

REVISTA FUENTES HUMANISTICAS

REVISTA SEMESTRAL DEL DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES DE LA UAM-AZCAPOTZALCO AÑO 3 NUM. 7 • II SEMESTRE 1993



LA ESCUELA DE CIEGOS

Javier Morales
Meneses



EN BUSCA DE LA LEGITIMIDAD TEORICA

Elsa Muñiz

VIGENCIA DE LA NOVELA AL FILO DEL AGUA DE AGUSTIN VAÑEZ

Margarita Alegria



RECUERDOS DE VIAJE

Joaquina Rodriguez



7



Casa abierta al tiempo

Precio N \$ 10.00

REVISTA FUENTES HUMANÍSTICAS

Revista del Departamento de Humanidades
Publicación semestral

DIRECTORIO

RECTOR GENERAL
DR. GUSTAVO CHAPELA CASTAÑARES

SECRETARIO GENERAL
ENRIQUE FERNANDEZ FASSNACHT

RECTOR DE LA UNIDAD AZCAPOTZALCO
LIC. EDMUNDO JACOBO

SECRETARIO DE LA UNIDAD
MTRÓ. ADRIAN DE GARAY

DIRECTOR DE LA DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
LIC. JORGE FERNANDEZ SOUZA

JEFE DEL DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES
MTRA. ELVIRA BUELNA

COORDINADOR DE PUBLICACIONES DE LA DIVISION
JOSE FRANCISCO CONDE ORTEGA

ASESOR TECNICO EDITORIAL
ARTURO TREJO VILLAFUERTE

CONSEJO EDITORIAL

MA. ELVIRA BUELNA
ROSAURA HERNANDEZ
LILIA GRANILLO
ENRIQUE LOPEZ AGUILAR
HUMBERTO MARTINEZ
SEVERINO SALAZAR
GUADALUPE RIOS

Certificado de licitud de título y contenido en trámite
ISSN 0188-8900

Tipografía, diseño e impresión:
GALAXIA M-7
Av. del Taller No. 96-28
Col. Tránsito, D. F.
Tel 764-15-71

INDICE

HISTORIA

**EL LIBRO PERDIDO
DE FRAY TORIBIO
DE BENAVENTE**
*(La visión mesiánica y
apocalíptica)*

Ma. Elvira Buelna Serrano

■ 5

HISTORIA

**LA FAMILIA
Y LA VAGANCIA
EN LA CIUDAD
DE MEXICO**
(Siglo XVIII)

Nidia A. Curiel Zárate

■ 19

HISTORIA

**ALGUNOS ASPECTOS
DE LA VIDA SOCIAL
EN LA CIUDAD DE
MEXICO, DURANTE
LA EPIDEMIA DE
COLERA EN 1833**

Margarito Crispín Castellanos

■ 23

HISTORIA

**LA ESCUELA
DE CIEGOS**

Javier Morales Meneses

■ 31

HISTORIA

**EN BUSCA DE LA
LEGITIMIDAD TEORICA.
LA HISTORIA REGIONAL
Y LA HISTORIA DESDE
EL GENERO**

Elsa Muñiz

■ 35

SEMIÓTICA

**SEMIOSIS
NOVOHISPANA**

Rosaura Hernández Monroy

■ 43

ENSAYO

**BASES ETICAS DEL
PROYECTO HUMANISTA
Y DESALIENADOR DEL
PENSAMIENTO
LATINOAMERICANO**

Pablo Guadarrama González

■ 49

ENSAYO

**UNA LENGUA UNICA
PARA LA CIENCIA:
DESAFIO CULTURAL**

Gerard Teuliere

■ 65

LITERATURA

**VIGENCIA DE
LA NOVELA
AL FILO DEL AGUA
DE AGUSTIN YAÑEZ**

Margarita Alegría de la Colina

■ 69

LITERATURA

**LEWIS CARROLL:
LA FOTOGRAFIA Y EL
SURREALISMO
LITERARIO**

Manuel de Jesús Hernández

■ 79

LITERATURA

**TEATRO MEXICANO
DEL SIGLO XIX.
UNA INTRODUCCION AL
DRAMA ROMANTICO**

José Francisco Conde Ortega

■ 87

LITERATURA

**SANTAMARIA:
LA NUEVA
FUNDACION
DE SANTA MARIA**

Oscar Mata

■ 95

CREACION

**RECUERDOS
DE VIAJE**

Joaquina Rodríguez Plaza

■ 101

CREACION

**PARA DECIR
TU NOMBRE**

Enrique López Aguilar

■ 103

CREACION

POEMAS

José Francisco Conde Ortega

■ 105

CREACION

POEMA

Francis Mestries

■ 107

CREACION

**EL CUADRO
(Fragmento de novela)**

Vladimiro Rivas Iturralde

■ 109

RESEÑAS

**ALFABETIZAR
BAJO LA GUERRA**

Severino Salazar

■ 113

RESEÑAS

**JOSE FRANCISCO
CONDE ORTEGA:
CONSTRUCCION
DE LA MORADA**

Frédéric-Yves Jeannet

■ 115

RESEÑAS

**LOS ORIGENES
DEL ATRASO**

Ma. del Pilar Martínez López-Cano

■ 117

NOTICIAS BIBLIOGRAFICAS

Estudios islámicos. **Humberto Martínez;**
Cartas y otras lecturas;
De candelas y candelitas, **Edelmira Ramírez et al.;**
Relación de cartas pastorales, **Edelmira Ramírez Leyva,** y
La piel y su memoria, **Enrique López.**

■ 119



EL LIBRO PERDIDO DE FRAY TORIBIO DE BENAVENTE

(La visión mesiánica y apocalíptica)

Ma. Elvira Buelna Serrano

INTRODUCCION

EN 1989 el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes publicó en su colección "Quinto Centenario" *El libro perdido. Reconstrucción de la obra histórica extraviada de Fray Toribio de Motolinía* bajo la dirección de Edmundo O'Gorman. Con ello, el historiador mexicano culmina uno de sus trabajos historiográficos más importantes de su vida. En 1969 editó en Porrúa Hnos. la llamada *Historia de los indios de la Nueva España*, libro que es un compendio y selección original de Motolinía, realizado por un autor anónimo después de 1565, cuando Alonso de Zorita lo llevo a España. Posteriormente, en 1971, la UNAM publicó la edición preparada por O'Gorman del libro de Fray Toribio bajo el título de *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, copia bastante fiel del original, aunque con algunas omisiones al compararla con la *Historia*, nos advierte O'Gorman.

El erudito mexicano, ante la imposibilidad de encontrar el original de Motolinía, se propuso reconstruir *El libro*

perdido utilizando las obras arriba mencionadas, además aprovechó la *Relación de la Nueva España* de Alonso de Zorita, la que aún permanece inédita. También utilizó las citas y alusiones al manuscrito original realizadas por diversos autores: Fray Bartolomé de las Casas, Francisco López de Gómara, Francisco Cervantes de Salazar, Fray Pedro de Oroz, Fray Francisco Gonzaga, Juan Suárez de Peralta, Fray Jerónimo Mendieta, Fray Agustín Dávila Padilla, Fray Juan Bautista y Fray Juan de Torquemada.

Cabe señalar, como dato complementario, que en la revisión historiográfica que realizó George Baudot sobre la obra de los franciscanos en México, en la que dedica un capítulo a Motolinía, y donde naturalmente se refiere al trabajo agudo y profesional realizado por O'Gorman, nos señala: "se comprende, pues, cuán grande era la tentación de buscar por medio del análisis, por la confrontación de

textos y de referencias y por el cotejo de elementos documentales el original perdido de Motolinía. A falta de un hallazgo milagroso entre el polvo de los archivos imaginarios, hubiera sido necesario intentar al menos la reconstrucción, tan precisa como fuera posible, del libro definitivo que Fray Toribio no logró legarnos por completo. Por fortuna Edmundo O'Gorman sucumbió a esta tentación para darnos una parte esencial de su contribución" [Baudot, 1990: 185]. Baudot se refiere al trabajo de los *Memoriales*, y hace una crítica a O'Gorman respecto a las fuentes que utilizó en la obra reconstruida, aunque alaba su agudeza para percatarse de cuál de los textos conocidos por el mexicano era el más apegado al original y cuáles los resumidos o reorganizados en España según los intereses del autor anónimo. Sin embargo, en la edición del *Libro perdido*, O'Gorman utiliza las fuentes de Zorita que Baudot le incrimina no conocer, y reelabora la reconstrucción del texto, que obviamente no conocía el historiador francés, pues ambos trabajos, el de Baudot y el de O'Gorman, se encuentran fechados en San Angel, noviembre de 1987.

FRAY TORIBIO DE BENAVENTE Y SU TIEMPO

Para analizar el texto de Motolinía reconstruido por O'Gorman, es necesario situarnos en el contexto histórico propio del autor, y así, poder comprender mejor los conceptos que expresa su obra.

Fray Toribio de Benavente es producto de una época de cambios profundos, permutas que tienen un origen común, pero que apuntan y se desenvuelven en diferentes direcciones. El siglo XVI es el siglo del erasmismo, el de la Reforma protestante, el del Renacimiento y el de la Contrarreforma. Todos estos movimientos fueron la consecuencia de las transformaciones profundas que se vivían.

La burguesía europea había ido consolidando lentamente su poderío económico sobre la aristocracia feudal. Las ciudades, donde la burguesía producía las mercancías que después vendía, crecieron poco a poco como ella, y los antiguos feudos, de manera inversa, perdían a los siervos que trabajaban la tierra. A principios del siglo XVI Europa en su conjunto tuvo que enfrentar las consecuencias de la crisis socioeconómica profunda del siglo XV, la cual, en general, había diezclado de manera significativa a la población: la peste había cundido por los reinos, la producción agrícola había decaído considerablemente por falta de cultivos, los precios del trigo se habían elevado exponencialmente, además se dieron luchas entre los propios reinos por consolidar su supremacía sobre los otros; aunado todo ello a la amenaza de la invasión turca, situación que generalizó el sentimiento de angustia e incertidumbre. Esta gran crisis europea desarrolló en el común de la gente una intrínseca conciencia de muerte, y desquebrajo la antigua escala de valores morales, aptitudes que necesitaban sustituirse por otros más acordes con las nuevas condiciones de la sociedad, pero que indiscutiblemente se inscriben dentro del

sustento ideológico y ético del cristianismo. "El crecimiento de la población en nuevos estamentos sociales, junto con las innumerables calamidades, hicieron surgir el sentimiento individualista, una fuerte necesidad de creer, de orientación religiosa frente a los nuevos acontecimientos y de garantía de salvación. La Iglesia simplemente fue arrastrada por la fuerte modernización ofreciendo y aumentando sustitutos disciplinarios frente al terror de la condenación y de la muerte en pecado mortal. Realizar obras meritorias, buenas obras, confesar las faltas, pagar por ellas. Era una respuesta material y cuantitativa cuando lo que se requería era una intensificación espiritual del mensaje cristiano... La gente necesitaba una religión clara, razonablemente humana y dulcemente fraternal que le sirviera de luz y apoyo, sobre todo a la naciente burguesía comercial, a la población de la nueva civilización urbana que afirma un cierto sentimiento nacional, laico e individualista" [Martínez, 1988: 11-12]. Esta situación y esta crisis de valores propiciaron el desarrollo de una propuesta cristiana más acorde con las nuevas circunstancias como la de Erasmo de Rotterdam y, también, la separación de la Iglesia Católica que se resistía a aceptar las nuevas propuestas que consolidó Lutero; ambos fueron quienes ofrecieron una alternativa creíble a la burguesía y a la sociedad en transformación.

Las sociedades europeas de principios del siglo XVI se encontraban imbuidas de un sentimiento generalizado de mesianismo, sentimiento bastante lógico cuando no se encuentran alternativas en la vida; también la desolación y muerte que padecían cotidianamente les hacía pensar en la proximidad del Juicio Final, por lo que la salvación se convertía en una necesidad imperiosa, aunque únicamente fuera de manera animica. Ante tal crisis surgieron diferentes alternativas para enfrentarla. Una de éstas fue la propuesta por Lutero, cuyo carácter es fundamentalmente teológico. Para el

agustino alemán la fe era el único medio por el cual el hombre lograba salvarse, la fe era una gracia divina, sólo ella podía transformar al ser humano después de que éste se reconocía pecador, imperfecto e impotente, y se sometía a la voluntad divina. El desacuerdo que tenía con la Iglesia respecto a la práctica de vender la salvación, lo llevó a plantear que sólo la fe justificaba, y no las obras [Martínez, 1987: 59-67]. La Reforma luterana buscaba restaurar la primitiva Iglesia de Cristo, volver a sus orígenes pero, al romper con la autoridad papal, echó la simiente de la conciencia individualista y propició la dispersión adogmática [*Ibid*: 57]. Por otra parte encontramos la propuesta de Erasmo de Rotterdam, uno de los hombres que percibió más nitidamente las necesidades espirituales de su época, y ofreció una alternativa religiosa al burgués práctico y sencillo, sin tiempo para dedicarse a la vida ascética. Erasmo propuso que la religión debía sustentarse en la fe, una fe que no requería de la explicación de los misterios, pero sí de una práctica cotidiana que acercara al hombre a Dios. El cristiano debía comportarse como tal en sus acciones, y no dedicarse a discusiones abstractas y dogmáticas [*Ibid*: 55]. El humanismo de Erasmo ofreció un soporte importante al pensamiento renacentista, el cual buscó en el pasado cultural grecorromano los valores éticos y estéticos que requería. De esta manera se sustituyeron las concepciones teocéntricas del mundo medieval, por las antropocéntricas de la modernidad. El hombre renacentista compaginó los nuevos descubrimientos con la búsqueda de las fuentes originales del cristianismo y de la antigüedad grecolatina.

Ahora bien, particularmente debemos referirnos a España, pero es importante que no olvidemos que la península también sufría los problemas generales del resto de Europa; desde luego con las especificidades que la caracterizan. El año de 1492 es clave para el ulterior desarrollo histórico español, no solamente por-



que Colón llegó a la isla de Guanahani, o San Salvador, y luego pasó a Santo Domingo, hecho con el cual se inicia la dominación imperialista ibera de una parte considerable del globo terráqueo, sino también porque, en el mismo año, los Reyes Católicos culminan la reconquista de la península al vencer el último reducto árabe en Granada y, por último, porque deciden expulsar a los judíos.

La población hispana se encontraba entonces constituida por una gama étnica, social y religiosa heterogénea. Durante siglos habían convivido de manera más o menos pacífica cristianos, judíos y musulmanes pero, después de la capitulación de Granada, los Reyes Católicos percibieron mejor que nunca la necesidad de una España unida. Los antiguos reinos de la península, con excepción de Portugal, y a pesar de la oposición de algunos señores feudales, apoyaron la unidad de España en torno de Castilla y Aragón, vinculados por el matrimonio de Fernando e Isabel. Los monarcas católicos habían trabajado vigorosamente en pro de la unificación y de la centralización del poder, y se percataron de que el elemento aglutinador era precisamente la religión, pues éste era en su época el principal móvil de lucha contra el imperio musulmán. Por tal razón, la unidad religiosa era indispensable para lograr la consolidación del Estado nacional. Por estas razones el clero español se impuso como tarea principal la conversión forzosa de judíos y musulmanes, y los renuentes, finalmente fueron expulsados de

España, y más tarde perseguidos por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición.

El cardenal Francisco Ximénez de Cisneros, quien ocuparía la Regencia de Castilla en 1504, cuando murió la reina y la de España en 1516, cuando murió el rey, había sido el confesor de Isabel de Castilla y provincial de los franciscanos de la región. En 1495 la reina lo nombró arzobispo de Toledo y primado de España. Este personaje, tan importante en la Iberia de principios del siglo XVI, también fue el más conspicuo representante del movimiento reformador de la Iglesia hispana, mismo que se caracterizó por postular como ideal el regreso al cristianismo primitivo, a la pobreza y la humildad. En 1494 el papa Alejandro VI autorizó a los Reyes Católicos a introducir la reforma a los monasterios de su reino e, Isabel, le encomendó la tarea a su confesor espiritual [Bataillon, 1982: 5].

Desde el momento en que el cardenal ocupó el Arzobispado en Toledo intentó cambiar la vida del alto clero y hacerla más acorde a los ideales cristianos. Para ello mandó construir un monasterio próximo a la catedral, a fin de que, tanto los cardenales como los obispos o los simples curas, vivieran en dicho lugar alejados del lujo y la ostentación. Pero, como era de esperarse, inmediatamente encontró fuerte oposición de los miembros del clero a quienes afectaba en sus intereses, por lo cual nunca se habitó el monasterio.

Cisneros comprendió entonces que las reformas sólo serían factibles si, tanto el clero regular como el secular, tomaban como propios los ideales cristianos de pobreza y humildad, para dedicarse, con esta actitud a su labor espiritual. "El clero secular en masa ha renegado casi de su magisterio espiritual. Aquí esta una de las causas del prodigioso empuje de las ordenes mendicantes: a los ojos de una sociedad en la que la preocupación por la salvación era más viva que nunca, aparecían estos frailes como la verdadera representación del ideal cristiano" [Ibid: 4].

Para que el clero pudiera apropiarse de los ideales cristianos, Cisneros entendió que era indispensable formarlo en la filosofía de Cristo, la cual sólo podía aprenderse en las Sagradas Escrituras. Con esta idea, desde 1502, se dedicó a una de las grandes empresas de su vida: a la formación de un equipo docto en la lengua griega, latina y hebrea que elaboró la Biblia Políglota Complutense, a fin de ofrecer una versión, lo más apegada posible, a las fuentes originales. Esta fue impresa por Arnaldo Guillermo de Brocar entre 1514 y 1517 en seis tomos, donde se incluía: un vocabulario hebreo-caldeo, un índice de nombres y una gramática hebrea.

Con este mismo sentido formador y reformador se inscribe la creación de la Universidad renacentista de Alcalá de Henares, que Cisneros fundó en 1498, aunque realmente empezó a funcionar como tal en 1509. El objetivo principal de esta Universidad fue el de elevar el

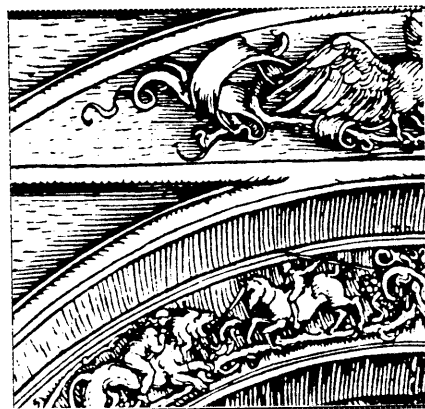
nivel y calidad del clero español. "La creación de la Universidad de Alcalá no fue sino un organismo completo de enseñanza eclesiástica: elemental, medio y superior" [*Ibid*: 10]. En el nivel elemental se enseñaba gramática, en el medio de las artes liberales, y en el superior teología. La fuente fundamental para el nivel superior era la Sagrada Biblia. De esta manera, Cisneros pretendía reedificar al clero para construir una Iglesia más digna de Cristo [*Ibid*: 13].

Por otra parte, las reformas que realizó el cardenal Ximénez de Cisneros desde el interior de la orden franciscana son las mejor conocidas, y las que, en cierto modo fueron, si no menos complicadas, sí más fáciles de impulsar porque él pertenecía a dicha orden. Los franciscanos, desde la época de San Francisco (siglo XIII), se habían dividido en dos ramas: la de los conventuales y la de los observantes. Los primeros vivían de una manera más holgada y cómoda en los monasterios, muchos eran hidalgos y se encontraban más allegados a las capas altas de la sociedad; la mayoría de los miembros de la orden pertenecía a esta rama de franciscanos. Los segundos, los observantes, practicaban una vida austera. Cisneros, decidido a efectuar las reformas de acuerdo con los ideales de pobreza y humildad, mandó evacuar a los conventuales de sus monasterios para darlos a los observantes [*Ibid*: 5]. Como era de esperarse, inmediatamente se inició una pugna encarnizada que llegó hasta Roma. El cardenal, ante la imposibilidad de terminar con los conventuales, intentó subordinarlos a los observantes, o bien convertirlos en tales. El problema sólo se solucionó parcialmente en 1506 con las bulas papales que ordenaron que los monasterios se quedaran a partir de ese momento en poder de la fracción que los ocupaba. Sin embargo, la lucha cesó hasta 1517 cuando León X expidió la Bula llamada de la Concordia.

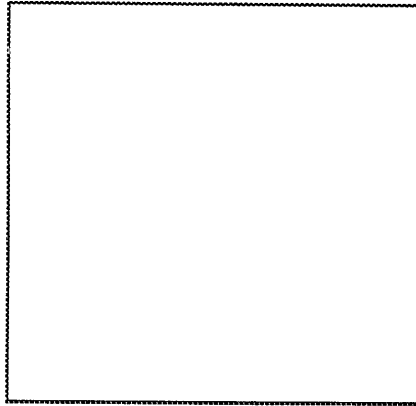
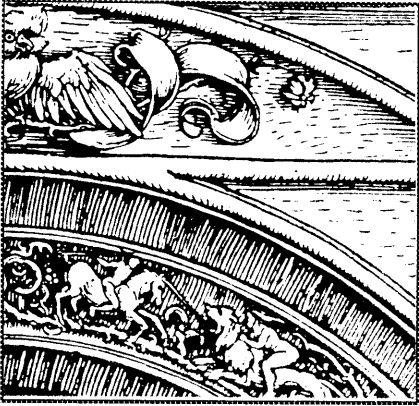
Desde luego el cardenal Cisneros no era el único miembro del clero convencido de la necesidad de las reformas con

sus ideales; fue tan sólo un representante, por cierto muy importante, de una corriente acorde con los mismos. Otro de los convencidos fue un franciscano observante llamado Fray Juan de Guadalupe, quien había ingresado a la orden en 1491 y que desde 1496, poco tiempo después de que Cisneros iniciara el intento de reformar la vida del clero toledano, había obtenido del papa Alejandro VI la Bula *Sacrosantae Militantis Ecclesiae*, la cual promovía en la orden el retorno a los ideales de San Francisco: la pobreza y la humildad [Baudot, *op. cit.*: 21]. La idea original del padre Guadalupe consistía en establecer en Granada una ermita o casa que se constituyera en el refugio de los franciscanos que se quisieran dedicar a la vida de observancia de las reglas e imitar la vida ascética del fundador. "Esta tentativa para renovar algunas de las fórmulas ejemplares de los 'espirituales' no podían más que suscitar resistencia y causar dificultades, que fueron muchas: y así es como el experimento de Granada termina en un revés, porque el arzobispo de la ciudad se opuso al establecimiento del monasterio en los territorios puestos bajo su jurisdicción. Después de muchos descabros, el padre Guadalupe obtuvo nuevamente del papa Alejandro VI, en julio de 1499, otra bula: *Super familiam Domus Dei* que confirmó y hasta amplió las medidas que había permitido la primera tentativa. En ese momento, la reforma del padre Guadalupe dio un giro decisivo y comenzaron verdaderamente a erigirse en fundación" [*loc. cit.*]. Así se fundó la llamada custodia del Santo Evangelio, probablemente con el apoyo del cardenal Cisneros que, en 1518, se constituyó en provincia de San Gabriel, formada por cuatro misiones en Extremadura: Alconchel, Trujillo, Salvaleón y Villanueva del Fresno, además de una casa en Villaviciosa, Portugal [*Ibid*: 21].

Baudot señala que la reforma del padre Guadalupe se sustentaba en la tradición hispánica y en las ideas milenaristas y apocalípticas del abate de Calabria,



Joaquín de Flore, quien en el siglo XIII, fundamentándose en los textos bíblicos, predecía la llegada del milenio y del fin del mundo, cuando un papa angélico ocupara la silla pontificia y el emperador de los últimos tiempos reconquistara Jerusalén. Un grupo de franciscanos enviados por el fundador de la orden llevó a Provenza, Francia, las ideas joaquinistas que se arraigaron en la conciencia de los miembros de la orden en el lugar y se creó una corriente de opinión, ahora conocida como los "espirituales" [*Ibid*: 16]. Baudot también menciona que tales concepciones tenían su origen en un complejo de tradiciones proféticas y leyendas escatológicas muy difundidas en la Edad Media y que, desde fines del siglo XIII hasta el XV, fueron introducidas a España principalmente por franciscanos catalanes. El autor considera a Fray Arnaud de Villanueva el primer difusor de las profecías de Flore en el mundo catalán a fines del siglo XIII, seguido durante el siglo XIV por Jean de



Roquetaillade y Fray Francisco Eiximeis, célebre por su influencia en los aspectos milenaristas en las rebeliones de las Germanías [*Ibid.*: 17-18].

