a decir que como siempre cuenta usted en mí con un sincero y buen amigo. –Man. [*sic*] Acuña". Caffarel, *op. cit.*, p. 105.
[40] *Idem*.
[41] Campos, *op. cit.*, p. 61.

ciparon varias asociaciones literarias, funcionarios del gobierno y amigos. Algunos malintencionados pusieron en tela de juicio el destino del dinero recabado y ello propició que el comité organizador presentara un informe periodístico dando cuenta puntual de cada desembolso. En aquella ocasión se afirmó que al encargado de la recaudación le entregaron diez pesos "para gastos de luto de la familia que dejó en México el señor Acuña", dieciséis más "para alimentos de [esa] familia" y doce "para el entierro del hijo del señor Acuña".[42] En las crónicas de la época no aparece mención alguna sobre la presencia de la madre o los hermanos de Manuel en la ciudad de México; esto parece apuntar hacia la posibilidad de que la familia aludida en la nota periodística haya sido la formada por Laura y su hijo. Ello confirmaría la versión de la escritora, según la cual "sus relaciones acabaron con la muerte del poeta"; también fortalecería las distintas declaraciones que coinciden al subrayar la miseria como *leit motiv* que agobió a la pareja y quizá contribuyó al suicidio del joven bardo.[43]

V

El 6 de diciembre de 1873 se suicidó Acuña en su habitación de la Escuela de Medicina en la Plaza de Santo Domingo, propiciando una manifestación luctuosa de antología.[44] Entre quienes conocían su secreta paternidad estaba Negrete; sabedor del drama disimulado, el periodista belga censuró los excesos de tal ceremonia:

> Si el fúnebre cortejo [...] hubiese pasado la víspera delante de una puerta cerrada por la miseria, y oído las quejas de una madre que tenía hambre y de un niño que se moría, la comitiva indiferente habría llegado impasible hasta esa tribuna maldita que se levanta sobre cada sepulcro".[45]

Entre las cartas de despedida de Acuña había "dos para unas amigas íntimas".[46] José Luis Martínez ha aventurado que uno de los mensajes era para Rosario;[47] es del todo creíble que el otro fuera para Laura, madre de su hijo. Durante años la presencia de la poetisa, esa madre que tenía hambre, quedó opacada por la leyenda de la señorita De la Peña, intangible musa. En opinión de Castillo Nájera el mutismo alrededor de la primera fue realmente una "conspiración del silencio", destinada a respetar la memoria del suicida, la de quien se casó con Laura, "y por consideración a ésta que, esposa y viuda, [fue] una dama intachable".[48] También es factible que la artificiosa anécdota narrada por De la Peña a su confesor tuviera alguna resonancia y se tornara motivo suficiente para omitir cualquier mención sobre los involucrados.

---

[42] Caffarel, *op. cit.*, p. 39.

[43] Castillo Nájera, *op. cit.*, p. 144.

[44] Es posible revisar los detalles de la ceremonia luctuosa en las crónicas publicadas durante diciembre de 1873 en *El Siglo XIX* y, desde luego, en la elaborada por Quirarte, art. cit., pp. 133-168; a este trabajo espléndido sólo puede objetársele la ausencia de Laura Méndez, protagonista de esa historia, como se trata de demostrar en estas líneas.

[45] Campos, *op. cit.*, p. 50.

[46] Peza, *op. cit.*, p. 51. Las otras cartas de Acuña eran para su madre, para Antonio Cuéllar y para Gerardo Silva.

[47] *Vid.* Martínez, "Acuña...", p. xxiv.

[48] Castillo Nájera, *op. cit.*, p. 46.

No obstante, a pesar del pacto de discreción la escritora debió resistir durante años las habladurías; así se lo confesó a Olavarría dos décadas más tarde:

> tanto y tanto como de mí se murmuraba, pues ya sabe usted que unas veces por lo que hice y otras por lo que hubiera podido hacer, siempre he tenido el poco envidiable privilegio de ser traída en las peores lenguas de mis caritativos paisanos.[49]

Y es que, en efecto, los rumores se difundieron durante años. En 1949, por ejemplo, Miguel N. Lira obtuvo con un corrido de su autoría la Flor Natural en los Juegos organizados como homenaje al saltillense; el texto ganador –lamentable, por cierto– incluye los siguientes versos: "Sufre angustias y nostalgia, / pobreza en la faltriquera, / y amor y celos por Laura / y Chole la lavandera. // Una destila heliotropos, / la otra es lirio sin aroma; / la que nombra, es una alondra, / y la innombrada, paloma. // De una adora infierno y gloria, de otra, su olor a jabón; y de las dos, ternura / que arrobó su corazón".[50] El pacto de discreción tenía fisuras.

VI

En la redacción de uno de los diarios donde coincidieron, Laura confesó a Balvino Dávalos que durante una de las noches del velorio de Acuña conoció al poeta y periodista capitalino Agustín F. Cuenca,[51] amigo cercano del finado. No hay motivos para dudar de su palabra, pues la primera aparición indiscutible de él en la vida de la escritora tuvo lugar en enero de 1874, tras la muerte del primogénito de Manuel (*vid infra*). Es interesante notar de paso que si la mexiquense hubiera asistido a las sesiones de la Sociedad Netzahualcóyotl como alguien ha sugerido, habría conocido mucho antes a Cuenca, cofrade de Acuña igual que Agapito y Gerardo Silva, Javier Santamaría y Ricardo Ramírez.[52]

Pocos años después, en 1877, el aguerrido periodista se convirtió en esposo de Méndez Lefort, legándole el apellido con que firmaría el grueso de su obra. Cuando se conocieron él cumplió veintitrés años de edad (había nacido en la ciudad de México el 16 de noviembre de 1850), y publicó el librito *Ángela Peralta de Castera: rasgos biográficos*; había hecho estudios en el Seminario Conciliar y en la Escuela de Jurisprudencia. También era autor de poemas que preludiaban la estética que poco después sería conocida como Modernismo; más adelante, algunos fueron dedicados a su esposa;[53] es el caso de "17 de enero", "La vuelta al hogar" y el poco conocido folleto *Para besarla*.

VII

Y precisamente en fecha apuntada en un poema de Cuenca, el 17 de enero de 1874, a las cinco y cuarto de la mañana murió de bronquitis aguda, a los tres meses de edad, el niño Manuel Acuña Méndez.

[49] Méndez, "Cartas…", 25/10/1897.
[50] Castillo Nájera, *op. cit.*, p. 199.
[51] *Ibid.*, pp. 143-144.
[52] *Vid.* Cuenca, "Manuel Acuña", p. 3.
[53] *Vid.* Kuehne, "Hemerografía de Agustín F. Cuenca", p. 60.

En el Registro Civil se dejó constancia de que era "«hijo natural» del finado Manuel Acuña y doña Laura Méndez, de Amecameca [...] de veinte años, soltera".[54] El pequeño cadáver fue inhumado en el modesto cementerio de Campo Florido, igual que el de su padre. Laura vivía en Zuleta número 10 (hoy Venustiano Carranza, en el Centro Histórico de la ciudad de México); la dirección correspondía asimismo a la de quien compareció ante el juzgado para notificar la muerte del menor, Agustín Cuenca. Éste se encargó de hacer pública la lista de gastos relacionados con las exequias de su amigo Manuel, mencionada líneas atrás; cabe repetir aquí uno de los datos: una fracción de los capitales sirvió "para el entierro del hijo del señor Acuña".[55] Todo indica que si bien contrajeron matrimonio tres años después, desde esas fechas Méndez y Cuenca mantenían una relación de enorme cercanía, acaso ahondada por la compleja situación de ella, madre soltera sin apoyo familiar ni recursos económicos, ligada a un joven suicida públicamente censurado por elegir tal muerte; una muchacha sola, con aspiraciones literarias y docentes, ámbitos delicados donde una dama debía ostentar intachable fama pública para sobresalir. El amigo de Acuña debió estar al tanto de todo ello.

El general Victoriano Salado Álvarez sugirió alguna vez que Cuenca coartó a su esposa la libertad de publicar,[56] empero, por lo menos al principio no fue así, toda vez que las composiciones inaugurales de ella aparecieron en el diario donde él trabajaba como gacetillero y encargado de las "Noticias Locales": *El Siglo XIX*. En 1874 la distribución de ese decano del periodismo mexicano abarcaba más de doscientas poblaciones mexicanas, amén de algunas norteamericanas y París. Se trataba de un vehículo de abolengo liberal en materia de discusión política pues habían formado parte de la redacción plumas tan destacadas como las de Altamirano, Bulnes, Olavarría, Payno, Peredo, Prieto, Ramírez, Riva Palacio, los Sierra y el propio Acuña, entre muchos más.[57] Por ende, el ingreso de la poetisa al ámbito público tuvo lugar en condiciones ventajosas, por ocurrir en un medio de amplia divulgación y honda trascendencia.

El Siglo... poseía una dominical "Sección literaria" donde aparecieron tres colaboraciones de Méndez Lefort firmadas con el seudónimo "L...", de cuño claramente autobiográfico. El 1 de marzo circuló la primera, titulada "Cineraria". Se trata de una silva asonantada (AbCb DbEb...); con fecha al calce: "febrero 1874"; su asunto es el dolor ante la muerte. Al parecer se trata de su primera obra publicada, aunque es claro que comenzó a escribir versos desde, por lo menos, dos años atrás, lo cual se colige de los tercetos "A Laura-Epístola" (1872), de Acuña, donde la voz lírica se refiere a la labor creativa de la destinataria. Desde un punto de vista biográfico son significativos tanto el tema como el título de la composición de Méndez pues la cineraria (es decir, la urna para

[54] AHRC, Juzgado Primero del Estado Civil, ramo Defunciones, Libro 103, acta 144, foja 75, 17 de enero de 1874. *Vid.* también Caffarel, *op. cit.*, p. 38.

[55] Caffarel, *op. cit.*, p. 39.

[56] Cf. Romero, "Laura Méndez de Cuenca: el canon de la vida literaria decimonónica mexicana", en *Relaciones*, pp. 107-141.

[57] Cf. McLean, *op. cit.*, pp. 15-20.

guardar las cenizas de un cadáver) puede aludir a la reciente pérdida de dos personas muy cercanas: Manuel Acuña Narro y su hijo, Manuel Acuña Méndez. El cariz elegíaco del poema evoca tácitamente esas defunciones.

El 29 de marzo dio a conocer el poema "A***", compuesto por cuarenta y cinco versos: nueve quintetos alejandrinos –hemistiquios heptasílabos– con rima consonante (ABAAB).[58] Más adelante la autora lo publicó en *Poesías líricas mejicanas* (1878), *El Parnaso Mexicano* (1885) y *Poetisas mexicanas* (1893) con el título "Adiós", a veces escrito entre signos de admiración. En efecto, aquí el asunto es la despedida tras una ruptura amorosa. Como han observado ciertos críticos,[59] el poema guarda clara correspondencia con el "Adiós" de Acuña, pues comparten metro y asunto. Asimismo, se ha aventurado la hipótesis de que el poema de ella fue modelo del "Nocturno (a Rosario)", arguyendo por ejemplo la similitud fonética y métrica entre un par de versos de Méndez ("y entre crespones blandos y ráfagas de aurora, / la cuna de nuestro hijo como una bendición"), y un par de versos de Acuña ("los dos una sola alma, los dos un solo pecho, / y en medio de nosotros, mi madre como un dios!"). Claro que si se admite el "Adiós" de ella como modelo de la famosa composición de él, tendría que datarse antes de octubre de 1873, según sugiere Campos; empero, habrá que insistir en que la versión más temprana conocida hasta hoy es la publicada en *El Siglo XIX* un año después.

El 26 de abril de 1874 la poetisa publicó "Esperanza" (A M***), ocho serventesios endecasílabos con rima consonante (ABAB), que llevan al calce la siguiente data: "México, 1874". El tema esta vez es elegiaco: la voz lírica añora a su amado. Desde luego, la dedicatoria "A M***" es elocuente y lo convierte en el único trabajo de la autora dedicado con alguna claridad a Manuel Acuña. Por cierto, sorprende su ausencia en antologías contemporáneas. No está de más añadir que las mencionadas son composiciones de gran finura en lo formal y de profundidad en el tema. Ello les valió el reconocimiento público, según Peza y Olavarría, quienes cuatro años después las encontraban notables.[60]

En febrero del año siguiente fundó un colegio y, el día 9, publicó otra elegía, ahora firmada con su nombre: "Laura Méndez".[61] Se trata de "Bañada en lágrimas: a mi hijo muerto", conjunto de trece sextinas endecasílabas (AAB'CCB'), de rima consonante, con la nota "México 1875". El tema es tan transparente como su título y dedicatoria aunque es difícil determinar si el referente extratextual continúa siendo el hijo de Acuña o uno de los siete que procreó con Cuenca.[62]

[58] Aclaro que en la versión de *El Siglo XIX* fue incorrectamente dividido en estrofas de diez versos heptasílabos sin rima identificable. En todas las publicaciones posteriores el esquema con que se presentó fue el señalado en el cuerpo de este artículo. Es uno de los poemas más conocidos de Méndez.

[59] Cf. Martínez, "Acuña", pp. xvii-xix; Caffarel, *El verdadero...*, pp. 25 y 81; y Cáceres Carenzo, *op. cit*.

[60] *Vid.* Romero, "Laura Méndez de Cuenca: el canon…", p. 115.

[61] *Vid.* la gacetilla s/n, "Colegio de niñas", en *El Siglo XIX*, p. 3. Con su nombre de casada publicó en ese medio, en 1885, "Fe"; en 1892, "Nieblas"; un año más tarde, "Coloquio con los árboles".

[62] Hasta hoy sólo hay alguna información sobre los siguientes hijos de Méndez y Cuenca: Eva Adelaida (nacida hacia marzo de 1876 y muerta

Finalmente, el 17 de marzo publicó "Infortunio: a mi madre" (no compilado en ediciones póstumas). Con ese trabajo concluyó un ciclo relacionado directamente con la juventud de la escritora; sólo fue retomado a veces en la columna que mantuvo en *El Imparcial* entrado el siglo XX. Con ese ciclo inició, por otra parte, un *corpus* de seis decenas de composiciones poéticas, varias de las cuales continúan sin ser publicadas entre dos pastas.

VIII

Cuando se llevó a cabo la ceremonia luctuosa de 1917 referida páginas atrás, el general Castillo Nájera observó con minucia a la escritora, quien "permaneció imperturbable".[63] Otro tanto ocurrió en 1921, cuando preguntó su opinión sobre *Rosario, la de Acuña*, libro recientemente publicado donde se insinuaba su recóndita relación con el vate romántico; ella respondió "sin inmutarse": "tiene algún interés para la historia de nuestra literatura".[64] La historia de la literatura, sin embargo, le escatimaría reconocimiento durante varias décadas, cediendo a los albores del siglo XXI la maravillada exploración de su vida y obra. Por fortuna para la causa de ella, quien en la década de 1870 apenas iniciaba un largo y fructífero periplo, nunca se convirtió en "Laura la de Acuña", ni en la "segunda musa de nuestro siglo romántico"; fue una escritora de mérito y alcances propios: no una mujer-adorno capaz de inspirar, sino una mujer capaz de crear.[65] Acaso tal es la ventaja de que su malogrado idilio juvenil haya pasado inadvertido en la República de las Letras■

el 26 de marzo de 1878), Alicia Rosa (nacida el 29 de abril de 1877 y muerta el 7 de marzo de 1937), Mario (nacido hacia agosto de 1878 y fallecido el 13 de junio de 1879) y Horacio (nacido el 27 de octubre de 1879 y muerto el 17 de julio de 1902).

[63] Castillo Nájera, *op. cit*., p. 144.

[64] *Ibid*., p. 144.

[65] Es fácil demostrar hasta dónde era consciente de ser una escritora profesional. *Vid.* Romero, "Más que discípula y amiga. Un epistolario de Laura Méndez de Cuenca", en *Casa del Tiempo*, pp. 7-9.

Archivos consultados

AGN, Archivo General de la Nación. Genealogías. Bautizos.

AHRC, Archivo Histórico del Registro Civil. Ciudad de México. Nacimientos y matrimonios.

Bibliografía

Acuña, Manuel. *Obras. Poesías, teatro, artículos y cartas*. 4ª ed. Ed. y pról. de José Luis Martínez. México, Porrúa, 1986 (Colección de Escritores Mexicanos, 55).

Caffarel Peralta, Pedro. *El verdadero Manuel Acuña*. México, UNAM, 1999 (Al siglo XIX. Ida y regreso).

Campos, Marco Antonio. *Manuel Acuña. La desdicha fue mi Dios*. Comp. y est.: MAC. México, UAM, 2001 (Cuadernos de la Memoria, 8).

Castillo Nájera, Francisco. *Manuel Acuña*, México, Imprenta Universitaria, 1950.

Farías Galindo, José. "Acuña y su vida". *Manuel Acuña a través de la crítica literaria*. *Antología*. Selec.: Eleazar López

Zamora y Jesús Márquez Narváez. De una hemerografía elaborada por María del Carmen Ruiz Castañeda. México, Hemeroteca Nacional, 1974.

Martínez, José Luis. *La expresión nacional*. México, Conaculta, 1993 (Cien de México).

Mclean, Malcolm D. *Contenido literario de "El Siglo Diez y Nueve"*. México, Sobretiro del Boletín Bibliográfico de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público, núm. 313, 1965.

Monterde, Francisco. *Cumbres de la poesía mexicana en los siglos XIX y XX*. Conferencias impartidas por Monterde *et al*. Vol. I. México, Delegación Benito Juárez, 1977.

Mora, Pablo. "Estudio preliminar. Laura Méndez de Cuenca: escritura y destino entre siglos (XIX-XX)". Laura Méndez de Cuenca, *Impresiones de una mujer a solas. Una antología general*. México, FCE, Fundación para las Letras Mexicanas, UNAM, 2006, pp. 15-68 (Biblioteca Americana).

Olavarría Y Ferrari, Enrique. *Reseña histórica del teatro en México*. Tomo II. México, Porrúa, 1961.

Perales Ojeda, Alicia. *Las asociaciones literarias mexicanas*, México, UNAM, 2000 (Al siglo XIX. Ida y regreso).

Peza, Juan de Dios. "Manuel Acuña". *Memorias, reliquias y retratos* [1911]. Pról. Isabel Quiñónez. México, Porrúa, 1990 ("Sepan cuantos...", 594).

Rojas Garcidueñas, José. *Manuel Acuña. Hombre y poeta de su tiempo*, pról. y antol. de JRG, México: SEP, 1949 (Biblioteca Enciclopédica Popular. Tercera época, 217).

Hemerografía

Acuña, Manuel. "A Laura-Epístola". *Revista de Revistas*. Año XIV, núm. 709 (9 de diciembre de 1923), p. 34.

_____. "Adiós a...". *El Siglo XIX*. 7ª época, año XXXII, t. 55, núm. 10,283, 4 de marzo de 1873, p. 2.

Campos, Marco Antonio. "A 150 años de su nacimiento: entrevista con Manuel Acuña (poeta mexicano)". *Siempre!* 23 de septiembre de 1999.

Cuenca, Agustín F. "Manuel Acuña". *El Siglo XIX*. 8ª época, año XXXIII, t. 66, núm. 10,891, 5 de diciembre de 1874, p. 3.

Kuehne, Alyce G. de. "Hemerografía de Agustín F. Cuenca". *Boletín de la Biblioteca Nacional*. T. XVII, 2ª época, núms. 3-4, julio-diciembre, 1966, pp. 53-72.

Miranda, Ignacio. "El acto heroico del Doctor Orive". *Revista de Revistas*. Año XIV, núm. 709 (9 de diciembre de 1923), p. 23.

Quirarte, Vicente. "Un testamento de la ciudad romántica (6 de diciembre de 1873)". *Tema y Variaciones de Literatura* [UAM-Azcapotzalco], núm. 5, pp. 133-168, 1995.

Romero Chumacero, Leticia. "Laura Méndez de Cuenca: el canon de la vida literaria decimonónica mexicana". *Relaciones* [El Colegio de Michoacán], núm. 113, vol. XXIX, invierno de 2008, pp. 107-141.

_____. "Más que discípula y amiga. Un epistolario de Laura Méndez de Cuenca". *Casa del Tiempo* [UAM]. Vol. II, época IV, núm. 17, marzo de 2009, pp. 7-9.

_____. "Tradición, no ruptura: la generación de 1867". Ponencia leída en el *VII Congreso Internacional de*

Poesía y Poética: La tradición literaria en Hispanoamérica. El poema entre la inmanencia y el mercado. BUAP, 24 de octubre de 2006.

S/n, "Colegio para niñas". *El Siglo XIX*. 8ª época, año XXXIV, t. 67, núm. 10,948, miércoles 10 de febrero de 1875, p. 3.

S/n, "Dolores Bolio". *Revista de Revistas*. Año IX, núm. 414, 7 de abril de 1918, p. 15.

S/n, "Emilio Lefort". *El Siglo XIX*. Año XXXII, t. 55, núm. 10,381, 10 de junio de 1873, p. 3.

S/n, "La escuela de artes y oficios para mujeres". *El Siglo XIX*. 8ª época, año XXXIII, t. 56, núm. 10,664, 21 de marzo de 1874, p. 3.

S/n, "Liceo Hidalgo". *El Siglo XIX*. 7ª época, año XXXI, t. 54, núm. 9,975, 30 de abril de 1872, p. 3.

Internet

Cáceres Carenzo, Raúl. "Laura Méndez: la pasión y la voz". *La Colmena* [Universidad Autónoma del Estado de México]. Núm. 40. En línea. http://www.uaemex.mx/plin/colmena/Colmena40/Libros/Raul.html (diciembre de 2008).

Méndez de Cuenca, Laura. "Cartas a Enrique de Olavarría y Ferrari". Mss. en línea. *Españoles en México en el siglo XIX*. «www.coleccionesmexicanas.unam.mx/espanol.html» (febrero de 2009).

Ignacio Rodríguez Galván, humor y vida cotidiana en el México del siglo XIX

Margarita Alegría de la Colina*

Introducción

La literatura es un terreno fértil cuando se trata de recuperar información respecto al *habitus* en el sentido en que lo define Bordieu, como "conjunto de relaciones históricas depositadas en los cuerpos individuales bajo la forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción".[1] Los seres humanos nos movemos en el *habitus* provocando interacciones diversas que vistas y examinadas por observadores ajenos, provocan en éstos sentimientos, emociones, y actitudes variadas que los llevan a reaccionar de ciertas maneras.

En este trabajo voy a analizar algunos aspectos de la vida cotidiana en México durante la primera mitad del siglo XIX, considerando los elementos que conformaban el país como un *habitus* de interacción social. Enfocaré principalmente la ciudad capital, a través de fragmentos de la obra de un escritor romántico de la primera mitad del siglo XIX. El hilo conductor de este análisis se tejerá con el humor manifiesto en esos textos y con los recursos literarios del discurso en que se expresa su autor; pero también con la reflexión acerca de la cotidianeidad decimonónica.

Acerca del humor y la ironía

El humor puede ser considerado en una acepción gongoresca de jovialidad y agudeza; pero el sentido de este concepto puede respaldarse también en la doctrina presocrática sobre los humores por lo que hace a su derivación hacia la teoría de los temperamentos. Sin duda el carácter predominantemente melancólico, colérico, flemático o sanguíneo de las personas, tiene que ver con su mayor o menor propensión a la alegría y la complacencia, o bien con su aversión habitual o accidental hacia tales manifestaciones.

Una expresión retórica del humor es la ironía. Se sabe que hablar diferente a como pensaba era un recurso de Sócrates, padre de esta figura, para inducir a sus adversarios en el terreno de la retórica –fingiéndose ignorante– a elaborar

* Departamento de Humanidades, UAM-A.

1 Pierre Bordieu y J. D. Wacquant, *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, p. 23. Cit. en Victoria Novelo y Sergio López Ramos, (coord.), *Etnografía de la vida cotidiana*, p. 6.

una teoría que en un segundo momento debían abandonar irritados y avergonzados, debido al acoso de las refutaciones socráticas.[2]

Voy a analizar aquí diferentes usos de la ironía en algunos textos de carácter humorístico de Ignacio Rodríguez Galván y en otro francamente cómico del mismo autor, para revisar en qué medida es el discurso el que permite la humorada. En esa línea, reflexionaré en mi análisis sobre algunas manifestaciones del *habitus* en la literatura de este autor.

Rodríguez Galván, un escritor romántico

Como intelectual del siglo XIX, Rodríguez Galván se inscribió en las filas del romanticismo literario; fue asiduo lector de *La Biblia* y un hombre consciente de estar participando en la forja de la recientemente inaugurada nación mexicana; con este ánimo se integró a la Academia de San Juan de Letrán en el seno de la cual se trabajó por escribir una literatura auténticamente mexicana.

Los datos biográficos de este autor han sido publicados en diversas fuentes;[3] baste anotar aquí que nació el 22 de marzo de 1816 en Tizayuca, hoy estado de Hidalgo, que, huérfano de madre, trabajó desde los 11 años de edad con su tío, el librero Mariano Galván Rivera[4] y que fue en ese ambiente donde se hizo lector, traductor y escritor, formación fortalecida por su asistencia a las tertulias en casa del poeta Francisco Ortega.

Lo que me interesa resaltar aquí es la vena cómica (en el sentido de su capacidad para exaltar la risa) de este autor a quien sus contemporáneos compadecieron por la vida de sufrimiento que llevaba y que, según algunos, llegó incluso a amargarlo. Algo de eso revela la efigie tan formal y de melancólica expresión que, como una de las pocas litografías rescatadas, se reproduce en la mayoría de las publicaciones sobre el autor y su obra.

En dicha imagen, Rodríguez aparece con peinado relamido, partido al lado izquierdo y pequeña melena que apenas le cubre las orejas. Su postura es un tanto solemne y se refuerza con la indumentaria propia de un vate decimonónico; de hecho nos lleva a evocar la traducción que hiciera Eulalio María Ortega de un texto de Alfonso Lamartine: *Sobre los destinos*

[2] Helena Beristáin en su *Diccionario de retórica y poética*, p. 271, considera la ironía como figura de pensamiento consistente en "oponer, para burlarse, el significado a la forma de las palabras en oraciones, declarando una idea de tal modo que, por el tono, se pueda comprender otra, contraria." Sin embargo, también menciona esta estudiosa que en el contexto lingüístico próximo hay siempre una señal de advertencia que permite interpretar su sentido verdadero; lo que nos remite a la acepción griega del término equivalente a disimulo, y conlleva una función paradójica, al expresar un pensamiento para que se entienda el contrario.

[3] En las *Obras* de este autor publicadas por la UNAM (1994) se incluye, además del prólogo de Fernando Tola, que refiere la vida y describe la obra de Rodríguez, muchos de los textos de sus contemporáneos a él dedicados, y también análisis de críticos más recientes. En la bibliografía de este trabajo integro también algunos de los títulos bajo los cuales se ha publicado parcialmente al autor, o las revistas que él dirigió, y que incluyen datos sobre su vida y obra.

[4] Sobre este famoso librero y editor, consultar "Prosperidad y quiebra. Una vivencia constante en la vida de Mariano Galván Rivera" en Laura Beatriz Suárez de la Torre (coord.), *Empresa y cultura en tinta y papel (1800-1860),* pp. 109-121.

de la poesía, en el que se señala que la voz del poeta:

> ¡Nunca se apagará en el mundo porque no es el hombre quien la inventó!, Dios mismo se la ha dado, y ella es el primer grito que subió a él lanzado por la humanidad! También será el último grito que el Creador oirá elevarse de su obra cuando la destruya. Salida de él, a él volverá.[5]

Se refiere también Lamartine a la función social de la poesía y dice que la poesía por venir "tiene un nuevo destino que llenar; debe seguir el curso de las instituciones y de la prensa: debe hacerse pueblo y llegar a ser popular como la religión, la razón y la filosofía." Y el poeta debe expresar en su idioma "la bondad, nobleza, generosidad, patriotismo y piedad entusiasta que Dios ha puesto en su corazón".[6]

Ignacio Rodríguez Galván cumplió sin duda, en todos los sentidos, con la función social del poeta decimonónico y tomó tan en serio lo de la voz que Dios le dio, que hizo suyas las palabras bíblicas para constituirse en uno más de sus profetas a través de su poema mayormente conocido titulado precisamente *Profecía de Guatimoc*, escrito en 1839.[7]

Presencia del humor en la obra del poeta. Un análisis en relación con el *habitus*

El sufrimiento que caracterizó a nuestro poeta como un hombre de personalidad melancólica, se avenía a lo que "debía ser" de acuerdo con su oficio; por eso resulta curioso encontrarnos de pronto textos muy divertidos dentro de su obra. Está por ejemplo este epigrama:

> Mi afición es de tal suerte
> a las reverencias vanas,
> que en óperas italianas
> es lo que más me divierte.
>
> Uno oyendo los chillidos
> que una cantatriz lanzaba
> ¡Esto es divino! exclamaba
> tapándose los oídos.[8]

El uso de la ironía definitivamente no es de extrañar en un poeta, ya que se trata de una de las figuras retóricas, cuyo objetivo es conseguir que el discurso resulte inesperado y turbe las expectativas para que el acto expresivo se realice a plenitud en virtud del carácter de creador que tiene el vate, en el sentido aristotélico de dar nuevos deleites gozados artísticamente.[9]

Este texto nos revela además, a través del lenguaje, parte de un sistema de hábitos propio de su tiempo;[10] pero también la posición que toma el autor como sujeto

[5] Texto publicado en *El año Nuevo de 1840*, T IV, pp. 203-233.
[6] *Ibid.*, p. 231-232.
[7] El análisis a fondo de este poema puede leerse en mi libro *Historia y religión en Profecía de Guatimoc. Símbolos y representaciones culturales*, publicado por la uam-a e incluido en la bibliografía de este ensayo.
[8] Rodríguez Galván, Ignacio, *Obras*, t. I, p.2. Las citas de esta obra y de todas las que se reproduzcan aquí y se hayan escrito en el siglo xix, se harán con la actualización de la ortografía.
[9] V. Aristóteles. *La poética*, pp. 61-72.
[10] Agnes Heller dice que "el 'escenario' donde se mueven los humanos es 'el mundo de las objetivaciones' que representan distintos niveles; siendo el primero el que constituyen el lenguaje,

social con una pertenencia de clase y con gustos personales, que lo llevan a calificar como chillidos los cantos operísticos.

Para hacer un rápido recorrido por las conceptualizaciones acerca de la categoría del sujeto, tomaré prestadas las palabras de Graciela Sánchez Guevara, estudiosa que ha hecho una seria revisión al respecto:

> El estudio de la subjetividad atraviesa muchas disciplinas con diferentes enfoques. Benveniste (1966), en su lingüística, aporta la categoría de sujeto de la enunciación y sus huellas en el discurso y C. Kebrat Orecchioni (1980), propone al sujeto lingüístico como "nosotros exclusivo e inclusivo", Braunstein (1986), en la psicología y en el psicoanálisis, estudia el sujeto referente y psicoanalítico; Pêcheux (1969), Althusser (1970), Foucault (1988), Regine Robin (1973) y Haidar (1994), en la sociología y el análisis del discurso, trabajan el sujeto del discurso. Lotman (1996), en las prácticas semiótico-discursivas y en la semiótica, tiene como propuesta el sujeto como auditorio; y Sánchez Guevara (1999) aporta la categoría de sujeto semiótico-visual. (1999)[11]

El sujeto de la enunciación es, en el caso analizado, Ignacio Rodríguez Galván; pero, desde la dimensión althusseriana y acorde también con Pêcheux, se trata de un sujeto colectivo por ser socio-cultural-histórico-político; sujetado por esos contextos en que le tocó vivir y, por tanto, soporte del sentido de aquella sociedad; contradictorio e inconsciente; pero, como bien señala Sánchez Guevara, el sujeto puede estar sujetado a alguna ideología, pero también ser libre [al menos parcialmente, agrego yo] porque tiene la capacidad de advertirlo; de esa manera puede ser él mismo, origen de algún sentido. Puede haber, en suma, un *continuum* dialéctico entre ambos polos antagónicos.[12]

En este caso nuestro autor está sujetado por su carácter de mestizo, provinciano, de escasos recursos económicos, y de escritor romántico, miembro de la Academia de Letrán y –en consecuencia– nacionalista; admirador de la literatura española de los Siglos de Oro lo que, como se puede apreciar a través de su obra, lo pone en más de una ocasión prejuiciosamente en contra de algunas manifestaciones procedentes de otras corrientes y de otros países europeos.

En el contexto de la referencia que se hace a la ópera como uno de los hábitos de cierto grupo de personas en la época, el sujeto aflora en el discurso para calificar de "reverencia vana" el asistir a óperas italianas, y al considerar que alguna gente de su tiempo asistía a ellas sólo porque le daba estatus, ya que mientras decían que aquellos cantos eran divinos, se tapaban los oídos.

El autor de que me ocupo, a pesar de haber reunido en su corta vida (1816-1842) una obra de desigual calidad, llegó a ser un gran poeta, lo que consiguió en

---

el sistema de hábitos y el uso de objetos que es el mundo de lo cotidiano que se relaciona con los niveles no cotidianos (o especializados como el saber científico, jurídico y el artístico)". Cit. en Novelo y López, *op. cit*., p.8.

[11] Graciela Sánchez Guevara, *La configuración de las identidades nacionales en dos historias oficiales: un análisis semiótico-discursivo transdisciplinario*, p. 214.

[12] V. *Ibid*., p. 216 *et seq*.

virtud de su férrea disciplina autodidáctica, misma que lo llevó al conocimiento y dominio de la poética de la sublimidad, lo que se comprueba por la publicación que hiciera la imprenta de Mariano Galván de las *Lecciones sobre la retórica de las bellas letras* de Hugo Blair,[13] que incluye el *Tratado de la sublimidad de Dionisio Casio Longino*. Para 1834 circulaba ya la 4ª edición de dicha obra.[14]

Recursos de la poética sublime

La mencionada poética hace referencia a cinco fuentes de la sublimidad: cierta elevación del espíritu que hace pensar felizmente las cosas, lo patético, las figuras de pensamiento y dicción giradas en cierto modo, la nobleza de expresión en virtud de una dicción elegante y figurada, y la composición y colocación de las palabras con toda su magnificencia y dignidad.

Cuidar la armonía de la composición es también recomendado por el autor de esta poética que pone énfasis en el escritor, mismo que debe alcanzar la trascendencia en virtud de dicha preceptiva, y en el lector, quien en virtud de ella conseguirá el arrebato que lo eleve a niveles insospechados.

La finalidad de mover al lector a la que llevaban las propuestas sublimes, venía como anillo al dedo a las características culturales de la época de Rodríguez. José Emilio Pacheco resume así algunos de los más importantes acontecimientos históricos que este autor vivió:

> Desde el establecimiento (la Librería de Galván), a unos metros de la Plaza Mayor, [Rodríguez] ve pasar la historia: la expulsión de los españoles que se llevan sus capitales y acaban de arruinar al país devastado por la guerra y sometido desde su nacimiento a la deuda externa; la lucha entre las logias escocesa (conservadora, centralista y patrocinada por Inglaterra) y yorkina (liberal, federalista y bajo los auspicios del representante anglo americano Poinsett); la rebelión de la Acordada en que "la grey astrosa", a la que desprecian españoles y criollos, saquea el Parián, un *mall*, un *shopping center* de su tiempo, y destruye lo que le está vedado consumir; el intento de reconquista del brigadier Barradas y la aparición del victorioso general Santa Anna como caudillo; las reformas liberales del vicepresidente Gómez Farías; la entrega de Santa Anna al poder conservador; la separación de Texas, la matanza de El Álamo, La derrota de San Jacinto…[15]

Total, un México convulso, dominado por la anarquía, y urgido por encontrar los elementos de identidad que aglutinaran a esa población multiétnica y pluricultural que ocupaba aquel extenso territorio.

[13] En esta obra, *Blair* (1834) se inscribe en la poética de la sublimidad aunque plantea algunas propuestas personales.

[14] Fue esta edición la que pude consultar en la Sala de Colecciones especiales de la Biblioteca México.

[15] José Emilio Pacheco, "Reloj de arena. Ignacio Rodríguez Galván, el primer escritor mexicano" en *Letras libres*, p. 17.

Importancia de la historia en el siglo xix

Recuperar los hechos y los espacios históricos fue, en general, preocupación prioritaria para los intelectuales de ese tiempo que veían en la revisión de la historia el remedio para evitar males futuros; por eso José María Vigil recomendaba que la literatura nacional se inspirara precisamente en temas históricos, porque la imaginación

> necesita tener un punto de partida sobre el que elevarse, […] este punto de partida no puede ser otro que una historia propia, tradiciones gloriosas, aspiraciones de raza, y hasta infortunios, vicios y virtudes peculiares [de lo que] se sigue necesariamente que en donde falta todo eso no puede existir una literatura propiamente nacional.[16]

Y es cierto que la historia condiciona al ser humano, pero también lo es que acciones individuales cambian muchas veces el rumbo de la misma; por eso, Theodor Schieder se refiere al hombre como portador de la historia, para evitar "dos cosas: la exageración de que el hombre es el señor y dueño de la historia, y la subvaloración de que el hombre es el juguete de la historia".[17]

Tomás Bernal añade que:

> Lo micro (individuo) y lo macro (sociedad) existen en una dinámica de sobreponer planos para analizar el acontecer cotidiano que muchas veces marca el gran acontecimiento, o el hecho social que la historia registra.[18]

Así, la voz de Rodríguez escritor tiene mucho que ver en la construcción del imaginario sobre los roles de género, en la valoración y revaloración de los elementos que debían ponderarse para acuñar la identidad mexicana, en la crítica al régimen santanista y al intervencionismo cultural en México; en la revisión, en fin, de una sociedad en riesgo porque el invasor venido del Norte sería más cruel que el español.

Ironizando en defensa de la tradición

Se estaba en los tiempos en que la tradición era elemento fundamental para la construcción de instituciones y poderes como definidora de una especie de verdad que, de acuerdo con Anthony Giddens, quien analiza el fenómeno a dos siglos de distancia, no permite hacer preguntas sobre posibles alternativas.

Normalmente, señala también este autor, "las tradiciones tienen guardianes –eruditos, sacerdotes, sabios– [… que] toman su posición y poder del hecho de que sólo ellos son capaces de interpretar la verdad del ritual de la tradición".[19]

Otra gran influencia en el siglo xix era la religión, el elemento religioso pesaba realmente en la cultura de la época, así que la propuesta de la poética sublime respecto a la importancia del ser supre-

[16] "Algunas consideraciones sobre la cultura nacional" en Ruedas de la Serna, Jorge. *La misión del escritor. Ensayos mexicanos del siglo xix*, p. 265.

[17] *La historia como ciencia*, p.93. Citado por Tomás Bernal en "Revolución y lenguaje: lo cotidiano en la historia" en Novelo y Ramos, *op. cit.*, pp. 151-152.

[18] *Ibid.*, p. 153.

[19] Anthony Giddens, *Un mundo desbocado, Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, p. 54.

mo, se avino también al pensamiento de Rodríguez quien como intelectual de su tiempo fue, asimismo, un "guardián de la tradición"; esto es evidente en *Profecía de Guatimoc*, *Eva ante el cadáver de Abel* y algunos otros poemas del autor.

En esa línea, Rodríguez ironiza en algunas de sus obras en contra de la imitación de modas extranjerizantes que rompían con las tradiciones mexicanas de la época. Es el caso, por ejemplo, del retrato que hace de las "niñas bien" de aquel entonces en el siguiente fragmento de "La señorita", parte de una obra inconclusa que el autor titulara *El ángel de la guarda* y que, por cierto, estaba escribiendo el mismo año en que compuso *Profecía*... En éste el autor hace un repaso de las actividades de tal tipo de damas, que visitaban a los estilistas de la "Peluquería francesa parisiense", y define a una de ellas con la que "alguien" va a casarse, como…

> […] una muchacha clásica
> como nunca igual se vio.
>
> Las gracias la dibujaron,
> los amores la formaron
> con las reglas de Aristóteles,
> Horacio, Vida y Bualó.[20]

El uso de la ironía es aquí evidente. Si tomamos en cuenta el contexto cultural de la época, ese contexto situacional extralingüístico, en el que las poéticas de Aristóteles, Horacio, Vida o Boileau a que el autor hace referencia eran muy valoradas en relación con el arte de escribir, los versos anteriores harían pensar en una belleza extraordinaria; pero, de entrada, dichas propuestas retóricas son cánones para hacer referencia a una belleza de naturaleza muy distinta, despropósito que ya marca una cierta intención en el discurso.

Habla después el autor de los hábitos de tal señorita y el texto llega a ser sarcástico, de ironía cruel e insultante, sobre todo si se considera que se está haciendo la descripción de aquella con quien el destinatario virtual del poeta se va a casar:

> Retrataré sus costumbres
> para que tu mente alumbres
> y vivan en unión plácida
> cual Venus y el cojo dios.
> A las once se levanta,
> se viste y pone la planta
> sobre la alfombra riquísima
> y deja escuchar su tos.
>
> Es cañonazo de leva,
> pues al punto se le lleva
> en dos charolas magníficas
> algo de desayunar.
> Ante el espejo se adorna,
> se mira y á veces torna;
> y canta como Semíramis,
> dirigiéndose a almorzar.
>
> Y luego grita al cochero:
> ¡El coche pronto, ligero!....
> suenan las ruedas, y el látigo,
> y hasta la hora de comer.
> a la modista visita:
> sube al coche la maldita,
> dos horas de pura plática
> y…"Madama, hasta más ver."
> "¡Calle de la monterilla!"
> Y va por la ventanilla
> saludando como en Nápoles
> saluda una cantatriz.
> a todo animal andante

[20] Rodríguez Galván, *op.cit.*, pp. 298-299. Bualó se refiere a Boileau escritor, retórico y teórico de la poesía francesa.

saluda, si es elegante,
y tan solo a los de la ópera
si es acaso actor o actriz.
…

Dando las nueve, al teatro.
saluda á dos, tres o cuatro,
llama la atención del público
con su charla sin igual.
allá metida en su palco
observa si son de talco
las peinetillas de Lázara,
o de Carey ó metal.
Si es por desgracia comedia,
sainete, drama o tragedia,
se duerme como una tórtola,
porque ya no puede más.
Pero si es ópera acaso,
entonces detiene el paso
a su sueño y de la música
lleva con el pie el compás;
y el lente o el anteojo
anda vagando por su ojo,
ojo fatal, más mortífero
que mordida de escorpión.
Del teatro, a la tertulia
de casa de Doña Julia.
Es tertulia diplomática
de juego y murmuración.[21]

Queda en evidencia que los primeros versos son irónicos. Estamos ante un ejemplo de lo que Beristáin[22] clasifica como vituperio o paradoja, puesto que hay un elogio combinado con ironía. A través de un lenguaje retórico que en este caso nos arranca sonrisas, se revela un cierto aspecto de la cotidianeidad como manifestación cultural.

Si la cultura es esa urdimbre de tramas significativas que Clifford Geertz considera con base en la idea de Max Weber de que el hombre es un animal que teje dichas tramas y queda inserto en ellas; esa cultura así considerada ha de ser analizada "no como una ciencia experimental en busca de leyes, sino como una ciencia interpretativa en busca de significaciones".[23] Siendo así, procedo a interpretar los versos anteriores sin perder de vista al sujeto, ni el momento de su enunciación.

Rodríguez Galván, ya se dijo, formó parte del grupo de intelectuales del siglo XIX que conformaron la Academia de Letrán; pero antes de ser aceptado en ella no había pertenecido a la elite intelectual. Su origen era provinciano y se desempeñaba como empleado de su tío Mariano Galván Rivera, librero e impresor. Como sujeto de una clase no favorecida socio-económicamente, su voz revela resentimiento hacia las burguesas de la época; superficiales e imitadoras acartonadas de las costumbres europeas, además de abusivas y maltratadoras de su servidumbre; lo cual enoja tanto al autor que insulta a la dama a quien se refiere calificándola de "maldita".

También se desliza en el texto el sentimiento machista presente en la cultura decimonónica en general; porque el blanco de la burla es una dama ignorante, puesto que va al teatro únicamente por estatus, ya que se dedica a criticar a las demás y no aprecia la representación; si acaso mueve los pies a ritmo de la música; pero, eso sí, usa anteojo para guardar la apariencia. El rechazo ante este tipo de mujeres de su tiempo es tan fuerte en el autor que llegar a ser cruel en su burla al referirse a la forma en que éste "vaga" por su ojo, y verdaderamente visceral cuando

[21] Rodríguez Galván, *op. cit*., pp. 298-299 y 301.
[22] V. Beristáin, *op. cit*.
[23] Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, p. 20.

lo califica de "fatal/ más mortífero que mordida de escorpión."

Las actividades de las mujeres de esa clase en general son criticadas acremente por Rodríguez cuando se refiere a la tertulia en casa de doña Julia, donde éstas se dedican al juego y a la murmuración.

En otro fragmento de *El ángel de la guarda*, al que el autor tituló "El teatro moderno" y que enseguida se reproduce, se mofa de la moda dramática francesa que estaba opacando las comedias españolas, a las cuales él reconocía alto valor literario:

Pensemos en mi comedia
y en su plan. –Duro que duro
contra todos los románticos,
sin exceptuar los futuros.
—Un pisaverde, que viene
de París, Roma o Presburgo.
—Un viejo ignorante y tonto,
y un su amigo muy sesudo.
—Una romántica hermosa
que llora y declama en turco.
—Trescientas obscenidades
que hagan reír al público.
—Una dama melindrosa
que habla francés. –he aquí el nudo,–
¿y el desenlace?.... Un silbido
del apuntador segundo.–
O hago un drama cadavérico
lleno de ahorcados y adúlteros,
en que son *los siete infantes*
hijos del rey de Acapulco.
Llamaré drama romántico
a este manjar nauseabundo:
divídolo en doce *cuadros*
los que a cinco actos reduzco
con su *Aragón siglo quince*,
aunque es de París el núcleo.
Mi fuente serán los dramas
de Dumas o Víctor Hugo:
Inmorales por supuesto:
¿qué importa? Yo los traduzco.
—Sale un badulaque, y bebe
de veneno medio tubo,
y pasa el resto a su dama,
no más porque un *viejo estúpido*
viene con una trompeta
a hacerle turú, tururo.
Se está el bárbaro dos horas
en si soy o no difunto,
y en vez de invocar a Dios
pronuncia un largo discurso.
—Así se hacen las comedias
en este siglo de gusto.
Calderón, Lope, Moreto,
Alarcón son unos mulos,
y en el teatro sus obras
derraman el sueño a cubos.
Dejemos a los germanos
que hagan de los tales usos.[24]

Podemos observar aquí un cleuasmo, variedad de la ironía que, otra vez siguiendo a Helena Beristáin decimos: "consiste en atribuir irónicamente, como burla o mofa, a alguno nuestras cualidades, o a nosotros mismos sus defectos".[25] En este caso Rodríguez se está atribuyendo como autor de la comedia moderna que propone, los defectos que ve en los dramaturgos franceses de la época.

Hay también simulación[26] ya que el escritor oculta su verdadera opinión respecto a los autores del teatro clásico español a los que realmente admiraba, pero el lector que entiende su ironía puede percibir que, en este fragmento, se burla del teatro moderno de su época.

Emilio Carrilla se pregunta: "¿tienen cabida la alegría y el humor en los temas

[24] Rodríguez, *op.cit*., pp. 296-297.
[25] Beristáin, *op. cit*., p. 274.
[26] El nombre de simulación o "illusio", dice Beristáin, se adjudica a la ironía cuando lo que se disfraza es la opinión del contrario, generalmente mediante una fingida conformidad con él" *Ibid*., p. 272.

románticos?" a lo que responde: "La verdad que escasean porque [el romántico] los consideró poco poéticos, con mayor razón aún, porque tuvieron en rigor poca importancia en lo esencial de la vida romántica".[27] Cita sin embargo a poetas satíricos hispanoamericanos quienes, dice, son sombra del español Mariano José de Larra. Entre ellos, por cierto, no está Rodríguez Galván; Carrilla se quedó, como la mayor parte de los críticos, con la imagen de "El mestizo triste".

Anécdotas citadinas, comicidad maliciosa

Sin embargo, los destellos irónicos que hemos podido observar en los fragmentos de la obra de este autor antes citados se convierten en auténtica vena cómica en su comedia *Tras un mal nos vienen ciento*, en la que Rodríguez, provinciano que llegó a la ciudad de México a los 11 años de edad, pone de manifiesto los pesares de un poblano que la visita.

Otras publicaciones en la época advertían acerca de los peligros de la ciudad. Al respecto es alusiva esta carta de un hombre a su primo que fue a la capital, publicada en la revista *El Museo Yucateco*, en 1842:

> Tú estás pues en ella [la ciudad]; esto es, en un mar lleno de escollos, bajíos y borrascas: no pretendo darte una lección de náuticas para que puedas gobernarte en semejante piélago. Si fueres cauto al hablar, si dudases de todos, si manifestases que no deseas nada, y si fueres moderado con grandes y pequeños sin que te deslumbre cualquier adelantamiento que logres, estos han de ser los rudimentos que te enseñarán aquella ciencia que más se aprende con la práctica que con la teórica.[28]

El protagonista de *Tras un mal nos vienen ciento* es un hombre avaro quien, ya que fue invitado por una mujer amiga suya de nombre Mariquita, no está dispuesto a perder esa oportunidad de disfrutar una comida gratis. Todo le sucede mientras recorre la ciudad para llegar a su destino, lo que lo lleva a la conclusión de que, definitivamente, "no se puede andar en México". Más allá de la ironía, en esta obrita Rodríguez llega a ser realmente humorístico.

Gregorio Ventrículo, el poblano en cuestión, hombre rico, soltero, gordo y de anteojos, de unos cuarenta años, va de paseo a la Ciudad de México y, justo el domingo, está invitado a comer a casa de Doña Mariquita. Él y su lacayo tenían en el estómago solamente el atole del desayuno, pues con ser Gregorio un hombre adinerado procuraba ahorrar todo lo que podía. Ha reservado sitio en su estómago para todo cuanto pueda ingerir en el convite.

Nuestro personaje sale a la calle y empieza a caminar porque reflexiona …

"—¡Ay –¡Qué lejos está– cerca tengo la Plaza Mayor, y un coche… Cuatro reales lo menos… ¡Ay Dios mío—"[29]

Diversas peripecias le ocurren al provinciano en la ciudad, está a punto de tropezar y exclama:

[27] Emilio Carrilla, *El romanticismo en la América hispánica*, t. 1, p. 24.

[28] "A un petimetre, (carta de un hombre a su primo que fue a la capital" en *El Museo Yucateco*, Mérida Yucatán, p. 53.

[29] Rodríguez Galván, *op. cit*., t. II, p. 354.

¡Por poco me rompo la cabeza! ¡Malditos ricos! ¡Qué daño hacen en todas partes! Vea vd, el declive de esa piedra: ¿Para qué sirve? Para que pase la rueda del coche y se mate la gente honrada. Y además, son tan estrechas estas aceras, que no se puede caminar aprisa… ¡Ah! ¡Condenada suerte!...[30]

La ciudad es demasiado azarosa para un provinciano como Gregorio. De pronto choca con una mujer y se suscita el siguiente diálogo:

Mujer. ¡Qué bruto!... Pues no me sacó con su pezuña el zapato
Gregorio. ¡Qué zapato, si es chancleta ¡Mujer. Mire qué roto sinvergüenza… ¡Qué no se llevara el diablo a estas gentes!...
Gregorio. ¡Jesús qué boca! Tengamos filosofía.[31]

Más adelante un jinete, por lucir ante las damas, acosa su caballo y, gritando: ¡A un lado!, lo echa sobre Gregorio quien exclama: "¡A un lado! Y ya me atropelló, y ya subió el caballo a la acera".

El pobre hombre se bajó de la acera huyendo del caballo y dio contra los frisones de un coche, por lo que recibió un latigazo "que a la sazón le dirigía el cochero". Las quejas de nuestro personaje no se hicieron esperar:

¡Ay! ... !Ay! Me partió el brazo […] no se puede andar en México, no se puede: hay muchos coches, muchos caballos … ¡Oh! No cabe duda, hay muchos caballos en México … En Puebla ya se podría, porque nadie sale a la calle, y todos son muy recogidos y puntillosos: a la iglesia y nada más: ¿Pero en México? Con tanto holgazán y tanto …[32]

Algunas otras situaciones embarazosas debe enfrentar Gregorio en su camino: se encuentra a unas señoritas conocidas las cuales, al verlo tan atolondrado, se ríen de él; tropieza con una Doña Manuela, poblana también, quien se le cuelga del brazo y se ofrece a acompañarlo hasta San Cosme, sitio en que vive la mujer que lo invitó a comer. Lo hace ir "a paso de tortugas". Provinciano inexperto, es sorprendido también por un muchacho que le ofrece unas varas:

Muchacho. Señor, vea vd. este bastón: lo daré barato.
Gregorio. No quiero.
Muchacho. Se lo he de dar en menos de dos pesos.
Gregorio. Ni dado.
Muchacho. Vaya señor, ¿pues qué tan malo es? (Méteselo en la cara y le da en las narices).
Gregorio. Paciencia, Dios mío, paciencia. (Apresura el paso: el muchacho lo […] sigue).
Muchacho. Ofrezca vd. Es caña legítima.
Gregorio. No uso caña: me estorba al andar.
Muchacho. Todos los caballeros la usan.
Gregorio. Pues llévale una a Florismarte de Hircania.
Muchacho. ¿Dónde lo encontraré?
Gregorio. (Iracundo). ¡En el infierno!
Muchacho. ¿Cuánto da vd. por la caña?
Gregorio. Un real.
Muchacho. ¿Tan poco vale? Nada pesa señor, púlsela vd. (…) Dóblela vd. Y verá si es buena caña: parece de acero templado.

[30] *Loc. cit.*
[31] *Loc. cit.*
[32] *Ibid.*, p. 355.

Gregorio. Siempre a la oreja como un lebrel. –Es un palo cualquiera.
Muchacho. Dóblela vd y si se rompe, la pierdo.
(Arrebátasela Gregorio, la dobla y la rompe)
Gregorio. ¿No lo dije? Es un palo cualquiera.
Muchacho. Es una caña que vale tres pesos: yo no dije que la doblara vd. con tanta fuerza.
Gregorio. ¿Conque no?
Muchacho. No.
Gregorio. No pago nada.
Muchacho. Sí pagará.
Gregorio. (Rabiando). Mira… Hoy me pierdo.
Muchacho. Tres pesos.
Gregorio. Vete a rezar al Calvario.
Muchacho. Tres pesos. (La gente se reúne: el muchacho detiene a Gregorio). Vean vds., señores, cómo este hombre no me quiere pagar una caña que me ha roto.
Gregorio. Me dijo que la rompiera.
Muchacho. No dije tal. ¿Ustedes se figuran que había de suplicar al señor que me rompiera la caña? En caso de querer romperla, la hubiera roto yo, o la hubiera tirado.[33]

En gran lío se metió el pobre Gregorio. Intervino un hombre para alegar que el muchacho tenía razón. También una mujer para pedir compasión para el pobre chico, el cual gemía…

Muchacho. Yo soy un infeliz que mantengo a mi padre que es ciego y a mi madre que es tullida, y a mi hermanita que es coja del pie derecho y tiene una nube en el ojo izquierdo. ¡Pobre de mí! ¿Con que pagaré al que me dio a vender las cañas?... (Llorando).
Varios. ¡Pague la caña! ¡Páguela!
Gregorio se resistía, pero llegó un policía:
Uno de la policía. (Abriéndose paso). ¿A dónde está el herido? ¿Ha sido con puñal o con tranchete?
Gregorio. Váyase el esbirro a su negocio, y no venga a meterse en lo que no le importa.
El hombre de la policía. Este es el matador, puesto que me ha llamado esbirro.
Muchacho. Que me pague mis tres pesos señor "aguilita".
Policía. (viendo amenazante a Gregorio) ¡Ah!, ¡con que el asunto son tres pesos![34]

Nuestro personaje tuvo que pagar los tres pesos y salir corriendo de allí, ante la presencia de quien ofrecía a la venta billetes de lotería, temeroso de que lo metieran nuevamente en un lío. Otro encuentro indeseable para él porque le retrasaba la llegada a la casa en la que esperaba degustar gratis una suculenta comida, fue el de su amigo Pancracio Pachorra, el cual lo envolvió en una larga conversación acerca de su familia: su mujer, su hijo mayor (Pablo) y la recién nacida (Virginia).

Pancracio invitó a su amigo a comer, pero él se negó, y cuando por fin logró llegar a su ansiado destino quedó atrapado en la escalera de la vivienda, pues bajaban los muebles de alguien que se mudaba ¿sería Mariquita? Gregorio sufría de sólo pensarlo pues a esa hora ya moría de hambre.

Su anfitriona no se mudaba; pero, cansada de esperarlo, había salido. Pancracio hubiera podido ser su solución pero vivía

[33] *Ibid*., pp. 356-357.

[34] *Loc. cit*.

hasta San Antonio Abad. Se acuerda entonces de doña Gervasia, pobre vieja que ha insistido en que coma con ella alguna vez y piensa: "!Oh mi afecto… mi cortesía… necesario es no ser ingratos. Y hasta la calle del reloj, no importa".

Claro que no pagó coche, decidió que tenía buenas piernas y corrió. Desde luego que estando en la calle otra vez, nuevas desgracias le acontecieron. Una diligencia que se hundió en una atarjea lo salpicó de lodo y allí estaba Gregorio, subiéndose la pierna del pantalón y maldiciendo:

> […] Maldita diligencia … y ensuciarse el pantalón nuevo de polaina que tanto trabajo me costó ponerme… ¡Oh fuerza del sino! ¡Oh ciudad condenada! Parece que una legión de demonios se ha soltado en tus calles… ¿Y cómo limpiarme? Esperaré a que se seque: lo bueno es que doña Gervasia es vieja, y no será melindrosa, y no le dará asco mi pantalón […][35]

Cuando Gregorio llegó a la casa de su vieja amiga, se enteró gustoso de que estaba sola, no había comido aún, y únicamente ellos gustarían de los exquisitos platillos que sin duda había preparado; pero Gervasia se encontraba compungida en la sala de su casa y el invitado le preguntó al verla:

> Gregorio. ¿Por qué tanto encogimiento? Algún dolorcillo de cabeza, constipado: ¿no es verdad?
> Gervasia. No señor
> Gregorio (sentándose) ¡Vaya! Mucho me alegro.
> Gervasia. Lo único que tengo es una basca intolerable.
> Gregorio. (Aterrado) ¡Basca!!! …
> Gervasia. Sí señor, provenida de una indigestión insoportable.
> Gregorio. ¡Indigestión!
> Gervasia. Me la produjo un bagre abominable.
> Gregorio. ¡Qué desgracia!
> Gervasia. Afortunadamente no es incurable, y con una formidable purga que he tomado…
> Gregorio. ¡Purga también!
> Gervasia. Y me está haciendo un efecto admirable.
> Gregorio. (Como en secreto) Lo creo: si tiene usted una cara "espantable", y mi situación es "envidiable" (aparte). Pero mi hambre es "inaguantable (Ya directamente hacia doña Gervasia) —Un amigo me dijo que estaba vd. mala, y quise de paso saludar a vd.: ya la vi, y enterarme ha satisfecho de mi buena fortuna y de la fuerza del sino, me voy porque fuerza es co… comprar unas cosas, y visitar a una señora (Levantándose). He quedado de comer con…
> Gervasia. Comerá vd. Conmigo.
> Gregorio. Siento mucho…
> Gervasia. No hay escape.
> Gregorio. Pero…
> Gervasia. Aunque es comida de dieta…
> Gregorio. Agradezco mucho…
> Gervasia. Siéntese vd:
> Gregorio. (Sentándose). (¡Oh! Dolor).
> Gervasia. ¿Qué decía vd. de olor?
> Gregorio. Nada.
> Gervasia. Creí… porque… ¡Oh, que hedor tan pestífero y fragante se percibe!
> Gregorio. ¿Cómo?...
> Gervasia. Y mi estómago… ¡Ay! ¡Dios mío! ¿Dónde se ha metido vd.?
> Gregorio. (Mirando el lodo de sus piernas). ¿Yo?…
> Gervasia. ¡Ay!... ¡ay!... que me da… que me da…

[35] *Ibid*., p. 369.

> Gregorio. ¿Qué cosa?
> Gervasia. Que me da la basca… ¡Pepa! ¡Pepa! Y la purga… ¡Pepa! ¡Pepa!... tráeme el… tráeme la.. la… la… (Vase).
> Gregorio. ¡Pues he quedado lucido!... Me voy, y el diablo cargue con la casa y su dueño.[36]

Ya en la calle Gregorio se quejó:

> ¿A quién le sucede lo que a mí? Si ahora hubiera una diligencia que se dirigiera a Puebla, no me volvían a oler los mexicanos ¿Pero hay justicia para esto? … y es fuerza comer, mi estómago me lo pregona… ¡Oh! ¡Miserable de mí! … Aún me queda un amigo; pero vive tan lejos… San Antonio Abad.

Gregorio pensó en Pancracio Pachorra. Derrotado por el hambre tomó un coche con tal de llegar antes de que la familia hubiera comido; pero no olvidemos que la calle siempre fue peligrosa para nuestro personaje. Lo estafó el cochero y, cuando por fin llegó, fue atacado en tal forma por los hijos de Pachorra (una berreaba a voz en cuello sin parar y el otro le arrojaba objetos a la cabeza), que salió huyendo también de aquella casa decidido a pagar sus alimentos en un bodegón porque "fuerza es comer".

En esta obrita, Rodríguez Galván construye una comicidad maliciosa, como la califica Jaime Castañeda cuando dice que ésta "proviene del deseo de reírse de alguien o de algo humanizado, implica un deleite satírico y hasta cierta crueldad".[37] Toma este autor como blanco de la sátira, que indudablemente llega a ser cruel, a un poblano estereotipado: adinerado pero avaro, y lo lleva a situaciones grotescas extremas que se justifican en el texto por su deseo de ahorrarse una comida.

Como romántico, Rodríguez Galván cultivó lo grotesco. Lo hizo cuando escribió poesía en el marco de la retórica de la sublimidad. Longino recomienda, precisamente, enfrentar el lado feo y grotesco de la realidad. Hugo Blair afirma por su parte que lo sublime tiene fuerza, es producto del genio y despierta el gusto a través de situaciones patéticas y terribles. También Víctor Hugo señaló cómo, colocada en lo alto en virtud del cristianismo, la musa de la creación poética observó que lo humano no es todo bello, sino que a su lado existe lo feo, "que lo deforme está junto a lo gracioso, que lo grotesco es el reverso de lo sublime, que el mal se entremezcla con el bien y la sombra con la luz".[38]

Gilles Lipovetsky analiza lo cómico alusivo a un realismo grotesco manifiesto durante la fiesta en la Edad Media. Humor, apunta, en el que priva la escatología en su sentido físico.[39] Este tipo de humor pone en juego Rodríguez en *Tras un mal nos vienen ciento*. Es grotesco el poblano, gordo, de anteojos, iracundo y avaro al extremo, y lo es también la situación a la que su avaricia lo lleva, ante una mujer que expulsa gases pestilentes y está a punto del vómito, mientras él muere de hambre.

[36] *Ibid.*, pp. 371-373.
[37] V. "Jorge Ibargüengoitia: humorismo y narrativa", en *Estudios, filosofía-historia-letras*, invierno, en http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio07/sec_43.html, consultado el 19 de sep. de 2005.
[38] Víctor Hugo, "Introducción", *Cromwel. Drama en cinco actos*, p. 9.
[39] V. *La era del vacío*, *passim*.

Por su parte, Henri Bergson señala que la intención de humillar está siempre presente cuando se quiere producir un efecto cómico; pero también lo está la de corregir, porque lo cómico se relaciona siempre con los prejuicios sociales, y dice que generalmente lo que hace reír son los defectos ajenos más por la insociabilidad que por la inmoralidad de que son indicio.[40]

Es innegable la humillación que el poblano recibe en la obra de Rodríguez a través de la figura de Gregorio; pero la misma tiene implícita una moraleja que, sí, tiene la intención de corregir: se filtra también aquí la ideología, en este caso religiosa del autor, en relación con el castigo ante la falta: si se cae en excesos de avaricias se puede perder todo. También es cierto que las peripecias en que se ve envuelto este personaje mueven a risa, resultan verdaderamente cómicas, y revelan el humor sublime de "El mestizo triste".

En la obra de Rodríguez que aquí analizo podemos ver un mosaico cultural en el sentido etnográfico de la palabra; o sea, como ese "todo complejo que comprende de conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en tanto miembro de la sociedad".[41] Además de los conocimientos literarios y las creencias del autor que influyen en su obra, algunas de las cuales ya han sido mencionadas aquí, éste nos deja ver hábitos y costumbres que han dejado herencia a las generaciones siguientes.