Aparentemente existe una importante vinculación entre las reformas propuestas por el padre Guadalupe y las de Cisneros, quien probablemente apoyó al primero para poder consolidar el proyecto. Por otra parte me ha parecido muy interesante constatar como Batallion nos muestra, en el capítulo dedicado a la expedición a Orán, a un Cisneros ampliamente imbuido de las concepciones milenaristas: "El no quiere que la reciente victoria se detenga en las columnas de Hércules, sino que se aspira a proseguirla con el aniquilamiento del Islam, la reconstrucción de la cristiandad de los primeros siglos, la reconquista de Jerusalén [Batallion, *op. cit.*: 52]. Aparentemente Cisneros estaba convencido de que las condiciones de la profecía se cumplían. Consideraba al rey Fernando como el emperador de los últimos tiempos, y tal vez al papa Julio II el angélico. Por tal razón, en 1506, convenció al rey de iniciar la empresa, solicitando el apoyo a sus yernos Enrique de Inglaterra y Manuel de Portugal. El se imaginaba oficiando la misa entre los tres monarcas en el magno templo de Jerusalén. Sin embargo, los reyes Enrique y Manuel no atendieron al llamado, pues no estuvieron dispuestos a destinar recursos a una nueva cruzada. España emprendió sola la guerra contra los musulmanes en Africa y logró ganar Orán. Sin embargo las ex-

pectativas se frustraron cuando los recursos destinados a la lucha contra el Islam, se desviaron para apoyar al Papa a fin de recuperar los territorios invadidos por Luis XII de Francia [*Ibid.*: 57], asunto que merece un estudio más profundo y que aquí sólo nos limitamos a apuntar.

Ahora retornamos a Fray Toribio de Benavente. Como lo demuestra O'Gorman, el misionero debió haber nacido entre 1489 y 1491 [O'Gorman, 1971: XCIX] en la villa de Benavente, provincia de Zamora, antiguo reino de León. No conocemos nada acerca de su juventud, pero sí que ingresó a la orden en la provincia seráfica de Santiago y que, en 1521, estaba adscrito a la provincia de San Gabriel en Extremadura. Ahora bien, con base en la alusión que hace el propio Motolinía cuando redacta la oración apologética de Fray Martín de Valencia, menciona que en 1534, año en que muere el custodio de la misión de "los doce", tenía más de 20 años de conocerlo, lo que nos permite pensar que su ingreso a la orden puede fecharse entre 1510 y 1513, cuando Toribio de Paredes tenía aproximadamente 20 años. Desgraciadamente no contamos con datos que nos permitan conocer dónde y cómo recibió su formación, pero lo que sí podemos constatar en su obra es que era un hombre instruido, poseía un profundo conocimiento de las Sagradas Escrituras, tal como podía tenerlo un teólogo formado en Alcalá de Henares, y así lo demuestran las 222 citas bíblicas que hace; asimismo, a través de sus citas, podemos

constatar que conocía a Flavio Josefo, San Agustín, San Juan Crisóstomo, Africano, Nicolás de Lira, Nicolás de Conti y diversas vidas de santos. También podemos apreciar en su producción escriturística que comulgaba con los planteamientos ideológicos milenaristas propios de la provincia de San Gabriel, fundada según la propuesta reformista e ideales de Fray Juan de Guadalupe.

El 4 de octubre de 1523 Fray Francisco de los Angeles, el entonces general de la orden, reunió a la delegación de la provincia de San Gabriel que conformaría la misión apostólica de "los doce" franciscanos que llegaron a Nueva España en 1524, y designó a Fray Martín de Valencia custodio de la misma. "Fray Martín de Valencia había sido entre 1505 y 1516 uno de los adeptos más convencidos y más fervientes de la reforma del padre Guadalupe. Había sido también el primer provincial de San Gabriel cuando la custodia fue transformada en provincia en 1518" [Baudot, *op. cit.*: 23]. El historiador francés resalta la idea milenarista del custodio de la misión.

También me parece interesante plantear que en la apología trazada por Motolinía acerca del padre Valencia, aparecen ciertas características muy interesantes que, posteriormente, recibirían el nombre de "iluminismo". Bataillón en su obra sobre *Erasmus en España* menciona cómo en el proceso que se siguió en 1512 contra Fray Pedro Ruiz de Alcaraz, franciscano de la custodia de Toledo, apareció por primera vez el término de "alumbrado" por las tinieblas de Satanás. Dicho fraile se había distinguido como un hombre de esmerada religiosidad pero, según sus declaraciones, empezó a considerarse como un elegido por Dios quien, a través del Espíritu Santo, lo había iluminado para expresar su deseo y mandato: debía engendrar un profeta cuya misión era salvar el mundo. Para poder cumplir con tan importante destino, escribió a una monja llamada Juana de la Cruz, pero ésta, desconcertada y asustada con la propuesta, decidió de-

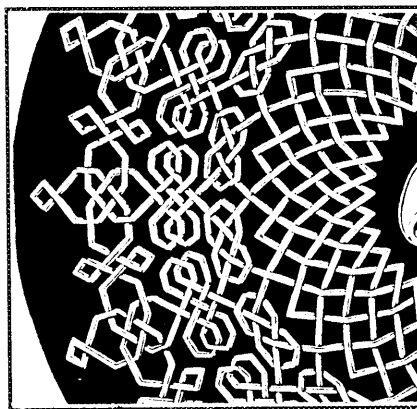
nunciar al padre Ruiz ante su custodio, Fray Antonio de Pastrana [Bataillon, *op. cit.*: 68].

El llamado iluminismo se desarrolló en España desde las primeras décadas del siglo XVI, y hacia 1525 fue objeto de atención de la Inquisición por la alarmante dimensión que iba alcanzando. Tal movimiento se puede caracterizar como un cristianismo interiorizado que busca la comunicación directa con Dios en un estado de gracia divina, la cual proviene de la iluminación del Espíritu Santo. Criticaba el formalismo religioso y consideraba el culto a las imágenes y a la cruz como idolátricos, dándole mayor importancia a la entrega del alma al amor divino, dejándose arrobar por el mismo. Otro planteamiento del iluminismo consistía en la intención de alejarlo lo más posible de la sensualidad corpórea y, en cambio, cultivar el amor a Dios en el alma.

Muchos de los datos apuntados por Motolinía sobre Fray Martín de Valencia [Motolinía, 1989: 310-327] nos hacen pensar que era una persona con características de alumbrado: "Fue prevenido por la gracia del Señor para que no se diera a los deleites con que el mundo y el demonio y la carne suelen enredar y poseer a los mancebos, mas con la gracia del Espíritu Santo se aparejó para la alteza del estado evangélico... fue en breve muy alumbrado su entendimiento e inflamado de afición de la vida de nuestro redentor y maestro Jesucristo" [*Ibid.*: 310-311]. Pasó su vida haciendo penitencia, en su pecho ardía el fuego del Espíritu Santo y siempre aprovechaba el tiempo para adquirir virtudes "deseando la quietud de la oración que hace a los hombres familiares y amigos de Dios" [Loc. cit.]. Después, cuando Satanás lo sometió a una serie de tentaciones, su alma se endureció y sus oraciones fueron tibias. Pero gracias a los consejos de una beata de Robleda, cerca de Santa María del Hoyo, se encomendó a Dios para que lo alumbrara y le permitiera superar las tentaciones. [Ver la importancia que tuvieron las beatas en el movimiento ilu-

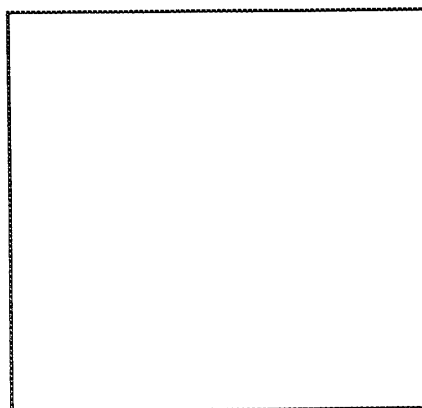
minista en Bataillon, *op. cit.*: 176-190]. A partir de entonces continuó su vida ascética, siempre ayunando y orando. Tiempo después, durante un oficio divino, se vio rodeado de infieles que abrazaban la fe y el bautismo, el arrobamiento fue tal, que los hermanos lo tuvieron por loco y lo encerraron en una celda durante una noche.

Así pues, por sus testimonios, podemos percatarnos de que en la misión apostólica franciscana existían una serie de concepciones propias del momento histórico que vivían, imbuidas de un espíritu reformador que propone el conocimiento de la filosofía de Cristo y el regreso al cristianismo primitivo con ideales de pobreza y humildad. También notamos un humanismo cristiano muy acorde con los planteamientos de Erasmo de Rotterdam, donde se le da mayor importancia a la fe y a las obras que a las formas. Por último, apreciamos una serie de concepciones de carácter mesiánico y escatológicas.



Unido a todo esto existe entre los franciscanos una propuesta "americanista" que descubre Baudot en su trabajo historiográfico. El historiador francés destaca la importancia de la labor evangélica franciscana en México en función de su utópica concepción política, social y religiosa; su finalidad era construir una nueva cristiandad más acorde con la pureza evangélica y el cristianismo primitivo, tan difícil de lograr en Europa. Por ello, después de procurar destruir las

idolatrías sobre las que Satanás había edificado su reino, se dedicaron a formar la cristiandad amerindia, que trataba de conservar lo valioso de la cultura precolumbina, pero ya evangelizada. Para lograr su objetivo, los franciscanos se dedicaron principalmente a educar a los niños indígenas para después legarles una nueva sociedad. Para ello conservaron estructuras institucionales, principalmente aquellas que se vinculaban con la educación, como lo era el *Calmecac*. La actividad pedagógica, imbuida del espíritu milenarista, la iniciaron los franciscanos desde 1523 con Fray Pedro de Gante en Texcoco, después de la llegada de "los doce", crearon escuelas en México, Tlaxcala y Puebla; finalmente en 1536 fue inaugurado el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, que resultó ser el establecimiento más importante para el proyecto franciscano. Su objetivo fundamental fue el de formar un clero autóctono capaz de consolidar la nueva sociedad cristiana. Como parte del mismo proyecto existía una actividad de aprendizaje lingüístico y etnohistórico, y procuraban evitar en lo más posible la hispanización de los naturales. Baudot apunta la importancia que tiene que, por un lado, en el Colegio de Tlatelolco no se enseñara español y que todos los cursos se dieran en náhuatl o latín; y por otro, que los franciscanos enseñaran en otras regiones antes el náhuatl que el español. De esta manera, procuraban que entre españoles e indios existiera la menor comunicación posible [Baudot, *op. cit.*: 25-36].



DE LA PRIMERA PARTE DEL LIBRO DE MOTOLINIA

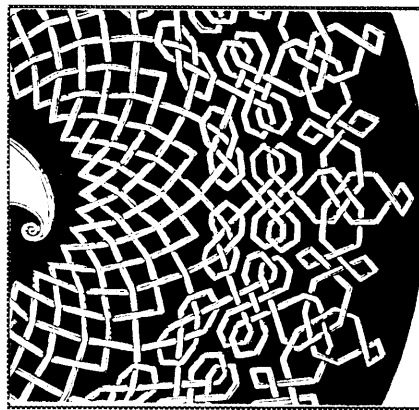
El texto de Motolinía adquiere un sentido especial cuando lo analizamos desde la perspectiva de una visión mesiánica y apocalíptica.

Antes de ocuparnos directamente del texto, trataré sobre su estructura. Inicia la obra con una epístola proemial dirigida a don Antonio de Pimentel, conde de Benavente. Después pasa a explicarnos la misión apostólica que recibieron "los doce" franciscanos, la de convertir al cristianismo a los naturales del nuevo mundo, quienes se encontraban sojuzgados por Satanás. Cuando llegaron los españoles, Dios, disgustado por la adoración que los naturales tenían al demonio, les envió diez plagas más terribles que las que hizo caer sobre los egipcios a través de su siervo Moisés¹. Posteriormente nos narra cómo los franciscanos, designados por Dios, para realizar la empresa mesiánica, destruyeron el reino del demonio y, cómo después de múltiples trabajos, lograron implantar el reino de Jesucristo.

O'Gorman advierte que el texto debió estar dividido en dos partes, la del reino del demonio y la del reinado de Cristo, por lo que el capítulo XXXII sería la introducción a la segunda parte. Le llevó buen tiempo el trabajo de reconstrucción de la obra original para poder llegar a dicha conclusión. Apparently ésta era la obra única, Motolinía no tenía

intención de continuarla pero, como se advierte en la segunda parte del *Libro perdido*, realizó las siguientes partes por encargo de algún superior.

En cuanto a la cronología propia de esta primera parte por los datos que nos proporciona, me parece conveniente aclarar que: los capítulos I al XXXI los escribió entre 1535 y 1538. La fecha de inicio nos la proporciona el capítulo primero al hablar de Fray Martín de Valencia en términos de alguien ya muerto a quien se recuerda.² El capítulo XXVII nos especifica la fecha de redacción de los capítulos precedentes; la hizo antes de 1536.³ año en que concluye la primera parte de la que debió ser la primera obra, es decir, el capítulo XXXI.⁴ El capítulo XXXII especifica que entre 1539 y 1540⁵ hubo españoles que se dedicaron a buscar ídolos, presionando a los indios para que los encontraran. Alude específicamente a la actividad de Fray Juan de Zumárraga como inquisidor apostólico de la Nueva España. En



cambio, el capítulo XXXVIII, el último de esta obra, y los apéndices, mencionan actividades realizadas entre 1538 1539. Estos datos nos permiten concluir que la primera parte del *Libro perdido* debe ser considerada como un tratado en sí mismo, cuya primera parte [capítulos I a XXXI] la debió escribir entre 1534 y 1536, y la segunda parte [capítulos XXXIII al XXXVIII] la redactó entre 1536 y 1540. Finalmente, el capítulo XXXII era la introducción a la segunda

parte y, como frecuentemente sucede con las introducciones, la escribió después de concluir el resto de la obra, es decir, después de 1540.

Pasemos ahora al análisis de cada una de las partes estructurales del texto.

1. EPISTOLA PROEMIAL

En principio, me parece importante destacar que la dedicatoria de este tratado está dirigida a don Antonio de Pimentel, conde de Benavente. Este hecho se vuelve más relevante cuando, en los apéndices del tratado, vemos a este personaje comandando a los ejércitos españoles en la toma de Jerusalén, obra teatral que escribieron los franciscanos para que fuera representada el día de *Corpus Christi* de 1539 en tlaxcala [p. 181].

Lo interesante del hecho es que Motolinía le haya dedicado el tratado al conde de Benavente. Apparently su finalidad era hacerle un obsequio para demostrarle el agradecimiento por las deferencias que había mostrado con la orden franciscana.⁶ Es decir, en ninguna parte aparece frase o insinuación alguna que nos permita pensar que tal dedicatoria la hacía para obtener el financiamiento de la publicación. Parece que Motolinía consideraba que a don Antonio de Pimentel le agradaría conocer el trabajo realizado por los franciscanos en la conversión de los gentiles. Podemos encontrar la explicación en la cruzada que emprendió el emperador Carlos V contra los turcos,⁷ y en la participación que este miembro de la aristocracia española, el conde de Pimentel, tuvo en ella.⁸ Así pues, en la dedicatoria inicial, y más específicamente en la obra teatral preparada por Fray Antonio de Ciudad Rodrigo para celebrar el *Corpus Christi* en Tlaxcala, parece existir la idea de que la conquista de Jerusalén estaba próxima, y entonces podían esperar el día del Juicio Final con los cristianos de todo el mundo.⁹ Apparently la tradición milenarista consideraba que era necesario que

Jerusalén, "la novia del Cordero"¹⁰ no se encontrara bajo el dominio de los infieles.

Volviendo a la epístola proemial. Motolinía hace en ella una breve relación de las tradiciones históricas de los naturales de estas tierras acerca de su origen, que era una preocupación de los europeos de entonces. Menciona que para su trabajo de tipo etnohistórico existían como fuentes cinco libros pictográficos que trataban sobre la religión y costumbres de los aborígenes. Después relata la historia de los mexicas, tal y como pudo comprenderla a través de sus informantes, y alude a la existencia de otros pueblos con tradiciones propias como los mixtecos, otomíes, acolhuas, texcocanos y otros.

Finalmente concluye la carta tratando de responder a las especulaciones de la época sobre el origen de los amerindios, mencionando que algunos piensan que su origen es moro, otros judío, pero que para la mayoría simplemente son gentiles.¹¹

2. LA MISION APOSTOLICA DE "LOS DOCE". LA VISION MESIANICA Y APOCALIPTICA

En los dos primeros capítulos de la obra es donde encontramos más nítidamente expresados los paradigmas conceptuales del padre Motolinía, razón por la cual debemos prestar especial cuidado en su análisis.

En el primer capítulo, Fray Toribio expresa que la misión apostólica franciscana, comandada por Fray Martín de Valencia, estaba predestinada por Dios para predicar a los gentiles del Nuevo Mundo.¹² La Gracia del Espíritu Santo inspiró tanto al sumo pontífice como al general de la orden para que los doce apóstoles fueran enviados a edificar la Iglesia Cristiana en Anáhuac.¹³ Pero en esta concepción acerca de la misión apostólica franciscana, también existe una visión apocalíptica, pues los apóstoles

les sobre los que Cristo edificó su Iglesia estaban llamados a ocupar un lugar junto al trono de Dios cuando se cumplieren las profecías de San Juan.¹⁴

Los nuevos apóstoles estaban convencidos de que emprendían una labor de tipo mesiánica, entendiendo por ésta la de salvar las almas de los hombres, tal como lo había realizado el Mesías. Para poder realizarla, los medios que utilizaron fueron la fe, la doctrina evangélica y los sacramentos. Estos tres elementos son tres componentes de una misma acción, pues quienes creen en la doctrina y los sacramentos, son quienes pueden salvar el alma.¹⁵ Como podemos percatarnos, aquí existe una idea intrínseca de justificación por la fe.

El segundo capítulo es muy importante porque en él está claramente expresada la visión apocalíptica de Motolinía. El autor se vale de una serie de analogías para explicar que Dios castigó con crueldad a los habitantes de estas tierras porque estaban dominados por Satanás. Así, a pesar de que este documento histórico es importante para constatar la devastación poblacional que sufrieron los indígenas con la conquista, Fray Toribio la justifica porque sólo veía en ella la expresión de la ira divina.¹⁶ Por ello las diez plagas que envió Dios, "más crueles que las de Egipto", fueron:

- 1^a La viruela y el sarampión que acabaron con la mitad de la población.
- 2^a La conquista de la Gran Tenochtitlán.
- 3^a La hambruna que se produjo después de la conquista.
- 4^a Los calpixques encargados de recolectar los tributos de las encomiendas.
- 5^a Los tributos y servicios excesivos.
- 6^a El trabajo de las minas.
- 7^a La construcción de la ciudad de México.
- 8^a La esclavitud en la que sumieron a miles de indios.
- 9^a Los servicios que se llevaban a las minas para la manutención de quienes las trabajaban.

10^a Las luchas fraccionales entre los españoles.

Relaciona analógicamente cada una de ellas con las que envió Dios a Egipto [*Exodo*: caps. VII al XI], aunque las similitudes que establece aparecen bastante forzadas. Motolinía se daba cuenta de ello,¹⁷ pero esta fue la mejor manera que encontró para explicar la ira divina.

Pero lo más importante del capítulo es el planteamiento de que Satanás había implantado su dominio en este mundo, tal como San Juan lo manifiesta en el *Apocalipsis*,¹⁸ y los habitantes de estas tierras adoraban a la bestia salida del mar.¹⁹ Para acabar con los adoradores del demonio, Dios envió siete ángeles con siete copas, cada una contenía una plaga terrible, destinada a castigar a los servidores del demonio en la tierra.²⁰ Motolinía explica la mortandad que produjeron la viruela y el sarampión como producto del líquido de la copa del segundo ángel, portador de la ira divina.²¹ Asimismo, la mortandad producida por la conquista de la Gran Tenochtitlán, de la que Fray Toribio hace una breve relación, y la compara al castigo que recibieron los egipcios con la segunda plaga, la de las ranas,²² y de ahí pasa a establecer una nueva analogía con las ranas del *Apocalipsis*.²³ Por último, la séptima plaga, la de la edificación de la ciudad de México, Motolinía la compara con el granizo que contenía la copa del séptimo ángel apocalíptico.²⁴

En este mismo capítulo aparecen dibujadas ideas como la de la justificación por la fe,²⁵ aunque en otros pasajes de la obra expresa una idea más acorde con el erasmismo de que la salvación se logra con las obras.²⁶ Asimismo existe otra idea teológica importantísima en la época, la de la Gracia Divina, la que se logra gracias a la intervención del Espíritu Santo. Esta idea sería importante tanto para los erasmistas e iluministas,²⁷ como para Lutero.²⁸ Como mencionamos esta idea también la encontramos en la elección de la misión apostólica, pero igualmente aparece cuando el Espíritu Santo

interviene para que los misioneros aprendan las lenguas autóctonas;²⁹ cuando hace posible que los infieles empiecen a entender en Evangelio,³⁰ y en el sentido de que algunos iluministas, como Juan de Valdés,³¹ para quien el amor al prójimo y la caridad cristiana significa un estado de gracia indispensable para salvar el alma.

3. EL REINO DE SATANAS

Después de que Dios envió las diez plagas contras los habitantes de las tierras gobernadas por Satanás, los frailes empezaron la empresa mesiánica encomendándose a la Santísima Virgen María y tomando como capitán al arcángel San Miguel,³² el cual, según el *Apocalipsis*, luchó con los ángeles contra el dragón, al que vencieron y desterraron del cielo.³³

Los franciscanos desempeñaron el trabajo mesiánico a través de una importantísima labor pedagógica, continuada poco después en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Pusieron especial interés en la enseñanza de la doctrina cristiana a los niños indígenas, edificando así los pilares de su consolidación y propagación. Pero la educación franciscana se constituía por una función doble, pues también los frailes estaban interesados en aprender los ritos e idolatrías para combatirlas.³⁴

El primero de enero de 1525 comenzaron a predicar en Texcoco contra las idolatrías; poco después empezaron a destruir a los ídolos, pero los indios volvían a hacerlos, entonces les dieron crucifijos, hasta que se percataron de que atrás de éstos ponían a sus deidades, y bajo las cruces que comenzaron a erigir por todas partes, enterraban a los antiguos dioses. Por esta razón empezaron a construir iglesias, para que sólo en ellas adoraran a las imágenes cristianas.³⁵ Para enseñar la doctrina, aprendieron las lenguas autóctonas y comenzaron a predicar las verdades teológicas: quién era Dios, la Virgen María, la inmortalidad

del alma. Asimismo les enseñaron quién era el demonio que los dominaba y las oraciones más importantes: el Padre Nuestro, el Ave María, el Credo, el Salve y los Mandamientos.

La contraparte fue el aprendizaje de los franciscanos de las idolatrías que combatían. Motolinía plasma a partir del capítulo XVI hasta el XXXI su trabajo de investigación etnohistórica. Desde luego su objetivo no era el de conservar para la posteridad el conocimiento de los rituales precolombinos, más bien su interés se centraba en dar armas a los demás miembros para que conocieran la cultura y religión de los naturales. Este fue el primer trabajo de este tipo, el cual después citarían muchos otros, y que es el precursor de la investigación realizada por Fray Bernardino de Sahagún en Tlatelolco, quien con dedicación e inquietud científica nos legó una obra más completa respecto a la religión mexicana.

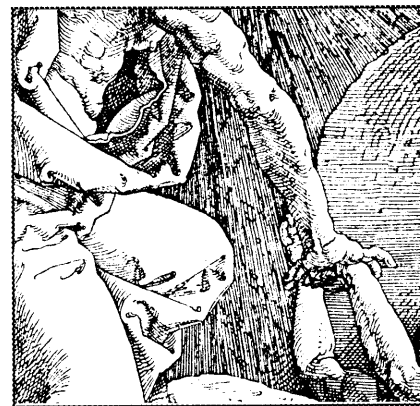
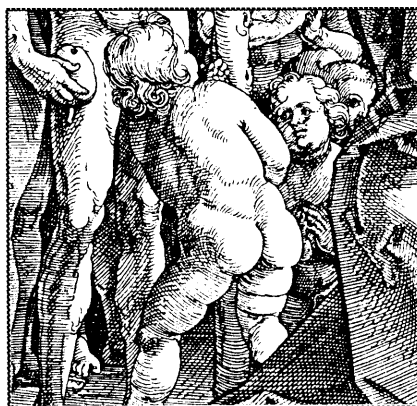
Uno de los asuntos más importantes expuesto en la obra del franciscano es el problema de la alteridad, es decir, el del otro, el cómo los europeos percibían a los hombres del Nuevo Mundo, grupo al que el autor pertenece, y no podía entender mínimamente cómo los percibían los indígenas. Para el misionero, los rituales prehispánicos simplemente significan el dominio del demonio sobre estas tierras tan alejadas de Dios,³⁶ mientras que para los indígenas su religión se encuentra vinculada fundamentalmente a la agricultura, a los ciclos de germinación, cre-

cimiento y reproducción de las semillas, y a los elementos de la naturaleza.³⁷

El último aspecto que me parece relevante del texto del misionero apostólico, es la memoria de un cierto dejo de resistencia indígena ante la conquista, y sobre algunos intentos de rebelión. Como es de esperarse, no es muy explícito al respecto, sino que sólo esboza los problemas, pues evidentemente se trata de un tema diferente al que aborda en su obra y no le interesa en lo más mínimo destacarlo, porque podría dar pie a que menospreciaran su trabajo, y lo que trata es precisamente de enaltecerlo.³⁸

4 EL ESTABLECIMIENTO DEL REINO DE JESUCRISTO

"Destruído y acabado el reino tiránico del demonio, comenzaré a decir del reino de Jesucristo en el Santísimo Sacramento" [Motolinía, *op. cit.*: 151]. Lo



interesante de esta última parte de la obra es constatar cómo desde entonces se originó una nueva religión entre los indígenas, la cual aún se conserva en gran parte de la población del centro de México, llena de sincretismos rituales. Así, los artesanos indios labraron custodias de plata adornadas con oro y plumas;³⁹ el Santísimo Sacramento era llevado por las calles tapiizadas con juncos y ramas, y era acompañado por una procesión que entonaba cantos;⁴⁰ y las diferentes fiestas cristianas se celebraron a la usanza precolombina: las Pascuas, la Navidad, Reyes, la Candelaria, domingo de Ramos, Jueves Santo, día de muertos.

Por último, son muy interesantes las obras de teatro escritas por los franciscanos para representarlas en la fecha adecuada: los famosos autos sacramentales, que constituían parte de la labor pedagógica.

Sin embargo, lo importante de este proceso del grupo de religiosos, es que realmente estaban convencidos de su labor mesiánica, y efectivamente lograron erradicar la religión precolombina, pero lo interesante es que nunca enseñaron realmente la religión cristiana. Es decir, en México, hasta nuestros días perdura esta forma de religión que enseñaron aquellos frailes, pero tan sólo es eso, formalismo puro, donde persisten también en cierta forma los ritos prehispánicos, pero la esencia de ambas religiones no existe, una porque nunca se aprendió, la otra porque se perdió.

CONCLUSION

El análisis del texto de Fray Toribio de Motolinía nos permite entender el marco de referencia conceptual en el que actuó, si no la orden de los franciscanos en su conjunto, sí la misión de "los doce" que llegó a México en 1524. De un lado encontramos las ideas mesiánicas del grupo, convencido de que había sido elegido por Dios para salvar las almas del Nuevo Mundo, mismo que se encontraba bajo las garras del demonio. El trabajo de los franciscanos para convertir a los indígenas fue, sin lugar a dudas, arduo y difícil. Requirió de una entrega total y férrea militancia, esta última en el sentido de *miles*, pues fueron verdaderos soldados del cristianismo. La capacidad que demostraron para realizar semejante empresa, se debió en gran parte, a sus concepciones de carácter escatológico que también se expresan en el tratado de Motolinía. Su convicción acerca de la proximidad del Juicio Final les permitía dedicar todos sus esfuerzos a la cristianización de los naturales, puesto que Dios los había distinguido al encomendarles la misión apostólica, se veían a sí mismos como los encargados de precedir a los pueblos y naciones mexicanas cuando Jesucristo descendiera por segunda ocasión al mundo. La representación realizada el día de *Corpus Christi* en 1539 es realmente significativa: "...los tlaxcaltecas... determinaron de representar la conquista de Jerusalén..." [*Ibid*: 180], escribe Fray Antonio de Ciudad Rodrigo, al relatar las fiestas realizadas en Tlaxcala por las paces que habían firmado el emperador Carlos V y Francisco I de Francia. Es evidente que existe una proyección de lo que él mismo determina hacia sus feligreses. La obra teatral merece un análisis particular en otro momento. Por ahora sólo diremos que los misioneros creían en las profecías, muy probablemente joaquinistas, de la Jerusalén

conquistada, donde esperarían el advenimiento del reino de Dios: "el cual pronóstico cumpla Dios en nuestros días" [*Loc cit*].

Otras ideas fundamentales para comprender el texto y la labor franciscana son las de la Gracia Divina que, por obra del Espíritu Santo, inspira a los hombres y hace que los elegidos puedan iniciar el apostolado. Por último la idea de que la salvación de los hombres depende de la fe, los evangelios y los sacramentos, los cuales se encuentran íntimamente vinculados, son también fundamentales para comprender la corriente de pensamiento decimosexta en la que se inscribe la misión y que se liga fuertemente al erasmismo, sin olvidar los ideales de pobreza y humildad, y de retorno al cristianismo primitivo.

Es muy interesante percatarnos en la obra del franciscano cómo realizaron el apostolado, y cómo desempeñaron el trabajo de dimensiones titánicas. Su idea era la de enraizar el cristianismo primitivo en los nuevos creyentes, y no les interesaba en lo más mínimo destruir la cultura precolombina, simplemente querían acabar con el rito del demonio. Descubrían en los indígenas una serie de virtudes de las que carecían muchos españoles. Las virtudes que ellos valoraban más eran las de la pobreza y humildad, la asistencia a los rituales religiosos, el fervor y sumisión con la que acudían a las iglesias. Los indígenas, si no todos al menos los macehuals, culturalmente estaban acostumbrados a vivir de manera comunitaria y en concordancia con lo que proponían los franciscanos.

Lo más importante de todo el trabajo que realizaron "los doce" es que hoy en día se conserva la religión que ellos enseñaron a los indígenas, por lo menos en el centro de México. Es una religión que se fundamenta principalmente en la fe en Cristo, la Virgen y los santos, donde existen rituales llenos de sincretismos. La gente aún sigue considerando las fiestas que menciona Motolinía como en las

que hay que guardar durante todo el año, más no conoce ni le interesa desentrañar los misterios teológicos. Simplemente tienen fe y celebran las fiestas cristianas, no conoce ni le interesa conocer la iconografía cristiana y el significado que tienen cada uno de los personajes representados en las iglesias, y no distingue la diferencia entre clero secular y regular; simplemente les gusta o no cómo habla o se expresa el padre en la iglesia.

Otra conclusión a mi parecer muy importante es que, precisamente, estos doce franciscanos estaban convencidos de que lo importante era el acercamiento con Dios, sin importarles demasiado los formalismos tradicionales, pensamiento que luego les acarrearía muchos problemas, incluso con los propios miembros de la misma orden, fueron capaces de aceptar la supervivencia de tantas formas indígenas en el culto a Dios. Para ellos lo importante era que la gente acudiera a las iglesias a orar y recibir los sacramentos, sin importarles mucho que estuvieran perfectamente formados en el dogma. Pensaban que, como eran pobres y humildes, sus almas no podían ser malas, sino que debían estar más cercanas a la gracia divina que las de los europeos. Aquí se conjuntan tanto la visión escatológica de su propio mundo, el que consideraban podrido y malévol, y por cuya maldad recibiría su castigo, y la visión idealizada del buen salvaje, del indio humilde y pobre, estas dos características que lo hacían bueno y con méritos suficientes para ganarse el cielo, de acuerdo a los ideales que habían propuesto como los fundamentales para transformar a la Iglesia y terminar con la corrupción que existía en el interior de la misma, y ellos mismos lo habían asumido vivencialmente. Por ello, como una proyección de sí mismos, tenían que reivindicar aquellas dos cualidades que para su proyecto eran fundamentales.

NOTAS

¹ Exodo: capítulos VII al XI.



² "El padre Fray Martín de Valencia, de santa memoria". Motolinía, *op. cit.*: 39.

³ "Después de lo arriba escrito vine a morar a esta casa de Tlaxcala..." [abril de 1536]. *Ibid.*: 122.

⁴ "... y fue el año pasado de mil y quinientos treinta y cinco". *Ibid.*: 135.

⁵ "En el año de mil quinientos y treinta y nueve y en el de mil y quinientos y cuarenta, algunos españoles, de ellos con autoridad y otros sin ella..." *Ibid.*: 138.

⁶ "... y porque vuestra ilustrísima señoría es tan leal servidor e íntimo amador de su majestad y de su imperial estado, como tal se gozará, será servido y espiritualmente consolado de oír y saber el favor y celsitud y dilatamiento de nuestra santa fe católica cristiana, que Dios en este nuevo mundo occidental ha obrado en estos nuestros tiempos, por ser honra y gloria del muy soberano Señor nuestro, universal Rey de todo lo criado, cuya es toda la bondad y virtud que en vuestra ilustrísima señoría y en todos los príncipes virtuosos de la tierra resplandece,... por lo cual debemos todos sus siervos y capellanes los frailes menores, en especial yo, aunque más pobre y menguado de toda la virtud, estudiar, trabajar de servir y reagradecer la íntima devoción de vuestra ilustrísima señoría a nuestro estado; y a esta causa ruego con amor reciba este pequeño servicio hecho con amor y el trabajo de él acepte..." *Ibid.*: 18.

⁷ "La gran preocupación del momento es unir todas las fuerzas contra el peligro turco... La guerra turca, esta vez, es algo más que un tema propuesto a discusión... Alemania realiza un esfuerzo militar inesperado: Viena es el centro de una movilización gigantesca. Llegan tropas de Italia y de la misma España; Bataillon, *op. cit.*: 428.

⁸ "Valdés dice en su carta del 8 de agosto a Dantisco: "Venit ex Hispania usque Dux Matinae Celi, Comes Sancti Stephani, veniunt comes Benaventini,..." *Ibid.*: 429.



⁹ "Después de esto miré, y había una gran muchedumbre que nadie podía contar, de entre todas las naciones, tribus, pueblos y lenguas, que estaban de pie ante el trono y ante el Cordero, vestidos de túnicas blancas, con palmas en sus manos, y clamaban a gran voz diciendo: "La salud es nuestro Dios, que está sentado en el trono, y del Cordero". *Apocalipsis*: cap. VII, 9-10.

¹⁰ "«Ven acá, te mostraré la novia, la esposa del Cordero». Y me llevó en espíritu a un monte grande y alto, y me mostró la ciudad santa de Jerusalén, que bajaba del cielo, desde Dios, teniendo la gloria de Dios..." *Ibid.*: cap. XXI, 9-11.

¹¹ "Algunos españoles, considerando ciertos ritos y costumbres de estos naturales, juzganlos y dicen que son de generación de moros; otros por algunas causas y razones y condiciones que en ellos ven, dicen que estos indios son y descienden de generación de judíos. La mayor parte y principal afirma que estos naturales son puros gentiles, y ésta es la más común opinión, y parece ser la mas verdadera". Motolinía, *op. cit.*: 29.

¹² "Ahora que nuestro Dios descubrió este otro mundo, a nosotros nuevo, porque *ab aeterno* tenía en su mente electo al apostólico Francisco por alférez y capitán de esta conquista espiritual,

como adelante se dirá, inspiró a su vicario el sumo pontífice y el mismo Francisco a nuestro padre el general, que es asimismo vicario suyo, enviasen los sobredichos religiosos..." *Ibid*: 40.

¹³ "Consideradas todas las cosas acaecidas desde el día que estos doce frailes fueron elegidos y nombrados para venir a esta tierra que se llama Anáhuac. No hay duda sino que hemos de decir y creer que la enviada, venida y llegada fue por el Espíritu Santo enderazado, y esto parece confirmar los efectos que de la dicha enviada han sucedido, de la cual, ayudando la Divina Gracia, adelante diremos, y que esta misión fue apostólica a este nuevo mundo e a semejanza de los doce apóstoles, pilares e fundamento de la universal Iglesia". *Loc. cit.*

¹⁴ "Y en torno del trono, veinticuatro tronos y en los tronos veinticuatro ancianos sentados, vestidos de vestiduras blancas y llevando sobre sus cabezas coronas de oro". *Apocalipsis*, cap. IV 4. La interpretación tradicional a este pasaje es que los veinticuatro ancianos son los doce apóstoles y los doce padres de la Iglesia.

¹⁵ "Podemos... decir que estos doce hijos del verdadero israelita, San Francisco, vinieron a esta tierra ... a traerles alimentos de fe y doctrina evangélica y sacramentos de Cristo, universal señor, para que todos los que en él creyeren y lo recibieren, tengan vida eterna en su santo nombre". Motolinía, *op. cit.*: 41.

¹⁶ "Por los pecados de estos naturales fue Dios movido a ira contra ellos, y los castigó, como dicho es, e su saña e ira se indignó contra ellos. *Missit in eos iram indignationis suae*". *Ibid*: 53.

¹⁷ "Bien miradas, diferencias hay y grande[s] de esas plagas a las de Egipto. Lo primero, que en una sola de las otras, y fue en la postrera, hubo muerte de hombres; pero aca, en cada una de éstas han habido muchos muertos. Lo segundo, que en cada una casa quedó quien llorase el muerto, y acá, de las plagas ya dichas quedaron muchas casas despobladas, que todos murieron. Lo tercero, allí todas las plagas duraron pocos días, y acá algunas mucho tiempo. Aquéllas, por mandamientos de Dios: las mas de éstas por crueldad y codicia de los hombres, aunque permitiéndolo Dios". *Loc. cit.*

¹⁸ "Mas ¡ay de la tierra y el mar! porque descendió a vosotros el Diablo, lleno de gran furor, sabiendo que le quedaba poco tiempo". *Apocalipsis*, cap. XII, 12.

¹⁹ "Y adoraron al dragón, porque él había dado autoridad a la bestia; y adoraron a la bestia diciendo: ¿Quién como la bestia? y ¿quién puede hacerle la guerra? y se le dio una boca que profería altanerías y blasfemias; y le fue dada autoridad para hacer su obra durante cuarenta y dos meses. Abrió, pues, su boca para blasfemar con-

tra Dios, blasfemar de su Nombre, de su morada y de los que habitan en el cielo. Le fue permitido también hacer guerra a los santos y vencerlos; y le fue dada autoridad sobre toda tribu y pueblo y lengua y nación. Y lo adorarán todos los moradores de la tierra..." *Ibid*: XIII, 4-8.

²⁰ "Vi en el cielo otra señal grande y sorprendente: siete ángeles con siete plagas, las postreras, porque en ellas el furor de Dios queda consumado". *Ibid*. XV, 1.

²¹ "Y el segundo derramó su copa sobre el mar, el cual se convirtió en sangre como la de un muerto, y todo ser viviente en el mar murió". *Ibid*: XVI, 9. "... y así como en esta tierra había mucha crueldad y derramamiento de sangre humana ofrecida al demonio, ángel de Satanás, bien así el segundo ángel derramó sobre ella su sangre como sobre otra mar amarga fluctuosa, y fue hecho el mar, esto es, esta tierra, como sangre de muerto". Motolinía, *op. cit.*: 43.

²² "En la primera plaga castigó Dios por la mayor parte a los pobres y pequeños, y en esta segunda hirió Dios a los señores y principales, que son gente de guerra, superba, figurados en la segunda de Egipto, que fue de ranas, las cuales fueron tantas que henchían los ríos, arroyos y estanques, y de allí salieron e hinchieron hasta las casas y cámaras, &c". *Ibid*: 45.

²³ "Y vi cómo de la boca del dragón y de la boca de la bestia y de la boca del falso profeta salían tres espíritus inmundos, en figura de ranas. Son espíritus de demonios que obran prodigios y van a los reyes de todo el orbe a juntarlos para la batalla del gran día del Todo Poderoso. *Apocalipsis*, XVI: 13-14. "Entonces salieron las ranas locaces, hinchadas y soberbias, murmuradores del cielo, de los vicios y pecados que en aquella ciudad más que en toda la tierra se cometían, y en la guerra fueron muertos muy muchos de ellos. Estos eran los espíritus inmundos que salían por la boca del dragón y de la bestia a manera de ranas, cuando el sexto ángel derramó su fiola o vaso en el río Eufrates; por dragón son entendidos los detractores maliciosos, murmuradores; por la bestia, los que vivían bestialmente en diversos vicios y pecados, que fueron los que por la mayor parte de esta segunda plaga murieron..." Motolinía, *op. cit.*: 46.

²⁴ "El séptimo derramó su copa en el aire, y salió una poderosa voz del templo, desde el trono que decía: 'Hecho está'. Y hubo relámpagos y voces y truenos, y se produjo un gran terremoto cual nunca lo hubo desde que hay hombres sobre la tierra. Así fue de grande este poderoso terremoto. Y la gran ciudad fue dividida en tres partes, y las ciudades de los gentiles cayeron, y Babilonia la grande fue recordada delante de Dios, para darle el cáliz del vino de su furiosa

ira". *Apocalipsis*: XVI, 17-19. "También concuerda la séptima plaga o fiola del *Apocalipsis* con ésta cuando derramó el séptimo ángel su vaso, y fueron hechos truenos y relámpagos, y fue hecha una gran tempestad, y la gran ciudad fue hecha en tres partes; y las ciudades de los gentiles cayeron. Hacerse la gran Ciudad Tenuchtitlán-México tres partes, qué otra cosa sino reinar en ella aquellas tres cosas que San Juan dice en su *Canónica*". Motolinía, *op. cit.*: 50.

²⁵ "El cielo aéreo, claro que son los cristianos claros por la fe, fueron hechos oscuros en la edificación de la superba ciudad ..." *Ibid*: 49.

²⁶ Esto se entiende de los descuidados de su propia salvación, para que con tiempo miren por sí y se pongan en estado seguro de gracia, y de caridad y matrimonio, como muchos ya por la bondad de Dios viven en esta Nueva España, amigos de sus ánimas, y cuidadosos de sus salvación y caritativos con sus prójimos..." *Ibid*: 167.

²⁷ "Esta fe, que radica en el núcleo de la doctrina, no se define por un determinado contenido dogmático. Es, a un mismo tiempo, la fe en la gracia divina y esta misma gracia. Don del Espíritu Santo, es una virtud que contiene en sí las demás virtudes. Es amor de Dios, es presencia de Dios en el hombre, pues 'el ser el que recibe nuestra ánima por la unión del Espíritu Santo es el ser infinito del Espíritu creador'" Bataillon, *op. cit.*: 711.

²⁸ "Ello significaba que la santificación, liberación y salvación del hombre, provenían *sola*mente de la gracia divina, es decir, por la fe que, en última instancia, era un don de Dios. Ninguna ley, ni mérito, ni obra de ningún género pueden acarrear la salvación. En la interpretación luterana Dios ocupará todo. 'Y pensamos que el hombre es justificado por la sola fe sin las obras de la ley' (Ro. 3, 2, 28). Tomar esto radicalmente, literalmente, como hizo Lutero, implicaba un cambio decisivo sobre los puntos de vista teológicos católicos de la salvación. La Iglesia romana sostenía también que la fe, producto de la gracia divina, salvaba, pero nunca sola, pues el hombre era libre de cooperar o no en la salvación haciendo méritos, cumpliendo con la ley y la moral para, haciéndose bueno, salvarse". Martínez, 1988: 18.

²⁹ "...y que el remedio fue rogar con oraciones continuas a Cristo que les diese la gracia y entendimiento para saber aquella lengua ..." Motolinía, *op. cit.*: 64.

³⁰ "A éste rogaban apareciese y mostrase había amanecido la luz de la gracia. A este sol suplicaban alumbrasen obstinados corazones y les abriese el entendimiento, y los ministros el sen-

tido y entendimiento necesario de las Escrituras, para vencer todo género de enemigos". *Ibid*: 70.

³¹ "Este amor es a su vez un don del cielo. Es la más sublime de las virtudes teologales, según San Pablo. Valdés dirá más tarde que la fe, la esperanza y la caridad son los más eminentes entre los dones del Espíritu Santo". Bataillon, *op. cit.*: 353.

³² "...y para poner remedio a tan grandes males los frailes se encomendaron a la sacratísima Virgen María, norte y guía de los perdidos y consuelo de los atribulados, y juntamente con esto tomaron por capitán y caudillo al glorioso San Miguel". Motolinía, *op. cit.*: 54.

³³ "Y se hizo guerra en el cielo: Miguel y sus ángeles pelearon contra el dragón; y peleaba el dragón y sus ángeles, mas no prevalecieron, y no se halló más su lugar en el cielo. Y fue precipitado el gran dragón, la serpiente antigua que se llama Diablo y Satanás, el engañador del universo". *Apocalipsis*, cap. XII, 7-9.

³⁴ "Y los que se quedaron en la tierra recogieron en sus casas los hijos de los señores y principales, y bautizan muchos con voluntad de sus padres. Estos niños, que los frailes criaban y enseñaban, salieron muy bonitos y muy hábiles y tomaban tan bien la buena doctrina, que enseñaban a otros muchos, y además de esto ayudaban mucho porque descubrían a los frailes los ritos e idolatrías y muchos secretos de las ceremonias de sus padres, lo cual era muy gran materia para confundir y predicar sus errores y ceguedad en que estaban". Motolinía, *op. cit.*: 55.

³⁵ "Y luego, así a la par, en Tlaxcallan comenzaron a derribar y a destruir ídolos y a poner la imagen del crucifijo; y hallaron la imagen de Jesucristo crucificado y de su bendita madre puestas entre sus ídolos ahora que los cristianos se las habían dado, pensando que a ellas solas adorarian; o fue que ellos, como tenían cien dioses, querían tener ciento y uno; pero bien sabían los frailes que los indios adoraban lo que solían. Entonces vieron que tenían algunas imágenes con sus altares junto con sus demonios e ídolos: y en otras partes la imagen patente y el ídolo escondido, o detrás de un paramento o otra la pared, o dentro del altar, y por esto se las quitaron, cuantas pudieron haber, diciéndoles que si querían tener imágenes de Dios o de Santa María, que les hiciesen iglesia". *Ibid*: 61.

³⁶ "...fue menester... no se diese al demonio y a sus ídolos, como para guarecer a muchos del sacrificio cruel y homicidio, que muchos morían, o en los montes o de noche, o por otras vías y maneras, porque en esta costumbre estaban

muy encarnizados, que ya no mataban y sacrificaban como solían, todavía, instigándoles el demonio, buscaban tiempo y lugar de sacrificar, porque según presto se dirá, los sacrificios y crueldad de esta gente y tierra sobrepujaron a todas las del mundo..." *Ibid*: 74.

³⁷ "...y era que de noche se ayuntaban y llamaban y hacían fiestas al demonio con muchos y diversos ritos que tenían antiguos, en especial cuando sembraban sus maizales, y cuando los cogían, y de veinte en veinte días que tenían sus meses, y el postrer día de estos veinte era fiesta general en toda la tierra, cada día de éstos dedicado a uno de los principales dioses, los cuales celebraban con diversos sacrificios de muertes y otras ceremonias". *Ibid*: 68.

³⁸ "...sabían que los indios estaban apercebidos de guerra y tenían hechas casas de armas, esperando cuando viniese nueva que el capitán y gobernador don Fernando Cortés fuese muerto en el camino de las Higueras, ca le tenían armada una traición los indios que iban con él y los del camino, y allegando muy cerca del pueblo tenían concertado de le matar. Súpolo y justificó los principales señores que eran en la traición". *Ibid*: 52. "...que antes a muchos aparecía, engañaba, espantaba, y a muchos los traía en mil maneras de engaños, diciendo a los indios que por qué no le servían y adoraban como antes solían, pues era su dios; que los cristianos presto se habían de volver para su tierra; y a esta causa los primeros años siempre tuvieron creído y esperaban su ida, y de cierto pensaban que los españoles no estaban de asiento sino para volverse. Otras veces decía el demonio, que aquel año quería matara los cristianos; otras veces les amonestaba que se levantasen contra los españoles, y que les matasen, y que él los ayudaría; y a esta causa se movieron algunos pueblos y provincias, y les costó caro, que iban sobre ellos los cristianos, y mataban y hacían esclavos a muchos. Otras veces decían los demonios que no les habían de dar agua, ni llover, porque los tenían enojados..." *Ibid*: 151.