Está, por ejemplo, el hábito del ambulantaje con sus pregones y su insistencia muchas veces impertinente al posible cliente; lo que, por otro lado, revela las condiciones de la clase económicamente desposeída en el México de ayer y de hoy. También se deja ver en la obra un aspecto de la tradición familiar a través de Pancracio Pachorra, su esposa y sus hijos mal educados, por cierto; asimismo se reproduce la costumbre de tomar purgas y comer puchero cuando la gente está enferma del estómago, aún vigente en ciertos ámbitos de la sociedad mexicana a pesar de los adelantos médicos actuales, sobre todo porque éstos no van de la mano con una más justa repartición de la riqueza en el país; pero también en virtud del proceso de endoculturación por el cual una sociedad tiende a ser similar en muchos aspectos de una generación a otra.[42]

Otras costumbres características de ese tiempo quedaron plasmadas en la obra analizada, por ejemplo, el uso de caballos como medio de transporte urbano y de diligencias; así como de pantalones de polaina; costumbres que, superadas en tiempos posteriores, permiten al lector contemporáneo imaginar aquellas escenas de la vida cotidiana decimonónica y, dado que van de la mano con los aspectos endoculturales (los cuales de todas maneras no siempre se repiten con exactitud en generaciones sucesivas porque continuamente se añaden nuevas

[40] V. *La risa*, *passim*.

[41] Según Edgard Burnett Taylor, fundador de la antropología académica. Cit. en Marvin Harris, *Antropología cultural*, p. 20.

[42] La endoculturación, dice, Marvin Harris, "es una experiencia de aprendizaje parcialmente conciente y parcialmente inconsciente a través de la cual la generación de más edad incita, induce y obliga a la generación más joven a adoptar los modos de pensar y comportamientos tradicionales [… y] se basa, principalmente, en el control que [ésta] ejerce sobre los medios de premiar y castigar a los niños." *Ibid.*, p. 21.

pautas), acaban siendo sentidas como propias y suscitan la nostalgia del lector.

Conclusión

Reconozco que mi interpretación de los textos de Rodríguez Galván aquí comentados puede ser rebatible a pesar de haber realizado su análisis a la luz de algunas categorías conceptuales correspondientes a marcos teóricos reconocidos; pero como dice Geertz al referirse a las descripciones etnográficas: "lo que nosotros llamamos nuestros datos son realmente interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y sus compatriotas piensan y sienten".[43]

Como producto de mi análisis estoy interpretando unos textos en que Rodríguez, desde su lugar socioeconómico y cultural, interpreta algunas de las situaciones que se presentaban en la vida cotidiana de su tiempo en la Ciudad de México. Lo que hice fue desentrañar las estructuras de significación en el contexto de campos social y literariamente determinados, y a la luz del alcance que éstos me han permitido tener. No obstante lo corto que se pueda haber quedado mi análisis interpretativo, es innegable que la literatura constituye una fuente muy rica para rescatar el *habitus* de tiempos pasados■

[43] Geertz, *op. cit.*, p. 23.

Bibliografía

Alegría, de la C. Margarita. *Historia y religión en Profecía de Guatimoc. Símbolos y representaciones culturales*, México, UAM Azcapotzalco, 2004.

Aristóteles. *La poética*. Versión de García Baca, México, Editores Mexicanos Unidos, 1985.

Bergson, Henri. *La risa*. Madrid, Sarpe, 1985 (Los grandes pensadores).

Beristáin, Helena. *Diccionario de retórica y poética*. México, Porrúa, 1985.

Bordieu, Pierre y J. D. Wacquant, *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México, 1995.

Blair, Hugo. *Lecciones sobre la retórica de las bellas letras*. José Luis Munárriz (trad. del inglés), 4ª ed., aumentada con el *Tratado del Sublime* por Casio Longino, Agustín García Arrieta (trad. de Bioleau), México, imprenta de Galván, 1834, 3 vols.

Carrilla, Emilio. *El romanticismo en la América Hispánica*. t.1. 3ª ed., Madrid, Gredos, 1975 (Biblioteca Románica Hispánica, 11. Estudios, 40).

Giddens, Anthony. *Un mundo desbocado, Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Pedro Cifuentes (trad.), México, Taurus, 2000.

Geerrtz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1997 (Serie Antropología).

Harris, Marvin. *Antropología cultural*. Salamanca, Alianza Editorial, 1990 (El libro de bolsillo. Antropología).

Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío*. trad Joan Vinyoli y M. Pendax, Barcelona, Anagrama, 2005 (Compactos anagrama).

Novelo, Victoria y Sergio López Ramos, (coord.), *Etnografía de la vida cotidiana*. México, Porrúa, 2000.

Picard, Roger. *El romanticismo social*. Blanca Chacel (trad.), 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1987 (Sección de obras de sociología).

Rodríguez Galván, Ignacio. *Obras*. Ed. facsimilar, Fernando Tola de Habich (prol.) México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, 2 vols. (Al siglo xix, ida y regreso).

Ruedas de la Serna, Jorge (coord.), *La misión del escritor. Ensayos mexicanos del siglo xix*, México, unam, 1996, p. 265 (Al siglo xix ida y regreso).

Sánchez Guevara, La configuración de las identidades nacionales en dos historias oficiales: un análisis semiótico-discursivo transdisciplinario. Tesis doctoral, Julieta Haidar, directora. México, enah, 2005.

Suárez de la Torre, Beatriz. (coord. gral.) *Empresa y cultura en tinta y papel (1800-1860)*, Miguel Ángel Castro (edit.), México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001.

Víctor, Hugo. Cromwel. *Drama en cinco actos*, México, Editores Unidos Mexicanos, 1977 (Literatura Universal).

Hemerografía

El año Nuevo de 1840, T IV, ed. Facsimilar, México, unam, 1994, (Al siglo xix. Ida y regreso).

Letras libres, dic., 1999.

El cosmopolita, periódico bisemanal, México, 1840.

El Museo Yucateco, Mérida, Yucatán, 1842.

Fuentes electrónicas

http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio07/sec_43.html

De moles, pulques, dulces y bisteces: la comida en la Ciudad de México durante el siglo XIX

Roxana Elvridge-Thomas*

Para Daniel Santillana

Cocinar y comer son prácticas recurrentes en la vida cotidiana. Cuando llevamos a cabo el acto de alimentarnos, también nos estamos sensibilizando ante los fenómenos y procesos involucrados alrededor de la mesa. Comer no sólo es saciar necesidades fisiológicas, también entran en juego las necesidades psicológicas, de *status*, de pertenencia, de identidad.

Estamos todos de acuerdo en que la alimentación, es en definitiva, un proceso vital. Si el cuerpo deja de recibir sustancias para sus procesos metabólicos como carbohidratos, proteínas, grasas, vitaminas y minerales, se enferma y en casos más severos, muere.

Pero también podemos considerar que estamos ante un proceso que implica producción de productos para ser procesados (cocinados, comercializados, empacados, distribuidos), y con esta perspectiva las actividades en torno a la mesa y al acto de alimentarse se transforman en un fenómeno complejo que implica una gran diferencia entre el acto de alimentarse en los seres humanos y en los demás animales. Nosotros hemos refinado esa necesidad vital, la hemos transformado en todo un rito.

El comer es para nosotros un factor de unidad. En torno a nuestras conductas de mesa se puede entender a un individuo, una cultura o nación entera. Guadalupe Loaeza, en su ensayo "Lo que comen los escritores", comenta: "Uno aprende mucho sobre el carácter de un ser humano con sólo ver lo que come y cómo lo come. Comer es un movimiento del alma, refleja un modo de ser".[1] Vemos, pues, que al comer hallamos unidad e identidad en torno a una mesa, conformándonos como seres humanos. Para ser más específicos, nosotros, en México, nos sentimos más ligados emocionalmente a nuestro país al degustar un taco o comer unas quesadillas con salsa picante, que cuando cantamos el Himno Nacional. La tortilla es la base alimenticia de nuestra nación, pero también implica un sentimiento de

* Universidad del Claustro de Sor Juana.

[1] Guadalupe Loaeza, "Lo que comen los escritores". *En gustos se comen géneros: Congreso Internacional Comida y Literatura,* vol. I, p. 3.

pertenencia, de colectividad. Respecto a esto Oscar Sauri escribe:

> La comida que da sustento a los organismos individuales es, al mismo tiempo, base de conformación de los pueblos, pues constituye uno de los elementos más tangibles entre todos los que son portadores de las identidades colectivas, esas estructuras dinámicas que nos congregan en torno a proyectos de amplio alcance. Al conjuro de los alimentos, los hombres y las mujeres trazan caminos definitivos para extraer de sí los signos básicos que evocan la memoria de sus antecesores y guían el asombro vital de los ojos que despuntan el horizonte. Tanto por sus connotaciones inmediatas como por su sentido más profundo, la comida es terreno de cruce de las vivencias más íntimas y de los misterios más apabullantes, convoca anhelos que mantienen vibrante el pulso de la existencia y refiere por contraste las arideces que la muerte depara irremediablemente.[2]

La comida, con sus texturas, sabores y apariencias, lleva una carga simbólica que proporciona un retrato fidedigno de un cuerpo, una cultura, un lenguaje. Es así que el comer, algo tan básico, describe cosmovisiones de toda una nación. Comer y comida son acentos fecundos que han permanecido a través de la herencia y la tradición. La alimentación que se tiene en determinado tiempo y espacio es un reflejo y a la vez una causa de cómo funciona una sociedad.

La manera en la que los seres humanos compartimos alrededor de la mesa es también altamente significativa en las relaciones humanas, en la conformación de parejas, familias, amistades, cofradías, fraternidades, naciones.

El alimento es el inicio de nuestra rutina, nos organizamos en torno a él, se puede cerrar un negocio en una comida, se formalizan matrimonios con cenas, se da un pésame acompañado de un café y un refrigerio en un funeral (quizás por eso popularmente se diga: "Las penas con pan son menos"). En la mesa es donde el ser humano se desnuda frente a los demás y muestra su naturaleza: compartida o reservada, extrovertida o introvertida, alegre o meditante.

Matías Bruera afirma que:

> Comer es un ejercicio depredativo, un acto animal y sucio, y así todos los intentos de refinamiento –desde el uso más elemental del fuego para cocinar hasta la utilización de utensilios para llevarlos a la boca lo que cocemos a través de medios y elementos industrializados– persiguen como meta el enmascaramiento del instinto de alimentarnos que poseemos en tanto seres vivos. Sublimar ese acto y convertirlo en algo social, culto, limpio y espiritual, que nos permita trascender nuestra naturaleza animal, sólo ha sido posible mediante un imaginario estético o mediante formas reguladas de comportamiento.[3]

El intelecto y su capacidad creativa nos han puesto por encima de lo animal. El gusto nos da posibilidad de refinarnos; es uno de los sentidos que nos ayudó no sólo a sobrevivir en tiempos arcaicos sino a crear una serie de valores: las reglas de

[2] Oscar Sauri, presentación de *En gustos se comen géneros: Congreso Internacional Comida y Literatura*, pp. i-ii.

[3] Matías Bruera, *Meditaciones sobre el gusto: vino, alimentación y cultura*, p. 39.

etiqueta. Alrededor del gusto se construye una sociedad, una sociedad que medita.

Es de esta manera que vemos conformarse a la sociedad mexicana del siglo xix en torno a la comida, sentada alrededor de una mesa.

José Juan Tablada, en *La feria de la vida* está muy consciente del papel fundamental que juegan la comida y sus ritos dentro de la conformación tanto de la propia identidad como de la nacional. Dice:

> Perdonen los lectores esta digresión de goloso, perdónenla, porque lo que un pueblo come, sus viandas y sus frutos nacionales no son cosa trivial, sino importantísima… La cocina de un pueblo es uno de los factores más poderosos del patriotismo. En el destierro o en la simple ausencia de la tierra natal, recordar los sabrosos manjares del terruño, es uno de los mayores tormentos… Créanmelo, la nostalgia del paladar, hace sufrir tanto como la de la naturaleza.[4]

Es la anterior, la confesión de un hijo de este siglo convulso, caótico y pleno, en el cual nuestro país pasó por invasiones, guerras, reestructuraciones, y sus habitantes vivieron apasionadamente estos cambios, adaptándose asombrosamente a todos ellos.

Así como la gente se adecuó a los constantes vaivenes a los que le arrojaba la historia, también lo hizo su cocina, la cual, por una parte, reforzó su identidad en torno a platillos emblemáticos como el mole y, por otra, asimiló y adaptó a sus propios gustos las tradiciones gastronómicas de quienes invadieron sucesivamente nuestro país, así como de quienes llegaron como inmigrantes al mismo. Tenemos como ejemplo los pastes de Hidalgo, los quesos de Chipilo y la bienvenida gustosa que se dio a la cocina francesa y a los "bisteces" y "rosbifes" traídos por los norteamericanos.

Pero acerquémonos a los fogones del siglo xix y sentémonos a las mesas de esos hombres y mujeres que nos precedieron en el tiempo. Para ello, nos valdremos de algunas obras literarias que describen con fruición estos actos.

Comencemos con las rutinas diarias y preguntándonos, ¿cuántas veces se comía, a qué hora y qué alimentos se consumían? Una respuesta la ofrece Guillermo Prieto, quien en *Memorias de mis tiempos (1828-1853),* ofrece un retablo de las viandas y sus momentos. Clementina Díaz y de Ovando sintetiza el sentir de Prieto de la siguiente manera:

> Los mexicanos que tenían la fortuna de comer tres veces al día al despertar tomaban chocolate en agua o en leche,[5] atole engalanado con tostadas y mollettes, bizcochos, tamalitos cernidos.
> A las diez de la mañana almorzaban asado de carnero, o de pollo, rabo de mestiza, manchamanteles, adobo o estofado, alguno de los muchos moles o de las tortas del amplio saber y entender de la cocinera y, desde luego, frijoles.[6]
> La comida era a la una o dos de la tarde. Se componía de caldo, sopas de arroz o de fideos, tortilla, puchero. O guisados como pollo en almendrado, torta cuajada, patas en cuñete, o guajolotes rellenos y deshuesados, obras de arte de las cocineras de la alta escuela.

[4] José Juan Tablada, *La feria de la vida*, pp. 53-54.

[5] Prieto se refiere al chocolate de tres tantos: uno de canela, uno de azúcar y uno de cacao desleído en agua o leche, también acompañado de huesitos de manteca, hojuelas o bizcochos de maíz.

[6] Todo ello acompañado de un fresco pulque.

> Como tentempié, entre las cuatro y cinco de la tarde, no estaba por demás un chocolate. A las diez de la noche la cena: asado con ensalada o mole de pecho.
> Para un día de santo, ése en que se echa la casa por la ventana, en que no se repara en gastos, el plato favorito era la olla podrida con su abundancia de diferentes carnes y verduras, a las que Prieto ponderaba como el fandango, el cataclismo gastronómico.
> Si la olla podrida era un plato excepcional, lo maravilloso, las exquisiteces venían a ser los postres: ensolerados, cocada, cubiletes, huevos reales, zoconostles rellenos de coco; zapote batido con canela y vino tirito, la garapiña.
> Para tranquilizar el estómago después de tan opípara comida acompañada de vino cascarrón (bronco) o sangría, se bebía té de salvia, muitle, cedrón o yerbabuena.[7]

Por su parte, Manuel Payno en *Los bandidos de Río Frío*, nos habla detalladamente de las comidas que hacía un hacendado que vivía en la ciudad de México:

> Don Pedro Martín de Oñate no bien abría los ojos a las cinco de la mañana iniciaba su ejercicio gastronómico: un chocolate bien espeso con un estribo o rosca. A las diez en punto el almuerzo: arroz blanco, lomito de carnero asado, un molito, frijoles bien refritos y un vaso de pulque. A las tres y media de la tarde la comida: caldo con limón y chivitos verdes, sopas de fideo o de pan que mezclaba en un plato, puchero con su calabacete de castilla, albóndigas, torta de zanahoria u otro guisado, y fruta comprada en el mercado de "El Volador": naranjas, limas, plátanos, manzanas. A las seis, chocolate y a las once la cena.
> En días especiales no faltaba el puchero con gallinas enteras, jamón, trozos de ternera, garbanzos y todas las verduras posibles.[8]

Payno también nos deleita con los guisos de la clase baja, aquéllos que cocinaba con maestría la frutera Cecilia: huevos con longaniza fresca de Toluca, aderezados con rajas de chile verde, chícharos tiernos, rebanadas de aguacate y tomate. Huevos que se saboreaban con tortillas recién salidas del comal y con el rico neutle, mejor, si era curado.

Y así, Payno nos sitúa en el centro de creación de estos manjares: las mujeres. Ellas eran las que preparaban o mandaban preparar a la servidumbre –siempre bajo sus vigilantes ojos y exigentes paladares– estos atracones diarios. Y sí, ellas también tenían su propia rutina diaria, que giraba en torno a la comida.

Después del almuerzo, las señoras partían a hacer sus visitas a familiares y amigas. Eran recibidas con licores dulces como el jerez, así como con algunas pastas y panecillos como las puchas, los rodeos y los mostachones.

Mientras tanto, habían dejado instrucciones precisas para llevar a cabo las actividades de cocina en su ausencia. Al respecto, nos habla María Cristina Suárez y Farías:

> Y como en la cocina la actividad nunca cesaba, [después del almuerzo] se iniciaba la preparación de la comida principal. Ya desde temprana hora, la

[7] Clementina Díaz y de Ovando, "Guillermo Prieto y Manuel Payno, gastrónomos literarios" de *En gustos se comen géneros: Congreso Internacional Comida y Literatura III*, 2003, pp. 539-540.

[8] *Ibid.*, p. 544.

> cocinera y alguna de sus ayudantes habían regresado del mercado. En enormes canastas se cargaba todo lo necesario: jitomates, cebollas, verduras y condimentos, la carne y los pollos frescos, chiles de todos colores y granos como el maíz. La mayor parte de las verduras se producían en el sur del Valle de México, en las chinampas de Xochimilco; los nahuas cultivaban toda clase de hortalizas que se traían de la ciudad en trajineras surcando alguno de los canales principales, como el de la Viga o el de Santa Anita. Para la dulcería se compraba harina, azúcar, miel, piloncillo, huevos, nueces, piñones, pasitas y almendras. Los mercados eran también lugares de encuentro de comadres y amistades y de intercambio de información.[9]

Regresaban las damas a sus domicilios para regir la comida familiar y supervisar los trabajos de cocina para la merienda y la cena. Les daba también tiempo de arreglarse para, como toda buena ama de casa decimonónica, dirigir el rosario, al que algunas veces acudía sólo la familia y en otras ocasiones, llegaban otros parientes y amigos para disfrutar después de su compañía.

Por supuesto, para gozar mejor de la plática en compañía familiar o amistosa, nada mejor que el delicioso chocolate, acompañado de pan dulce recién hecho, se enviaba a comprarlo a alguna de las más jóvenes asistentes de cocina (de ahí aquel famoso dicho: "¿A qué hora vas por el pan?") pues muchas veces los jóvenes pretendientes de la época aprovechaban para acompañar a las enviadas.

Pero se preguntarán ustedes conmigo, queridos lectores, lo mismo que pregunta y responde Rafael Castellano en su delicioso libro-recetario *La cocina romántica*:

> Lo que sigue siendo un enigma es el porqué de sus siluetas esbeltas, sus gráciles abdómenes, su soma evanescente dentro de la moda joven. Entonces no se hacía *jogging*, se hacían visitas. A pie se iba una –con niños o sin ellos– [a la calle] (…) Llevaba la bisabuela traje de faya verde botella y raso color marfil con dibujos Pompadour, adornos de encaje bretón, fleco de los mismos colores del traje y botones de acero fino con dibujos esmaltados. El corpiño largo, abierto sobre un chaleco de faya, mangas largas adornadas de encaje y de una triple cartera de seda lisa. La falda era de cola, guarnecida en la parte inferior con volante rizado. Y la sobrefalda de raso, recogida muy ligeramente por detrás y guarnecida por delante con un fleco puesto en el borde inferior del delantal, y dos faldas plegadas de faya adornadas también con un fleco. Las dos bandas se cruzaban al sesgo, de derecha a izquierda, yendo a terminarse por debajo del paño de detrás, el cual iba adornado por un lado de cocas con cintas flotantes, y por el otro con solapas de seda lisa. Caminar por las calles con todo aquello, sin contar el sombrero y la complicada corsetería infraestructural, era toda una sauna. Uno se lo explica todo.[10]

Por supuesto que con toda aquella arquitectura de tela encima, nuestras adorables antepasadas que iban "desde las puertas de la Sorpresa hasta la esquina del

[9] María Cristina Suárez y Farías, "El siglo xix en la gastronomía mexicana", en *México en el Tiempo*, pp. 23-24.

[10] Rafael Castellano, *La cocina romántica*, 1985, pp. 82-83.

Jockey Club", como tan bien nos lo cuenta Manuel Gutiérrez Nájera en su "Duquesa Job", adelgazaban en un solo paseo la enorme ingesta de ese día.

Y hablando del delicioso poema, me permitiré citar algunos fragmentos en donde podemos observar esos paseos por la ciudad de México, alguna alusión a la moda de ese tiempo (el poema fue escrito en 1884), y algunos datos en torno a la comida, la bebida y sus rituales:

En dulce charla de sobremesa,
mientras devoro fresa tras fresa,
y abajo ronca tu perro Bob,
te haré el retrato de la duquesa
que adora a veces al duque Job.
(…)
Mi duquesita, la que me adora,
no tiene humos de gran señora:
es la griseta de Paul de Kock.
No baila Boston, y desconoce
de las carreras el alto goce
y los placeres del five o'clock.
(…)
Si pisa alfombras, no es en su casa;
si por Plateros alegre pasa
y la saluda madam Marnat,
no es, sin disputa, porque la vista,
sí porque a casa de otra modista
desde temprano rápida va.
(…)
Desde las puertas de la Sorpresa
hasta la esquina del Jockey Club,
no hay española, yanqui o francesa,
ni más bonita ni más traviesa
que la duquesa del duque Job.

¡Cómo resuena su taconeo
en las baldosas! ¡Con qué meneo
luce su talle de tentación!
¡Con qué airecito de aristocracia
mira a los hombres, y con qué gracia
frunce los labios —¡Mimí Pinsón!
Si alguien la alcanza, si la requiebra,
ella, ligera como una cebra,
sigue camino del almacén;
pero, ¡ay del tuno si alarga el brazo!
¡Nadie se salva del sombrillazo
que le descarga sobre la sien!

¡No hay en el mundo mujer más linda!
Pie de andaluza, boca de guinda,
sprint rociado de Veuve Clicquot,
talle de avispa, cutis de ala,
ojos traviesos de colegiala
como los ojos de Louise Theo.

Ágil, nerviosa, blanca, delgada,
media de seda bien restirada,
gola de encaje, corsé de crac,
nariz pequeña, garbosa, cuca,
y palpitantes sobre la nuca
rizos tan rubios como el coñac.
(…)
¡Ah! Tú no has visto cuando se peina,
sobre sus hombros de rosa reina
caer los rizos en profusión.
Tú no has oído qué alegre canta,
mientras sus brazos y su garganta
de fresca espuma cubre el jabón.

Y los domingos, ¡con qué alegría!,
oye en su lecho bullir el día
¡y hasta las nueve quieta se está!
¡Cuál se acurruca la perezosa
bajo la colcha color de rosa,
mientras a misa la criada va!

(…)
Toco; se viste; me abre; almorzamos;
con apetito los dos tomamos
un par de huevos y un buen beefsteak,
media botella de rico vino,
y en coche, juntos, vamos camino
del pintoresco Chapultepec.[11]

[11] Manuel Gutiérrez Nájera, *Poesía Completa*, pp. 200-202.

Gutiérrez Nájera nos presenta un vivo retrato de costumbres decimonónicas en este poema. Comienza platicándonos justamente en una "dulce charla de sobremesa", llegado ya el final de los postres, sobre la mujer que "adora a veces". Vemos ya la costumbre de alargar la comida "picando" frutas, bebiendo café o algún licor y sazonando el momento con animadas conversaciones. Observamos también, en la segunda estancia, la nueva costumbre, introducida desde Inglaterra, de tomar el té a las cinco. Muchas señoras de alta sociedad la habían adoptado alegremente y en estas reuniones se degustaba, por supuesto, té, acompañado de otras infusiones, café y chocolate como bebidas; y de pastelillos varios, los muy británicos sándwiches de pepino –mencionados juguetonamente por Wilde–, y bizcochería nacional. Desde luego, este hábito es conocido por la "duquesita", al igual que asistir a las carreras (otra actividad extranjera).

Nos informa también de su paseo por la calle de Plateros y del alegre taconeo con que lo hace, de la manera de coquetear de las mujeres de la época y del doble uso de la sombrilla: cubre los albos rostros del sol y también propina golpes a los impertinentes.

Es muy interesante la manera en que Gutiérrez Nájera habla de la belleza de su duquesa, ya que la compara con comida o bebida de su entero agrado: guindas, champaña, cognac. Y por supuesto, continúa nuestra lista de vestimenta femenina y el elaborado peinado pleno de bucles con que las mujeres decimonónicas salían a la calle.

Y por último, nuevo guiño a la gastronomía: el almuerzo de huevos y *beefsteak,* del que hablaremos más adelante y que tuvo amplia resonancia entre otros escritores tanto a su favor como en contra. Sólo les resta el paseo de domingo: a Chapultepec.

Vemos entonces cómo se refleja en la poesía de don Manuel la plácida vida cotidiana de la clase media porfiriana. Al respecto, podemos completar las referencias que combinan recreo y gastronomía con lo escrito por María Cristina Suárez y Farías:

> Al amparo de don Porfirio, se vivía igualmente una intensa vida nocturna, así, en esta época empiezan a proliferar los cafés: el de la Concordia, el del Cazador, situado en la esquina de Plateros y Portal de Mercaderes, el Colón, el Veroly en las calles del Coliseo Viejo y Coliseo Nuevo, el Café del Sur en donde se reunían actores y bailarinas o el del Águila de Oro, sitio elegido por los que preferían los temas políticos y en el que eran famosos los "fósforos" o "fosforitos", hechos de café y aguardiente en partes iguales. A estos lugares acudía la gente, antes o después de la salida de la Opera o del Teatro Principal y a los mismos los señores invitaban a las tiples. Por las tardes, los cafés estaban llenos de señoras, de señoritas y jóvenes «lagartijos» que echaban novio bajo la mirada vigilante de las mamás o de las chaperonas. Por ellos se paseaba toda la sociedad y eran los lugares adecuados para ver y dejarse ver, ahí se tejían historias y se hacían y deshacían honras. En los cafés se tomaba, desde luego, café, que apenas empezaba a acostumbrarse, se bebían licores, así como nieves de frutas y sorbetes de sabores. Como la pastelería francesa ya había sentado sus reales, no podía faltar un platón pletórico de éclaires

y croissants o los deliciosos bocados
de dama.[12]

Por supuesto que estaban también los otros cafés, donde dejaban pasar las horas vespertinas los varones, charlando sobre los últimos acontecimientos políticos, la belleza de la tiple de moda o el último poema de algún amigo. O tal vez enfrascados en algún debate de ajedrez. En esos recintos, los caballeros eran acompañados por cafés, en efecto, pero principalmente por diversos licores, de entre los que destacaba el ajenjo, con su amargura y voluptuosidad muy a tono con el siglo. Y aquí nos lleva nuevamente Gutiérrez Nájera a la vida cotidiana, masculina, de los cafés, con el bello poema al ajenjo titulado "El hada verde":

¡En tus abismos, negros y rojos,
fiebre implacable mi alma se pierde,
y en tus abismos miro los ojos,
los verdes ojos del hada verde!

Es nuestra musa glauca y sombría,
la copa rompe, la lira quiebra,
y a nuestro cuello se enrosca impía
como culebra!

Llega y nos dice: —¡Soy el olvido,
yo tus dolores aliviaré!
Y entre sus brazos, siempre dormido,
yace Musset.

¡Oh, musa verde! Tú la que flotas
en nuestras vidas enardecidas,
tú la que absorbes, tú la que agotas
almas y vidas.

En las pupilas concupiscencia;
juego en la mesa donde se pierde
con el dinero, vida y conciencia,
en nuestras copas, eres demencia
¡oh, musa verde!

Son ojos verdes los que buscamos,
verde el tapete donde jugué,
verdes absintios los que apuramos,
y verde el sauce que colocamos
en tu sepulcro, pobre Musset.[13]

Estamos ante la dulce y desmayada decadencia heredada de Francia, ante la sima en la que sumerge a sus devotos el ajenjo, la otra cara de los cafés decimonónicos de la ciudad de México.

Y ya que estamos en compañía de escritores e intelectuales, adentrémonos con ellos en sus tertulias, las cuales estaban también rociadas con muy diversas bebidas y robustecidas con todo tipo de manjares.

Alejandro Rivas Velásquez nos habla de las Veladas Literarias que se celebraron en la ciudad de México entre noviembre de 1867 y abril de 1868,[14] y nos da cuenta de las comilonas en que resultaba aquello, por más que buscaran la austeridad. Apunta Rivas Velásquez:

> Estas Veladas fueron el primer intento de Ignacio Manuel Altamirano por lograr la concordia entre los escritores nacionales. Aunque en realidad, aparte de divergencias poéticas y políticas, en ellas pronto comenzaron a manifestarse otro tipo de diferencias; por ejemplo, se fue haciendo importante el tema de los banquetes que se daban al término de las reuniones, los cuales llegaron a ser motivo de constante preocupación por parte de algunos de sus miem-

[12] Suárez y Farias, *op. cit.*, s/p.

[13] Gutiérrez Nájera, *op. cit.*, pp. 262-263.

[14] Alejandro Rivas Velásquez, "La frugalidad en las veladas literarias", en *En gustos se comen géneros: Congreso Internacional Comida y Literatura III, pp. 549-561.*

> bros pues, al parecer, amenazaban el sentimiento de austeridad e igualdad que era necesario conservar entre los escritores.[15]

La primera de estas Veladas fue celebrada en casa del poeta Luis G. Ortiz a fines de 1867. En ella se leyó *Los misioneros de amor,* comedia de Enrique Olavarría y Ferrari. Asistieron a la misma, entre otros, José Tomás de Cuéllar, Ignacio Manuel Altamirano y Manuel Peredo. Posteriormente, los asistentes pudieron degustar diversos dulces y pasteles, acompañados de vino y ponche.

La segunda de estas Veladas fue en casa de Altamirano. En ella fue más intensa la actividad literaria, con poemas de Prieto y Riva Palacio y la lectura del *Atoyac* de Altamirano, y de *Los árboles* de Cuéllar. En el ámbito culinario, nuestros escritores se volvieron a solazar con todo tipo de vinos y licores –incluida la champaña– y deliciosos pasteles y dulces.

La tercera Velada rayó en el exceso. Se llevó a cabo en casa de Agustín Lozano, quien no era escritor, pero sí muy acaudalado y ofreció a sus invitados todo tipo de manjares, postres y vinos, acompañados de una orquesta que animó el evento. Tanta abundancia propició las críticas de muchos de los asistentes, pero aún así las siguientes Veladas continuaron con el tono de derroche gastronómico que, en verdad, contrastaba severamente con la condición económica de muchos de los participantes. A todo esto, se sumó la molestia de soportar a los asistentes que comenzaron a sumarse por el sólo hecho de degustar las viandas ofrecidas sin tener el más mínimo interés literario.

Fue hasta varias reuniones después que se enmendó esta situación. La Velada fue organizada por Ignacio Ramírez y Agustín Silicio, en una casa prestada en la calle de Gante. Alejandro Rivas Velásquez apunta sobre este encuentro:

> En otra piecesita contigua se podía ver una mesa pequeña y limpia, pero no llevaba sobre sí más que algunas grandes tortas de pan blanco, algunas botellas de manzanilla y de cognac, y una tetera, limones, azúcar y agua.[16]

Después de un par de Veladas más, Altamirano, quien las había convocado en un principio, puso fin a esta práctica. El resultado que perseguía con ellas se había cumplido y los literatos mexicanos se conocían y habían reactivado sus actividades en cuanto a la escritura. En relación a las jóvenes voces, se habían dado a conocer varias de ellas, como la de Justo Sierra o Juan de Dios Peza.

Altamirano decidió cambiar el lugar de reunión de las mesas a una publicación y así nació la revista *El Renacimiento* (publicada en 1869), la cual llegó a ser un manjar para el intelecto.

Vemos de qué manera la comida, como parte de la vida cotidiana, constituyó un tema importante para la literatura y los escritores mexicanos del siglo xix. Algunos alimentos causaron entre ellos polémica, como los "rosbifes" y los "bisteces", llegados de la mano de los norteamericanos. Algunos escritores e intelectuales se lamentaban de la asimilación de alimentos tan bárbaros, como Payno; otros,

[15] *Ibid*, p. 551.

[16] *Ibid*, p. 560.

como ya lo vimos con Gutiérrez Nájera, acogieron con alegría estas novedades culinarias, e incluso estas extranjerías hicieron su aparición en diversos recetarios personales de la época.[17]

Otro elemento fundamental dentro de los cambios gastronómicos sufridos por la sociedad mexicana decimonónica fue el auge de la cocina francesa. Ya se mencionaron los cafés afrancesados y sus golosinas. Fueron abiertos también varios restaurantes atendidos por auténticos chefs franceses que ofrecían una gran variedad de platillos cuyos sabores y nombres seducían a las clases altas mexicanas, cuyos miembros acudían a degustar y, sobre todo, a ser vistos en estos nuevos recintos que simbolizaban para ellos el lujo, la modernidad y el cosmopolitismo. Hubo incluso quienes prescindieron de las cocineras nacionales para contratar un chef galo para preparar los alimentos diarios.

Por supuesto que también proliferaron las fondas,[18] donde tanto la clase media como la baja gozaban de la cocina mexicana de enorme tradición y sincretismo; así como las pulquerías donde, además de la espesa bebida, se podía degustar la comida típica. No debemos olvidar a los siempre presentes vendedores callejeros de comida, como la tamalera, los dulceros o la hoy extinta chiera que tanto placer causaba a la vista y al paladar con su refrescante mercancía. De todas estas comidas nos dan cuenta en sus deliciosas crónicas José Juan Tablada[19] y Guillermo Prieto.[20]

Pero, sin duda, el platillo ante quien todos los habitantes de México se rendían era el mole, símbolo de identidad nacional y liga entre los distintos estratos sociales. Sabemos que el mole, en su modalidad amplia de salsa que combinaba distintos chiles y especias para bañar con ella carnes o vegetales, data de la época prehispánica; que sor Andrea de la Cruz, monja poblana, fue la inventora "oficial" del guiso para dar la bienvenida al virrey conde de Mancera. Pero tomó la forma definitiva con chocolate, guajolote y ajonjolí tostado hasta los diversos recetarios del siglo XIX y también su auge como la comida festiva en todos los niveles sociales. Esto se demuestra con la deliciosa "Charla dominguera" de Prieto-Fidel, publicada en la *Revista Universal* el 18 de julio de 1875, donde nos describe, precisamente, una fiesta familiar con el mole como centro gravitacional en el que confluyen todos los apetitos:

> En el comedor ardía el entusiasmo; en grandes vasos de cristal que descollaban en el centro de la mesa, brindaba sus dulzuras el pulque de piña, la Isabel dormida, la chicha color de ópalo, y el alabastrino pulque de almendra, sin que faltasen las botellas de vino cascarrón, catalán y licores.
> Sirviese en aquella mesa riquísimo jamón en vino del gusto de la concurrencia toda; disputábanle la primacía, en orondas tajadas, la vaca aprensada, fresca, con su rocío de aceite y vina-

[17] Ver Rafael Castellano, *La cocina romántica*; Clementina Díaz y de Ovando y Luis Mario Schneider, *Arte Culinario Mexicano, Siglo XIX, Recetario*; *Formulario de la cocina mexicana. Puebla, siglo XIX*; entre otros.

[18] También llamadas figones.

[19] En *La feria de la vida*.

[20] En *Memorias de mis tiempos (1828-1853)* y en sus "Charlas domingueras", publicadas en *El Universal* bajo el seudónimo de "Fidel".

> gre, su despolvoreo de orégano que trascendía, y sus puntitas de perejil que la alegraban.
> Y en medio del júbilo hizo su aparición el MOLE. Vino en su cazuela inmensa y a su tiempo el mole de guajolote y, desde su colocación en la mesa fue un acontecimiento. Era un tanque, un aerolito, un baluarte, una ciudadela, una plaza de toros aquella cazuela.
> Al ponerse en manos del consumidor cada plato, caía sobre él en lluvia de oro, un manto de ajonjolí, que le hacía el firmamento de la gula.
> […] La sensación que produjo el mole fue inexplicable; personas hubo que se echaron a pie, esto es que comieron con los dedos, y personas que pidieron tortilla caliente, porque no se pudieron contener de honrar con todos sus adminículos al plato mexicano.[21]

Vemos de qué manera la identidad nacional del mexicano del siglo xix estaba íntimamente ligada al mole; y que la comida en general servía no sólo como aglutinante social, sino como verdadera generadora de relaciones sentimentales y familiares, proyectos culturales y obras literarias.

Brindemos, queridos lectores, con pulque, vino, cognac, ajenjo, champán o un vaso de chía y degustemos, como nuestros antepasados, de un día de copiosa comida y, si salimos bien librados, vayamos a caminar al bosque de Chapultepec, a la calle de Plateros, o a hacer el recorrido *desde las puertas de la Sorpresa hasta la esquina del Jockey Club*. ¡Salud!■

[21] Cit. por Clementina Díaz y de Ovando, *op. cit.*, pp. 540-541.

Bibliografía

Bruera, Matías. *Meditaciones sobre el gusto: vino, alimentación y cultura*. Buenos Aires, Paidós, 2005.

Castellano, Rafael. *La cocina romántica*, Barcelona, Laia, 1985.

Díaz y de Ovando, Clementina. "Guillermo Prieto y Manuel Payno, gastrónomos literarios" en *En gustos se comen géneros. Congreso Internacional Comida y Literatura III,* Mérida, Instituto de Cultura de Yucatán, 2003.

_____ y Schenider, Luis Mario. *Arte Culinario Mexicano Siglo xix. Recetario,* México, Fundación de Investigaciones Sociales, 1985.

Fernández, Adela. *La tradicional cocina mexicana y sus mejores recetas*, México, Panorama Editorial, 1997.

Formulario de la cocina mexicana. Puebla, siglo xix, México, Conaculta, 2002.

Gutiérrez Nájera, Manuel. *Poesía Completa*, México, Premiá editora, 1979 (Colección Los libros del bicho).

León García, María del Carmen. *El libro de Dominga de Guzmán. Un documento personal del siglo xviii*, México, Conaculta, 1997.

Loaeza, Guadalupe. "Lo que comen los escritores" en *En gustos se comen género. Congreso Internacional Comida y Literatura I,* Mérida, Instituto de Cultura de Yucatán, 2003.

Rivas Velásquez, Alejandro, "La frugalidad en las veladas literarias", en *En gustos se comen géneros. Congreso Internacional Comida y Literatura III,* Mérida, Instituto de Cultura de Yucatán, 2003.

Sauir, Oscar, Presentación de *En gustos se comen géneros. Congreso Internacional Comida y Literatura I*, Mérida, Instituto de Cultura de Yucatán, 2003.

Souto Mantecón, Matilde. "De la cocina a la mesa", en *Historia de la vida cotidiana en México, IV. Bienes y vivencias. El siglo XIX*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 2005.

Suárez y Farías, María Cristina. "El siglo XIX en la gastronomía mexicana", en *México en el Tiempo,* Año 1, núm. 14, México. Agosto-septiembre, 1996.

Tablada, José Juan. *La feria de la vida*, México, Ediciones Botas, 1937.

Nuevos sabores: gusto y disgusto

Begoña Arteta*

> El carácter ambiguo del mexicano queda perfectamente reflejado en su hospitalidad culinaria. El anfitrión se desvivirá para halagar a su invitado extranjero, le dirá "ésta es tu casa", lo agasajará con entusiasmo, pero no evitará servirle un plato picante como el infierno. Sólo si el extranjero sale avante podrá considerarse parte de la familia.
>
> Jorge Volpi

Viajar en el siglo xix significaba, entre otras muchas cosas, aventura, riesgo, sufrir incomodidades, confrontar costumbres diferentes a las propias, y era también probar sabores completamente desconocidos. El viajero distaba mucho del turista actual al que le acondicionan todo para que no padezca ninguna molestia, en ocasiones, incluso, evitándole el trato directo con los nativos del lugar que visita, a no ser con los vendedores de artesanías o los empleados del hotel en el que se hospeda. Esto no les sucedía a los viajeros del siglo xix por privilegiada que fuera su situación económica o social. Sus viajes no podrían compararse ni siquiera con el actual turismo de aventura o el turismo rural más elemental. Ellos se veían obligados a aceptar lo inesperado en los caminos, tanto por los medios de transporte al uso como por las posadas y los lugares en los que tenían que pernoctar y comer, así como por las inciertas distancias que podían recorrerse con la luz del día; el éxito de su viaje dependía, no cabe duda, de su capacidad de adaptación personal al país que visitaban por diferentes motivos, en este caso, a México.

Cuando se adentraban en la antigua Nueva España, a los viajeros del siglo xix les sorprendían sus paisajes por la gran diversidad de vegetación; los pobladores, su historia y costumbres, la política y hasta los golpes de Estado, ya que todo los sumergía en un mundo del que apenas habían oído hablar y que, casi automáticamente, los situaba en la posición del "otro", de alguien distinto, que encuentra interesante dar a conocer a los suyos lo que en sus países de origen no se daba o acostumbraba. Llegaban a un México ya independiente de España, rico culturalmente, que les daba materia para describir muchos aspectos que les llamaban la atención, en ese su descubrimiento de lo diferente, no puede escapar

* Departamento de Humanidades, uam-a.

la gastronomía nacional, con sus muy variados condimentos, sabores, olores y colores.

Para nosotros es difícil imaginar lo duro que, en ocasiones, pudo ser para aquellos visitantes exponer su paladar a una gran cantidad de productos desconocidos, que formaban parte sustancial del alimento de los mexicanos, y del gusto o disgusto que podía causarles su novedoso sabor y aspecto. Es difícil imaginarlo, porque en nuestros días la gastronomía ha adquirido la categoría de arte culinario, que se divulga ampliamente por todos los medios: desde programas de televisión hasta los puestos de periódicos, los supermercados y librerías de prestigio, que ofrecen revistas y libros de recetas bellamente ilustrados y, nunca mejor dicho, para "todos los gustos y sabores" y también "para todos los bolsillos." La globalización actual con la rapidez de los transportes, refrigeración y sobre todo, los sistemas de comercialización, nos permite contar con ingredientes que antes se conseguían solamente en sus países de origen. Así, la cocina ha pasado de ser privativa de una cierta región a no tener fronteras, a ser compartida con otros muchos pueblos, con lo que se ha extendido y enriquecido uno de los grandes placeres que puede tener el ser humano, degustar la comida preparada con un toque artesanal al que se aúna la sensibilidad del comensal dispuesto a gozarla.

A los jóvenes acostumbrados a este ir y venir de mercancías, tal vez les sea difícil creer que en los años treinta del siglo veinte, una persona que viviera en Chihuahua, por ejemplo, no hubiera probado nunca una papaya o un delicioso mango. Y, sin ir tan lejos en décadas –como voy a hablar de mi experiencia, debo aclarar que no considero lejano lo que admito que para un joven puede ser un pasado remoto–, yo misma conocí no hace muchos años algunas frutas como el lichi, el kiwi y el maracuyá, lo que explica que estos nombres y frutas, llegadas tarde a mi vida, sigan guardando para mí su connotación de "exóticas".

Con esta explicación que considero necesaria para mejor situarnos en el contexto social y cultural de la época, los invito a recorrer algunos lugares de nuestra geografía, con tres viajeros, ninguno de origen español, que, por distintas circunstancias, vivieron en nuestro país en la década de los años cuarenta del siglo XIX, y a compartir lo que representó para su gusto, olfato y tacto el probar frutas, bebidas, dulces y platillos en ese acto tan natural de comer para vivir y que tan fácilmente puede convertirse en algo tan placentero, que raye en el 'pecado'. Siendo la gastronomía regional tan rica y variada, tuve que limitarme a elegir los comentarios sobre lo que me parece lo más representativo de la cocina mexicana. Dejo al lector la tarea de identificar platillos y bebidas aún hoy vigentes, las formas en que se han enriquecido o transformado, o casi desaparecido.

Los viajeros seleccionados son la escocesa, Frances Erskine Inglis, mejor conocida por el título y apellido de su marido como la Marquesa Calderón de la Barca, que permaneció en México de diciembre de 1839 a enero de 1842, en su calidad de esposa del primer ministro plenipotenciario enviado por España al reiniciarse las relaciones diplomáticas entre ambos países. Los otros dos viajeros son Brantz Mayer, que desempeñó el cargo de Secretario de la Legación norteamericana de noviembre de 1841 hasta

1843, y Carl Bartholomaeus Heller, que estuvo en México de 1845 a 1848. Se trata de un botánico austriaco, que vino a estudiar y recolectar plantas de la zona sur de México.

De los platillos condimentados a la naturalidad de las frutas

Empecemos con la llegada a Veracruz de los señores Calderón de la Barca. Se alojaron, con todo lujo de atenciones, en casa de un ex cónsul español y los anfitriones para agasajarlos les organizaron una cena por todo lo alto. Sin embargo, la esposa del embajador, con ese sentido del humor que impregna todo su libro, comenta:

> ...cocina a la española *vera-crucificada*. Probé, y esto bastó: el ajo y el aceite envolvían la carne, el pescado y las aves; servidos con pimientos y plátanos y toda clase de frutas extrañas, a las que no puedo todavía acostumbrarme.[1]

El biólogo Heller también describe así una de sus primeras comidas en el hotel de Veracruz: "...una mezcla de platos ingleses, franceses y mexicanos a los que un alemán, de no ser de paladar caprichoso, sólo puede acostumbrarse poco a poco".[2] A Brantz Mayer, en el camino rumbo a la ciudad de México, le sirven un estofado de carnero y pescado del río que lo hace exclamar:

> en mi vida he probado nada semejante a este menjurje de cebollas, tocino, ajos y chile. Por unanimidad decidimos dejar ese delicioso *bonne bouche* a nuestros sucesores españoles, a cuyos paladares sabría esa mixtura mejor que a los norteamericanos.[3]

Sin importar el lugar en el que se los sirvieron, los guisos, en la degustación inicial, no pasaron la prueba del paladar de nuestros visitantes.

Para compensar esa evaluación bastante negativa de sus primeras confrontaciones con sabores desconocidos, y según parece nada agradables, se encontraron con las frutas cultivadas en México. Mayer, al pasar por Jalapa, descubre "...en toda su magnificencia y profusión", las *chirimoyas* y *granaditas*. En el mercado de Córdoba, Heller también se encuentra con frutas desconocidas, y, como biólogo, enumera todas las que vio y quizá probó en un pueblo del estado de Veracruz, donde se vendían productos de tierra fría o caliente, según la temporada: "anonas, mangos, plátanos, naranjas, papayas, chirimoyas, granaditas, piñas, timbiriches, piñones, pitayas, coyoles, aguacates, cartones, cacahuates..."[4] En su viaje por el sur, hacia Campeche, le llama la atención que las viviendas sean quintas con jardines y que las propiedades se aprovechen como huertos en donde se cultivan: "...caimitos, marañones, ciruelas, mangos, mameyes, zapotes, icacos, melones y verduras…"[5]

[1] Calderón de la Barca. *La vida en México. Durante una residencia de dos años en ese país*, p. 21.
[2] Carl Bartholomaeus Heller. *Viajes por México en los años 1845-1848*, p. 62.
[3] Brantz Mayer. *México lo que fue y lo que es*, p. 21.
[4] Heller, *op. cit.*, p. 81.
[5] *Ibid.*, p. 192.

A la señora Calderón de la Barca, sin el sentido científico del alemán, pero sí con el del gusto bien desarrollado, las frutas tropicales mexicanas le parecen sencillamente exquisitas; llega a decir, incluso, que más que frutas son como postres elaborados. Al igual que los otros dos viajeros, es también en Veracruz donde saborea por primer vez unas "deliciosas *chirimoyas*", de las que dice son: "... una especie de flan natural". Entre otras varias frutas, también prueba *granaditas,* plátanos y *zapotes*.[6] Más adelante señala que de estos últimos hay diferentes tipos ... "blancos y negros" y que de la misma familia son los *chicozapotes*. Al capulín le dice la cereza mexicana, describe el mango, y acaba confesando que, de todas las frutas, ella prefiere la chirimoya, el zapote blanco, la granadita y el mango, aunque reconoce que es cuestión de gustos.[7] En cuanto a los plátanos, llama su atención el que se encuentren en todas partes y en grandes cantidades, y al respecto comenta que son "una fruta de imponderable utilidad y base alimenticia de los pobres habitantes de los climas tropicales ...su país adoptivo les conviene más que su tierra natal..." Para ella, la tuna, "…es una de las frutas más refrescantes, que hay".[8]

Pásele a lo sabroso

Y estando en México, cómo no iban a referirse a los alimentos por excelencia de la comida mexicana, los tres de origen prehispánico, como son el chile, los frijoles y las tortillas de maíz. En sus muy variadas combinaciones de mezclas y sabores encuentran estos tres productos en todos los lugares de la geografía mexicana que visitan. El chile o los chiles con que se elaboran las salsas –que aún en este nuestro siglo xxi nos gusta hacer probar a los extranjeros para que las gocen o las sufran–, ponían también a prueba las papilas gustativas de los visitantes del xix, según dejan consignado.

Pero son las tortillas de maíz el alimento que más les sorprende. Los tres coinciden en señalar que constituyen la base alimenticia de las clases populares, aunque tampoco faltan en las casas de las familias de abolengo. Todos describen cómo se elaboran y con qué se condimentan, pero, quizá, lo que más les asombra es cómo les sirven para comer otros platillos, para ser luego también ingeridas. Por ejemplo, Heller describe la choza en la que estuvo en una de sus excursiones, choza que era una casa como tantas otras, y en la que dice:

> …arde un fuego en torno al cual se revuelcan los niños pequeños, semidesnudos, mientras la mujer pone sus ollas con frijoles o carne y muele el maíz sobre una piedra ("metate"); esta masa está formada con las manos en una especie de galletas redondas, aplastadas y delgadas que son puestas a cocer en un platón de barro; se llaman "tortillas" y nunca deben faltarles a los mexicanos, ya que sustituyen el pan, a la cuchara, al cuchillo y al tenedor. En otro mortero de piedra, tallado toscamente, se majan pimientos españoles aquí llamados "chile" (Capsicum Nahum), para convertirlos en una salsa de la que el pueblo mexicano puede prescindir

[6] Calderón de la Barca, *op. cit*., p. 33.
[7] *Ibid*., p. 120.
[8] *Ibid*., p. 208.

> tan poco como los europeos de la sal. Son capaces de comer este caldo tremendamente fuerte en cantidades increíbles, a tal grado que las frecuentes enfermedades del estómago que padece esta gente deben adscribirse sólo al excesivo uso de él.[9]

A Mayer le extraña que mucha gente coma en la calle y no en su casa, en lo que hoy llamamos puestos de comida, aunque seguramente serían entonces mucho más rudimentarios. Es tan grande su asombro, que me permite pensar que México fue pionero en la comida rápida tan en boga hoy en las ciudades modernas. Comentarios aparte, Mayer observa que los trabajadores salen de su casa, llevando en los bolsillos unos cuantos "tlacos"[10] que les permiten satisfacer su apetito llegada la hora de reponer fuerzas, y le encuentra tantas ventajas a esta costumbre de comer en la calle que la propone como un buen método de economía doméstica, especialmente recomendable para los solteros. Así lo describe:

> ...y pagará dos o tres de ellos [tlacos] a alguna india, a cambio de las tortillas que ha menester. A unos cuantos pasos habrá otra india que sobre una cocinilla portátil tendrá una olla hirviendo con frijoles o chile. El hambriento se pondrá en cuclillas junto a la vendedora, le tenderá la tortilla extendida sobre la mano, para que ella le ponga una cucharada de chile y un pedazo de carne; luego doblará la tortilla a modo de "sandwich", y seguirá haciendo lo mismo hasta saciar su apetito. El que sea persona acomodada o se deje llevar de un antojo alargará un plato de arcilla, hará que le pongan frijoles, o chile con carne, y, haciendo cuchara de su tortilla, irá poco a poco comiendo el alimento, y acabará por comerse la misma cuchara…. Ni platos que lavar, ni cubiertos que limpiar. Nuestro indio suelta sus tlacos, se estira cuan largo es, a modo de despedida, se da unas palmaditas de satisfacción sobre la barriga llena, y se va a su trabajo.[11]

También la marquesa hace referencia a la ya señalada utilidad de suplir los cuchillos y tenedores con la tortilla, y escribe:

> ...todos los criados de México y todo el común del pueblo, ¡comen con los dedos! Los más curiosos enrollan dos tortillas que les sirven de cuchillo y tenedor, y que, os lo puedo asegurar por experiencia propia, es mil veces preferible que nada cuando habéis aprendido a usarla.[12]

El pulque, bebida casi en desaparición

En este recorrido gastronómico referido mayormente a los productos mexicanos por antonomasia no podía faltar el pulque. Una bebida suplantada por la cerveza y tan venida a menos en nuestros días –tanto por su escaso consumo como por haber dejado de ser el cultivo del maguey la fuente de riqueza que representó en el siglo XIX para tantos dueños de haciendas pulqueras–, era la bebida más común en el altiplano, lo que bebían las clases populares y también las más refinadas a las que

[9] Heller, *op. cit*., p.103
[10] Una forma de referirse en México al dinero, a la moneda de uso corriente. Del nahuatl, *tlaco*, mitad.
[11] Brantz Maye, o*p. cit*., p. 29.
[12] Calderon de la Barca, *op. cit*., p. 363.

no faltaba pretexto para tenerlo en casa. Las mismas familias acomodadas que en cenas formales ofrecían vinos europeos, servían pulque en los almuerzos campiranos, y los dueños de las ricas haciendas animaban a sus huéspedes extranjeros a tomarlo como algo único, que no podían dejar de probar. A los visitantes les cuesta bastante trabajo apreciar este elixir de los dioses, como algunos lo siguen llamando, por la repugnancia inicial que provoca, quizá más por su olor que por el sabor y la consistencia. Los conocedores afirman que hay que paladearlo, y es probable que Mayer lo haya hecho, pues llega a distinguir calidades distintas en los que prueba:

> No puedo decir que su aroma sea agradable, aunque varía mucho según las diferentes regiones del país. En México probé uno que era delicioso, enviado de regalo desde una hacienda cerca de Puebla; pero el que de ordinario se vende en el mercado me sabe a limonada agria mezclada con ácido tartárico.[13]

Ningún hacendado importante envía a Heller la bebida prehispánica de los dioses, pero se ve obligado a tomar pulque en una pequeña población, cerca de Huatusco, municipio de la zona central montañosa del estado de Veracruz, en donde los lugareños lo consumen más que el agua, porque la tierra rica en sodio hace que ésta sea muy salada. Dice el biólogo que, "... al principio sólo podía tomarlo a gotas a causa de su repugnante sabor",[14] lo que parece dar a entender que luego pasó a los sorbos y de ahí a que no le resultara desagradable. Como Heller, también la marquesa lo encuentra horroroso la primera vez que lo prueba en su viaje hacia la ciudad de México, para cambiar de opinión cuando más adelante le coge el gusto:

> ... desde el primer sorbo deduje que así como el néctar era la bebida del Olimpo, (residencia de los dioses, en sus banquetes se bebía el néctar rojo que los hacía inmortales) podíamos conjeturar con justicia que Plutón (dios de los infiernos, dios nefasto) ha de haber cultivado el *maguey* en sus dominios. El sabor y el olor, combinados, me cogieron tan de sorpresa, que me temo que mis gestos de horror deben de haber sido cruel ofensa para el digno alcalde, quien la conceptúa como la bebida más deliciosa del mundo, y de hecho, se dice que cuando se vence la repugnancia al principio, es después muy agradable. La dificultad debe consistir en vencerla.[15]

¿Por qué las bebidas embriagantes tienen en todas las mitologías un origen divino? El caso del pulque no será diferente al de los griegos clásicos. Se dice que este líquido blanco fue un regalo de la diosa Mayehuel, quien lo depositó en el corazón del maguey y le dio después su sabor al mezclarlo con su sangre. La marquesa hace referencia a esta antigua leyenda: "El maguey y su producto el pulque" dice "fueron conocidos de los indios desde la más remota antigüedad, y es muy posible que los primitivos aztecas se emborracharan lo mismo con su *octli* favorito, como los modernos mexicanos lo hacen con su amado *pulque*".

Enseguida apunta las cualidades que los mexicanos le exponen para animarla

[13] *Ibid*., pp. 109-110.
[14] Heller, o*p. cit*., p. 124.
[15] Calderón de la Barca, o*p. cit*., p. 33.

a degustarlo: "... se dice que es la bebida más sana del mundo, y agradable en sumo grado una vez que se ha logrado vencer el disgusto que produce su olor a rancio".[16] Más adelante, en su visita a Teotihuacan, hacen una parada en la hacienda de la señora Adalid, en donde les ofrecieron un excelente almuerzo y el consabido pulque, y es aquí donde tal parece que le empieza a gustar, pues le "... pareció más bien refrescante, de sabor dulce, y con una espuma cremosa, y, decididamente mucho menos maloliente que el que se vende en México".[17] Páginas adelante compara las corridas de toros con esta bebida, de ambas, apunta, "...al principio le tuerce uno el gesto, y después se comienza a tomarle el gusto".[18] Poco antes de dejar el país, visita la hacienda pulquera del señor Francisco Tagle en San Ángel, a la que llegan los indios desde el pueblo para que les llenen sus jarritos con el líquido blanco, "... el cuál dicho sea de paso" dice "encuentro ahora excelente, y pienso que me sería muy difícil ¡vivir sin él!"[19] Sin duda, la escocesa pasó del disgusto al gusto.

Heller menciona y describe otras bebidas. Habla del aguamiel, y dice gustarle especialmente la "chicha", que se elabora con los granos del elote y se produce en forma análoga a la cerveza, y también el tepache, bebida fermentada de piña y azúcar, la que a pesar de su color sucio y sin transparencia, le parece un refresco recomendable en lugares calientes.[20] Destaca lo mucho que aprecian el coco en Campeche y otros lugares del sur:

> ... cuya leche, de sabor agradable, se toma con frecuencia como refresco. Los caballeros y las damas van sobre todo en las mañanas a los jardines para tomar leche de coco, pues se considera muy saludable. Debo admitir que pronto me acostumbré a ello, dado que el agua de las cisternas de la ciudad es mala, pues se guarda desde una temporada de lluvias hasta la siguiente.[21]

Pero, ¿qué es esto?

Pero pasemos ya a las comidas "extrañas". Podemos imaginar la sorpresa de Mayer cuando oye hablar de los huevos de mosca. Iba con unos amigos a Texcoco y Teotihuacan y en la puerta de San Lázaro, por el canal que entraba a la ciudad, queda fascinado por la vista que tiene desde ahí el lago, pero enseguida le asombran mucho más las barcas en que cargaban los peces o con las que recogían los "huevos de mosca" de los altos cañaverales, que los indios plantaban en largas hileras, para que en ellos anidaran los insectos. Luego explica que se comían ya desde la época prehispánica: "...estos huevos (llamados aguayacatl)", dice, "eran alimento predilecto de los indios. Desde mucho antes de la conquista, y, guisados en forma de patés, no difieren mucho de las ovas de los peces, ni en cuanto al aspecto, ni en cuanto al sabor".[22]

La Marquesa Calderón también comenta sobre estos huevos, ya que el Conde de la Cortina le prometió mandarle una caja de estos huevos de mosquito. Si no coincide con Mayer en el nombre, aunque haya cierto parecido en la grafía

[16] *Ibid*., p. 70.
[17] *Ibid*., pp. 115-116.
[18] *Ibid*., p. 119.
[19] *Ibid*., p. 281.
[20] Heller, *op. cit*., p. 63.
[21] *Ibid*., p. 19.
[22] Mayer, *op. cit*., p. 286.

nahuatl, si concuerdan en la manera de prepararlos:

> ...con los cuales se hace una especie de *tortillas* consideradas como un bocado exquisito. Tomando en cuenta que los mosquitos son unos pequeños "caníbales" con alas, la idea me produjo una sensación de repugnancia; pero pretenden que éstos, que vienen de la *Laguna*, son de una especie superior, y no pican. En realidad, los historiadores españoles mencionan el hecho de que los indios comían pan elaborado con los huevos que un mosco llamado *axaxayacatl* pone en los juncos de los lagos, y que ellos (los españoles) tenían por muy sabrosos.[23]

En el obligado recorrido para llegar a su destino, los viajeros tenían que detenerse a comer en las mal llamadas hosterías y avenirse a lo que la mujer de la casa preparaba: no tenían mucho donde escoger. Salvo que fueran recibidos y atendidos en alguna hacienda, la queja es unánime: no existen hoteles y deben dormir en lugares nada confortables y muy poco limpios. En cuanto a la comida, si ésta consistía en huevos, frijoles y pan, no había problema, ya que, como apunta uno de ellos, "con la salsa del apetito" uno come sin reparo. Los *peros* aparecen cuando la salsa está preparada a la usanza de la tierra, como lo describen al principio de su viaje, aunque estas quejas van disminuyendo en la medida en que el cuerpo se acostumbra al picante. En su viaje a tierra caliente, Mayer nos cuenta que comió *mollé de guagelote*. Iban rumbo a Cuernavaca y en el lugar donde se detuvieron a comer ordenaron tortillas, frijoles y huevos, pero él, bromeando con las mujeres de la casa, les pidió mole. Enseguida, nos dice, encontraron la vasija llena del "anhelado pavo con chile" la que calentaron junto con otra llena casi hasta el tope de sabrosos frijoles.[24]

Veamos ahora descripciones de los viajeros cuando comían en una gran hacienda, como la de los señores Torres Adalid, cerca de Tulancingo, Hidalgo, en la que se sirvió una cena para los señores Calderón de la Barca y cuarenta comensales más, y de la que ella comenta:

> Me estoy familiarizando con muchos de los platillos mexicanos; mole (carne guisada con chile colorado), nopales cocidos, plátanos fritos, chile verde, etc. Tenemos después invariablemente, frijoles (judías negras guisadas), tortillas calientes, y como estamos en el campo, el pulque es bebida obligatoria. En México, las tortillas y el pulque se consideran como plebeyos, aunque de vez en cuando figuran en la mesa de las mejores casas chapadas a la antigua.[25]

Bartholomeus Heller, que viaja de Veracruz a Yucatán, consigna que, en la costa, gran parte de la población vive sólo de la pesca, y que ésta es inagotable. "En especial, los tiburones jóvenes" dice "llamados 'cazón', sirven a todos como alimento y son tan apreciados que rara vez faltan aún en las mesas de los ricos".[26] El viajar por la península de Yucatán le permite probar alimentos que no se encontraban o vendían en otras zonas del país. Así, por ejemplo, en Xantel, cuando se refugia en un lugar donde se encontra-

[23] Calderón de la Barca, *op. cit.*, p. 56.

[24] Brantz Mayer, *op. cit.*, p. 219.
[25] Calderón de la Barca, *op. cit.*, p. 120.
[26] Heller, *op. cit.*, p. 193.

ban algunos indios sentados frente al fuego, que "...comían sus tortillas o asaban tortugas e iguanas (grandes lagartijas) acabadas de coger; me invité con ellos y encontré buen sabor especialmente a este último platillo".[27] En Xiltepec, un rancho de Tabasco, lo recibió el dueño amablemente y su mujer le preparó

> ...una comida sencilla a base de carne de venado, disculpándose innumerables veces por no poder ofrecer nada mejor, a pesar de que yo le aseguraba que durante todo mi viaje no hubiera podido desear algo mejor y que me estaba dando un gran gusto.[28]

Como seguía su viaje por el río en cayuco, su anfitrión le preparó unos víveres que eran "....un asado frío de venado y "posole".[29]

Las tortillas y el pulque se califican de plebeyos por ser, quizá, el alimento básico del pueblo, que los consumía ya desde antes de la llegada de los españoles, sin que el que emite el juicio se detenga a considerar que la mayoría de la población los sigue consumiendo porque su economía no les permite acceder a otros productos, y al hecho de que también aparecen en la mesa de los ricos. Lo cierto es que en esta materia, en México se borran las distinciones, como lo prueba el que, tanto en aquella época como ahora, nadie se escape de comer y saborear un "antojito".

Banquetes

En las recepciones o comidas de las "casas grandes", como se decía entonces, se servía como en Europa. Así, por ejemplo, a la que acudieron los Calderón de la Barca cuando iban camino a la ciudad de México, en la hacienda Manga de Clavo, cercana a Perote, Veracruz, propiedad del general Santa Anna, la marquesa comenta: "El almuerzo fue espléndido, y consistió en una variedad de platos españoles, carne y legumbres, pescado, aves, frutas y dulces, café, vinos, etcétera, todo servido en vajilla francesa en blanco y oro".[30]

También Mayer se refiere al banquete que ofreció el presidente Santa Anna en el Palacio Nacional, en el que: "los manjares eran sustanciosos (franceses e ingleses) y su número infinito".[31] En Real del Monte, Hidalgo, los diplomáticos españoles, tomaron un delicioso desayuno:

> El mejor que haya gozado en mucho tiempo –dice la señora– feliz *mélange* de lo inglés y lo mexicano. El mantel albeando, el humear de la tetera, los huevos frescos, el café, el té y las tostadas proporcionaban un tono *'a l'Anglais*, con una mezcla de varios y sustanciosos platillos *'a lÉspagnole*, junto con unos frescos y deliciosos quesos de crema, a todo lo cual hicimos debida y generosa justicia.[32]

[27] *Ibid*., p. 209.
[28] *Ibid*., pp. 253-254.
[29] *Ibid*., p. 254. En la página 208, una nota explica que el *posole* es una bebida que forma el alimento principal en Tabasco y Yucatán. Se prepara el maíz re-blandecido en agua con cal y lo convierten en una masa por medio de dos piedras, después se le agrega agua y se bebe frío. Si se le pone algo de azúcar resulta una bebida muy alimenticia, sana y agradable y sirve el "posole" como comida general. Este posole o posol no debe ser confundido con el pozole que todos conocemos.
[30] *Ibid*., p. 26.
[31] Brantz Mayer, *op. cit*., p. 106.
[32] Calderon de la Barca, *op. cit*., p. 128.