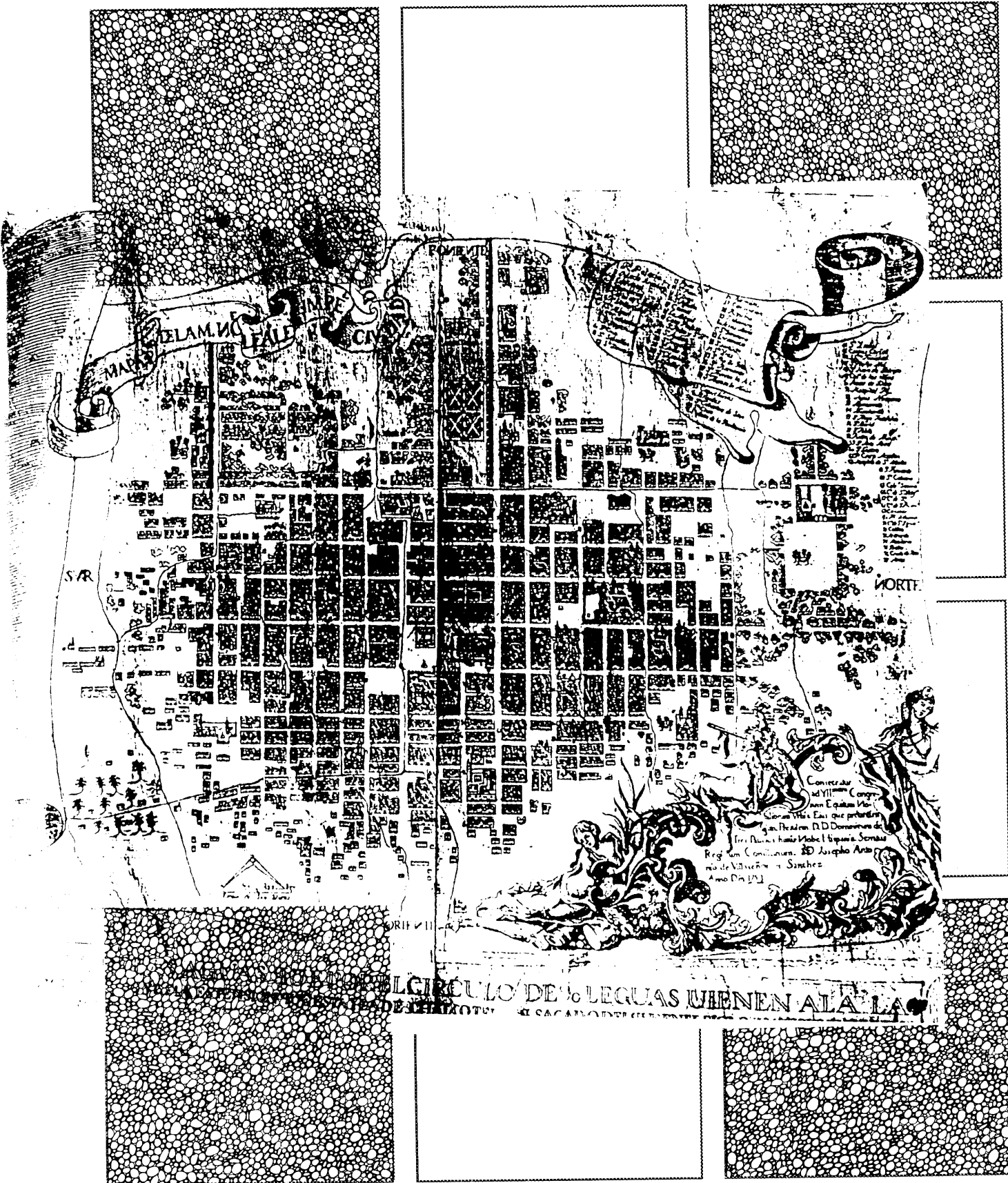
³⁹ "Pónese el Santísimo Sacramento reverente y devotamente en sus custodias bien hechas de plata, y además de esto los relicarios los atavian de dentro y de fuera muy graciosamente con ricas labores y muy lucidas de oro y pluma, que de esta obra en esta tierra hay muy primeros maestros". *Ibid*: 153.

⁴⁰ "Cuando acontece llevar al Santísimo Sacramento a algún enfermo, agora sea español que acontece enfermar entre los indios, además de llevar su paño con sus varas como en España,

&c. primero barren el camino por do ha de pasar, y de presto lo hinchén de juncia o de espadaña o de hoja de arboles o yerba, y van echando sus ropas delante, y en algunas partes con su cruz delante, y a las veces cantando y mucha gente que siempre le va acompañando va rezando por el enfermo". *Loc. cit.*

BIBLIOGRAFIA

- Baudot, George. *La pugna franciscana por México*. México, CONACULTA-Alianza Editorial, 1990, 338 pp. (Los noventa, 36).
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España. Estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México, FCE, 1982, 921 pp. (Sección obras de historia).
- Brading, David. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México, FCE, 1991, 770 pp. (Sección obras de historia).
- Fevre, Lucien. *Erasmus. La contrarreforma y el espíritu moderno*. Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1971, 259 pp.
- Martínez González, Humberto. *Humanismo y Reforma. Ensayos sobre Erasmo y Lutero*. Monterrey, Secretaría de Educación y Cultura, 1987, 144 pp.
- *Martin Lutero. Escritos Reformistas de 1520*. México, SEP, 1988, 257 pp.
- Motolinía, Fray Toribio de. *El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de Fray Toribio*. Dirección, Edmundo O'Gorman. México, CONACULTA, 1989, 647 pp. (Col. Quinto Centenario).
- *Memoriales. Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Dirección, Edmundo O'Gorman. México, UNAM, 1971, 580 pp. (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 2).
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México, FCE, 1991, 490 pp. (Sección obras de historia).



CIRCULO DE 6 LEGUAS VIENEN A LA LA

LA FAMILIA Y LA VAGANCIA EN LA CIUDAD DE MEXICO (Siglo XVIII)

Nidia A. Curiel Zárate *

I

UNO de los problemas sociales más graves de la ciudad de México, y en general, de la Nueva España, en el siglo XVIII, fue el de la vagancia. El vago era aquel individuo al que:

...no se reconoce ninguna liga social, bien sea familiar, jurídica, económica o territorial. Es aquel al que los restantes miembros del grupo no reconocen como suyo y que no tienen ningún "status" específico. No siempre el vagabundo es errante; en muchas ocasiones es sedentario y con frecuencia se presenta más en las ciudades que en el campo y los caminos. Andar errante no es sino una de tantas características del vagabundo.¹

A pesar de que a los vagos no se les reconocía como miembros de la sociedad, no se les podía ignorar, puesto que andaban por todos los lugares públicos de la ciudad: las calles, las plazas, en las puertas de las iglesias y de los conventos; afuera del coliseo, etc., perturbando el orden y la tranquilidad pública y dando malos ejemplos a los "buenos y aplicados vecinos".

Los reyes Borbones en sus intentos de combatir a tantos vagabundos que in-

quietaban la paz pública, promulgaron decretos y ordenanzas para tipificar a los vagos y señalaban los castigos que éstos recibirían según su edad, estado social y condiciones físicas.

Los castigos consistieron en enviarlos a trabajar a las panaderías, tocinerías, a obras públicas o al ejército.²

Los tribunales encargados de arrestar, procesar y castigar a los vagos fueron: la Real Sala del Crimen (1568) y la Real Acordada (1722). En otro trabajo precisé cómo se verificaba el proceso seguido ante la Real Sala del Crimen, tribunal al que he atendido para redactar este artículo.

Además de ser arrestados los vagos durante las rondas y las levadas, en ciertas ocasiones fueron denunciados por la madre, el padre, por ambos, o por el abuelo o el tutor.³ Si aceptamos la definición de Norman Martin sobre los vagabundos, nos preguntaremos cómo fue que se presentaron ante la Real Sala del Crimen los familiares citados si a éstos no se les reconocía ninguna liga familiar, y cuáles

razones o causas mediaron para que los denunciaran.

A tales interrogantes trataré de contestar mediante unos testimonios que nos ofrecen las fuentes de los ramos Criminal y Filipinas del Archivo General de la Nación.

II

El tema de las familias ha sido motivo de diversas investigaciones donde, por cierto, se ha analizado el comportamiento sexual en el seno de las mismas, dependiendo de los miembros que las componían y la clase social a que pertenecían; es decir, se ha considerado a las familias compuestas por españoles, mestizos, indígenas o en general por las castas. Se ha puesto especial cuidado en el importante papel que jugaba la mujer en cada una de las familias.⁴ La reconstrucción de los tipos de familias en la época que trato en la Nueva España se ha analizado a través de los registros parroquiales de la administración eclesiástica del siglo XVIII y, en general, en otros estudios sobre la época colonial.⁵

El objetivo de este artículo no es repetir o reproducir los tipos de familias existentes en la Nueva España; sólo pretende ocuparse de la relación que tuvieron con los vagos habidos en el seno

* UAM—Iztapalapa.

particular familiar; ello, para entender cómo quedaba *integrada* ésta y los problemas que aquéllos acarreaban a sus familias. Me apoyo en el cuadro que aparece en esta página.

III

Los vagos acusados por la madre, gente joven y en general con calidad de españoles, además de que algunos eran inclinados a la embriaguez y solían ser desobedientes con sus progenitores; todo lo cual emanaba del *vicio irremediable de la vagancia*:

En el cuadro en cuestión se aprecia que algunos vagos declararon tener oficio, lo que sin duda es una contradicción con la definición de vago. Tal característica aparece frecuentemente en la documentación, pero lo cierto es que, en la mayoría de los casos, aunque sabían y conocían los oficios, no se aplicaban a ellos, precisamente para dedicarse a la holgazanería y la vagancia.

Las madres presentaron a sus hijos ante el Tribunal con la finalidad de que *el brazo de la justicia* los encaminase a la aplicación de su oficio, o bien para

que se les destinase al servicio de "Su Magestad" en donde más falta hicieran, fuera en las obras públicas, en el ejército, etc. Además las madres denunciaban que hijos vagabundos no aportaban "un centavo" al hogar, por lo que se veían en la necesidad de trabajar para sostenerse ellas y, al mismo tiempo, al hijo vagabundo. Veamos unas "declaraciones":

Juana Ladrón de Guevara, viuda, denunció ante la Real Sala del Crimen:

...con el motivo de haber incurrido el hijo único que tengo en ligero defecto de haberse quedado fuera, una noche en un baile e instimulado (*sic*) de otro que con él se juntó, ocurrió por medio de esquila, al alcalde de barrio don Francisco Rodríguez, a efecto de que se cogiese, en los términos de leva, no habiendo sido mi ánimo, como no lo fue, el que se destinase a Manila, como se destinó sino sólo atemorizarlo para que no volviese a hacer semejante cosa, como que era la primera tanto porque nunca le advertí en su conducta defecto cuanto porque la única esperanza de mi manutención era él, como viuda que soy.

La madre arrepentida pide le devuelvan a su hijo ya que ve en él a su susten-

to económico a pesar de que éste no tenía oficio alguno. La misma Juana señalaba:

Juan José es un niño decente, hijo de buenos padres, y lo que es más que por su estatura muy mediana, y desmedrada, como es notorio, con lo que a mí, por esto como por sus enfermedades no puede sufrir semejante trabajo.⁶

De la declaración anterior se deduce que la madre sabía que, para ser enlistados al regimiento, los vagos debían contar con ciertas características, como la de tener buena estatura y buena salud, por lo cual alega que su hijo no es apto para dicho destino. En cuanto al señalamiento de que Juan José no puede *sufrir semejante trabajo* se refiere a que los vagos con destino al regimiento fijo en Manila, primero eran conducidos al puerto de Acapulco y mientras esperaban la llegada de la "Nao" eran puestos a trabajar en las obras del propio puerto.

En el caso particular, la familia en principio estaba integrada por la madre viuda y el hijo vagabundo, pero una vez puesto a disposición de "Su Magestad" la desintegraba, ya que por lo menos durante ocho años, por ley, debía el vago permanecer en Manila.

Pero así como esta madre se había "arrepentido" de denunciar a su hijo, había otras que deseaban no verlo más, tanto por la conducta rebelde que generaba la vagancia, como por la carga económica que la misma significaba para la familia.

Rita Barruete, de sesenta años de edad, originaria de Temascaltepec, llegó ante la Real Sala del Crimen de la ciudad de México, para presentar ante la autoridad una denuncia contra su hijo vagabundo, de nombre Luis Rubiales, de veintiún años de edad:

...tengo un hijo adoptivo de calidad española llamado Luis Rubiales a quien hasta los veinte y un años de edad he criado, mantenido y educado sin que para su subsistencia haya dado ni un medio real así porque no tiene oficio ni beneficio, como

EDAD	ETNIA	ESTADO SOCIAL	OFICIO	ACUSADO	DELITOS POR
17	—	soltero	—	madre	vagancia
18	español	soltero	aprendiz de sastre	madre	vagancia y ladrón
18	español	soltero	hojalatero	madre	vagancia
18	español	soltero	—	madre	vagancia y andar con malas compañías
18	español	soltero	—	madre	vago y ebrio
19	español	soltero	sastre	madre	vago y grosero
20	mulato libre	soltero	agarrero	madre	vago, ebrio y sospechoso de homicidio
21	español	soltero	—	madre	vago y grosero
—	—	—	sastre	madre	vago

Fuente: AGN. Ramo: Criminal, vols. 556, 393 y 607; Ramo Filipinas, vols. 675 y 478.

porque no quiere sujetar su (d) espotismo y desarreglada conducta.

Se ve claramente que la madre de avanzada edad ya no podía seguir manteniendo a un "vagabundo" que, por añadidura, había sido adoptado por ella (o posiblemente fuese su hijo legítimo), pero tal como lo declaraba era más sencillo y la mejor manera de deshacerse de él, ofrecerlo al servicio del ejército. Luis Rubiales, ante la decisión de su madre, huyó de Temascaltepec a Puebla y pidió al párroco de Temascaltepec que abogara en su favor, pues su madre "histérica" lo había acusado de vagabundo. Sin embargo, en este caso, ni la intercesión del cura desvió la inicial intención:

En esta atención la integridad de V.E. habiendo por presentada, y haciendo como hago donación a su magestad del enunciado mi hijo se ha de servir mandar que se libre despacho al señor Intendente de la ciudad de Puebla para que soliciten aprehensión y conseguida que sea se agregue a uno de estos regimientos a como sea el superior agrado de V.E.⁷

Se puede decir que las autoridades de la Real Sala del Crimen no se ocupaban de hacer ninguna investigación acerca del comportamiento real de los vagabundos, ni tampoco de ver las relaciones con sus familiares, esto es, de las rencillas dadas en dichas familias; sólo cumplieron con enlistarlos a los regimientos, como carne de cañón.

El pauperismo que sufrieron las madres viudas o las estrecheces económicas que padecieron los padres y abuelos que denunciaban a sus hijos ante la Real Sala del Crimen, provocó en muchas ocasiones que desintegraran las familias; primero porque cometían la grave falta de la vagancia, que repercutía en que no se dedicaran a ningún oficio y, en consecuencia, que no aportaran ayuda económica a la familia. Por otro lado, seguir manteniendo a sus hijos sin oficio ni beneficio por tiempo indefinido, era tanto como fomentar y aumentar la holgazanería y la vagancia.

Las causas por las que fueron presentados los "vagabundos" a la Real Sala del Crimen, tanto por los padres (ocho casos), abuelo (un caso), tía (un caso), padre adoptivo (un caso), más o menos fueron semejantes a las razones y agravios expuestos por las madres ya tratadas. Podemos resumirlas en la forma siguiente:

1. Dedicarse a la holgazanería y vagancia.
2. No aplicarse a oficio alguno.
3. Ser una carga económica y moral para ellos.
4. Desobediencia.

Por lo general las familias a que pertenecían los vagabundos estaban integradas por uno solo de los padres; ya fuese la madre, casi siempre viuda o soltera, el padre (generalmente viudo) o, en fin, por algún pariente cercano. Se puede decir que este tipo de familias vivían al margen de la sociedad y que sobrevivieron mediante lo que hoy llamamos subempleo, con los estragos que ocasionaba el hambre en épocas de crisis, especialmente cuando había que mantener a "hijos holgazanes".

Por eso se vieron en la necesidad de ofrecerlos al servicio del ejército de S.M. que estaba ávido de jóvenes que sirvieran como carne de cañón.

Para conocer mejor los tipos de familias que sufrieron la carga de los vagos y los perjuicios que sobrellevaron, es menester investigar en otras fuentes suplementarias que abundan en el tema para entender mejor el comportamiento de tales individuos marginados por la sociedad colonial; asimismo analizar el comportamiento sexual en su medio ambiente o estado social, porque muchos se declaraban solteros, pero vivían en uniones "ilícitas" o amancebados; y así probablemente contribuyeron a que las mujeres lucharan solas para sobrevivir, quizá con un hijo en el vientre.

Dejo estas "notas" abiertas a la crítica y a las sugerencias de los lectores, para aprovechar y profundizar más en mi tema que, confieso, es sólo una visión

incompleta pero apoyada en la investigación de fuentes de primera mano.

NOTAS

¹ Martín Norman F. *Los vagabundos en la Nueva España S. XVI*, p. XVIII

² AGN. Ramo: Bandos, vol. 20, *Ordenanzas de Levas*

³ AGN. Ramo: Criminal, vols. 385, 462, 556, 607, 609 y 675. Ramo: Filipinas, vols. 30, 51 y 60.

⁴ Arrom, Silvia M. *Las mujeres de la ciudad de México 1790-1857*.

⁵ Girau, François. "De las problemáticas europeas al caso novohispano: apuntes para una historia de la familia mexicana". Malvido M., Elsa. "Algunos aportes de los estudios de demografía histórica al estudio de la familia en la época colonial de México".

⁶ AGN. Ramo: Filipinas, vol. 30 exp. 14. fs 241.

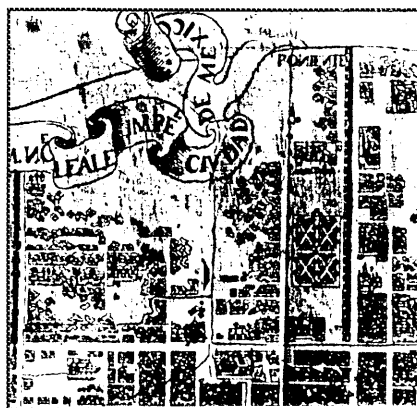
⁷ AGN. Ramo: Criminal, vol. 340 exp. 9 fs. 363.

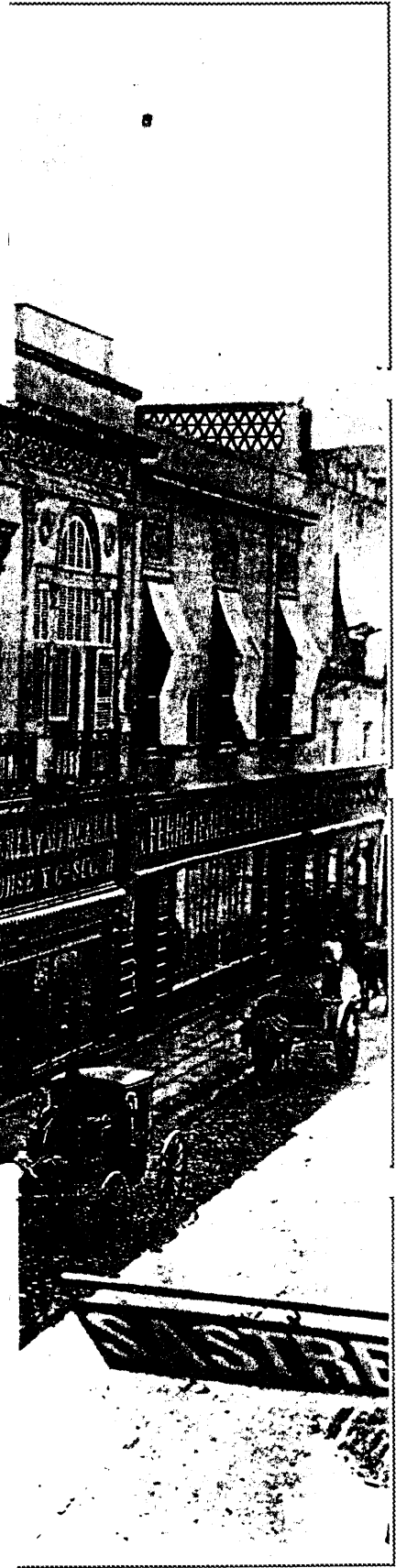
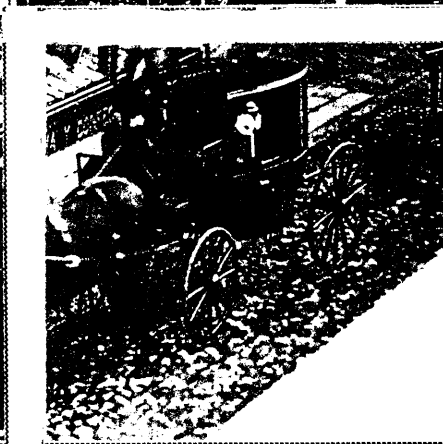
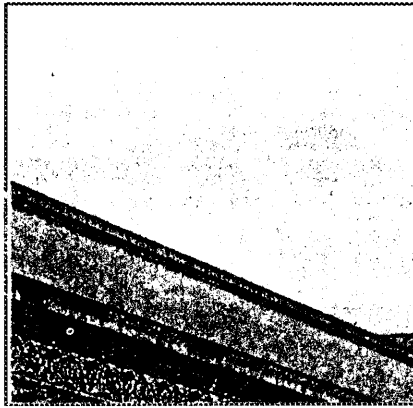
BIBLIOGRAFIA

Arrom, Silvia M. *Las mujeres de la ciudad de México 1790-1857*. México, Siglo XXI 1988.

François, Girau. "De las problemáticas europeas al caso novohispano: apuntes para una historia de la familia mexicana" en *Familia y sexualidad en la Nueva España*, SEP/80, 1982.

Malvido Miranda, Elsa. "Algunos aportes de los estudios de demografía histórica al estudio de la familia en la época colonial de México" en *Familia y Sexualidad en la Nueva España*, SEP/80, 1982.





ALGUNOS ASPECTOS DE LA VIDA SOCIAL EN LA CIUDAD DE MEXICO, DURANTE LA EPIDEMIA DE COLERA EN 1833

Margarito Crispín
Castellanos *

INTRODUCCION

DESDE principios del año 1833, los periódicos capitalinos informaron de la cercanía del cólera.

Por los caminos que tenían como destino la ciudad de México sólo llegaban malas noticias, traídas por cientos de comerciantes. El nerviosismo cundía entre los capitalinos. Los curas presagiaban el Juicio Final y advertían la nueva llegada del Mesías.

La enfermedad era tema de conversación entre los asiduos a las parroquias, las plaseras, los intelectuales, los políticos y las damas que acostumbraban pasear por la Alameda. A algunos los motivó a ponerse a dieta, a otros a salir de la ciudad y a los más mojigatos, a frecuentar la iglesia con mayor ahínco.

Sin duda la ciudad ya no era la misma, se preparaba para recibir al cólera, una enfermedad que venía desde el Asia, pero que el ferrocarril y los barcos de vapor transportaban rápidamente.

Cuando los primeros casos aparecieron, a mediados de ese año, la histeria y el pavor se hicieron presentes; una cruel realidad había comenzado para los miles que habitaban la ciudad capital.

* Investigador del Archivo histórico de la Secretaría de Salud.

Lo que siguió es lo que vamos a abordar a continuación. Para tal efecto, hemos dividido el trabajo en varias partes. En la primera se intentará describir las condiciones sanitarias en que se encontraba la ciudad de México durante las décadas iniciales del siglo XIX. En las siguientes se abarcarán temas relacionados con las manifestaciones emocionales de los afectados de cólera, y las repercusiones que tuvo esta epidemia en la Iglesia y el gobierno.

Es necesario advertir que en este trabajo utilizaremos el término epidemia para hablar de aquella enfermedad contagiosa que afecta, durante un tiempo dado y en un territorio limitado, a un gran número de personas.

I

LA INSALUBRIDAD DE LA CIUDAD DE MEXICO

En 1833, se conocía la sintomatología del cólera y su origen; pero se

desconocía la causa y la forma más peligrosa de propagación.¹

Se sabía que Hipócrates, en el año 460 A.C., la había registrado y que también lo habían hecho Galeno y Areteo de Capadocia. De igual forma se tenía conocimiento de los estudios de Sidenham en Londres, en 1669; de Huxam en 1741, en París. Así como de los llevados a cabo en la India en 1762.²

Sin embargo, nada se había avanzado; los estudios no mostraban resultados favorables y la epidemia de 1833 cegó la vida de miles de personas.

En la ciudad de México, los tratamientos que se daban al agua y a los excrementos humanos tuvieron influjo fundamental en la propagación del cólera.

Los sectores marginados se encontraban en los niveles mínimos de higiene. No se contaba con un sistema que permitiera sacar de las casas los excrementos y el agua sucia de las cocinas. Sólo se contaba con caños que depositaban las heces en la calle, en albañales o en la acequia más cercana.

La letrina consistía en un pozo con un postigo en la parte superior. Se encontraba conectada a la atarjea principal de la calle o al canal más cercano, siempre llenos y pestilentes.³

Por lo general, los capitalinos preferían arrojar las heces fecales en las esquinas para que un carretón tirado por mulas pasara al anochecer a recogerlas.⁴

Muchas costumbres del México decimonónico fueron heredadas de la Colonia, y aun cuando el virrey de la Nueva España, Carlos Francisco de Croix, en 1769, prohibió por un decreto arrojar desperdicios a las calles, siguió haciéndose hasta bien entrado el siglo XIX.⁵

En 1824 hubo un intento similar; pero las vicisitudes políticas y limitaciones económicas lo bloquearon.

Los escasos recursos federales, que hubieran servido para mejorar la higiene de la ciudad, se dedicaban al aparato de guerra y a mantener un pequeño grupo que vivía de hacer política desde los puestos administrativos.

De esa manera, durante las primeras décadas del siglo XIX, se dieron las condiciones necesarias para que el cólera hiciera estragos entre la población capitalina.

EL MIEDO; UNA FORMA DE LLEGAR AL COLERA

Las consecuencias de una catástrofe generalmente tienen grandes alcances sobre la sociedad afectada, influyen en múltiples aspectos y, en el peor de los casos, pueden destruirla. La historia de la humanidad registra terremotos, incendios, erupciones de volcanes, guerras o enfermedades que han destruido civilizaciones y culturas.

A una enfermedad sólo le toma algunos meses o años destruir lo que a los humanos costó siglos generar.

La epidemia del cólera que azotó la ciudad de México en 1833, afectó a la población en muchos aspectos, sin embargo, donde más repercutió fue en el estado anímico de la misma. Las personas, afectadas o no, reaccionaban psicológicamente de distintas maneras, una de ellas fue el miedo.

Una vez que se presentaron los primeros casos de cólera, la capital no volvió a ser la misma: "Las calles silenciosas y desiertas en que resonaban a distancia los pasos precipitados de alguno que corría en pos de auxilio; las banderolas amarillas, negras y blancas que servían de aviso de la enfermedad, de médicos, sacerdotes y casas de caridad; las boticas apretadas de gentes; los templos con las puertas abiertas de par en par con mil luces en los altares, la gente arrodillada con los brazos en cruz derramando lágrimas. A gran distancia el chirrido lúgubre de carros que atravesaban llenos de cadáveres... espantosa soledad y silencio".⁶

El temor al cólera propició que la enfermedad tomara dimensiones apocalípticas y contribuyó en gran parte a vulnerar el sistema inmune de las personas.

Un ejemplo de esto fue el caso de doña Dolores de Caballero de los Olivos, quien "había sufrido un trauma psíquico considerable al aparecer los primeros casos de cólera. Días después enfermó de

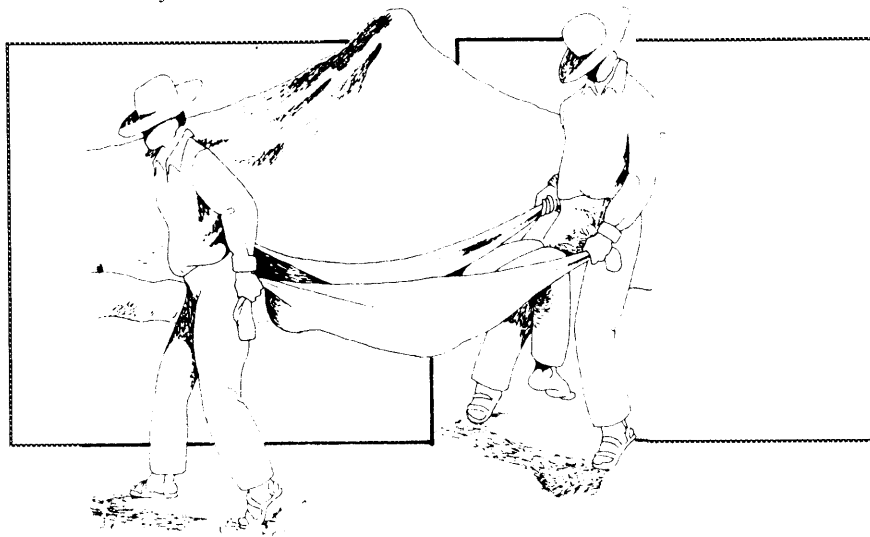
cólera y su psicosis contribuyó a un estado catatónico. En estado de muerte aparente fue llevada a la iglesia de San Diego, donde quedó depositada. Por el intenso trabajo de los sepultureros, sería enterrada al siguiente día. Sin embargo, en la madrugada se dispuso su estado catatónico y doña Dolores, como alma en pena, con un cirio encendido en mano recorrió las larguísimas calles del Calvario y el Puente de San Francisco... hasta llegar a La Casa de los Azulejos, con el pavor de sus familiares y criados".⁷

Casos como estos eran frecuentes en tiempos de cólera; pero qué otra cosa se podía esperar cuando no existía información confiable sobre él, sólo la certeza de que quien lo padecía podía morir.

El doctor Juan Nepomuceno Bolaños nos cuenta dos casos muy curiosos, uno de ellos sucedido al licenciado don Joaquín Miura y Bustamante, quien tenía tal horror al cólera que "aun cuando no había aparecido en la república, ya la idea de esta enfermedad lo afligía, se puso a dieta con mucha anticipación... y no hablaba de otra cosa... que de las causas que predisponen al cólera, de las señales que lo anuncian, de lo terrible de sus síntomas, etc. El cólera se presentó y entre los muchos atacados fue uno de ellos... el resultado fue funesto".⁸

Era obvio el desenlace, porque don Joaquín no sabía que el miedo a la enfermedad era perjudicial en tiempo de cólera. El resultado, bajo cualquier tratamiento, hubiera sido el mismo puesto que él se había señalado con anticipación como una de las víctimas.

El otro caso tuvo un resultado opuesto. "El enfermo se hallaba en el más grande abatimiento, demudado el semblante, casi sin poder hablar y con todo el cuerpo frío y tieso. Comprendí que todo esto era causado en mucha parte por el terror de que estaba sobrecogida la persona... con tono seguro y decisivo dije a los circunstantes en voz clara, para que lo oyera el enfermo. No es cólera lo que tiene este señor; ni son éstas disposiciones de la epidemia. Aquí hay más



miedo que enfermedad. Al momento prorrumpió el enfermo con voz viva y bien perceptible preguntándome si lo que decía era exacto. A lo que asentí al momento y el enfermo se curó del miedo varios días después".⁹

Así, pues, casos como éstos reflejan que a causa del cólera morían dos clases de personas: los miedosos y los epidemiados.

Otro caso singular fue el de "un enfermo que se había tratado de una infección en el estómago extremadamente rebelde, y que se había restablecido mucho, tuvo miedo de la cólera (*sic*), fue a ver a uno de sus amigos atacados de esta enfermedad; no penetró en la habitación del enfermo, pero encontró a todos llorando con la desolación en sus figuras; aunque apenas entró en la casa fue al instante atacado de la cólera (*sic*) y juzgó que moriría pronto. Sin embargo, varios días después se recuperó del susto y la congoja que lo afligía".¹⁰

El miedo fue un elemento importante, pues incluso se llegó a casos extremos: "Algunas personas se han inoculado la sangre de los coléricos; otras la han comido, otras han impregnado con ella sus vestidos; algunos han tenido el valor para acostarse al lado de los coléricos".¹¹

Sin embargo, este sentimiento era lógico, puesto que se daban las condiciones necesarias para que el miedo cundiera: mientras las campanas doblaban por algún difunto, los sacerdotes y predicadores desde los púlpitos presagiaban el Juicio Final, los creyentes repartían tarjetas de fallecimientos y los diarios y gacetas publicaban el número de enfermos y muertos.¹² Las autoridades prohibieron estos actos cuando percibieron los daños que la alarma causaba en la población.

Pero sin duda causaba más espanto "la continuidad con que atravesaban en todas direcciones calles y plazuelas los conductores de cadáveres, los más sin acompañamiento ni pompa algunos. Pocos iban metidos en ataúdes, los más envueltos en sábanas o petates; los sepultureros huían del oficio, aterrados



al ver a muchos que entregábanseles como cadáveres, levantarse demacrados, pero vivos en el instante de ir a ser depositados en las fosas. Por dondequiera se tendía la vista sólo se veían fúnebres comitivas, y personas vestidas de luto, y semblantes doloridos y desolados".¹³

Vicente Riva Palacio describió en una frase el ambiente que reinaba en la ciudad de México, durante la epidemia de cólera de 1833, en donde hasta "las gollondrinas huyeron de aquella atmósfera envenenada, las lluvias fueron copiosísimas y la mortandad de gallinas espantosa".¹⁴

Tal parecía que el cólera afectaba, de una u otra forma, a todo ser viviente del Valle de México.

LA IGLESIA Y EL GOBIERNO DURANTE LA EPIDEMIA

Mientras el cólera causaba estragos entre la población capitalina, los sectores pudientes se enfrentaban en una lucha por la hegemonía. Tal parecía que sus propuestas ideológicas estaban muy por encima de cualquier fenómeno natural.

En 1833 el gobierno de Santa Anna intentaba acabar con los espacios de poder que tenía el clero, por considerarlo de gran influencia dentro de las decisiones políticas del país.

La Iglesia respondió en dos frentes: desde los campos de batalla y desde el púlpito. En el campo de batalla "se recuerda el papel que desarrolló, en la revolución de Oaxaca, el padre Mercedario

Cuadros. No había sido el único de su clase que creyó llegado el momento de sacar a brillar la espada de San Pedro. Cuando se sofocó el motín del cuartel del Palacio, se encontró entre los rebeldes un fraile disfrazado con una peluca y armado de pistolas, y en Tehuacán fue descubierta una conspiración dirigida por el prior del convento de carmelitas de la ciudad de Oaxaca fray Francisco del Niño de Jesús, y fray Juan de los Dolores, quienes tenían escondidos dentro de un tanque doscientos fusiles".¹⁵

Por otro lado, el púlpito de las iglesias servía para difundir propaganda y culpar al gobierno de la tragedia que sufría el país. "El 8 de junio de 1833 el obispo de Puebla, don Pablo Vázquez, ordenaba rogar a Dios contra la epidemia, y excitaba la piedad de los fieles, expresando que la gran calamidad que sufría el país, era justo castigo del cielo, por los pecados cometidos y los ataques que sufrían las instituciones de la Iglesia".¹⁶

Era evidente que las palabras de los curas ejercían gran influencia; pues no podía ser de otra manera cuando "el pueblo era religioso por índole, hábitos, educación y principios".¹⁷ Esto se manifestaba en las grandes procesiones en las que se veía desfilar a cuestras de los fieles a los santos patronos, y que sólo servían como instrumentos de rebelión "promoviendo festividades religiosas que no tenían otro objetivo que el de llamar la atención sobre el riesgo que se decía correr la religión bajo la administración de Santa Anna".¹⁸

Eran muchas las críticas que recibía la Iglesia por parte del gobierno santanista, no sólo por sus acciones y el papel que estaba desempeñando en la guerra entre conservadores y liberales, sino por sus acciones meramente oportunistas frente a la epidemia del cólera.

Sin embargo, el clero se defendía arguyendo respecto a la intervención de los curas: "la creemos indispensable, por el prestigio que ejercen sobre los pueblos; sus consejos de salubridad, dichos en el púlpito, adquirirán cierta autoridad benéfica".¹⁹

Pero las acciones de la Iglesia sólo creaban una atmósfera de terror que conducía a la sociedad por el camino del ascetismo y la penitencia. Reaparecieron sectas de flagelantes, que durante la Colonia fueron comunes. El clero los defendía, puesto que "a unas halagan y alimentan con la esperanza, a otras asustan y amenazan con el terror pero siempre con el objeto de fortalecerlas en la virtud".²⁰

Las procesiones que antaño gozaban de popularidad, habían permanecido marginadas en 1833 por el ambiente político anticlerical que existía; sin embargo, la epidemia de cólera permitió que "las imágenes de Jesucristo, María Santísima Guadalupe, San Carlos Beltrán y San Sebastián", volvieran nuevamente a las calles.²¹ De este modo, al terror causado por la epidemia misma se unió el que, con el pretexto de implorar la protección divina, causó el clero "invadiendo las calles con imponentes procesiones, que los devotos veían pasar postrados en tierra pidiendo a voces misericordia y perdón de culpas que sin ningún secreto publicaban a gritos, entre estruendosos sollozos y ayes y lamentos de toda especie, y algunos se veían cargar al santo patrono a cuestras, sin que las autoridades se atrevieran a impedir aquellos actos... lo más solemne de aquellas procesiones fue la del 25 de agosto, dedicada a honrar la imagen El Señor de Santa Teresa".²²

Se distribuían papeles en que "bajo la advocación de algún santo, de la Virgen de Guadalupe, Loreto, La Soledad, etc., se pedía misericordia... recomendando que los pegasen en las puertas de sus casas, con alguna oración que tuviera indulgencias concedidas".²³

El gobierno de Santa Anna nada pudo hacer frente al fervor de la población, quien en la Iglesia encontraba refugio a sus sufrimientos. Don Carlos María de Bustamante se refirió al respecto: "Entrábamos en los templos, cuyas campanas por orden de las autoridades estaban mudas y sólo oíamos preces, letanias y ruegos fervorosos al Señor Sacramentado, implorando misericordia; las casas de los particulares semejaban monasterios, ya por la sobriedad con que se comía, ya por los rezos regulados a ciertas horas del día y de la noche, teniendo el primer lugar el Rosario de la Buena Muerte, que por momentos esperábamos

oírlo a las cabeceras de nuestras camas".²⁴

Así pues, la sociedad capitalina frente a la epidemia del cólera recurrió con angustia a lo sobrenatural mediante peregrinaciones, las procesiones, las novenas, las misas especiales, las predicaciones de sermones y los ejercicios espirituales.

Eso refleja la religiosidad de la sociedad cuando se teme a la enfermedad y a la muerte; cuando, sobre todo, el infectado cae en cuenta de que se halla impotente para luchar contra el cólera.

LA GUERRA CIVIL

A la insalubridad de la ciudad de México se agregaba otro elemento muy importante, que favoreció la propagación del cólera, y éste era la guerra civil.

El antagonismo existente entre conservadores y liberales, fue causa de que las medidas sanitarias, cuando las había, fueran bloqueadas. La inestabilidad política y económica propiciaba el constante cambio de autoridades y por ende la cancelación de programas. Tal fue el caso del Código Sanitario, que debía elaborarse en 1832, pero que por las vicisitudes políticas de ese mismo año y el siguiente no pudo llevarse al cabo.²⁵

Los servicios públicos con que contaba la ciudad de México eran destruidos por los incontables enfrentamientos entre ambos bandos.

Los capitalinos no sólo tenían sobre sí el cólera, sino también los estragos de una guerra obstinada y desastrosa. Liberales y conservadores no escucharon los lamentos de una población que se encontraba en medio del dolor de la enfermedad y de la guerra. Esta última contribuyó en gran parte a aumentar los estragos de la epidemia, por varias razones; primera: "porque a los enfermos se les obstruían los recursos para conseguir medicinas en virtud de que no podían tener toda la libertad necesaria pues no se halla en el mismo caso una ciudad en



cuyo seno se están batiendo dos divisiones militares, que aquella en que nada hay que temer".²⁶

Segunda: "porque en tales circunstancias ni se puede cuidar de la policía e higiene pública, ni el gobierno prestar algún auxilio a los pobres epidemiados".²⁷ Por último, "porque la invasión bélica hizo que muchísimos vecinos abandonasen sus casas, saliesen fuera de la línea en que se hacían los tiros de ambas divisiones, buscasen un asilo seguro contra los efectos del fusil y del cañón, y esto produjo necesariamente la reunión de muchas personas por unas mismas partes de la ciudad, y aun el acopio de muchos individuos en unas mismas casas".²⁸

Por otro lado, en ese año quedó demostrado que un buen propagador de las epidemias era el Ejército; pero, contrariamente, el peor enemigo del Ejército son las enfermedades epidémicas. La historia recoge muchos hechos en los que las campañas mejor preparadas fracasaron al impacto de las epidemias. Sólo recordemos cómo en las guerras napoleónicas murieron más soldados de tifo que de las heridas en campaña.²⁹

En México, durante la epidemia de cólera, Querétaro y Celaya sufrieron los estragos de dicha enfermedad una vez que las tropas de Santa Anna penetraron a esas ciudades. "Aumentó mucho el número de atacados y fue en progresión de día en día, con tanto exceso que a los cinco experimentó la baja de dos mil hombres de los cuatro mil de que se componía el Ejército".³⁰

Con el Ejército viajaba el cólera, que encontraba en los cuarteles condiciones propicias para desarrollarse. Eso dio origen a una serie de normas higiénicas para las unidades militares, entre las cuales destacaban las siguientes: a) Las tropas se acuartelarán en poblaciones pequeñas o acamparán en barracas; b) No habitarán en una misma población y campamento, ni siquiera dos batallones o escuadrones; c) Se recomendará el excesivo uso de las caballerías; d) Los soldados dormirán sobre tarimas, o cuando menos sobre petates, jamás al pelo de la tierra; e) Las tropas seguirán usando exactamente la misma alimentación a que están acostumbrados; f) Se prohibirá en las poblaciones y campamentos donde habitan las tropas, la venta de toda especie de frutas, para evitar el abuso que se pudiera hacer de las verdes.³¹

A pesar de que el gobierno intentó proteger del cólera al Ejército a través de bandos y decretos, también los soldados

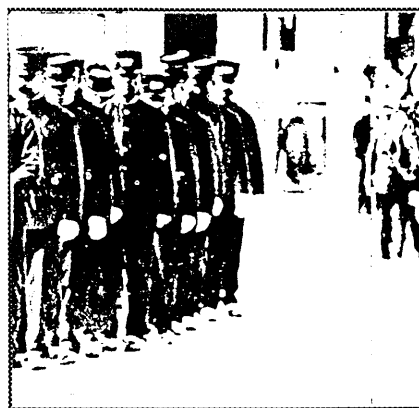
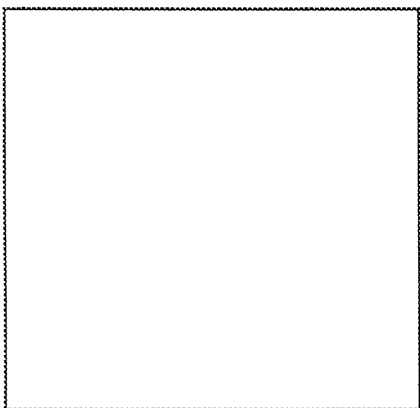
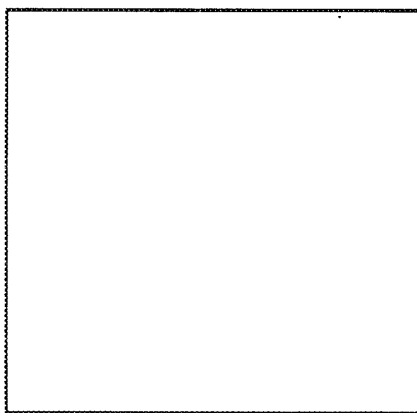
y oficiales sufrieron los estragos de la enfermedad.

El gobierno culpó a los extranjeros de la calamidad por la que estaba atravesando el país. Trató de crear en el pueblo un sentimiento de xenofobia, que permitía mantener al mismo en estado de alerta.³² Además de que era una forma de desligrarse de responsabilidades.

De esa manera se propagó, como si fuera un hecho comprobado, que los extranjeros habían envenenado las aguas que surtían a las principales ciudades mexicanas. Las consecuencias no se hicieron esperar, pues "en Izúcar fue asesinada una familia de franceses, en Cuahutla, unos alemanes escaparon milagrosamente de una turba de campesinos indígenas que pretendían exterminarlos".³³ En la hacienda de Atencingo, en el partido de Citla, los campesinos se sublevaron y asesinaron a seis extranjeros que allí residían, bajo el pretexto de que habían envenenado las aguas para causar el cólera.³⁴ En las ciudades de Querétaro y México sucedía algo parecido; sin embargo, en esta última se examinó el agua para consumo doméstico y resultó que contenía un nivel alto de gas-hidro-sulfúrico, por lo cual se recomendó que fuera hervida.³⁵

De esa manera, a los estragos que causaba la guerra civil se venía a agregar la demagogia santanista, que no dudaba en usar la epidemia para sus fines políticos.

Los miles que sucumbieron al cólera en el año de 1833, son evidencia de que



la inestabilidad política de una sociedad resulta un buen aliado de la muerte en tiempos de epidemia.

LA MEDICINA DECIMONONICA

Como lo habíamos señalado anteriormente, la inestabilidad social del país se reflejaba en las condiciones de vida de los habitantes de la capital, y por ende de las instituciones, que eran, en general, víctimas de la penuria.

Los médicos, incapaces de determinar la causa del cólera se remitían a aconsejar contra la enfermedad una serie de medidas, muchas de ellas dañosas y debilitantes, entre las que resaltaban las siguientes: dietas, ejercicios, reposo, baños, masajes, escarificaciones, ventosas, enemas, purgas y fumigaciones.³⁶

También se aconsejaba "no fatigar la cabeza con lecturas, meditaciones y... el sueño debe ser el de costumbre... es dañosa la tristeza, la ira, el miedo al cólera *morbis*; por el contrario es muy ventajosa la alegría moderada".³⁷ Se aconsejaba no sobrepasarse en el consumo de bebidas alcohólicas ni en las prácticas sexuales.³⁸

Pero sin duda, lo más interesante de estos consejos médicos, era el uso de las sanguijuelas. Se usaban cuando "son ligeros los calambres... y las piernas y los brazos se ponen muy tiesos, y se encogen o se alargan... se pondrán sanguijuelas sobre los huesos del espinazo, desde el cuello hacia abajo... esos animales se aplicarán después sobre las picaduras... si hay mucho sueño y camorra, se sangra al enfermo si hay pulso, si no, sanguijuelas detrás de las orejas o al cuello, y se sacará desde cuatro hasta diez onzas de sangre o más según su fuerza... si el dolor fuera en el vientre se pondrá al ano y al lugar adolorido".³⁹

Los sectores populares prefirieron los métodos antiguos como medios de curación. Estos consistían en el uso de hierbas que tenían gran arraigo entre la población, apoyado en las creencias que

le atribuían efectos poderosos. De esa manera, el uso de las hierbas se generalizó. A la hierba llamada *raíz del indio* se le atribuían efectos mágicos: "es un vegetal que pertenece al género *aristolochia* anguísida o fragantísima".⁴⁰

Otra hierba muy popular fue la *raíz de colombo*, de la que se exageró lo relativo a sus efectos;⁴¹ esta hierba tal vez sea la misma llamada *contrayerba* que se encontraba en mayor abundancia en Colombia y "se parece mucho a la espinaca, sin tallo alguno, y la raíz, que es la que se usa para hacer una tintura, es como de una media pulgada de grueso y cubierta de fibras y raicesillas".⁴² La forma de prepararla era como sigue: primero se macera la raíz en alcohol por una semana, o bien a fuego lento durante una hora, y entonces se administran de esta tintura al enfermo de cólera, tres cucharadas cada hora.⁴³

La hierba llamada *huaco* fue muy popular; era usada en la costa del Golfo, contra las picaduras de víboras, y también fue usada contra el cólera en el año 1833.⁴⁴

Algunos médicos realizaron pruebas por su cuenta, como el doctor Bolaños, quien llevó al cabo varios experimentos que tenían como base la electricidad artificial. Los resultados, él mismo nos los cuenta: "Notoriamente vi contenerse los vómitos y la diarrea cólerica. Mis esfuerzos no tuvieron buenos resultados... el paciente sucumbió a la reacción cerebral. Nuevos motivos tuve entonces para persuadirme de que la electricidad hace el

principal papel de la escena del cólera *morbis*".⁴⁵

¿Tenía el médico la facultad de emplear el método curativo que mejor le pareciese, aun cuando éste no tuviera la aprobación de la autoridad sanitaria?