No cabe duda, los sabores nos transportan al "paraíso perdido" de la infancia y a nuestra tierra natal.

Después de un buen taco, un buen tabaco

Aprovecho el menú de estas dos comidas elegantes para introducir, mediante el popular dicho mexicano: "después de un buen taco, un buen tabaco", otro tema que nos indica que en el México del siglo xix tampoco había distinciones 'de género' en algunos aspectos: las mujeres fumaban al igual que los hombres. El que ellas encendieran un cigarro con el mayor desparpajo causa, entre los viajeros, a veces sorpresa, otras desagrado y, en ciertas ocasiones, hasta simpatía. No hay que olvidar que en sus países de origen fumaban sólo las mujeres de no muy buena reputación. La marquesa cuenta que, al terminar la cena en Manga de Clavo, la señora de Santa Anna pidió a un oficial que le trajera su cigarrera –era ésta de oro con un diamante engarzado en el cierre, observa la invitada–, y le ofreció a ella un cigarrillo, el que, desde luego, no aceptó. La anfitriona encendió un pequeño *cigarrito* de papel y los caballeros siguieron su ejemplo.

> Un poco más adelante la señora Calderón de la Barca, apunta: "el fumar va pasando de moda entre las señoras de la aristocracia, y rara vez lo hacen en público, excepto las viejas o, por lo menos, las casadas. Es cierto que entre la clase media, jóvenes y viejas tragan el humo de sus cigarritos sin inmutarse; pero cuando una costumbre empieza a considerarse vulgar, es difícil que subsista en la próxima generación. Por poco femenina que ella [la costumbre] sea, encuentro que no carece de gracia una mujer bonita cuando fuma".[33] Y le parece que en Puebla: "las mujeres fuman más, o al menos con más libertad que en México".[34] Así, esta antigua costumbre mexicana, antecedió a lo que sería en el siglo xx la *femme fatale* de Hollywood, se empezó a perder a principios del siglo xx, para ser hoy anatema su uso, sin importar el género y el lugar, en aras de una salud globalizada.

¡Qué rico! ¿Pero será saludable?

Relacionados también con la comida, con su cantidad, mezcla y condimentación, son los comentarios que la marquesa hace sobre los estragos que la alimentación causa en las mujeres de las clases acomodadas. Observa que su belleza decae prematuramente, sus dientes se deterioran y engordan mucho, y como precursora de las modernas nutriólogas y consejeras de la salud, dice que:

> …son sin duda los resultados naturales de la falta de ejercicio y de una alimentación disparatada. No existe ningún país en el mundo en donde se consuma tal cantidad de alimentos de procedencia animal, y no hay otro país en donde menos se necesite éste. Los consumidores no son los indios, cuyos medios no se lo permiten, sino las mejores clases sociales, que por lo general comen carne tres veces al día. Añadid a esto una gran cantidad de chile y de dulces en un clima del que se queja todo el mundo por irritante

[33] *Ibid*., p. 79.
[34] *Ibid*., p. 250.

> e inflamatorio, y produce, probablemente, estas afecciones nerviosas, aquí tan generalizadas, y para las cuales existe un universal y agradable remedio, como es el de tomar baños calientes.[35]

De acuerdo con la geografía que recorren, la experiencia de los viajeros es diferente en cuanto a la comida principal de los habitantes.

Aquí, aquí marchante, pásele

Pero, ya para terminar, vayamos al mercado de la ciudad de México, que es donde se consiguen los productos que se consumen en las casas de acuerdo con los presupuestos que en éstas se manejen. Los vendedores de las más diversas mercancías aparecen aún antes de que claree el día para convertir el lugar en un estruendoso punto de reunión, como bien lo describe Heller:

> La gritería de los ardientes mexicanos, los distintos idiomas de los indios, el regateo de los compradores y vendedores produce tal ruido que podría pensarse que aquí se discute el bienestar del mundo.[36]

Descripción que se enriquece con la siguiente de Mayer, al que también llama la atención que se venda hasta agua para los que no van a buscarla a las fuentes:

> El 'aguador', " ...con sus dos vasijas de barro a la espalda y suspendidas de una correa que le pasa atrás de la cabeza, de modo que conserve el equilibrio, el indio con una enorme jaula de pollos y pavos, o un *huacal* lleno de cacharros de alfarería, o un canasto de naranjas que lleva a la espalda como el aguador su vasija. Más allá viene una mujer con chícharos, o patos o pescado del lago; en seguida otra con papas; más tarde otra que tira del cabestro de un pobre burro cargado de rábanos y cebollas; y todos los individuos de esa abigarrada muchedumbre anuncian voz en cuello su mercancía ¡Es una Babel!",[37] acaba exclamando Mayer.

Los vendedores no se limitan a las plazas fijas, los hay que acercan los más diversos productos a las 'marchantitas', siguiendo distintos recorridos y haciendo de la ciudad un mercado itinerante. Tienen horarios diferentes según la especialidad, empiezan al alba y muchos siguen hasta que oscurece, y se les reconoce también por la manera de vocear sus mercancías: tan lejos el pregón sonoro y claro de esos años del anuncio local y actual, cansino por la baja batería, de los *tamales oaxaqueños calentitos*. El de los camotes y plátanos asados tiene hoy un reclamo que bien los identifica, y quizá los únicos que, de vez en cuando, gritan todavía con un chorro de voz son los compradores de ropa usada y otros trastos y los que arreglan cortinas... Con nostalgia por esta costumbre perdida, cito los pregones que recoge la Marquesa Calderón de la Barca en su obra; me parecen buen final por su gracia y fidelidad, y porque podrían ser una invitación a la lectura de su libro: los mayores recordarán y los jóvenes podrán, todavía, reconocer e identificar con gusto y sin disgusto sitios, personajes, usos y

[35] *Ibid*., p. 74.
[36] Heller, o*p. cit*., pp. 47-48.
[37] Brantz Mayer, o*p. cit*., pp. 65-66.

costumbres que fueron la historia de muchos lugares de nuestro país.

> Hay en México –dice la marquesa– "diversidad de gritos callejeros que empiezan al amanecer y continúan hasta la noche, proferidos por centenares de voces discordantes, imposibles de entender al principio; pero el Señor… me los ha estado explicando, mientras empiezo a tener un más claro entendimiento de lo que significan. Al amanecer os despierta el penetrante y monótono grito del carbonero:
>
> "¡Carbón, señor!" El cual, según la manera como le pronuncia, suena como "¡Carbosiú!"
> Más tarde empieza su pregón el mantequillero: "¡Mantequía! ¡Mantequía de a real y di a medio!
> "¡Cecina buena, cecina buena!"; irrumpe el carnicero con voz ronca.
> "¿Hay sebo-o-o-o-o?" Esta es la prolongada y melancólica nota de la mujer que compra las sobras de la cocina, y que se para delante de la puerta.
> Luego pasa el cambista, algo así como una india comerciante que cambia un efecto por otro, la cual canta:
> "¡Tejocotes por venas de chile!"; una fruta pequeña que propone en cambio de pimientos picantes. No hay daño en ello.
> Un tipo que parece buhonero ambulante deja oír la voz aguda y penetrante del indio: A gritos requiere al público que le compre agujas, alfileres, dedales, botones de camisa, bolas de hilo de algodón, espejitos, etcétera. Entra a la casa, y en seguida le rodean las mujeres, jóvenes y viejas, ofreciéndole la décima parte de lo que pide, y que después de mucho regatear, acepta.
> Detrás de él está el indio con las tentadoras canastas de fruta; va diciendo el nombre de cada una hasta que la cocinera o el ama de llaves ya no pueden resistir más tiempo, y asomándose por encima de la balaustrada le llaman para que suba con sus plátanos, sus naranjas y granaditas, etc…
> Se oye una tonadilla penetrante e interrogativa, que anuncia algo caliente, que debe ser comido sin demora, antes de que se enfríe: ¡"Gorditas de horno caliente!", dicho en un tono afeminado, agudo y penetrante.
> Le sigue el vendedor de petates:
> "¡Quién quiere petates de la Puebla, petates de cinco varas?"
>
> Y éstos son los pregones de las primeras horas de la mañana.
>
> Al mediodía, los limosneros comienzan a hacerse particularmente inoportunos, y sus lamentaciones y plegarias, y sus inacabables salmodias, se unen al acompañamiento general de los demás ruidos. Entonces dominándolos, se deja oir el grito de:
> "¡Pasteles de miel!"
> "¡Queso y miel!"
> "¡Requesón y melado bueno!" (El requesón es una especie de cuajada que se vende como si fuera queso.)
> En seguida llega el dulcero, el vendedor de fruta cubierta, el que vende merengues, que son muy buenos, y toda especie de caramelos.
> "¡Caramelos de esperma, bocadillo de coco!"
> Y después los vendedores de billete de la lotería, mensajeros de la fortuna, con sus gritos:
> "¡El último billetito, el último que me queda, por medio real!" Un anuncio tentador para el mendigo perezoso, que ha encontrado que es más fácil jugar que trabajar, y que a lo mejor tiene dinero para comprarlo, escondido entre sus harapos.

A eso del atardecer se escucha el grito de:
"¡Tortillas de cuajada!", o bien: "¡Quién quiere nueces!", a los cuales, le sigue el nocturno pregón de:
"¡Castaña asada, caliente!", y el canto cariñoso de las vendedoras de patos:
"¡Patos, mi alma, patos calientes!"
"¡Tamales de maíz!, etc., etc.

Y a medida que pasa la noche, se van apagando las voces, para volver a empezar de nuevo, a la mañana siguiente, con igual entusiasmo.[38]

Compartir la comida y la bebida es un momento de acercamiento

En el siglo XIX, viajar significaba muchas cosas, en cuanto a la comida y la bebida suponía probar sabores completamente desconocidos, percibir olores desacostumbrados, consumir productos no habituales, conocer algunos ancestrales, pero a diferencia de los aspectos ideológicos que pueden excluir la vivencia, la comida es compartir un paisaje, un momento, una plática; es compañía que invita, y sin querer va llevando a no ser ya "el otro", con el paso del tiempo se disfruta sin comparar con lo propio, y sin juzgar según el personal canon de los prejuicios y condicionamientos culturales. Concluyo y coincido con lo que dice la Marquesa, cuando está en Veracruz, lista ya para embarcarse, después de dos años de estancia en México:

…debo decir, y hablo por mí, que se ha realizado un cambio en mi gusto, que no en mi opinión. La cocina veracruzana, que hace dos años me pareció detestable, la encuentro ahora deliciosa. ¡Qué pescado tan excelente! ¡Y que *frijoles* tan incomparables! Podrá ser esto una nadería, pero después de todo, en estas naderías como en cosas de mayor alcance, cuán necesario es para el viajero revisar sus juicios en diversos períodos, a fin de corregirlos. La primera impresión puede ser de importancia si sólo se la toma como tal; mas si se le concede el valor de una opinión definitiva, ¡en cuántos errores se puede incurrir![39] ■

Bibliografía

Calderón de la Barca, Marquesa. *La vida en México. Durante una residencia de dos años en ese país.* Trad. y Prol. Felipe Teixidor. 2ª ed. México, Editorial Porrúa, 1967.

Heller, Carl Barrtholomaeus. *Viajes por México en los años 1845-1848*. Trad. y nota preliminar Elsa Cecilia Frost. México, Banco de México, 1987.

Mayer, Brantz. *México lo que fue y lo que es*. Trad. Francisco A. Delpiane. Pról. y notas Juan A. Ortega y Medina. México, Fondo de Cultura Económica, 1953 (Biblioteca Americana, Serie de Viajeros).

Historia de la vida cotidiana en México. Bienes y vivencias del siglo XIX. Coordinadora Anne Stapler. México, Fondo de Cultura Económica, Colegio de México, 2005. T. IV

Los sabores escondidos de la ciudad de México. Pról. Jorge Volpi. Intr. Armando Fuentes Aguirre "Catón". México, Fundación APAC, 2006. T. II

[38] Calderón de la Barca, *op. cit*., pp. 47-48.

[39] Calderón de la Barca, o*p. cit*. p. 393.

La serpiente-hada del deseo de lo imposible

María Emilia Chávez Lara*

Y mira del ajenjo entre el vapor miasmático
Sobre del glauco líquido brillar el fuego errático
De la mirada verde de su fatal querida.

Francisco M. De Olaguíbel

De la *Revista Azul* a la *Revista Moderna*

Hay que ser *flâneur* en el Infierno y no sólo *voyeur*, entrar en sus recovecos y descubrir sus secretos. Buscar las "mejores malas compañías", procurar tener al Hada Verde cerca, muy cerquita, dispuesta a convertirnos en poetas y, así, "consumar y consumir la existencia".[1] Imagino a Bernardo Couto Castillo (1880-1901) con estos pensamientos al fundar la *Revista Moderna* cuyo primer número –hoy desaparecido– fue copiosamente obsequiado a los comensales de un bar.

Couto Castillo seguía los pasos de Manuel Gutiérrez Nájera (1859-1895), cuando, cuatro años antes, fundó la efímera *Revista Azul* (1894-1896), en la que podía leerse a Baudelaire, Poe, Gautier, Hugo, Wilde, Heine, D'Aurevilly. Si para los simbolistas la idea del viaje era más bella que el viaje mismo, los escritores de la revista estaban dispuestos a soñarlo más que a emprenderlo. Como los decadentes, se consagrarían al arte y a la belleza, por extraña que ésta pudiera parecer. "El arte es nuestro Príncipe y Señor", escribió Gutiérrez Nájera –El Duque Job– al presentar su publicación.

> Para la "loca de la casa" no teníamos casa y por eso fundamos esta Revista. ¡Azul!... ¿Y por qué azul? Porque en lo azul hay sol, porque en lo azul hay alas, porque en lo azul hay nubes y porque vuelan a lo azul las esperanzas en bandadas. El azul no es sólo un color: es un misterio... una virginidad intacta.[2]

Pero azul es también la Melancolía, el *spleen*, enfermedad que en el siglo XVII

* Profesora e investigadora, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

[1] Vicente Quirarte, "Excursiones a paraísos artificiales en la ciudad de los cinco lagos muertos", conferencia dictada en la Sociedad Mexicana de Historia y Filosofía de la Medicina, México, 22 de agosto, 2005.

[2] El Duque Job [Manuel Gutiérrez Nájera], "Al pie de la escalera", *Revista Azul*, pp. 1-2.

mereció un tratado por parte del médico inglés Robert Burton, quien escribía de ella para no ser su prisionero. La melancolía no es un simple sentimiento de tristeza, es una patología que Freud relacionaba con el duelo y la pérdida de la libido. Entre los griegos se originaba por el exceso de la bilis negra y daba nombre a uno de los cuatro temperamentos. Bajo la regencia de Saturno, el planeta de las desviaciones y las lentitudes, nacen los que no podrán esquivarla: locos, iluminados, poetas, taciturnos, dubitativos y suicidas. "La melancolía hace acopio del conocimiento: la meditación y la reflexión la acompañan: una cierta dulzura en la inactividad. Ser o no ser. El delito de haber nacido. La pregunta sin respuesta. El ritmo erótico sincopado".[3]

El materialismo de la época, la incomprensión por parte de la sociedad, no pertenecer a ella y la extrema sensibilidad del artista, eran las causas del mal: "El *spleen* es una enfermedad moral, causada por el vacío que deja en el alma la sociedad... De esta enfermedad están libres los que tienen la fortuna de no tener imaginación ni sensibilidad".[4]

Contra la melancolía, la belleza. "Nada es verdad más que lo bello, nada es verdad sin belleza", afirmó Musset, a quien habrían de seguir los escritores mexicanos, en especial Gutiérrez Nájera.

> En esta lucha titánica del ángel de la luz y el ángel de las sombras, aquellos que sientan arder en su pecho el sagrado fuego del arte, deben consagrar todos sus esfuerzos a inculcar en el espíritu del hombre ese santo anhelo de la eterna belleza, ese ideal sublime que todo lo engrandece y purifica.[5]

Prioridad fue definir la belleza como un sentimiento estético que guía a lo infinito. Lo bello sustituyó a lo verdadero.

> Para nosotros, lo bello es la representación de lo infinito en lo finito; la manifestación de lo extensivo en lo intensivo; el reflejo de lo absoluto; la revelación de Dios. Para nosotros el sentimiento de lo bello es innato en el hombre; es un destello de la naturaleza angélica, un ideal sublime que Dios presenta al espíritu como el término de sus luchas, como la realización de sus aspiraciones, como el bien supremo. Lo bello tiene que ser necesariamente ontológico: es lo absoluto, es Dios.[...]
> [...] Si no lo sentís en vuestro espíritu, no pretendáis que nosotros os demos su definición: lo bello no se define, se siente.[6]

Sin ser en realidad decadentes –"fueron las flores del bien que preludiaron a las verdaderas flores del mal que llegaron años después"–,[7] los escritores de la *Revista Azul* prepararon el camino para una nueva publicación.

"Abrigo la esperanza de que la *Revista Moderna* no sea el portavoz de una *secta literaria* exclusivista y fanática, el 'Gato negro' de la neurosis artística", había escrito Jesús Urueta (1868-1920) cuando Tablada anunció que pronto aparecería la

[3] Angelina Muñíz-Huberman, *El siglo del desencanto*, p. 40.
[4] Francisco Zarco, citado por Vicente Quirarte, "La invención del dandy".
[5] Manuel Gutiérrez Nájera, "El arte y el materialismo", en Belem Clark y Ana Laura Zavala, *La construcción del modernismo*, pp. 25.
[6] *Ibid*., pp. 14-15.
[7] Rafael Pérez Gay, prólogo a *Manuel Gutiérrez Nájera*, p. LV.

publicación. Fue en julio de 1898 cuando el joven Couto Castillo –llamado cariñosamente Coutito por ser el benjamín de la familia y el más joven entre los escritores– mostró a Jesús E. Valenzuela (1856-1911) el primer número que todavía no circulaba.

Como Couto no tenía más dinero para pagar la impresión, invitó a Valenzuela a dirigirla y patrocinarla, proposición que fue aceptada de inmediato. Se decidió que Julio Ruelas (1870-1907) –"un joven cetrino y cenceño, siempre vestido en negro, con la nariz de cigüeña en un rostro dantesco cual de visionario que acabara de salir del infierno, sin hablar ni reírse jamás, silencioso y taciturno, pero de un bello corazón martirizado por una fantasía demoníaca"–[8] ilustrara la revista. Se alquiló un piso en la esquina de Plateros y Bolívar, "y de la noche a la mañana apareció la revista instalada en una espléndida casa señorial a la que se ascendía por amplias escaleras, y a cuyas salas se entraba sobre espesas y muelles alfombras para descansar en amplios sillones y espléndidos divanes...".[9]

El gobierno de Porfirio Díaz, con sus vaivenes económicos y la manipulación y censura que ejerció sobre las publicaciones, produjo desilusión en los escritores de la revista, quienes opuestos a la moral porfiriana, sin creer en la aparente bonanza y en contra de la represión, lucharon por crear espacios públicos y utilizaron el arte contra el porfirismo. No vivían, como se ha dicho, en una torre de marfil; participaban activamente en la construcción de un proyecto de nación, buscaban cultura y educación, estaban a favor de la democracia. Contrario a la esperanza que mostraba Gutiérrez Nájera, alrededor de la *Revista Moderna* se percibía pesimismo, mas no apatía.

La búsqueda de los Paraísos Artificiales

Aunque los escritores modernistas se declararon afines al decadentismo, sus creaciones no lo son. La revista fue una mezcla de nacionalismo, afrancesamiento, decadentismo y simbolismo. A pesar del abatimiento mostrado, sus autores nunca dejaron de sentir esperanza por un futuro mejor. Salvo Couto Castillo, escribían con la mirada puesta en el cielo. Su literatura "más que melancolía está hecha de gritos; más que tristezas nocturnas, hay arrebatos; más que ocasos, largas noches y luces meridianas, a veces enceguecedoras".[10]

El decadentismo fue entendido como una forma de modernidad en donde se incluye lo transitorio, lo fugitivo, lo azaroso, complementado con lo eterno e inamovible; la conciliación de contrarios. Las temáticas, tanto en la prosa como en la poesía, incluyeron tópicos considerados repulsivos; van del refinamiento a la barbarie, de la serenidad a la exaltación y del pudor a la incitación sexual.

Uno de los modelos a seguir fue Verlaine y su verso libre, ante el cual Gutiérrez Nájera se sentía desconcertado:

> Leo los versos de Verlaine, y me pregunto: ¿Qué estoy leyendo? ¿No son versos?... unos no tienen rima.... otros no tienen metro... el pensamiento está en algunos tan enharinado, que no acierto

[8] Rubén M. Campos, *El bar*, p. 38.
[9] *Ibid*., p. 39.
[10] Pérez Gay, *op. cit*., p. LVI.

> a descubrir sus facciones... me gustan porque acaso yo también padezco de esta vida moderna... pero ¿qué son? [...] Revélase en toda esta literatura la presencia del alcohol, la de la morfina, la del éter.[11]

Los modernistas buscaron la fusión de las artes, en especial de música y literatura en recuerdo de Orfeo –músico y poeta al mismo tiempo. Wagner ya había expresado que el más alto poema sería perfecta música, y la música no nombra, sugiere.

> El propósito de la *Revista Moderna*, sin embargo, no era más que el de reunir a los amantes de las letras y de las bellas artes en una reunión en la que hubiera intimidad y cordialidad; y logróse que desfilaran por las veladas muchos escritores y artistas, músicos, pintores y escritores que fueron tratados por el grupo modernista con afabilidad, por lo cual estrecharon los lazos de unión y amistad que hay siempre entre las gentes de pluma y las gentes que cultivan el arte musical o las artes plásticas.[12]

Amado Nervo, Alberto Leduc, Francisco M. de Olaguíbel, José Juan Tablada, Ciro B. Ceballos y Bernardo Couto Castillo, cada uno con estilo propio, con formas únicas de percibir el mundo, a pesar de sus diferencias, compartieron la inspiración encontrada en la unión de lo divino con lo diabólico, la creación de paraísos artificiales y sobre todo, en el personaje de la *femme fatal*, mujer perversa que enloquece a los hombres y –cual vampiresa– los absorbe poco a poco hasta dejarlos sin vida. Al ser un grupo que buscó, entre otras cosas, explorar la relación entre la literatura y las artes, se unió el dibujante Julio Ruelas, quien expresó en las artes plásticas lo que sus compañeros en las letras.

La mayoría de estos artistas probó con los llamados paraísos artificiales: el uso de drogas, abuso en el consumo de bebidas alcohólicas y ajenjo –influencia de Baudelaire y el modo de vida francesa de mediados del siglo XIX. Señala Vicente Quirarte que, en este periodo, "Beber se vuelve una ocupación no sólo ética sino también estética"; y Rubén M. Campos narra cómo el consumo de ajenjo va acabando con la vida de varios miembros del grupo y los llama "víctimas del bar", y escribe:

> ... una vez decidido el bebedor, su gula se saboreaba al ver el cristal transparente de la fina copa de Bohemia en la que caía el chorro líquido del coñac, el topacio del vino de Xerez, el granate del Cinzano, la esmeralda del Piper, el ópalo del absintio o el ámbar de la cerveza. Extraían de los cubos de hielo las ventrudas botellas de la champaña diademada de perlas, para preparar una copa helada y servirla en una cratera abierta anchamente como flor.[13]

Muchos artistas bebieron de la fuente de inspiración que el ajenjo constituía. El escritor Ernest Hemmingway afirmaba que el ajenjo era "una alquimia líquida que cambia las ideas".

[11] Manuel Gutiérrez Nájera, "La nueva Santísima Trinidad", *El Partido Liberal* (3 de abril de 1892), citado en Pérez Gay, *op. cit.*, p. L.
[12] Rubén M. Campos, *op. cit.*, p. 116.
[13] Rubén M. Campos, *El bar*, p. 32.

El hada verde

De sabor amargo y anisado, el ajenjo –conocido también como absenta– se convirtió en la bebida más popular del siglo XIX. Personajes como Van Gogh, Manet y Picasso, entre muchos otros, contribuyeron a hacer aún más grande su fama. Defendían que la absenta potenciaba la creatividad.

Aunque el ajenjo se utilizaba en la antigua Grecia con fines medicinales, fue hasta 1792 que un doctor suizo, Pierre Ordinaire, inventó lo que después sería la bebida más popular a finales del siglo XIX y principios del XX: la absenta. Destilada de hierbas aromáticas –principalmente ajenjo– la bebida fue publicitada como "remedio para todo".

En 1797, Henri Louis Pernod compró la receta y comenzó la destilación en Suiza; un año después se mudó a Francia. La bebida fue conocida como La Diosa Verde o La Musa Verde, pero al ser usada para curar cualquier cosa se le dio el apodo de La Fée Verte o El Hada Verde, sobrenombre que le quedó para siempre.

Cualquiera que sea el eufemismo con que se la llame –diosa, musa y hada se encuentran emparentadas con la mujer fatal. El ajenjo, contrario a lo ocurrido con las hadas de los cuentos infantiles, no augura un final feliz.

La palabra hada proviene del latín *fatum* –destino–, y de *fata*, nombre que designa a las diosas del destino. Las hadas son entonces diosas que saben qué sucederá con los hombres, es decir, lo que el *fatum* tiene reservado. Las mujeres fatales son pues, mujeres feéricas, mujeres que se nos tienen destinadas, inevitables. Las hadas son susceptibles y caprichosas. Pueden ser benévolas o malévolas. No necesitan alas para volar ni varitas mágicas para realizar sus encantamientos. Tienen apariencia y estatura humanas y sólo se distinguen de las mujeres por su belleza sobrenatural y sus poderes mágicos. Aunque suelen vestir de verde, el color rojo no se descarta. Son enamoradizas y, aunque cuentan con complementos feéricos masculinos, no se sienten satisfechas, por lo que suelen seducir a hombres –generalmente artistas–, quienes no pueden resistir al encanto que las hadas lanzan sobre ellos. Premian a los humanos que exploran libremente la sexualidad al tiempo que exigen de los mortales un comportamiento virtuoso. Como se observa, las hadas no distan del concepto de *femme fatal*.

Por si fuera poco, estos seres se han asociado –al igual que las musas– a la capacidad de creación artística, pues se dice que ellas otorgan el don de la sensibilidad y la genialidad.

El deseo de lo imposible

Con la arraigada creencia de que los paraísos artificiales transforman cualquier producción en obra de arte, Bernardo Couto Castillo murió en 1901 –a los 21 años– víctima de excesos etílicos. En sus obras se observan los lineamientos generales que los modernistas perseguían dentro de su estética: pesimismo, rebeldía, hedonismo que lleva a la culpa y culpa que vuelve a llevar al hedonismo, melancolía.

Couto Castillo, al escribir sobre la diosa-musa-hada del ajenjo no fue ajeno –quizá de forma inconsciente– a las creencias en torno al mundo feérico.

En *La Canción del Ajenjo* –poema dedicado a José Juan Tablada, y publicado

un año después de la muerte de Manuel Gutiérrez Nájera– vemos los espejismos creados por el encanto de la absenta:

> Yo soy para ti, poeta, desheredado o afligido, la deseada ambrosía del olvido –del olvido donde se hunden los dolores./ Yo, la verde diosa de la quimera, yo, quien a tu mente, hoy oscurecida por el pesar, da los ensueños color de rosa, los exotismos, los refinamientos de la ilusión. Yo puedo hacerte ver –como a Fausto el maravilloso espejo– la mujer, que si tu destino fuera menos cruel, te amaría.

El hada es llamada "diosa de la quimera" aludiendo a su poder de crear espejismos y hace ver al poeta que no habrá mujer que lo ame. La única amante que tendrá será la absenta.

Y continúa con las ensoñaciones:

> ¡Yo, perla de ópalo, caigo gota a gota, gota a gota con triste ritmo –algo del ritmo de una campana tocando a funerales– y al hundirme en el fondo del vaso formo vapores azulados, nubes azuladas de donde surgen las quimeras que la vida –duro fardo– jamás pudo darte!

Katharine Briggs, autoridad en el estudio de los territorios feéricos, ha querido ver en las hadas una metáfora de la muerte: en el país de las hadas el tiempo transcurre de manera arbitraria –pueden transcurrir siglos en tan sólo un instante–; allí no hay dolor o pena, no hay hambre ni sed. Nadie envejece. No hay muerte, pues no se puede morir dos veces. Y por supuesto, es la muerte lo que el *fatum* nos tiene preparado.

Y el hada verde, en la voz de Couto, nos dice:

> ¡Cadáveres existen que sin mí, sacudidos estarían aún por alas poderosas y brutales, por las inflexibles alas del negro cuervo de la desventura!/ Y también, cuando el inevitable momento al que a cada paso nos acercamos llega, a cuántos dio mi amargura el valor para sentir y bien acoger a la Todopoderosa!

"¡Soy amarga, pero mi amargura endulza los espíritus de hiel, yo doy la dulzura del no sentir, del no pensar, del no llorar." Palabras que nos recuerdan los versos de W. B. Yeats: "...la tierra de las hadas,/donde nadie envejece y se ensombrece,/ donde nadie envejece y se envilece,/donde nadie envejece y se llena de amargura."

Las hadas, entre otros poderes, tienen el don de la licantropía. Son comunes las historias de hadas-foca, hadas-pez, hadas-cisne. Pero también, aunque menos comunes, existen las hadas-serpiente. La historia del hada Melusina, condenada por su madre a transformarse en serpiente un día a la semana y que hace caer en desgracia a su amado, es el ejemplo por antonomasia de la creencia en estos singulares seres.

La serpiente tiene una extraordinaria importancia como animal simbólico en casi todos los pueblos: reflejo del mal en la cultura judeo-cristiana –en donde también se suele hacer énfasis en su aspecto seductor y se pone en relación con la mujer–, su veneno también puede ser empleado como medicina.

Couto logró una creación magistral al escribir sobre el hada-serpiente del ajenjo: "Del fondo de ese vaso levántanse irguiéndose y desenrollándose la verdosa serpiente del deseo –la serpiente de ojos de zafiro– la serpiente del deseo de lo imposible..." Si las hadas –cuando bondadosas– cumplen nuestros más

hondos anhelos, la diosa verde representa el deseo frustrado.

En las artes plásticas finiseculares encontramos artistas –aunque no mexicanos– que también se dejaron seducir por el hada del ajenjo: en 1859, Edouard Manet pintó *The Absinthe Drinker*, obra en la que recrea a un hombre con una copa de ajenjo. Por su parte, Edgar Degas, años más tarde, creó la obra *L´Absinthe*, en donde observamos a una mujer con la mirada perdida frente al licor. En 1863, Honore Daumier creó sus *Absinthe Lithographs*. Más adelante –aproximadamente en 1893– Henri de Tolouse-Lautrec hizo lo propio.

Picasso fue uno de los más grandes bebedores de absenta, y al tiempo en que Bernardo Couto moría, pintaba su primera versión del bebedor de ajenjo.

Se ha dicho que el ajenjo ayudó a Vicent Van Gogh en su decisión de cortarse la oreja. Cierto o no, lo que se puede asegurar es que Van Gogh supo trasladar –en la obra titulada *Still Life with Absinthe*– un pensamiento de Oscar Wilde a las artes visuales: "Absinthe has a wonderful color, green. A glass of absinthe is as poetical as anything in the world. What difference is there between a glass of absinthe and a sunset?"

Casi cuarenta años después de que Couto escribiera su canción, Joseph Roth publicó en París *La leyenda del Santo Bebedor*, narración que descubre cómo las buenas intenciones de un hombre son destruidas por la absenta. Junto con esta novela, Roth mostró a su público un autorretrato en donde se puede ver al autor frente a la barra de algún bar consumiendo el elixir verde con la siguiente leyenda: "Así soy realmente: maligno, borracho, pero lúcido. Joseph Roth."

No hay que dejar de mencionar los carteles publicitarios que se hicieron para promocionar la absenta. Uno de los más famosos fue el del ajenjo Robette, aunque existe gran cantidad de obras de este tipo que vale la pena considerar por su valor artístico.

A pesar de que los modernistas tenían conciencia del mal que consumían en una copa de ajenjo, decidieron, como narra Rubén M. Campos, continuar con la forma de vida que los *paraísos artificiales* ofrecían:

> Todos sabemos qué mal fatal llevamos con nosotros, que nos acecha, de cuando en cuando, piadosamente, nos da un aviso preventivo: lo presentimos, lo vemos venir, lo sentimos ya en nosotros, en nuestros entorpecimientos musculares, en nuestras cóleras sordas, en nuestro trágico despertar después de una orgía, en nuestra amnesia que nos hace olvidar todo como si cayera un telón entre el pasado y el presente, en nuestra acrimonia para los seres más queridos, en el pavor constante porque no sabemos qué peligro nos amenaza, en los insomnios que ya no nos dejan dormir como antes, en las paralizaciones dolorosas de las extremidades que se nos duermen y que no podemos mover al despertar...[14]

En la literatura mexicana, en el periodo de 1887 a 1902, se han encontrado apenas una treintena de textos que hacen referencia al ajenjo. Tras su análisis puedo sugerir tres etapas literarias:

La primera surge con el poema de Manuel Gutiérrez Nájera –poema en el

[14] *Ibid.*, p. 203.

que el autor se reconoce a sí mismo a través de Musset. Esta fase fue un acercamiento a Francia y a sus artistas. En ella se adoptaron ideas, técnicas y herramientas estéticas provenientes de Europa, que más tarde fueron transformadas.

Bernardo Couto Castillo fue el representante de un segundo momento, en el que el decadentismo, por medio de la melancolía, buscaba nuevas formas de encaminarse hacia lo sublime y lo eterno.

Amado Nervo cerró la era mexicana del ajenjo. Con él se rechazó el decadentismo, se rechazó la imitación. Si bien es cierto que adoptaron elementos ajenos, también lo es que los modernistas crearon una estética propia.

Más allá de la simple imitación de la cultura francesa, Couto Castillo, como muchos de sus contemporáneos, tuvo un deseo imposible: la trascendencia artística.

Se cree que comer alimentos en el país de las hadas, o bien, que sean ofrecidos por una de ellas, hace que, irremediablemente, quien los consume sea capturado y hecho cautivo por estas doncellas. Pero en ningún cuento de hadas se advierte del peligro que se corre al beber lo que el hada verde nos ofrece: se camina directamente hacia la muerte cuando se prueba el néctar opalino. Todos los personajes aquí mencionados lo sabían bien, sin embargo, prefirieron hundirse en el fascinante abismo verde■

Bibliografía

Adams, Jad. *Hideous Absinthe. A history of the Devil in a bottle*. Madison, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 2004.

Baker, Phil. *The book of Absinthe. A cultural History*. New York, Grove Press, 2001.

Benoit, Noel y Peter Verte. *Absinthe. A Mith Always Green*. París, L´Esprit Frappeur, 2003.

Becker, Udo. *Enciclopedia de los símbolos*; México, Océano, 1997.

Brasey, Édouard. *El universo feérico* (cinco tomos); Barcelona, Olañeta, 2000.

Briggs, Katharine. *Diccionario de las Hadas*; España, Alejandría, Olañeta, 1992.

Campos, Rubén M. *El bar. La vida litera. ria de México en 1900*; México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

Clark de Lara, Belem y Ana Laura Zavala Díaz. *La construcción del modernismo*; México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

Conrad, Barnaby. *Absinthe: History in a bottle*; Chronicle Books, California, 1997.

Gutiérrez Nájera, Manuel. "Al pie de la escalera", en *Revista Azul*, t. I, núm. 1, México (6 de mayo de 1894).

Lecouteux, Claude. *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media. Historia del doble*; Barcelona, Olañeta, 1998.

Muñoz Fernández, Ángel. *Bernardo Couto Castillo. Cuentos completos*; México, Factoría Ediciones, 2001.

Page, Michael y Robert Ingpen. *Enciclopedia de las cosas que nunca existieron;* Madrid, Anaya, 1986.

Pérez Gay, Rafael. *Manuel Gutiérrez Nájera*, México, Cal y Arena, 1996.

Phillpotts, Beatrice. *El mundo de las hadas;* Barcelona, Ediciones Montena, 2000.

Quirarte, Vicente. *Elogio de la calle. Biografía literaria de la Ciudad de México, 1850-1992*; México, Ediciones Cal y Arena, 2001.

_____. "La invención del dandy". En línea http://www.cronica.com.mx/1999/oct/17/dom02.html. (Abril 11, 2005)

La construcción de la literatura nacional

Cecilia Colón*

Después del movimiento armado denominado como Guerra de Independencia, el país quedó consternado y confundido, había que levantarlo, reconstruirlo a partir de nuevas formas de pensar, de sentir, de gobernar y de entender una realidad que se había transformado por completo. Pasarían todavía muchos años antes de lograr la tan ansiada paz. Había que hacer antes muchas cosas al mismo tiempo para "inventar" a este naciente país que iniciaba la difícil tarea de encontrarse y formarse a sí mismo desde todos los aspectos. Quizás uno de los más importantes fue la construcción de una literatura propia, una literatura realmente nacional con la que los mexicanos nos pudiéramos sentir plenamente identificados. Muchos de los escritores decimonónicos tomaron conciencia de esta búsqueda y hacia ella encaminaron sus más grandes esfuerzos, pues sabían que sin esta literatura nacional sería difícil identificarnos todos como mexicanos.

Veamos, pues, cuál era la situación en el aspecto literario de ese siglo XIX.

* Departamento de Humanidades, UAM-A.

Las asociaciones literarias

En medio de los constantes conflictos bélicos que hubo en nuestro país a lo largo del siglo XIX, en México se fundaron varias sociedades literarias.[1] En ellas se reunían jóvenes con la finalidad de platicar sobre el acontecer del momento, externar sus opiniones y puntos de vista con entera libertad y someter a la crítica de los demás sus textos. Dentro de estas tertulias se leía lo que escribían –casi siempre composiciones en prosa y verso–, se criticaba y este ejercicio ayudó a que se fuera creando una literatura nueva, fresca y auténtica, pues tocaban los temas que les eran cercanos y familiares. Cabe resaltar que no todos los miembros de estas asociaciones eran jóvenes: algunos ya eran más maduros, con más experiencia en la escritura y servían de guía para quienes se iniciaban en el campo de la crítica y las

[1] Durante este siglo también hubo sociedades que combinaban los intereses científicos con los literarios, a veces sólo eran científicas, en algunas ocasiones el interés era de índole cultural o político, en fin, que hubo muchos motivos para formarlas. En la introducción de su libro *Las asociaciones literarias mexicanas*, Alicia Perales da un claro panorama de todo esto.

letras: estaban sentando las bases de lo que sería la literatura durante ese siglo XIX.

Alicia Perales agrega que:

> La reseña histórica de las asociaciones literarias de México, durante la centuria pasada, constituye de hecho la crónica de las letras patrias. Puede aceptarse tal afirmación si se tiene en cuenta que los principales escritores del siglo XIX participaron en estas agrupaciones, y que casi no hubo escritor de esa época que no tuviera conexión con algunas de las asociaciones literarias de su tiempo. De ahí la necesidad de destacar la función que desempeñaron las agrupaciones literarias y las actividades que realizaron sus miembros en el campo de las letras.[2]

Muchos de los escritores que pertenecieron a estas asociaciones, además de ser literatos, eran políticos que, preocupados por rehacer a este país que estaba en plena efervescencia tanto política como social, buscaban la manera de darle la unidad y la personalidad definidas que tanto se necesitaban.

Sin lugar a dudas, la Academia de San Juan de Letrán fue una de las más famosas y la primera que inició esta tradición. Hija directa del Colegio de San Juan de Letrán, de aquí su nombre, se fundó en 1836. Alicia Perales[3] explica que al principio un grupo de jóvenes se reunía en el cuarto del maestro José María Lacunza para escuchar sus disertaciones sobre literatura; estas reuniones informales llegaron a constituirse en una asociación[4] a la que poco a poco se fueron uniendo otros jóvenes que tenían las mismas inquietudes y el mismo afán de que este país superara la crisis en la que estaba inmerso. Algunos de sus miembros fueron, además de José María, su hermano Juan Nepomuceno Lacunza, José María Roa Bárcena, Manuel Carpio, Francisco Ortega, José Joaquín Pesado, Ignacio Rodríguez Galván, Fernando Calderón, Guillermo Prieto, Andrés Quintana Roo e Ignacio Ramírez *el Nigromante*, entre otros.

Al respecto, Fernando Tola de Habich agrega:

> [La Academia de Letrán] es un proyecto literario consciente, concreto, congruente y nacional. Ellos sabían perfectamente lo que estaban tratando de hacer. En este aspecto no hubo la menor inocencia ni la menor ingenuidad. A partir de la Academia de Letrán ya no es posible discutir sobre la mexicanidad o el españolismo de cualquier escritor mexicano: ellos son deliberadamente mexicanos.[5]

Los temas sobre los que escribieron fueron: la conquista española, la guerra de Independencia y el mundo indígena remoto,[6] entre otros.

[2] *Ibid.*, p. 29.

[3] *Cfr, ibid.*, pp. 74-81 y Fernando Tola de Habich, "Introducción" en *El Año Nuevo de 1837*, p. XII.

[4] Fernando Tola de Habich, en la "Introducción" ya mencionada, agrega lo siguiente: "Bastaba que se juntaran cuatro gatos para leer sus poemas, sus cuentos, sus piezas de teatro, y de inmediato nombraban un presidente, un secretario y pronunciaban discursos. Todo el siglo XIX fue de una solemnidad formal increíble.", p. XIII.

[5] *Ibid.*, p. XXVI.

[6] *Cfr.* Carlos Illades, *Nación, sociedad y utopía*, p. 22.

Otra de las asociaciones que hizo historia fue el Liceo Hidalgo,[7] fundado en 1849.[8] Fue el heredero de la Academia de San Juan de Letrán, cuando ésta se disolvió debido a la desaparición de varios de sus miembros, motivada por la lucha armada de 1847. Uno de sus dos grandes promotores fue Francisco Zarco, desde esta fecha hasta su muerte en 1869. En estas veladas literarias se maduró el proyecto que finalmente cristalizó en el periódico literario *El Renacimiento*: "Para el arte no debe haber fronteras. Todo el que tenga algo que decir podrá hacerlo desde las columnas de este semanario de nombre simbólico",[9] era el argumento de Ignacio Manuel Altamirano, el otro gran promotor de esta asociación, para aceptar como colaborador a todo aquel que quisiera exponer sus ideas sin importar su filiación política. Fundado y dirigido por él con el objetivo de hacer resurgir las letras mexicanas, en este periódico reúne a los escritores de todas las tendencias; lo importante era la preocupación común de iniciar una literatura nacional. Este Liceo, al igual que varios de los subsecuentes, fueron fuertemente apoyados por Altamirano,[10] quien se convirtió en el mentor y guía de casi todos los jóvenes de finales del siglo XIX.

Algunos de los miembros más sobresalientes, además de Altamirano, fueron: Guillermo Prieto, Luis G. Ortiz, Vicente Riva Palacio, Enrique de Olavarría y Ferrari, Ignacio Ramírez, Justo Sierra, José Tomás de Cuéllar y José María Roa Bárcena, entre otros. Los temas recurrentes en sus textos fueron: la época colonial, la guerra con Estados Unidos y Francia, el santanismo, la didáctica moral y los dramas pasionales.[11] Cabe destacar que mientras en esta asociación literaria Vicente Riva Palacio todavía era un joven, en las siguientes, tanto el Liceo Mexicano como el Liceo Hidalgo,[12] él ya sería uno de los escritores con experiencia que apoyaría a los que empezaban.

Finalmente, el 5 de febrero de 1885, se fundó el Liceo Mexicano, formado por el propio Altamirano, que dirigía al grupo de jóvenes de ese momento: Luis González Obregón, Genaro García, Toribio Esquivel Obregón (primo de Luis González Obregón), Ezequiel A. Chávez, Ángel de Campo y Alberto Michel, entre otros. Al igual que en los casos anteriores, la influencia de Altamirano fue determinante y decisiva en cuanto a la duración de esta Asociación. En 1889, cuando inició su misión diplomática en Europa, las reuniones se espaciaron, para finalizar en 1893 con la muerte del maestro.

[7] Con respecto al origen del nombre, transcribo la nota que encontré en *Variedades de la civilización*: "[El Liceo Hidalgo] no recibió este nombre sino un mes después en que el señor general Tornel propuso que se le pusiese Liceo Hidalgo, quitándole el de Academia de Bellas Letras que tenía", p. 43.

[8] En *La misión del escritor*, Rossi Vergara, al hacer la presentación del discurso de Francisco González Bocanegra, dice que el Liceo Hidalgo fue fundado en 1849 y no en 1850 como erróneamente se ha consignado, cuando González Bocanegra dice su "Discurso sobre la poesía nacional" en 1850, lo hace para conmemorar el primer aniversario del Liceo, p. 143.

[9] Julio Jiménez Rueda, *Letras mexicanas en el siglo XIX*, p. 116.

[10] Cabe aclarar que Ignacio Ramírez tomó parte activa en varias de estas asociaciones, de hecho, él fue maestro de Altamirano y éste, a su vez, le pasaría la tarea y la responsabilidad a Justo Sierra.

[11] *Cfr.* Carlos Illades, *op. cit.*, p. 22.

[12] El 24 de septiembre de 1885, Riva Palacio fue nombrado presidente del Liceo Hidalgo.

Debido a la difícil situación política y económica por la que atravesaba el país y a la desorganización y la intranquilidad constantes, intentar sistematizar la enseñanza y la publicación de textos literarios se hacía cada vez más difícil y complicado, a tal grado, que estas asociaciones

> Eran un centro de descanso, de ilustración y de camaradería, y no será exagerado afirmar que la mayor parte de las veces fueron verdaderos centros de docencia literaria y que, por la naturaleza de las lecturas y discusiones que en ellas se efectuaron, desempeñaron el papel de una escuela de enseñanza superior o de formación cultural [...]. Estas discusiones fueron verdaderas cátedras de donde recibieron lo mejor de su formación muchos escritores mexicanos.[13]

Una de las características que hicieron tan famosas a estas asociaciones literarias y que ayudaron a la formación de los escritores fue que cada una de ellas, al momento de su inicio, tenía siempre como finalidad publicar una revista; en aquel tiempo se incluía poesía, cuento, teatro y crónica periodística, algunas traducciones de novelas o cuentos europeos hechas por los propios miembros, y la novela por entregas imitando el modelo europeo. De esta manera, estas publicaciones facilitan el conocimiento de lo que se escribió durante ese siglo XIX y el acontecer político y social que se vivía.

[13] Alicia Perales Ojeda, *op. cit*., p. 41.

En búsqueda de la identidad nacional

Benedict Anderson habla de la importancia e influencia que ha tenido la literatura en la identidad de las naciones. La invención de la imprenta en el siglo XVI ayudó a acrecentar la cantidad de libros que se podían hacer, facilitando con esto que más gente tuviera acceso a ellos. El latín, que en esa época era prácticamente el idioma oficial al escribir, comenzó a ser desplazado poco a poco por las lenguas vernáculas como el francés y el español, entre otras; dando como resultado que la literatura fuese más accesible, pues se escribía en un idioma más cercano a la gente, es decir, en el que hablaba y entendía. Anderson menciona como ejemplo que cuando Martín Lutero protestó contra la Iglesia católica, escribió sus tesis en alemán y pegó las hojas en las puertas de las iglesias; de esta forma, quienes sabían leer se enteraron de lo que él estaba haciendo y de los motivos de su protesta. La gente comenzó a valorar su propio idioma, el que lo distingue de los demás y con el que se identifica plenamente, y la consecuencia de este hecho fue el nacimiento de una identidad nacional asociada a la lengua y a la literatura.[14]

En México, la lucha por la Independencia había dejado un vacío de identidad. La gente no se sentía identificada con lo indígena ni tampoco con lo español. Los héroes de la Independencia todavía no adquirían el tono de héroes inmaculados, por lo tanto, lo que quedaba como motivo literario auténticamente mexicano era

[14] V. Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, pp. 63-76 *passim*.

el paisaje,[15] además de las costumbres. Por esta razón, la búsqueda de la identidad y la conciencia nacionales fue incesante en muchos escritores y políticos decimonónicos que estaban conscientes de que mientras esto no se diera, sería muy difícil unificar al país. Para comenzar a armar el concepto de México, fue vital que todos se sintieran pertenecientes a un mismo lugar y miembros de una colectividad que tenía mucho en común: el objetivo era intentar unificar al país y darle el concepto de nación.[16]

Como escribe Altamirano:

> La juventud de hoy, nacida en medio de la guerra y aleccionada por lo que ha visto, no se propone sujetarse a un nuevo silencio. Tiene el propósito firme de trabajar constantemente hasta llevar a cabo la creación y el desarrollo de la literatura nacional, cualesquiera que sean las peripecias que sobrevengan.[17]

Era una época en la que el mismo que esgrimía una espada para defender una causa en el campo de batalla, tomaba la pluma en el papel como diputado o senador para defender sus ideas en el campo de batalla llamado Congreso o a través de la literatura en artículos publicados por los periódicos y las revistas. Altamirano, preocupado por esto, manifestó en sus escritos estas ideas: "deseamos que se cree una literatura absolutamente nuestra, como todos los pueblos la tienen, los cuales también estudian los monumentos de otros, pero no fundan su orgullo en imitarlos servilmente".[18]

Una de las grandes aportaciones de las asociaciones literarias fue, como ya se dijo, la formación de una literatura propia que con el tiempo pudiera llamarse nacional. Los escritores que estuvieron involucrados en ellas a lo largo de todo el siglo XIX, sentaron las bases de la literatura que nos daría el sello personal e individual como nación, aquella que mostraría nuestra idiosincrasia, nuestra forma de ser y que denunciaría, al mismo tiempo, los problemas de nuestra sociedad para buscar las soluciones que nos harían una nación fuerte e independiente. Se buscaba lograrlo mediante el color del paisaje mexicano, retratar o mostrar las costumbres, lo que después daría por resultado los cuadros de costumbres y la corriente costumbrista en cuentos y novelas; el sincretismo de las raíces indígenas con las españolas, lo que implicó que se tocaran temas indígenas en la literatura, aunque de una forma muy idealizada, como *Netzula* (1832)[19] de José

[15] *Cfr.* José Ortiz Monasterio, *"Patria", tu ronca voz me repetía*... p. 55.

[16] Si bien es cierto que este proyecto unificador de nación era de origen liberal, existía la exclusión de los pueblos y comunidades indígenas, quienes durante la Colonia fueron tomados bajo la protección de la Corona y, posteriomente, con la Guerra de Independencia, los gobiernos subsecuentes los relegaron. Sin embargo, su presencia fue retomada por algunos literatos, aunque de manera muy idealizada. *Cfr.* Luis Villoro, *Del estado homogéneo al estado plural*.

[17] Ignacio Manuel Altamirano, *La literatura nacional*, p. 7.

[18] *Ibid.*, p. 15.

[19] Durante mucho tiempo se pensó que esta novela corta era de la autoría de José María Lafragua, pues cuando apareció en *El Año Nuevo de 1837* sólo estaba firmada con las iniciales J.M.L., pero Celia Miranda Cárabes en su libro *La novela corta en el primer romanticismo* y Ángel Muñóz Fernández en *Los muchachos de Letrán: José María Lacunza. Estudio y recopilación*, entre otros, deslindan la verdadera paternidad del texto. Por otro lado, *Netzula* aparece fechada en 1832, aunque se publicó hasta 1837.

María Lacunza (1809-1869), en un afán por fusionar el presente con el pasado y que le diera voz al mexicano que ya se había independizado y que buscaba su propia identidad. Como escribe José Luis Martínez:

> La respuesta no podía ser más que una: volver los ojos hacia lo propio de América y hacia lo nacional. Cuando ese objetivo se conquistara, la literatura de nuestros pueblos merecería llamarse independiente y original".[20]

Francisco Monterde también argumenta que "la literatura es la forma de expresión usual con que la cultura se manifiesta y transmite",[21] esto se puede ver en la sucesiva apertura de periódicos y revistas; aunque muchos de ellos morían al poco tiempo, siempre hubo una tenacidad para fundar más, pues la lectura es el vehículo idóneo para transmitir las ideas y en ese siglo XIX, había muchas en México. Como escribe José Ortiz Monasterio: "Hace falta todavía mucha investigación [...] para hacer comprender la importancia estratégica de la invención literaria [...] en la formación del Estado mexicano moderno".[22] Quizás todavía falta estudiar más, pero no podemos pasar por alto que, como dice Anderson, antes de que una nación exista es necesario imaginarla, "inventarla" para después poder llevarla a la realidad.

José Luis Martínez opina que "se intenta una literatura que exprese el paisaje y las costumbres nacionales"[23] como un primer acercamiento a esta constante búsqueda de lo nacional. La novela ayudó mucho a que esto se lograra, pues "fue considerada como un medio poderosísimo para influir en las masas",[24] gracias a ella se revalora la geografía nacional. Recordemos que en el romanticismo que imperaba en este momento, la descripción del paisaje es una característica esencial, podemos decir que es otro personaje más que ayuda a darle énfasis a las acciones y sentimientos que se describen. Los escritores decimonónicos aprovecharon esta oportunidad para llegar a más gente y lo consiguieron.

La literatura misma fue uno de los temas recurrentes en sus disertaciones, por ejemplo: Francisco Ortega: "Sobre el porvenir de la literatura"; Francisco Zarco: "Discurso sobre el objeto de la literatura"; José María Lafragua: "Carácter y objeto de la literatura"; Luis de la Rosa: "Utilidad de la literatura en México".[25] Todos, en mayor o menor medida, necesitaban explicar y explicarse qué pasaba con la literatura nacional, cuál era el rumbo que tomaría, cuáles los temas que interesaban y por qué; en una palabra, hacer un alto y reflexionar acerca de lo que pasaba alrededor y dentro de ese México tan caótico y cambiante.[26]

[20] José Luis Martínez, *Unidad y diversidad de la literatura latinoamericana*, p. 92.
[21] Francisco Monterde, *Aspectos literarios de la cultura mexicana*, p. 11.
[22] José Ortiz Monasterio, *op. cit.*, pp. 55-56.
[23] José Luis Martínez, *La expresión nacional*, p. 26.
[24] José Ortiz Monasterio, *op. cit.*, p. 165.
[25] Al respecto puede consultarse el libro *La misión del escritor. Ensayos mexicanos del siglo XIX*, coordinado por Jorge Ruedas de la Serna. En él se recopilan los ensayos que menciono y que se hicieron con la finalidad de explicar cómo era la literatura nacional. Además hay un pequeño comentario crítico por parte del grupo que realizó la tarea de recopilar todos estos textos.
[26] Al hacer esta investigación, llegó a mis manos un texto curioso, cuyo pie de imprenta dice así:

Ahora bien, hubo varios escritores que se ocuparon de escribir sobre el pasado prehispánico para rescatarlo, reinventándolo en un marco romántico de sentimientos, paisaje y costumbres. Este es un tema importante dentro del romanticismo, pues esta búsqueda contribuye a darle una personalidad más definida a este naciente país y, sobre todo, trata de abundar en un origen al cual asirse que influya en la identificación de los elementos propios de México.

Otro pasado que también se reescribió fue el colonial: la Santa Inquisición, los virreyes y todos los personajes españoles, criollos y mestizos que vivieron en nuestro país y que fueron los protagonistas de muchas novelas, pero la finalidad de hacerlo fue mostrar esa parte de la historia que estos intelectuales querían recalcar para poder separarse de ella; ellos pensaban que "reviviendo", por medio de la literatura, los horrores que habían cometido la Santa Inquisición y el gobierno colonial, sería más fácil hacerlos a un lado y utilizarlos para recalcar lo negativo que quedó atrás con la Independencia y darle más valor a la libertad que empezaba a respirarse en México con el nuevo gobierno.

Los principales exponentes de la temática colonial fueron: Justo Sierra O'Reilly (1814-1861) con *La hija del judío* (1848); Vicente Riva Palacio (l832-1896) con *Monja y casada, virgen y mártir* (1868) y *Martín Garatuza* (1868), entre otras; Eligio Ancona (1836-1893) con *El filibustero* (1864) y *Los mártires de Anáhuac* (1870), entre otros escritores. Ellos cristalizaron esta preocupación y ayudaron a la reconstrucción de ese pasado que se necesitaba explorar para entendernos mejor y que tiene que ver con un sentimiento de pertenencia, pero que también ayudó para poder hacer una crítica más fuerte y unir el pasado indígena con el presente así como superar el colonial para darle a todo un solo nombre: la historia de México. Este concepto lo encierra perfectamente Riva Palacio en su célebre frase: "Ni rencores por el pasado ni temores por el porvenir" para explicar que él no buscaba venganza, sólo el bienestar de la nación.

Esta identidad nacional comenzó a construirse en el siglo XIX y fue importante porque ayudó al nacimiento de nuestra nación actual. Lo que hoy somos: bueno y malo, se inicia aquí, ciertamente hubo errores, exclusiones, pero era un inicio, un principio que nos permitiría sentirnos orgullosos de ser mexicanos y tener una literatura nacional con la que nos sintiéramos identificados, pues nos mostraría lo que somos a través de las palabras■

Variedades de la civilización, tomo 1, Imprenta de Juan N. Navarro, 1852. Al parecer fue una revista que no duró mucho, el tomo que poseo está conformado por relatos, poesía y varios discursos "Pronunciados en la Academia de Literatura de san Juan de Letrán y en el Liceo Hidalgo, por Francisco Granados Maldonado, socio de estas y otras sociedades científicas y literarias de la república", en ellos, el autor habla de la influencia de la literatura cristiana y de los clásicos griegos y romanos dentro de la literatura nacional, utiliza un lenguaje grandilocuente y esmerado, como se acostumbraba en aquella época, pero presenta conceptos interesantes.

Bibliografía

Altamirano, Ignacio Manuel. *La literatura nacional, Revistas, ensayos, biografías y prólogos*. tomo I. ed. y prol. José Luis Martínez. 2ª. ed. México, Editorial Porrúa, 2002 (Colección de Escritores Mexicanos, 52).

Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. trad. Eduardo L. Suárez. 3ª. reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 2006 (Colección popular, 498).

Illades, Carlos. *Nación, sociedad y utopía en el romanticismo mexicano*. México, Conaculta, 2005 (Sello Bermejo).

Jiménez Rueda, Julio. *Letras mexicanas en el siglo xix*. México, Fondo de Cultura Económica, 1989 (Colección popular, 413).

Martínez, José Luis. *La expresión nacional*. México, Conaculta, 1993 (Cien de México).

_____. *Unidad y diversidad de la literatura latinoamericana*. México, Editorial Joaquín Mortiz, 1972 (Cuadernos de Joaquín Mortiz, 19).

Miranda Cárabes, Celia. *La novela corta en el primer romanticismo mexicano*, estudio preliminar, recopilación, ed. y notas Celia Miranda Cárabes. Ensayo Jorge Ruedas de la Serna. México, unam, 1985 (Nueva Biblioteca Mexicana, 96).

Monterde, Francisco. *Aspectos literarios de la cultura mexicana*. prol. Evodio Escalante. México, unam/Universidad de Colima, 1987 (La crítica literaria en México, 8).

Muñóz Fernández, Ángel. *Los muchachos de Letrán: José María Lacunza. Estudio y recopilación*. México, Factoría Ediciones, 1997.

Ortiz Monasterio, José. *"Patria", tu ronca voz me repetía... Biografía de Vicente Riva Palacio y Guerrero*. México, unam/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1999 (Serie Historia Moderna y Contemporánea, 32).

Perales Ojeda, Alicia. *Las asociaciones literarias mexicanas*. Presentación Fernando Curiel Defossé. 2ª. ed. corregida y aumentada. México, unam, 2000 (Ida y regreso al siglo xix).

Ruedas de la Serna, Jorge (compilador). *La misión del escritor. Ensayos mexicanos del siglo xix*. México, unam, 1996 (Ida y regreso al siglo xix).

Tola de Habich, Fernando. "Introducción" en *El Año Nuevo de 1837*. tomo I, edición facsimilar. México, unam, 1996. págs. IX-CXXXV.

Variedades de la Civilización. Nueva época, Tomo II, Imprenta de Juan N. Navarro, México, 1852.

Medios electrónicos

Valverde Téllez, Emeterio. *Capítulo X, Ediciones de las obras de Balmes y de otros apologistas católicos*. En línea http://www.filosofia.org/aut/001/ev190409.htm (15 de marzo del 2009).

Villoro, Luis. *Del estado homogéneo al estado plural (El aspecto político: la crisis del Estado-Nación)*. En línea www.bibliojuridica.org/libros/1/98/6.pdf (28 de mayo del 2009).

La mujer y su reflejo en la literatura bajomedieval española: ¿literatura feminista o femenina?

Alejandro Caamaño Tomás*
Diana M. Magaña Hernández**

Introducción

La época bajomedieval española es un período fecundo en la producción de obras literarias y no literarias relacionadas con la figura femenina, y en dichos textos la imagen de la mujer es un reflejo palmario de su condición y de su papel en la misma sociedad medieval: se representa como un ser pasivo y sumiso, como un ser conformado por las ideas que sobre ella se fueron estableciendo a lo largo de los siglos.

Es bastante común en la crítica literaria referirse al conjunto de estas obras dedicadas a la mujer con diferentes denominaciones: literatura de mujeres, literatura para mujeres, literatura de matrimonio, literatura femenina e, incluso, literatura feminista o antifeminista, cuando el objeto de esa obra fuera alabar o denigrar la figura femenina. Sin embargo, estas dos últimas calificaciones tienen, a todas luces, una indefinición ideológica, impropia de dichos estudios, ya que desmarcan tales obras de su espacio temporal y sitúan la concepción de la figura femenina en épocas y parámetros ideológicos alejados de esa mentalidad androcéntrica medieval, para la cual el proyecto feminista era impensable.

Por eso, el presente trabajo tiene como finalidad echar una breve mirada a la situación social de la mujer, al ideal femenino en la España bajomedieval, y, en último lugar, a varios ejemplos de la literatura sobre mujeres y de la escrita por mujeres, que nos permitan comparar la literatura bajomedieval española con los propósitos presentes y pasados del movimiento feminista, para determinar la inexactitud e incorrección de los críticos literarios cuando en sus trabajos utilizan los términos "feminista" o "antifeminista" para referirse tanto a autores como a obras de la literatura bajomedieval española, y europea, en general.

Para esto, será necesario un análisis sociológico de la figura femenina que determine su situación en la sociedad bajomedieval hispana y una revisión de los posicionamientos de algunos de los más destacados autores bajomedievales, en lo relativo a las mujeres, en contraste con los basamentos ideológicos del feminismo. Aunque debemos precisar lo siguiente.

* Departamento de Humanidades, UAM-A.
** Departamento de Derecho, UAM-A.

La imposibilidad de comentar la totalidad o incluso una parte substancial de este corpus literario nos obliga a precisar el parámetro elemental que seguiremos para la elección de los textos con los que trabajaremos, que no será otro que la consideración, por parte de la crítica, de las obras escogidas por ser alguno de los mejores ejemplos –no los únicos, por supuesto– de máximo odio hacia las mujeres y de la más piadosa de las defensas y exaltación femeninas, y que han servido de modelo ideológico a escritores y escritoras en ese tiempo y en épocas posteriores.

Sin embargo, también hemos decidido incluir en nuestro trabajo el comentario a una obra que, en un principio, parece contradecir el título de nuestra investigación, y nos referimos a *La Ciudad de las Damas*, de 1405, de la francesa Cristina de Pizán. La razón de la elección está basada en su importancia en el contexto de los estudios sobre la producción femenina bajomedieval europea y en su consideración como uno de las primeros antecedentes del feminismo.

Aspectos sociológicos de la figura femenina medieval

En la alta Edad Media, los modelos de subordinación femenina que ya existían desde la Antigüedad se acentuaron y consolidaron con el paso del modelo feudal al modelo corporativo de sociedad; por ejemplo, el poder punitivo en los siglos XII y XIII –gracias a la inquisición o investigación criminal– se consolidó en la forma que aún hoy perdura: orientado contra la mujer, es decir, como poder de género.[1] Según esta tesis, esto se dio como respuesta a que la mujer ocupaba un sitio primordial en la alta Edad Media –debido a la ausencia y falta de hombres–[2] y por eso el poder punitivo asumió la tarea de cerrarle espacios. Esto se explica si colocamos a la mujer del Medievo en la categoría de transmisora de una cultura que se pretendía erradicar porque obstaculizaba la verticalización social: el orden corporativo no podía establecerse sin eliminar las culturas comunitarias.

Por otro lado, la vida era dura, llena de peligros y enfermedades, por lo que la existencia era corta. En oposición, la sociedad requería crecimiento demográfico para consolidar asentamientos y colonizaciones; por lo tanto, la fecundidad de la mujer era altamente apreciada, y razón de ello lo dan las leyes bárbaras que establecían severos castigos al responsable de la muerte de una mujer especialmente si se encontraba en edad fértil, en contraposición a penas mucho menos duras en el caso de que la víctima fuera un hombre de la misma edad.[3] Hablamos, pues, de una sociedad que todavía no tiene el orden que se irá fraguando en el camino hacia la modernidad (que en muchos casos levantará obstáculos para la mujer); una sociedad que además carece de recursos humanos, por lo que

[1] Eugenio Raúl Zaffaroni, *La mujer y el poder punitivo. Seminario regional "Normatividad penal y mujer en América Latina y el Caribe"*, p. 21.

[2] Fenómeno que en Europa se explica por el ingreso de un gran número de varones a los ejércitos que desde finales del siglo XI hasta el último cuarto del siglo XIII combatieron en las Cruzadas; pero también por las luchas que de manera casi continua asolaron el continente europeo a lo largo del Medievo.

[3] Margaret Wade Labargue, *La mujer en la Edad Media*, p. 19.

se ve en la necesidad de aprovechar el talento de todos sin restricción de sexo; una sociedad en la que las mujeres podían ser compañeras activas en las empresas más difíciles. Muestra de ello lo dan las mujeres de los estratos sociales más altos; así, el poder se concentraba en la figura del rey o era palpable, en esta primera fase del Medievo, de igual manera en el poder de las reinas, las cuales asumían auténticas funciones administrativas en las casas reales y llegaban a intervenir en asuntos eclesiásticos; pero sin duda una de las funciones primordiales de la reina era la de madre de la familia real a la que le tocaba el papel de santificar la memoria de los muertos.[4] De modo que se puede decir que en Europa, en la alta Edad Media, había mujeres que poseían gran influencia política como las reinas, las emperatrices y las abadesas, y cuyas vidas son más conocidas porque ha quedado constancia de sus actividades.[5] Sin embargo, también hay que destacar que en la vida cotidiana la mujer en este periodo compartía responsabilidades y decisiones con los varones. Por ello, podemos afirmar que a pesar de la duras y violentas condiciones de vida de estas mujeres, tenían una cierta libertad e influencia en ciertos aspectos, situación que gradualmente fue menguando hasta que se fue haciendo evidente en el siglo XIV.

Será durante el bajomedievo, en Europa, cuando se produzca un giro total en el pensamiento civilizado occidental; se encontrará la semilla de la nueva sociedad y la perpetuación del papel pasivo y subalterno de la mujer que trae en sus entrañas la filosofía misógina de Santo Tomás de Aquino, lo que permitirá delinear la construcción social de la nueva mujer a través de la demostración lógica, en el terreno ideológico, de su inferioridad. Pero, no sólo eso; algo mucho más grave que la ideología tomista –por la expansión que alcanzaría– fue el movimiento cultural que propugnó "el amor cortés" que, sin duda, conformaría la nueva visión del sujeto femenino.

En este género literario, a la mujer se la glorifica, se la deifica, se la compara a una bella y delicada flor, a una diosa pura, a la Virgen María, por lo que se le coloca en un pedestal; desde ese momento, la mujer deja de existir como el sujeto activo que había sido en la sociedad de la alta Edad Media europea, para convertirse en el objeto pasivo del amor, del despecho, del odio masculino; para convertirse en un ser ideal pero irreal. No obstante, esta visión de la mujer como reflejo mariano sólo es una de las caras de la moneda.

La plasmación literaria de la figura femenina comprende dos categorías contrapuestas y perfectamente diferenciadas: las buenas y las malas mujeres. Mientras

[4] Duby comenta en uno de sus textos sobre las mujeres del siglo XII (o más bien, de cómo los hombres del siglo XII imaginaban a las mujeres), que una de las tareas primordiales de la mujer era conservar la memoria de los muertos en la casa y de procurar que sus nombres no cayeran en el olvido. *Mujeres del siglo XII. Recordando el linaje femenino*, p.20.

[5] El siglo XII marca un cambio en la visión del papel femenino a partir de las Cruzadas por la ausencia de hombres ya mencionada; por el papel que jugaron mujeres políticas, como es el caso de Leonor de Aquitania, mujeres poetas, como María de Francia, o mujeres de la talla de la abadesa y escritora Hildegarda de Bingen, y por el movimiento de las beguinas –fueron conocidas como beatas en Castilla–, cuya visión de innovación y de renovación de la Iglesia calaría profundamente en la sociedad altomedieval europea desde el siglo XIII.

unos adoptaron con énfasis las ideas sobre la virginidad de la mujer, como el mejor y más santo estado posible (ideas que provenían de los propios Padres de la Iglesia, como san Jerónimo), escribiendo a la vez sobre las desventajas del matrimonio: problemas de celos, problemas corporales en la mujer a causa de los embarazos, con los niños, etcétera;[6] otros muchos escritores eclesiásticos, como afirma Bühler, presentaban a la mujer "revolcándose literalmente entre el cieno o degradaban todo lo que podían las virtudes y el carácter femeninos para de este modo hacer más llevadero a los jóvenes clérigos, con arreglo al principio de las uvas verdes, la renuncia a la convivencia con el sexo contrario",[7] con la idea de que la trasgresión de Eva, y por extensión la de todas las mujeres, provoca los males que desde entonces aquejan al hombre y a toda la humanidad.

Se insiste entonces, y constantemente, en las directrices espirituales que deben regir el comportamiento femenino; éstas ocupan un lugar destacado en la literatura ejemplar y se asientan en especial en la castidad como piedra de toque moral en lo que respecta a la virtud femenina –pero no única virtud, como veremos más adelante–, a imagen aquí de la Virgen María: un fervor mariano que llega a su apogeo en la literatura, con obras de exaltación y alabanza a la Virgen, en autores como Gonzalo de Berceo (S. XIII), y sus *Milagros de Santa María*, o en las *Cantigas de Santa María*, de Alfonso X, también del siglo XIII, por citar algunos de los ejemplos más representativos.[8]

Sin embargo, hacia el final de la Edad Media, si bien continuaba el discurso acerca de la inferioridad natural femenina, de su herencia de la culpa de Eva, de su sumisión al esposo y de su función en el matrimonio como esposa-reproductora-madre, la imagen femenina como reflejo de la Virgen María, de virgen y madre a la vez, se fue diluyendo, lo que dio paso al reflejo ya comentado de la mujer de la baja Edad Media, devaluada social e ideológicamente.

El advenimiento del Renacimiento en Europa, que tradicionalmente se expresa como la luz después de la oscuridad, el despertar de la razón, etcétera, y que representó para el varón la libertad de fabricar el propio destino –el individualismo–, no tuvo el mismo alcance para las mujeres.

Según la historiadora Joan Nelly, "Ciertos acontecimientos que promueven el desarrollo histórico de los varones tienen efectos distintos e incluso opuestos sobre ellas".[9] De hecho, el Renacimiento

[6] La autora M. Wade Labarge, refiriéndose a la virginidad, en relación con la Virgen María, escribe: "…las reformas gregorianas de los siglos XI y XII luchaban por imponer con carácter general el celibato clerical, situación que acentuó el retrato de las mujeres como meras seductoras y tentadoras. Al mismo tiempo, se realzó más el valor único de la Virgen María y su compasión y preocupación maternal por todos los que buscaban su ayuda, por muy indignos de ella que fueran. El contraste entre la mayoría de las mujeres, hijas caídas de Eva, y la gloria de la Virgen María, que era compartida en cierta medida por todas las vírgenes, contribuyó a la profunda dicotomía en la mentalidad medieval sobre las mujeres".

[7] *Op. cit*., p. 51.
Johannes Bühler, *Vida y cultura en la Edad Media*, p. 252.

[8] Es muy interesante e ilustrativo sobre la figura de la Virgen el artículo de María Isabel Pérez de Tudela "El espejo mariano de la feminidad en la Edad Media española", *Anuario filosófico*, Vol. 26, núm. 3, 1993, pp. 621-635.

[9] Su análisis, tomado del texto de Celia Amorós, *Tiempo de feminismo*, se centra en las mujeres de

significó para la mujer la continuación del proceso devaluador en su posición social. La estabilidad del régimen feudal y del estado monárquico, según la historiadora, habría significado mejores condiciones para el desempeño de la mujer en las cuestiones políticas; en cambio, con la Revolución Francesa se frenó definitivamente la expansión de los nuevos derechos de las mujeres. Por otro lado, la educación a la que tenían acceso las mujeres nobles del medievo iba más en relación con sus propios intereses, y, en cambio, la educación humanística renacentista separó tajantemente la educación del varón y la mujer, la excluyó de los beneficios del Renacimiento y la colocó en una posición decorativa que resulta sintomática de la depresión de su estatus en el ámbito cultural.[10] Como resultado, la mujer adquiere durante el Renacimiento cierto "poder carismático". Por ejemplo, "los mayores niveles de organización y compartamentalización que se desarrollaron en las cortes de los reyes y de los nobles desplazaron gradualmente a la reina y a la gran señora de sus posiciones de suprema influencia para convertirlas en mayor medida en meras figuras de ceremonia que de poder".[11] Igualmente, las abadías de monjas perdieron poco a poco su posición de centros intelectuales y culturales en la medida en que se desarrollaron nuevos centros de saber como la escuela catedralicia y las universidades.

En suma, el movimiento antifemenino del final de la Edad Media, originado por la filosofía oficial de la Iglesia, la literatura y la aparición del fenómeno burgués, se estableció como uno de los basamentos del Renacimiento que consagra el triunfo de un ideal masculino heredado de la Antigüedad y el triunfo de la moral religiosa que se desarrolla tanto al amparo de las teorías de Lutero o de Calvino, como al de la Contrarreforma católica: una época marcada por la intolerancia, por las guerras de religión, por la persecución de los inconformes, y, para la mujer, por el recrudecimiento de la represión sexual, la exclusión de la actividad tanto social como cívica y la reclusión doméstica, conventual o criminal.

Mujer medieval y feminismo

Sin lugar a dudas, en la Edad Media las mujeres eran inferiores en derecho y consideración social al hombre y las cargas de la vida pesaban con más dureza en la mujer que en el hombre.[12] Incluso las mujeres que eran consideradas buenas y piadosas, o las tenidas por santas, lo eran, pero por la omnipotencia de la gracia divina. O sea, podría decirse que su naturaleza no tenía la capacidad para esa bondad, ni mucho menos para la santidad, aunque la Iglesia sí reconociese a la mujer como portadora de un alma inmortal.

La pertenencia a una posición privilegiada protegía, en la mayoría de los

---

la nobleza de las cortes de la Italia renacentista y su punto de referencia comparativo son sus homólogas de la Edad Media bajo el régimen feudal y la cultura caballeresca. *Tiempo de feminismo*, p. 51.

[10] *Ibid.,* p. 54.

[11] Margaret Wade Labarge, *op. cit.*, p. 36.

[12] "Generalmente, la mujer a quien se adoraba en las cortes de amor no era la misma a la que se hacía dueña del hogar o a la que concedía su mano el servicial caballero…" Johannes Bühler, *op. cit.*, p. 251.

casos, a las mujeres del duro trato masculino, pero para las de la clase baja esta situación social acentuaba aun más, si cabe, su "natural" inferioridad femenina; una situación social en la que la violencia, justificada por muchos hombres, era moneda común; una violencia muy frecuente en la Edad Media dentro y fuera del matrimonio contra las mujeres de más bajo rango social, y perpetrada por varones a los que la ley reconocía el derecho de pegar a sus mujeres.[13]

El desarrollo de la virtud, como ideal necesario para las féminas medievales, es sobre el que descansa el eje programático del ideario medieval, en lo que a las mujeres se refiere: con el perfeccionamiento de sus virtudes la mujer responde, en último término, del perfeccionamiento de su persona y de su papel en el matrimonio, de la buena marcha de su unión y de la sociedad. En definitiva, la mujer y su virtud –el conjunto de virtudes– se acercarían al papel de suma perfección representado por María.

La nómina de virtudes de las mujeres (aunque es necesario matizar que la sociedad medieval exigirá diferentes virtudes y habilidades en las diferentes etapas de la vida de la mujer),[14] desde la literatura clásica hasta la Edad Media, es muy extensa: fidelidad conyugal, castidad, amor filial, docilidad, silencio, vergüenza, discreción, honradez, temor de Dios, piedad, caridad, humildad, etcétera. Y la potenciación de dichas virtudes femeninas vendrá impulsada y contenida en una serie de tratados de carácter moralizante y en obras de tipo sentimental, encuadrados, los primeros, dentro de la prosa doctrinal o didáctica, y las segundas, en la poesía de los *Cancioneros*. Su temática es variada y en ambos grupos se pueden localizar obras referidas al debate medieval de la defensa o ataque a las mujeres (esta disputa sobre las mujeres se extenderá por toda Europa y no se circunscribirá sólo al género didáctico-doctrinal) y al estado matrimonial.

Efectivamente, en estos corpus de la literatura hispánica de los siglos XIV y XV se da una abundancia de textos que proponen una reivindicación del sexo femenino (que también han sido llamados "profeministas"), pertenecientes a una importante cantidad de autores que

[13] Curiosamente, el código de *Las Siete Partidas*, del siglo XIII, código castellano de leyes de la España medieval y cuya vigencia se extiende cerca de 500 años, recoge penas diametralmente opuestas para los cónyuges, en caso de adulterio, y en las que el varón, contrariamente a lo que se pudiera pensar, se lleva la peor parte:

> Acusado leyendo algund ome, que ouiesse fecho adulterio; si le fuesse prouado que lo fizo, deue morir porende: mas la muger que fiziesse el adulterio, Moguer la fuesse prouado en juicio, deue ser castigada, e ferida publicamente con açotes, e puesta, e encerrada en algun Monasterio de dueñas: e demas desto, deue perder la dote, e las arras que le fueron dadas por razon del casamiento, e deuen ser del marido. Partida VII, Título XVII, Ley XV.

[14] No todas las mujeres se ajustaban al estereotipo de la sumisión: algunas sí que contribuyeron personalmente a la cultura medieval, mientras que otras continuaban en su posición social de marginación; aunque para el estudio de la valía de una mujer en esa sociedad sería necesario conocer su posición social, su estado, e incluso características como la etapa de su vida en que se encontrase o su belleza (ésta podía, en muchos casos, mejorar la categoría social de una mujer).

emprendieron con gran énfasis la empresa de la defensa y revalorización de la mujer; así como de obras de carácter misógino ("antifeministas") que, además de su fundamento cristiano, tienen un estrecho vínculo con el amor cortés, puesto que surgieron en buena parte como reacción a la idealización de la mujer y a los excesos del sincretismo del erotismo y la religión.[15] Aunque también es posible observar un tercer grupo que estaría representado por una serie de escritores que se aproximaron a la mujer desde la moderación, lo que les situaría en un punto intermedio.

Como en un principio puntualizamos, la nómina de autores que se podrían incorporar a cada uno de estos grupos es amplia, pero, en cierta medida, sería irrelevante desarrollarla aquí, pues no es de la cantidad de escritores ni del monto de su producción de lo que queremos hablar, sino de las consideraciones ideológicas que alguno de ellos tiene sobre la figura femenina, en una de sus obras en particular, de ahí que obviemos listados innecesarios para nuestros objetivos.

Pero antes de acercarnos a los autores, deberíamos hacer ciertas reflexiones sobre el asunto.

Primero, es obligatorio preguntarnos si resulta apropiado denominar como feminista o antifeminista una literatura referida a las féminas con vocablos concebidos para unos fines totalmente distintos a la crítica o elogio de las mismas y en una época muy posterior a la que estamos aquí estudiando.

Segundo, es un imperativo de la argumentación textual la definición exacta de las palabras de un escrito, cuando éstas pueden provocar ambigüedad semántica en el mismo y confusión en el lector/oyente; definición que no se produce en los textos en los que aparecen las denominaciones de feminista y antifeminista, dejándose al arbitrio del receptor dicha interpretación.

Por tanto, y para intentar eliminar cualquier atisbo de duda, creemos necesario un esclarecimiento preciso y ajustado de ambas expresiones, que sólo puede ser conseguido desde la más estricta observancia de los planteamientos de la doctrina feminista. Y para esto, creemos que es ineludible un breve pero puntual análisis doctrinal e histórico que siente las adecuadas bases teóricas del movimiento feminista.

El feminismo, y siempre hablando *stricto sensu*, es un movimiento social creado desde la conciencia de las desigualdades causadas por los géneros (es indiscutible que la creación de la conciencia femenina parte de la innegable discriminación histórica) y orientado a la búsqueda de la justicia. Esto como definición general.

Pero, como afirma G. Duby: "Múltiples son los rostros del feminismo, y sería inútil tratar de encontrar su momento

[15] Leah Otis-Cour comenta que la literatura misógina de la alta Edad Media, producto de autores eclesiásticos, condena a la mujer como compendio de todo lo que es material y efímero, ya que su corporeidad es símbolo de cualquier sexualidad, y ésta es detestada por todos los defensores de la castidad y continencia. Pero la literatura misógina bajomedieval no atacará tanto el carácter libidinoso femenino, sino más bien su deseo de poder, y esto es lo que convierte a la mujer en el blanco de esta literatura: arruinar a su esposo gastando en vestidos e invitaciones, alardear de su posición social, etcétera. *Historia de la pareja en la Edad Media. Placer y amor*, p. 35.

fundacional";[16] aunque, más adelante, el francés nos deja una guía de la génesis del movimiento: "En toda Europa, la filosofía de la Ilustración ofrece su arsenal de armas intelectuales a la causa feminista: ideas de la razón, del progreso, derecho natural, expansión de la personalidad, influencia positiva de la educación, utilización social de la libertad y postulado de derechos iguales".[17]

La Ilustración, tiempo de ansia de libertad y de derechos, trae consigo una carga de contradicciones de las que todavía no será posible desligarse:

> La esfera de lo privado familiar, y la mujer que por ella se define, permanece regida por una suerte de ley divina o natural y atada al antiguo derecho sacro […] la mujer ha de ser, al mismo tiempo, afirmada como sujeto libre capaz de celebrar un pacto y negada en su libertad en cuanto ha de nacer en la sujeción para que este tipo de pacto sea posible.[18]

Solamente en la centuria siguiente se comenzará a dar voz –y, sobre todo, a escuchar– al pensamiento femenino y a sus aspiraciones. Esa reivindicación ilustrada se llenará de pretensiones por conseguir un amplio espectro de derechos: en el ámbito privado, el derecho sobre la decisión del marido en los asuntos relativos a la vida marital, el derecho del marido sobre las posesiones de la esposa, el derecho a compartir con el marido la patria potestad de los hijos; y, en el ámbito público, el derecho a asistir a escuelas superiores, el derecho al mismo salario por el mismo trabajo, y, el que será el más importante de la lucha feminista en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, el derecho al sufragio.[19]

En este punto, es necesario aclarar que si la discusión sobre la localización temporal de los orígenes del feminismo es todavía una materia de pugna entre los críticos, los argumentos ideológicos de lo considerado como feminismo concitan un mayor consenso. Y dichas consideraciones serían las siguientes: la disidencia, la reivindicación y la ruptura.[20] Y son las mismas que nos servirán para definir más adelante el carácter feminista o no de las obras medievales.

Michelle Perrot, en su artículo "Haciendo historia: las mujeres en Francia", a la pregunta de ¿cómo definir a las mujeres feministas?, adoptó una definición general: "'feminista' es cualquier mujer

[16] George Duby y Michelle Perrot, H*istoria de las mujeres en Occidente. El siglo XIX. Cuerpo, trabajo y modernidad*, p. 191.

[17] George Duby y Michelle Perrot, *Ibid.*, pp. 191-192.

[18] Cristina Molina Petit, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, p. 37. El pacto al que se refiere la autora es el llamado "contrato sexual", denominado así por Carole Pateman en su obra *El contrato sexual*, y es aquél que daría poder al hombre sobre la mujer. *Cfr.*, Carole Pateman, *El contrato sexual*.

[19] George Duby y Michelle Perrot, *op. cit.*, pp. 203-204.

[20] El consenso también parece unánime sobre otras dos cuestiones: primeramente, el feminismo está marcado por un claro y determinante origen occidental; y, en segundo lugar, su concepción tiene el sello de la modernidad. Ésta última afirmación es precisamente la tesis defendida por Celia Amorós. Para la escritora, "el feminismo es un producto genuinamente moderno. No es concebible en un medio en el que no haya prendido la lógica generalizadora de la democracia […] consideramos que no hay un feminismo premoderno, [y] tampoco hay, en rigor, un feminismo postmoderno, si se entiende por tal en sentido muy amplio aquel que, según lo caracteriza la propia Luisa Muraro, 'no acepta ningún compromiso con la coherencia interna del paradigma de la modernidad'". *Op. cit.*, p. 83.

que en algún momento de su vida ha hecho alguna contribución para lograr la igualdad de los sexos mediante una inversión de los papeles tradicionales".[21] Y continúa explicando: "la historia de las mujeres ha pasado por diversas etapas: el deseo de mostrar que son oprimidas y de comprender por qué son subyugadas, seguido por la determinación de mostrar en todos los niveles su papel positivo, su presencia y su participación activa".[22]

Es decir, por un lado tendríamos, en un primer estadio, a la mujer "disidente", que reacciona de un modo tímido a una opresión; y, por otro, aparecería la mujer "combativa", la que, además de disentir, reivindica con ánimo de ruptura. En ese primer momento, aún no se podría considerar la iniciativa femenina como propiamente feminista, pues hay implícito en el comportamiento femenino una actitud de conformismo, alejada del ansia de reivindicación y ruptura decimonónica.

Ante lo expuesto, ¿podríamos decir que en las obras, tanto de autores como de autoras bajomedievales hay un acercamiento ideológico –y hablamos ya no de posicionamiento contundente sino de acercamiento a los fundamentos del segundo momento– que nos permita llamarles feministas? Veamos.

[21] Michelle Perrot, "Haciendo historia: las mujeres en Francia". *Género e historia*, pp. 81-82.
[22] Michelle Perrot, *ibid*., p. 82.

Comentarios a tres obras seleccionadas de la literatura bajomedieval española y a una obra bajomedieval francesa

Corbacho (1438),[23] de Alfonso Martínez de Toledo, es considerado, y con razón, uno de los mejores ejemplos del más genuino furor antifemenino medieval.

En la segunda parte, de las cuatro que componen la obra,[24] se dedican trece capítulos a vituperar y despedazar a las féminas (las que se salvan son únicamente las virtuosas: "Las buenas en sus virtudes aprobando", como apostilla al comienzo de esta segunda parte); vanidad, volubilidad, avaricia, codicia, soberbia, falsedad… y así toda una retahíla de vicios que asustarían hasta al ser más depravado.

Las mujeres son caricaturizadas, en dicha parte, en una suerte de extensas parodias que ejemplarizan los comportamientos femeninos en situaciones ficticias; como la quevedesca descripción de la mujer envidiosa en el capítulo IV:

> Hallan las gentes que Fulana es hermosa. ¡Oh, Señor, y qué cosa es favor! No la han visto desnuda como yo el otro día en el baño: más negra es que un diablo; flaca que no parece sino a la muerte; sus cabellos negros como la pez y bien crespillos; la cabeza gruesa, el cuello gordo y corto como de toro; los pechos todos huesos, las tetas luengas como de cabra; toda uniza, igual, no tiene facción de cuerpo; las piernas, muy delgadas, parecen de cigüeña; los pies tiene galindos…

[23] *Cfr*., Alfonso Martínez de Toledo, *Corbacho*, http://www.cervantesvirtual.com/.
[24] Sólo en las dos primeras es donde el autor se dedica a los temas que son de nuestro interés: "…en la primera hablaré de reprobación de loco amor. Y en la segunda diré de las condiciones algún tanto de las viciosas mujeres". Prólogo.

O la no menos burlesca imitación de la mujer, en el capítulo I, a la que se le ha perdido un huevo, o a la que, en ese mismo capítulo, le han robado una gallina, en referencia a la avaricia femenina:

> ¿Do mi gallina, la rubia de la calza bermeja?, o ¿la de la cresta partida, cenicienta oscura, cuello de pavón, con la calza morada, ponedora de huevos? ¡Quien me la hurtó, hurtada sea su vida! ¡Quien menos me hizo de ella, menos se le tornen los días de la vida! ¡Mala landre, dolor de costado, rabia mortal comiese con ella! ¡Nunca otra coma! ¡Comida mala comiese, amén! ¡Ay, gallina mía, tan rubia, un huevo me dabas tú cada día; aojada te tenía el que te comió, acechándote estaba el traidor!...

Pero si bien es cierto que el juicio de Martínez de Toledo navega, a veces ciertamente errático, entre la consideración de la maldad femenina como innata e irremediable, y la apreciación de distintas naturalezas femeninas, dependiendo de que la mujer se sitúe en el camino de la virtud o practique el amor desordenado,[25] no es menos cierto que sus ataques alcanzan por igual a los hombres: "Porque te digo más: que aun así en el viejo como en el mozo, así en el clérigo como en el lego, así en el caballero como en el escudero, en el hombre de pie como en el rapaz, así en el hombre como en la mujer, honestidad es hermana de vergüenza, castidad madre de continencia." (Capítulo VIII, primera parte).[26]

Y comandando ese amor desordenado coloca a la lujuria (el principal azote contra la castidad, que era la virtud más valorada en la mujer), a la que dedica el capítulo más amplio de la primera parte (capítulo XV "Cómo el amor quebranta los matrimonios"), y a la que no duda en calificar, en el capítulo XVI de esa misma parte, como devastadora para el alma y para el cuerpo:

> Aun otra razón viene en argumento contra amor y sus amantes, por cuanto del lujurioso y vil acto los cuerpos humanos en gran parte son debilitados, y donde de los hombres previenen en armas y otras fuerzas, son muy poco poderosos. Y así los hombres por cuatro razones son debilitados: lo primero, por cuanto, según los actores de medicina ponen, que lujuria es causa eficiente y formal de debilitar el humano cuerpo; lo segundo, por cuanto el que a la tal delectación se da, en gran cantidad pierde el comer y aun acrecienta por ardor y sequedad de fuego en el beber, como todo violento movimiento sea causa de calor, y todo calor causa de sequedad, y toda sequedad y adustión, causa de destrucción. […] Lo tercero, amor y lujuria privan al hombre del sueño; que no puede dormir como solía ni debe, y privado del sueño toda la noche está congojando nunca reposa, y no reposando es privado de holganza. […] Lo cuarto, amor y lujuria traen muchas enfermedades y abrevian la vida a los hombres y hácenlos antes

[25] "Concluyendo: tenemos ya que el que locamente ama traspasa los diez mandamientos, y aun comete los siete pecados mortales; demás no usa de cuatro virtudes cardinales que tiene de haber, antes las corrompe; los cinco sesos corporales anula…" Capítulo XXXVII, Primera parte.

[26] Esta afirmación nuestra concuerda con el análisis de A. D. Deyermond: "…aunque denuncie a las mujeres lascivas, el ataque se halla formulado, por otra parte, con igual severidad contra los hombres lujuriosos". *Historia de la literatura española: La Edad Media*, p. 250.

> de tiempo envejecer y encanecer, los miembros temblar, y como ya de alto dije, los cinco sentidos alterar y algunos de ellos en todo o en parte perder…

Visto esto, la pregunta es inevitable: ¿ataca Martínez de Toledo al género femenino porque éste se atreve a alzarse contra el poder masculino, intentando romper con una hegemonía incontestable, o lo hace con el manido tópico medieval que atribuye a las mujeres la causa de todos los males?

Si la respuesta a la primera parte de la pregunta fuera afirmativa, nos encontraríamos con un caso claro de antifeminismo; sin embargo, no es así. El autor arremete contra las féminas por una tradición ya comentada en este trabajo y no porque pretendan desvincularse del yugo masculino. No hay en las "mujeres de *Corbacho*" una aspiración reivindicativa, ni emancipadora; ni en el autor un ánimo hiriente contra ellas por tales motivos, pues éstos no existen. Y, en consecuencia, desde la más estricta observancia de la definición, no podría ser esta obra considerada como antifeminista.

Pero también es posible –y necesario– estudiar este interrogante desde el otro lado de la visión medieval sobre la mujer: la imagen femenina como reflejo de la Virgen María. Y, para esto, un excelente ejemplo lo tenemos en *Triunfo de las donas* (1443),[27] del gallego Juan Rodríguez del Padrón, que representa una exaltación femenina, rayana en el paroxismo, y en donde las alusiones a la anterior obra pronto se dejan ver: "…maldiçiente et vituperoso Covarcho ofensor del valor de las donas, non fundando sobre divina nin humana auctoridat, mas sola ficção."

En un principio, nos encontramos a un personaje narrador, representando la voz de Rodríguez del Padrón, que es reprendido por la ninfa Cardiana –cuya voz sale de una fuente– por sus palabras contra las mujeres.

La intervención de dicha ninfa, que reflejaría el pensamiento del autor, da pie para desarrollar el discurso en favor de las mujeres, el cual comienza con la explicación que ofrece Cardiana sobre las cuatro razones por las que debemos tener en mayor consideración a la mujer que al hombre:

> La primera, por ser toda razonable criatura de la muger, es a saber, de la madre, naturalmente más amada. La segunda, por ser más çierta del maternal debdo. La terçera, por traher della más parte en la generação. La quarta, por aver seido más trabajada en su criação. Et por consiguiente, segund afection (h)ordenada, como seas de la muger más amado, e más beneficios ayas della resçebido más la deves amar, e más por su honor que de otra persona alguna deves trabajar.

A esto le suma una plétora de motivos por los que la mujer es en excelencia superior al hombre: "…por aver seido después de todas las cosas criada"; "…por quanto dentro del paraíso, en conpañía de los ángeles formada, e non el onbre, que fue con las bestias en el canpo damasçeno fuera del paraíso, criado."; "…por aver seido formada de carne purificada, e non del vapor de la tierra, de la qual el onbre e los otros animales fueron criados", y así hasta cincuenta razonamientos, que ocuparán el resto de

[27] *Cfr.*, Juan Rodríguez del Padrón, *Triunfo de las donas*, http://www.cervantesvirtual.com/.

la obra. Y en éstos hay ciertas cuestiones que debemos considerar.

Primeramente, en la mayoría de las quince primeras razones, la defensa de la mujer está basada en una ofensiva contra los argumentos que la atacan como causante de todos los males, desmontando, desde un principio, la culpabilidad de Eva y, por ende, la posibilidad de que las "hijas caídas de Eva" tengan que seguir soportando las consecuencias de la "herencia materna":

> La segunda razón es por quanto dentro del paraíso, en conpañía de los ángeles formada, e non el onbre, que fue con las bestias en el canpo damasçeno fuera del paraíso, criado […] La tercera, por aver seido formada de carne purificada, e non del vapor de la tierra, de la qual el onbre e los otros animales fueron criados. […] La VIII razón es por ser uno de los plazeres del paraíso. Et la novena razón es, por que meresçió el primero onbre aver por ella la bendición del su fazedor, la qual non se lee, fasta ser la muger criada, aver resçibido. La dézima razón es por que fue el pomo de la sçiençia al onbre en persona vedado, e non a la muger, commo fuesse aún por criar. La undéçima razón es por aver seido primeramente tentada; como la sierpe, enbidiosa de la su gloria, segund dize Bernardo, vista su maravillosa fermosura, la creyese ser aquella muger que viera en la presençia divina sobre todos los ángeles se dever asentar, della sola, por la su escellençia, e non del onbre, prendiendo enbidia. La dozena razón es por quanto el onbre peccó de cierta sabiduría, sin ser engañado, e la muger por engaño e por ignorançia. La déçima terçia razón es, por quanto el peccado del primer onbre, a quien fue fecho el mandamiento, nos causó la perpetua et tenporal muerte, e non la culpa de la muger, la qual non fue del Señor reprehendida por aver el pomo gustado, mas por lo aver al onbre ofresçido, a quien fuera en persona vedado.

En segundo lugar, el tema de la hermosura femenina es tratado junto a las virtudes de la honestidad y la castidad en las razones 14 y 15 de modo amplio –de hecho, son dos de las más largas de la obra–, lo que da fe de la importancia que tales virtudes tienen para la defensa de la mujer.[28] Pero, curiosamente, la hermosura –uno de los motivos preferidos por los autores misóginos por su carácter de elemento trastornador del hombre, la familia y la sociedad, aunque no explotado en la obra de Martínez de Toledo– adquiere en las palabras de Rodríguez del Padrón un carácter natural y de procedencia divina, lo cual contradice la argumentación antifemenina tradicional que atribuía a la hermosura una naturaleza, sí natural, pero de índole maligna:

> La déçima quarta razón es por ser más honesta […] Nin contradize a la su honestidat, commo algunos, en maldezir se gloriando, afirman el componer o acresçentar con estudiosa mano la su fermosura; lo qual es ayudar a la naturaleza, que se esforçó quanto pudo fazer la fermosura, e non es fazer contra ella […] ¿Et quántos son aquellos que sus faziendas, por tra(h)er ropas brocadas e de sotil oro febrería, vendieron sinplemente, creyendo poderse dar aque-

[28] El tratamiento de las virtudes y, en especial, de éstas, es un tópico en la literatura de la época, como también se puede ver en *Corbacho*: "…por cuanto honestidad y continencia no es duda ser muy grandes y escogidas virtudes, y por contrario, lujuria y delectación de carne son dos contrarios vicios muy feos y abominables. Capítulo VIII, Libro I.

> llo que les denegó la naturaleza, la qual se llama a engaño, e todas oras dellos reclama por diversos modos?

La mujer de Rodríguez del Padrón representa esa visión mariana de dulzura y candidez, alejada de la perspectiva de la mujer depravada, manirrota, deshonesta y alejada de la virtud del otro lado de la literatura sobre mujeres. Pero, ¿es posible, con todos estos antecedentes, calificar esta obra y las que defienden a la mujer de esta guisa –y las no tan fervorosamente profemeninas– como producciones feministas? Creemos que no.

La apología femenina del *Triunfo de las donas* se basa en la reconocimiento de la mujer como ser de naturaleza superior, por sus virtudes, y no en la igualdad de derechos con el hombre. Los derechos y deberes de los sexos no son puestos a consideración por nuestro autor en la obra (ni siquiera el catálogo sobre la mujer virtuosa, que abarca las últimas seis razones, hace mención a tales derechos y deberes); no discute que la mujer deba equipararse al hombre y que la situación de inferioridad deba cambiar, por lo que esos principios básicos del feminismo tampoco parecen confirmarse en este caso.

Y ¿qué pasa con la contraparte femenina?, pues, sin lugar a dudas, es en la obra de las autoras medievales en donde se podrían calibrar estas incógnitas de un modo más categórico. Veámoslo en los trabajos que han sido reconocidos por la crítica, si no como feministas, sí cercanos a posturas de corte feminista; y nos referimos a la obra de la española Teresa de Cartagena y de la francesa Cristina de Pizán, considerada esta última como la creadora de los primeros esbozos de la teoría feminista.

Teresa de Cartagena fue una monja nacida en Burgos, en 1425, y en su segunda obra, *Admiraçion operum Dey*,[29] reivindica, a modo de defensa, la condición natural de la mujer para la escritura, la cual es inspirada por Dios:[30]

> …que asy en las henbras como en los varones puede yspirar e fazer obras de grande admiração e magnifiçençia a loor y gloria del santo No*n*bre […] Pues, ¿qué debda tan escusada es dubdar que la muger entienda algund bien e sepa hazer tractados o alguna otra obra loable e buena, aunque no sea acostumbrado en el estado fimineo? Ca aquel poderoso Señor soberano *que* dio preheminençias al varón para *que* las aya naturalmente e continua, bie*n* las puede dar a la henbra graciosamente e en tienpos devidos, asý como la su profunda sabiduría sabe que conviene e alo hecho algunas vezes, e avnque no lo aya hecho lo puede hazer. (pp. 118-119).

Dentro del carácter apologético de la obra, lo más reseñable en *Admiraçion* es la reivindicación intelectual –la demanda del trabajo de literata para las mujeres–,[31] pues, a decir de la autora, está la sabiduría repartida por igual por Dios entre hombres y mujeres ("…ca la sufiçiençia que han los varones no la a*n* de suy[o], que Dios gela dio y da", p. 116), por

[29] Al parecer, fueron las críticas recibidas a raíz de la publicación de su primera obra *Arboleda de los enfermos* (1450), por su condición de mujer, su atrevimiento a escribir y por su sordera, las que la impulsaron a escribir este segundo tratado.

[30] Teresa de Cartagena, *Arboleda de los enfermos, Admiração operum dey*, 1967.

[31] Como señala el autor de nuestra edición:"… fue Teresa la primera mujer en la historia de la Península Ibérica que escribiera en defensa del derecho de la mujer a ser literata." (p. 8).

esa facultad divina que la autora llama "bienes de gracia" y que se oponen a los bienes de naturaleza y fortuna (los que otorgan valentía, ánimo, hermosura y bienes materiales): "…bienes influidos o ynespirados por especial graçia de Dios, o bienes de Dios que Dios da graciosamente a quien le place…" (p. 123). Entonces la causa por la que los hombres se admiran al ver que una mujer ha escrito un tratado es "…por no s*er* acostumbrado en el estado fimíneo, mas solamente en el varonil" (p. 115).

En *Admiraçión* hay una aceptación explícita del reparto de tareas encomendado por Dios a hombres y mujeres: "Ca los varones con su fuerça e ánimo e sufiçiençia de entendimiento conseruan e guarda*n* las cosas de fuera, asý en procurar e tratar e saber ganar los bienes de fortuna…" (p. 117), que serían propias de los varones; y las que serían labores de mujeres: "con su yndustria e trabajo e obras domésticas e delicadas dan fuerça e vigor; e sin dubda non pequeño sobsidio a los varones" (p. 118); "Ca asý como las henbras estando estando ynclusas dentro de las puertas de su casa se exerçen en sus propios e onestos ofiçios…" (p. 138). Y, lo que para el caso es más ejemplificante, hay un reconocimiento también explícito e incuestionable de la superioridad del sexo masculino, que redondea la ilustración anterior:

> Mas porque estos argumentos e quistiones hacen a la arrogancia mundana e vana e no*n* aprovechan cosa a la devoción e huye*n* mucho del propósito e final entençión mía, la qual no es, ni pliega a Dios que sea, ofender al estado superior e onorable de los prudentes varones, ni tanpoco fauor<r>esçer al fimineo, mas solamente loar la onipotençia e sabiduría e magnificencia de Dios… (p. 118).

Esto viene precedido por la omnipresente y manida referencia bíblica del Génesis, utilizada para ratificar la dependencia y sumisión femenina a partir del varón: "De ser la henbra ayudadora del varón, leémoslo en el Génesy, que después que Dios ovo formado <d>el onbre del limo de la tierra e ovo ysp[i]rado en él espíritu de vida, dixo: "No es bueno que sea el onbre solo; hagámosle adjutorio semejante a él." (p. 118). Por tanto, es el mismo Dios, decidiendo su origen a partir del hombre, el que le confiere a la mujer un estatus de inferioridad, con lo cual la subordinación queda justificada a los ojos de los creyentes; y de igual manera es aceptada por la autora.

De modo semejante a como vimos en las obras anteriores, vuelve a ser la virtud el motor del espíritu o alma ("Ca asý como el cuerpo biue por el esp*íritu*, [el espíritu] biue por la v*ir*tud e por el exerçiçio de obras virtuosas", p. 136); esto es importante reseñarlo, si tenemos en cuenta que será con las potencias del alma –entendimiento, memoria y voluntad– con las que Dios le debe iluminar para acabar con su "çeguedad de e*nten*dimiento y con su "ynteletual tiniebla" (p. 134), que, a su vez, representa el paso previo e indispensable para desarrollar su labor intelectual.

Y ahora la pregunta, ¿tiene dicha reivindicación intelectual entidad suficiente como para llevar el nombre de feminista, vista, además, la inexistencia de una reivindicación de derechos para las mujeres, y la declaración formal de la superioridad masculina?

Tampoco en este caso nos parece que existan fundamentos para dar a esta obra esta denominación. Al igual que en los casos precedentes, la ausencia de vindicaciones –además de parte de una mujer–, y de lucha por la igualdad y los derechos hace alejarse a este ejemplo de los postulados feministas de un modo más manifiesto; aunque sí es cierto que nuestra autora se puede incluir en la llamada Querella de las mujeres, ese movimiento, contra el orden simbólico medieval,[32] que mantuvo un tira y afloja durante varios siglos con la contraparte masculina, por la apertura de espacios para las mujeres en una sociedad con férreos modelos establecidos.[33]

El libro de Cristina de Pizán, *La Ciudad de las Damas* (1405),[34] considerado por muchos como el germen feminista, tendría observaciones parecidas al caso precedente, y, aunque es una obra alejada de la producción femenina bajomedieval española, su importancia en el contexto medieval justificaría sobradamente su incorporación a este estudio.

La Ciudad de las Damas es, en buena medida, una gran reflexión, un producto de los llamados "espejo de príncipes"; un fruto de la meditación sobre ella misma y sobre las mujeres, con unos pronunciamientos muy similares a los que encontramos en la obra de Teresa de Cartagena:

> ¡Ay Señor! ¿Cómo puede ser, cómo creer sin caer en el error de que tu sabiduría infinita y tu perfecta bondad hayan podido crear algo que no sea bueno? ¿Acaso no has creado a la mujer deliberadamente, dándole todas las cualidades que se te antojaban? ¿Cómo iba a ser posible que te equivocaras? (p. 65) […] ¿Si el Soberano Obrero no se avergonzó creando el cuerpo femenino, ¿por qué Naturaleza habría de avergonzarse? (p. 81).

En medio de su lamento, aparecen Razón, Rectitud y Justicia, tres damas, que guían a la desconsolada Cristina, el *alter ego* de la autora, que sufre preguntándose el porqué de los ataques contra las mujeres, y le proponen fundar una ciudad que poblará solamente con mujeres ilustres y meritorias: "Sólo la habitarán damas ilustres y mujeres dignas" (p. 70). Para esto, primeramente, habrá de "limpiar" el terreno, y, más tarde, deberá proceder a la "construcción" de la ciudad en la que las mujeres podrán defenderse de tantos ataques, ya que "Durante mucho tiempo las mujeres han quedado indefensas, abandonadas como un campo sin cerca, sin que ningún campeón luche en su ayuda" (p. 69).

Como en el caso de la española, Pizán justifica el reparto de tareas entre hombre y mujer:

> Así, quiso Dios que el hombre y la mujer le sirvan de forma distinta, que se presten mutua ayuda, cada uno a su manera. Por ello dotó a los dos sexos con la naturaleza y cualidades necesarias para cumplir con sus deberes, aunque a veces los seres humanos se equivoquen sobre lo que les conviene. A los hombres Dios les otorgó fuerza física y el valor para andar por la vida y hablar sin temor;

[32] Luisa Murara lo enfrenta al que llama "orden simbólico de la madre", que define como aquél en el que la mujer puede encontrar su libertad. *El orden simbólico de la madre*, 1994.

[33] A la Querella de las mujeres perteneció el movimiento de las beguinas comentado anteriormente. *Vid*, *supra,* p. 3, cita 6.

[34] Cristina de Pizán, *La Ciudad de las Damas*, 2000.

> gracias a esas aptitudes aprenden el derecho, tan necesario para mantener el imperio de la ley en el mundo, y si alguien se niega a respetar la ley establecida, cuando es promulgada conforme a derecho, hay que obligarle por la fuerza y el poder de las armas. Las mujeres no podrían recurrir a una vía tan violenta (p. 87).

Pero –y esto es una novedad que hay que resaltar– asimismo afirma:

> Para que te adentres aún más en esta verdad, te recordaré también algunas de tus coetáneas que, una vez viudas, llevaron muy acertadamente todos los asuntos tras la muerte de su marido, demostrando así que una mujer inteligente puede hacerse cargo de cualquier tarea (p. 88).

El discurso pizaniano, apoyado en las vidas ejemplificantes de diversas mujeres, niega, al igual que la obra de Teresa de Cartagena, la incapacidad intelectual de las mujeres, la cual atribuye a su alejamiento de la educación:

> …si la costumbre fuera mandar a las niñas a la escuela y enseñarles las ciencias con método, como se hace con los niños, aprenderían y entenderían las dificultades y sutilezas de todas las artes y ciencias tan bien como ellos. (p. 119).

Y continúa diciendo en la siguiente página:"La falta de estudio lo explica todo, lo que no excluye que en los hombres, como en las mujeres, algunos individuos sean más inteligentes que otros" (p. 120).

A partir de aquí, se relatan los quehaceres de mujeres en las ciencias; de mujeres con "templado juicio y discernimiento"; de mujeres que destacaron por su amor y lealtad en el matrimonio; se describen los beneficios que han traído y traen las mujeres al mundo; se critica a los hombres que se oponen a que las mujeres estudien; se discute la opinión de que a las mujeres le gusta que las violen; de la inconstancia y la infidelidad femeninas, y muchos otros casos de falsas creencias en torno a las mujeres, en un juego de preguntas-respuestas característico del diálogo platónico.[35]

Si bien es cierto que hay una defensa de las aptitudes de las mujeres –y no sólo en el terreno literario, como en el trabajo de Teresa de Cartagena–, éstas las basa en la creación divina de la mujer: Dios no puede equivocarse al dotar a la mujer de un cuerpo, una voz y unas capacidades intelectuales evidentes. Pero dentro de esta encendida defensa de la naturaleza femenina ¿hay un posicionamiento en favor de dotar a las féminas con derechos que las equiparen a los varones?

En Pizán hay un avance en el proceso de autoconciencia como mujer y escritora, que será anterior y mucho más intenso al que medio siglo después experimentará Teresa de Cartagena, pero seguimos sin oír una decidida defensa y vindicación de los derechos femeninos que, a decir verdad, ni en la teoría ni en la práctica se solicitan. Su tantas veces asegurado acento feminista contrastaría, por ejemplo, con la afirmación de la imposibilidad de las mujeres para avanzar en sus tareas sociales, al igual que hacía la española: "[…] la sociedad no necesita que ellas se ocupen de los asuntos confiados a los

[35] El modelo dialógico, en el que el uso de *exempla* es habitual, fue utilizado comúnmente en el bajo Medievo y Renacimiento por su eficacia en el discurso ideológico y didáctico-moral.

hombres, y a ellas les basta con cumplir las tareas que les han encargado." (p. 119); con la afirmación de la vulnerabilidad, flaqueza e imperfección del cuerpo femenino frente al masculino (p. 92). Y, lo que es más significativo, la restricción de la entrada a una parte de las féminas a su "nueva ciudad" restaría credibilidad a su defensa del conjunto del género femenino,[36] pues el discurso ya visto en sus colegas varones de la mujer virtuosa frente a la no virtuosa que deja bien sentado desde el comienzo de la obra, producto de la diatriba medieval de la concepción mariana frente a la de Eva, rebajaría las posibilidades a la modernidad de sus planteamientos sobre las mujeres. En definitiva, su disidencia tampoco alcanzaría el grado de intensidad pertinente como para poder afirmar su carácter feminista; digamos que su voz se alzaría con fuerza y claridad, con una intensidad y franqueza no vistas hasta el momento en una mujer, pero sin las intenciones de lucha y ruptura necesarias para poder incluirla en dicha categoría.

Acabado este breve vistazo a estos ejemplos de la producción pro y antifemenina, son varias las cosas que nos quedan por decir.

En primer lugar, este artículo, como dejamos claro desde un principio, es sólo una visión panorámica a un paisaje poblado por una enorme cantidad de obras de los siglos XIV y XV, referidas a la mujer, y en las cuales las procedencias, ideologías, estados y pretensiones de sus autores son incluso más variados que las mismas obras.

[36] "En efecto, no hay nada que deba rehuirse tanto en este mundo como una mujer perversa y disoluta", dice Pizán, en la misma línea ideológica de Martínez de Toledo (p. 76).

En segundo lugar, somos conscientes de lo arriesgado de nuestra propuesta, al tratar de sistematizar unos resultados tan exiguos; pero nuestras pretensiones fueron, simplemente, aportar un minúsculo análisis que pudiera arrojar más luz sobre las cuestiones terminológicas planteadas, antes que dogmatizar y generalizar unos postulados de un corpus tan heterogéneo como éste. No obstante, aunque nuestro estudio se pudiera ampliar a la totalidad de obras del corpus femenino bajomedieval español pensamos que los resultados no diferirían mucho de lo observado aquí.

Y por último, también sabemos que la literatura bajomedieval se puede definir de muchas maneras, pero nunca como caprichosa. Es resultado de la maduración secular de concepciones teocéntricas y pseudocientíficas, manejadas por un androcentrismo recalcitrante. Pero ¿"feminista" o "antifeminista"? No nos parece correcto. Digamos que profemenina o antifemenina. O cualquiera de las acepciones que en ese campo semántico se acerquen a las mejores o peores consideraciones acerca de la mujer. Porque, como hemos podido observar, tiempo, enfoque y contenido ideológicos y objetivos separan irremediablemente las literaturas y, especialmente, las mentalidades del bajo Medievo y de los siglos XIX y XX; y, en segundo lugar, porque es cierto que la mejor definición está profunda e indivisiblemente ligada al conocimiento de la verdadera esencia de lo definido, y su incorrección nos hace apartarnos y desconocer sus intrínsecos atributos, lo cual, en último término, puede desvirtuar cualquier investigación, por excelente que ésta sea■

Bibliografía

Alfonso X. *Las Siete Partidas*: *del Sabio Rey 1758*. México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2004.

Amorós, Celia. *Tiempo de feminismo*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1997.

Bühler, Johannes. *Vida y cultura en la Edad Media*. México, Fondo de Cultura Económica, 1946.

Cartagena, Teresa de. *Arboleda de los enfermos. Admiraçion operum Dey*. Estudio y edición de Lewis Joseph Hutton. Madrid, Anejos del Boletín de la Real Academia Española (Anejo XVI), 1967.

Deyermond, A. D. *Historia de la literatura española: La Edad Media*. Barcelona, Editorial Ariel, 1974.

Duby, George y Michelle Perrot. *Historia de las mujeres en Occidente. El siglo XIX. Cuerpo, trabajo y modernidad*. Tomo 8, Madrid, Taurus, 1993.

_____. *Mujeres del siglo XII. Recordando el linaje femenino*. Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1996.

Martín-Gamera, Amalia. *Antología del feminismo*. Madrid, Alianza Editorial, 1975.

Martínez de Toledo, Alfonso. *Corbacho*, http://www.cervantesvirtual.com/.

Murara, Luisa. *El orden simbólico de la madre*. Madrid, Horas y Horas, 1994.

Molina Petit, Cristina. *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Barcelona, Anthropos, 1994.

Otis-Cour, Leah. *Historia de la pareja en la Edad Media. Placer y amor*. Madrid, Siglo XXI de España, 2000.

Pateman, Carole. *El contrato sexual*. Barcelona, Anthropos-México/UAM-Iztapalapa, 1995.

Pérez de Tudela, María Isabel. "El espejo mariano de la feminidad en la Edad Media española", en *Anuario filosófico*, Vol. 26, núm. 3, 1993, pp.621-635.

Perrot, Michelle. "Haciendo historia: las mujeres en Francia", en *Género e historia*, Carmen Ramos Escandón (comp.), México, Instituto Mora/UAM, 1992.

Pizan, Cristina de. *La Ciudad de las Damas*. Introducción, traducción, notas y bibliografía de Marie-José Lemarchand, Madrid, Siruela, 2000.

Rodríguez del Padrón, Juan. *Triunfo de las donas*. http://www.cervantesvirtual.com/.

Wade Labarge, Margaret. *La mujer en la Edad Media*. Madrid, Nerea, 1989.

Yllera, Alicia. "María de Zayas: ¿una novela de ruptura? Su concepción de la escritura novelesca", en M. Bosse-B. Potthast-A. Stoll (eds.), *La creatividad femenina en el mundo barroco hispánico: María Zayas, Isabel Rebeca Correa, Sor Juana Inés de la Cruz*. Kassel, Reichenberger, 1999, pp. 221-238.

Zaffaroni, Eugenio Raúl. *La mujer y el poder punitivo. Seminario regional "Normatividad penal y mujer en América Latina y el Caribe"*. Lima, CLADEM, 1993.

La figura del *Caribe mediterráneo* en Germán Arciniegas
Una estrategia del discurso americanista

Leonardo Martínez Carrizales*

Propósito

Este artículo es el resultado de una lectura crítica del ensayo *Biografía del Caribe* (1944), del escritor colombiano Germán Arciniegas. Nuestra lectura se ha concentrado en las representaciones y las figuras del discurso más significativas de este ensayo. Estas figuras (por ejemplo la idea de un "Caribe mediterráneo") y estas representaciones (el pirata) no sólo constituyen, de acuerdo con las premisas de nuestra lectura, recursos del argumento y de la narración que caracterizan el aparto retórico de *Biografía del Caribe*, sino también las huellas textuales de la historicidad de este ensayo y del estatuto de autor bajo cuyas pautas Arciniegas construyó y difundió sus enunciados.

Las representaciones y las figuras del discurso que articulan un texto literario suponen las elecciones llevadas a cabo por un autor en el repertorio de recursos expresivos que una cultura literaria determinada en el tiempo y en el espacio pone a su disposición. Así, tales elecciones en la construcción del enunciado literario señalan un lugar histórico y social; por lo tanto, una lectura concentrada en las formas verbales que resultan de las elecciones señaladas forma parte de los instrumentos críticos de la historiografía cultural, y no sólo de la crítica literaria. Tal ha sido nuestra perspectiva al estudiar con motivo de este artículo el discurso que Germán Arciniegas elaboró sobre América hacia los años cuarenta del siglo xx con base en los recursos, el público y los propósitos del horizonte de enunciación del cual formaba parte nuestro autor y en el cual sus palabras cobraron sentido pleno. Ese horizonte ya no es el nuestro. No obstante, eso no nos impide estudiarlo y conocer sus condiciones; en ese conocimiento se apoya la historicidad de la cultura letrada.

Materia

La obra literaria, el desempeño docente y la gestión política de Germán Arciniegas, cualquiera que sea su propósito y su materia, siempre se llevaron a cabo desde la perspectiva de América. La situación americana de enunciación de este escritor,

* Departamento de Humanidades, UAM-A.

periodista, profesor y diplomático nacido en Colombia en 1900 determina todos sus discursos y todas sus formulaciones verbales. A este respecto, de Germán Arciniegas podría decirse algo parecido a lo que éste escribiera en 1952 acerca de una lección impartida por Alfonso Reyes en El Colegio Nacional de la ciudad de México sobre "las versiones medioevales de la caída de Troya". En ese comentario afectuoso pero consciente de la *intención americana* que Arciniegas imprimió a toda su trayectoria intelectual y a la red de sus interacciones personales, leemos: "[…] él [Reyes], sin proponérselo, tal vez sin saberlo, toca y encanta las imágenes con algo que nace de la experiencia americana".[1] De modo parecido, aunque proponiéndoselo y con plena conciencia, pues en esto radica parte de la originalidad y la importancia de su obra, Germán Arciniegas *toca y encanta las imágenes*, pongamos por caso las imágenes de Américo Vespucci, por aludir a uno de sus libros más significativos, *con algo que nace de la experiencia americana*. El *matiz de América* refracta en la perspectiva de Arciniegas el "tema universal".[2]

En este sentido, el hombre de letras del cual nos ocuparemos en estas líneas se inscribe en el cuadro de los escritores americanos que, luego del proceso de las independencias de las naciones de la América hispana, se dieron a la tarea de formular la identidad de estas comunidades históricas mediante los instrumentos conceptuales y los recursos simbólicos que habían normado su propia educación y, por tanto, su integridad como sujetos habilitados para construir bienes culturales. Entre estos recursos y estos instrumentos, una investigación dedicada a las representaciones y las figuras del discurso que se destacan como núcleos significativos de la explicación de América por parte de sus hombres de letras nos aproxima a un fenómeno paradójico: la construcción de la identidad de América Latina mediante las obras de los escritores que se han arrogado tal cometido tiene entre sus valores fundamentales la originalidad de este dominio geográfico y cultural, su novedad con respecto del resto del mundo conocido hasta el momento de su incorporación en el discurso de la historia mundial; sin embargo, esta identidad se construye gracias a los recursos de la imaginación europea. Entonces, América resulta una *función* de Europa, una proyección de la inteligencia de Europa sobre el territorio de América.[3] En este sentido, unas veces América es una deficiencia de Europa; otras, su reparación. En cualquier caso, estas estructuras del discurso implican el lugar social y la identidad socialmente construida de quienes elaboran y reproducen tales estructuras: el hombre de letras en América Latina, el sujeto letrado que se reconoce a sí mismo como el

[1] Germán Arciniegas, "Una lección de Alfonso Reyes", recogido en Serge I. Zaïtzeff, compilador, *Algo de la experiencia americana*, pp. 110.

[2] "El tema universal recibe en este caso el travieso escrutinio de un mexicano." *Loc. cit*. El "tema universal" que se alude en esta frase corresponde a la caída de Troya y, por extensión, a toda la cultura griega clásica. En este elogio funciona la figura del *desplazamiento* de la civilización grecolatina a la experiencia americana operado gracias a la obra de un escritor. Esta figura será estratégica tanto en el americanismo de Alfonso Reyes como en el de Germán Arciniegas.

[3] Esta condición paradójica es uno de los elementos de estudio del ensayo de Carlos Altamirano "El orientalismo y la idea del despotismo en el Facundo", contenido en Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, *Ensayos argentinos*, pp. 83-102.

responsable de reducir la realidad americana a las instituciones culturales de Europa, fuera de las cuales, a su juicio, no es posible pensar racionalmente el continente. Germán Arciniegas pertenece a esta órbita del discurso racionalizador de América. Nuestra discusión de la imagen de un "Caribe mediterráneo" examina en el ámbito del discurso literario las determinaciones históricas y sociales del sujeto letrado que encarna Arciniegas.

En la obra de este notable escritor colombiano se lleva a cabo un acercamiento drástico, casi diríamos un desplazamiento en un sentido físico, del *tema europeo* a *la experiencia americana* como efecto de la tematización de un problema capital de la historia de la cultura de América Latina: las relaciones conceptuales entre América y Europa. Este problema es de tal importancia para la configuración simbólica de Latinoamérica como una entidad histórica, que citaré con toda su amplitud el planteamiento de la cuestión por parte del historiador José Luis Romero:

> Quizá pueda cuestionarse –y de hecho se ha cuestionado– si Latinoamérica existe como una unidad real. Pero, cualquier respuesta que se dé a ese interrogante, es innegable que existe al menos como una unidad mirada desde Europa, en relación con la cual se ha dado siempre una suerte de diálogo de muy variados matices. No significa esto que no se hayan dado en Latinoamérica ciertos procesos autónomos. Por el contrario, significa, precisamente, que se han dado desde un comienzo; pero tales procesos han debido conjugarse con otros desencadenados fuera de su área, dirigidos y controlados desde Europa, y por eso Latinoamérica ha debido ajustar su desarrollo a ciertas constricciones impuestas por quienes observaban el poder de decisión o ejercían influencias decisivas. Podría decirse que el desarrollo latinoamericano resulta de cierto juego entre una vigorosa originalidad y una necesidad de adecuarla luego a ciertos esquemas de origen extraño que la limitan y constriñen.[4]

En este horizonte de sentido es posible investigar las operaciones cognitivas y expresivas que se encuentran cifradas en el acercamiento de Europa con el paisaje natural y social de América; acercamiento cifrado en el discurso de Arciniegas en las representaciones de los piratas atareados en los puertos y las costas del Caribe. Por ejemplo, Verrazano a las puertas del Golfo de México cuando se alza con el fabuloso tesoro de Hernán Cortés que éste despacha a su majestad católica; Francis Drake alojado en el corazón de las muchachas de Cartagena de Indias que duermen la siesta criolla en espera de volver a ver al aventurero cruzar el mar por la Boca Chica, o bien agazapado en un escondite del Golfo del Darién con el propósito de tomar por asalto la embarcación que traslada la plata del Potosí a los puertos que desde la bisagra de América conectan los veneros de este mundo nuevo con el antiguo.

En cualquiera de estos casos y otros parecidos hay una simbolización del *desplazamiento* de Europa hacia la órbita geográfica de América, como si el centro de gravedad de la tierra se hubiese recorrido hacia la izquierda unos cuantos gajos en las representaciones de los cartógrafos del Renacimiento; como si en

[4] José Luis Romero, *El obstinado rigor*, p. 35.

efecto, tal y como lo plantea Germán Arciniegas, el drama centenario que se ha desarrollado en el Mar Mediterráneo hubiera rebosado los límites grecolatinos de ese vaso de agua civilizadora para rebalsarse en el Caribe y prolongar en América la obra de Europa.

Esta clase de representaciones literarias articulan la perspectiva americana de Germán Arciniegas a lo largo de toda su obra y no son sino proyecciones simbólicas con un valor estético de fuertes tensiones que obligaron a la cultura letrada de América Latina a repensar en el contexto del periodo de entreguerras y de la Segunda Guerra Mundial su legitimidad como expresión del continente, y a problematizar sus vínculos con las tradiciones intelectuales del mundo europeo. La contribución más conocida en el ámbito literario a este respecto es la de Alfonso Reyes gracias a su ensayo *Última Tule* y a una buena parte de las páginas que, junto a este último título, integran el tomo décimo primero de sus obras completas. El libro de Arciniegas que será la materia de nuestra discusión en las páginas que siguen, *Biografía del Caribe*, se organiza de acuerdo con el argumento sancionado y acreditado por Alfonso Reyes consistente en que América ha sido prefigurada en el pensamiento de la Antigüedad grecolatina como una utopía; utopía que cobra consistencia al paso de los siglos al ser traducida en los términos de una reparación política de Europa. En este *traslado* de Europa a América que da lugar a un ameno relato de aventuras en el caso de Arciniegas, hay una tesis cultural cuya consideración nos proponemos hacer en estas páginas.

Una perspectiva agónica de la sociedad y de la historia

El pirata es una de las figuras que se destacan con mayor nitidez en el ensayo *Biografía del Caribe* de Germán Arciniegas.[5] Este personaje, igual que otras figuras afines en esta obra, indica la perspectiva agónica, enérgicamente individualizada, biográfica, casi heroica, que el autor abriga a propósito de los procesos históricos y sociales. Una perspectiva que se desdobla en un "estilo tan vivo, tan saludable, tan noble", cruzado continuamente por "ráfagas vitales", según las palabras laudatorias de Alfonso Reyes a propósito de *América mágica*.[6]

Una perspectiva de la sociedad y de la historia que centra su funcionamiento interpretativo en las "ráfagas vitales" de la aventura humana, por necesidad, ha dejado sus huellas en la elaboración del relato que nos ocupa; entre todas éstas destaco la estrecha cercanía del saber que se procesa en esta clase de discursos con el escenario material en el que se lleva a cabo la lucha de unos seres humanos con otros. Éste es un efecto intenso que se produce en una conciencia cuyos dictámenes racionales no sólo no pretenden apartarse de la con-

[5] Esta obra fue publicada por vez primera en 1944. La edición a la cual he tenido acceso con motivo de este artículo es la siguiente: Germán Arciniegas, *Biografía del Caribe*, 10ª ed., Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1973. En adelante, las páginas de las cuales se han tomado las citas correspondientes a esta obra se indicarán entre paréntesis inmediatamente después del texto. Una edición accesible actualmente para el gran público es la publicada en México, en 1983, por Editorial Porrúa (Colección Sepan cuantos…, 406), con al menos tres reimpresiones.

[6] S. I. Zaïtzeff, *op. cit*., p. 101.

creción de los actos del ser humano discernible y diferenciado con respecto de otro, sino que apelan a esta materialidad como prueba o ejemplo de valor absoluto. Al conservar unido el proceso del conocimiento con el mundo vital humano, el relato coloca su materia en un contexto de lucha, en el escenario donde los cuerpos entran en contacto entre sí para hacer evidentes, y aun atrayentes para el lector/espectador, las fuerzas colectivas que en ellos se condensan.[7]

Por ello, en más de un lugar, Arciniegas caracteriza los procesos desencadenados por el "descubrimiento" de América como un *drama*, una *epopeya*, una *aventura*; es decir, un relato comprensible gracias a los actos concretos de un ser humano. "Todo parece una epopeya. Todo una novela picaresca" (p. 11). Así ocurre con los descubridores, los conquistadores, los reyes, las reinas, los comerciantes y los navegantes que integran el elenco de los personajes sobre el cual se construye el discurso de este libro. No hay tesis en nuestro autor que no se encuentre planteada en los términos de un ser humano que entra en colisión con otro en un escenario claramente determinado. Esta perspectiva es uno de los motivos que da sustento a la figura retórica del título de la obra que atribuye la vida humana a esta región de América, cintura del continente: *Biografía del Caribe*. En este sentido, América resulta ser el conjunto de las vidas notables, destacadas y sollamadas por el prestigio de la aventura, cuya gestión da la medida, según el plan del ensayo de Germán Arciniegas, del Caribe y, por medio de éste, de toda América. No se trata de un procedimiento meramente constructivo y estilístico, sino de uno intelectivo: un mecanismo analógico del entendimiento propio de las formas literarias, y específicamente del ensayo. Entre todas estas vidas temerarias se alza el pirata que, escribe nuestro autor, da como escudo de armas al Caribe "un trapo, unas tablas y unos cuchillos", instrumentos de aventura y violencia con los cuales se hizo "el mapa del mundo" en el siglo XVI (p. 12). El pirata es el señor de los mares que, en virtud de sus navegaciones, traza la figura del mundo moderno. Gracias a semejante estatuto en las operaciones cognitivas de nuestro autor, el pirata se convierte en la figura de mayor densidad en su discurso.

En consecuencia, el ensayista colombiano no tiene como propósito ni la documentación ni la explicación histórica de los piratas que han dejado su rastro en los puertos del Caribe; en cambio, Arciniegas se vale del prestigio agónico de estos personajes –su valor, su audacia, sus aventuras, su violencia, su fuerza física– para construir una figura capaz de calzar el mecanismo predominantemente narrativo de su ensayo y, al mismo tiempo, condensar en estos apuntes biográficos los ejes de su entendimiento de la dinámica del Caribe en un escenario geopolítico dominado por la navegación y el comercio trasatlántico.