Hasta donde hemos visto parece ser que sí, pues no encontramos un bando o decreto que señale alguna disposición al respecto.

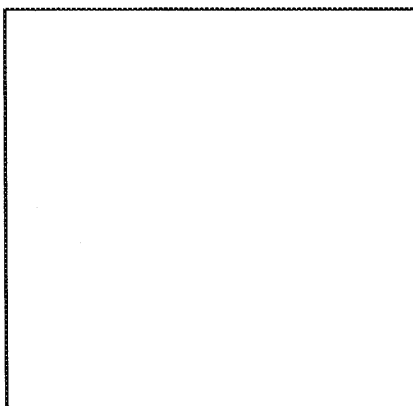
El desconocimiento de la cura del cólera y el empeño de los médicos por salvar la vida de sus pacientes provocaban que se emplearan todos los medicamentos y prácticas conocidos hasta ese momento, aun cuando pusieran en peligro la vida de los enfermos.

Para el hombre que vivió en esa época, el cólera resultaba un misterio: "Esta enfermedad camina por un fluido en que no existen buques de vela ni de vapor; su medio de transporte está fuera del alcance del hombre",⁴⁶ y las diversas formas de hacer frente a la epidemia, reflejaron la angustia de una sociedad que ignoraba las causas y el origen de la misma.

CONCLUSION

Como hemos visto, al cólera no le fue difícil entrar en la ciudad de México, pues sus habitantes, con sus excreciones y desechos, arrojados desde los balcones o los zaguanes hacia las plazas o las calles, les abrieron las puertas.

Sin embargo, estos problemas sanitarios venían siendo arrastrados desde la Colonia. Los sucesivos gobiernos virreinales se preocupaban más por su posición política ante el rey de España y por los cargamentos de plata que se dirigían a Europa, que por los graves problemas de insalubridad que padecía la capital de la Nueva España. Tal vez la excepción fue el virrey Revillagigedo, quien pretendió solucionar este y muchos otros problemas de diversa índole, pero llegó tarde, pues la población de la ciudad de México se había elevado y con ella los problemas sanitarios.



Por otro lado, la inestabilidad política, económica y social que caracterizó al país durante las primeras décadas del siglo XIX, impidió cualquier mejora en las condiciones sanitarias de la ciudad capital; cuando mucho se implementaron medidas que desde su nacimiento eran ley muerta.

Ante la tragedia que provocó el cólera, los diversos grupos que tenían el poder político-económico, supieron sacar provecho de esta situación. Cada uno por su lado, supo llevar agua a su cántaro, sin importar los sufrimientos de la población.

Mientras la Iglesia elevaba oraciones al cielo pidiendo clemencia para sus fieles, lanzaba desde el púlpito maldiciones sobre los habitantes del Palacio Nacional.

Tal vez el único grupo que no tenía intereses que cuidar y que ayudó hasta donde sus posibilidades científicas lo permitían fue el de los médicos.

Posiblemente muchos sucumbieron al intentar ayudar a los enfermos, los más acudieron a practicar todos los remedios y artificios posibles para curar a los afectados, la mayoría de las veces sin éxito.

De esa manera, el cólera encontró las condiciones necesarias para propagarse en la capital.

Pero sin duda, el cólera de 1833 abrió un parteaguas en la historia del país, ya que motivó al hombre de esa época a replantearse muchos aspectos de su vida terrenal en relación con las fuerzas naturales.

Ciudad de México, 1992



NOTAS

¹ *El Siglo XIX*, 7 de marzo de 1850. Las citas que se toman de este periódico describen la experiencia del doctor Juan Nepomuceno Bolaños, durante la epidemia de cólera de 1833 y que no fueron publicadas hasta 1850, cuando se temió que el cólera volviera a invadir la ciudad de México.

² *Ibidem*.

³ Archivo Histórico del Ex Ayuntamiento. Cloacas, legajo I, expediente II, p. 6.

⁴ Archivo Histórico del Ex Ayuntamiento. Cloacas, 515, legajo I, expediente 20, p. I, 1807.

⁵ *La salubridad e higiene pública de los Estados Unidos Mexicanos*. México, Secretaría de Gobernación, 1910, p. LXIX.

⁶ Prieto, Guillermo. *Memoria de mis tiempos*. México, Ed. Patria, 1976, p. 69.

⁷ Fernández del Castillo, Francisco. *Antología de escritos históricos médicos*. México, Facultad de Medicina, UNAM, tomo I, 1982, p. 574.

⁸ *El Siglo XIX*, 9 de marzo de 1850.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Archivo Histórico del Ex Ayuntamiento. Policía-Salubridad, expediente 3676, tomo I.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *El Siglo XIX*, 25 de mayo de 1850.

¹³ Riva Palacio, Vicente. *México a través de los siglos*. México, Ed. Cumbre, tomo IV, 1967, página 330.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 331.

¹⁶ Fernández del Castillo, Francisco. *Op. cit.*, página 574.

¹⁷ *El Siglo XIX*, 26 de abril de 1850.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *El Siglo XIX*, 13 de marzo de 1850.

²¹ *El Siglo XIX*, 27 de abril de 1850.

²² Riva Palacio, Vicente. *Op. cit.*, tomo IV, página 330.

²³ *El Siglo XIX*, 26 de abril de 1850.

²⁴ Riva Palacio, Vicente. *Op. cit.*, tomo IV, página 330.

²⁵ *La salubridad e higiene pública en los Estados Unidos Mexicanos*. *Op. cit.*, p. LXXV.

²⁶ *El Siglo XIX*, 10 de marzo de 1850.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Sigerist, Henry. *Civilización y Enfermedad*. México, Fondo de Cultura Económica, Serie Clásicos de la Salud, 1987, pp. 139 a 141.

³⁰ Riva Palacio, Vicente. *Op. cit.*, p. 330.

³¹ Archivo Histórico del la Secretaría de Salud. Fondo de Salubridad Pública; Sección Epidemiología; Caja I; Expediente 17.

³² *El Siglo XIX*, 26 de abril de 1850.

³³ Fernández del Castillo, Francisco. *Op. cit.*, página 585.

³⁴ Riva Palacio, Vicente. *Op. cit.*, p. 331.

³⁵ Fernández del Castillo, Francisco. *Op. cit.*, página 585.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Archivo Histórico de la Secretaría de Salud. Fondo de Salubridad Pública; Sección Epidemiología; Caja 6; expediente 3.

³⁸ *El Siglo XIX*, 9 de marzo de 1850.

³⁹ M.C. *Modo de curar el cólera morbo*. Puebla, 1833, p. 5.

⁴⁰ Archivo Histórico de la Secretaría de Salubridad. Fondo de Salubridad, S-M, Caja I; expediente 12.

⁴¹ *Ibidem*.

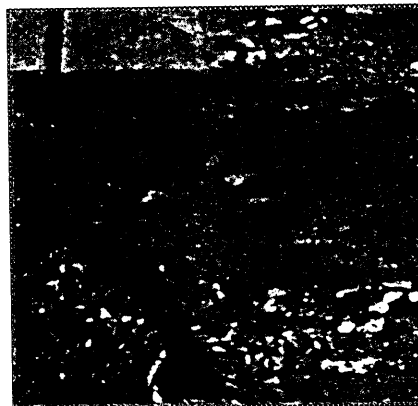
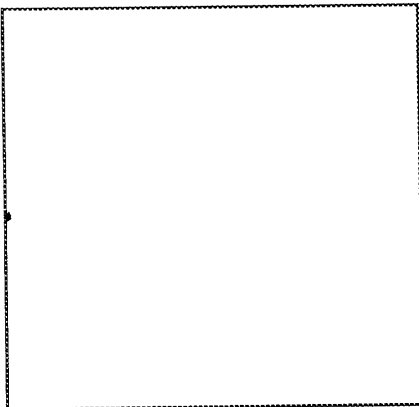
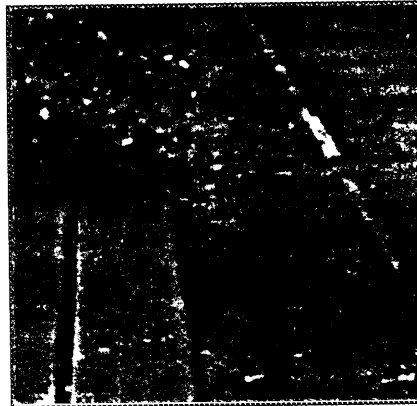
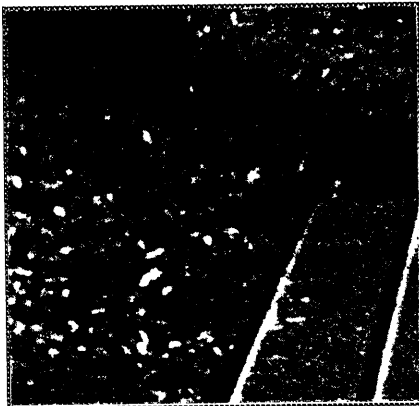
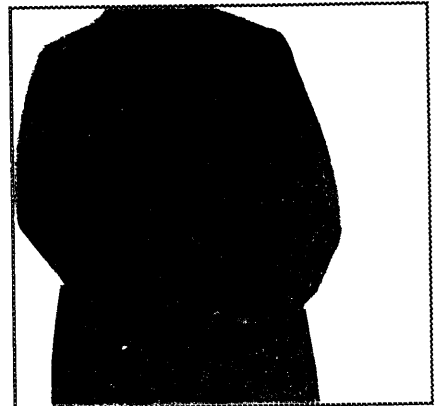
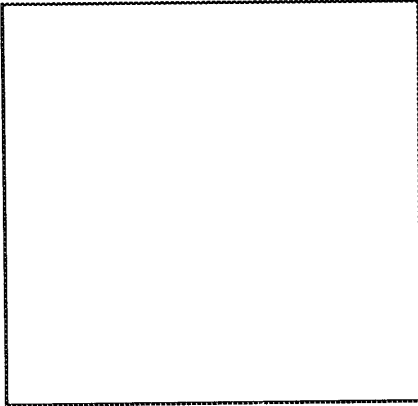
⁴² Archivo Histórico del Ex Ayuntamiento. Policía-Salubridad; expediente 3676; tomo I.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Archivo Histórico de la Secretaría de Salubridad. Fondo de Salubridad Pública; S-M; Caja I; expediente 2.

⁴⁵ *El Siglo XIX*, 13 de marzo de 1850.

⁴⁶ *El Siglo XIX*, 10 de marzo de 1850.



LA ESCUELA DE CIEGOS

Javier Morales Meneses *

DURANTE el gobierno del presidente Benito Juárez, en el periodo conocido como La República Restaurada, el licenciado Ignacio Trigueros concibió la idea de establecer una escuela para ciegos en la ciudad de México. Se basaba en el ejemplo del francés Valentin Haüy quien, en 1745, fundó en Francia la primera escuela para invidentes.

La causa que motivó a Trigueros a fundar esta escuela fue probablemente que en su desempeño de varios cargos públicos, entre ellos el de alcalde municipal de la ciudad de México, tuvo contacto casi directo con la miseria que sufrían los inválidos. En esos años y "para socorro de los mendigos varones se creó un asilo, primero bajo la dependencia de la Secretaría de Gobernación y luego del Ayuntamiento, en él se dio ropa, alimentos, cama y asistencia médica a los pordioseros inválidos, que eran recogidos de las calles por una comisión especial. Una vez allí, los médicos municipales los reconocían escrupulosamente a fin de separar los inválidos de los ociosos y holgazanes, los primeros se quedaban en el asilo y los segundos iban a la cárcel".¹

Ante esa problemática, Trigueros se percató de que los minusválidos podrían recibir alguna educación y que en ese asilo general nunca lo tendrían; tal vez este fue el motivo para que el personaje mencionado interviniera en la fundación de la Escuela de Sordo-Mudos en 1867 y posteriormente fuera el elemento princi-

pal para el establecimiento de la Escuela de Ciegos (1870).

La ideología liberal imperante consideraba que la educación era el camino para la realización individual y que, en conjunto, contribuiría al progreso y consolidación del país. Bajo ese tenor la capacitación e instrucción de los invidentes era importante para tratar de integrarlos a la sociedad, aprovechando sus capacidades manuales e intelectuales.

Trigueros fundó la escuela sufragando él mismo los gastos. Las primeras instalaciones estaban ubicadas en unos cuartos del extinto Colegio de San Gregorio, donde anteriormente también se instaló la Escuela de Sordo-Mudos, previo arreglo con el encargado del colegio, José María Sayas. Los cuartos no llenaban los requisitos por lo que los ministros de Justicia e Instrucción Pública y de Gobernación, Ramón I. Alcázar y José M. Castillo Velasco, respectivamente, intercedieron ante el presidente Juárez, quien cedió el 15 de mayo de 1871 parte del antiguo Convento de la Enseñanza. Una descripción de la época lo pinta así: "El edificio es amplio, su entrada elegante con pavimento de mármol y una hermosa puerta de hierro la cual tiene como principal adorno el ojo de la providencia".²

La escuela empezó a funcionar pagando sus gastos con los fondos provenientes del 15 por ciento de una lotería pública que el presidente Juárez y la Secretaría de Gobernación dispusieron que se le entregara por conducto de la Beneficencia Pública. El mayor problema era que en México no había nadie con conocimientos del sistema de enseñanza Braille; por lo tanto se solicitó un preceptor a Francia, pero las exigencias que los instructores imponían para venir a México eran exageradas y Trigueros no contaba con el capital suficiente para aceptarlas. Ante ese obstáculo, el fundador decidió aprender el método Braille.

Ese hecho lo convirtió en el primer maestro de la escuela y es probable que de todo el país, lo cual da a su obra benéfica una característica particular.

Posteriormente, por su afán de instaurar una verdadera enseñanza, contrató a un maestro de primeras letras como su ayudante: el profesor Fortino Silva, quien prestaba sus servicios en el Hospicio de Pobres. Durante los siete años que duró la administración de Trigueros como director, el ingreso de alumnos aumentó; éstos no fueron llevados por el deseo de aprender, sino porque creyeron que disfrutarían de un internado gratuito en el que tendrían alimento, ropa y habitación. De lo cual inferimos que además de ser la primera escuela de este tipo, el problema de los invidentes rebasaba su capacidad y era, como muchos otros, un asunto de asistencia pública no satisfecho. El incremento en el número de alumnos tuvo como consecuencia mayor gasto, ya que los

* Investigador del Archivo Histórico de la Secretaría de Salud.

más, por no decir que todos, eran de extracción humilde y la escuela tenía que satisfacer todos los gastos.

Trigueros no deseaba que la institución se convirtiera en asilo, aumentó el personal docente y administrativo y creó algunas reglas de funcionamiento. Posteriormente la Secretaría del Despacho de Gobernación expidió el primer reglamento de la escuela. Algunos artículos a destacar son los siguientes: el primero, que alude al ingreso de los alumnos y a los requisitos que debían cumplir, "se recibirán sin estipendio alguno todos los jóvenes ciegos de ambos sexos, de notoria pobreza, desde la edad de ocho a dieciséis años, y donde, además de recibir la educación correspondiente, serán asilados por todo el tiempo de su educación"³, los externos sólo asistirán a clases sin pagar estipendio alguno, y los que estén en posibilidades de erogar alguna cantidad serán también admitidos. El segundo artículo trata de las materias a impartir, las cuales no se diferenciaban de las que se enseñaban en las escuelas primarias de esa época y eran: aritmética, geometría, geografía e historia de México, además se instruían en música vocal e instrumental, artes en las que varios grupos de ciegos destacaron, también se crearon talleres que no llegaron a funcionar por falta de presupuesto.

El fundador de la escuela hizo todo lo posible porque su empresa tuviese éxito, pero le tocó trabajar en una época incierta en lo político y en lo económico. La nación había salido de una guerra de intervención y habían triunfado las fuerzas republicanas, las cuales habían combatido a los franceses y a los conservadores; sin embargo, no habían podido consolidarse aún y la Muerte de Juárez trajo como consecuencia nuevas luchas por el poder. En el aspecto económico la misma República prácticamente estaba en bancarrota, los erarios eran escasos y de lo único que se disponía era de los bienes nacionalizados que había usufructuado la Iglesia Católica.

En 1876 la escuela no quedó ajena a esos problemas, pues con la supresión de

las loterías y en especial de la "Purísima", que era la que suministraba los ingresos para el plantel, comenzó la escasez de recursos económicos y materiales, por lo que se suprimió la mayor parte de las clases y se redujo el personal quedando solamente el indispensable. Esa situación, las continuas revueltas y la inestabilidad del gobierno de Lerdo de Tejada hicieron que Trigueros renunciara ese mismo año al cargo de director, quedando la escuela en total abandono.

Al iniciarse el porfiriato la Beneficencia Pública capitalina dependía del Ayuntamiento de la ciudad de México, pero la circular del 23 de enero del año 1877 especificó "Todos los establecimientos de Beneficencia que actualmente estén a cargo del Ayuntamiento de esta capital y los que en adelante se fundaren, serán administrados por una junta que se denominará Dirección de Beneficencia Pública. El presidente de esa junta será el Secretario de Gobernación, su vicepresidente el presidente del ayuntamiento y sus vocales los directores de los establecimientos."⁴

Este cambio trajo como beneficio que la Escuela de Ciegos quedara como uno de los nuevos establecimientos incorporados a la Dirección de Beneficencia Pública, ya que anteriormente estaba bajo la tutela de la Secretaría de Gobernación. El presidente Díaz el 19 de enero del mismo año dio a la escuela el carácter o título de nacional, le proporcionó presupuesto propio y la capacidad para aceptar a los ciegos de provincia.

Con el impulso dado por el gobierno del general Díaz y por Antonio Martínez de Castro, quien trató de erradicar el concepto de asilo que tenía para el plantel, la Escuela de Ciegos se puso a la vanguardia de los adelantos educativos.

Así, para integrarse a la sociedad, los ciegos tenían que estudiar durante diez años, ya que según el reglamento de 1878, se recibían alumnos de nueve a quince años para la primaria elemental teniendo como límite los veintiún años, edad en que pasaban al departamento de varones o mujeres, en los que permanecían otros

cinco años más estudiando la primaria superior o secundaria y perfeccionamiento en artes y oficios. El horario de labores era: de 8:00 a 11:00 de la mañana, lectura en letra y puntos Braille, escritura en puntos y cursiva, aritmética, geometría, geografía e historia; de 11:00 a 12:00, solfeo; de 12:00 a 2:00, refectorio y recreo; de 2:00 a 5:00, prácticas en los talleres de tipografía, encuadernación, carpintería, pasamanería, excepto los que tomaban clases de inglés o francés. Las niñas tenían el mismo horario, pero en las tardes se dedicaban a las labores de manos y a torcer cigarros. Ambos sexos se ocupaban de 5:00 de la tarde a 8:00 de la noche en el estudio de la música.

"Las autoridades porfiristas resumían su satisfacción por el buen éxito de ese plantel asegurando que al ingresar a él los ciegos iban flacos, anémicos, sucios, andrajosos y solían ser pendencieros e inclinados a vicios repugnantes; en cambio, al salir, vestían regularmente, eran aseados, sabían comer con cubiertos y se expresaban en un lenguaje culto y humilde."⁵

Una posibilidad más para la integración de los ciegos a la sociedad productiva fue la creación de la caja de ahorros, que tenía como propósito que cada alumno, al terminar su educación, contara con dinero para ayudarse a subsistir y llevar una vida decorosa.

La caja de ahorros se sostuvo de donativos y de la venta de artefactos; sin embargo, los primeros, con el transcurso del tiempo y la mala administración, fueron disminuyendo hasta su desaparición, quedó como único recurso el caudal que suministraban los artefactos elaborados por los alumnos en los talleres de la escuela. En 1877 empezaron a funcionar los primeros talleres de la escuela: carpintería, imprenta y encuadernación para hombres, pasamanería y factura de cigarros para mujeres.

Las finalidades de los talleres fueron la capacitación y rehabilitación de los ciegos, para que éstos, posteriormente, se integrasen a la vida económica. La costumbre de la sociedad del siglo XIX y principios del XX, era ver a los ciegos como pordioseros y que el gobierno, por

medio de la Beneficencia Pública, se hiciera cargo de ellos; esta idea se pudo mitigar con la creación de la escuela. La capacidad de los ciegos para elaborar ciertos productos era tanta que fueron premiados en el país y en el extranjero, sin embargo, la sociedad no estaba educada para aceptar a los invidentes en los centros de trabajo, además de que el ciego no podía competir con las personas normales, ya que por muy capacitado que estuviera, siempre sería una responsabilidad mayor para quien lo contratara.

El problema al que tuvo que enfrentarse la escuela fue la deserción, que traía como consecuencia que los alum-

nos no terminaran su educación ni su capacitación en los talleres. Es necesario recordar que la gran mayoría de los estudiantes eran hombres y provenían de una clase social de muy escasos recursos económicos, lo que traía como consecuencia que la mayor parte se dedicara a la mendicidad para sostener o ayudar a sus familias, por lo que es comprensible que los desertores pensarán que la enseñanza especial que recibían en la escuela era una pérdida de tiempo para ganar dinero.

Esta era la situación de la escuela cuando se inició la Revolución Mexicana de 1910; y con ella cambiaron todas las concepciones sociales, por tanto la

de la institución a que nos hemos venido refiriendo, que actualmente sigue en funciones bajo el auspicio del DIF.

Incluimos esta tabla estadística de los alumnos dados de alta y baja por considerarla importante, ya que de su análisis pueden obtener mayor información, los interesados en el tema que hemos tratado.

NOTAS

¹ Daniel Cosío Villegas, *Historia moderna de México. La República restaurada*, México, Ed. Hermes, 1985, pp. 403 a 404.

² Juan de Dios Peza, *La Beneficencia en México*, México, Ed. Imprenta de Francisco Díaz de León, 1881, p. 92.

³ Manuel Domínguez, *Reseña histórica de la Escuela Nacional de Ciegos*, México, Ed. Imprenta del gobierno federal en el Ex Arzobispado, 1892, pp. 8 a 9.

⁴ Daniel Cosío Villegas, *Historia moderna de México, el porfirismo*, México, Ed. Hermes, 1985, p. 513.

⁵ *Ibid.*, p. 513.

BIBLIOGRAFÍA

Beneficencia Pública en el Distrito Federal.

"Apuntes para la Historia de la Escuela Nacional de Ciegos", México, *Revista Mensual*, tomo II, abril de 1927, n° 8, p.p. 2 a 42.

Cosío Villegas, Daniel. *Historia moderna de México*, México, Ed. Hermes, 1985, 1001 p., 2 vol., ilustrado.

Domínguez, Manuel. *Reseña histórica de la Escuela Nacional de Ciegos*, México, Ed. Imprenta del gobierno federal, 1892, 40 p. ils. Fondo-Beneficencia Pública, Serie-Establecimientos Educativos, Sección-Escuela Nacional de Ciegos, Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, Leg-1, expediente 31.