Entre todas las virtudes agónicas que convienen a la construcción del relato americano de Arciniegas, destaca la violencia: "La violencia con que fueron ensanchándose los horizontes empujó a los hombres por el camino de la audacia

[7] En la idea que da pie a esta nota tomo en beneficio de mis propósitos las muy estimulantes reflexiones que Walter Ong lleva a cabo a propósito de algunas características del pensamiento y la expresión de índole oral. Consúltese su obra *Oralidad y escritura*, pp. 49 y 50.

temeraria. No hubo peón ni caballero, paje ni rey, poeta ni fraile, que no tuvieran algo de aventureros" (p. 11). Las peripecias de estos aventureros son una consecuencia del "descubrimiento de América" y ocurren, "tanto o más que en ningún otro sitio del planeta, en el mar Caribe", cuyo drama hace que la vida tome una nueva dimensión:

> se pasa de la geometría plana a la geometría del espacio. De 1500 hacia atrás, los hombres se mueven en pequeños solares, están en un corral, navegan en lagos. De 1500 hacia delante surgen continentes y mares océanos. Es como el paso del tercero al cuarto día en el primer capítulo del Génesis (p. 11).

En último término, América, gracias al escenario agónico del Caribe, gracias a la violencia que ensancha el horizonte del mundo en virtud de la temeridad de hombres audaces, queda inscrita en el tiempo y en el espacio de los intereses de Europa. "La historia del Caribe en el XVI hay que verla como un campo de batalla donde se juegan, con los dados de los piratas, las coronas de los reyes de Europa" (p. 12). Europa se ha trasladado de un momento a otro, en los navíos piratas, a las costas de América. Ésta es la postulación literaria de una tesis que da estructura y coherencia al ensayo *Biografía del Caribe*, materia de estudio en las siguientes páginas de este artículo. En primer lugar, dediquemos un espacio al horizonte social y a los expedientes culturales que alimentaron una tesis de esta naturaleza. Porque un planteamiento así expresado, así estabilizado en ciertas representaciones verbales, se inscribe en un campo sometido a tensiones tanto políticas como ideológicas que es conveniente tomar en cuenta.

La ciudadanía "occidental" del hombre de letras latinoamericano

Un episodio primordial de la cultura latinoamericana del siglo XX se encuentra constituido por múltiples obras literarias concebidas y formuladas con el propósito de llevar a cabo un examen retrospectivo e introspectivo de los países del área. La literatura ofreció a los hombres de letras la posibilidad de elaborar referentes simbólicos capaces de explicar, al margen de las disciplinas de estudio sancionadas por el campo científico, la naturaleza de las sociedades ya constituidas en el orden político hacia el siglo XX, aunque obligadas a reconsiderar y, en no pocos casos, refrendar su integridad con motivo de un sistema internacional que se organizó a lo largo de la primera mitad de la centuria.

En este sentido, la necesidad de explicar el pasado, la identidad y la función histórica de los pueblos de América Latina se actualiza como consecuencia de un espacio que, lejos de tener como prioridad la independencia y la constitución política del área, en principio ya conquistadas durante el siglo XIX, propone a las minorías políticas y culturales de la región la tarea de replantear las bases de los Estados nacionales en medio de alianzas estratégicas entre países. No se trata de las funciones identitarias que la literatura y el arte desempeñan en el marco del auge de los nacionalismos, sino de un desvío que se impone a estas tareas ideológicas durante los años más álgidos del periodo de entreguerras, antesala de la conflagración internacional de 1939-1945. Es

necesario subrayar que, al lado de la evidente dimensión política de este proceso, hay también una dimensión simbólica de gran envergadura que compromete a los actores, los instrumentos y las instituciones propias del campo social reservado a las letras. El compromiso de esta zona de la organización social con el diseño político de la integración de América Latina en los nacientes bloques internacionales no sólo consiste en la dotación al servicio diplomático de una coherencia discursiva, sino en la problematización del lugar y la función de la *literatura* en el nuevo orden.

Si sobre los dispositivos propios del aparato literario ya no descasa la función legitimadora de *escribir*, *legislar* y reducir al orden de la razón letrada todos los ámbitos de la vida social en América Latina, ¿cuál ha de ser entonces la fuente de su autoridad y de su pertinencia pública? En esta problematización se destaca el asunto relativo al estatuto del *hombre de letras latinoamericano*. ¿Cuál ha de ser el papel, el crédito público y la función social del *hombre de letras* en la ciudad latinoamericana que, lejos de la necesidad imperiosa de constituir su independencia y su identidad políticas, se apresta con urgencia a explicar racionalmente su incorporación en las zonas de influencia de las potencias del nuevo orden internacional? ¿Cuál ha de ser la tarea que reclame para sí mismo el sujeto letrado que ya no puede acreditarse como fundador de la patria, ni civilizador de la nación, ni modernizador del Estado?[8]

La importancia de las cuestiones implicadas en estos planteamientos justifica suficientemente el espectáculo de una buena parte de los intelectuales latinoamericanos que, a partir de los años veinte, se movilizan con el objetivo implícito en sus responsabilidades públicas de elaborar el sustento doctrinal o teórico de su propia acción social, de la pertinencia pública de su propia obra y, en última instancia, de su propia identidad histórica.[9] Esta movilización de naturaleza literaria se organiza con el propósito deliberado de construir una nueva figura del *hombre de letras* que recupere el patrimonio de la historia del escritor en la *ciudad letrada* latinoamericana, y lo reconsidere con base en los imperativos del nuevo orden internacional. Gracias a esta coyuntura que sacudió los fundamentos ideológicos y culturales de Europa –matriz conceptual de la civilización atlántica– algunos sectores ilustrados se vieron obligados a poner fin al largo periodo caracterizado por Julio Ramos como la "fragmentación de la república de las letras" mediante la actualización y la refuncionalización de algunos instrumentos y discursos de esta entidad en crisis, como los correspondientes a una *función estatal* de la literatura.[10]

[8] Con respecto de las funciones características del hombre de letras que se encuentran implicadas en este último enunciado, he tenido en cuenta la perspectiva de análisis desarrollada en los primeros tres capítulos de Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, pp. 19-81.

[9] Uno de los casos más destacados en este contexto es el correspondiente a los hombres de letras vinculados con la Revolución Mexicana. La acción social de éstos a partir de 1915 rinde testimonio del desplazamiento drástico que tuvieron que asumir con respecto del horizonte social y el campo discursivo que había venido caracterizando su identidad pública. Sugiero la relectura a la luz de estas consideraciones de los itinerarios intelectuales planteados por Pablo Yankelevich en *La revolución mexicana en América Latina*, 2003.

[10] Julio Ramos, *op. cit.*, pp. 50-81.

Con motivo del replanteamiento de esta figura de autoridad intelectual no sólo se replantea la dimensión cultural propia de los Estados nacionales, sino que también se reabre el expediente de Europa en las operaciones conceptuales de la identidad latinoamericana. Entonces, Europa, amenazada en su viabilidad política, ya no puede ser elaborada con base en el modelo de su hegemonía absoluta; su inevitable referencialidad con respecto del orbe latinoamericano se replantea de acuerdo con discursos que trasladan su integridad al campo simbólico de las tradiciones intelectuales de "Occidente", entidad imaginaria que implica, al lado de Europa, a las Américas, reunidas gracias a una comunidad pretendidamente esencial que se discute en los archivos culturales del Humanismo clásico. Las tradiciones letradas de este archivo cultural confieren al hombre de letras latinoamericano una autoridad vigente en el territorio simbólico de la comunidad de naciones "occidentales" y, en consecuencia, éste se apresta a destacar en sus discursos la integridad de un sistema internacional concebido como proyección actualizada del orden grecolatino.[11] Éste es el expediente cultural que hacia los años treinta y cuarenta, en la obra de personajes como Alfonso Reyes y Germán Arciniegas, alimenta el desplazamiento de Europa sobre América y todo su aparato retórico.

La invención de "Occidente"

El ensayo fue una herramienta cultural de la mayor importancia para llevar a cabo este proceso. La materia de ensayos como *Última Tule* y *Biografía del Caribe* radica precisamente en el replanteamiento de la figura del hombre de letras de la ciudad latinoamericana incorporada en la geografía de la "comunidad occidental" gracias a los archivos culturales del Humanismo clásico. En estas obras, Reyes y Arciniegas han reabierto el expediente de Europa con base en un nuevo recorte del problema, alimentado por la geografía clásica y humanista del descubrimiento, conquista e incorporación de América al sistema internacional de "Occidente"; lectura del pasado que lleva implícitos en su formulación los intereses del presente de ambos autores, sujetos a las tensiones por incorporar a América Latina en la zona de influencia de los países aliados.

El alcance del ensayo considerado como un instrumento conceptual y expresivo a un mismo tiempo no sólo radica en su ubicación como parte de los géneros doxológicos y persuasivos del discurso (Marc Angenot), sino también, y sobre todo, en su capacidad de *inscribir* la problematización América/Europa/Occidente en su propia materialidad verbal.[12] En virtud de ello, por ejemplo, los

[11] Sobre este problema he aventurado algunas ideas en la introducción a la correspondencia Alfonso Reyes/Enrique González Martínez, *El tiempo de los patriarcas*, especialmente en el capítulo segundo, "Una amistad en el contexto del clasicismo", pp. 41-59. En dichas ideas he tenido en cuenta la obra de Arturo Ardao, *América Latina y la latinidad*, 1993.

[12] La materialidad verbal del texto literario lleva inscritas no sólo las elecciones de índole expresiva que el autor llevó a cabo con base en una situación de enunciación específica, sino también el proceso en sí de su entendimiento. Con el propósito de subrayar las posibilidades intelectivas del ensayo, consúltese Evodio Escalante, "La metáfora como aproximación a la verdad. Ensayo acerca del ensayo", pp. 289-309. Con respecto de nuestros intereses, cito estas palabras: "A la luz de lo que se dice en el texto

ensayos referidos son obras que tienen el mar como escenario (el mar grecolatino de las primeras incursiones en busca de la imagen cabal del planeta; el mar agitado por la Segunda Guerra Mundial (en conquistas todavía inciertas), y un movimiento en su orden expresivo que se desplaza hacia el Occidente, de Europa hacia América, de los primeros puertos del Mediterráneo y del Atlántico europeo hacia el Caribe (el desplazamiento de la navegación renacentista y humanista hacia el Caribe; el desplazamiento de la Europa aliada hacia América en busca de auxilio). En la *puesta en forma* del ensayo quedan incorporadas las huellas de la situación de enunciación en la cual se lleva a cabo la voluntad de explicar el problema americano.[13]

Reyes, en las conclusiones de *Última Tule* escribió lo que copio enseguida a manera de ejemplo de una inscripción del espacio/tiempo que determina el enunciado:

> A partir de ese instante [el correspondiente al descubrimiento], entre las vicisitudes históricas, entre vacilaciones y acasos […], América aparece como el teatro para todos los intentos de la felicidad humana, para todas las aventuras del bien. Y hoy, ante los desastres del Antiguo Mundo, América cobra el valor de una esperanza.[14]

En una sola frase se inscribe el yo del autor en el *hoy* de *los desastres del Antiguo Mundo* ante el cual se ha relatado la historia de la utopía de América. La enunciación ocurre en el eje que reúne el ayer del ideal civilizador y el hoy de la esperanza de la realización de ese ideal; el ayer/Europa y el hoy/América; y el sujeto de la enunciación como mediador de ese esquema binario. El argumento de índole paratáctica que queda cifrado en este esquema anuncia una demostración anticipada; una demostración enraizada en el léxico, las figuras o las representaciones del enunciado mismo; una demostración característica del ensayo que no sólo carece de un aparato persuasivo, sino también de un proceso de encadenamientos conclusivos: las tradiciones letradas de la utopía americana postuladas por la inteligencia europea

filosófico [la *Poética* de Aristóteles], su valor [de la metáfora] es ante todo cognoscitivo. De aquí que pueda decirse que el trabajo del ensayista es en sí mismo metafórico. Porque *produce un conocimiento*, y no lo hace por la vía reflexiva, por la vía del conocimiento templado, obedeciendo la normatividad del proceder científico (y su dogmatismo consiguiente), sino por la vía de la intuición" (p. 294). Por su parte, Liliana Weinberg destaca, al lado de estos mecanismos de intelección propios del ensayo, sus instrumentos expresivos en un complejo modelo teórico de índole pragmático-enunciativa cuya ley fundadora es *el que piensa escribe*. Consúltese especialmente la segunda parte de *Pensar el ensayo*, pp. 125-170.

[13] Al hacer uso en la frase que da pie a esta nota de las palabras "puesta en forma", cuyo sinónimo posible sería *formalización*, cito en beneficio de estas páginas la estrategia de lectura crítica apenas esbozada en Carlos Altamirano, "Ideas para un programa de historia intelectual", pp. 13-24. En el pasaje que interesa a los propósitos de nuestra discusión, Altamirano se interesa en una serie de textos latinoamericanos que suelen caracterizarse como "ensayos", "pensamiento latinoamericano" o "literatura de ideas"; cualquiera que sea la propiedad de esta denominación, el autor argentino lamenta que al abordar estos textos regularmente se pase por alto "su forma (su retórica, sus metáforas, sus ficciones), es decir, […] todo aquello que ofrece resistencia a las operaciones clásicas de la exégesis y el comentario" (pp. 16-17).

[14] Alfonso Reyes, *Obras completas de Alfonso Reyes*, t. XI, p. 61.

se convertirán en el fundamento de un orden internacional renovado a partir de los años cuarenta. Los recursos de esta demostración no persuasiva (figuras, representaciones) indican con claridad las determinaciones espaciales y temporales (culturales) del sujeto enunciante y de su comunidad de sentido.

Estas *huellas* o *inscripciones* del punto de enunciación del hombre de letras latinoamericano ante los fenómenos planteados por el nuevo orden internacional permiten investigar los pormenores de sus empeños por simbolizar *la posición de América* (Alfonso Reyes); empeños relativos no sólo al tratamiento de la materia americana, sino también al sujeto que enuncia esta clase de obras literarias, el horizonte social en el que dicho sujeto histórico quiso situar su texto, y el depósito de tradiciones intelectuales que hizo posible sus formulaciones. En este complejo entramado discursivo intensificado por la Segunda Guerra Mundial funcionan las figuras del discurso, las representaciones y los símbolos que condensan tanto la intelección como la expresión del problema americano que tratamos en este artículo.

Uno de los integrantes de la *clase literaria* que más hizo por discutir esta situación, Alfonso Reyes, escribió en 1943 lo que copio enseguida:

> De todos los puntos del horizonte llegan avisos, consejos y proyectos sobre la necesaria reorganización del mundo después del incendio que lo ha destruido en buena parte y que amenazó consumirlo todo. Nadie pone en duda que tengamos el deber de acudir a esta necesidad imperiosa. El día de mañana no debe sorprendernos en el estado de funesta impreparación en que la paz de Versalles sorprendió al mundo. El clásico *laissez-faire* no puede salvarnos. No es legítimo confiar en la inercia de la sola naturaleza, sino que esta inercia debe ser conducida y aprovechada por nuestra voluntad. No nos enfrentamos aquí con una tarea que puede resolver el tiempo abandonado a sí mismo, sino con una tarea que debe ser creación del arte humano, de la conciencia vigilante y despierta. El afán por recomponer el mundo mediante arbitrios políticos pudo ser en otros días la chifladura de aquéllos que llamaba Quevedo "locos repúblicos". Hoy es un deber apremiante, a menos que nos resignemos a dejar que el planeta se convierta en un revolcadero de bestias. Tras el fracaso de los antiguos esquemas –alianzas parciales, balanzas de poder, etc.–, todos los esquemas se orientan hoy hacia una coordinación superestatal de todas las naciones. Todos lo admiten así en teoría. Pero al acercarnos a la práctica, comienzan las dudas y los recelos.[15]

El parecer de Alfonso Reyes implícito en esta formulación del panorama internacional, como el de Arciniegas, se atuvo al eje retórico ayer/Europa/ideal civilizador; hoy/América/esperanza en la realización de ese ideal. El eje en el cual ocurrió el traslado simbólico de Europa a América se operó de acuerdo con los principios

[15] Alfonso Reyes, "Un mundo organizado", *Obras completas de Alfonso Reyes*, t. XI, p. 327. Antes de la cita a bando, echamos mano del término "clase literaria" que el propio Reyes usó para caracterizar al grupo de los escritores entre los cuales se situaba a sí mismo ante el poder del Estado. A este respecto consúltese la alocución que Alfonso Reyes pronunció ante el presidente de México Manuel Ávila Camacho en 1945 al recibir el Premio Nacional de Letras, Víctor Díaz Arciniega, ed. y comp., *Premio Nacional de Ciencias y Artes (1945-1990)*, p. 69.

del hombre de letras latinoamericano, ciudadano del territorio simbólico de "Occidente": los expedientes letrados del Humanismo clásico. Por ello Reyes empeñó su crédito en favor de los programas de cooperación interamericana; por ello Arciniegas quiso movilizarse en pos de los valores políticos del liberalismo.[16] Quienes se inclinaron a favor de la vinculación de sus intereses estratégicos con los correspondientes a los países aliados pusieron en marcha algunos mecanismos del discurso que se proponían radicar la alianza política en el territorio simbólico de la llamada "civilización occidental", comunidad solidaria de naciones imaginada gracias al modelo histórico de la filología, la tradición retórico-poética y la filosofía.

Esta construcción simbólica tenía como ejes los fundamentos de la teoría política referida a la cultura grecolatina, al menos como un referente prestigioso. Tal es el caso del uso de los vocablos *democracia* y *libertad* como núcleos léxicos productores de sentido en los discursos culturales de la causa aliada.[17] En el sustrato de estos principios eminentemente políticos es posible reconocer un complejo entramado

[16] A propósito de esta clase de iniciativas políticas emprendidas por Germán Arciniegas, consúltese Serge I. Zaïtzeff, *op. cit*., pp. 75-78.

[17] Consúltense a este respecto los discursos escritos y pronunciados en el periodo por Jaime Torres Bodet, y hágase un ejercicio de semántica histórica a propósito de los vocablos señalados en la frase que da pie a esta nota, *Discursos: 1941-1964*, Porrúa, 1965. Sobre las variaciones de estos términos del vocabulario político, tómese en cuenta el testimonio que Alfonso Reyes dejó al frente del volumen en el cual recuperó, entre otras de tema afín, las páginas escritas en el escenario de la Segunda Guerra Mundial: "En este tomo se examinan y discuten algunos conflictos actuales. Pero, desde la época en que estas páginas fueron escritas, algunas palabras han cambiado de sentido y hasta se han vuelto de revés. No se impacienten, pues, las Furias Políticas y procuren entender las cosas conforme al lenguaje de su momento", *Obras completas de Alfonso Reyes*, p. 7. Tanto en Reyes como en Germán Arciniegas, en el depósito de los términos políticos del "lenguaje de su momento" hay un matiz muy fuerte de carácter popular y colectivo, casi diríamos que un sentido atento a la multiplicación y diferenciación demográfica de los pueblos. De esta perspectiva popular y colectiva se desprenden con nitidez las figuras de descubridores, navegantes, marineros, aventureros, empresarios y comerciantes que, según las elaboraciones de ambos escritores, desempeñaron las tareas sustantivas de la incorporación de América en la órbita de influencia europea a partir del siglo XVI. El pirata se perfila nítidamente en el relato literario gracias a este punto de vista. "En Inglaterra, como en Francia o en España, los reyes van a la zaga de la gente del común, pelean como Dios les ayuda" (pp. 128-129). La "gente del común" en este pasaje es la de los puertos, "los pescadores, los burgueses, en una palabra: corsarios y piratas" que "vieron las cosas claras"; es decir, antes que Eduardo VII, convinieron en la oportunidad de extender sus intereses comerciales en el Caribe. Este pasaje, estratégico en el relato de Arciniegas, es el eco de las tesis desarrolladas en *Última Tule* (*Obras completas de Alfonso Reyes*, t. XI) por Alfonso Reyes relativas a la preparación colectiva que hizo concebible y posible tanto la personalidad como los viajes de Cristóbal Colón; tesis que, en última instancia, se focaliza en el ámbito ibérico para atribuir a la "iniciativa privada" y al "pueblo" la fortuna del Imperio español: "Y el Descubrimiento, como todas las grandes cosas ibéricas, resulta en gran parte una obra de la iniciativa privada" (p. 50). "Esta onda cálida de acciones privadas, tan sensible en la historia peninsular, hace ya que los primeros vecinos de la Nueva España –fenómeno que tiene su equivalente en las demás colonias– se sientan distintos del funcionario metropolitano recién llegado, y asilen en su ánimo los gérmenes de la independencia futura. Hasta cierto punto […] seguimos creyendo que, en esencia, aquel Imperio no se mantiene tanto por obra de la administración siempre desajustada, ni de un poder marítimo que en rigor nunca fue absoluto, sino por la índole española, por la manera de ser de un pueblo que tiende naturalmente a trascender las instituciones con un desborde de energía personal." (p. 52).

de referencias culturales organizadas en torno de materias de índole diversa cuyo común denominador es la llamada *tradición clásica* o el Humanismo identificado con sus orígenes grecolatinos. Me refiero a un relato ordenador de la situación internacional de los años cuarenta con base en coordenadas espaciales y temporales radicadas en la Grecia y la Roma clásicas que pretendía dar coherencia a un complejo de comunidades no sólo diversas sino en conflicto; la coherencia pretendida por este relato se sustentaba en las tradiciones intelectuales, rigurosamente letradas, del clasicismo grecorromano y de su influjo modelador en años posteriores. Las instituciones del lenguaje, la filosofía y la literatura se destacan como archivos culturales que aportan autoridades, modelos, pruebas y ejemplos a estas operaciones del discurso, pero también hacen las veces de modelos teóricos sobre los cuales se trazan los relatos pretendidamente coherentes y articulados sin fisuras que postulaban el orden internacional como descendiente del sistema clásico. En este entramado puede comprenderse la densidad de la figura del pirata como portadora del entendimiento que Germán Arciniegas tuvo de América Latina hacia 1944.

La índole ensayística de la tesis de América *occidentalizada*

Germán Arciniegas, lejos de acudir a los conocimientos y a las convenciones expositivas de disciplinas como por ejemplo la economía y la sociología, escribió una obra situada en el campo de la literatura y, específicamente, en el contrato de lectura implícito en el género del ensayo. Prueba de ello es el complejo y variado sistema de los recursos narrativos y descriptivos que caracterizan la estructura de *Biografía del Caribe*, adecuada para textualizar el punto de vista agónico que nuestro autor tiene de la historia y de la sociedad. Por tal motivo, en las páginas de este ensayo se suceden diversos perfiles y apuntes biográficos; es decir, breves relatos organizados en torno de la lucha que un ser humano entabla en contra de otros con el fin de dar expresión a sus intereses sociales y conseguir sus objetivos históricos. La sucesión de estos perfiles y estos apuntes constituye un gran relato cuyo sentido histórico y social se apoya en el poder emotivo de tales destinos personales. En un texto de 1982 referido a esta materia, Arciniegas, ya descargado de la obligación de elaborar circunstanciadamente los escenarios y los personajes de su perspectiva agónica, aún sostenía una tesis de gran valor emocional a propósito del Caribe:

> El destino del Caribe es la aventura. Aventura fueron los viajes de Colón y aventura las hazañas de piratas, corsarios, filibusteros, contrabandistas, guerrilleros… En cada puerto de tierra firme o de cada isla, historia y leyenda recuerdan emboscados, asaltos, abordajes, hambres en los asedios en que los sitiados han comido hasta los cueros de las correas, escapadas heroicas, golpes de audacia. Y así, parecerá el Caribe el más ruidoso y loco de los mares, pintoresco con sus historias de tesoros y ladrones, divertido con sus generales de opereta: los generalísimos… Y sin embargo, algunos de los dramas más

> hondos de la tristeza universal se han sucedido en ese gran teatro del mundo…[18]

Una prueba más de la índole ensayística de *Biografía del Caribe* consiste en la construcción de figuras analógicas del discurso mediante las cuales se plantea la tesis de América integrada en el escenario de la civilización europea, de acuerdo con los principios expuestos líneas arriba. Se trata de figuras como la del Caribe mediterráneo que sintetizan procesos complejos del entendimiento de una materia y condensan la exposición lógica mediante entimemas[19] que desarrollan la fuerza tensiva del aparato verbal.[20] Estas figuras resultan del desplazamiento enérgico de un término que se propone como conocido o familiar en el posible lector del ensayo –un *lugar común* que caracteriza a una comunidad de sentido (el Mediterráneo, el "mar grecolatino")– hacia otro término ajeno al campo del primero (el Caribe) que termina por cobrar un significado gracias a la relación planteada por el desplazamiento: el Caribe mediterráneo. Estas figuras analógicas estructuradoras de *Biografía del Caribe* descargan la obra de una demorada demostración lógico-argumentativa y, en consecuencia, abren el espacio para el despliegue de la descripción de los escenarios, la narración de las aventuras de los héroes, sustento principal de la estrategia tensiva, persuasiva y emotiva de este ensayo. Un índice textual de este mecanismo se reconoce en la falta de un riguroso aparato de lecturas eruditas y especializadas, aun cuando éstas sean aludidas como recursos de autoridad y estrategias de colocación del ensayo en tradiciones del conocimiento definidas y reconocibles. Así ocurre mediante epígrafes, referencias, glosas, citas y una bibliografía sumaria al final del texto, organizada por capítulos. El aparato crítico disimulado bajo estas licencias propias de los textos literarios no altera los procesos sintéticos de intelección y expresión, y se conserva sin embargo para ubicar al autor como parte del ámbito erudito, recurso de autoridad que textualiza la construcción de la identidad pública de

[18] Germán Arciniegas, "El Caribe, un mar con huracanes", texto recogido en *América ladina*, p. 317.

[19] "Silogismo trunco, el entimema tiene una característica notable: obliga al espectador a completar el orden del pensamiento. Dicho de otro modo: es un silogismo que pide la *colaboración* del lector: 'De todos los silogismos –dice Aristóteles– ya sean refutativos o demostrativos, los más celebrados son aquellos de los cuales entrevemos las conclusiones desde el principio, en tanto que no sean obvios a primera vista –porque parte del placer que sentimos se debe a nuestra propia inteligente anticipación'." Evodio Escalante, *op. cit.*, p. 299.

[20] Enseguida, hago explícito el sentido en que hago uso del adjetivo *tensivo*: "Al romperse el modelo autoritario y repetitivo de conocimiento [que la autora asocia al canon de la retórica y el latín], la concepción cerrada del mismo como necesariamente 'constativo' empieza a ceder su sitio a una concepción abierta, 'performativa', en la cual el aspecto intencional, o, para decirlo con un término de nuevo cuño, *el aspecto tensivo*, resulta un componente fundamental, como no lo es menos la importancia atribuida a un destinatario del sentido, que ya no obedece a un modelo de lector receptivo capaz de desentrañar significados cerrados y fijos que sólo pueden repetirse (y que obedece implícitamente a los dictados de un 'gran inquisidor' del sentido colocado como anterior a los textos), sino al modelo de lector participativo que se corresponde con la idea de una 'obra abierta' de sentido inacabado (Eco) que habrá de ser permanentemente reestabilizado, completado y enriquecido a través de la tarea de múltiples lectores-intérpretes." Liliana Weinberg, *op. cit.*, pp. 127-128. (El hincapié es mío.)

esta clase de autores. Así, Germán Arciniegas adopta textualmente la identidad autorizada del *hombre de letras* en la ciudad latinoamericana con base en algunos instrumentos y prácticas del aparato escolar y, al mismo tiempo, organiza su enunciado según una disposición enérgicamente ilocutiva cuyo destinatario es un público abierto, *democrático*, capaz de ser seducido por las peripecias agónicas de los personajes del ensayo/relato. En este umbral del tejido social, en esta frontera o límite que une/separa el aula escolar y la calle, el discurso especializado y la novela de aventuras, la naturaleza ensayística de la tesis y del aparato retórico de *Biografía del Caribe* se hace evidente.

Germán Arciniegas depositó en esta *puesta en forma* de índole ensayística la tesis según la cual la integración de América como un sistema económico y político de naciones ocurrió a lo largo de cuatro siglos (el siglo de oro, el siglo de plata, el siglo de las Luces y el siglo de la libertad según el título de cada uno de los capítulos de su ensayo) en el seno de las tensiones del mismo orden que, a su vez, determinaron la configuración de las potencias de Europa y los Estados Unidos. Esta integración, sin ocultar acontecimientos violentos ni saldos negativos para la población aborigen, supone la reducción del mundo americano al *orden* de la navegación transoceánica, el comercio trasatlántico, la economía de enclaves y la libertad republicana. En este sentido, el ensayista colombiano reproduce en el contexto enunciativo de los años cuarenta del siglo xx la conducta generadora de autoridad cultural del *hombre de letras* que Julio Ramos estudió a propósito de Andrés Bello: el *orden* de la sociedad imaginado de acuerdo con el *orden* de los modelos lingüísticos y retóricos, el *orden* de las instituciones letradas.[21]

Ahora, Arciniegas, sin desmontar el aparato ideológico y discursivo del *orden letrado*, todavía fuente de autoridad de su estatuto público, abre el abanico de las instituciones ordenadoras en beneficio de la navegación, el comercio y el sistema teórico de libertades republicanas, y aprovecha en su beneficio la autoridad de los discursos científicos sobre los cuales se apoya la relectura de Europa que se hace desde América durante el periodo que nos atañe. Así, Arciniegas propone la reducción de América a un orden inteligible de acuerdo con los principios de la "civilización occidental" que se apoya en una perspectiva literaria de matriz clásica. Estamos ante un *orden* de la inteligibilidad de América planteado con base en las coordenadas espaciales y temporales de la racionalidad europea, reivindicada culturalmente en América "después del incendio" que destruyó el mundo "en buena parte y que amenazó consumirlo todo", según Reyes. Las coordenadas del espacio trazado por la geografía de Europa y sus flujos comerciales; las claves temporales del relato histórico europeo de la civilización y el progreso material. Estas coordenadas del espacio y el tiempo en las cuales se elabora la historia de América se encuentran textualizadas en la primera de las figuras construidas con detenimiento en *Biografía del Caribe*: la del Mar Caribe representado como un Mar Mediterráneo.

[21] Julio Ramos, *op. cit.*, pp. 35-49.

El pirata civilizado y civilizador

Germán Arciniegas plantea a América como consecuencia de los procesos culturales, económicos y políticos cuyo origen, de acuerdo con los discursos de la tradición clásica, se sitúa en el extremo oriental del Mar Mediterráneo, a cuyas orillas se llevó a cabo la articulación política de varios pueblos. Mar "común, internacional, parlanchín, comadrero y chismoso", en torno del cual las "gentes curiosas, que necesitan ver, oír y dialogar" (p. 16) se reunían para llevar a cabo los ejercicios civiles que se implican en estos verbos.

> Ese mar es no sólo la única realidad histórica, sino la imagen poética en que se expresan todas las luchas, trabajos e ilusiones de unos cuantos siglos. Porque hubo esa época marina en que la geografía política no estaba en Tierra Firme, sino pintada sobre sus olas (pp. 15-16.).

El mar es el sustento de la civilización para el ensayista colombiano; cuando los seres humanos se alejan del mar y se internan en el continente, se entregan a la barbarie.

El ensayo de Germán Arciniegas postula un movimiento de sucesivos ensanches que, desde el "pequeño" Mar Egeo, "huevo de donde iba a brotar el Mediterráneo", incorpora a los pueblos vecinos de toda la costa mediterránea, luego a los del Mar Caribe y, en último término, los de toda América. La figura del Mar Caribe concebido como un mar interior de América, en medio de la tierra, mediterráneo, proyecta sobre este continente la tesis de índole civilizadora, política y comercial que se había desarrollado poco antes a propósito del vaso que vincula a tres continentes para exponer la vecindad civil de los pueblos mediterráneos.

> Cuando llegaron las naves de Colón, el Caribe pasó, de súbito, a ser cruce de todos los caminos. Por primera vez los pueblos de este hemisferio se vieron las caras. Y se las vieron las de todo el mundo. De Europa llegaron los que venían a hacer su historia, a soltar al viento una poesía nueva. El Caribe empezó a ensancharse y fue el mar del Nuevo Mundo (p. 21).

Este mar mediterráneo de América permitió cumplir a "nuestras viejas naciones" que habían quedado "encerradas en sus castillos de peñas" (Aztecas e Incas) su destino en la civilización europea gracias a la posibilidad de intercambiar ideas y protagonizar "uno de esos choques que fecundan la humanidad y ensanchan los horizontes y la inteligencia" (21). La "lámpara" civilizadora del "mar grecolatino" que irrigó a la cultura clásica y poco más tarde al Renacimiento termina por alumbrar a América gracias a que sus pueblos, como consecuencia del Descubrimiento, se ponen a dialogar en el escenario del Mar Caribe.

Como puede advertirse, esta figura literaria dispone el escenario de sentido para sentar la tesis de la navegación y el comercio marítimo como instrumentos de la civilización. América, por medio del Mar Caribe, queda inscrita en las coordenadas espacio-temporales cuyo centro es el eje Grecia-Roma. En estas coordenadas se ubica la figura de los "piratas y ladrones de Grecia", navegantes mediterráneos que ya han puesto su granito de

arena civilizador al contribuir con el diálogo de los pueblos mediante sus incursiones, al lado de "soldados de Julio César, mercaderes de Fenicia, filósofos, apóstoles, santos, hombres libres y esclavos atados al remo" y "pastores [que] bajaban de la campiña, a bañarse, a recoger caracoles" (pp. 16-17). He aquí al pirata incorporado en el elenco de las prácticas de la vida civil. El pirata civilizado y civilizador, según uno más de los traslados de sentido que caracterizan las figuras expresivas de Germán Arciniegas. Este pirata que convive junto con filósofos, apóstoles, santos y pastores mansos que descienden de sus colinas a recoger caracoles entre los dedos del mar, páginas más adelante en el libro del escritor colombiano se convertirá en un embajador de la política y un agente del comercio en el Mar Caribe, ministro plenipotenciario de los intereses reales de Europa en el Nuevo Mundo, sujeto histórico que ata los hilos de la economía política de un verdadero orden internacional. El pirata, por un lado, según el *lugar común* literario, navegante audaz, temerario y violento; asaltante astuto; estratega perspicaz; por el otro, según el desplazamiento propuesto por la figura literaria de Arciniegas, caballero de su majestad británica, empresario disciplinado, cartógrafo, hombre próspero bien dispuesto en la escala social. Acerca de los primeros epítetos, Arciniegas da cuenta circunstanciada en numerosos episodios, entre los cuales cabe destacar los asaltos de Drake al Puerto de Veracruz y a la ciudad amurallada de Cartagena; el primero por su audacia y temeridad, el segundo por la estrategia de ocupación. Acerca de los siguientes epítetos, el ensayista hace otro tanto al narrar los vínculos de la reina Isabel con Sir Francis Drake o las rutas del comercio de esclavos de William y John Hawkins.

Por ejemplo, esta perspectiva es la que organiza el relato de las aventuras trasatlánticas de Giovanni da Verrazano quien, a pesar de ser florentino, "asalta las naves de España como pirata francés" (p. 117). El primero de los piratas que reclama demoradamente la atención de Germán Arciniegas para narrar su origen, su formación, la naturaleza de sus servicios a Francisco I y su muerte. Este esquema biográfico sirve a su autor para explicar las disputas entre los reyes más poderosos de Europa hacia la primera mitad del siglo XVI por la primacía en el mundo recientemente trazado gracias a los descubrimientos de nuevos enclaves económicos y nuevas rutas comerciales. "Los ojos de Francisco se vuelven al Caribe." (p. 116) Los intereses en disputa abandonan el macizo continental y se trasladan hacia el llamado Nuevo Mundo como una guerra por el control de los mares y por el derecho de gozar de las riquezas explotadas en América. "¿Qué derecho asiste a Carlos para ser el único usufructuario de esas tierras?" (p. 116) En este contexto, el pirata Verrazano es el agente comercial y el aventurero que sirve a Francisco I para disputar a Carlos I sus privilegios en el Nuevo Mundo mediante el asalto en altamar de los buques españoles que conducen a su metrópolis bienes materiales de todo tipo.

> La hazaña grande de Verrazano, que le hace célebre y temible, es su asalto a las naves que traen el mayor tesoro de Cortés, recogido al tomar la ciudad de México, después de la muerte de Moctezuma (p. 118).

La economía del mundo se acelera en virtud del transporte marítimo de objetos que han dejado de ser tesoros para convertirse en mercancías.

En consecuencia, la figura del pirata aparece iluminada por la luz de sus funciones políticas y económicas en el nuevo orden del mundo, convirtiéndose así en una proyección individualizada, no exenta de los fastos del heroísmo y de la aventura, del sistema de relaciones sostenidas por las grandes potencias europeas del Renacimiento, así como también del esquema emergente de los vínculos económicos y políticos intercontinentales.

> El emperador [Carlos V] proclama la guerra a los corsarios, ofreciendo la mitad de la presa a quien ponga la mano en Juan Florentín [Verrazano]. El rey Francisco [I] está contento. Verrazano no ha descubierto un continente, pero sí un nuevo camino para hacer la guerra.
> Mientras el rey Francisco hace la desventurada campaña de Italia y cae prisionero, Verrazano sigue pirateando como puede. Cuando regresa el rey de su prisión, le da patente de corso, y Verrazano le escribe cartas contándole sus aventuras. Los banqueros de Lyon contribuyen para equipar sus naves. En Dieppe el nombre de Verrazano es una bandera. El corsario toca en muchas partes de la costa de América, y su nombre queda vinculado al de los grandes descubridores. Es todo un ilustre navegante (pp. 18-19).

La figura del pirata encarna, mediante los recursos de la literatura que intervienen en su construcción, el nuevo orden internacional del siglo XVI determinado por el dominio del Océano Atlántico. La complejidad del papel histórico desempeñado por esta figura se apoya en el detenimiento con el cual Germán Arciniegas narra sus acciones sin sólo atenerse a su prestigio heroico, sino también gracias al planteamiento implícito de una perspectiva marítima de la civilización. Una perspectiva implícita en la teoría mediterránea de la historia del "mundo occidental" que, lámpara del Humanismo clásico, reverbera con mayor fuerza en el Renacimiento luego de la noche medieval para iluminar el Caribe. En consecuencia, la geografía del mundo entero queda trazada gracias a las coordenadas en las cuales se ubican los puertos, y al carácter histórico-social que el ánimo empresarial de las comunidades humanas que en éstos se desarrollan imprimió a la civilización humana. La navegación y el comercio trasatlánticos resultan en este discurso las "tradiciones" de la llamada civilización occidental que, gracias a la "gente del común" entre la cual se destaca y se amerita el pirata civilizado y civilizador, han modelado el vaso que contiene a América.

Conclusión

La lectura crítica de las figuras del discurso y las representaciones que articulan el ensayo *Biografía del Caribe* nos ha permitido reconocer un proceso de argumentación que carece de medios de persuasión de índole lógico-demostrativa, característico del tipo de conocimiento generado y expresado mediante el ensayo; en cambio, este proceso se encuentra enraizado en el enunciado en sí gracias a los recursos verbales que éste pone

en juego y que aspiran a suscitar en el lector una experiencia cognitiva sintética. Los recursos verbales que articulan el enunciado literario aquí estudiado ya contienen en sí un orden del mundo, una estructura cognitiva que sólo se desarrolla narrativamente (no demostrativamente) en el texto. Ese orden del mundo es histórico; por tanto, su conocimiento es una vía de acceso al horizonte de enunciación en que tal orden pudo ser expresado. Tal ha sido nuestro interés al reconocer la historicidad de los recursos e instrumentos verbales que hicieron posible la perspectiva de Germán Arciniegas sobre América Latina■

Bibliografía

Altamirano, Carlos. *Para un programa de historia intelectual y otros ensayos*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2005 (Mínima).

_____ y Beatriz Sarlo. *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*. Buenos Aires, Ariel, 1997.

Arciniegas, Germán. *Biografía del Caribe*. 10ª ed. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1973.

_____. *América ladina*. Juan Gustavo Cobo Borda, compilador. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Ardao, Arturo. *América Latina y la latinidad*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993 (500 años después).

Díaz Arciniega, Víctor, (comp.) *Premio Nacional de Ciencias y Artes (1945-1990)*. México, Fondo de Cultura Económica/Secretaría de Educación Pública, 1991 (Vida y Pensamiento de México).

Escalante, Evodio. "La metáfora como aproximación a la verdad. Ensayo acerca del ensayo", *Las metáforas de la crítica*. México, Joaquín Mortiz, 1998.

Ong, Walter J. *Oralidad y escritura*. Angélica Scherp, traductora. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Ramos, Julio. *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. México, Fondo de Cultura Económica, 1989 (Tierra Firme).

Reyes, Alfonso. *Obras completas de Alfonso Reyes. T. XI. Última Tule. Tentativas y orientaciones. No hay tal lugar*. México, Fondo de Cultura Económica, 1960 (Letras Mexicanas).

_____ y Enrique González Martínez. *El tiempo de los patriarcas. Epistolario 1909-1952*. Compilación, estudio introductorio y notas de Leonardo Martínez Carrizales. México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

Torres Bodet, Jaime. *Discursos: 1941-1964*, Porrúa, 1965.

Weinberg, Liliana. *Pensar el ensayo*. México, Siglo Veintiuno Editores, 2007.

Yankelevich, Pablo. *La revolución mexicana en América Latina. Intereses políticos e itinerarios intelectuales*. México, Instituto Mora, 2003.

Zaïtzeff, Serge I., compilador. *Algo de la experiencia americana. Correspondencia entre Alfonso Reyes y Germán Arciniegas*. México, El Colegio Nacional, 1998.

Efraín Huerta y Octavio Paz
Dos trayectorias de la literatura social

Ociel Flores Flores*

En 1938, André Breton, el líder de los surrealistas, llega a México para entrevistarse con León Trotsky; en este encuentro capital para la historia de las ideas y de la literatura en particular se redacta un texto que analiza la posibilidad de un arte que, sin abandonar su misión revolucionaria, se oponga al sometimiento que en aquellos días sufrían de manera más o menos voluntaria los artistas "socialistas".

La reunión de Bretón y Trotsky en la casa de Coyoacán, en la que Diego Rivera albergaba al ideólogo ruso perseguido por agentes stalinistas, fue el escenario de las conversaciones de ambos intelectuales. Sin embargo, el debate que dio como resultado el manifiesto *Por un arte revolucionario e independiente*[1] tuvo poco eco entre sus destinatarios naturales. El ambiente en que vivían los artistas locales en los años treinta era poco propicio para que esta discusión, lúcida e intransigente, abierta a un horizonte planetario, permeara la posición política de los grupos ligados al partido Comunista Mexicano e incluso la de algunos disidentes como Efraín Huerta y Octavio Paz.

Sin embargo, la trayectoria de estos dos poetas permite afirmar que su adopción de la causa comunista constituye sólo un hiato que distingue la obra de numerosos escritores, no sólo mexicanos. Durante el periodo de fascinación ideológica, ambos escriben poemas en que muestran su adhesión a la corriente socialista. Aunque la tentación por el arte destinado a forjar la sociedad de los iguales tendría efectos diferentes en los dos mexicanos y se extendería, de igual manera, por periodos distintos –que pueden enmarcarse en los años treinta para Paz y entre los cuarenta y cincuenta para Huerta.

En el caso de Efraín Huerta, es fácil rastrear un compromiso permanente con su tiempo, que va más allá de esta etapa; escribió poemas para cada uno de los eventos mayores de la historia del siglo XX: la Revolución Rusa, la Revolución China, la Guerra Civil Española, la Segunda Guerra Mundial. En el caso de México, dedicó al menos un texto a la Revolución

* Departamento de Humanidades, UAM-A.

[1] Diego Rivera aparece como firmante en la versión original del texto para proteger a Trotsky.

Mexicana, a los movimientos sindicales, a las represiones de 1968 y de 1971.[2]

Una parte de esta obra puede, en efecto, ser calificada como propaganda; es decir, como literatura que cumple una deliberada intención de difusión de una ideología, en este caso, la comunista, o al menos la idea que se tenía de ella en las décadas que van de los años treinta a los cincuenta. Pero estos poemas se ubican en un momento preciso: de 1942 a 1952; sólo en esta década es posible constatar una intención semejante a la que animaba a los artistas del realismo socialista. Efraín Huerta escribió, además –y sobre todo–, poesía que va del lirismo elevado de "Los hombres del alba" o de "El Tajín" a la sensualidad de la poesía erótica, al humor salpicado de ingenio de los poemínimos, además de los poemas de viaje y de los poemas prohibidos.

Por otra parte, la obra de Huerta manifiesta un fenómeno de particular interés: la literatura de propaganda utiliza el imaginario cristiano del escritor guanajuatense, y lo obliga a abandonar el dominio propiamente religioso para llevarlo a cumplir funciones en apariencia ajenas a lo sacro. Este desplazamiento no significa, en el fondo, más que un ocultamiento: los himnos revolucionarios, compuestos con imágenes usurpadas a la Iglesia, delatan la visión inevitablemente religiosa del artista; visión que habría de reaparecer –aun bajo un tono de airada rebelión– una vez que las utopías mostraran sus límites, y que el revolucionario desengañado devolviera a sus nichos las imágenes prestadas a los iconos sociales.

Octavio Paz cedió por un periodo mucho más breve que el de Huerta a la fiebre ideológica y sus secuelas tuvieron en él menor intensidad. Su legado para la poesía social es mínimo; la importancia de su obra en este sentido debe buscarse en las reflexiones que lo llevarían casi una década después del encuentro Bretón-Trotsky a reconocer sus afinidades "avant la lettre" con el movimiento surrealista, reflexiones que se continuarían en numerosos ensayos. En su libro autobiográfico *Itinerario,* narra cómo en aquella época no encontraba oposición entre la creatividad libre de restricciones de la poesía y el proyecto revolucionario; para él, se trataba de "dos alas de la misma pasión".[3] Sin embargo, el joven ensayista se rehusaba a supeditar la poesía al ideal social. Más tarde, al conocer la obra de Luis Cernuda, Paz descubriría una forma más sutil de rebelión que, más allá de la transformación social, alcanzaba la naturaleza humana. Al leer *La realidad y el deseo*, comenta:

> ...escuchaba una voz profundamente individual, en la cual la subversión moral se unía a la subversión poética y era imposible identificar a la revolución so-

[2] Esta elección propició que el celo clasificador, que durante varias décadas dividió a los intelectuales en arte-puristas y escritores comprometidos, encasillara al autor de "Juárez-Loreto" bajo las etiquetas adjudicadas a los escritores revolucionarios: panfletario, realista-socialista, artista comprometido, ignorando la amplia gama temática que cubre la obra del poeta guanajuatense, que no se reduce de ningún modo a la llamada literatura social. La variedad de términos que la enuncia es considerable; Jorge Alejandro Boccanera propone el término "rebelde" para designar todos los subgéneros de literatura "social", y la define de la siguiente manera: la que se opone "al apoderamiento de la palabra y su uso enajenante por los sectores de dominio...", en *Poesía Rebelde en Latinoamérica*, pp. 6-7.

[3] Cf. *Itinerario*, p. 49.

> cial con la subversión. El poeta iba más allá, traspasaba, diríamos, la lucha revolucionaria y me mostraba otro mundo.[4]

El interés de unir a Efraín Huerta y a Octavio Paz en este ensayo responde a dos razones. La primera reside en el hecho que, como contemporáneos –ambos nacen en 1914–, hayan vivido experiencias semejantes, sobre todo en su etapa de formación y en la que publican sus primeros textos. La segunda consiste en que en la obra de Octavio Paz se encuentran argumentos que permiten explicar, por una parte, la naturaleza de la inclinación que los llevó a ambos a abrazar la causa social, y por otra, explorar los espacios que comparten, en la poesía de este periodo, el espíritu religioso y el ideológico, en este caso, el del comunismo.

El presente ensayo es una parte de un trabajo de mayor aliento que tiene como objetivo estudiar la especificidad de la obra de una decena de poetas ligados al "realismo socialista".

El poema diviniza al pueblo

Los títulos de Huerta en el periodo en cuestión son por demás elocuentes: "Stalingrado en pie", "Los soviéticos", "URSS". Entre ellos, "Descubrimiento de Moscú" (1952) es sin duda el ejemplo emblemático de la corriente social.

En este poema, se lee una descripción idealizada de la nueva capital del mundo. Los adjetivos "invencible", "perfecta" pintan a la ciudad "redescubierta" como un paraíso terrenal, recobrado y destinado a vivir eternamente: "ciudad que acaba de llegar y que nunca termina."

> …ciudad redescubierta, invencible como el amor,
> suave y perfecta como la palma de la mano,
> yo te comparo a una patria antigua y joven,
> a una patria de sabios y de poetas con el pecho brillante de medallas;
> […]
> ciudad madre del mundo donde un río es la balada que pasa
> como en sueños;
> ciudad que acaba de llegar y que nunca termina.

Bajo un tratamiento semejante, los habitantes de Moscú, hombres casi divinos, "sabios y poetas",[5] acumulan superlativos que los elevan por encima del género humano:

> He visto a los héroes por las calles,
> inmortales y humanos,
> llevando de la mano a sus hijos,
> sonriendo y pensando,
> victoriosos, perfectos.[6]

La nota más alta la alcanza en este sentido el retrato de Stalin. El autor ubica en la cúspide de la nueva sociedad "al único hombre que sabe lo que piensa", el "padre" redentor que habrá de liberar al mundo y crear la primera sociedad en armonía:

[4] Octavio Paz, *Solo a dos voces*, p. 39.

[5] Paz menciona también la paradoja de la divinización del hombre comunista: "El cristianismo fue la humanización de un dios; la Revolución promete la divinización de los hombres." Cf. *Hombres en su siglo,* p. 151.

[6] "Descubrimiento de Moscú", en Efraín Huerta, *Poesía completa*, p. 176. Los poemas citados de Efraín Huerta son tomados de esta edición; en lo sucesivo, se mencionará sólo la página.

El Kremlin es tan antiguo como el río de Moscú
y majestuoso como todos los ríos de la URSS.
Allí vive, allí piensa, allí es más joven y más digno,
allí es el único hombre del mundo que sabe lo que piensa,
y a quien los pueblos de la URSS
llaman el padre de todos los pueblos de la URSS.[7]

El tono de este poema se había escuchado en "Los soviéticos" –escrito diez años antes, en 1942–, en el cual la imagen de Stalin, dorado como una estatua barroca, poseedor del don de la ubicuidad, es ya caracterizado como el guía sin tacha de la humanidad:

A donde los ojos miren,
un soldado soviético está montando guardia;
a donde la mirada se vuelva,
nuestro Stalin de oro vigilará el paisaje,
pues más dulce que la terrible sangre derramada
es el rostro perfecto del futuro del mundo.
¡Salud por los soviéticos y su gran jefe Stalin![8]

A lo largo de esta década se multiplican descripciones equivalentes. En el "Canto a la liberación de Europa", de 1944, el ejército soviético, vencedor de los nazis, es designado destinatario legítimo de la gloria que trae consigo la paz mundial:

En nombre del primer caído con arrojo,
digo esta santa noche: por su sangre vertida,
tórnese día de júbilo aquel en que un soldado
de las naciones libres bese a un soldado rojo.[9]

En "Palomas sobre Varsovia", el poeta confiere a los proletarios, constructores de una ciudad perfecta en su transparencia, la facultad de señalar el rumbo que habrá de seguir el mundo:

Varsovia socializada, hecha cristal por los campeones del trabajo
[…]
Las palomas, aquí, abren sus alas y reinventan el ritmo del amor,
mientras el joven ingeniero, rubio cabello al sol,
ordena y dicta el curso de las próximas horas.[10]

Los espacios, al igual que los hombres que los habitan, alcanzan una forma de perfección por el simple hecho de que ahí se cumplen las promesas de la nueva doctrina. En la tercera de "Las cuartetas de Armenia", de 1952, el autor pinta la vida rural de las naciones soviéticas como un edén en el que los hombres vuelven al inicio, a una nueva armonía. El mundo surgido de la revolución es rodeado con una aureola semidivina que enmarca el mundo de la redención:

El nuevo ritmo, la nueva voz,
el negro bronce, la suave lila.
Todo perfuma, todo fascina
la paz que reina en el koljós.[11]

[7] *Ibid.*, p. 175.
[8] "Los soviéticos", *ibid.,* p. 68.
[9] "Canto a la liberación de Europa", *ibid.,* p. 77.
[10] "Palomas sobre Varsovia", *ibid.,* pp. 178-179.
[11] "Las cuartetas de Armenia", *ibid.,* p. 169.

Las interpretaciones parciales

Numerosos escritores, como Huerta,[12] fueron arrastrados por la avalancha de la ideología comunista, o de la idea que quisieron formarse los intelectuales mexicanos del marxismo-leninismo en esas décadas de eufórico anhelo de reconstrucción del mundo. Fue una época de deslumbramiento y de esperanza, en la que el entusiasmo generoso de quienes soñaban con una sociedad justa predominó sobre la crítica.

Huberto Batis retiene una irónica frase leída en un artículo de la *Revista Mexicana de Literatura*, de junio de 1956: "En México, ser escritor comprometido consiste en exigirles a los demás que sean escritores comprometidos…",[13] frase reveladora de los excesos a los que llevó el ímpetu comunista a los escritores mexicanos.

Carlos Monsiváis, por su parte, señala dos hechos que dan cuenta de la extraordinaria influencia que la fiebre socialista de los años treinta y cuarenta ejerció en la vida cultural del país. El primero es un discurso de Carlos Gutiérrez Cruz, poeta menor, ejemplo de ortodoxia marxista:

> Afirmo que el arte debe asumir un papel evidentemente social y solamente debe ser portador de asuntos y sentimientos interesantes para la colectividad […;] cuando no está al servicio de ningún sentimiento grupal, sencillamente no es arte.[14]

Monsiváis comenta, de igual modo, la débil influencia que podía tener en tiempos de fanatismo un intelectual reconocido como Antonio Caso:

> En 1933, El Primer Congreso de Universitarios Mexicanos aprueba, con intervención en contra de Caso, las conclusiones de una ponencia según la cual la Universidad Nacional Autónoma de México y las instituciones de carácter universitario del país deben adoptar la filosofía del materialismo histórico como orientación de sus tareas docentes, científicas, culturales...[15]

Ahora bien, existen razones para pensar que la interpretación de las doctrinas comunistas que predominaba en la época distaba mucho de ser ortodoxa.[16] En un ensayo de 1983, incluido en *Sombras de*

[12] Unos años antes del periodo social de Huerta, Octavio Paz había escrito algunos poemas dentro de esta corriente, como "Elegía a un compañero muerto en el frente de Aragón" (1937), que dedica a un joven anarquista español expulsado de México y que él creía fallecido: "Te imagino cercado por las balas, / por la rabia y el odio pantanoso, / como relámpago caído y agua / prisionera de rocas y negrura. / Te imagino tirado en lodazales, / sin máscara, sonriente, / tocando, ya sin tacto, / las manos camaradas que soñabas. / Has muerto entre los tuyos, por los tuyos.", en Octavio Paz, *LBP*, p. 160.

[13] Huberto Batis, *Lo que Cuadernos del Viento nos dejó*, p. 129.

[14] Carlos Monsiváis, *Historia de México*, p. 389.

[15] *Ibid*., p. 392.

[16] Hay que recordar que la imposición de preceptivas se dio en la URSS durante la época del terror staliniano. Es entonces cuando se deforman, por una ingerencia política directa, concepciones más amplias de lo que debería ser la cultura –y la literatura– revolucionaria. Cf. Wael Barakat, *La théorie du réalisme socialiste et sa pratique dans le roman européen,* pp. 65-79. El mismo Lenin se había mostrado hostil al *Proletkult* y al igual que Lunatcharsky, su asesor en asuntos culturales, creía que la cultura proletaria debía asimilar cualquier otro tipo de manifestación. Estas opiniones lo acercaban a Trostky, quien consideraba una falacia la oposición del arte burgués y el arte proletario. Cf. Marc Angenot, *La Critique au service de la révolution*, pp. 155-158.

Obras, Octavio Paz rememora el ambiente que vivían los jóvenes intelectuales por los años 30, y explica que en la mente de esa generación hervía una confusión de opiniones que, generalizando y sintetizando teorías que no se conocían a fondo, formaban una amalgama confusa de ideas estéticas y de posiciones políticas:

> Sería un error creer que el pensamiento marxista inspiraba nuestras actitudes […] hablábamos con frecuencia sobre la 'solidaridad proletaria internacional' pero ¿los trabajadores eran internacionalistas? ¿Qué sabíamos de la clase obrera? […] en nuestro lenguaje había un elemento de irrealidad: nuestras palabras no designaban una realidad, sino entelequias ideológicas.[17]

David Huerta, el hijo del poeta, sugiere algo semejante en su texto introductorio a la *Poesía completa* de su progenitor. David describe en estos términos la superficialidad del discurso ideológico que dividía en bandos a intelectuales y artistas:

> Los emblemas y las armas de esa guerra literaria, política e ideológica eran unas cuantas nociones: estalinismo, realismo socialista, arte al servicio del pueblo, poesía comprometida, literatura burguesa […;] al final, sólo el talento y la lucidez salvarían a unos cuantos…[18]

En el ensayo que dedica a la revista *Taller*, Paz menciona que los jóvenes de su generación adoptarían durante décadas una defensa intransigente de la doctrina socialista del arte; posición contra la cual Taller se había pronunciado al proscribir cualquier forma de dogmatismo.[19]

El mismo autor del *Ogro filantrópico* reconoce haber sucumbido a la seducción ideologizante en sus primeros años como escritor, aunque habría de abandonar pronto esta postura:

> …si me opuse al arte "engagé", al arte social y a todas esas cosas que por muchos años se escribieron en América Latina, fue porque a mí me parecía inmoral que un escritor asumiese que de su parte estaban la razón, la justicia o la historia.[20]

Octavio Paz parece haber conservado cierta lucidez en la interpretación de los excesos comunistas. En un texto de 1937 tomaba ya distancia de la ortodoxia de los real-socialistas con una definición de la "revolución" muy parcialmente "comprometida":

> …no la substitución de una clase por otra, sino un cambio
> mucho más profundo, en toda la estructura viva del mundo […,]
> expresar la lucha del proletariado y de nuestro pueblo es parte de
> nuestra ambición. Pero expresarla con toda su veracidad y su
> profundidad y, al mismo tiempo, crear un mundo de poesía capaz de
> contener lo que nace y lo que está muriendo…[21]

En un texto titulado "Sarampión marxista y treintena trágica", Eduardo Lizalde, quien había ingresado al PCM en 1955, narra cómo su celo ideológico lo llevó, con la

[17] Octavio Paz, *Sombras de obras*, pp. 24-26.
[18] Efraín Huerta, *Poesía completa*, p. XV.
[19] Octavio Paz, *Sombras de obras,* p. 30.
[20] *Idem., El ogro filantrópico*, p. 315.
[21] *Idem., Primeras letras,* p. 46.

misma actitud, a leer un agresivo ensayo en el que analizaba la poesía de Octavio Paz desde la perspectiva socialista, análisis que él mismo califica de "críticas paupérrimamente marxistas". El futuro "Tigre" creía entonces en "el viejo cuento real-socialista y stalinista o zhdanoviano de que se podía hacer literatura, aun de encargo partidista, con mensaje socialista y aliento proletario".[22]

En esos tiempos iconoclastas, aun la obra de mejores intenciones, pasaba por censura o por crítica acerba. En una nota de *Autobiografía de un fracaso: el poeticismo* (1981), el mismo Lizalde comenta el aciago destino de "La sangre en general" que denuncia las represiones de los ferrocarrileros en 1958-1959:

> [Sus] páginas polémicas fueron decomisadas por la policía en un asalto a la imprenta, aunque según decían algunos compañeros, los pliegos que se habían logrado rescatar antes fueron democráticamente quemados por la dirección del Partido comunista mexicano, porque en la revista aparecían colaboraciones de militantes disidentes como José Revueltas, el que esto escribe y otros que fuimos expulsados del PCM en 1960 […] Los camaradas proletarios, contados con los dedos de la mano, que llegaron a leerlo, expresaron su consternación sincera por el impenetrable barroquismo del texto. No faltó en cambio hematólogo que tomara la plaqueta por una publicación de su especialidad.[23]

Es sabido que la generación que precedió a la de Huerta tuvo, no obstante, excepciones a la miopía del "compromiso". Los *Contemporáneos* rechazaron en su momento el arte comprometido y se concentraron en una experiencia estética individual. También es sabido que esta posición motivó frecuentes agresiones hacia "El Grupo sin Grupo". Efraín Huerta no fue la excepción en las hostilidades, según lo confiesa en "Una antología de forcejeos", de febrero de 1941: "Ataqué a los 'Contemporáneos' –lo he dicho mil veces– por su franca posición abstencionista ante problemas que están muy por encima de la literatura".[24]

Xavier Villaurrutia, para tomar sólo un ejemplo entre los poetas disidentes, excluyó de su actividad intelectual y artística la transformación de la sociedad. La aversión que él y el resto de los *Contemporáneos* sintieron por el realismo social los condujo a rechazar el "compromiso"; del mismo modo, se rehusaron a participar en el debate acerca de la "autenticidad nacional", proyectos ambos que ocupaban en los años treinta y cuarenta las mentes de los intelectuales mexicanos.

[22] Eduardo Lizalde, *Autobiografía de un fracaso: el poeticismo,* p. 51 Lizalde escribió también algún poema de tinte comprometido, como "La sangre en general", en el que exalta el sacrificio del proletariado: "Hay que decir: la sangre viene a la ciudad / desde los duros flancos montañosos de este obrero / nevado por los golpes…", en *ibid.,* p. 93.

[23] *Ibid.*, p. 99. Desencantado ya, Lizalde publicaría varios poemas en los que satiriza las teorías sociales de la literatura. Un ejemplo es "Para dar pie a los impolutos" (1976): "Hubo un tiempo dorado, / hermosos santos revolucionarios, / enfebrecidos y abstemios como divinos alfanjes […] Luego se dieron los gloriosos asesinos ebrios / internacionales / de la Revolución en el poder.", en Eduardo Lizalde, *Nueva memoria del tigre (Poesía 1949-1991)*, p. 287.

[24] Efraín Huerta, "Una antología de forcejeos", en *Taller VII-XII, Revistas Literarias Modernas*, p. 511.

Monsiváis atribuye el desinterés de estos escritores por los asuntos sociales a un estado de depresión espiritual que se habría apoderado de la población sensible de México como consecuencia del enfrentamiento revolucionario de 1910. Villaurrutia y sus contemporáneos habían vivido una época de crisis, semejante a la que sufrieran los europeos al final de la Primera Guerra Mundial, aunque en el caso de los mexicanos no se resolvió en la violencia contestataria de *Dada*, ni originó la concepción de un mundo en libertad, como el que imaginaron los surrealistas.

> Lo que logró hacer la Revolución mexicana con la nueva generación de escritores puestos desde la infancia a comprobar la amarga realidad de esa revolución [afirma Monsiváis], fue convencerlos de la existencia de una sensibilidad personal…[25]

Efraín Huerta se ubica en el extremo opuesto a Villaurrutia, pues es innegable que tuvo una época *real-socialista* durante la cual mostró una fe ciega en las promesas del proyecto comunista. Sin embargo, su entusiasmo se debilitaría a medida que las contradicciones del régimen, ocultas tras el brillo de la propaganda, se manifestaran tanto en las naciones "liberadas" por el Ejército Rojo, como en la misma URSS.

Al final de un periodo de dogmatismo, Huerta abandona el arte comprometido para reencontrar el vasto horizonte de la poesía sin preceptiva, que había quedado latente en *Los hombres del alba*. Si acaso se insistiera en el término "contenido social" para calificar este periodo de su obra, sería porque Huerta no abandonó nunca su posición de testigo y de conciencia de su sociedad, de su tiempo. En este sentido, "contenido social" sería más explícito si viniera acompañado de sustantivos como solidaridad o fraternidad.

En un poema de 1952, "Praga, mi novia", se percibe el inicio del desencanto del poeta revolucionario. El tema es el relato de una especie de amor que une al poeta a una bella praguense: Lily –que en ocasiones se confunde con la ciudad misma–. El poeta y Lily recorren Praga en una atmósfera de nostalgia, suscitada por sus viejos monumentos y por los recuerdos trágicos de su historia; atmósfera impregnada también de la ternura y del candor de Lily "… con sus ojos / que parecen ojos de santa flagelada…"

En este poema, a pesar de que se alude todavía a los países del Bloque del Este, se da un giro radical en la temática habitualmente social. Es por ello significativo que el poeta ponga en labios de la hermosa Lily palabras que sugieren, no sin ironía, el rechazo de los checoslovacos hacia la ocupación soviética:

[25] Carlos Monsiváis, *Historia de México,* p. 369. En un ensayo de juventud, Octavio Paz describe irónicamente a la generación de los *Contemporáneos* como una "alba indecisa", señalando con este calificativo dos rasgos comunes a sus miembros, rasgos que explicaban su carácter "indefinido". El primero, su oposición a las propuestas del realismo socialista que por aquella época él y los jóvenes de su edad defendían. El segundo, su rechazo a adoptar "una actitud vital trágica" y a manifestarla en su obra. Estas contradicciones –según el joven Paz– estarían presentes en Villaurrutia con particular énfasis. En Octavio Paz, "Razón de ser" (1939), incluido posteriormente en *Primeras Letras*. Años más tarde, Paz rectificaría sus opiniones precisando que "[Villaurrutia] sentía una invencible desconfianza ante todas las teorías, los sistemas y las escuelas…" razón por la cual habría descartado la rebelión social y explorado dominios más individuales. En Octavio Paz, *Xavier Villaurrutia, Antología,* pp. 16-17.

> Por eso Lily, que cree en Dios y es hermosa y católica,
> me dice que si estoy en Praga es porque soy malo
> y debo ser un sanguinario comunista…[26]

Basta recordar éstos y los versos de "Hoy he dado mi firma para la paz", de 1952, para escuchar la distancia que Huerta empezaba a tomar en relación con la preceptiva del arte social. El poeta cuenta cómo se acerca a él "una joven con ojos de esperanza":

> Junto a ella otras jóvenes pedían más firmas
> y aquella hora fue como una encendida patria
> de amor al amor, de gracia por la gracia,
> de una luz a otra luz.[27]

Algunos de los movimientos revolucionarios de la segunda mitad del siglo pasado, como la Revolución Cubana, habrían de reavivar los ánimos socialistas en América Latina. El entusiasmo por la construcción de la tan ansiada sociedad igualitaria resurgió. La literatura comprometida habría de tener larga vida,[28] aunque para Huerta, por esos años, la tentación revolucionaria se había desvanecido; prueba de ello es que los poemas dedicados a la isla del Caribe se titulan "Cuba Revelación" (1969) y ya no "Revolución Cubana". En ellos no se escucha un himno socialista, sino la exaltación de la sensualidad caribeña. Estos poemas serían ubicados finalmente entre la poesía erótica.[29]

Ahora bien, si Efraín Huerta no encontró en el comunismo la posibilidad de cambiar el mundo, supo conservar su esperanza en la fuerza contestataria de la poesía:

> Uno debe ignorar la mirada de compasión,
> caminar por esa selva con el paso del hombre
> dueño apenas del cielo que lo ampara,
> […]
> Vencido por el pavor del día y la miseria de la noche,
> la hipocresía de todas las almas y, si acaso,
> salvado por el ángel perverso del poema
> y sus alas.[30]

En este poema, Huerta encuentra una interpretación poética que lo acerca a Paz. Las inconsistencias de la poesía comprometida residen en una interpretación perversa, que concierne a la naturaleza de la actividad poética. La poesía es una experiencia "ahistórica" o "antihistórica", pues a pesar de que tiene lugar en la historia, su materia son las experiencias fundamentales de la vida del hombre –el amor, la muerte…–, experiencias que al repetirse contradicen el paso del tiempo. La poesía escapa a la sujeción de

[26] Huerta, *op. cit.*,"Praga mi novia", p. 210.
[27] *Ibid.,* "Hoy he dado mi firma para la paz", p. 166.
[28] Las opiniones fueron muy variadas, como ésta de Mario Benedetti quien en un texto de 1967, afirmaba que América Latina necesitaba un escritor con un compromiso particular: "No creo en el compromiso forzado, sin profundidad existencial. Pero tampoco creo en un hipotético deslinde […;] tengo la impresión de que en América Latina terminó definitivamente la era del escritor puro, incontaminado.", en *El ejercicio del criterio*, p. 44.
[29] En este sentido, Jorge Alejandro Boccanera afirma que a partir de 1960 se logra un equilibrio que permite la "coexistencia dialéctica" de la vanguardia con el compromiso.", en *Poesía Rebelde en Latinoamérica*, p. 9.
[30] "Avenida Juárez", pp. 215-216.

la historia; los poemas son "máquinas productoras de tiempo que continuamente regresan a su origen, máquinas antihistóricas".[31] Por este hecho, el poema se alejará naturalmente de la coyuntura que parece arraigarlo al suceder cronológico para ubicarse en un nivel superior.[32]

El fondo religioso

Existen razones para creer que son dos las causas que llevarían a Efraín Huerta a abandonar su inclinación por la dogmática del realismo social. La primera, como se ha dicho, residió en su elección del arte libre de restricciones. La segunda, consistió en ser heredero, como mexicano, de una arraigada tradición cristiana, impermeable a un materialismo radical.

Una constante en la poesía de Huerta delata la contradicción que reside en la filiación del poeta con la preceptiva del arte social: el imaginario cristiano que cubre de una atmósfera religiosa incluso aquellos textos en los que el ateísmo debería ser tela de fondo.[33] El sueño de la transformación del mundo por medio de la revolución social ocupa de manera natural el lugar del mesianismo religioso. Y cuando el poeta vive la decepción de la empresa humana, vuelve la mirada a fuerzas menos corruptibles: a la poesía y a cierto avatar de la divinidad.[34]

En este contexto, es revelador el poema "Un hombre solitario", escrito a partir de una nota de prensa publicada en 1966; en él Huerta describe a un hombre que se atreve a rendir homenaje póstumo a Stalin: "…lo hizo / y al hacerlo había desafiado congresos, consignas, condenaciones, torturas…" Huerta subraya el heroísmo del hombre común, anónimo –ya no el héroe socialista– que, en un acto de piedad, rinde homenaje al antiguo dictador:

> Digo que solamente un hombre dulcemente solitario, valientemente solo, habló al través de las flores que llevaba, y que
> fue él, quien el 5 de marzo de 1966 atravesó
> la Plaza Roja de la ciudad de Moscú, y recordó el aniversario
> de la muerte de José Stalin.[35]

Es verdad que un poeta de herencia cristiana puede recurrir a su imaginario para

[31] Cf. Octavio Paz, *Pasión crítica*, p. 35.

[32] Huerta vivió, aunque su fidelidad durara más que la de otros, el desengaño que trajo la evidencia de la corrupción del régimen comunista. Algunos intelectuales alertaron desde temprana hora acerca de los peligros del totalitarismo –incluyendo el cultural–. André Breton, entre ellos: "La historia dirá si aquellos que reivindican el monopolio de esta transformación trabajan en la liberación del hombre o lo destinan a una esclavitud aún peor", en André Breton, *Oeuvre complète*, p. 216.

[33] En sus textos acerca de la religión, Lenin hace una hipotética pregunta: ¿qué pensar de alguien que dice "El socialismo es mi religión"? En su respuesta acepta que el militante debe manifestar cierto grado de tolerancia en el proceso de reeducación de las masas; el aparente contrasentido subyacente en la pregunta podría ser una estrategia para asegurar el paso de la religión al socialismo. Es poco probable, sin embargo, que el uso del imaginario religioso en la poesía de Huerta fuera una estrategia deliberada para hacer aceptable el contenido ideológico de sus poemas. Cf. Vladimir Ilich Lenin, *Acerca de la religión*, pp. 20-25.

[34] Huerta necesita recuperar tal vez su fondo religioso para suavizar los estragos de su angustia existencial; ya que, como afirma Eliade, "es seguro que ninguna de las filosofías historicistas está en condiciones de defenderlo del terror a la historia.", en Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, p. 153.

[35] Huerta, *op. cit.*, "Un hombre solitario", p. 131.

escribir sus poemas y que esto puede ser sólo un acto inconsciente de alguien que usa su propio lenguaje y los símbolos y las imágenes que le son familiares. Sin embargo, esta postura resulta ingenua cuando se trata de un poeta de una variedad temática y de imaginario como Huerta. Además, hay evidencias, como los poemas que escribe con posterioridad a los sociales, que revelan en él un espíritu religioso a pesar de que él mismo se declarara ateo. En este sentido, Émile Durkheim, entre otros, ha explicado que incluso en los medios intelectuales hay una predisposición a creer, pues la relación con lo sagrado se guarda en estratos ajenos al razonamiento: "la verdadera justificación de las prácticas religiosas no está en los fines aparentes que ellas persiguen, sino en la acción invisible que ejercen sobre las conciencias…"[36]

En el movimiento pendular que sigue Huerta en su adopción y abandono de las doctrinas sociales, sigue curiosamente un trayecto inverso al que describe Martin Heidegger para explicar el camino por el que transitan los modernos en dirección a su laicización:

> A la autoridad desaparecida de Dios y de la enseñanza de la Iglesia,
> le sucede la autoridad de la conciencia y de la razón. Contra ésta, se
> levanta muy pronto el instinto social. La evasión en lo suprasensible
> es remplazada por el progreso histórico.
> El objetivo de una felicidad
> eterna en el más allá cambia por el de la felicidad para todos aquí abajo.[37]

En el poema ya comentado, "Descubrimiento de Moscú", el icono de la poesía real-socialista huertiana, predomina, se ha dicho, el imaginario cristiano. El poeta describe, en estrofas que semejan una oración, la naturaleza semidivina de la urbe que acoge a la reciente sociedad igualitaria:

> No hay ciudad sin milagros, pero lo milagroso
> es que Moscú parece un millón de milagros.
> Esa tarde, un milagro en el cielo por donde el sol caía,
> y un matiz milagroso en cada piedra, en cada callejuela
> en agonía
> […]
>
> ¡Que la paz sea contigo a cada hora, en calles y avenidas,
> sobre y bajo tus cielos, a la sombra del árbol, en la fábrica
> […]
> Que la paz sea contigo en todas partes donde un libro se lee
> y un poema se escribe…[38]

La ciudad eterna se revela al poeta en una imagen en la que se funden el "corazón

[36] Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa,* p. 371.
En este sentido, Carlos Mendoza afirma, por su parte, que el espíritu religioso "no sólo es algo de lo que yo no soy consciente, sino que me precede. La relación con lo trascendente es originaria." Cf. *El Dios otro*, p. 96.

[37] "A l'autorité disparue de Dieu et de l'enseignement de l'Église succède l'autorité de la conscience et de la raison. Contre celle-ci s'élève bientôt l'instinct social. L'évasion dans le suprasensible est remplacée par le progrès historique. Le but d'une félicité éternelle dans l'au-delà se change en celui du bonheur pour tous ici-bas.", en Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*. pp. 266.

[38] Huerta, *op. cit.,* "Descubrimiento de Moscú", p. 173.

de hierro" de la nación destinada a la vida eterna y el símbolo de la comunión de la ceremonia católica. La sangre de Cristo cambia de sentido para representar no la comunión de la humanidad con el Dios infinito, sino la comunión del adepto a la nueva religión social con sus correligionarios:

> Creo haber descubierto a Moscú,
> que es como haber bebido un poco de
> la sangre luminosa
> del corazón de hierro y de seda de la URSS.[39]

Huerta parece vivir la misma paradoja que José Revueltas quien "vive como cristiano dentro de su ateísmo marxista".[40] (Huerta expresa en un momento de aparente ligereza esta paradoja: "y sin ser yo cristiano, que Dios esté contigo.")[41]

Oculta tras la ideología, hay una religión escondida, y por ello los símbolos comunistas se identifican en su momento de auge con los cristianos: líderes semejantes a santos, consagración de mártires…[42] Existe un punto en el que ambos dominios se encuentran: "La ideología revolucionaria colinda con la filosofía por un lado y, por el otro, con la religión. Como la primera, deriva su autoridad de la (supuesta) autoridad de la razón; como la segunda, se ofrece como una explicación total y universal del mundo y de la existencia".[43] Por ello, los ideólogos adoptan el mismo carácter que los fanáticos religiosos: "Al perder su antigua fe, veneran ídolos falsamente racionales: el progreso, las utopías sociales y revolucionarias. Han abjurado de la religión de sus padres, no de la religión: en lugar de Cristo y de la Virgen adoran dos o tres ideas de manual".[44]

No hay que olvidar que el cristianismo (en su origen movimiento contestatario del judaísmo) esconde un anhelo de reivindicación social. Para el cristiano, el mundo es injusto, de ahí que se sienta tentado a adoptar como proyecto la atenuación de esa injusticia, mientras aguarda y se gana el reino de los cielos.

[39] *Ibid.*, p. 176. La imagen anterior, que desplaza uno de los símbolos cristianos a un fin ajeno, guarda una notable semejanza con una afirmación de Paz, quien establece un paralelismo entre el misterio de la consagración en la misa católica y la transformación social que pretendía el comunismo: "…la revolución es el crisol en el que se produce la amalgama de los distintos miembros del cuerpo social y su transubstanciación en otro cuerpo.", en Octavio Paz, *Hijos del limo*, p. 103. Huerta no es, desde luego, el único poeta que usa el imaginario religioso para tratar un tema social. Octavio Paz escribe años antes el poema "Entre la piedra y la flor" (1937), en el cual los símbolos del sacrificio de Jesús: "calvario", "corona", sirven para describir el martirio del campesino mexicano: "Desde hace siglos y siglos / tú das vueltas y vueltas / con un trote obstinado de animal humano: / tus días son largos como años / y de año en año tus días marcan el paso; / no el reloj del banquero ni el del líder: / el sol es tu patrón, / y tu jornal es el sudor, / rocío de cada día / que en tu calvario cotidiano / se vuelve una corona transparente…", "Calamidades y milagros", en *LBP*, p. 153; esta versión, corregida, es de 1976; la primera versión es de 1947.

[40] Cf. Octavio Paz, "Cristianismo y revolución: José Revueltas", en *Hombres en su siglo*, p. 146.

[41] Efraín Huerta, *op. cit.*, p. 540.

[42] Mircea Eliade señala un punto de coincidencia entre la religión cristiana y la ideología comunista, importaciones del Occidente, que podría explicar los vínculos de ambas en el contexto mexicano: "Sorprende que de toda la espiritualidad europea moderna tan solo dos mensajes interesen *realmente* a los mundos extraeuropeos: el cristianismo y el comunismo. Los dos, de modo distinto, y en planos netamente opuestos, son soteriologías, doctrinas de salvación, y, por tanto, aprehenden los "símbolos" y los "mitos" dentro de una escala que sólo tiene paralelo en la humanidad extraeuropea.", en *Imágenes y símbolos*, p. 11.

[43] Octavio Paz, *Pasión crítica,* p. 196.

[44] *Idem.*, *Hombres en su siglo,* pp. 22-23.

El marxista y el cristiano coinciden en un punto: su acción en la historia. Ambos se concentran en el individuo y su mundo. Al mismo tiempo, y en ello se encuentra también su radical diferencia, para que la revolución comunista triunfe debe hacer desaparecer a Dios: "El primer acto revolucionario es la crítica del cielo".[45]

Efraín Huerta, como José Revueltas, presiente lo religioso detrás del milenarismo comunista y se guía por su sensibilidad –o su intuición–, por ello se aleja de una adopción sin reservas de la ideología. Se podría aplicar a ambos esta misma caracterización: "Dentro de la iglesia católica habría sido un hereje, como lo fue dentro de la ortodoxia comunista".[46]

La Iglesia Católica tiene dos facetas, una conservadora y otra revolucionaria: conserva invariable –o casi– un dogma, y al mismo tiempo es capaz de exponer una estrategia para cuestionar e incluso cambiar al mundo. El impulso religioso, lejos de agotarse en el individuo, lo empuja al encuentro con su semejante, hecho que suscita, inevitablemente, la solidaridad, el amor. En una dirección paralela, la teología latinoamericana de la liberación parte del principio de que "la religión no sólo no es el opio del pueblo, sino que es factor de liberación de los oprimidos y fuerza histórica de transformación social".[47]

Teóricos como Octavio Derisi insisten en que la Iglesia va más allá que cualquier proyecto concebido por las instituciones temporales, y si éstas llegan a cuestionar la (in)justicia social y económica, es porque la obra y el ejemplo de Cristo toca el fondo de su causalidad, ya que "El Cristianismo libera a los hombres del desorden humano –del error y de la culpa– y contribuye al restablecimiento del orden natural de la verdad, la justicia y el amor. Al hacer partícipe al hombre de la vida de Dios, ayuda a reconquistar el orden natural: un orden justo no sólo en cada persona, sino también en la sociedad, y con él la liberación económica y política".[48]

El fenómeno es válido en sentido inverso: del mismo modo que la religión promete un paraíso después de la vida, la ideología revolucionaria termina por ofrecer su propia versión de edén terrenal; de ahí que los mismos símbolos sean usados con un valor equivalente en ambos dominios. El poeta, por su parte, participa del valor religioso de la poesía al igual que de su carácter revolucionario y concentra los dos impulsos en un mismo propósito: la "sacralización del mundo" y la concepción de otros mundos.[49]

Después de la aventura comunista, Huerta deja insensiblemente de asociar el imaginario religioso a los iconos sociales para devolver a aquellas imágenes su valor original. Es posible afirmar que la pervivencia del espíritu religioso de Huerta

[45] *Ibid.*, p. 149.
[46] *Ibid.*, p. 152.
[47] Cf. Carlos Mendoza, *El Dios otro*, p. 149. José M. González Ruiz sugiere en este sentido que las comunidades eclesiales de base habrían tenido un efecto limitado debido a que, en el fondo, surgían de la misma racionalidad moderna, cualidad que las alejó de la espontaneidad del catolicismo popular, cf. *El Cristianismo no es un humanismo,* p. 158.
[48] Octavio Derisi, *La iglesia y el orden temporal*, p. 124.
[49] Si se recuerda que Concha Urquiza militó en el partido comunista antes de recibir el llamado de Dios y de tomar la determinación de recluirse temporalmente en un convento, no resulta difícil explicar la amalgama de imaginarios comunistas y cristianos que se dan cita en los poemas sociales. Cf. Elsa Cross, *Misticismo y erotismo.*

–resistente a los postulados materialistas del marxismo–, lo llevaría a reconocer los excesos del arte comprometido y a reencontrar a la divinidad, no con un abandono piadoso, sino reconociendo una vez más la existencia de un ente más allá de lo inmediato, el cual, no obstante su lejanía, debe dar cuenta de la injusticia terrenal.

La relación de Huerta con la Iglesia y con Dios habría de ser siempre conflictiva. Su severa crítica a la Iglesia Católica puede ser observada desde sus primeros poemas; en éstos, el objetivo es la institución corrompida y su influencia perversa sobre los espíritus de los fieles. En su violento ataque, Huerta rescata, sin embargo, el espíritu cristiano original. Esta intención puede leerse en "Dolorido canto a la Iglesia Católica y a quienes en ella suelen confiar":

> La luz es propiedad del hombre,
> del hombre en general y de nuestros hijos
> en forma más precisa;
> la sabiduría es terreno propicio a la bondad,
> y los golpes de pecho son las campanadas
> del pavor…[50]

En 1964, aparecen tres títulos capitales: "Despliegue de asombros ante un dios", "Agua del dios [1]" y "Agua del dios [2]", en los que se percibe un profundo desencanto. El poeta buscó la utopía del paraíso en la tierra, no la encontró, y al volver la mirada a su realidad inmediata, comprendió que la divinidad no parecía estar dispuesta a conceder un paraíso a los hombres. En una actitud de rebeldía, se dirige a un poder extrahumano, disminuido, pero no menos presente y exige a ese dios –escrito en minúsculas– aquello que los hombres no consiguieron darse a sí mismos:

> Oh sordo, ciego y luminoso dios,
> enciende alguna vez el rostro del pueblo,
> de este bosque sin dueño, propiedad
> de todos y de nadie. Patria de espejos
> y mediodías, patria embriagada de muerte.[51]

En "Agua de Dios (2),[52] el poeta expresa en tono semejante su desolación al dios que asiste impasible a la destrucción de la patria:

> Parece no importar, oh tú, horripilante
> y solitario lleno de asco dios de la infamia,
> gran sacerdote del exterminio.
> A tus pies hombre y duelo,
> junto a tus heridas cristalinas y tu agua,
> me arrodillo otra vez a contemplar el paso de mi patria,
> y digo que todo podría ser tan hermoso y sagrado
> como el amor, como el Amor,
> como el AMOR, oh dios,
> recíbeme en tu piedra,
> ¡hazme vivir!

[50] Huerta, *op. cit.*, "Dolorido canto a la Iglesia Católica y a quienes en ella suelen confiar", pp. 131-132.

[51] *Ibid.*, "Despliegue de asombros ante un dios", p. 253.

[52] Este poema de Huerta, que guarda una notable semejanza con "El ausente", de Octavio Paz, tiene ecos de la voz que alguna vez compartieron ambos. Los dos poetas increpan a Dios: "Te he buscado, te busco, / en la cólera pura de los desesperados, / allí donde los hombres se juntan para morir sin ti, /entre una maldición y una flor degollada. / No, no estabas en ese rostro roto en mil rostros iguales.", en Octavio Paz, *Obra poética*, p. 109.

Efraín Huerta sucumbió por un tiempo a la desorientación que llevó a numerosos escritores a abandonar su posición de testigo y crítico de la Historia que, imprevisible, "acumula incoherencias y contrasentidos, con una suerte de humor a un tiempo involuntario y perverso".[53] El poeta abandona el canto de las promesas del comunismo y del culto a la personalidad de sus próceres, a la búsqueda del sentido de este mundo, del inmediato, que lo interpela con urgencia.[54] De ahí que, después de la obra comprometida, regale al lector con la expresión de ira indignada de "Elegía de la policía montada", con el canto sublime de "Amor, patria mía", o con la pasión sensual de nuevos "Poemas prohibidos y de amor", poesía que une al poeta con sus semejantes en su angustia y en su dicha.[55]

El autor de *Tranza poética* recupera la antigua relación de solidaridad con sus semejantes. No buscaría ya al hombre perfecto del futuro, sino la imperfecta humanidad presente urgida de justicia. Al mismo tiempo, la utopía del paraíso en el mundo es sustituida por un objetivo menos intelectual.[56] En "Esto se llama los incendios", poema de 1968, el poeta lo expresa con estas palabras:

> Se necesita ser muy hombre para no ser violento.
> Se necesita saber musitar un versículo.
> Hoy necesito
> mucha cobardía para callarme la oración
> por Martin Luther King…[57]

Efraín Huerta vuelve a la poesía ajena a la propaganda, a la poesía libre de dogmatismos. Finalmente, como ejercicio de la libertad y de la capacidad creadora del hombre, la creación poética guarda en sí el poder de cambiar el mundo; el poeta que hace de su ejercicio un acto de fe "no distingue entre el conocimiento poético de la realidad y su transformación".[58]■

Bibliografía

Angenot, Marc. *La Critique au service de la révolution*, Leuven, Peeters Vrin, 1998.

Batis, Huberto. *Lo que Cuadernos del Viento nos dejó*, México, Conaculta, núm. 71, Tercera Serie, 1985.

Barakat, Wael. *La théorie du réalisme socialiste et sa pratique dans le roman*

[53] *Idem*., *Tiempo nublado*, p. 146.

[54] En este sentido, Huerta encontraría la rebelión amplia que defenderían los surrealistas, tal como lo enunciaba Breton en el tiempo en que el movimiento surrealista se adhirió al Partido Comunista: "por qué nos abstendríamos de tratar, si contemplamos bajo el mismo ángulo que ellos contemplan –al igual que nosotros mismos–la Revolución, los problemas del amor, del sueño, de la locura, del arte y de la religión", en André Breton, *Manifestes*, p. 89.

[55] En este sentido hay que recordar el poema "Conversaciones con Efraín", en el que Jaime Labastida parece ratificar el mismo argumento: "Y este país, que se agita / ante el anuncio de tormentas, / parece que hoy requiere que le digas, / como siempre, una sola palabra, / un responso, una sílaba, para / que te detengas, como un relámpago / en el día, hermano, hermano, / hermano, y te desangres…", en *Plenitud del tiempo*, p. 171.

[56] Jorge Alejandro Boccanera precisa el alcance de la poesía comprometida: "…el poema apunta a la cabeza, al entendimiento, a la eficacia intelectual de la gente. Nadie puede pretender que un disparo con pólvora poética cambie al mundo o le rompa el corazón a un dictador.", en *op. cit*., p. 9.

[57] "Esto se llama los incendios", p. 274.

[58] Octavio Paz, *La búsqueda del comienzo*, p. 11.

européen, Thèse de doctorat ès Lettres, dirigée par le professeur Pierre Barberis, Univesrité de Caen, France, 1992.
Benedetti, Mario. *El ejercicio del criterio*, Madrid, Santillana, 1995.
Boccanera, Jorge y Saúl Ibargoyen. *Poesía rebelde en Latinoamérica,* México, Editores Unidos Mexicanos, 1978.
Breton, André. *Oeuvre complète*, Paris, Gallimard, 1998.
_____. *Manifestes du surréalisme*, Paris, Gallimard, 1990.
Cross, Elsa. *Los dos jardines, Mística y erotismo en algunos poetas mexicanos,* México, Conaculta-Ediciones sin Nombre, 2003 (Colección La Centena. Ensayo).
Derisi, Octavio. *La iglesia y el orden temporal,* Buenos Aires, eudeba, 1972.
Durkheim, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa,* México, Colofón, 2000.
Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno.* Madrid, Alianza-Emecé, 2003.
_____. *Imágenes y símbolos,* Madrid, Taurus-Humanidades, 1999.
Heidegger, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle par,* Paris, Gallimard, 1980.
Huerta, Efraín. *Poesía completa*, México, fce, Colección Letras Mexicanas, 1988.
Labastida, Jaime. *Plenitud del tiempo*, México, Siglo XXI-sep, 1986, Letras Mexicanas, Segunda Serie, 1986.
Lenin, Vladimir Ilich. *Acerca de la religión*, Moscú, Progreso, 1974.
Lizalde, Eduardo. *Autobiografía de un fracaso: el poeticismo,* México, Martín Casillas Editores-inba, 1981
_____. *Nueva memoria del tigre (Poesía 1949-1991),* México, fce, 1993 (Letras Mexicanas).
Mendoza Álvarez, Carlos. *El Dios otro. Un acercamiento a lo sagrado en el mundo posmoderno,* México, uia-Plaza y Valdés, 2003.
Monsiváis, Carlos. *Historia de México*, México, Colmex, 1998.
Paz, Octavio. *El ogro filantrópico,* México, fce, 1985.
_____. *Hijos del limo.* Barcelona, Seix Barral, 1987.
_____. *Hombres en su siglo.* Barcelona, Seix Barral, 1984.
_____. *Itinerario.* Barcelona, Seix Barral, 1979.
_____. *La búsqueda del comienzo,* Madrid, Fundamentos, 1974.
_____. *Libertad bajo palabra.* Madrid, Ediciones Cátedra, 1990.
_____. *Obra poética (1935-1988).* Barcelona, Seix Barral, 1990.
_____. *Pasión crítica.* Barcelona, Seix Barral, 1985.
_____. *Primeras Letras.* Barcelona, Seix Barral, 1988.
_____. *Solo a dos voces.* Barcelona, Seix Barral, 1972.
_____. *Sombras de obras.* Barcelona, Seix Barral, 1972.
_____. *Tiempo nublado.* Barcelona, Seix Barral, 1986.
_____. *Xavier Villaurrutia. Antología.* Barcelona, Seix Barral, 1986.

Hemerografía

Taller VII-XII, *Revistas Literarias Modernas*, México, fce, 1982.

"Los Santos Reyes" de Severino Salazar o *Un sueño de papel* frente a la deshumanización del mundo global

Alejandra Herrera*

A mis alumnos
y también para Iván y Michel Reynaud

¿Quién no ha padecido el horror de los días previos a la Navidad? Para empezar, el tráfico nos atrapa en un río desarticulado de vehículos de todo tipo; las tiendas están reventando y todo el mundo a la "rebatinga" porque no hay quien atienda con orden; pero eso sí, hay que comprar objetos inútiles que en general a nadie le sirven o gustan; quizá su única función sea la de adornar el arbolito de Navidad. La compra de juguetes es punto aparte. Y qué decir de la cena; no importa el precio, hay que comprar el bacalao, el pavo, la pasta, la ensalada, el whisky, el tequila (porque está de moda), los refrescos, la fruta para el ponche, y un largo etcétera. Las discusiones familiares son otro tema, porque, según sea el caso, hoy toca con la suegra o con la mamá. Todo es desorden y confusión. Este es el espíritu que se esparce por nuestra metrópoli. Por fin llega el 24 y a la hora de la cena la familia está agotada o distanciada, nunca falta. Pero los niños, al margen de este caos, esperan sus regalos. Muchas veces me he preguntado si en esto consiste el espíritu navideño. ¿Dónde está la parte espiritual de la Navidad? ¿Por qué la necesidad de gastar, de atiborrarse de objetos y objetos que no llenan ese algo que necesitamos llenar? Sí, es cierto que es una tradición de todo el mundo occidental, pero su significado original se ha ido diluyendo a lo largo de los siglos: la espiritualidad, la necesidad de conversar con voces antiguas y trascendentes ha sido suplida por una feria del consumo.

Hay algo, sin embargo, que nos rescata de este caos. Severino Salazar lo define así: "Un sueño de papel donde sucederán las cosas como desearíamos que sucedieran. Se vuelve un tiempo y un espacio de lo factible. Donde la magia de la Navidad tiene cabal realización".[1] Sí, se trata de un Cuento de Navidad. Veamos el origen de esta forma de celebrar el Milagro de Belén y del surgimiento de este género en nuestro país.

* Departamento de Humanidades, UAM-A.

[1] Severino Salazar, "El cuento de Navidad", en *Tema y Variaciones de literatura*, núm. 22, 2004, pp. 224, 225.

Dice Jorge Ruedas de la Serna que a mediados del siglo XIX las fiestas navideñas importaron de Europa una serie de elementos, que soslayaban la conmemoración de las fiestas de la Natividad heredadas de los españoles y arraigadas a lo largo de la Colonia. Durante ésta y en la primera mitad del siglo XIX, se trataba de una celebración sencilla, alegre, austera y dedicada a los niños. En la segunda mitad del mismo siglo, llegaron a los hogares mexicanos el árbol de Navidad, las cenas con productos europeos y la figura del viejo Noel que hacía regalos a los niños. La significación de la Navidad como una fiesta propiamente religiosa se desleía y su celebración se convertía en reuniones sociales seculares, en las que la cena y el baile eran los ingredientes principales con toda la parafernalia que implica el lujo y el derroche.[2]

La influencia europea también se dejó sentir en el ámbito literario. El cuento de Navidad nace en el siglo XIX con Charles Dickens, en Inglaterra, y ahí obtuvo gran éxito. Su gran repercusión llegó incluso a México, prueba de ello es la novela, *La Navidad en las montañas* de Ignacio Altamirano, y otros cuentos de escritores mexicanos como Manuel Gutiérrez Nájera, Guillermo Prieto y José Tomás de Cuéllar, por mencionar sólo unos nombres, entre los que también adoptaron ese género durante el mismo siglo. En el ya pasado siglo XX, algunos autores fueron seducidos por este género y siguieron cultivándolo. Uno de ellos fue Severino Salazar (Zacatecas 1947-2005), quien publicó un volumen titulado *Quince cuentos de Navidad* (2000), entre los cuales destaca "Los Santos Reyes" porque, desde mi punto de vista, da cuenta de la destreza narrativa de este autor y de su intención por seguir los cánones que se desprenden del mismo *Cuento de Navidad* de Dickens. Además, debo decir que en el 2004 el mismo autor publicó un lúcido ensayo titulado "El cuento de Navidad", que me será de gran ayuda para sostener mi lectura de su cuento. Iré por partes.

La maestría narrativa de Severino Salazar se muestra desde la primera línea de "Los Santos Reyes": "Mi tío me trajo de regalo un lugar sagrado", porque despierta en el lector una serie de preguntas: ¿quién cuenta?, ¿cuál es ese lugar sagrado?, ¿de qué regalo se trata?, ¿quién es el tío?, ¿qué edad tiene el narrador? Julio Cortázar diría que el *incipit* revela el manejo de la intensidad, uno de los rasgos estructurales del cuento y la define como "[…] la eliminación de todas las ideas o situaciones intermedias, de todos los rellenos o fases de transición que la novela permite e incluso exige".[3] Así, el lector ya no tiene alternativa, ha sido sacudido por la primera frase y ya no tiene otra salida más que continuar leyendo para resolver las interrogantes. Después de este arranque, Severino Salazar bajará esa intensidad para dar lugar a la tensión narrativa, es decir, dosificará la información y las claves que sólo cobrarán sentido cuando el lector termine de leer el cuento. A veces, dice Cortázar

> […] la intensidad es de otro orden, y yo prefiero darle el nombre de tensión. Es una intensidad que se ejerce en la

[2] *Cf.* Jorge Ruedas de la Serna, *Presente de Navidad. Cuentos mexicanos del siglo XIX*, 1994.

[3] Julio Cortázar, "Paseo por el cuento", en Adolfo Sánchez Vázquez, *Antología. Textos de estética y teoría del* Arte, 1972, pp. 335, 336.

> manera con que el autor nos va acercando lentamente a lo contado. Todavía estamos muy lejos de saber lo que va a ocurrir en el cuento y sin embargo no podemos sustraernos a su atmósfera.[4]

En "Los Santos Reyes", Severino Salazar maneja estos dos aspectos estructurales del cuento, para lograr el ambiente que rodea a sus personajes; incluido el ingenuo chiquillo, que muchos años después, será el narrador y dará cuenta de un episodio de su infancia, en un pueblo del estado de Zacatecas, donde perdió la fe.

En el ensayo señalado de Salazar, éste afirma que aunque Dickens no escribió propiamente una poética del género, de su *Chrisman carol* se desprende lo que podrían ser sus cánones:

> El cuento de Navidad, obviamente, debe suceder en la Noche Buena o alrededor de esa fecha. Esto implica el invierno: una atmósfera que para el caso es determinante. Debe apelar a los sentimientos más primarios del ser humano; es sentimental en esencia, con una fuerte dosis de lo *kitch*. Debe haber una epifanía, una revelación, que nos descubra una faceta positiva de la condición de la grandeza humana, de lo que la nobleza humana es capaz, invariablemente, este rasgo es una constante […] y es el más importante. El personaje se halla al borde de una situación límite, en un sentido existencial. Pero lo que al principio podría transformarse en una tragedia, en algo negativo y adverso, todo deviene en bien al final. […] Por último, la misma fiesta de Navidad es un personaje, un catalizador de emociones y acciones, porque es determinante en la sicología de los personajes de carne y hueso, en la trama, en la atmósfera, en la revelación o en la epifanía espiritual con la que finaliza el relato. En consecuencia, el cuento de Navidad es muchas veces un *divertimento*, una pieza literaria donde la ludicidad es uno de sus elementos primordiales.[5]

Desde luego, todos estos cánones están presentes en "Los Santos Reyes",[6] pues la historia ocurre alrededor de la Noche Buena y termina el 6 de enero. El espacio, como tengo dicho, es un pueblo zacatecano, azotado en muchas ocasiones por los crudos inviernos y heladas. El asunto es que llegan a ese pueblo las familias que viven en los Estados Unidos: regresan, como muchos emigrados, a la casa materna a festejar las navidades. También, el tío, un sacerdote, regresa después de estudiar teología en Roma y de un largo viaje por Tierra Santa y el Medio Oriente. La atmósfera es toda ruido y alegría. Y, así, transcurre el tiempo hasta llegar la noche del 25 de diciembre.

Alrededor de una fogata los niños que vienen de Estados Unidos se preguntan emocionados si verán a Santoclós. A lo que el tío responde con grandes carcajadas y afirma que este personaje no es más que un invento de la Coca-Cola. Con esta afirmación rompe la creencia en el anciano vestido de rojo. Esa misma noche, los niños que vienen del extranjero dicen a su primo que los Reyes tampoco existen. Y es aquí donde surge el conflicto existencial del Narrador,[7] quien

[4] *Ibid*., p. 336.

[5] Severino Salazar, *op. cit*., p. 222.

[6] *Idem*, "Los Santos Reyes", en *Quince cuentos de Navidad*, pp. 13-18.

[7] Escribo narrador con mayúscula, porque en este cuento no sólo es un personaje, sino el narrador-protagonista de esta historia.

desamparado dice a su tío lo que los primos le han asegurado. El sacerdote se irrita y afirma: "El pecado más grande que se puede cometer es contra la fe".[8] Después de la desazón del Narrador y cuando ya todos se han marchado, ocurre el milagro, la revelación. Puede verse así, que "Los Santos Reyes" es un auténtico cuento de Navidad.

En el mismo ensayo de Salazar, éste afirma que los antecedentes del cuento de Navidad se encuentran en el Romanticismo y en la Escuela Gótica. Del primer movimiento se entiende la influencia por la exaltación de los sentimientos, buenos o malos, y de la segunda, la estructura de los personajes, que pueden ser: "[…] grotescos, deformes, retorcidos; y por otro lado los bellos, sublimes hasta la incredulidad […]"[9]

Siguiendo esta estructura, en el cuento de "Los Santos Reyes", aparece un Santoclós muy peculiar. Transcribo su descripción:

> Santoclós es un invento de la coca-cola, niños. Pero mírenlo bien: un viejo con ese panzón tiene un hígado crecido y las tripas hinchadas, por lo tanto es ruidoso y flatulento. No come, traga y bebe como un cerdo. Si tiene la nariz roja, llena de venas a punto de reventar, es porque es un borrachín empedernido, que por algo siempre anda muerto de risa, jo, jo, jo. ¿Díganme qué mensaje es ése? Jo, jo, jo. Tiene la presión alta, el pobre vejete. Los dientes se le pudrieron de tanto tomar coca. Y, por como camina ha de estar gotoso. Esa cosa no puede andar por el cielo haciéndoles regalos a los niños. No hay nada espiritual en él como para que se levante de la tierra y desafíe la gravedad. Es más bien digno de lástima. Y tan grotesco como las botellas que anuncia.[10]

Recordemos de dónde proviene Santaclós. Se trata de san Nicolás, cuyo origen puede ubicarse en el siglo IV en Turquía, donde llegó a ser el obispo de Mira y fue conocido por obrar muchos milagros y ayudar a los pobres, especialmente a los niños. Cuando los musulmanes invadieron Turquía, en el siglo XI, sus restos fueron llevados por los cristianos a Bari, Italia, de ahí que se le conozca como san Nicolás de Bari. Su fama de santo milagroso corrió por toda Europa donde ha sido venerado, prueba de ello es que en muchas ciudades hay un templo dedicado a él. No obstante, a su figura se han adherido otras entre las que destaca la de un finlandés, llamado también Nikolás, cuyo origen es muy antiguo, y que hacía juguetes de madera para regalar a los niños. Puede afirmarse que el mito de Santoclós está compuesto de otros personajes, pero la imagen que hoy se tiene de él, efectivamente, corresponde a una campaña publicitaria de la Coca-Cola Company que en 1931 pidió al pintor Haddon Sundblom una versión del mítico personaje, más acorde con aquella época.

La presencia de Santoclós en el imaginario de estos niños emigrados, puede explicarse, primero, por lo apuntado por Ruedas de la Serna: la introducción de elementos europeos ya desde mediados del siglo XIX; y, segundo, porque dichos niños viven con sus padres en los Estados Unidos, donde la tradición y costumbres

[8] *Ibid.,* p. 16
[9] S. Salazar, "El cuento de Navidad", p. 223.
[10] *Idem*. "Los Santos Reyes", p. 16.

anglosajonas transmigraron junto con la ocupación de los territorios del Norte del continente; y pese a la resistencia de los mexicanos, hoy emigrados en aquel país, las tradiciones se filtran y se adoptan de manera imperceptible.

La imagen del Santoclós citada contrasta con la figura del tío del narrador; en la descripción que se lee de él, resalta su hondo carácter espiritual:

> […] estaba más flaco y más alto, huesudo y descolorido, como que no terminaba de crecer. Su vestimenta era toda negra, con su cuello blanco [...]
> Mi abuela no se llenaba de verlo, y suspiraba; se le hacía imposible que fuera verdad que su hijo amado, el escogido, ya estuviera de regreso y entre nosotros. Y quería abrazarlo, pero se aguantaba, porque nos decía que ya era un hombre consagrado y había que ser respetuoso con él. Que él ya era un representante de Dios sobre la tierra. Que era un espacio consagrado a Dios.[11]

Como puede verse, se trata de una figura estilizada y espiritual, que muy bien puede compararse con las estatuas de los santos que pueblan las iglesias y catedrales, y, por lo tanto, opuesta a la imagen terrena del Santoclós.

Y es precisamente este personaje, el tío, el que propicia el ambiente festivo que impera en la familia del Narrador. Evidentemente, la fiesta navideña es un factor importante, pero en esta historia la visita del tío es fundamental, pues a través de este personaje, el autor provee de espiritualidad a la atmósfera en la que se desarrollan las acciones. Quizá también el clima contribuya a ese ambiente porque en el campo, el invierno es un tiempo de reposo; la actividad agrícola se detiene porque la naturaleza está adormecida y es preciso dejarla descansar, tal vez eso también dé lugar a la inspiración del ánimo:

> Me acuerdo que esos días se nos iban como un suspiro, que después de desayunar o de comer, nadie se paraba y se iba, pues nos quedábamos las horas sentados alrededor de la mesa escuchándolo, bien atentos y con la boca abierta como si no tuviéramos nada más que hacer, sólo escuchar las maravillas que nos hacía ver tan sólo con sus palabras […]
> Él no se reía a carcajadas como los demás, sino que sonreía y miraba a las cosas y a las gentes serenamente, como si no le corriera ninguna prisa […] Dejaba sus largas manos sobre el mantel, casi olvidadas […][12]

Puede confirmarse entonces que la atmósfera espiritual del cuento se logra a través del tío, gran estudioso de teología y religión.

Por otra parte, hay que recordar que el conflicto narrativo se hace presente, cuando los primos le dicen al Narrador: "[…] que tampoco los Santos Reyes existían. Que los que ponían los regalos en los zapatos eran nuestros padres".[13] Y esta información propicia que el Narrador se vea en un auténtico problema existencial, pues a partir de ese momento lo invade por un sentimiento de absurdo; por ése que rompe el vínculo entre el individuo y el mundo exterior, y

[11] *Ibid*., pp. 13, 14.

[12] *Loc. cit.*

[13] *Ibid*., p. 16.

el sujeto se percibe a sí mismo como un extraño sin respuestas, sin Norte:

> Saber esa noticia, que curiosamente ni por un momento dudé de su veracidad, me llenó de una tristeza instantánea, que fue como si me hubieran echado un costal de maíz sobre los hombros. Me sentía pesado, como oprimido contra la tierra.[14]

Me parece digna de atención esta reacción del Narrador, porque si como él dice, nunca dudó de la veracidad de lo dicho por sus primos, parecería como si auténticamente él no hubiera creído en la existencia de estos Reyes, pues de lo contrario, al menos hubiera dudado de la negación de sus primos. Si bien lo comenta con el tío, la respuesta de éste, el coraje y la indignación, tampoco alivia su ánimo, pues el tío no aclara si existen o no los Reyes. Así el Narrador se ve en un estado de desazón que indica que en verdad perdió algo importante. La tensión narrativa genera otra pregunta, ¿por qué si no creía se siente así? Y una posible respuesta podría encontrarse en la contradicción que constituye la condición humana: queremos que algo exista, pero al mismo tiempo buscamos pruebas que confirmen su inexistencia; y al tenerlas, sentimos nostalgia por la inocencia perdida. Como cuando nos damos cuenta que los ritos agrícolas, dedicados siempre a reavivar a la naturaleza y a expulsar a la muerte, y que, además, son la cuna de la civilización y las artes, sólo estaban fundados en la ignorancia y la superstición. Entonces sentimos el deseo de seguir creyendo y que la observancia de ciertas normas y acciones influirá en la realización del milagro. Es la lucha entre la fe y la ciencia, porque atenerse a ésta, al pensamiento, a la lógica del conocimiento, no es suficiente: hay más preguntas que respuestas y una vida no alcanza para aclararlas. Esta limitación hace que la necesidad de creer se robustezca y se vuelva imperioso volver a escuchar las voces de nuestros antepasados, la certeza de sus creencias, que si ahora suenan añejas, infundadas, procuraban el alivio a la falta de trascendencia.

La verdadera expulsión del paraíso consiste en vivir con la certeza de que el conocimiento no puede explicar todo y que el misterio y la duda rondarán siempre la vida del hombre. Quizá esto explique el desánimo del Narrador, pues no hay que olvidar que ya es un adulto quien nos cuenta ahora un episodio de su infancia, porque ya sabe usar las palabras, traducir en ellas su experiencia y emoción.

Y así volvemos al pueblo zacatecano en donde las visitas empiezan a irse, para contribuir al vacío y desánimo del Narrador. Los tíos y sus familias comienzan el regreso a los lugares en donde hacen sus vidas. El tío regresa a su seminario, y la casa, antes llena de vida, se congela ahora no por el clima, sino por la falta de huéspedes, el desmembramiento de la familia. La ausencia de ésta es, así, una forma de morir; la soledad del Narrador no sólo es interna sino también externa:

> La casa y todo el pueblo se sentían vacíos, más vacíos que antes que llegaran a visitarnos. Pues las fiestas, una vez que pasan, como que nos dejan un agujero, que tarda tiempo en llenarse. En un día más sería la noche de reyes. Pero ahora me daba vergüenza hacer mi carta y ponerla en mi zapato; me

[14] *Loc. cit.*

> sentía estúpido, como si el mundo estuviera hueco […] Al mismo tiempo me sentía robado, saqueado. O engañado; no sabía ni qué.[15]

Y justo aquí, en medio de esta confusión, en la noche de Reyes ocurre el milagro. Será preciso detenernos en el regalo que el tío trajo de Turquía. Se trata de un tapete oriental, justo el que utilizan los musulmanes para rezar. El tío explica a su sobrino para qué es y cómo colocarse en él:

> Me dijo: cada uno de los musulmanes […] tiene un tapete como éste. Es auténtico […] Este tapete es un espacio sagrado, donde nada más cabe un hombre para estar solo con Dios […] Luego mi tío me enseñó cómo postrarme. Me dijo, los musulmanes creen que para hablarle a Dios, uno debe tocar el piso con siete apoyos de su cuerpo, con las palmas, las rodillas, la punta de los pies y la frente. Esta actitud ante la divinidad nos llega de la noche de los tiempos.[16]

Precisamente en ese tapete, previa una paz inexplicable, el niño se hinca y luego de hacer sus plegarias ocurre el milagro, la magia navideña, la epifanía que todo cuento de Navidad debe contener. El tapete comienza a moverse y el Narrador, asustado al principio, se deja ir en él y al salir por la ventana en un vuelo fantástico descubre lo que nunca había visto de su pueblo. La noche era clara y estrellada, todo convocaba a una serena alegría, a la revelación; y desde ahí contempla nada menos que a los Santos Reyes, entrando a los hogares, leyendo cartas y cumpliendo los deseos de los niños, y todavía algo más: que a él le dejan en su casa tapetes musulmanes para que, sin duda, los reparta a cada niño del pueblo. Como si a él le hubiesen dejado la tarea de mantener la tradición en los Santos Reyes.

Muchos años después, el Narrador recuerda este momento de epifanía:

> Al despertar –había pasado toda la noche sobre mi tapete– tenía la certeza de que algo muy grande todavía me quedaba. Y que eso iba a ser muy difícil perderlo o que me lo robaran.[17]

Ahora bien ¿por qué los Santos Reyes y no Santoclós? y al hacer esta pregunta surgen otras: ¿por qué los primos destruyen la fe del Narrador en la existencia de los Reyes?, ¿por venganza?, ¿por qué el tío no dice abiertamente al Narrador que los Reyes tampoco existen? Quizá no podamos saber todas las respuestas porque en el cuento no están todas las claves que las descifren; lo que sí podemos saber es que gracias a la imaginación y fantasía el niño recupera la fe, y que Severino Salazar ha logrado:

> […] ese clima propio de todo gran cuento, que obliga a seguir leyendo, que aísla al lector de todo lo que lo rodea para después, terminado el cuento, volver a conectarlo con su circunstancia de una manera nueva, enriquecida, más honda o más hermosa.[18]

Y gracias a la estructura de esa atmósfera creada por Severino Salazar se pueden inferir algunas respuestas que permanecen

[15] *Ibid*., p. 17.
[16] *Ibid*., p. 15.
[17] *Ibid*., p. 18.
[18] J. Cortázar, *op. cit*., p. 335.

en la parte subterránea de la historia y que conforman su significado.

Si concedemos que el tío es un ser elevado, cabe preguntarse, ¿por qué rompe la creencia de sus sobrinos en Santaclós? Una primera respuesta nos llevaría a pensar que se trata de un hombre cerrado a la influencia de otras tradiciones y que su religión de alguna manera avala la existencia de los Santos Reyes, pues en el Evangelio de san Mateos, por lo menos existe una referencia a la visita de unos magos –en aquellos tiempos éstos eran los reyes de sus pueblos debido a los poderes que manejaban– que siguiendo una estrella, llegaron a Belén con ofrendas para el recién nacido Niño Dios.[19] Pero si éste fuera el caso, la presencia del tapete no tendría sentido pues la religión en México es el catolicismo y no, el islamismo.

Cuando el niño recibe el regalo, pregunta a su tío: "¿No le hace que ellos le recen a Alá? […] [A lo que él responde:] Dios es el mismo en cualquier lugar […] solamente cambia Su nombre".[20] Con lo cual se confirma que el tío no se opone a otras tradiciones. Entonces es pertinente preguntar ¿qué quiere decir el autor a sus lectores?, ¿qué hay más allá del episodio narrado? Contestar estas preguntas implica transitar por un terreno poco firme, porque, aunque siempre atenidas al texto, las lecturas pueden variar y, sin duda, son múltiples. No obstante, trataré de formular mi interpretación.

Se trata del regreso de lo contado a la realidad; recordemos la cita anterior de Cortázar, de esa capacidad que tiene un buen texto para conectarnos de manera más profunda con el mundo que nos rodea. Para esto me detendré en nuestra actual circunstancia. Con los procesos económicos y los avances tecnológicos de las últimas décadas que han comunicado como nunca a los cinco continentes a través de satélites y la famosa red de *internet*, se ha producido un fenómeno llamado globalización cuyo fundamento económico es el libre mercado. Independientemente de lo justo o injusto de este suceso, es un hecho que la globalización no se da en términos humanos y las tradiciones originales de un país se ven debilitadas por la comercialización de objetos ajenos que en muchos casos no responden a necesidades básicas de un pueblo, pero sí trastocan, con esa importación, sus costumbres y tradiciones auténticas.

Por otra parte, las tradiciones de un país, una región o de cualquier comunidad son una serie de valores, creencias, hechos y costumbres que originalmente responden a una forma de entender el mundo y vivir en él. El mito, el rito y la religión son sus antecedentes, que a menudo se van desvaneciendo y quedan sólo las costumbres que de alguna forma constituyen la identidad de una comunidad. Aunque las tradiciones hayan perdido su fundamento, es fácil entender que son la herencia de generaciones anteriores y perduran porque se les considera, de alguna forma, valiosas. Entonces, tenemos que el tío del Narrador no puede aceptar que la creencia en los Santos Reyes se vea sustituida, no por el original obispo de Bari, sino por una figura publicitaria, el Santoclós que conocemos de una de las marcas más emblemáticas del comercio.

[19] *Cf.* S. Mateo, 2, 1, 2, 10, 11
[20] S. Salazar "Los Santos Reyes", p. 15

No se trata de aislarse a la influencia extranjera; se puede convivir con lo auténtico y original de otras culturas, siempre y cuando no sean marcas comerciales que procuren crear necesidades para fortalecer el consumo y el mercado, porque en éste, el humanismo se ve reducido a la ley de la oferta y la demanda.

Hay un ejemplo de esta demanda de la sociedad de consumo en la historia, es un pequeño detalle pero significativo, y se refiere al uso de la cámara fotográfica:

> […] Nos quedábamos sentados las horas alrededor de la mesa escuchándolo [el Narrador se refiere a su tío], bien atentos […] como si no tuviéramos nada más qué hacer, sólo escuchar las maravillas que nos hacía ver tan sólo con sus palabras. Uno de mis primos le preguntó si no había sacado fotos. Él lo miró por un momento como si no hubiera entendido o como si le estuviera haciendo la pregunta más tonta del mundo.[21]

Es evidente que la palabra es para Severino Salazar superior a la imagen; quizá lo es para todo escritor, pues es su medio expresivo, su material de trabajo, pero por qué el desprecio por las fotografías. Yo creo que este rechazo se da porque se trata de una necesidad creada, y en la mayoría de los casos inútil. Hay toda una industria dedicada a las cámaras fotográficas, filmadoras, instantáneas, manuales, automáticas, digitales; pero que a la mera hora, nos quitan el tiempo de disfrutar, sólo para atender a las fotos; y, después, a nadie le interesa verlas, y así, se convierten en una auténtica plaga porque ya no caben en álbumes ni cajones. Y no digamos las maravillas de internet: mientras hablamos por teléfono podemos ver en vivo y color a nuestros interlocutores. Engaño colorido: nada puede sustituir el contacto humano: darse la mano, un abrazo, un beso.

Además, en abono a mi lectura, cabe señalar, la recomendación que el tío le hace a su sobrino, el Narrador de esta historia:

> […] cuida tu cuerpo y mantenlo siempre limpio porque es un espacio sagrado. Es tu responsabilidad que no lo ensucien ideas extrañas, para que sea ligero y espiritual. Y flote sobre la mugre del mundo, y ésta no lo toque.[22]

Y esas ideas extrañas referidas son, para mí, las marcas comerciales y las necesidades inútiles, los mitos de la globalización, que contaminan las auténticas tradiciones de cualquier país o pueblo.

Pero, así están las cosas. Echar marcha atrás es imposible: las utopías ya no existen. Qué gran pérdida es renunciar a los sueños y a la imaginación, lo que auténticamente, más que las ciencias, ha movido al mundo. Por eso, para Severino Salazar es un imperativo rescatar ese "sueño de papel", porque "En el cuento de Navidad caben entonces todas las posibilidades del bien supremo, absoluto, todas las esperanzas, todas las imágenes por más inalcanzables o descabelladas que nos parezcan. Todas esas cosas que en el inclemente mundo actual, en la globalización, en la realidad cotidiana, no tienen cabida".[23]■

[21] *Ibid*., p. 14.

[22] *Ibid*., p. 17

[23] *Idem*, "El cuento de Navidad", pp. 224, 225.

Bibliografía

Cortazar, Julio. "Paseo por el cuento", en *Antología. Textos de estética y teoría del arte*. México, UNAM, 1972. pp. 330-338 (Lecturas Universitaria, 14).

Escobedo Rodhe, Teresa. *Tiempo sagrado*. México, Planeta, 1990.

Frazer, James George. *La rama dorada*. 2ª. ed. México, FCE, 1969.

Ruedas de la Serna, Jorge. (Pról.) *Presente de Navidad. Cuentos mexicanos del siglo XIX*. México, UNAM, 1994 (Ida y regreso al siglo XIX).

Haddon Sundblom. En línea. http:// Wikipedia.org/wiki/Haddon_Sundblom (06/04/2009).

Salazar, Severino. "El cuento de Navidad". *Revista Tema y Variaciones de Literatura*. UAM-Azcapotzalco. núm. 22, México, Semestre 1, 2004, pp. 221-229.

_____. "Los Santos Reyes", en *Quince cuentos de Navidad*, México, UAM-Azcapotzalco, 2000. pp. 13-18 (Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades / Serie Literatura).

Las hijas de Eva y su ordenación sacerdotal ¿Opresión injustificada o dogma de fe?[1]

Ana María Peppino Barale*

Dentro del campo de conocimiento referido a los estudios sobre las mujeres, es menester tomar en cuenta la diversidad de éstas para reconocer y atender sus diferencias y particularidades. Es decir, tomar a la mujer como objeto de estudio implica entender que no se trata de un bloque monolítico sino de un mundo plural que es necesario delimitar para enfocar el estudio sobre una situación en particular. En esta ocasión, la precisión se orienta a revisar el papel de la mujer en las organizaciones religiosas, particularmente desde la óptica feminista que impulsa la toma de conciencia del trato desigual recibido en una sociedad estructurada sobre intereses mayoritariamente masculinos y, además, influenciada y cimentada por preceptos religiosos que, durante siglos, han asignado a las mujeres un espacio secundario, limitado a la obediencia del poder masculino y contrario a sus derechos como humanas. Así, se les niega a las interesadas el derecho a ser ordenadas sacerdotalmente, particularmente en la comunidad cristiana más numerosa y que ejerce desde siglos una profunda influencia en la cultura latinoamericana desde el inicio de la Conquista: la Iglesia Católica Apostólica y Romana –caracterizada por el reconocimiento de la autoridad del obispo de Roma, el Papa–. En adelante me refiero a ella con las iniciales de la denominación breve de uso común: IC.

Aquí, no se discute la religiosidad individual que tiene una profunda raigambre en la cultura humana; se expone una situación social de trato desigual cuya justificación histórica se ha vuelto obsoleta. Una óptica desde la sociología de la mujer hace hincapié en las relaciones de desigualdad entre mujeres y hombres en una sociedad que sobrepone un género sobre otro y, además, permite analizar las diferentes etapas de la organización social y la discriminación que han sufrido las mujeres en los diferentes ámbitos e instituciones sociales desde la familia hasta la religión. Desde la perspectiva del feminismo laico, el interés se centra en el papel representativo que las mujeres deben tener en las diferentes órdenes religiosas, particularmente para intervenir

[1] Una primera versión fue presentada como ponencia en el XII Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad (Bogotá, 7 al 11 de julio de 2008).

* Departamento de Humanidades, UAM-A.

en las reglas de vida y conciencia que orientan la actuación social y particular de los seguidores de esa religión particular.

El tema permite atender muchas aristas y todas importantes, pero la limitada extensión de un artículo obliga, por ejemplo, a esbozar apenas las causas de este sometimiento de género en un modelo de sociedad que se ha estructurado para responder primordialmente a necesidades, intereses y valores de una parte de la misma en detrimento de la atención a la otra. Una cosmovisión parcial que centró su forma de comprender el mundo desde y para los hombres, asignando un papel pasivo y dependiente a las mujeres. Por lo que respecta a América Latina, es importante repasar hechos históricos que han establecido las bases de nuestra cultura actual desde que la Conquista impuso su lengua, su religión y también la minusvalía de las mujeres.

Sirva ello, en primer lugar, para enmarcar la mirada crítica y los datos estadísticos sobre el hecho de que la IC sigue relegando a las mujeres del aparato eclesiástico negándoles el sacramento de la ordenación, acción sustentada por diversas comunicaciones eclesiásticas que se anotan más adelante, mientras que otras comunidades cristianas, de acuerdo con los ejemplos que se presentan adelante, han iniciado un camino por la igualdad de oportunidades para uno y otro género.

La mirada crítica sobre la historia

La secularización de las sociedades occidentales no ha logrado romper con la estructura de dominación que la IC ha impuesto en Latinoamérica y que ha tenido a la mujer como centro de sus prohibiciones y controles, justificados a menudo como medidas de protección. Esto último puede entenderse en la época colonial donde las mujeres de una familia quedaban desprotegidas cuando desaparecía la cabeza –masculina– de la misma; donde los conventos fueron un refugio, que en ciertos casos resultaron formas de liberación del destino impuesto a las mujeres de contraer matrimonio contra su voluntad y de aumentar el número de parturientas muertas. Las estructuras, modos y sentidos así construidos dieron lugar a la conformación de una sociedad patriarcal que cercó la libertad femenina a lo largo de los siglos. Así, se puede encontrar en ese pasado el significado de un mundo signado por la apropiación de la palabra y del poder por el sector masculino de la sociedad, que fijó como cualidades femeninas el silencio, la pasividad y, sobre todo, la obediencia.

Medievalistas europeas han ido trazando el origen del peso fundamental de la cuestión religiosa en el contexto español, situación que se desplegó posteriormente a los territorios americanos durante la conquista y colonización. Mientras que en Europa se iban sucediendo transformaciones sociales importantes que tendían a desestabilizar las estructuras feudales, España legitimó la conquista y la imposición de una forma única de expresión religiosa en las colonias del nuevo mundo: la de la IC. Desde ahí, se va construyendo el orden colonial con la imposición de modelos de comportamiento y espiritualidad que respondían al discurso político, social y religioso del poder central que obligó a respetar las normas establecidas, particularmente se-

veras en el caso de las mujeres porque se trataba de garantizar el honor de las familias depositarias del orden hispano.

La revisión de los archivos correspondientes a los procesos del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición muestra la persecución de "judías, nuevas cristianas, beatas, alumbradas y visionarias",[2] cuyas formas de vida y palabras públicas eran consideradas un peligro para la supremacía del poder de la Iglesia y su orden. En el contexto de una sociedad preocupada por el honor y construida sobre una base unilateral de pensamiento y obra, se desarrolla la "tradición ejemplarizante" representada por el ejercicio de narrar las "vidas y virtudes de las mujeres que debían preservar el honor"; la biografía y hagiografía colonial es el resultado de un proceso restrictivo ejercido por los confesores de las monjas como forma de control y donde se recreó la perfección como ejemplo de lo que debían ser las mujeres perfectas: "recogidas, obedientes, moralmente impecables y devotas según los cánones de la Iglesia".[3]

Es así que desde la etapa colonial de nuestra América se establecen los parámetros de la identidad femenina exaltando la humildad, la obediencia, la subordinación y la capacidad de sacrificio como las características más preciadas de la virtud perfecta. Para cambiar dicha situación, es de suma importancia una comprensión de los asuntos religiosos porque las tradiciones relacionadas con ellos constituyen una base para otorgar significado, crear imágenes y entender el orden del mundo y el papel asignado a las mujeres. Una lucha por los derechos femeninos, únicamente desde el escenario secular impide reconocer la dimensión religiosa del problema, debilitando no sólo la argumentación sino el entendimiento de la sujeción misma. Las teólogas feministas latinoamericanas han demostrado tener los argumentos necesarios para dialogar tanto con el feminismo secular como con la Iglesia y, fundamentalmente, desde una realidad definida por la geográfica económica que determina una visión diferente a la asumida desde una óptica teológica feminista desde el escenario del primer mundo.[4]

> En este sentido, la teología hecha desde la óptica de la mujer, está comprometida con las necesidades, los intereses y las expectativas de las mujeres oprimidas que unen sus esfuerzos a otras mujeres y otros hombres, en la construcción de nuevas realidades sociales y eclesiales, donde sea posible la solidaridad, la participación igualitaria y la vida para todos.[5]

Los motivos bíblicos-teológicos que se argumentan para defender "la masculinidad del Verbo encarnado", están siendo revisados y objetados desde un enfoque que arguye que la exclusión de las mujeres responde a una cuestión cultural que ya no tiene sentido. Por otro lado, sería deseable que la apertura ecuménica postconciliar católica, vaya más allá de un acercamiento ritual para ir en busca de

[2] Mary Giles, *Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo,* p. 34.

[3] Patricia Victoria Martínez i Álvarez, *La libertad femenina de dar lugar a Dios,* p. 209.

[4] Elina Vuola, *Teología feminista/Teología de la Liberación. Los límites de la liberación*, p. 236.

[5] María Pilar Aquino, *¿Qué es hacer teología desde la perspectiva de la mujer?*, p. 6.

un denominador común: la igualdad de oportunidades para mujeres y hombres de servir a Dios en todos los órdenes, particularmente respecto al sacerdocio ministerial.

Especialistas releen la Biblia y proponen una reformulación de la teología, lo que da lugar a una revisión del papel de las mujeres en la fundación, preservación y difusión de la tradición cristiana, haciendo hincapié en sus contribuciones y estudiando el papel prominente de las discípulas femeninas de Cristo (revaloración de la figura de María Magdalena y la acusación de prostituta con la que se la descalifica); igualmente, proponen cambios doctrinarios para que las mujeres rompan como una tradición de avasallamiento de sus derechos. Por su parte, teólogas feministas reflexionan críticamente sobre la realidad específica de mujeres y hombres con objeto de transformar instituciones y sistemas para construir relaciones sociales libres de la dominación patriarcal. No sólo proponen una nueva imagen de Dios sino también un entendimiento diferente de la Iglesia desde una conexión de vida más que como una relación de jerarquía. En ese sentido, las teólogas buscan rescatar "un derecho secuestrado" y reflexionar sobre la marginación de la mujer en la iglesia.

> Si la teología se entiende como una reflexión de la fe que la comunidad creyente vive, celebra y anuncia, y se define como inteligencia de la fe y palabra razonada (logos) sobre Dios (Theos) hemos de afirmar que, para las mujeres, como parte fundamental de la comunidad eclesial, es no sólo posible, sino necesario, elaborar una reflexión o inteligencia de la fe a partir de su propia experiencia, para permitir que la propia teología dé cuenta de la gran riqueza del Pueblo de Dios, sin relegar a ninguno de los actores en la fe.[6]

Esta mirada crítica permite prácticas de toma de conciencia, de palabra y de relación, y en eso consiste su poder para determinar el papel de las mujeres en una sociedad construida en el reconocimiento de que:

> […] la igualdad es un principio jurídico: el denominador común presente en todo ser humano al que se haga justicia. La diferencia es un principio existencial que se refiere a los modos del ser humano, a la peculiaridad de sus experiencias, de sus finalidades, de sus aperturas, de su sentido de la existencia en una situación dada y en las situaciones que quiere darse. La diferencia entre mujer y hombre, es la diferencia básica de la humanidad.[7]

Aquella antigua preponderancia de la religión católica sigue manteniéndose según los datos estadísticos que se anotan enseguida, lo que permite resaltar el hecho de que la más importante congregación religiosa cristiana está muy a la zaga de otras menores en número de fieles con respecto al tema que aquí se trata.