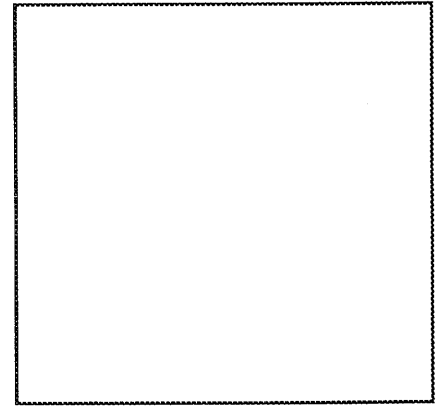
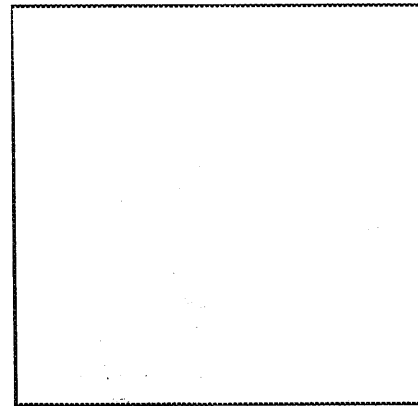
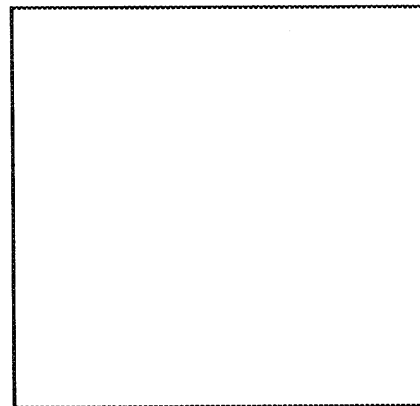
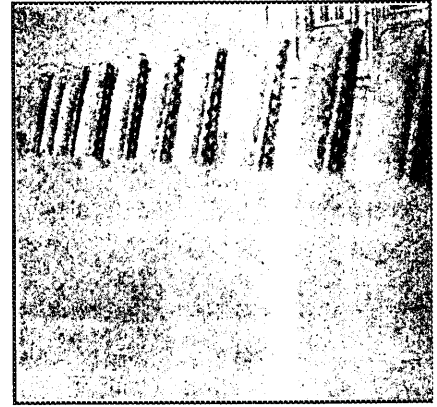
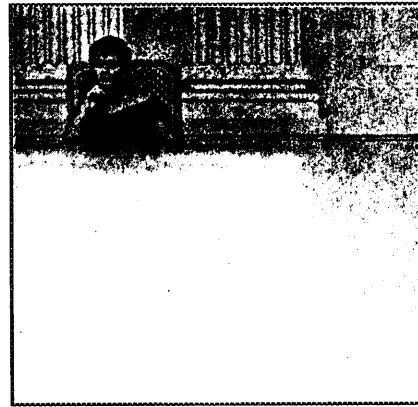
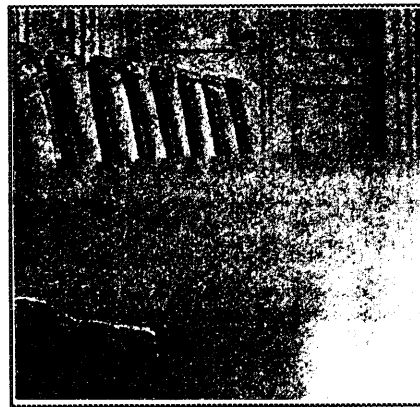
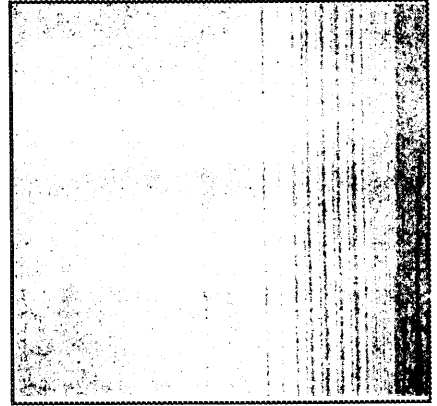
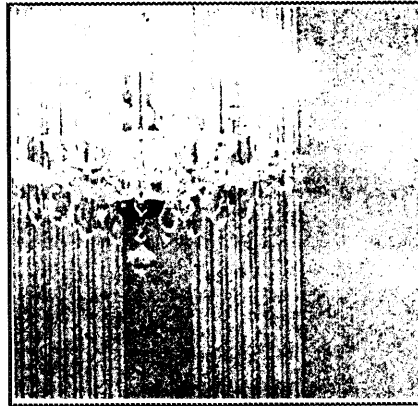
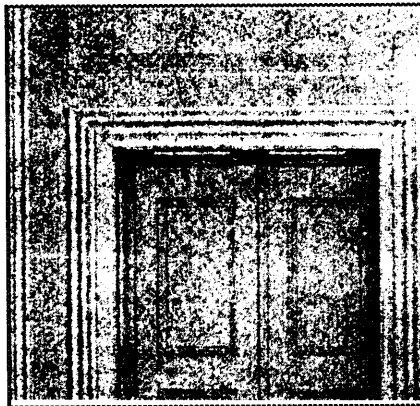
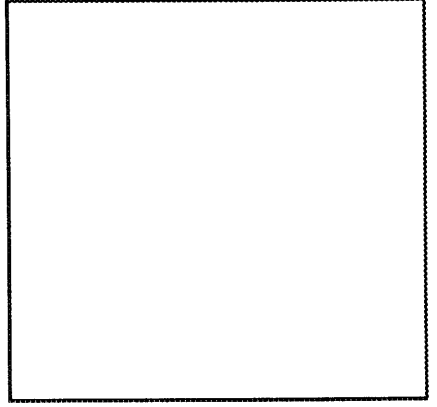
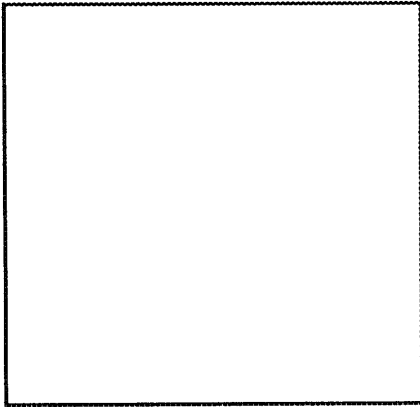
Peza, Juan de Dios. *La Beneficencia en México*, México, Ed. Imprenta de Francisco Díaz de León, 1881, 203 p.

Beneficencia pública en el Distrito Federal. "Reseña Histórica de la Escuela Industrial de Ciegos", México, *Revista Mensual*, tomo III, abril de 1928, n° 4, p.p. 107 a 126.

Rivera Cambas, Manuel. *México pintoresco, artístico y monumental*, México, Ed. del Valle de México.

Velasco Ceballos, Rómulo. *El niño mexicano ante la caridad y el estado*, México, Ed. Cultura, 1835, 144 p., Ils.

INGRESOS			EGRESOS		
Año	Varones	Niñas	Año	Varones	Niñas
1870	4	0	1870	0	0
1871	2	1	1871	1	1
1872	13	2	1872	1	1
1873	12	7	1873	2	2
1874	9	0	1874	2	0
1875	6	0	1875	3	1
1876	3	3	1876	2	3
1877	4	0	1877	5	2
1878	4	2	1878	5	0
1879	7	2	1879	3	0
1880	7	4	1880	10	2
1881	8	1	1881	5	0
1882	11	3	1882	4	1
1883	2	1	1883	4	2
1884	10	4	1884	4	1
1885	13	2	1885	7	2
1886	8	1	1886	7	1
1887	4	3	1887	3	1
1888	8	1	1888	9	1
1889	5	3	1889	5	1
1890	5	2	1890	3	4
1891	7	1	1891	5	1
1892	6	2	1892	3	0
TOTAL	150	46		93	27



EN BUSCA DE LA LEGITIMIDAD TEORICA. LA HISTORIA REGIONAL Y LA HISTORIA DESDE EL GENERO

Elsa Muñiz

INTRODUCCION

ES conocido ya, que desde los años sesenta las ciencias sociales en su conjunto experimentaron un cambio fundamental a partir del reconocimiento de nuevos sujetos sociales y de enfoques teóricos diferentes, lo que también se tradujo en el descubrimiento de otras problemáticas y formas de construcción de los objetos de estudio.

En esta "revolución" desde la historia se han consolidado cuando menos dos temáticas que, aunque diferentes en apariencia, parten de presupuestos teóricos semejantes y enfrentan las mismas dificultades: me refiero a la historia regional y la llamada historia de la mujer.*

En ambos casos, hablamos de corrientes dentro de la historia que se encuentran en la búsqueda de su legitimidad teórica, lo cual obliga a una constante reflexión sobre los conceptos básicos que le sirven de sustento.

* No estamos de acuerdo con la "Historia de la mujer" aunque así se le conoce, por considerarla como una añadidura; proponemos la "Historia con perspectiva de género" con la intención de dotarla de un carácter globalizador e interactuante. Véase Elsa Muñiz, *El género en la historia: hacia una historia total*, tesina, COLMEX-PIEM, 1992.

Así, la intención del presente ensayo, es la de discutir dos categorías claves tanto para la historia regional como para la historia con perspectiva de género, y confrontar sus respectivos enfoques teóricos, con la idea de contribuir a un debate que contribuya al avance de las nuevas propuestas.

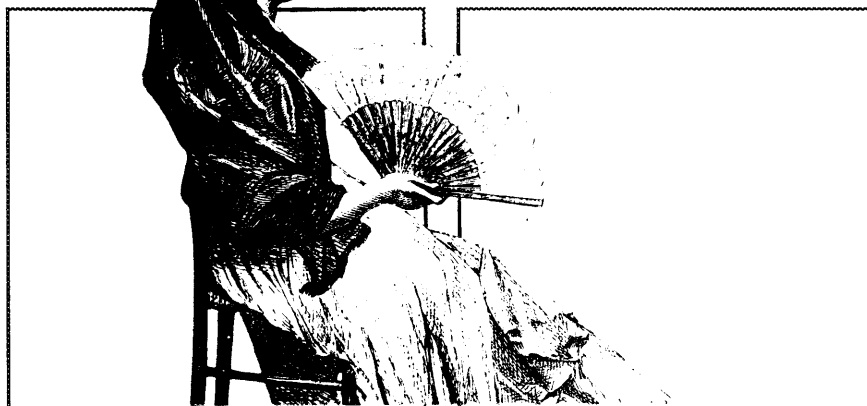
Totalidad e identidad son conceptos básicos para la comprensión de los hechos históricos y para la explicación de la vida presente. Con plena conciencia de la descalificación que enfrenta actualmente la idea de totalidad como "el todo por el todo", considero importante abordarla desde el entendido de que la nueva ciencia social recupera la acción del sujeto dentro de una serie de determinaciones supuestamente preestablecidas por la cultura, la historia y el acontecer social, de ahí la relevancia que puede adquirir la identidad, no sólo sociocultural sino la del sujeto particular.

LA TOTALIDAD EN HISTORIA REGIONAL

Tanto la historia regional como la historia con perspectiva de género, son particularidades de la historia social, para ambas la totalidad es un concepto fundamental que rige teóricamente el quehacer del historiador social.

Cuando hablamos de la historia regional o de la historia de las mujeres, nos referimos a un intento por construir discursos históricos alternativos al hegemónico -léase oficial, nacional, patriarcal-, y es aquí donde el concepto de totalidad adquiere más importancia si consideramos que tradicionalmente la historia ha hecho un recuento de los hechos considerados centrales, es decir, la historia política. Por lo tanto hablamos de un discurso histórico parcializado. Definir la totalidad o el todo nos conduce a advertir la complejidad y la confusión que ha creado el uso de esta categoría. Sin abundar en una discusión epistemológica, simplemente establecemos que la totalidad de la que hablamos no es la del estudio de todos los sujetos y de todos los hechos desde todos los enfoques, puesto que sería un imposible.

Lo que ha dado en llamarse historia total, término que inventó el historiador



francés Fernand Braudel, es para "expresar un ideal".¹ Lo que él apoya es la escritura de una historia que se ocupe de todas las actividades de toda clase de gentes, no una historia restringida a las actividades de un grupo determinado. A esta perspectiva de totalidad, podríamos agregar la que emplea Luis González en su obra cumbre *Pueblo en vilo*, donde el autor maneja una totalidad construida a partir de todas las determinaciones que interactúan en una delimitación espacio-temporal específica, y de la que se derivan tres niveles de totalidad.²

Tanto en la historia regional como la de las mujeres, no existen modelos acabados pues las realidades a que atienden y los problemas planteados por la investigación los rebasan.

En cuanto a la historia regional, lo que tenemos claro es que se compone de un entramado de vinculaciones e interacciones de un alto grado de complejidad, que se expresan a través de un conjunto de relaciones sociales dentro de una determinada delimitación espacio-temporal. Así, tenemos la demarcación de uno de los niveles de totalidad, a partir del cual podremos definir a la región como:

...un todo complejo y diferenciado [que] permite la especificidad de la realidad histórica, a través de la distinción del conjunto de circunstancias y características que confluyen en un proceso histórico y que determinan indudablemente el fenómeno objeto de la investigación.³

En la propuesta metodológica del historiador Pablo Serrano Álvarez, la totalidad se encuentra en dos procesos de la investigación regional, como una perspectiva desde la cual el historiador articula la totalidad de los procesos que influyen, determinan, median e interactúan en el acontecer pasado. Por otro lado, el historiador debe abordar la región como una totalidad compleja y diversa que, a través del conjunto de las relaciones sociales y de los procesos que investiga llega a la caracterización de lo meramente regional.⁴

Así, en la delimitación de la totalidad regional, según Serrano, la diversidad de factores son considerados todos como elementos que intervienen en la conformación de una determinada realidad histórica, incluyendo las mediaciones externas. Considero sin embargo, que este factor constituido por las mediaciones externas es un problema aún no resuelto del todo en la historiografía regional.

Basta revisar las propuestas de algunos autores, para observar que todavía existen diferencias de fondo en cuanto al tratamiento de las vinculaciones con la totalidad mayor. En este sentido, Leticia Reina propone:

...la investigación histórica se trata de relaciones y articulaciones de espacios sociales... no creo que debamos oponer historia nacional a la historia regional. Dejemos de condenar lo que nos legó la historia oficial y las visiones centralistas y hagamos buenas historias regionales que

nos permitan comprender el devenir histórico de nuestro país: como un *todo*, como una unidad de análisis mayor.⁵

En este planteamiento, la autora contempla la idea de un devenir de la totalidad del país y al considerarla como una unidad de análisis mayor establece una diferencia de niveles de acción, y en ese sentido yo creo que podemos hablar de dos dimensiones de la totalidad: la regional y la "nacional".

En la propuesta de Reina encontramos la necesidad de hacer formulaciones generales para la construcción de una nueva *historia general*, así como para comprender las tendencias y dinámicas nacionales que influyen sobre las diferentes regiones, es decir:

...la especificidad del conjunto de relaciones y articulaciones al interior de una región, la hace diferente de otras, pero a la vez se encuentra articulada con otros espacios regionales o nacionales... Luego entonces es necesario subrayar que lo regional no sólo es reflejo de lo nacional, sino que a veces aparecen procesos distintos y a veces contradictorios. De tal suerte que el análisis nacional deberá rendir cuenta de la diversidad y heterogeneidad regional.⁶

Es evidente que encontramos un nivel mayor de totalidad que, siguiendo a la autora sería lo nacional. Lo importante de su planteamiento es la idea de que la comprensión de dicha dimensión permitiría entender las diferencias regionales, así como los procesos de interacción en-



tre ambos niveles -regional y nacional- sin concebirlos como dos totalidades jerarquizadas y desvinculadas.

El problema queda planteado por Sergio Noriega en los siguientes términos:

...debemos buscar un procedimiento historiográfico que destaque de manera más aceptable la correlación entre los hechos históricos y su espacio geográfico que ponga en evidencia los procesos históricos particulares y en base a ellos explique el proceso histórico general.⁷

Sin embargo, más que una cuestión de procedimientos hablamos de concepciones teóricas: totalidad como particularidad, como contexto, o como ambas. Podríamos entonces concluir que la esencia de la conceptualización de la totalidad es como afirma Serrano, una posición del historiador frente a los fenómenos, o como afirma Burke, una tendencia o una especie de "ideal". Por otro lado, desde la práctica histórica, el problema central que plantea la totalidad es el de las articulaciones entre los diversos factores que convergen en un determinado hecho histórico, sin perder de vista que las llamadas mediaciones externas aunque se consideren un factor más, pertenecen al que yo consideraría como otro nivel de totalidad. En este sentido, se podría hablar de la interacción entre niveles de totalidad que no estarían jerarquizados, sino mutuamente determinados, tampoco hablaríamos de una relación causal siempre en el mismo sentido: el conjunto de particularidades

(lo regional) determina lo general, o los hechos generales pautan las particularidades.

Considero entonces, que existen varios niveles de totalidad que deben tomarse en cuenta por el historiador, si no se quiere caer en el mismo vacío que ha caracterizado a la llamada historia oficial o nacional, cuando nos referimos a la historia regional o la tan cuestionada historia hecha sólo por hombres, es decir la parcelación y la omisión.

Sabemos que los intentos por acabar con la exclusión de sociedades, regiones o grupos sociales de las historiografías tradicionales han dado paso a construcciones como la historia regional y la llamada "historia de la mujer".

El peligro es volver a crear reductos históricos en donde las unidades de análisis son fracciones sin conexión, al parecer signadas por una sola determinación, en el caso de las mujeres la opresión y la marginación. Así, elaboramos una historia al revés u otra historia contada solamente desde las especificidades femeninas. En el caso de la historia regional, solamente desde el acontecer del espacio delimitado, sin considerar los hechos globales decisivos.

LA HISTORIA DESDE EL GENERO Y LA TOTALIDAD

La llamada "historia de la mujer" enfrenta también serios problemas en la consolidación de su teoría y su prác-

tica, y aunque no es el objeto de este trabajo, me gustaría simplemente dejar planteada una cuestión que en otro trabajo ya señalado, he desarrollado con mayor profundidad.

Hablar de una historia de la mujer o de la historia de las mujeres puede llevarnos a continuar fragmentando la historia y a reproducir los estancos con lo que personalmente no estoy de acuerdo. Discrepo también por considerarla una propuesta que adquiere tintes esencialistas y se convierte en un complemento de la historia tradicional, pues es una historia hecha desde los ámbitos, acciones y concepciones "propriadamente femeninas", es la que ha atraído la atención de algunas historiadoras en los últimos años.

La historiografía sobre mujeres ha tenido hasta la fecha dos objetivos centrales: recuperar el origen y la historia de la opresión femenina, y rescatar el protagonismo de las mujeres en el acontecer social e histórico. Podemos señalar aquí el trabajo pionero de Mary Nash, quien desde la historia social elaboró un planteamiento para la recuperación de la participación femenina. Sin embargo, en este mismo ensayo, la autora también esboza su preocupación por la totalidad en la historia de la mujer, como ella la llama, y señala:

...una historia que abarque a la vez las dimensiones de la esfera privada, con el estudio de las estructuras de la familia, la sexualidad, la reproducción, la cultura femenina, la socialización de los hijos, la salud, el trabajo doméstico...⁸



A partir de estas reflexiones nos damos cuenta de la problemática que entraña la interacción entre los ámbitos y acciones femeninas y el del resto de la sociedad, y como a las mujeres se les ha confinado al espacio reproductivo, también se hace necesaria la vinculación entre la vida cotidiana y el llamado espacio de lo público.

Es en este sentido que se construyó la categoría de género, cuya virtud deriva de ser una categoría cultural, comprensible sólo en términos de relaciones sociales, lo cual nos habla, según la conceptualización de Martha Roldán y Lourdes Benería:

...de creencias, rasgos de la personalidad, actitudes, sentimientos, valores, comportamientos y actividades que hacen diferente a los hombres de las mujeres mediante un proceso de construcción social que tiene una serie de características distintivas. Es un proceso histórico que se desarrolla en diversas esferas macro y micro, como son el estado, el mercado de trabajo, las escuelas, los medios de comunicación masiva,

la legislación, la familia, la unidad doméstica, y las relaciones interpersonales. Supone la jerarquización de los rasgos personales y actividades, de tal manera que normalmente se les da un mayor valor a aquellas acciones y características asociadas al hombre.⁹

Tal visión del género aunada a la concepción de totalidad perfilada a lo largo del trabajo nos conduce a terminar incluso con la separación entre esferas pública y privada, pues es una forma más de parcelación de la realidad, la distinción entre esferas obstaculiza la comprensión de la organización social global y nos limita el campo de acción de las mujeres y los hombres en la sociedad desde sus espacios específicos.

Por supuesto, ni la separación por esferas privada y pública ni la elaboración de las historias parciales por temáticas, nos han brindado una visión global del proceso histórico de las sociedades. Del mismo modo que la "historia de la mujer" nos proporciona descripciones de las situaciones por las que han atravesado en diferentes momentos de la historia en sus ámbitos "propios" y desde sus concepciones "femeninas" particulares, pero no explica las causas de tales situaciones ni cómo se han construido las relaciones entre los géneros, que derivan en la asimetría y subordinación de uno de ellos, el femenino.

El concepto de totalidad se propone, no tiene que ver con la recuperación de una descripción histórica de todos los individuos, de todos los grupos, de todos los lugares y de todas las épocas, más bien hace referencia a:

...la intrínseca característica procesal y no estática de esa realidad unitaria y total que los hombres toda de un golpe, por así decirlo, producen en su vida asociada, en su historia.¹⁰

Metodológicamente, suscribimos el planteamiento de la multideterminación en una particularidad concreta a la que se hace referencia en la historia regional, y a la vez enfatizamos la importancia de las relaciones sociales en la delimitación

de las regiones a partir de las características de la identidad sociocultural expresadas en dichas relaciones. Así, entendemos que desde ese punto de vista, la concepción de totalidad nos induce a considerar además de las relaciones individuales, el entramado global de la organización social, comprenderlos en sus contextos espacio-temporales y partir de que tanto las relaciones interpersonales -donde ubicamos las relaciones de género- como las que se establecen entre los sujetos y su contexto más general son procesos sociales, de diferente nivel de totalidad.

El planteamiento de totalidad que estamos proponiendo desde el género, parte de recuperar la importancia de este nivel dado por las relaciones sociales expresadas en las relaciones de género. Puesto que partiendo del modelo elaborado por Joan W. Scott, podemos distinguir cuatro elementos interactuantes: los símbolos culturales disponibles que evocan representaciones múltiples, conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos; la naturaleza conflictiva que se esconde tras la fijeza aparente de la representación binaria del género; la identidad subjetiva construida a partir de los elementos proporcionados por el psicoanálisis, pero también desde las actividades, organizaciones sociales y representaciones culturales históricamente específicas. A estos cuatro aspectos agregaremos una segunda proposición de la autora, que es la de considerar al género como una forma primaria de relaciones significantes de poder.¹¹

Como podemos observar, el estudio de las relaciones que se establecen entre los géneros son relaciones particulares que en sí mismas constituyen una totalidad conformada por diversos elementos, y por otro lado, aunque se generan y recrean a nivel micro e intersujetos, son relaciones que se reproducen en todos los ámbitos de la sociedad.

Finalmente, así como en la historia regional una totalidad está constituida

por las relaciones sociales que se desarrollan en un lugar y tiempo determinado, en la historiografía con perspectiva de género debemos delimitar espacial y temporalmente el contexto particular en el que se localiza el objeto de estudio en construcción.

De tal manera que en la historia con perspectiva de género reconocemos tres niveles de totalidad:

- primer nivel, que estaría dado por el proceso general del devenir histórico, donde se identifican tendencias globales.
- segundo nivel, dado por el contexto particular: relaciones sociales, espacio y tiempo.
- tercer nivel, correspondería a las relaciones genéricas establecidas dentro del contexto particular, a partir de las especificidades ya mencionadas: símbolos culturales, normatividad, binomio genérico, y la construcción de la subjetividad; así como el carácter jerárquico y de significación primaria de poder de dichas relaciones entre los géneros.

Con estos niveles de totalidad, queremos expresar la idea de que las acciones de mujeres y hombres están sujetas a determinaciones de mayor nivel de acción, cuyo desconocimiento ha conducido a la elaboración de una historia femenina subordinada a la masculina.

El modelo aquí propuesto, desde la totalidad y el género, al considerar todas las determinaciones, queda abierto a la posibilidad real de la acción particular de los sujetos en el diseño de la sociedad. Así podremos explicarnos por qué el movimiento feminista ha presentado avances y retrocesos, o por qué la grandeza rebelde de una mujer como sor Juana Inés de la Cruz o la irreverencia de Lou Andrea Salomé no fueron suficientes para transformar su contexto y pasaron a la historia como excepciones o un estereotipo más.