Los datos numéricos

La estadística sobre el número de integrantes de las distintas religiones del mundo es aproximada y varía según la fuente, se alega dificultades para obtener los registros de sus miembros, entre

[6] María Pilar Aquino, *op. cit.*, p. 7.
[7] Carla Lonzi, *Escupamos sobre Hegel*, p. 16.

otras razones porque en muchos de los censos de población no se incorpora la pregunta sobre prácticas religiosas. Además, porque se parte de formas de conteo distintas: mientras que para los católicos todo bautizado es miembro de por sí, entre los protestantes sólo se consideran los que se han "unido". Así, en un mundo poblado por 6,781,583,556 millones de habitantes,[8] los tres grupos religiosos más numerosos son el de la cristiandad, el islam y el hinduismo; dentro del primer grupo, actualmente, el catolicismo es mayoría en el mundo y en América Latina.

Para una referencia estadística, reproduzco los tres cuadros siguientes que provienen de la misma fuente,[9] con la salvedad de entenderlos como un acercamiento a la realidad y que para estudios puntuales sobre el tema es necesario efectuar una investigación más minuciosa. El cuadro 1, se refiere al número de miembros de las mayores religiones del mundo en el año 2000 comparado con el del año 1900, y los porcentajes de cada grupo respecto a la población mundial total.

Cuadro 1. Religiones del mundo, 1900-2000

Religiones del mundo	año 1900		año 2000	
Población total	1619	100%	6055	100%
Cristianos	558	34.5%	1999	33%
Musulmanes	200	12.3%	1188	19.6%
Hindúes	203	12.5%	881	13.4%
Budistas	127	7.8%	360	5.9%
Religiones Indígenas	117	7.3%	228	3.8%
Judíos	12	0.8%	14	0.2%
Nuevas Religiones	6	0.4%	102	1.7%
No creyentes	3	0.2%	778	12.7%

Según la fuente citada, la población mundial crece anualmente 1.2% y de ella: 85% manifiesta profesar una religión; una tercera parte es cristiana y crece 1.4%; una quinta parte es musulmana y crece 2.1%, mientras que el hinduismo está creciendo 1.7%. En América Latina el panorama es el siguiente (cuadro 2):

[8] De acuerdo con lo proyectado por U.S. Census Bureau, *International Data Base* (IBD), a las 21:27 GMT (EST+5), del 22 de mayo de 2009. En línea, *mundo y en América Latina*.

[9] Franz Damen, *Panorama de las religiones en el mundo y en América Latina*. En línea.

Cuadro 2. Religiones en América Latina, 1900-2000

Religiones en América Latina	año 1900		año 2000	
Población total	65	100%	519	100%
Cristianos	62	95.2%	481	92.75%
Musulmanes	0.05	0.1%	1.5	0.3%
Religiones indígenas	2.2	3.5%	1.2	0.3%
Judíos	0.02	0.0%	1.1	0.2%
Hindúes	0.1	0.3%	0.7	0.2%
Budistas	0.0005	0.0%	0.6	0.1%
Nuevas religiones	0	0.0%	0.5	0.1%
Espiritistas	0.2	0.4%	12	2.3%
No creyentes	0.3	0.6%	16	3.1%
Ateos	0.1	0.0%	2.7	0.5%

En el curso del siglo xx, la población mundial creció 3.74 veces, mientras que en América Latina se multiplicó casi ocho veces. En esta última, el cristianismo ha mantenido su hegemonía dentro de los cuatro grandes bloques tradicionales que distinguen los expertos en el tema –catolicismo, protestantismo, ortodoxia y anglicanismo–; igualmente señalan dos bloques recientes: "los 'cristianos marginales' (mormones, testigos de Jehová) y las 'iglesias independientes' que representan mayormente iglesias indígenas no blancas", (cuadro 3):

Cuadro 3. Cristianos en América Latina, 1900-2000

Cristianos en América Latina	año 1900		año 2000	
Población total	65	100%	519	100%
Cristianos	62	95.2%	481	92.75%
Católicos	59	90.1%	461	88.8%
Protestantes	0.9	1.4%	46	9.3%
Anglicanos	0.7	1.1%	1	0.2%
Ortodoxos	0.7	1.1%	0.5	0.1%
Iglesias independientes	0.03	0.1%	39	7.7%
Cristianos marginales	0.003	0.0%	6	1.3%
Evangelicales	0.7	1.2%	40.3	7.8%
Pentecostales/Carismáticos	0.01	0.0%	141	27%
Afiliados doblemente	0.3	0.4%	80	15.5%

En México se considera en primer lugar un 88.22% de católicos; luego 5.02% evangélicas y protestantes (14% de históricas, 32% de pentecostales y neopentecostales, 1.41% Iglesia del Dios vivo columna y apoyo de la verdad Luz del Mundo, 51.10% otras evangélicas); 2.13% bíblicas no evangélicas (58% Testigos de Jehová, 29% Adventistas del séptimo día, 11% Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos días –mormones–); 0.06% judaica; 3.49% sin religión.[10]

Si bien el cristianismo se destaca como la mayor fuerza religiosa del mundo, es necesario resaltar que ese universo se va fracturando ya sea por divisiones internas o por el surgimiento y proliferación de nuevos grupos religiosos, muchos de ellos surgidos a partir de los grupos ya consolidados; se menciona que en la actualidad existen unas 10.000 comunidades religiosas diferentes, si bien, como se ha presentado en los datos anteriores, las tres principales representan el 66% del 87.3% de la población que declara observar alguna religión. En América Latina, que es el espacio que nos corresponde, los católicos constituyen –según la estadística anterior– el 88.8%. Por ello, destaca la circunstancia de que la religión más importante del mundo global y de nuestro mundo en particular, por el número de sus fieles, sigue negando a las mujeres su derecho a ser ordenas sacerdotes, aunque ha venido permitiéndoles una participación más activa en diferentes espacios de su organización. La justificación de dicha actitud se encuentra en comunicaciones puntuales en las que se argumentan razones históricas y de otro orden, para seguir manteniendo la hegemonía del varón en la ordenación sacerdotal.

[10] Inegi, *La diversidad religiosa en México. XII Censo General de Población y Vivienda México 2000*. En línea.

Las instrucciones y cartas episcopales

En la religión católica, que según las estadísticas señaladas es la más importante en el mundo y en nuestra América Latina, resaltan las expresiones de teólogas que abogan por una apertura hacia una reconsideración del papel de las mujeres, en respuesta a la posición excluyente de la ic. Christine Gudorf señala que la Iglesia debe "reconocer, admitir y arrepentirse de su misoginia histórica" que la ha llevado "no sólo a proyectar a las mujeres como símbolos de sexo y pecado, placer y tentación, sino a intentar redefinir a las mujeres en términos de reproducción y de servicio al hombre y a los hijos".[11] Por su parte, Ivonne Gebara, religiosa católica brasileña de la congregación Hermanas de Nuestra Señora, doctora en Filosofía y Ciencias Religiosas, y teóloga feminista,[12] considera que la salida no es ordenar a las mujeres o que éstas accedan a ser Papas, sino que el problema está en el modelo jerárquico y que se tiene que cambiar la concepción que la Iglesia tiene sobre el ser humano. Lo esencial, dice, no es tanto el sacerdocio de las mujeres sino que se les reconozca el derecho a pensar, hablar, actuar o tener liderazgo, desde su ser como mujeres, desde sus propias necesidades. Para ello reconoce que:

[11] Christine E. Gudorf, "Ética sexual feminista", p. 34.

[12] En 1994, el Vaticano censuró el tema de sus escritos relativos a la mujer, el aborto y la teología, por lo que para que reformulara sus planteamientos fue "invitada" a trasladarse a Europa a realizar estudios teológicos en una institución católica.

> Hay que crear nuevas relaciones en la sociedad; eso quiere decir que también hay que repensar los contenidos teológicos, porque hay cosas que ya no se pueden sustentar, que han sido válidas en un mundo teocéntrico y medieval, donde todo era organizado desde una imagen de Dios como "padre todo poderoso, creador del cielo y de la tierra", pero ahora ya no se tiene esa idea de Dios. Los nuevos paradigmas de la ciencia, los movimientos ecológicos, feministas, etc., han hecho cambiar la mentalidad, por lo que ya no se puede decir lo mismo que antes.[13]

Sin embargo, la respuesta de las autoridades eclesiásticas es contundente, pero incongruente, ya que mientras diferentes mensajes papales y otros documentos resaltan la importancia del papel de las mujeres en la sociedad, particularmente en la familia como núcleo primario del desarrollo social de la humanidad, otras manifestaciones confirman la imposibilidad de que la IC permita la ordenación femenina. Entre los primeros, la carta apostólica Mulieris dignitatem sobre la dignidad y la vocación de la mujer, dada a conocer en ocasión del año mariano (3 de mayo de 1998), y en la que la reflexión de Juan Pablo II se orienta hacia el reconocimiento "desde el interior del 'don de Dios' lo que El, creador y redentor, confía a la mujer, a toda mujer. En el Espíritu de Cristo ella puede descubrir el significado pleno de su feminidad y, de esta manera, disponerse al 'don sincero de sí misma' a los demás, y de este modo encontrarse a sí misma."[14] Siguiendo la interesante carta –requiere un pormenorizado razonamiento que queda fuera de esta comunicación–, cito un párrafo *in extenso* para ilustrar la postura oficial referida al significado de los derechos asignados a la mujer, mismo que ofrece conceptos que se prestan a controversias puntuales:

> En nuestro tiempo la cuestión de los "derechos de la mujer" ha adquirido un nuevo significado en el vasto contexto de los derechos de la persona humana. Iluminando este programa, declarado constantemente y recordado de diversos modos, el mensaje bíblico y evangélico custodia la verdad sobre la "unidad" de los "dos", es decir, sobre aquella dignidad y vocación que resultan de la diversidad específica y de la originalidad personal del hombre y de la mujer. Por tanto, también la justa oposición de la mujer frente a lo que expresan las palabras bíblicas "él te dominará" (Gén. 3, 16) no puede de ninguna manera conducir a la "masculinización" de las mujeres. La mujer –en nombre de la liberación del "dominio" del hombre– no puede tender a apropiarse de las características masculinas, en contra de su propia "originalidad" femenina. Existe el fundado temor de que por este camino la mujer no llegará a "realizarse" y podría, en cambio, deformar y perder lo que constituye su riqueza esencial. Se trata de una riqueza enorme. En la descripción bíblica la exclamación del primer hombre, al ver la mujer que ha

[13] Entrevista realizada a fines de los años noventa en la Universidad Católica de Lovaina cuando Lobera estaba por defender su tesis doctoral *El mal visto desde la mujer*, en la que analiza críticamente a la teología occidental por basarse en una jerarquización valorativa fundada en el patriarcado. Hugo José Suárez, "Diálogo con Ivonne Gebara: mujer, teóloga y feminista". En línea.

[14] *Carta apostólica "Mulieris dignitatem"*, IX Conclusión, párrafo segundo. En línea.

> sido creada, es una exclamación de admiración y de encanto, que abarca toda la historia del hombre sobre la tierra.[15]

La cuestión es saber si las católicas están de acuerdo con dicha "originalidad femenina" y, también, si consideran que luchar contra la dominación androcéntrica las conducirá a una "masculinización", como si sólo los hombres pudieran cuestionar las reglas establecidas en tiempos y lugares que ya no corresponden a las situaciones actuales; de igual manera, siguiendo costumbres decimonónicas, si un padre es cariñoso con su hijo se estaría "feminizando". En ese contexto, ambos cambios adquieren un significado negativo. La Mulieris dignitatem señala como "conciencia de una misión" que:

> Si la dignidad de la mujer testimonia el amor, que ella recibe para amar a su vez, el paradigma bíblico de la "mujer" parece desvelar también cuál es el verdadero orden del amor que constituye la vocación de la mujer misma. Se trata aquí de la vocación en su significado fundamental, –podríamos decir universal– que se concreta y se expresa después en las múltiples "vocaciones" de la mujer, tanto en la Iglesia como en el mundo.[16]

Con motivo de la celebración de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer (Pekín, 4 al 15 de septiembre de 1995), el papa Juan Pablo II dirigió una carta a las mujeres en la que expresa su entusiasta reconocimiento a la ONU por promover tan importante encuentro y señala que:

> La Iglesia quiere ofrecer también su contribución en defensa de la dignidad, papel y derechos de las mujeres, no sólo a través de la aportación especifica de la Delegación oficial de la Santa Sede a los trabajos de Pekín, sino también hablando directamente al corazón y a la mente de todas las mujeres. [17]

Se pueden citar otras aportaciones en pro del respeto (limitado) a los derechos de las mujeres siempre y cuando no se trate, entre otros puntos esenciales, de la inclusión del sector femenino en el ministerio que les permita recibir la ordenación y presidir la eucaristía, tal como se asienta en dos documentos que se refieren expresamente al tema: la instrucción Inter insigniores (1976) y la Carta Apostólica Ordinatio Sacerdotales (1995).

Pablo VI encargó expresamente a la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe,[18] la redacción de una respuesta

[15] *Ibid.*, IV. Eva y María, "Él te dominará", párrafo cuarto.

[16] *Ibid.,* VII. La mayor es la caridad, "Conciencia de una misión", inciso 30.

[17] *Carta del papa Juan Pablo II a las mujeres*, inciso 1. Interesante recordar el papel de la delegación oficial del Vaticano en franca contraposición a lo defendido por ONG's y redes, respecto al reconocimiento de que los derechos humanos de las mujeres deben incluir su derecho a tener control sobre su sexualidad y su reproducción, por lo que proponían revisar las leyes que castigan a las mujeres que han recurrido al aborto.

[18] Fundada por Pablo III en 1542 para defender a la Iglesia de las herejías, es la más antigua de las nueve Congregaciones de la Curia. Según el Artículo 48 de la Constitución Apostólica sobre la Curia Romana *Pastor bonus*, promulgada por Juan Pablo II el 28 de junio de 1988, "la tarea propia de la Congregación para la Doctrina de la Fe es promover y tutelar la doctrina de la fe y la moral en todo el mundo católico. Por esta razón, todo aquello que, de alguna manera toca este tema, cae bajo su competencia". La reforma

fundamentada ante la inquietud creciente por la igualdad de derechos entre el hombre y la mujer reconocidos por algunas iglesias cristianas protestantes que permiten el acceso femenino al oficio de pastores, y ante la inexistencia en el Nuevo Testamento de referencias a una prohibición expresa a que el sacerdocio pueda ser ejercido por las mujeres. La resultante instrucción, Inter insigniores "Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial", reafirmó claramente la práctica y los fundamentos que la IC al respecto. El papa Pablo VI aprobó esta declaración, la confirmó y ordenó que se publicara el 15 de octubre de 1976.[19]

La *Inter insigniores* señala en su Introducción. Puesto que corresponde a la mujer en la sociedad moderna y en la Iglesia", que entre las formas sociales que deben ser superadas y eliminadas por afectar a los derechos fundamentales de la persona y "ser contrarias al plan de Dios está, en primer lugar, la discriminación por razón de sexo";[20] igualmente, reconoce el papel de mujeres que no sólo fueron fundadoras de órdenes religiosas importantes sino que se las reconoce entre los doctores de la Iglesia por sus escritos de gran contenido espiritual, tales como Santa Clara, Santa Teresa de Ávila y Santa Catalina de Siena.

> Ni tampoco se pueden echar en olvido las numerosas mujeres consagradas al Señor en el ejercicio de la caridad o en las misiones, ni el influjo profundo de las esposas cristianas dentro de sus familias y en la transmisión de la fe a sus hijos.[21]

Sin embargo, la tradición indica que la Iglesia "no ha admitido nunca que las mujeres pudiesen recibir válidamente la ordenación sacerdotal o episcopal", y que "al llamar únicamente a los hombres para la ordenación y para el ministerio propiamente sacerdotal, quiere permanecer fiel al tipo de ministerio sacerdotal deseado por el Señor Jesucristo y mantenido cuidadosamente por los apóstoles".(6).[22] Por otra parte, llama a no olvidar que "el sacerdocio no forma parte de los derechos de la persona, sino que depende del misterio de Cristo y de la Iglesia" (38), así como que la igualdad de los bautizados no significa identidad igual, ya que cada cuerpo diferenciado tiene su función dentro de la Iglesia donde "los papeles son diversos y no deben ser confundidos […] no dan pie a superioridad de unos sobre otros ni ofrecen pretexto para la envidia" (39). Para concluir, la *Inter insigniores* asienta que:

> La Iglesia hace votos para que las mujeres cristianas tomen plena conciencia de la grandeza de su misión: su papel es capital hoy en día, tanto para la renovación y humanización de la sociedad como para descubrir de nuevo, por parte

---

del Código de *Derecho Canónico* de 1983, excluyó de los nombres de las congregaciones vaticanas el término "Sagrada".

19 El sumario de esta instrucción papal consigna que: "estudia la constante tradición de la Iglesia y el modo de actuar de Cristo v de los apóstoles (I-III); valora después este hecho teológicamente (IV) y lo ilumina con la analogía de la fe, tanto a la luz del misterio de Cristo (V) como del misterio de la Iglesia (VI)".

20 Tomado de: Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, inciso 29.

21 Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. *Instrucción "Inter insigniores"*, inciso 2.

22 En adelante se señala entre paréntesis el número de inciso correspondiente al documento anunciado.

> de los creyentes, el verdadero rostro de la Iglesia. (40)

Por su parte, con igual contundencia, Juan Pablo II emitió la Carta Apostólica Ordinatio Sacerdotalis, el 22 de mayo de 1994. En ella comienza afirmando que: "La ordenación sacerdotal, mediante la cual se transmite la función confiada por Cristo a sus Apóstoles, de enseñar, santificar y regir a los fieles, desde el principio ha sido reservada siempre en la IC exclusivamente a los hombres." (1) Recuerda la carta enviada por el papa Pablo VI al Arzobispo de Cantorbery (Canterbury en inglés), Revdmo. Dr. F.D. Coogan, el 30 noviembre de 1975, con motivo del surgimiento en la Comunión Anglicana de la ordenación de las mujeres "quiso recordar a los hermanos anglicanos cuál era la posición de la IC" exponiendo las razones fundamentales: "el ejemplo, consignado en las Sagradas Escrituras, de Cristo que escogió sus Apóstoles sólo entre varones; la práctica constante de la Iglesia, que ha imitado a Cristo, escogiendo sólo varones; y su viviente Magisterio, que coherentemente ha establecido que la exclusión de las mujeres del sacerdocio está en armonía con el plan de Dios para su Iglesia". Juan Pablo II apela igualmente a razones históricas cuando señala que:

> María Santísima, Madre de Dios y Madre de la Iglesia, no recibiera la misión propia de los Apóstoles ni el sacerdocio ministerial, muestra claramente que la no admisión de las mujeres a la ordenación sacerdotal no puede significar una menor dignidad ni una discriminación hacia ellas, sino la observancia fiel de una disposición que hay que atribuir a la sabiduría del Señor del universo. (3)

La Ordinatio Sacerdotalis reconoce que en distintos lugares se considera discutible la posición de la Iglesia e "incluso se atribuye un valor meramente disciplinar a la decisión de la Iglesia de no admitir a las mujeres a tal ordenación". Por eso, para no dejar duda sobre tan importante cuestión, declara "que la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, y que este dictamen debe ser considerado como definitivo por todos los fieles de la Iglesia". (4)

Sin embargo, el mundo cambia y ya nada parece ser definitivo. Posiblemente la IC demore su respuesta a los nuevos aires o, puede suceder también, que las católicas interesadas decidan servir a Dios en otra congregación más abierta a sus inclinaciones, para alcanzar lo que otras congéneres ya practican.

Las mujeres ordenadas

De acuerdo con lo anterior, la IC niega la ordenación sacerdotal femenina, por lo tanto los casos que se citan en este apartado corresponden a mujeres ordenadas en una comunidad religiosa que está muy lejos de tener el número de feligreses de la primera, si bien es conveniente estudiar la importancia que sus seguidores tienen en la sociedad en que se desarrollan. Es decir, son pocos pero influyentes. La congregación religiosa en cuestión ha demostrado una apertura considerable con respecto al papel de las mujeres en la ordenación sacerdotal, de la cual se han beneficiado dos latinoamericanas tal como se consigna más adelante.

La Iglesia Episcopal en los Estados Unidos de América (ECUSA-Episcopal Church

in the USA),[23] cuenta actualmente 77 millones de fieles en el mundo, y procede de la Comunión Anglicana, iglesia oficial de Inglaterra originada en 1534 cuando se desconoció la autoridad del Papa de Roma. ECUSA considera a sus obispos como los pastores principales y como símbolos principales de unidad y continuidad. Esta iglesia se considera a sí misma católica y protestante: católica, porque conserva los antiguos credos, sacramentos y órdenes de la IC; protestante o "reformada", porque rechazó la autoridad del Papa.[24] En USA se trata de una comunidad pequeña, algo más de cinco millones entre la cual se contó con los presidentes Franklin D. Roosevelt y George H. W. Bush.

Además, para este tema, es importante señalar que ECUSA está encabezada por una obispa presidenta[25] la primera mujer de la historia de la Comunión Anglicana–, la Reverendísima Katharine Jefferts (Pensacola, Florida, 25 de marzo de 1954), que fue elegida en la Convención General efectuada en Columbus, Ohio (2006); obtuvo su doctorado en oceanografía en la Universidad de Oregón en 1983, hija de un oficial de la Armada, ordenada presbítera en 1994 cuando asistía al rector de la Iglesia del Buen Samaritano en Corvallis, Oregón, donde tenía la responsabilidad especial de atender a la comunidad hispana ya que habla español fluidamente. Nombrada obispa de Nevada en 2001, destaca como líderesa del sector más liberal de su iglesia.

Ya en 1996, Carolyn Tanner Irish (1940) fue electa obispo de la Diócesis de Utah y con ello se convirtió en la cuarta mujer cabeza de diócesis episcopal y una de las doce en total de dicha comunidad religiosa. Ella es guía espiritual de cerca de 6,000 feligreses en 22 congregaciones de Utah y una en Arizona.

En ese ambiente propicio, el 10 de febrero de 2007, Isabel González (1964) fue ordenada pastora en la Iglesia Episcopal de Utah, pasando a la historia como la primera hispana en alcanzar esa posición. Originaria de Tlaltenango, estado de Zacatecas (México), de familia campesina, católica, con diez hermanos, tuvo pocas oportunidades para superar una escolarización de nivel primario por el difícil acceso a los centros escolares. Su deseo de superación la lanzó a Salinas, California, a los 20 años con una hijita de seis meses, siguiendo a una hermana que ya estaba trabajando como jornalera en los campos agrícolas. Ahí trabajó también y luego en una planta empacadora, mientras tomaba clases nocturnas para conseguir su diploma de educación general. Cierto día concurrió a una iglesia episcopal invitada por una amiga y ahí, ante la presbítera que conducía el servicio, renovó el deseo de su infancia de servir a Dios y así, cuando en 1994 –casada y con tres hijos más– llega a Salt Lake City, donde poco a poco fue escalando posiciones y ampliando su labor a tiempo completo en la diócesis de la Iglesia Episcopal de Utah. La llegada desde México del

[23] ECUSA está afiliada al gobierno por una ley del Congreso aprobada el 6 de enero de 1883; la Catedral Nacional de Washington, que cumple funciones también de reunión nacional, es su templo principal. Cuenta con 108 diócesis en territorio estadounidense y comprende además las Islas Vírgenes, Haití, Taiwán, Colombia, la República Dominicana, Ecuador, Honduras, Puerto Rico, Europa y Venezuela; además mantiene una relación extra provincial con la diócesis de Cuba.

[24] *Iglesia Episcopal. Definición y génesis histórica*. En línea.

[25] En femenino, atendiendo a mi posición en contra del androcentrismo lingüístico.

religioso Pablo Ramos para reforzar el ministerio hispano, le dio a Isabel la oportunidad esperada, ya que con él inició estudios independientes porque por su condición de hispana y mujer no tenía opción de ser aceptada en un seminario para seguir sus estudios teológicos. Ramos elaboró un programa de estudios para ella con el apoyo del seminario episcopal de la Ciudad de México, al que Isabel debía acudir dos o tres veces al año para cursos intensivos. Su preparación se complementaba con clases de inglés en la Universidad de Utah. Después de ocho años de esforzados estudios, fue ordenada diácono y empezó a servir en la Iglesia de San Esteban, en West Valley City y a ocuparse de la creciente congregación hispana, además de su función como capellán en hospitales.[26]

Otro caso es el de la canóniga cubana Nerva Cot Aguilera; después de 20 años de ministra fue ordenada el 10 de junio de 2007 como la primera obispa de la Iglesia Episcopal en América Latina –habían pasado 136 años desde el arribo a la isla de un estadounidense sencillo, con una Biblia en la mano y la intención de propagar la palabra de Dios.[27] La ceremonia de ordenación se efectuó en la Catedral Episcopal de la Santísima Trinidad, de La Habana. Cot señaló que tal hecho hablaba de una "Iglesia más inclusiva […] con un liderazgo de hombres y mujeres" y se congratuló que las mujeres tuvieran la oportunidad de aportar sus dotes al pastorado. Entre los clérigos que asistieron al juramento se encontraron, Andrew Hutchison y Katharine J. Schory, primados de la Iglesia Episcopal de Canadá y Estados Unidos y contó con la presencia especial de las otras obispas de la comunidad mundial. También estuvo presente Caridad Diego, jefa del Departamento de Asuntos Religiosos del Comité Central del Partido Comunista de Cuba. Cot, de 69 años, fue profesora de escuela secundaria y primaria; la reforma eclesiástica de 1987 le permitió ordenarse como presbítera anglicana. Su hija Marianela sigue sus pasos como religiosa y su esposo Juan Ramón de la Paz Cerezo, es deán de la Catedral de la Santísima Trinidad.[28]

Las anteriores no son las únicas mujeres que han podido alcanzar la ordenación sacerdotal, también cuentan las tempranas pioneras en la Iglesia Metodista Unida donde en 2004 fue elegida en San José, California (USA), como primera obispa "hispana" Minerva Carcaño. En México, Rebeca Montemayor es la primera ministra bautista nombrada en el país. Un repaso más minucioso llevará a muchas sorpresas y sacará a la luz pública la labor de muchas mujeres en el campo religioso en posiciones antes no alcanzadas, es decir, en los puestos o labores que han sido tradicionalmente coto cerrado masculino.

[26] The Episcopal Church of Utah. "Diáspora. Ordenación de Isabel González". En línea.

[27] La Iglesia Episcopal cuenta con unos 10 mil miembros en Cuba, tiene nueve parroquias, 28 congregaciones y 43 misiones. Hasta finales de los 60 fue una diócesis de Estados Unidos, pero las dificultades políticas y de comunicación la obligaron a separarse. En 1990 Cuba orientó su posición hacia el laicismo, permitiendo libremente los credos y su ejercicio, aunque no les brinda apoyo gubernamental.

[28] "Ordenan a una mujer obispo en Cuba", *BBC Mundo.com. América Latina.* En línea.

Palabras finales

Desde el planteamiento teórico señalado inicialmente, he tratado de resaltar el camino que se ha abierto para algunas mujeres, aún pocas, en comunidades religiosas cristianas de la rama protestante; éstas han sido mucho más proclives a participar en los cambios que se vienen dando cada vez con mayor fuerza respecto al reacomodo social de los papeles tradicionalmente asignados a mujeres y hombres, mientras que la IC sigue una línea apegada a justificativos históricos ancestrales.

La Iglesia de Roma con su historia de siglos ha ido efectuando lentamente algunas reformas (particularmente en la liturgia después del Concilio Vaticano II), para "promover todo aquello que pueda contribuir a la unión de cuantos creen en Jesucristo",[29] de ahí que se puede esperar que en algún momento se discuta la posibilidad de la ordenación femenina. Al contrario, de la misma manera que fieles inconformes con la liberalización anglicana de Inglaterra se han cambiado al culto católico, más conservador, las católicas pueden ver otras posibilidades más acordes con su manera de entender la participación de las mujeres en la iglesia.

Por otro lado, es necesario atender a la ola secularista,[30] laica[31] e irreligiosa,[32] así como al feminismo con su reflexión y teorización sobre el papel de las mujeres en las sociedades actuales.

La retrospectiva histórica permite documentar los tiempos en que a las rebeldes las declararon brujas y las arrojaron a la hoguera; les quitaron el derecho a heredar y ser dueñas de la tierra que trabajaban; las transformaron en objetos vacíos que cumplían una sola misión: reproducir y preservar la especie. Ese orden medieval aún persiste en comunidades que responden a "usos y costumbres" generalmente desfavorables para las mujeres.

La Iglesia Episcopal, como se ha visto, se diferencia de la IC en que ésta aún prevalece como el más claro ejemplo de patriarcado, si nos atenemos a las expresiones contundentes de papa Juan Pablo II negando toda posibilidad a las mujeres de ser ordenadas sacerdotes. Para el caso, es ilustrativo lo estipulado por la Iglesia Episcopal de Colombia:

> Las mujeres tienen acceso a la ordenación, al diaconado, al presbiterado y al obispado en reconocimiento de la completa participación de que le es conferida en el cuerpo del bautismo y basado en la doctrina de la encarnación mediante la cual Cristo asume nuestra naturaleza humana y no nuestra identidad sexual. En otra palabra hombres y mujeres participamos de la misma humanidad y naturaleza redimida que es objeto de la encarnación de Dios en la persona de Cristo.[33]

Pero, como se dice, "no todo es miel sobre hojuelas". La Iglesia Anglicana de Inglaterra tiene problemas con los fieles

[29] *Constitución Sacrosanctum Concilium sobre la sagrada liturgia*, "Proemio", inciso 1.

[30] Pérdida de la influencia de la religión y sus instituciones sobre las sociedades o estados.

[31] Sociedad organizada aconfesionalmente.

[32] No practicar o seguir una religión, China el país más poblado del mundo (1,300 millones de habitantes) tienen el más alto porcentaje 71%; Japón el 58%; Rusia 48,1; Biolurrusia 47.8%. "Irreligión" en *Wikipedia*.

[33] Iglesia Episcopal en Colombia. Comunión Anglicana, *La ordenación de mujeres*. En línea.

conservadores por la apertura que permite la ordenación sacerdotal de mujeres, así como ECUSA los tiene por ordenar a sacerdotes homosexuales.

Este milenio se encamina a la toma de decisiones que deben corresponder a la época y el campo religioso no está exento de ello ante el peligro del alejamiento de los fieles. Pero ¿cómo darle respuesta a todas y todos? ¿Cómo aceptar un mundo donde las sociedades más "avanzadas" se abren a la inclusión, mientras otras siguen imponiendo sus cerradas normas que obligan a las mujeres a vivir sujetas al poder masculino? Las respuestas a estas preguntas van encontrando diferentes caminos, unos desde la institución, otros desde la individualidad. Aquí sólo se ha propuesto otra mirada sobre dicha encrucijada■

Bibliografía

Aquino, María Pilar. *¿Qué es hacer teología desde la perspectiva de la mujer?*, Cuadernos para la mujer, Centro Michoacano de Investigación y Formación (CEMIF), México, 1999.

Calle Rivaz, Ivana y Teresa Lanza M. *Feminismo y religión católica: Ver a Dios con ojos de mujer*. La Paz, Bolivia, Católicas por el Derecho a Decidir, 2004.

Carta apostólica "Mulieris dignitatem" del sumo pontífice Juan Pablo II sobre la dignidad y la vocación de la mujer con ocasión del año mariano. 15 de agosto de 1988. En línea. http://es.catholic.net/mujer/463/998/articulo.php?id=14562. (enero de 2009)

Carta del papa Juan Pablo II a las mujeres, 29 de junio de 1995. En línea. http://www.franciscanos.org/docpontificios/cartajpiimujeres.html. (enero de 2009)

Carta Apostólica "Ordinario sacerdotalis", del papa Juan Pablo II sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a los hombres, 22 de mayo de 1995. En línea. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_22051994_ordinatio-sacerdotalis_sp.html

Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral "Gaudium et spes" sobre la Iglesia en el mundo actual*, diciembre 7 de 1965. En línea.http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

Constitución *Sacrosanctum Concilium sobre la sagrada liturgia*, 4 de diciembre de 1963. En línea. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html. (febrero de 2009)

Damen, Franz. *Panorama de las religiones en el mundo y en América Latina*. En línea. http://latinoamericana.org/2003/textos/castellano/Damen.htm. (febrero de 2009)

El sacramento del orden y de la mujer. De la "Inter Insigniores" a la "Ordinatio Sacerdotales". Introducción y comentarios de Card. Joseph Ratzinger. Madrid, Libros La palabra, 1997.

Giles, Mary. *Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*. Martínez Roca, Barcelona, 2000.

Gudorf, Christine E. "Ética sexual feminista", en *Somos Iglesia*. México, Católicas por el Derecho a Decidir, 1996, pp. 15-40.

Iglesia Episcopal. *Definición y génesis histórica*. En línea. http://metareligion.com/Religiones_del_mundo/Cristianismo/Denominaciones/iglesiaepiscopal.htm. (febrero de 2009)

Iglesia Episcopal en Colombia. *Comunión Anglicana*. *La ordenación de mujeres*. En línea. http://www.iglesiaepiscopal.org.co/mujeres.htm. (junio de 2009)

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática-Inegi. *La diversidad religiosa en México*. *XII Censo General de Población y Vivienda México 2000*. Inegi, México, 2005. En línea. http://www.inegi.gob.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/integracion/sociodemografico/religion/Div_rel.pdf

Lonzi, Carla. *Escupamos sobre Hegel*. Anagrama, Barcelona, 1981.

Martínez i Álvarez, Patricia Victoria. *La libertad femenina de dar lugar a dios*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos/ Movimiento Manuela Ramos, Lima, 2004.

"Ordenan a una mujer obispo en Cuba". *BBC Mundo.com*. *América Latina*, junio 11 de 2007. En línea. http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_6739000/6739807.stm. (junio de 2008)

Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. *Instrucción "Inter insigniores"*. *Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial*. 15 de octubre de 1976. Biblioteca electrónica cristina. En línea. http://multimedios.org/docs/d001038/

Suárez, Hugo José, "Diálogo con Ivonne Gebara: Mujer, teóloga y feminista", *Redes Cristianas*. 19 de octubre de 2007. En línea. http://www.redescristianas.net/2007/10/19/dialogo-con-ivonne-gebara-mujer-teologa-y-feministahugo-jose-suarez/. (mayo 20 de 2008)

The Episcopal Church. En línea. http://ecusa.anglican.org/. (febrero de 2009)

The Episcopal Church of Utah. "Diáspora. Ordenación de Isabel González,". The Diocesan Dialogue. Current Issue, marzo de 2007. En línea. http://www.episcopal-ut.org/dialogue/mar07/0307_05.html. (febrero de 2009)

US Census Bureau, International Data Base (IBD). En línea. http://www.census.gov/ipc/www/idb/worldpopinfo.html. (22 de mayo de 2009)

Vuola, Elina. *Teología feminista/ Teología de la Liberación. Los límites de la liberación*. Madrid, iepala, 2000.

Santas escuelas de Cristo en la segunda mitad del siglo XVIII en la Ciudad de México

Alicia Bazarte Martínez*
José Antonio Cruz Rangel**

Hacia 1799, en la capital del virreinato novohispano existían las Santas Escuelas de Cristo en doce templos: en los conventos de San Francisco, Santo Domingo, San Agustín y Nuestra Señora de La Merced; en las parroquias de Santa María la Redonda, Santa Cruz y Soledad, San Sebastián, Santa Veracruz; en los hospitales de Jesús Nazareno y Real de Naturales, y en el colegio de San Pedro, así como en pueblos y ciudades importantes de casi todo el virreinato.[1]

* Profesora-investigadora de la Escuela Superior de Economía, IPN.
**Profesor de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

[1] "La primera Escuela de Cristo de la que tenemos noticias se fundó en Madrid el 26 de febrero de 1653, en el Hospital de los Italianos, por el administrador del mismo, el padre Juan Bautista Ferruzzo, con la aprobación del obispo de Toledo don Baltasar de Moscoso y Sandoval el mismo año y en 1655 la del Papa Alejandro VII. En cierto sentido, se considera a San Felipe Neri como el padre de las Escuelas de Cristo por el paralelismo que éstas guardan con los oratorios creados por él para seglares en Roma. Sus constituciones se deben mayoritariamente al padre Ferruzzo y al obispo de Osma, D. Juan de Palafox y Mendoza, antes obispo de Puebla de los Ángeles". Manuel Moreno Valero, "La Escuela de Cristo. Su vida, organización y espiritualidad barrocas", en Carlos Álvarez Santaló (coord.), *La religiosidad popular*, Antropos-Fundación Ma-chado, t. III, p. 509.

Como sucedía con las cofradías, algunas habían sido fundadas con licencia del ordinario (es decir del obispo del lugar), pero la gran mayoría de ellas no. Su finalidad era promover la ortodoxia doctrinal entre los distintos grupos sociales del virreinato, que debían someterse a mortificaciones físicas y hacer de la oración y reflexión sobre la muerte de Cristo su doctrina. Si bien promovían la agrupación de personas en el seno de la Iglesia Católica, su objetivo las alejó definitivamente de las cofradías y las terceras órdenes a excepción, quizá, de las cofradías de la Doctrina Cristiana.

Antecedentes

En España, las Escuelas de Cristo iniciaron en el siglo XVII y han perdurado hasta la actualidad. Su objetivo quedó establecido en el primer capítulo de sus constituciones:

> El aprovechamiento espiritual y aspirar en todo al cumplimiento de la voluntad de Dios, de sus preceptos y consejos, caminando a la perfección cada uno, según su estado, y las obligaciones de él, con enmienda de la vida,

> penitencia y contrición de los pecados, mortificación de los sentidos, pureza de conciencia, oración, y frecuencia de Sacramentos, obras de caridad y otros ejercicios santos que en ella se enseñan y practican, con aprecio grande a lo eterno y desestimación de lo temporal, buscando todos en su estado el camino y la senda estrecha, y más segura de salvarse.[2]

La noticia más antigua de las Santas Escuelas de Cristo en España se remonta al 26 de febrero de 1653, cuando se fundó la primera en el Hospital de los Italianos de Madrid. Su promotor, el sacerdote italiano Juan Bautista Ferruzzo era el administrador de dicho nosocomio, y más tarde fue ordenado obispo de Trivento, en Nápoles. Esta Escuela de Cristo fue aprobada el 10 de abril de 1655 por el arzobispo de Toledo Baltasar de Moscoso y Sandoval y por el papa Alejandro VII.[3] En el año de 1953, en la conmemoración del tricentenario de esta fundación, se registraron en España 385 escuelas que habían existido; ahí se declaró cofundador del instituto a Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Osma y antiguo obispo de la Puebla de los Ángeles.[4]

La fecha que tenemos registrada para la primera Escuela de Cristo en la capital del virreinato novohispano es la de 1721, establecida en el Convento de Nuestra Señora de la Merced, en la Capilla de San José. A ésta le seguirían otras once. Originalmente las Santas Escuelas en el virreinato novohispano fueron establecidas por y para los españoles prominentes, pero poco a poco dieron paso a otras más abiertas que se conformaron mayoritariamente por trabajadores.

San Felipe Neri espíritu del Oratorio y de las Santas Escuelas

Paradójicamente la Iglesia, queriendo confrontar la irreligiosidad y la educación laica manifiesta en las ideas ilustradas radicalizadas en Francia, pero que en España también tenía seguidores, trató de implantar una educación religiosa "racional" y más o menos democrática en la institución de las Santas Escuelas de Cristo surgidas en Europa durante el siglo XVII, con una fuerte presencia en el debutante siglo XVIII e inspiradas en las enseñanzas de san Felipe Neri[5] como una

[2] *Ibid.*, p. 511.

[3] Moreno Valero se sorprende de que no se hayan estudiado estas instituciones tanto como las cofradías, atribuyendo el desinterés o desconocimiento a que su fin no era exteriorizar sus actividades y al restringido número de sus miembros que, en ocasiones, no pasaba de 72. Además, su carácter ascético enaltecía como virtud la humildad y la discreción, por lo que nadie debía enterarse de lo sucedido en su interior; sus espacios tendían a ser lo más aislados y oscuros posibles. *Ibid.*, pp. 507-522.

[4] Para consultar las constituciones de esta primera fundación véase Juan de Palafox y Mendoza, *Obras*.

[5] San Felipe Neri nació en Florencia, Italia, en 1515. Vivió en Roma austeramente, y en 1558 con la ayuda de su confesor el P. Persiano Rossa fundó una cofradía de pobres, que se reunían para los ejercicios espirituales en la Iglesia de San Salvatore in Campo. Esta cofradía se encargaba de socorrer a los peregrinos pobres. Al poco tiempo fundó el célebre Hospital de la Santa Trinidad del Peregrino. En 1551 recibió las órdenes sagradas y se fue a vivir a San Jerónimo de la Carita, fundó su apostolado en el confesionario donde atendía a una multitud de penitentes, organizaba conversaciones y discusiones espirituales que terminaban con una visita al Santísimo Sacramento; y se leía la vida de los mártires y misioneros. En la Iglesia de San Jerónimo se construyó una gran sala para las conferencias de san Felipe, y varios sacerdotes

estrategia de la Iglesia preocupada por el embate ilustrado. Amén del espíritu de estudio de la doctrina cristiana, privaba el de una disciplina casi militar, de tal forma que pareciera ser el entrenamiento de los nuevos soldados de Cristo, preparándose para combatir las ideas de la modernidad que se imponían especialmente en Francia, donde una revolución liberal cobraría la vida del rey Luis XVI ante el azoro de la monarquía europea.

Estas instituciones tenían como parte del método para alcanzar la comprensión del espíritu cristiano, una pedagogía que estaba enfocada cada vez más en las masas; el número de discípulos, que inicialmente debía de ser de 72 aumentó rápidamente a más de cien agremiados en cada escuela. Justamente el nombre de escuela implicaba una tarea de enseñanza-aprendizaje para adultos

> cuyo instituto y fin es el aprovechamiento espiritual y aspirar en todo al cumplimiento de la voluntad de Dios, de sus preceptores y consejeros, caminando a la perfección cada uno según su estado, y las obligaciones de él con enmienda de la vida, penitencia y contrición de los pecados, mortificación de los sentidos, pureza de conciencia, oración, frecuencia de los sacramentos que en ella se enseñan y practican, con aprecio grande de lo eterno y desestimación de lo personal.[6]

Las Santas Escuelas de Cristo se caracterizaron por tener como sus patronos

empezaron a ayudarle en la obra. El pueblo los llamaba "Los oratorianos", porque tocaban la campana para llamar a los fieles para rezar en su oratorio. El santo redactó una regla muy sencilla para sus jóvenes discípulos, entre los cuales se encontraba el historiador César Baronio. Si bien vivían y oraban en comunidad, no se obligaron con ningún tipo de voto ni renunciaron a sus propiedades. El papa Gregorio XIII aprobó la congregación en 1575 confiándole la Iglesia de Santa María en Vallichella, sin embargo, san Felipe Neri prefirió mantenerse en San Jerónimo. Dos años antes de su muerte era frecuente verlo arrebatado en éxtasis durante la misa, así que los asistentes tomaron la costumbre de retirarse al *Agnus Dei*. El acólito hacía lo mismo, después de apagar los cirios, encender una lamparilla y colgar de la puerta un letrero para anunciar que San Felipe estaba celebrando todavía; dos horas después, regresaba el acólito, encendía de nuevo los cirios y la misa continuaba. El santo murió el 25 de mayo de 1595 y fue canonizado en 1622. Butler, *Vida de los Santos*, vol. II, pp. 378-381. En cuanto a su iconografía, se le representa con un globo rojo en la mano (corazón), ya que en 1544 tuvo una experiencia mística, un globo de fuego entró por su boca y se alojó en su pecho de manera visible, y cuando se hizo la autopsia de su cuerpo se descubrió que tenía dos costillas rotas y arqueadas. "en vida se negó a ser retratado, sus facciones fueron reproducidas tomando como modelo la mascarilla hecha después de muerto. Ello dio origen, como en el caso de otros santos a que se creara un tipo que, aunque estereotipado, reproduce sus rasgos fisonómicos. Una de las imágenes más difundidas lo muestra de pie, con la sotana, el manteo y el bonete, sosteniendo un rosario y un lirio". En vida el santo tuvo un encuentro con san Carlos Borromeo y san Ignacio de Loyola, por lo que se le representa con ellos revestido con los ornamentos sacerdotales. A los pies, una mitra y un capelo cardenalicio. Suele ser representado en éxtasis, en levitación y con fuego que sale de su pecho. Héctor H. Schenone, *Iconografía del arte colonial*, *Los santos*, pp. 318-320.

[6] *Constituciones de la Santa Escuela de Cristo Nuestro Señor fundada bajo la protección de la virgen María Nuestra Señora y de los gloriosos san Juan Nepomuceno y san Felipe Neri, en el Hospital de Nuestra Señora de la Concepción y Jesús Nazareno de esta ciudad, México*, reimpresas en México en la imprenta de D. Felipe Zúñiga y Ontiveros, Calle la Palma, 1774, p. 1. Estas constituciones fueron aprobadas por los papas Alejandro VII y Clemente IX, e indica la obra que son las constituciones que siguen todas las Santas Escuelas. Cada escuela pudo imprimir sus constituciones una vez que fueron aprobadas por el obispo del lugar (véase bibliografía).

principales a san Felipe Neri y a la virgen María, dada la asociación al milagro que le hizo la virgen al curarlo de la vesícula,[7] y a cualquier otro santo de acuerdo a la orden religiosa o parroquia a la que pertenecieran.

Reglamento y administración

Las constituciones exigían que los discípulos de estas escuelas estuvieran apartados de los vicios y vanidades del siglo, que se distinguieran por su devoción, fueran practicantes de la oración, así como que ejercitaran la caridad, la modestia y dieran siempre el mejor de los ejemplos a sus semejantes. En el carisma de las Escuelas de Cristo se reconoció como la principal de sus virtudes a la obediencia.

Para su administración necesitaban contar con seis diputados, eclesiásticos y seglares de acuerdo a cada escuela; y con un secretario con voz y voto en todas las reuniones, sin la posibilidad de ausentarse, que tenía a su cargo el libro de acuerdos y asientos de los hermanos y que, además, tomaba asistencia en las reuniones semanales, para lo cual tenía una tabla por alfabeto de los discípulos vivos y muertos, y en su caso podía excusar la falta a quien justificara la ausencia. Por su parte, los secretarios se encargaban de la correspondencia y de los libros de caudales.

El Secretario debía nombrar un coadjutor para que bajo ninguna circunstancia dejara de celebrarse la reunión semanal, además, siempre debía ser el primero en llegar. En cuanto a la puntualidad, todas las constituciones insisten en que gracias a ésta las santas escuelas tendrían el éxito deseado,

> a causa de que cada uno permanece listado hasta cuando quiera, porque aquí no hay coacción o presión alguna que los obligue a que estén siempre, aunque por lo común, los que son hermanos o lo han sido de esta Santa Escuela, sus virtudes los han hecho subsistir en ella hasta la muerte.[8]

En cuanto a la función de los nuncios (el número varió de acuerdo al tamaño de la Santa Escuela), también debían ser eclesiásticos y seglares. Los eclesiásticos se encargaban de cuidar el altar, el oratorio, repartían las disciplinas y la cédula de meditación; por su parte, los seglares vigilaban la puerta, apartaban a los que no eran discípulos, y acompañaban a sus asientos a los discípulos; asistían a los novicios el día de su entrada, eran los celadores de todos los hermanos y además informaban su mal comportamiento público.

El principal funcionario de estas instituciones fue el Hermano Obediencia, quien era el encargado de presidir y conducir las reuniones semanales. Además, existía un Consejo de Ancianos, integrado por los antiguos Hermanos Obediencia y Nuncios, éstos tenían la última palabra en las decisiones importantes de la Santa Escue-

[7] "El suceso aconteció así: el santo había casi perdido el conocimiento por el dolor, cuando súbitamente se incorporó, abrió los brazos y exclamó: '¡Mi hermosa Señora!', '¡Mi Santa Señora!'. El médico que le asistía lo tomó por el brazo, pero san Felipe le dijo: 'Dejadme abrazar a mi Madre que ha venido a visitarme'. Después cayó en la cuenta que había varios testigos y escondió el rostro entre las sábanas", en <www.Cathoilic.net>, consulta junio de 2008.

[8] AGN, *Cultos religiosos*, vol. 1, exp. 2, f. 57.

la. Todos los funcionarios duraban cuatro meses en sus funciones, a excepción de los Hermanos Obediencia y del Consejo de Ancianos, quienes podían permanecer en la mesa directiva el tiempo que ellos consideraran pertinente.

La elección se efectuaba cada cuatro meses hacia el final de los meses de diciembre, abril y agosto, donde toda la escuela tenía un voto decisivo. Los discípulos se reunían en el oratorio con el consejo de ancianos para elegir a los candidatos a secretario, nuncio y coadjutores a través de una votación. Los votos se depositaban al pie de la imagen del Cristo y una vez contados, los nuevos funcionarios electos oraban y pedían al *cuorum* su ayuda para el buen desempeño de su oficio.

En cuanto a la elección de los aspirantes, éstos podían pertenecer a cualquier grupo social. En este caso no existía discriminación:

> por eso tenemos muchos de color quebrado, siendo los más, pobres artesanos, menestrales y gente miserable, en quienes, según acredita la experiencia, es más sólida y más constante la virtud: siendo el espíritu de todos los hermanos el culto divino, aprovechamiento espiritual y la adquisición de las gracias e indulgencias que están concedidas en nuestra congregación.[9]

Los discípulos

Los aspirantes debían estar conscientes de lo que implicaba ser discípulo de una Santa Escuela de Cristo, así como de los gravosos ejercicios y obligaciones a desempeñar, ser dóciles y ejercitados en la oración.

> Deben ser los discípulos de tal escuela varones apartados de los vicios, engaños y vanidades del siglo, que con verdadero conocimiento, y firme resolución deseen agradar a Dios Nuestro Señor y cumplir su santa voluntad: que traten de oración, y recogimiento espiritual: devotos, piadosos, caritativos, modestos, templados, sufridos y ejemplares.[10]

La indagación sobre méritos del postulante era efectuada por el Hermano Obediencia, quien debía cerciorarse del buen comportamiento y desempeño cristiano del futuro discípulo, solicitaba el certificado de frecuencia para cumplir con los sacramentos, otorgado por el respectivo director espiritual. Las solicitudes eran examinadas por un hermano eclesiástico asociado a un seglar: "si llegan a 24 años de edad, que es la que se regula más provecta y menos expuesta a la incontinencia"; así, se levantaban informaciones acerca de la conducta de los aspirantes. Si eran escandalosos, pecadores públicos, indignos, esto se sabía por informes verbales reservados, nada por escrito a fin de obviar indiscreciones. Otro de los requisitos para su aceptación era que el postulante debía hacer confesión general y testamento, además de asistir previamente, con capa, a dos reuniones de la escuela

[9] agn, *Cultos religiosos*, lib. 1, exp. 2, fs. 59v, 69v, 196v, 197.

[10] *Constituciones de la Santa Escuela de Cristo del Hospital de N. S. de la Concepción*, *op. cit*., pp. 3-4.

para reafirmar sus deseos de pertenecer a la corporación. Una vez salvados estos requisitos el consejo de ancianos votaba su recepción o rechazo del aspirante.

La ceremonia de "entrada" del aspirante era significativa, pues estando el futuro miembro de frente al oratorio de la Santa Escuela, se le interrogaba para que reforzara su decisión de pertenecer a la asociación:

> – "¿A que viene?"
> – "A enmendar mi vida y a aprender a servir a Dios".[11]

En esta ceremonia se recitaban oraciones, la mayoría en latín, pero el compendio de las obligaciones de los postulantes de acuerdo con la constitución XIV de las Constituciones de la Santa Escuela de Cristo del Hospital de Nuestra Señora de la Concepción se encuentran resumidas en este acróstico:

> **S**ólo a Dios acudir en despertando
> **A**plicar a su culto el mejor tiempo
> **N**o dejar la oración, por ningún modo,
> **T**odos los días oír misa, muy atento,
> **A**compañar a Dios sacramentado
>
> **E**n su presencia siempre con respeto
> **S**aber y repetir jaculatoria
> **C**on la lección espiritual desvelo
> **U**sar en cada noche del examen
> **E**n la muerte fijar el pensamiento
> **L**a más santa frecuente comunión
> **A**sistencia, piedad y buen ejemplo[12]

En lo referente a las causas de expulsión de los discípulos, éstas se originaban por las repetidas ausencias a las reuniones semanales. Como mencionamos anteriormente, la puntualidad y la obediencia eran las cualidades distintivas de todas las Santas Escuelas de Cristo. Otro motivo de expulsión se debía a los delitos graves (condenados por la justicia eclesiástica o civil) o en caso de notorios escándalos en la vida privada y pública del discípulo. Cuando los delitos y ausencias eran leves, únicamente se le amonestaba durante tres ocasiones para que corrigiera su conducta, de no hacerlo, por votos secretos del pleno de la Santa Escuela se le expulsaba.

En las Escuelas de Cristo, la preeminencia de los varones fue clara e incuestionable, pues no había escuelas de mujeres, sólo la del Espíritu Santo y la del Hospital de Jesús Nazareno tenían permiso para ingresarlas, sin embargo no se tiene noticia de que alguna mujer estuviera en éstas; la de San Francisco lo solicitó en su momento, aunque, según la indagación del escribano Francisco Jiménez, redactada el 1 de agosto de 1799, hecha a solicitud de la Audiencia decía que para las mujeres existía:

> Un día de retiro cada mes a costa de varios bienhechores en la parroquia de Santa María, al que entran (las mujeres) a las nueve de la mañana y salen a las cinco de la tarde y que, para sus ejercicios de oración, plática y rezo, los hermanos de la Santa Escuela les prestan la capilla en que ésta se halla. Y finalmente, que en la Santa Escuela del Colegio de San Pedro, también se les da a las mujeres un día de retiro a costa de otros bienhechores, pero con la diferencia de que no se quedan a comer como en Santa María, sino que se van a sus casas y vuelven por la tarde.[13]

[11] *Ibid.*, pp. 53-56.
[12] *Ibid*, s.p.
[13] AGN, *Cultos religiosos*, vol. 1, exp. 1, fs. 8-9.

Únicamente, en la Santa Escuela de la Santa Cruz estaban inscritas dos mujeres: Gertrudis Padilla y Petra Villalba, quienes sólo participaban de gracias e indulgencias.[14]

Los oratorios

Los oratorios debían tener en el altar un crucifijo (si era de gran tamaño, mejor), éste podía ser en escultura o pintura, una imagen de la virgen, una de san Felipe Neri y otro u otros santos patrones; a los pies del crucifijo dos calaveras, huesos de muertos y dos manojos de disciplinas.

En la sala frente al altar se colocaba un banco bajo, donde se sentaba el Hermano Obediencia y frente a él una mesa pequeña con una calavera, la cédula de meditación del día, agua bendita, un reloj y una campanilla, frente a esta mesa un banquillo para aquel que debía confesarse y arrepentirse públicamente de sus pecados, así como responder a las preguntas del Hermano Obediencia durante la reunión semanal, a los lados del altar dos banquillos para los nuncios, bancas rasas y bajas arrimadas a las paredes para los hermanos. El oratorio debía estar cerrado y con una sola vela encendida al empezar la ceremonia semanal.

El ritual

Las reuniones eran los jueves, a excepción del de Semana Santa que se cambiaba por el martes anterior. El jueves de *Corpus Christi* se trasladaba al domingo infraoctavo. Todas las reuniones iniciaban dos horas antes del anochecer. El 24 de agosto de 1799 la Santa Escuela de la Parroquia de San Sebastián, por conducto del capellán Obediencia Manuel José Pérez, declaró al obispo que los ejercicios nocturnos eran prudentes y de corta duración para comodidad de los hermanos que practicaban la oración nocturna durante dos horas, ya que "en la noche es cuando se desprenden de sus oficinas, tiendas, oficios y tareas".[15]

El oratorio debía permanecer en silencio y el discípulo de rodillas cuando el Santísimo Sacramento estuviera expuesto, cada quien en su lugar asignado; sus armas quedaban al entrar al oratorio, no así la capa y el sombrero que debían estar bajo el banco donde se sentaban. El rito empezaba con el rezo de una parte del rosario, de rodillas eran asperjados. Después de algunas oraciones, el Hermano Obediencia hacía una breve plática sobre la reflexión del día, se meditaba media hora, y recitaba una breve jaculatoria de acuerdo al día; se rezaba una letanía en honor de la virgen. Después de esto se repartían las disciplinas y se "mataban las luces". El Obediencia hacía un resumen de algún pasaje del *via crucis* y en seguida pronunciaba las palabras *"aprehendite disciplinam"* y los hermanos se comenzaban a disciplinar y a recitar en coro el miserere *mei deus*, el *de profundis* y el acto de contrición.

Posteriormente se encendían las luces y se mencionaban algunos capítulos de las constituciones. En seguida hacían una adoración al Santísimo Sacramento como parte culminante de la ceremonia, en recuerdo a la devoción de las cuarenta horas instituidas por san Felipe Neri.

[14] *Loc. cit*.

[15] *Ibid.*, pp. 60-61.

El paso siguiente era nombrar a dos hermanos que se encargaran de la limpieza del oratorio para la siguiente reunión y dos más para que visitasen a los hermanos enfermos. Punto seguido, se hacían tres genuflexiones, una junto al altar, una en medio del oratorio y una a la salida. En Navidad se acercaban a adorar al niño en el pesebre, que se instalaba bajo el crucifijo. Se excusaba a los hermanos de la disciplina los jueves en la víspera de Navidad y hasta Reyes, también el jueves de corpus, el de pascua de resurrección y del Espíritu Santo. Esta ceremonia no debía exceder las dos horas.

El ejercicio del banquillo

La mayoría de los discípulos se quejaban del ejercicio del banquillo, el cual consistía en que uno de los participantes en el rito semanal, debía sentarse en un banco que estaba frente al altar y confesar públicamente sus pecados, y en repetidas ocasiones, desde la primera mitad del siglo XVIII, pedían que se suprimiera. En 1746, las autoridades de la Santa Escuela fustigaron a los que no querían el ejercicio del banquillo "por sus genios cortos y vergonzosos", éstos no aprenderían ni seguirían el manual *Despertador Cristiano*: "siendo el ejercicio del banquillo en el que esencial y propiamente consiste el instituto de la Santa Escuela, pues ésta es para estudiar y aprehender el mejor modo de seguir a Dios".[16] Muchos pensaban en suprimirlo, pero, de quitarlo, la Santa Escuela sería como cualquier otra congregación.[17]

Las cuatro partes principales que caracterizaban a todas las Santas Escuelas eran: oración, plática, banquillo y disciplina:

> ¿El quitar una es desmembrar este cuerpo armónico que no causará aquel suave deleite que ofrece cuando completas y bien templadas todas sus cuerdas hace ordenar todos los movimientos del corazón humano? Las demás menudencias hermanos míos, de que piadosamente usamos y que quizá no omitimos aun cuando el tiempo nos urge, son como aquellos atavíos mujeriles cuya falta no impide que se perciban las hermosuras de sus rostros, la gallardía de sus cuerpos y el armonioso concierto de sus voces.[18]

También se señalaron algunos abusos en el cumplimiento de las constituciones, como: a) que el ejercitante debería examinar a otros sus iguales, por lo cual, ni el uno sabía preguntar, ni los otros qué responder a las preguntas disímbolas que se les hacían a aquellos que ocupaban el banquillo. Los hermanos decían "mil mentiras en la confesión que hacen de defectos pecaminosos sujetos sólo al tribunal de la penitencia, de lo que se ha seguido, nada menos, que un sumo odio de tal ejercicio por las menudencias de jaculatorias, confesión de defectos, etcétera"; b) que los hermanos carecían del acceso a los impresos de las constituciones para instruirse; c) que el ejercitador reprendía áspe-

[16] Sobre el despertador cristiano véase *Despertador de la vida espiritual que, según sus reglas, sigue la Santa Escuela de Cristo canónicamente fundada en el Convento del Espíritu Santo de esta corte, dedicado a su patrón el gloriosísimo san Felipe Neri*, Herederos de D. Ma. de Rivera, s. p.

[17] De acuerdo con las enseñanzas de S. F. Neri, el valor de la penitencia y mortificación ayudaba al alma a crecer en humildad.

[18] AGN, *Cultos religiosos: Santas escuelas*, lib. 1, exp. 2, f. 88.

ramente a los ejercitantes, cuando debería dar "una caritativa admonición". Y se pregunta el disquisidor acerca de quiénes fueron los autores del banquillo, y responde "fueron ciertamente aquellos santos hombres que habitaban retirados en los yermos, los tebaidas, un san Jerónimo, un san Benito", cuya hermana santa Esculapia le pidió quedarse loando a Dios, él no quiso y ya se iba, cuando se soltó una gran tormenta, a ruegos de la hermana a Dios

> movió al gran padre fundador de las Escuelas, San Felipe Neri, a establecer nuestro banquillo como quien conocía que todos tenemos de estos medios para aprovechar en el servicio de Jesucristo… no hay duda de que no es lo mismo congregación piadosa que Escuela de Cristo. Para ser congregación piadosa es bastante que en ella se practiquen cualesquier género de obras de virtud, más, para ser Escuela de Cristo no basta esto, es necesario que en ella se enseñen las virtudes, se hagan practicar y examinar los medios más oportunos para ello, y aún no es bastante esto, es también necesario que se examine su cumplimiento y aprovechamiento en ellas. Luego se sigue de aquí, que en la Santa Escuela se deben enseñar una por una, con claridad, con facilidad, sin adorno que quizá las oscurecen, de suerte que todos, aún el más rudo, puedan entenderlas, concebirlas, amarlas y practicarlas. Luego, es necesario que esto se haga sin intromisión, porque el día que no se haga, no es escuela... A la verdad, en todas partes donde se adora a Jesucristo se oyen resonar en los púlpitos voces de ministros fervorosos que instruyen en la virtud, que reprenden los vicios, pero de donde viere que estas amonestaciones que se hacen en general no sean de mucho fruto y, que no se aprovechen tanto como las suaves admoniciones que se dicen en los confesionarios. No es otro el origen de esto, más que el que se hace en general, donde se habla para toda clase de gentes, donde no se pueden las más veces singularizarse en alguna virtud y, donde las palabras que pasaron y no se entendieron, se quedaron sin inteligencia. Por lo que más aprovecha una media hora de catecismo, que cientos de exhortaciones... El doctor de la iglesia habla de las dos partes del hombre: "la animal y la racional, que según la primera es sumamente dificultosa [por el ejercicio del] banquillo y observar todos los preceptos, pero para la segunda, no hay tal dificultad, pues se inclina naturalmente a la virtud […] y ciertamente el banquillo, como que tiene que humillar a los ejercitantes y los ejercitados en él, como que oprime nuestra soberbia y amor propio, avergonzándonos si erramos delante de nuestros hermanos, hostiga a la parte animal, no a la razón.[19]

En la cita anterior se aprecia la finalidad de las Santas Escuelas de Cristo. A diferencia de los Oratorios de San Felipe Neri[20] que terminaban con música, cantos y en ocasiones con alguna representación teatral, los ejercicios de las Santas Escuelas implementaban la humillación y arrepentimiento público por medio del banquillo y la mortificación física. Era natural, los tiempos habían cambiado y se necesitaba hacer frente a las ideas y costumbres de

[19] AGN, *Cultos religiosos*, lib. 1, exp. 2, fs. 88v-89, 99-99v, 101v-102.

[20] El Instituto del Oratorio de San Felipe Neri se estableció en 1575, "sin más reglas que los cánones, sin más votos que los compromisos el bautismo y de la ordenación, sin más vínculos que los de la caridad. Las reuniones empezaban con

la modernidad, por lo que se desbordó una necesaria confianza en las bondades y resultados de esta institución para la sociedad católica, al punto de considerarla antídoto contra las nuevas corrientes de pensamiento y praxis social secularizadoras en boga:

> Si Francia, protectora de escuelas de baile, danza, música, diversión y sensualidad, hubiera protegido el establecimiento de las Escuelas de Cristo, ¡qué distintos fueran sus aspectos! Puede ser que no hubiera llorado la horrorosa catástrofe que aún todavía [*sic*] execramos y, ni la religión experimentara los tristes efectos que advertimos.[21]

Por este motivo, las Santas Escuelas de Cristo en el virreinato novohispano adquirieron gran presencia entre la población en la segunda mitad del siglo XVIII, además, recordemos que la orden filipense heredó, no sólo algunas de las propiedades de los jesuitas a partir de 1767, sino también tuvo que ampliar sus tareas de adoctrinamiento a toda la población,[22] en especial se encargaron de continuar la obra espiritual de los jesuitas, en lo que correspondió a los ejercicios espirituales.[23]

La oración

Las Escuelas de Cristo tenían en la caridad una de sus principales virtudes, debían recurrir a la oración para lograr el amor hacia Dios, la virgen y los santos, pero sobre todo el amor al prójimo y hacia uno mismo. Para manifestar el amor hacia la divinidad se imprimieron un sinnúmero de manuales, lo que debió representar un importante gasto para las autoridades, ya que los imprimían con sus propios recursos y en pocos ejemplares, por lo cual es posible que se custodiaran en los oratorios de las escuelas, y en ocasiones se buscaba el mayor cuidado posible para que todos los discípulos pudieran leerlos y reflexionar sobre su contenido.[24]

---

una lectura y el comentario del que presidía; al que seguía una enseñanza dialogada, y, finalmente, uno de los ayudantes del santo, al principio César Boronio, recordaba algún punto de Historia eclesiástica, y sacaba de él la enseñanza teológica o moral", en <www.cathoilic.net>, consulta: junio de 2008.

[21] AGN, *Cultos religiosos*, lib. 1, exp. 2, fs. 215-217.

[22] "En virtud de esta real cédula (28 de junio de 1701) y la citada bula de Inocencio XII, que se recibieron en México alrededor de noviembre de 1701, se instaló con toda solemnidad la Congregación del Oratorio [de San Felipe Neri] de México el día 12 de febrero de 1702, autorizando el acto el Excmo. e Ilmo. Sr. Dr. D. Juan de Ortega Montañez, virrey entonces y arzobispo […]. Después de la expatriación de los jesuitas adquirió un nuevo lustre la congregación del Oratorio de México, tanto por el nuevo ministerio de los ejercicios espirituales de san Ignacio que tomó a su cargo, como por haberse trasladado al centro de la Ciudad, en la que fue Casa Profesa de aquellos religiosos". Mariano Cuevas, S. J., *Historia de la Iglesia en México,* vol. IV, pp. 488-489.

[23] El primer filipense que dio los ejercicios espirituales fue el padre José Joaquín Olazarán, en el año de 1769, en una capilla del cerro de Guadalupe y es hasta el 25 de marzo de 1771 en que les fue acordada la casa Profesa por mediación del virrey marqués de Croix. Esta adjudicación fue confirmada durante el mes de agosto del mismo año por el rey Carlos III. *Ibid.*, p. 489.

[24] En el *Despertador de la vida espiritual...*, en la última página aparece una leyenda donde se conmina a los discípulos a que lo cuiden para que pueda pasar de una mano a otra. *Op. cit*. Los oratorios, como mencionamos fueron inspirados por el Oratorio de San Felipe Neri y la oración era su principal virtud. "Oratorio: la congregación de presbíteros, fundada por San Felipe Neri. Llamose así, porque su instituto es el ejercicio de la Oración." Academia de Autoridades RAE A, 1737. http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0.

Estos manuales cuentan con una gran cantidad de jaculatorias[25] y algunas oraciones, inspiradas en la vida de Jesucristo, desde que es concebido hasta su resurrección. Además, se agregan otras jaculatorias especiales: semanales, mensuales y para fechas litúrgicas importantes, así como para el ejercicio de la buena muerte durante los meses de abril, agosto y diciembre. En el entendido de que está por realizarse un estudio historiográfico devocional donde se resalte el contenido e ideales de los autores sobre estos manuales, se transcriben algunas jaculatorias:

Para el mes de septiembre:
Jesús maestro enamorado,
médico del alma vienes,
en el pan sacramentado,
pues, enfermo, aquí me tienes

Para el mes de octubre:

Jesús maestro, a defenderme
de los lobos, tu amor viene;
pues a ti quiero acogerme,
nada mi Dios, me detiene[26]

---

[25] "Jaculatoria. Del latín *iaculari* (lanzar un dardo). Breve y vigoroso movimiento del alma hacia Dios en una oración interna o externa de algunas palabras", Olivier de la Brosse, Antonin-Marie Henry, y Philippe Rouillar, *Diccionario del cristianismo*. *Jaculatorias deducidas de todos los puntos en las meditaciones del Manual compuesto por el P. Tomás de Villa-Castin de la Compañía de Jesús: que el secretario de la Santa Escuela de Christo nuestro señor del Convento de N. S. P. S. Francisco de esta ciudad ha dispuesto y a expensas de un hermano, se ha costeado su impresión, a quien las dedica a su venerable junta de Ancianos,* México, reimpreso en la calle de San Bernardo, 1783.

[26] *Despertador de la vida espiritual*..., p. 36.

Como se señaló anteriormente, estas oraciones y jaculatorias se recitaban durante las reuniones semanales y el Hermano Obediencia repartía cédulas con estas reflexiones a todos los demás discípulos.[27]

Las Santas Escuelas no se encargaron, como las cofradías, de dar sepultura a sus discípulos, sin embargo siempre los asistieron a la hora de su muerte. Para esto sus constituciones fueron muy precisas: el ejercicio de la caridad hacia los enfermos consistía en que el Hermano Obediencia designaba a dos de los discípulos para que los cuidaran, en especial, debían estar atentos para que recibieran los sacramentos. Dos hermanos sacerdotes integrantes de la Santa Escuela debían asistir al enfermo en sus últimos momentos, turnándose para no dejarlo solo. Cada mes los discípulos entregaban al Hermano Obediencia una cédula con los sacrificios, oraciones y penitencias que habían ofrecido por el muerto. Cada año los discípulos debían hacer una confesión general y, si no tenían testamento, debían hacerlo. En el último jueves de cada mes, los hermanos debían tomar en sus manos, por tandas, una calavera y hacer meditación sobre la muerte. Cuando un discípulo fallecía, se le acompañaba en la misa de cuerpo presente, se ayudaba con limosnas a la familia y se ofrecían oraciones para ganar indulgencias que podían ser aplicadas a las ánimas del purgatorio. A los discípulos muertos en otra ciudad se les ofrecía una misa y comunión.

La práctica de una buena vida para una buena muerte quedaba establecida en las constituciones, pues ejercitar una vida piadosa debía ser el distintivo de los discípulos de las Santas Escuelas, por ello

[27] Otros ejemplos en el apéndice 2.

se pedía "distribuir el tiempo con orden y medida como fácilmente se malogra, faltando para lo que más se debe si se gasta desordenadamente",[28] se recomendaba repartir las horas provechosamente, esto era muy importante debido a que la mayoría de los discípulos eran trabajadores; acompañar al Santísimo Sacramento, leer libros devotos, libros de vidas de santos; hacer examen de conciencia por la noche, meditar sobre la muerte, comulgar una vez a la semana; visitar a los enfermos de los hospitales, asistiendo a servirles la comida humildemente, consolarlos espiritualmente y corporalmente, y visitar a los presos en cuaresma, por la porciúncula y por la Navidad. También debían imitar a Cristo y no hacer gastos inútiles; y si alguno de los discípulos quería ofrecer una limosna, debía entregársela al síndico de la hermandad.

En lo que corresponde a la economía de las Santas Escuelas de Cristo, éstas recibieron donación de capitales para la construcción de sus capillas y altares. En ocasiones se invirtieron capitales para administrarlos y ganar intereses, aunque se estipuló que estos bienes "no se espiritualizarían", sino que debían considerarse "profanos".[29]

[28] *Constituciones de la Santa Escuela de Cristo Nuestro Señor...*, p. 33.

[29] AGN, *Cultos religiosos*, vol. 1, exp. 2. fs. 112-128. La relación de estos caudales se pueden consultar en AGN, *Cofradías y archicofradías, 1805: "Relación de los caudales de las capellanías y obras pías pertenecientes a las siguientes santas escuelas: Jesús de Nazareno, Santa María la Redonda, Cristo Nuestro Señor, Nuestra Señora de la Merced, Sagrado Corazón de Jesús, Santa Veracruz, Cristo Nuestro Señor del Colegio de San Pedro, San Francisco, Cristo de la Parroquia de la Soledad y Santa María"*, vol. 6, exp. 6, fs., pp. 456-486.

El censo de 1799

Las reformas al episcopado mexicano a partir de 1780 también alcanzaron a las Santas Escuelas, el afán de reforzar la autonomía del clero secular frente a las congregaciones y hermandades originó que se levantaran censos e informes sobre el número de las Escuelas de Cristo, registrando si estaban o no fundadas con la autoridad del ordinario, su sede y el número de discípulos. Como sucedía con las cofradías, algunas tenían licencia mientras otras carecían de ella. Por Real Cédula del 16 de mayo e 1797 se pidió al virrey que informara sobre el número de Escuelas de Cristo, y fue el comerciante de la Ciudad de México, don Antonio del Puerto y Gómez, quien se encargó de hacer la averiguación. En ésta se menciona a los Hermanos Obediencia de cada una de ellas, en:

SEDE	HERMANO OBEDIENCIA
San Francisco	Gregorio Aguirre
Espíritu Santo	Estanislao Segura
Santo Domingo	José Fernández Mora
San Agustín	José Toledo
La Merced	Provincial Fray Manuel Mercadillo

SEDE	HERMANO OBEDIENCIA
Parroquia de Santa María	Juan Nicolás Abad
En Santa Cruz	Fernando de Soria
Parroquia de San Sebastián	Manuel Pérez
Parroquia de la Santa Veracruz	Pedro Solano
Hospital de Jesús Nazareno	José Munive
Hospital Real de Naturales	Vicente Alcántara
Colegio de San Pedro y San Pablo	Juan Bautista Alcivar

En la averiguación mencionada del año 1799, se levantó un censo sobre las Santas Escuelas de Cristo, en el que se reportó lo siguiente:

La Santa Escuela de Jesús Nazareno era de las más numerosas, estaba fundada sólo con autorización del ordinario. Al respecto, el Hermano Obediencia dijo que había intentado reformar algunos puntos sobre la falta de asistencia de los hermanos a los ejercicios y comuniones mensuales, así que por decreto del arzobispo Manuel Rubio y Salinas se expulsaría a los hermanos que tuvieran ocho faltas culpables a los ejercicios y seis a las comuniones mensuales, sin volver a ser aceptados:

> El objetivo primario y principalísimo de ésta [medida] fue el de proveer a los pobres de todas clases y calidades de un auxilio espiritual, que sirviera de reforma a las costumbres y, de instruir a la gente artesana en todos sus deberes, repitiéndoles sus obligaciones de fidelidad, hombría de bien y palabras de que hay tanta falta en esta pobre gente y en esta corte, y de que se hayan privados en otras escuelas de anterior fundación, pues en ellas sólo se admite la gente española y en el número fijo de setenta y dos individuos, cuando en ésta, indistintamente se admiten y sin número determinado. Por esta razón, ninguna información se hace de las personas que a ella se suscriben, sólo si se indaga de su vida y costumbres, presentando para esto, certificación del confesor… lo que, verificado, se admiten al noviciado o pretensión, que dura por el término de un año, en que, separados del cuerpo de la escuela, dan prueba de su verdadera vocación.[30]

El número de hermanos en dicha escuela era de 179, de los que 38 eran sacerdotes de la Iglesia Catedral.

La Santa Escuela de Santa María de Guadalupe del **Hospital Real de Naturales,** erigida en 1748, con licencia del ordinario y cédula real, funcionaba sin ningún problema.

La Escuela de Cristo, establecida en la parroquia de **San Sebastián** con la advocación del Sagrado Corazón de Jesús, fundada el 6 de marzo de 1751, con licencia real para erigir o usar constitución existente, concedida por el doctor Ignacio Ceballos del gremio y claustro de la Universidad, visitador de testamentos, capellanías y obras pías del arzobispado

[30] AGN, *Cultos religiosos: Santas escuelas*, exp. 2, f. 146.

y de las parroquias de Santa Cruz y San Sebastián y, por el arzobispo Manuel Rubio y Salinas, ante el escribano y notario público Jerónimo Antonio Pérez Castro, en marzo 6 de 1751.[31]

De un informe redactado el 30 de diciembre de 1783 sobre la **Santa Escuela del convento del Espíritu Santo**, se desprende que se fundó en 1730 mediante licencia del ordinario de 7 de octubre, fue confirmada por la Santa Sede en breve del 13 de enero de 1785 y también por el Consejo de Indias mediante real cédula de 21 de octubre de 1795, de acuerdo con la Ley 25, tít. 4º, lib. 1º de la Ley de *Recopilación de Indias*. Los hermanos obtuvieron traslado en 1797, siendo testigos el Hermano Obediencia padre Mariano Quevedo, el padre Joaquín de la Campa y Cos, don Francisco de Espinosa y Risal, presbíteros, diputados eclesiásticos y hermanos.

Las constituciones establecían que el Celador de pretendientes, si era eclesiástico, podría ser llamado maestro de novicios, los hermanos si quisieran efectuar cambios, tendrían que consultar al Obediencia y las bulas santas. Los diputados no tendrían bienes independientes de la escuela, el maestro, si fuera sacerdote, se colocaría al frente, si seglar, junto a las bancas de novicios. El secretario informaría al maestro de novicios sobre los que faltaran a comunidad, pues habría libro de asistencia de novicios. La petición de entrada se dirigiría al celador, quien informaría del caso a la jerarquía.[32]

Esta escuela contaba con 150 discípulos y el ejercicio del banquillo se había abolido "en lo material más no en lo espiritual", por el rubor que causaba a los hermanos ser cuestionados "por sus defectos y adelantamientos".[33]

A la **Santa Escuela** ubicada en la parroquia de la **Santa Veracruz**, por decreto del 30 de abril de 1795, dado en Tacubaya, se le permitió aumentar el número de hermanos a más de 100. Asimismo se le concedía ochenta días de indulgencias aplicables a las ánimas del purgatorio, a cualquier persona que visitara o socorriera a los enfermos y a sus familias. Los hermanos eran individuos de distintas clases sociales, los había artesanos, justicias, militares de plana mayor, comerciantes, etcétera. A dos hermanos de la junta de ancianos se les encargaba instruirse sobre los individuos, el Obediencia se cambiaba cada cuatro meses mediante voto secreto en escuela plena, aunque había reelección, el cargo era gravoso por lo que algunos se excusaban.[34]

La **Santa Escuela de Santa María en la capilla de la Tercera Orden de Penitencia de San Agustín**, sus miembros deberían contar con el permiso de la esposa o amo, para evitar dificultades, esto expresaba el licenciado José Toledo, Obediencia, el 17 de agosto de 1799.[35]

En la **Santa Escuela de Santa Cruz**, estaban inscritos cincuenta hermanos y se reunían en la capilla de la Tercera Orden. En esta misma capilla había una congregación llamada Escuela de María Santísima, en la que las mujeres se reu-

[31] *Ibid.*, fs. 176-188.
[32] AGN, *Cultos religiosos: Santas escuelas*, exp. 1 y 2, fs. 8-72.
[33] *Loc. cit.*
[34] AGN, *Cultos religiosos: Santas escuelas*, exp. 1 y 2, fs. 112-112v., 260, 121v, 261.
[35] *Ibid.*, f. 215-217.

nían los viernes, y donde, "como en cualquier otra cofradía", se asentaban hombres y mujeres, no se practicaban los rigurosos ejercicios y realizaban tres fiestas públicas anuales de día.[36]

La **Santa Escuela** de la **parroquia de San Sebastián**, por conducto del capellán Obediencia Manuel José Pérez, aclaró al arzobispo que cada escuela imprimía las constituciones cuando lo consideraba pertinente, aunque éstas eran las mismas para todas las demás, los impresos de estas reglas llevaban el nombre de la escuela que la había costeado.[37]

El cura Gregorio Pérez Cancio se mostraba orgulloso de la función de la **Santa Escuela de Cristo** en la parroquia de la **Santa Cruz y Soledad** en 1777 y recordó la aprobación de las Santas Escuelas del ilustre y casi beato obispo Palafox y Mendoza: "por eso tienen la alta recomendación de aquel eminentísimo y venerable prelado, el señor cura Palafox, cuya respetable doctrina las hace respetables". El 1 de septiembre de 1777, se fundó esta Santa Escuela "arreglándose a la de San Sebastián, con licencia del arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta,[38] las invitaciones para la primera junta el 21 de septiembre, se colocaron en las puertas de las iglesias capitalinas.[39] Aún se puede conocer la arquitectura de esta Santa Escuela, así como el óleo del cristo que estuvo en la capilla.

La **Escuela del Santo Cristo** del Colegio de **San Pedro** se fundó el 31 de octubre de 1741 por el doctor Francisco Javier Cruz, abogado de la Real Audiencia, en tiempos del arzobispo José Antonio de Vizarrón y Egarrieta, a petición de José García Villalobos, comerciante de la Ciudad de México y del bachiller Juan García Villalobos.

En las constituciones de la **Santa Escuela de Cristo** del **convento del Espíritu Santo**, se hacía hincapié de que, en caso de que algún discípulo fuera delincuente, sería sancionado por el maestro y hermano obediencia.

En agosto de 1796, Mariano José de Miranda y Ledo siguió la propuesta de Juan Nicolás, abad y en ese entonces, Hermano Obediencia de la Santa Escuela de Cristo, para moderar el banquillo, para lo cual pidió aprobación real y, el licenciado Cienfuegos lo aprobó el 5 de agosto de 1796. Ésta era la manera de

> formar varones espirituales de que tanto carece nuestro siglo, con daño no sólo de la iglesia, sino también de los estados, pues, por su falta, apenas hay quién se oponga al torrente de los vicios … se forman padres de familia, hombres de república y aún los eclesiásticos celosos que den respectivamente fruto centuplicado.[40]

Mediante un decreto del 26 de agosto de 1796, el provisor y vicario general de españoles, confirmó que: "concedemos ochenta días de indulgencias a todos los hermanos y novicios de la Santa Escuela de Cristo […] por cada acto de ejercicio que practiquen en ella".[41]

En la **Santa Escuela de María de la Asunción**, de la parroquia de **Santa María**, como en todas las demás se admitían hermanos sin distinción de clases

[36] *Ibid.*, fs. 12, 16v-17 y 38-41.
[37] *Ibid.*, f. 86.
[38] *Ibid.*, f. 238.
[39] *Ibid.*, pp. 239-247.
[40] *Ibid.*, 109 v.
[41] *Ibid.*, fs. 112-129.

y calidades, con un total de 68 más tres miembros protectores, ya que la pobreza de la gente los hacía necesarios, éstos fueron don Mariano Cadena, don Ramón Cascano y don José María Rodallega, a los que se agregaron, aunque sin constancia, don Nicolás Antonio del Puerto, don José González y don Pedro Patricio Zanz: "ya que las limosnas que voluntariamente ofrecen los hermanos no pasan de dos y medio o tres reales semanarios por su pobreza, que no ha dado lugar a exigirles contribución alguna".[42]

Extinción

Finalmente las Escuelas de Cristo perdieron vigencia, el siglo XIX, y en especial el movimiento de Independencia, alejarían a los discípulos de las prácticas espirituales y corporales en el seno de las Santas Escuelas, aun así muchas de ellas continuaron hasta mediados del siglo XIX.[43] Sin embargo, el hecho de que sus reuniones terminaran siempre con una adoración al Santísimo Sacramento, incrementó esta devoción y poco a poco surgió y se arraigó en la población católica de la Ciudad de México la veneración al Santísimo Sacramento que adquirió gran fuerza a partir de las primeras décadas del siglo XIX y que continúa aún en la mayoría de los templos de la ciudad de México el día jueves.

[42] AGN, *Cultos religiosos*, lib. 1, exp. 2, fs. 198v-209.

[43] Suponemos, que aunque la Independencia de México mermó enormemente el número de discípulos de las Santas Escuelas, el rito principal que consistía en la oración y en la mortificación continuó vigente hasta su desaparición con las Leyes de Reforma. Madame Calderón de la Barca, para el año de 1840, relata los siguiente: "Mas la otra noche presencié una escena mucho más extraña: la penitencia de los hombres. Pudimos presenciarla gracias a ciertas influencias 'privadas pero poderosas.' En consecuencia, a las primeras sombras, envueltas en grandes capas y sin la menor idea de lo que iba a suceder, nos fuimos a pie por las calles que conducen a la iglesia de San Agustín. Cuando llegamos, una pequeña puerta falsa se abrió como por encanto, y una vez adentro pasamos por largos y abovedados corredores hasta encontrar una escalera de caracol. Subimos, y nos hallamos en una estrecha galería cubierta con celosías, y que daba directamente al interior del templo. La escena era curiosa. Cerca de ciento cincuenta hombres, envueltos en sus capas y sarapes, embozados los rostros, se habían congregado en medio de la nave. Un fraile acababa de subir al púlpito. La iglesia permanecía casi a obscuras, salvo el sitio ocupado por el fraile, cuya figura surgía en atrevido relieve con su hábito gris, echada a sus espaldas la capucha, descubriendo una frente amplia y calva y una expresiva fisonomía. (…) La escena empezaba a revestirse de una gran solemnidad; como si dispusieran, a bien morir a una caterva de criminales condenados a la última pena. Terminó la prédica y se arrodillaron todos, y unidos en fervorosa oración, dábanse golpes de pecho y tocaban con la frente el suelo. Otra vez se levantó el fraile, y con voz muy clara leyó algunos pasajes de la Escritura que relatan los sufrimientos de Cristo. Irrumpió el órgano con el Miserere, y de súbito se hundió el templo en las tinieblas profundas, menos un monumento del Calvario que, como suspendido en el aire, quedóse iluminado. Empecé a sentir cierto temor, y de buena gana habría salido de la iglesia, si la oscuridad me lo hubiera permitido. De pronto se dejó oir una terrible voz en las tinieblas: '¡Hermanos míos! ¡Cuando a Cristo le ataron a la columna, los judíos le azotaron!' (…) Oímos al instante los golpes de centenares de disciplinas azotar las carnes desnudas. Me es imposible imaginar nada más horrendo. (…) He oído decir de penitencias semejantes que se practican en las iglesias de Italia, y también que la mitad de los disciplinantes no se azotan de veras; pero aquí, en donde se hace en el más absoluto secreto, creo que no puede uno llamarse a engaño". Madame Calderón de la Barca, *La vida en México, durante una residencia de dos años en ese país",* p. 198.

Conclusión

Consideramos que el auge que tuvo la oración como base de la catequesis de las Santas Escuelas fructificó con infinidad de jaculatorias, acrósticos, cédulas de reflexión sobre la muerte de Cristo y sobre la propia, se perdió y jamás fue recuperada por ninguna otra asociación religiosa.

Con frecuencia hemos visitado los recintos de las Santas Escuelas en la ciudad de México (aquellos que aún quedan de pie) y hemos podido constatar, muy a nuestro pesar, que la mayoría de ellos son bodegas de los templos, en muy pocas ocasiones se pueden observar lienzos relacionados con las devociones de las Santas Escuelas, pero contrariamente a lo anterior hemos heredado una capilla de la Escuela de Cristo en la ciudad de Orizaba, actualmente convertida en el Museo de Arte del Estado de Veracruz que nos hace evocar el esplendor y la magnificencia de aquellos discípulos que con tanta fe continuaron las enseñanzas de san Felipe Neri.

Otro de los grandes monumentos, heredados de las Escuelas de Cristo es el Oratorio de San Felipe Neri, también conocido como santuario de Jesús Nazareno de Atotonilco. La primera piedra se colocó el 3 de mayo de 1740, dando inicio a la construcción de una iglesia con una sola nave, paulatinamente se fueron añadiendo otras capillas; al lado izquierdo de la nave se situó la capilla de la Virgen de Loreto y su camarín en 1754; la pequeña capilla de Belén en 1759 y, el 4 de abril de 1760, la del Santo Sepulcro. Además se amplió el coro, al que posteriormente se añadió un recinto rectangular, conocido como capilla de "La Gloria Escondida". La obra fue diseñada y dirigida por el Padre Luis Felipe Neri de Alfaro, quien se inspiró en el Santo Sepulcro ubicado en Jerusalén.[44] Este santuario es notable por las pinturas al fresco sobre escenas de la pasión de Cristo atribuidas a Miguel Antonio Martínez Pocasangre, y porque al pasar Miguel Hidalgo por este templo en 1810, tomó la imagen de la virgen de Guadalupe, como estandarte para la lucha de la Independencia de México.

Así, los libros de oración y las edificaciones de los oratorios de las Santas Escuelas de Cristo, son los únicos testimonio que quedan de estas asociaciones piadosas■

[44] http://images.google.com.mx/imgres?imgurl=http://www.bicentenario.gob.mx/RutaHidalgo/estados/guanajuato/imagenes/SantuarioAtotonilco.jpg&imgrefurl=http://www.bicentenario.gob.mx/RutaHidalgo/estados/guanajuato/monografias/matotonilco.html&usg=__8pqKzNbQ4uvA1hvIyQ64tN5iSM0=&h=246&w=600&sz=46&hl=es&start=9&tbnid=cDETDo83hvJr-M:&tbnh=55&tbnw=135&prev=/images%3Fq%3DSanturio%2Bde%2BAtotonilco%26gbv%3D2%26hl%3Des%26sa%3DG.

Bibliografía

Brosse O. de la, A. M. Henry, Ph. Rouillard, *Diccionario del cristianismo,* Herder, Barcelona, 1986.

Calderón de la Barca, Madame, *La vida en México, durante una residencia de dos años en ese país",* traducción y prólogo de Felipe Teixidor, Editorial Porrúa, S. A. (Sepan Cuantos, No. 74), México, 1981, p. 198.

Constituciones de la Santa Escuela de Christo Señor Nuestro, fundada bajo la protección de la Virgen María, Nuestra Señora, y de los gloriosos S. Juan Nepomuceno, y S. Felipe Neri, en el hospital de Nuestra Señora de la Concepción, y Jesús Nazareno de esta ciudad, D. Felipe de Zúñiga, y Ontiveros, calle de la Palma, México, 1774.

Constituciones de la congregación y Escuela de Christo: fundada debajo del patrocinio de SS. Virgen María, Ntra. Sra. Y del Glorioso S. Phelippe Neri, Joseph Bernardo de Hogal, México, 1735.

Constituciones de la Congregación y Escuela de Christo Señor Nuestro, fundada bajo el patrocinio de la Santísima Virgen María Nuestra Señora, y del glorioso San Phelipe Neri salen a la luz en esta reimprenta para utilidad y aumento de la Santa Escuela, a expensas de la de Nuestro Seráfico Padre San Francisco de México, fundada con autoridad apostólica, Imprenta del Nuevo Rezado, de los Herederos de doña María de rivera, México, 1758.

Constituciones de la Santa Escuela de Christo Señor Nuestro, que se halla fundada con autoridad ordinaria, en la Iglesia del Gran Padre San Camilo de Lelis, e esta corte escriviolas un discípulo de la misma escuela y las consagra a el purísimo corazón de Jesús, Imprenta Real del Superior Gobierno, y del Nuevo Rezado, de los herederos de doña María de Ribera, calle de san Bernardo, México, 1765.

Directorio manual de la Santa Escuela de Christo señor nuestro: para uso de la de Santo Domingo de esta corte, Imprenta Madrileña de los Herederos del licenciado Joseph de Jáuregui, calle de Santo Domingo y esquina de la de Tacuba, México, 1794.

Espinosa y Rosal, Francisco, *Despertador de la vida espiritual: que según sus reglas, sigue la Santa Escuela de Christo, canónicamente fundada en el Convento del Espíritu Santo de esta corte el Fr. Francisco Espinosa Rosal, discípulo también (aunque más indigno) de dicha Santa Escuela...*, Herederos de D. María de Rivera, México, 1765.

Manual de las oraciones que se dicen en la Santa Escuela de Christo Señor Nuestro, s.l., s.n., s.a.

Osorio, Diego, *Estabilidad y firmesa de la santa escuela de Christo Sr. Nro. Con autoridad apostólica, y ordinaria, en el convento de N.S.P. Sr. San Francisco de México: y ahora nuevamente confirmada, y aprobada por N. SS. P. Benedicto XIV, como consta de su bulla: sermón, que en acción de gracias de la confirmación de dicha santa escuela predicó el día I. de agosto de este año de 1756,* Imprenta de el Empredradillo, México, 1756.

Palafox y Mendoza, Juan, *Obras,* Gabriel Ramírez, Madrid, 1762.

Puente, Luis de la, *Místico relox, que en las breves meditaciones del V. P. Luis de la Puente, señala las horas de la oración para todo el año; reguladas según el orden de las dominicas; y práctica de*

la Santa Escuela de Christo Señor Nuestro. Fundada en el Colegio del Príncipe de los Apóstoles Nuestro Gran Padre San Pedro e esta corte, Herederos del licenciado don Joseph de Jáuregui, México, 1794.

Santa Escuela de Cristo*, Explicación de las obligaciones de los Hermanos de la Santa Escuela de Christo Señor Nuestro, fundada en el Convento de Nuestro Padre San Francisco de México,* por don Mariano de Zúñiga y Ontiveros, México, 1797.

Valle y Araujo, José Manuel del, *Trono espiritual, místico altar, que fabrica la alma al mayor bien de los bienes Jesucristo Sacramentado, en los ocho días de su solemne octava: compuesto de dulces meditaciones, tiernas súplicas y jaculatorias devotas sacada su idea de las obras del venerable doctísimo padre Enrique Engelgrave...; sacala a luz un hermano sacerdote de la Santa Escuela de Christo Señor Nuestro de nuestro seráfico padre San Francisco*, Herederos de D. Felipe Zúñiga y Ontiveros, México, s.f.

Valle, Juan de Dios del, *Jaculatorias perpetuas para el uso de los discípulos* [sic] *de la Santa Escuela de Christo Señor Nuestro, fundada en el Convento de Sr. Santo Domingo de México*, en la calle de S. Bernardo, México, 1787.

Villa Castín de, Tomás, *Jaculatorias deducidas de todos los puntos en las meditaciones del Manual Compuesto por el P. Tomás de Villa-Castin de la Compañía de Jesús: que el secretario de la Santa Escuela de Christo nuestro señor del Convento de N. S. P. S. Francisco de esta ciudad ha dispuesto y a expensas de un hermano, se ha costeado su impresión, a quien las dedica a su venerable junta de Ancianos,* Reimpreso en la calle de San Bernardo, México, 1783.

Apéndice 1
Fórmula del Juramento al ser admitido como discípulo de la Santa Escuela de Cristo

Yo el hermano _____ hago voto, y prometo a Dios Nuestro Señor y a la bienaventurada siempre virgen María y a los bienaventurados _____ y a todos los santos y a vos padre de guardar, tener y defender, como tiene y defiende la religión sagrada de Nuestro Seráfico Padre San Francisco que la Virgen María Nuestra Señora fue concebida sin pecado original, en el primer instante de su ser natural, y que por los méritos de la pasión y muerte de Nuestro Señor Jesucristo fue preservada de toda culpa y pecado.

Constituciones de la Santa Escuela de Cristo Nuestro Señor fundada bajo la protección de la Virgen María Nuestra Señora y de los gloriosos san Juan Nepomuceno y san Felipe Neri, en el Hospital de Nuestra Señora de la Concepción, y Jesús Nazareno de esta ciudad. México, reimpresas en México en la Imprenta de Felipe Zúñiga y Ontiveros, calle la Palma 1774, s.p.

Apéndice 2
Además de los manuales las Escuelas de Cristo no dejaron de imprimir los llamados *Sonetos despertadores* en ocasiones acrósticos o versos de reflexión recitados en sus ritos.

Es de Cristo Discípulo llamado,
Ser debe, a su elección agradecido,
Conociendo por sí no ha merecido
Verse en tan Santa Escuela, colocado
Es que se mira; porque Dios le ha dado
Lugar entre otros, a otros preferidos,
Antes quizá, de haberse repelido

De su vida, como pedía, el pecado:
En cuya vocación deberá temer

Justa y grande la cuenta, que le espera.
En la muerte, si su vida, no es crecer;
Solicitando fiel la verdadera
Virtud, que muy despierto, debe tener,
Sin dormirse jamás en su carrera

Obligación de los hermanos según las constituciones de la Santa Escuela de Cristo en la iglesia de San Camilo Lelis :

Examen de cada día
Jaculatoria frecuente,
Ejercitar lo piadoso,
Memoria útil de la muerte
Misa, sin que falte día,
Presencia de Dios por siempre,
Lección diaria espiritual,
Oración constantemente
Cada domingo primero
Otro día que cabe muerte,
Muerte y elección que son
Una en cada cuatrimestre
Nuestro patrón San Felipe
I algún hermano muere,
Otra el día de Pentecostés;
No menos se nos advierte
El día de preciosa sangre;
Serán el mes de noviembre
Patrocinio y desposorios
Los que este número sirven.[45]

[45] Constituciones de la Santa Escuela de Cristo del Templo de San Camilo Lelis.

Apéndice 3. Santas Escuelas de Cristo

Nombre	Sede	Fecha de fundación
Santa Escuela de Cristo Nuestro Señor	Convento de Nuestra Señora de la Merced, Capilla de San José	1721
Santa Escuela de Cristo Señor Nuestro	Atrio del Convento de San Francisco	1724
Santa Escuela de Cristo	Convento Hospital del Espíritu Santo	7 oct. 1730
Santa Escuela de Cristo Jesús Nazareno	Colegio de San Pedro, príncipe de los apóstoles	31 oct. 1741
Santa Escuela de Cristo nuestro señor bajo la protección de la Virgen María, y de los gloriosos S. Juan Nepomuceno y S. Felipe Neri	Hospital de Nuestra Señora de la Concepción y Jesús Nazareno	Se desconoce
Santa Escuela de Cristo Nuestro Señor	Convento de San Camilo Lelis	Se desconoce
Santa Escuela de Cristo de Nuestra Señora de Guadalupe	Hospital Real de Naturales	1748
Santa Escuela de Ma. Santísima	Convento de San Agustín, Capilla de la Tercera Orden	1748
Santa Escuela del Corazón de Jesús	Parroquia de San Sebastián	6 de marzo 1751
Santa Escuela de Cristo	Parroquia de la Santa Cruz y Soledad de Nuestra Señora	1º. sep. 1777
Inmaculada Concepción y Francisco Xavier.	Parroquia de la Santa Veracruz	30 de abril 1795
Santa Escuela de Cristo nuestro señor	Convento de Santo Domingo	Se desconoce

Manual de gramática histórica
Company Company, Concepción y Javier Cuétara Priede
México: UNAM-FFL, 2008.

Nada es tan seguro en las lenguas como el cambio, su continua transformación hasta que el uso y el paso de los años las convierte en lenguas distintas, ininteligibles entre unas y otras. El español lleno de anglicismos de hoy día no es ya el del México afrancesado de principios de siglo XX, ni éste el que se usaba en la Nueva España de Alarcón y Sor Juana, y el de estos dos literatos mexicanos ya difería bastante del que se hablaba en la Castilla de la Reconquista. Ninguno de los hablantes antes mencionados lograría entenderse con los habitantes de la Hispania Romana de los primeros siglos de nuestra era. Lo anterior es fácil de entender si reparamos en que la comunicación entre los mismos habitantes de la Península ocupada por los romanos ya se tornaba dificultosa a causa de la brecha que se abría progresivamente entre el latín de Cicerón y Virgilio y el hablado por el *vulgus*.

Con esa idea en la mente podemos decir que lo único que tienen en común las lenguas, además de ser medio para la comunicación, es el cambio lingüístico. Cambio y comunicación son apellidos materno y paterno de la pluralidad de lenguas, cada una de ellas está en permanente construcción de su propia e intrincada Babel. Así, nuestro español es el brote más reciente del árbol genealógico que tuvo como tronco al latín y como raíz alguna lengua, perdida ya en la oscuridad del pasado, que los lingüistas han llamado protoindoeuropeo.

En el estudio de nuestra lengua encontramos la fuente de la cultura de la que formamos parte y cimentamos nuestra identidad, para enraizarnos a nuestro presente. Con este objetivo colabora el *Manual de gramática histórica* de Concepción Company y Javier Cuétara, el cual se crea como herramienta de apoyo para la formación de profesionistas del estudio de la lengua. En sus páginas se abordan los tópicos básicos para desentrañar las vías de transformación del español desde su origen como lengua latina hasta la paulatina metamorfosis en protoromance

y desemboque en el español actual. Se abordan en él los diversos tipos de cambio lingüísticos, la transformación en distintos niveles, principalmente en el fonético y fonológico.

La obra se divide en tres partes. La primera comienza con un repaso teórico que introduce al tema mediante algunos deslindes, a saber: qué es una lengua natural; qué significa la doble articulación, historicidad, prevaricación, especialización y productividad, entre otras, como características o rasgos definitorios de una lengua natural; qué es y cuáles son los distintos tipos de cambios lingüísticos; también se hace la pregunta de cuáles disciplinas deben ser las encargadas de estudiar los cambios y, finalmente, cuál es la clasificación y origen de las lenguas romances, entre otros.

La segunda parte aborda de lleno lo relacionado con la gramática histórica, específicamente la fonética y fonología del español. Los autores explican exhaustivamente la tipología de los cambios y ofrecen al lector un sinfín de ejemplos que facilitan la comprensión. De esta manera nos explican cuáles fueron los orígenes, tipos y efectos de la *yod* y la *wau* en la evolución del español, cómo fue la evolución de vocales y consonantes de nuestra lengua y cuál es la tipología general de los cambios de sonido, ya sea por asimilación, disimilación y pérdida, entre otros.

La tercera y última parte de este manual está dedicado a discutir algunos temas clásicos de la sintaxis histórica del español. Los autores abordan el nacimiento de los artículos en la lengua de Cervantes, tanto el significado como el empleo de este elemento propio de nuestra lengua. También abordan las causas por las que se sustituyó el futuro latino y se creó el futuro de las lenguas romances, así como la creación de los tiempos compuestos, y, posteriormente, se discute y ejemplifica el origen y marcado preposicional de los objetos directo e indirecto.

Aunque esta obra está dirigida a los estudiantes de la carrera en letras y lingüística, también puede ser útil y valiosa para cualquier interesado en el origen y evolución del español. Provee al lector información importante para conocer las rutas que siguieron las palabras de uso común en la actualidad. Requiere para su abordaje de la mínima curiosidad por la lengua y la historia de que somos herederos. En este manual se ofrecen cuadros, esquemas y gráficas de alfabetos fonéticos, de efectos de la *yod*, evolución de vocales y de distintos sistemas consonánticos, todo ello es un enriquecedor elemento didáctico que facilita la memorización de los conceptos.

A decir de los autores, en la obra retoman el orden y planteamientos expuestos por Menendez Pidal en su *Manual de gramática histórica*. Es el resultado de la colaboración de la doctora Concepción Company y del maestro Javier Cuétara para la elaboración de materiales de apoyo a la licenciatura en letras hispánicas, específicamente para la materia Filología 1 y 2 del séptimo y octavo semestre. Está editado por la Universidad Nacional Autónoma de México y tiene como antecedente otro material elaborado por la doctora Company en el año 2001 de nombre *Manual de filología hispánica, Fonética y fonología históricas*.

José Martín Hidalgo Martínez
Estudiante de sociología, UAM-A

Tras el eco del drama estridentista: *Teatro y vanguardia en el México posrevolucionario (1920-1940)* de Alejandro Ortiz Bullé Goyri Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco (2005)

Cuando Alejandro Ortiz Bullé Goyri se propone ofrecer un nuevo acercamiento al estudio de los orígenes del teatro mexicano moderno, fundamenta su reflexión en la concepción de la dramaturgia como un fenómeno complejo, pues no sólo es un género discursivo, sino también un discurso social; en consecuencia, el autor propone un análisis concentrado en los contextos histórico y social dentro de los cuales se gestan los productos dramáticos del siglo xx.

Teatro y vanguardia no sólo se ocupa en realizar un recuento de las obras, autores o compañías surgidos luego del periodo armado de la Revolución, se preocupa además por explorar el entorno social y cultural donde se generan los productos dramáticos de los primeros años del siglo xx, cuyos autores se empeñaban en crear un nuevo teatro acorde con el proyecto de nación surgido de la lucha revolucionaria. A partir de esta directriz metodológica, el texto muestra cómo en esa construcción de nuevas expresiones, los creadores mexicanos que quieren participar de la experiencia revolucionaria, se interesan en las posibilidades formales ofrecidas por las vanguardias artísticas, pero adicionalmente se involucran con las tendencias sociales y políticas progresistas. La metodología analítica de Ortiz Bullé Goyri resulta en un panorama amplio y detallado de las diferentes propuestas en pugna por erigirse como el modelo a seguir por el teatro mexicano del siglo xx.

Así como el proceso histórico de la Revolución fue un fenómeno complejo, imposible de reducir a un todo unificado y coherente, igual sucede con la producción teatral generada a partir de 1920. Como parte de esta complejidad, el texto da cuenta de la coexistencia simultánea de las diferentes concepciones estéticas de lo que debía ser un teatro nacional, de las profundas divergencias entre ellas, pero también de sus eventuales coincidencias. El énfasis del autor en los debates estéticos entre los creadores de entonces permite, por ejemplo, entender que las diferentes concepciones teatrales compartían, a pesar de lo enconado del debate, una base común: la necesidad de renovar el anquilosado modelo del teatro nacional, que al iniciar la década de 1920 aún insistía en reproducir los modelos de la dramaturgia española

decimonónica, no sólo en temas y obras, sino también en los aspectos formales, al punto que los actores recitaban con engolada voz y acento peninsular.

En este contexto, *Teatro y vanguardia* muestra, por ejemplo, como incluso estridentistas y contemporáneos, dos de los grupos en disputa por el derecho a marcar el rumbo del arte moderno en México y, con ello, protagonistas de una enconada rivalidad, estaban al menos de acuerdo sobre la aridez de las propuestas de la dramaturgia nacional.

La obra recupera los comentarios desdeñosos del estridentista Manuel Maples Arce sobre las noches de teatro en la ciudad de México, en los que deplora que lo más emocionante fueran las rivalidades entre el público masculino por hacerse de los favores de la tiple de moda. La abulia de Maples Arce encuentra consonancia con el tedio de Salvador Novo, cuando éste recuerda que luego de cansarse de peregrinar por los teatros del centro capitalino sin encontrar alguna obra de su gusto, el grupo de Contemporáneos decide iniciar la aventura del Teatro Ulises.

Es precisamente en la exploración de las incursiones en el teatro por parte de los escritores del Movimiento Estridentista donde se ubica uno de los aciertos nodales del trabajo de Ortiz Bullé Goyri, pues los datos ofrecidos permiten acercarse a la primera vanguardia artística de México sin la visión prejuiciosa presente en ciertos trabajos previos que se han referido a este episodio de la literatura mexicana. Al concretar el inédito recuento del teatro realizado por los integrantes del estridentismo, el texto ofrece una herramienta importante para aquel interesado en investigar a los autores emanados de dicho movimiento, pues frece un recorrido por las obras de teatro publicadas en las revistas del movimiento estridentista, *Irradiador* y *Horizonte*, como *Comedia sin solución*, de Germán Cueto o *Muerta de hambre (drama de la calle), teatro revolucionario en cinco escenas*, de Elena Álvarez, pero además informa de la existencia de textos inéditos hasta la fecha, como *La Venus trunca, último drama burgués en dos actos y una rectificación*, de Salvador Gallardo. Por otro lado, estudia la exploración de Luis Quintanilla en el llamado *teatro sintético* a través de la compañía del Teatro del Murciélago.

Posteriormente, el texto señala cómo, después de la disgregación del grupo estridentista, algunos de sus integrantes fueron modificando su pensamiento y quehacer artístico, orientándose a la idea de vincular la actividad creadora con la militancia social y vieron en el teatro la herramienta idónea.

Al concebir el teatro como una estrategia de educación popular, explica el texto, Germán List Arzubide, junto con el pintor Germán Cueto y su esposa, Lola Cueto, introducen en México el teatro guiñol y crean varias compañías de títeres para difundir este género en barrios populares y zonas rurales. Este teatro infantil tenía un carácter eminentemente didáctico y con este objetivo en mente, List crea al personaje *Comino*, quien en obras como *Comino va a la huelga* o *Comino vence al diablo* buscaba instruir sobre los derechos laborales, pero también en temas básicos de higiene y salud.

Para la reconstrucción del entorno histórico donde se genera el teatro moderno de México, el autor, con rigor académico, recurre a importantes fuentes

documentales, pero no olvida la importancia de recuperar la voz viva de los protagonistas de aquellos intensos años de polémica para proporcionar una dimensión integral al estudio académico. De tal suerte Ortiz Bullé Goyri presenta una de las últimas entrevistas a Germán List Arzubide, el último sobreviviente de la vanguardia estridentista, con quien establece un diálogo para reconstruir los aconteceres y debates de la época; aunque para la fecha de aparición de *Teatro y vanguardia*, la entrevista íntegra aún no se editaba, está disponible en el número 26 de la revista *Tema y variaciones de literatura* de la UAM-Azcapotzalco con el título "Don Germán List Arzubide: El último estridentista (Una entrevista con el escritor)".

Ilustrativa y significativa es además la inclusión de la voz de Lucrecia González, quien a finales de los años 30 participó en los talleres de teatro de la Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios (LEAR) organizados por los estridentistas Germán List y Germán Cueto, entre otros.

Además de dar noticia de la producción teatral de los escritores emanados del estridentismo, la obra documenta el debate entre dichas obras y su contexto histórico; por ejemplo, a partir de la entrevista con Germán List, Ortiz Bullé Goyri revela las divergencias de éste con los exponentes del teatro de masas nacionalista. Así pues, si consideramos que la obra estridentista, particularmente la dramática, está aún dispersa y apenas reeditada, *Teatro y vanguardia* ofrece pistas importantes para la construcción de un corpus de la dramaturgia emanada del movimiento, lo cual impulse el estudio de esta vanguardia mexicana. Por otro lado, el texto permite abrir el debate sobre la pertinencia de llamar "estridentista" al Teatro del Murciélago, pues el propio List afirma que Quintanilla sólo utilizó el adjetivo *estridentista* para aprovechar los reflectores que el movimiento tenía en ese momento, una discusión similar merecerían el teatro de propaganda política y el teatro infantil de List, toda vez que su estilo se aleja de los experimentos formales de la vanguardia. Los datos aportados por el texto de Ortiz Bullé-Goyri lo coloca dentro de la lista de las escasas obras de referencia para aquel esfuerzo crítico orientado a reconsiderar las aportaciones del Movimiento Estridentista, como son el texto *Elevación y caída del estridentismo* de Evodio Escalante y *Estridentópolis: urbanización y montaje* de Silvia Pappe.

De la misma manera como *Teatro y vanguardia* desmenuza las propuestas y experimentos de la dramaturgia estridentista, se encarga además de analizar las aventuras emprendidas por otros grupos de artistas como son el Teatro de Ulises, el Teatro Universitario, el Teatro Orientación, el Teatro Indigenista, el Teatro Mexicano de Masas, y el Teatro de Ahora, entre otros, documentando el diálogo y el debate entre las diferentes maneras de concebir el fenómeno teatral. En resumen, el enfoque de la obra, al mostrar los diferentes movimientos artísticos involucrados en la construcción del nuevo teatro mexicano dentro de su circunstancia histórica, ayuda a comprender cómo estos esfuerzos se inscriben en un debate más amplio, presente en todas las esferas sociales de la época sobre la mejor manera de construir la modernidad anhelada por el México posrevolucionario.

Alberto Rodríguez G.

Sinopsis

Los restos de José María Heredia (Santiago de Cuba, 1803-Ciudad de México, 1839). Detrás de los huesos perdidos o ¿La paz de los sepulcros?
A partir de la búsqueda de los restos mortales del escritor y político cubano-mexicano José Maria Heredia, se realiza una revisión del estado de los sitios de enterramiento en la Ciudad de México entre 1839 y los siguientes años hasta finales del siglo XIX, en una época que incluye las diversas disposiciones de los gobiernos liberales mexicanos en cuanto a los paneteones y cementerios, hasta entonces propiedad de la Iglesia.

Laura Méndez y Manuel Acuña: un idilio (casi olvidado) en la república de las letras
Laura Méndez y Manuel Acuña, poetas decimonónicos, mantuvieron un vínculo amoroso apenas insinuado en los canónicos manuales de las letras mexicanas. La relevancia de un examen de ese asunto privado consiste en que su índole ilícita parece haber influido en la recepción literaria de ambos escritores, propiciando alrededor de ella un mutismo posterior, destinado a no empañar su laboriosa vida creativa e institucional; y favoreciendo para él la instauración de un mito romántico que lo ligaba a otra mujer. Esa historia, la otra, la oficial, palidece ante la crudeza de la casi olvidada relación entre Méndez y Acuña, idilio que, por cierto, involucra a toda una generación creativa mexicana.

Ignacio Rodríguez Galván, humor y vida cotidiana en el México del siglo XIX
El análisis de algunos textos humorísticos de Ignacio Rodríguez Galván, escritor romántico mexicano cuya obra se publicó en la primera mitad del siglo XIX, favorece la recuperación desde la retórica, la historia, la semiótica y la antropología cultural, de escenas de la vida cotidiana en la época que permiten al lector contemporáneo mexicano constatar la herencia endocultural que posee, y quizás también entender la dinámica social de su cultura a través de la literatura. Divertirse con la vena cómica de un autor a quien en su tiempo le dieran el sobrenombre de "El mestizo triste" y sentir nostalgia por los tiempos idos, pueden ser dos reacciones emotivas que este ensayo provoque en sus receptores.

De moles, pulques, dulces y bisteces: la comida en la Ciudad de México durante el siglo XIX

El comer es para nosotros un factor de unidad. En torno a nuestras conductas en la mesa se puede entender a un individuo, una cultura o nación entera. Es así que el comer, algo tan básico, describe cosmovisiones de toda una nación. Comer y comida son acentos fecundos que han permanecido a través de la herencia y la tradición. La alimentación que se tiene en determinado tiempo y espacio constituyen un reflejo y a la vez una causa de cómo funciona una sociedad. Es de esta manera que vemos conformarse a la sociedad mexicana del siglo XIX en torno a la comida, sentada alrededor de una mesa. De la mano de José Juan Tablada, Manuel Payno, Manuel Gutiérrez Nájera, Ignacio Manuel Atamirano y Guillermo Prieto, nos acercamos a los hábitos alimenticios del siglo XIX en México y a algunas costumbres que los rodeaban, así como a la comida y bebida que eran ingeridas por nuestros antepasados.

Nuevos sabores: gusto y disgusto

La cultura culinaria es parte esencial de los pueblos, tanto que unifica a todas las clases sociales. Las coincidencias son muchas en torno al gusto gastronómico de los comensales de un país cuando se trata de sabores tradicionales que se han heredado durante generaciones. La comida mexicana es tan variada como sus diferentes regiones, una mezcla de sabores prehispánicos a los que se incorporó la comida española. Sin embargo, durante el siglo XIX a los viajeros de otras culturas no acostumbrados a las especies, productos de la tierra, y combinaciones gustativas de los platillos que se les ofrecían, les causaba sorpresa y "gusto o disgusto" como se menciona en el título del artículo.

La serpiente-hada del deseo de lo imposible

"Sea la música ante todo", escribió Paul Verlaine en su "Arte poética", y los artistas mexicanos lo siguieron. Música y poesía se convirtieron en elementos esenciales de la vida decimonónica finisecular. Si en Europa se escuchaba a Wagner y se criticaba a Offenbach, en México había que hacer lo mismo. Si allá se leía a los poetas malditos, nuestros poetas pretendían ser igual de nocivos.

Los cafés y cabarés proliferaron por la Ciudad de México a imitación de la sociedad francesa. Se dice que donde hay algo francés, hay ajenjo. Si se copiaba la moda de los cafés cantantes, había que beber también lo mismo que en Francia.

El ajenjo fue una bebida fascinante, identificada con lo femenino y consumida por bohemios y dandis. El camino que conducía a la creatividad y a la locura. Figura en la vida de artistas, recordados poco en nuestros días, pero que hicieron una contribución al arte. Un excelente pretexto para husmear en la estética y el pensamiento de fin de siglo.

La construcción de la literatura nacional

Durante el siglo XIX, los intelectuales mexicanos, precupados por definir a México, se dan a la tarea de crear una literatura que exprese al mexicano y lo mexicano. A través de asociaciones literarias comenzaron a reunirse y a producir lo que ha sido llamado la literatura nacional, en donde se rescata la idiosincracia del

mexicano, el paisaje y sus costumbres, principalmente. En este artículo, se hace una retrospectiva panorámica que explica los inicios de este complejo proceso, y los resultados que se dieron a raíz de esta preocupación.

La mujer y su reflejo en la literatura bajomedieval española: ¿literatura feminista o femenina?

La literatura femenina bajomedieval española ha recibido y sigue recibiendo muy distintas denominaciones: literatura de matrimonio, literatura para mujeres o literatura feminista o antifeminista. Estas últimas acepciones van a ser el centro de atención y estudio de nuestro trabajo, pues creemos que el uso indiscriminado que se produce en la crítica literaria desvirtúa la naturaleza de las obras bajomedievales y el sentido preciso que tienen los términos feminista y antifeminista, apartándolos de su correcta taxonomía y de su ideología más propia.

La figura del *Caribe mediterráneo* en Germán Arciniegas. Una estrategia del discurso americanista

Este artículo tiene como propósito el estudio de las formulaciones simbólicas por medio de las cuales el ensayista colombiano Germán Arciniegas planteó, hacia los años cuarenta, la integración de Latinoamérica en el sistema internacional del llamado Occidente. Entre estas formulaciones destaca la representación de la historia de América luego de 1492 con base en la metáfora del "Caribe mediterráneo"; es decir, América como una comunidad histórica reunida en torno de una cuenca marítima, el Mar Caribe, que, homologada con el Mar Mediterráneo, sirvió de punto de encuentro para todo tipo de intercambios culturales y civilizadores. Esta clase de representaciones son tópicas en la primera mitad del siglo XX y entre sus representantes más acreditados se encuentra Alfonso Reyes con su libro Última Tule, del cual el "Caribe mediterráneo" es un desprendimiento y una elaboración original. Este artículo se propone no sólo describir y explicar el funcionamiento ideológico de la metáfora textualizada en *Biografía del Caribe*, de Germán Arciniegas, sino sobre todo aspira a demostrar que el estudio histórico y social de los hombres de letras es posible como consecuencia de la lectura historiográfica de sus formulaciones y representaciones simbólicas.

Efraín Huerta y Octavio Paz. Dos trayectorias de la literatura social

La obra de Efraín Huerta es, con frecuencia, objeto de una valoración inexacta. La imagen del escritor guanajuatense que ha perdurado ha sido la de "poeta social". Sin embargo, la poesía que podría ubicarse bajo este rubro aparece en una época muy precisa (la década que va de 1942 a 1952). Octavio Paz, por su parte, no es asociado a esta corriente ideológica, aunque también escribió en su juventud poemas "sociales". El propósito de este ensayo es analizar las circunstancias que llevaron a estos poetas, como a un número considerable de escritores, a adoptar la ideología comunista y la preceptiva del realismo socialista.

"Los Santos Reyes" de Severino Salazar o *Un sueño de papel* frente a la deshumanización del mundo global

Se trata de un ensayo que en primer lugar destaca la destreza narrativa del autor zacatecano, Severino Salazar (1947-2005), a través de su cuento de Navidad "Los Santos Reyes". En segundo lugar, el análisis se detiene en el rescate que hace el autor de las tradiciones mexicanas, frente al mundo globalizado sujeto a las leyes del mercado.

Las hijas de Eva y su ordenación sacerdotal ¿Opresión injustificada o dogma de fe?

Las corrientes actuales se orientan a una revalorización del papel de la mujer en las organizaciones religiosas. Mientras que la Iglesia católica sigue relegando a las mujeres del aparato eclesiástico negándoles el sacramento de la ordenación, otras comunidades religiosas han iniciado el camino por la igualdad de los géneros. Desde la perspectiva del feminismo laico, el interés se centra en el papel representativo que las mujeres deben tener en las diferentes órdenes religiosas, particularmente para intervenir en las reglas de vida y conciencia que orientan la actuación social y particular de los seguidores de esa religión particular.

Santas escuelas de Cristo en la segunda mitad del siglo XVIII en la Ciudad de México

Las Santas Escuelas de Cristo se fundaron en las primeras décadas del siglo XVIII y alcanzaron rápidamente presencia en la sociedad novohispana, fundándose en la mayoría de los templos de las principales ciudades, villas y pueblos. Sus discípulos fueron en su mayoría trabajadores y personas de los grupos más desprotegidos social y económicamente. Su objetivo fue promover la ortodoxia doctrinal entre sus congregantes, quienes debían someterse a mortificaciones físicas y hacer de la oración y la reflexión sobre la muerte de Cristo, su doctrina.

Colaboradores

Alejandro González Acosta
Escritor e historiador cubano-mexicano (El Vedado, La Habana, Cuba: 1953). Investigador Titular del Instituto de Investigaciones Bibliográficas (Biblioteca y Hemeroteca Nacionales) de la UNAM y Profesor en la División de Estudios de Postgrado de la Facultad de filosofía y letras (UNAM). Coordinador General del Proyecto Internacional "Rescate de José María Heredia", apoyado por el Conacyt. Doctor en Letras Iberoamericanas. En 1983 ingresó como Miembro de Número en la Academia Cubana de la Lengua y como Miembro Correspondiente Hispano-americano de la Real Academia Española.

Leticia Romero Chumacero
Profesora-investigadora de tiempo completo en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, plantel Cuautepec. Actualmente prepara una tesis para obtener el grado de doctora en Humanidades (línea Teoría literaria) en la UAM-Iztapalapa. Cursó la maestría en Letras (UNAM), un *master* en Estudios de la Diferencia Sexual (Universidad de Barcelona) y la especialidad en Literatura Mexicana del siglo XX (UAM-Azcapotzalco). Su línea de investigación más reciente se centra en la recepción de la escritura de mujeres en la historiografía literaria mexicana.

Margarita Alegría de la Colina
Es licenciada en Lengua y Literatura Hispánicas, con estudios de Maestría en Literatura mexicana. Doctora en Literatura mexicana, título obtenido con la tesis *Historia y religión en Profecía de Guatimoc de Ignacio Rodríguez Galván*. Autora de algunos libros de texto sobre lectura y redacción, y de diversos artículos de análisis, crítica literaria y asuntos culturales, en revistas especializadas y libros colectivos.

Roxana Elvridge-Thomas
Estudió la Licenciatura en Ciencias Humanas en la Universidad del Claustro de Sor Juana y la Maestría en Literatura Mexicana en la UNAM. Ha obtenido el Premio Nacional de Poesía Joven "Elías Nandino", el Premio Nacional de Periodismo Juvenil "Elena Poniatowska", el Premio Nacional de Ensayo "El Privilegio de la Palabra" y el Premio Nacional de Poesía "Enriqueta Ochoa". También las becas del Centro Eurolatinoamericano para la Juventud (Ceulaj), de España, y la de Jóvenes Creadores, del Fonca, ambas en el área de poesía. Ha publicado "Memorias del aire" *El segundo laberinto, La fontana, Imágenes para una anunciación, La turba silenciosa de las aguas, Fuego, Xavier Villaurrutia …y mi voz que madura y Gilberto Owen. Con una voz distinta en cada puerto*. Poemas, ensayos, artículos, y entrevistas suyos han sido publicados en libros, revistas y suplementos culturales del país y del extranjero. Miembro del Sistema Nacional de Creadores de Arte desde 2004.

Begoña Arteta
Profesora del Departamento de Humanidades de la UAM-Azcapotzalco. Autora de varios artículos, y libros como *El Destino manifiesto en los viajeros anglosajones*, *Fray Servando Teresa de*

Mier, Una vida de novela y *La primera exposición de Arte Prehispánico, William Bullock*.

María Emilia Chávez Lara
Es Maestra en Letras Mexicanas por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Actualmente se desempeña como profesora e investigadora en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México y prepara una investigación sobre la melancolía y el sentimiento de lo sublime en la literatura mexicana del siglo XIX.

Alejandro Caamaño Tomás
Profesor invitado en el Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. Es licenciado en Filología Clásica por la Universidad de Santiago de Compostela, España, y realiza sus estudios de Doctorado en Filología Hispánica, en la Universidad de A Coruña, España. Ha publicado diversos artículos sobre literatura matrimonial bajomedieval y renacentista española, y actualmente trabaja su tesis doctoral "Mujer y hermosura en El carnero, de Juan Rodríguez Freyle".

Diana Margarita Magaña Hernández
Profesora titular del Departamento de Derecho de la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco. Es licenciada en Derecho y actualmente está escribiendo su tesis doctoral en la Universidad de A Coruña, España. Ha realizado y publicado diversos artículos sobre la teoría de género, historia del feminismo y control social de las mujeres.

Cecilia Colón
Licenciada en Literatura Latinoamericana, tiene la especialidad en Literatura Mexicana del Siglo XX y es Maestra en Letras Mexicanas por la UNAM. Durante 15 años escribió argumentos para historietas en las editoriales Ejea, Vid, Riplay y Trompo. Escribió el libro de cuentos *Citlali y otros relatos*, editado por la UAM-Azcapotzalco (2000). Y el libro *La bailarina del Astoria y otras leyendas* editado por Plaza y Valdés (2002), en el año 2005 éste ganó el concurso de Bibliotecas de Aulas convocado por la SEP. Colabora con artículos y ensayos sobre temas diversos de literatura en las revistas *Tema y Variaciones de Literatura* y *Fuentes Humanísticas* editadas por la UAM-Azcapotzalco. Actualmente, imparte clases en la UAM-Azcapotzalco y en la Universidad del Claustro de Sor Juana.

Leonardo Martínez Carrizales
Es doctor en letras por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Actualmente se desempeña como profesor-investigador del Departamento de Humanidades de la UAM-A, donde es integrante del Cuerpo Académico y del Comité del Posgrado en Historiografía. Desarrolla un proyecto de investigación centrado en el estudio de las representaciones correspondientes a la categoría del hombre de letras en el México de los siglos XIX y XX. Sus libros más recientes son *El recurso de la tradición. Jaime Torres Bodet ante Rubén Darío y el modernismo* (UNAM, 2006), y la edición, el estudio introductorio y las notas de *Alfonso Reyes-Enrique González Martínez, El tiempo de los patriarcas. Epistolario 1909-1952* (FCE, 2002). Actualmente se encuentra en prensa el libro colectivo que coordinó junto con la Mtra. Tere Quiroz, *El espacio. Presencia y representación* (UAM-A, 2009).

Ociel Flores Flores
Profesor-investigador adscrito al Departamento de Humanidades. Doctor en Literatura General y Comparada, Universidad de la Sorbonne Nouvelle, Paris III. Coordinador del Grupo de Investigación en Lingüística Aplicada. Coordinador de la Especialización en Literatura Mexicana

Alejandra Herrera Galván
Profesora e investigadora de la UAM-Azcapotzalco. Estudió la licenciatura en Filosofía y la maestría en Letras Mexicanas en la Facultad de filosofía y Letras de la UNAM. Ha sido Jefa del Área de Literatura del Departamento de Humanidades en la UAM-A. Sus ensayos se han publicado en revistas especializadas.

Ana María Peppino Barale
Profesora-investigadora del Departamento de Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco. Doctora en Estudios Lati-

noamericanos por la UNAM. Investigadora Nacional. Proyecto de investigación: Estudio sobre las mujeres.

Alicia Bazarte Martínez
Es egresada de la Universidad Nacional Autónoma de México, obtuvo su maestría y doctorado en Historia de Sociedades y Economías de los siglos XIV al XIX por la Escuela de Altos Estudios, París, Francia. Desde hace 28 años es docente investigadora en la Escuela Superior de Economía del Instituto Politécnico Nacional. Autora de varios libros y ensayos entre los que destacan los temas sobre las cofradías novohispanas y los monacatos femeninos de la orden jerónima.

José Antonio Cruz Rangel
Profesor de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, cuenta con estudios de maestría y doctorado en Historia y Etnohistoria por la ENAH, donde ha abordado la religiosidad indígena en la Colonia, tanto en su vertiente cristiana a través de las cofradías y mayordomías, como la mesoamericana de origen prehispánico. Al tiempo que realiza estudios etnográficos entre los pueblos originarios de la Cuenca de México, de cuyos resultados ha dictado conferencias en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, Universidad de Guanajuato, la ENAH, entre otras instituciones. Tiene numerosos libros y artículos sobre el tema.

TEMA Y VARIACIONES DE

LITERATURA

SEMESTRE I, 2008 / ISSN 1405-9959 / $60.00

30

La imaginación siempre empieza
donde la inteligencia termina

La Generación de Medio Siglo I

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo
Azcapotzalco
División de Ciencias Sociales y Humanidades

TEMA Y VARIACIONES DE

LITERATURA

SEMESTRE II, 2008 / ISSN 1405-9959 / $60.00

31

La Generación de Medio Siglo II

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo
Azcapotzalco

División de Ciencias Sociales y Humanidades

REVISTA FUENTES HUMANÍSTICAS

COMPLETE SU COLECCIÓN, AL SUSCRIBIRSE SOLICITE HASTA 4 DIFERENTES EJEMPLARES DE LA REVISTA SEMESTRAL FUENTES HUMANÍSTICAS

Precio de suscripción (2 ejemplares)

- $ 180.00 EN EL DISTRITO FEDERAL
- $ 200.00 EN EL INTERIOR DE LA REPÚBLICA
- $ 25.00 USD EN AMÉRICA LATINA
- $ 30.00 USD EN EL EXTRANJERO

Forma de pago

- EFECTIVO
- CHEQUE CERTIFICADO A NOMBRE DE: **UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**
- DEPÓSITO EN CUENTA BANCARIA (COMUNICARSE PARA PROPORCIONAR NÚMERO)

INFORMACIÓN Y VENTAS: LIC. MA. DE LOURDES DELGADO
APARTADO POSTAL 32-031, CP 06031, MÉXICO, D.F. TEL. 5318-9109 ldr@correo.azc.uam.mx

---

SUSCRIPCIONES

FECHA

ADJUNTO CHEQUE CERTIFICADO POR LA CANTIDAD DE $ _____ A FAVOR DE LA **UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**, POR CONCEPTO DE SUSCRIPCIÓN Y/O PAGO DE ( ) EJEMPLARES DE LA REVISTA **FUENTES HUMANÍSTICAS** A PARTIR DEL NUMERO ( )

NOMBRE _____
CALLE Y NÚMERO _____
COLONIA _____ CP _____
CIUDAD _____ ESTADO _____
TELÉFONO _____ E-MAIL _____

SI REQUIERE FACTURA, FAVOR DE ENVIAR FOTOCOPIA DE SU CÉDULA FISCAL
RFC _____
DOMICIOLIO FISCAL _____