Para concluir este apartado, apuntaré que la "historia total", en el concepto aquí desarrollado:

...se va perfilando como una tendencia a la comprensión de la cultura, en las relaciones sociales establecidas entre individuos, grupos y naciones, a partir de determinaciones de clase, de género y de etnia. Que contemplen aquellos aspectos que conforman la totalidad social, como son los políticos, económicos, demográficos y domésticos. Considerando tanto el nivel simbólico como el material.¹²

IDENTIDAD Y REGION

Reconocer el papel ontológico del discurso histórico ha sido uno de los aciertos de las nuevas corrientes historiográficas, particularmente de la historia regional y de la historia de las mujeres. Sin embargo, la riqueza de estos discursos alternativos estará en la medida en que se debata y afine el uso de estos conceptos.

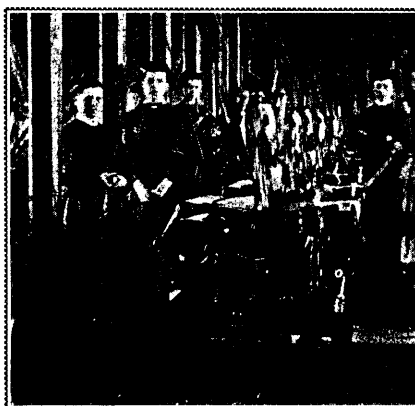
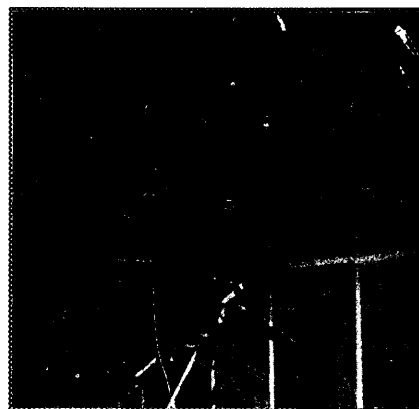
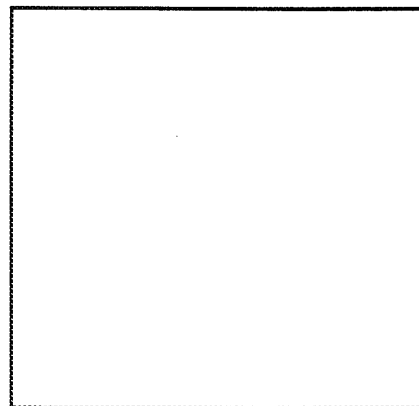
Como afirma Pablo Serrano, el principio de totalidad se entrelaza con la distinción de la identidad que define o caracteriza a un conjunto social, cuya expresión se materializa en la historicidad y la pertenencia a un espacio o territorio concreto.¹³

En esta postura metodológica, con la cual debato la conceptualización de la identidad, se habla de identidad sociocultural como la que dota de sentido a la historia regional. Se concibe como una manifestación de las sociedades en la acción histórica, en la vida cotidiana, en la mentalidad y en los comportamientos.¹⁴ En este sentido, las expresiones de la

identidad nos proporcionan las diferencias de unos pueblos con otros.

Para la historia regional, este concepto se vuelve clave en la delimitación de lo regional, según la propuesta teórica de Serrano, la identidad regional es:

...un concepto abstracto y difuso pero que contiene dentro de su significado algo que está presente, latente y constante en el comportamiento de la sociedad. El espacio socialmente creado, el territorio como



entorno, el sistema económico, las relaciones sociales, la organización política administrativa, la simbología sociocultural, la vida cotidiana de la sociedad y la memoria colectiva, es decir, la recuperación del pasado en el presente, son los elementos conformadores de la identidad de un pueblo.¹⁵

Sin embargo, la identidad llámese sociocultural o particularmente identidad de género, no son solamente expresiones o manifestaciones de los aspectos que constituyen una cultura, que es más bien la idea que deja la conceptualización anterior. También es necesario recordar que la identidad se construye a partir de elementos subjetivos que tienen que ver con la interpretación que cada sujeto o grupo haga de su experiencia vital, y en este sentido el discurso histórico es determinante.

La confusión llega cuando la función ontológica de la historia, la de construir identidades, es retomada sólo como expresión sociocultural para de ahí elaborar un nuevo discurso histórico.

El cuestionamiento o más bien la reflexión que surge en torno a esta apreciación sobre el uso de la categoría de identidad, es la manera en que las nuevas narraciones escritas a partir de la historia regional constituirán las identidades: ¿cómo un factor de disgregación, de atomización, o de agudización de los regionalismos y con más razón cuando las articulaciones con los contextos o totalidades mayores no quedan atinadamente establecidos?

Me parece que es un aspecto digno de tomarse en cuenta, ya que las tendencias globales muestran una crisis en la conformación de las identificaciones tradicionales, lo cual sería peligroso en términos de la desaparición de culturas particulares y el proceso de transnacionalización que reduciría los fenómenos culturales, cada vez más reducidos.

IDENTIDAD Y GÉNERO

Si en un momento del desarrollo de la historiografía sobre mujeres fue pro-

mordial recuperar una historia de opresión y un protagonismo femeninos, considero que actualmente es necesario hacer una recapitulación de los trabajos elaborados y sobre todo poner el acento en la importancia que el discurso histórico tiene en la conformación de la identidad de las mujeres.

Un cuestionamiento de esta naturaleza, nos impone la necesidad de adoptar una posición respecto a la conceptualización de "la mujer". Tema que abordo con el conocimiento de que esta es una cuestión que ocupa el debate contemporáneo de las teorías feministas. Sin entrar en profundas discusiones, aquí solamente asumo la postura de Teresa De Lauretis cuando afirma que una identidad individual:

...está constituida en un proceso histórico de consciencia, un proceso en el que la propia historia "es interpretada o reconstruida por cada uno/a de nosotros/as dentro del horizonte de significados y conocimientos disponibles en la cultura en un dado momento histórico, un horizonte que también incluye formas de compromiso y lucha política."¹⁶

Es importante rescatar que en esta propuesta de De Lauretis el elemento principal es la experiencia como componente de la subjetividad, de una subjetividad con dimensión histórica. Dicho elemento es retomado por Linda Alcoff, cuando propone:

...a través de una concepción de la subjetividad humana como una propiedad emergente de una experiencia historizada, podemos decir, "la subjetividad femenina está construida aquí y ahora de esta forma", sin que esto implique una máxima universalizable sobre lo femenino.¹⁷

A partir de estos planteamientos, advertimos que una historiografía sobre mujeres debe tomar en cuenta, además de los niveles de totalidad antes señalados, las experiencias vividas y la composición de una subjetividad historizada.

Hasta ahora, el discurso histórico ha realizado una función ontológica que

ha consistido en borrar cualquier particularidad femenina relacionada con otra determinación de identidad étnica, generacional, nacional, etcétera. El discurso histórico entonces, se convierte en un elemento fundamental en la construcción de la subjetividad de las mujeres. Se constituye en una síntesis social que conjunta formas de ser, comportamientos, pautas de vida históricamente aceptadas. La contundencia del discurso histórico y por lo tanto su eficacia ontológica estriba en que se convierte en un conjunto de "verdades irrefutables" que avala el tiempo.

La inferioridad, la sumisión y la pasividad son parte de esas verdades incuestionables que el discurso histórico se ha encargado de grabar en la subjetividad de las mujeres.

De ahí la necesidad de un discurso histórico alternativo que dé cuenta de la acción de las mujeres, de su participación y de su existencia en la historia, desde la perspectiva de la construcción de la identidad genérica.

CONCLUSIONES

Finalmente, advertimos que estas reflexiones son una invitación al diálogo que enriquezca y propicie los discursos históricos alternativos, donde conceptos como totalidad e identidad no se dejen de lado por conformar marcos teóricos considerados en desuso, y se rescaten en su pleno valor.

Que tanto para la historia regional como para la de la mujer, un problema central es el de las mediaciones y las vinculaciones con otros actores, y con otros contextos, de ahí la importancia de reflexionar sobre la concepción de totalidad en la historia.

Por otro lado, es necesario advertir la trascendencia del discurso histórico en la crisis actual de las identidades. De aquí desprendemos otra reflexión en el sentido de que si las mujeres deben recuperar sus especificaciones frente a la homogeneización derivada de los discursos hegemónicos, lo mismo ocurre con las es-

pecificidades regionales confrontadas con la globalización impuesta por las historias oficiales y nacionales.

Sin embargo, volvemos al señalamiento sobre la necesidad de establecer adecuadamente los vínculos con las mediaciones externas, para elaborar un discurso en el que esté presente esta función de la historia como parte constructora de la identidad.

Considero, que así como la historia regional se enriquece al incorporar como principio unificador los rasgos de la identidad, también se hace necesario profundizar en la forma en que se revierte el discurso creado por la historia regional en la conformación de las identidades.

NOTAS

¹ Peter Burke, "Historia popular o historia total", en Raphael Samuel (ed.), *Historia popular y teoría socialista*, Ed. Crítica Grijalbo, Barcelona, 1984, pp. 72 a 91.

² Metodológicamente, el autor habla de hechos mayúsculos, medianos y minúsculos, que corresponden a la existencia nacional, regional y a la vida local respectivamente. Establece una interacción entre ellos, aunque distingue entre la vida rectora del país y la del pueblo (San José de Gracia) al que le confiere "otro ritmo y otra sustancia". Luis González, *Pueblo en vilo*, SEP-CEA, Lecturas Memorias N° 59, México, 1984.

³ Pablo Serrano, "Hacer historia regional. Una reconfiguración metodológica", IIE-UNAM, p. 8.

⁴ Pablo Serrano, *ibid.*

⁵ Leticia Reina, *Historia regional, historia nacional*, s.p.i., p. 29.

⁶ *Ibid.*, p. 37.

⁷ Sergio Ortega Noriega, "Hacia la regionalización de la historia de México", en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, número 8, México, 1980, p. 11.

⁸ Mary Nash, "Nuevas dimensiones de la historia de la mujer", en *Presencia y protagonismo. Nuevos aspectos de la historia de la mujer*, Ed. del Serbal, Barcelona, 1984, p. 20.

⁹ Lourdes Benería y Martha Roldán, *The Crossroads of class and gender. Industrial homework, subcontracting, and household dynamics in Mexico City*, University of Chicago Press, Chicago, 1987, p. 11.

¹⁰ Emilio Sereni, "La categoría de formación económico-social", en Emilio Sereni y Césare Luporini (comps.), *El concepto de formación económico social*, Cuadernos Pasado y Presente N° 59, 5ª edición, México, 1982, p. 27.

¹¹ Joan W. Scott, "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en James S. Amelang y Mary Nash (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Ed. Edicions Alfons El Magnanim, Institutio Valenciana D'Estudios Investigacio, Valencia, 1991, páginas 23-56.

¹² Elsa Muñiz, *op. cit.*, p. 18.

¹³ Pablo Serrano Alvarez, *op. cit.*, pp. 10 a 12.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Pablo Serrano Alvarez, "Historia e identidad regionales, una reflexión colimense", en *Cartapacios*, N° 134, Colima, junio de 1989.

¹⁶ Linda Alcoff, "Feminismo cultural versus posestructuralismo: la crisis de la identidad en la teoría feminista", en *Feminaria* N°4, Buenos Aires, 1989, p. 11.

¹⁷ *Ibid.*, p. 13.

en la teoría feminista", en *Feminaria* N°4, Buenos Aires, 1989.

Benería, Lourdes y Martha Roldán, *The Crossroads and gender industrial homework, subcontracting and household dynamics in Mexico City*, University of Chicago Press, Chicago, 1987.

Burke, Peter, "Historia popular o historia total", en Raphael Samuel (ed.), *Historia popular y teoría socialista*, Ed. Crítica Grijalbo, Barcelona, 1984.

Muñiz Elsa, *El género de la historia: hacia una historia total*, tesina, COLMEX-PIEM, México, 1992.

Nash, Mary, "Nuevas dimensiones de la historia de la mujer", en Mary Nash (comp.), *Presencia y protagonismo. Nuevos aspectos de la historia de la mujer*, traducción Roser Berdage, Ed. del Serbal, Barcelona, 1984.

Ortega, Noriega Sergio, "Hacia la regionalización de la historia de México", en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, N° 8, México, 1980.

Reina, Leticia, *Historia regional, historia nacional*, s.p.i.

Scott, Joan W., "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en James Amelang y Mary Nash (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Ed. Edicions Alfons El Magnanim, Institutio Valenciana D'Estudios Investigacio, Valencia, 1991.

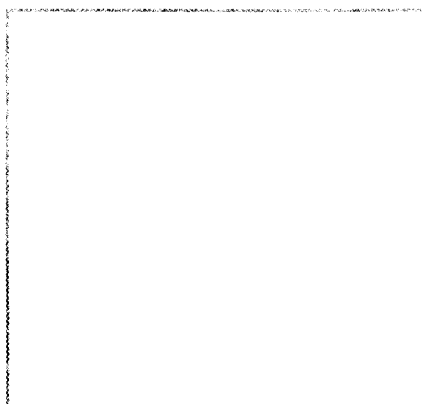
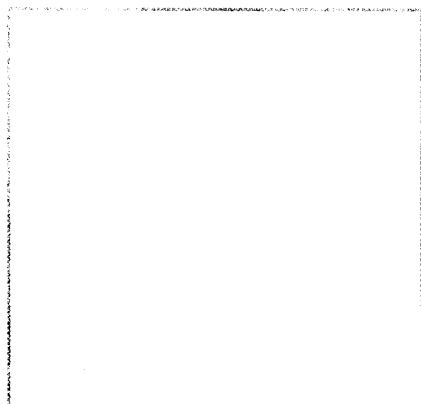
Sereni, Emilio, "La categoría de formación económico social", en Emilio Sereni y Césare Luporini (comps.), *El concepto de formación económico social*, Cuadernos Pasado y Presente N° 39, 5ª edición, México, 1982.

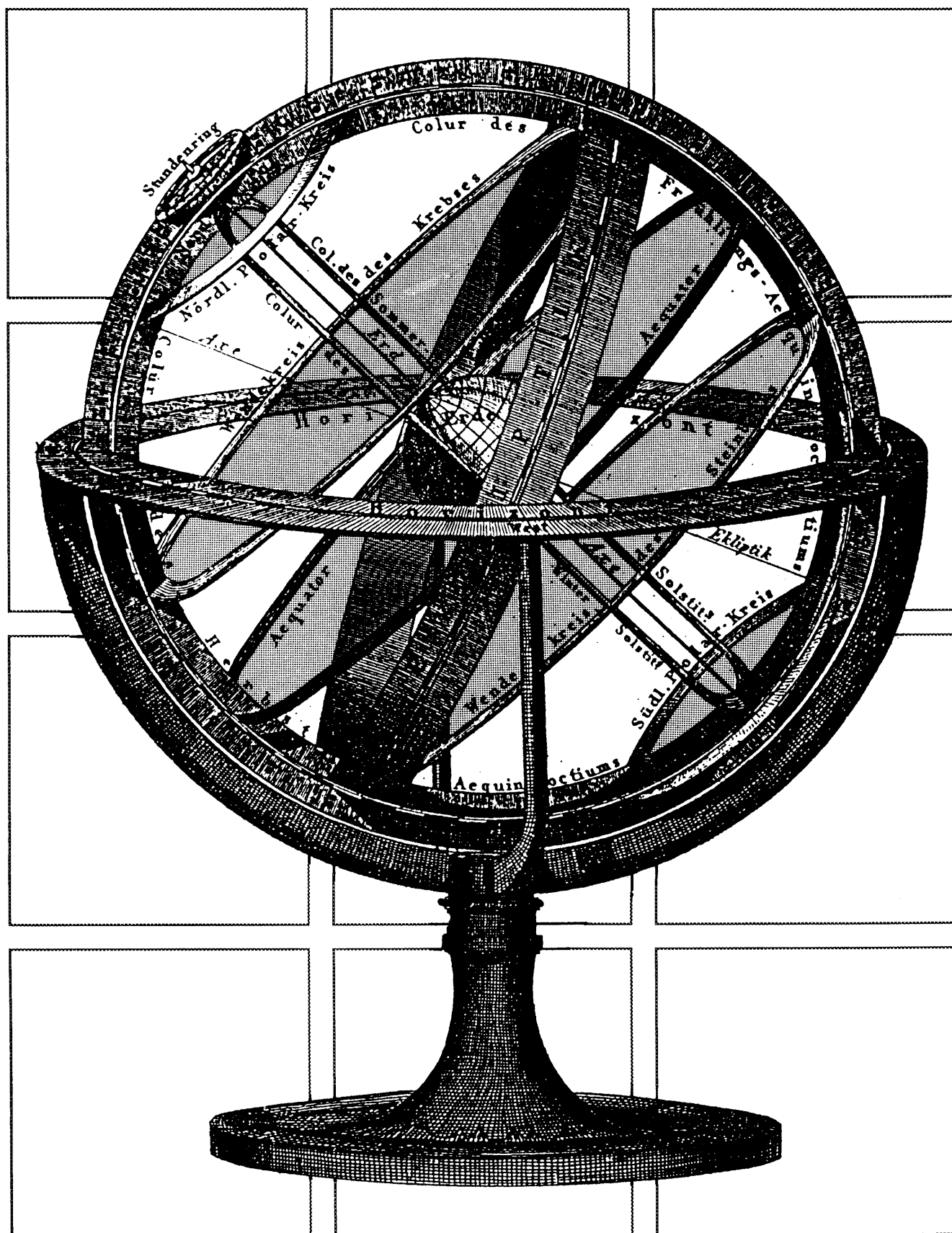
Serrano Alvarez, Pablo, *Hacer historia regional, una perspectiva metodológica*, mecanoescrito en prensa, p. 33.

— "Historia e identidad regional, una reflexión colimense", en *Cartapacios*, Colima, junio 1992.

BIBLIOGRAFÍA

Alcoff, Linda, "Feminismo cultural versus posestructuralismo: la crisis de la identidad





SEMIOSIS NOVOHISPANA

Rosaura Hernández Monroy

APOYANDOME en las valiosas aportaciones de Walter Mignolo al referirse a los estudios coloniales, entenderé por semiosis novohispana el análisis que va más allá del discurso colonial, el cual da cuenta de los textos como unidades de significados producidos por el discurso; la semiosis pretende analizar no sólo los discursos orales y los productos textuales sino también las acciones comunicativas y las representaciones en el periodo novohispano.¹

Con esta puntualización llegamos al terreno de la cultura y el símbolo, cada cultura particular posee sus propias configuraciones simbólicas, sin embargo no podemos descartar la idea de que en muchas ocasiones estos símbolos tienen cierta universalidad. El hombre da a sus acciones un sentido que puede ser interpretado por sus congéneres, y esa interpretación que del sentido de la acción hacen los otros puede ser de igual o diferente significado al que el actuante les dio; con ello recordamos las palabras de Crick: "...en los estudios humanos, la objetividad es un tipo de intersubjetividad disciplinada".²

Aristóteles da inicio a su *Metafísica* con las siguientes palabras: Todos los hombres se empeñan, por naturaleza, en conocer. De ahí que no resulte extraña la

curiosidad permanente del hombre por descifrar su entorno o explicarse la permanencia de ciertos signos, así corroboramos la famosa triada de Peirce, quien dice que para que pueda haber semiosis es necesaria la cooperación de tres sujetos, por ejemplo, un signo, su objeto y su interpretante. Queda claro que los sujetos de la semiosis no son necesariamente sujetos humanos, sino tres entidades semióticas abstractas. Según Peirce, un signo es algo que está en lugar de alguna otra cosa para alguien en ciertos aspectos o capacidades.³

Considerando que la cultura por entero debería estudiarse como un fenómeno de comunicación basado en sistemas de significación, en este artículo haré un análisis de una de las fiestas más populares en el periodo novohispano: las corridas de toros, primero haré un periplo hasta los tiempos inmemoriales para mostrar la pervivencia del simbolismo del toro hasta la época colonial. Así nos percataremos de qué manera este rasgo

cultural presente hasta nuestros días, tiene tal carga significativa que lo ha hecho un símbolo invicto.

LO CRUDO Y LO COCIDO

Aludiendo al conocido trabajo de C. Lévi-Strauss, quiero traer a colación la permanente relación entre un estado anterior del hombre, llámese estado natural (crudo) y otro estadio más evolucionado, cultivado (cocido), visto así el "progreso" ha podido proceder a "saltos", sin que cada lugar de la historia humana se traduzca necesariamente en un cúmulo de experiencias; sino que podemos observar la permanencia de símbolos en los diferentes momentos de su evolución.

Desde tiempos muy remotos se ha dado una íntima relación entre el hombre y el animal, para algunos estudiosos esto suele representar la naturaleza primitiva del hombre, aun los hombres más civilizados tienen que reconocer la violencia de sus impulsos instintivos y su impotencia para controlar ciertas emociones. Por ello no nos debe extrañar que, prácticamente en todas las religiones se atribuyan características animales a los dioses supremos o los dioses se representen con formas de animales.

Los antiguos babilónicos trasladaron sus dioses a los cielos en forma de canchero, león, escorpión, pez, etcétera, que conocemos a través del Zodíaco; los egipcios representaban al dios Amón, con cabeza de carnero y a Thot, con cabeza de ibis; los hindúes representaban a Ganesh con cabeza de elefante y Vishnú es un jabalí. La mitología griega está llena de simbolismo de animales: Zeus, el padre de los dioses, se acercaba a las mujeres que deseaba transformándose en cisne, toro o águila; Atenea era asociada a la lechuza y Apolo al delfín. Hasta en el cristianismo, el simbolismo animal está presente; tres de los evangelistas tienen emblemas animales: San Marcos tiene el león; San Lucas tiene el toro, y San Juan, el águila. Cristo mismo aparece simbólicamente como el cordero de Dios.⁴

Particularizando en el mito del toro, recordemos que aproximadamente en el sexto milenio el hombre logró domesticar al uro, ancestro del buey que nosotros conocemos, este hecho provocó cambios importantes en la agricultura ya que con la ayuda de este animal se pudieron arar los campos y obtener el 90 por ciento de la carne de consumo. Esto llegó a darle al uro un lugar preponderante entre las presas de caza, con frecuencia se le ve representado en las cuevas francesas y españolas; en estas pinturas rupestres se puede deducir que los cazadores que habían tenido el valor de enfrentar y matar a uno de esos aterradores animales disfrutaban de un gran prestigio. Dispersos en medio de las casas, un gran número de pequeños santuarios atestiguan la existencia de un culto en el que el toro jugaba un papel predominante.

Muchos otros animales machos cumplían igualmente una función en el culto, sin igualar en importancia el papel del toro. Esto no debe sorprendernos ya que si el cazador necesitaba de un gran valor para cazar un toro, debe haberse supuesto que era un ejemplo de virilidad dominar y domesticar un animal con tal

fuerza. Por eso el toro muy pronto se convirtió en un elemento esencial del principio masculino en los rituales de fecundidad; por la forma semicircular de sus cuernos se le consideró un animal solar y fue identificado como símbolo de la virilidad creadora.

Durante muchos años la mujer había sido la guardiana de los rebaños de ovejas y cabras, pero ahora esta nueva especie domesticada no era fácil de controlar, por lo que el hombre fue el que se puso al frente de su cuidado; más tarde se inventó el arado, herramienta que reemplazó al simple palo de excavar y a la azada, y al cual se unió a los bueyes. De esta manera vemos que con la incorporación del toro a las faenas agrícolas, la mujer fue relegada a los trabajos domésticos por lo que la sociedad fue dominada en gran parte por el hombre, tomando carácter totalmente patriarcal.

Estas transformaciones repercutieron en la religión, se mantuvieron los cultos a las diosas de la fecundidad pero junto a ellas se alzaron las divinidades masculinas. Algo que impresionó mucho la imaginación del hombre fue la fuerza y virilidad del toro, por esta razón se convirtió en la personificación del gran principio masculino que regía al universo. La fuerza y el valor del toro hicieron de él un dios guerrero, al que apelaron los reyes y la casta militar por eso los cascos cornudos se encuentran en muy diversas épocas.

Como ejemplos podemos citar desde los primeros reyes de Sumeria y Acadia que llevaban una tiara cornuda y tomaban el epíteto de "toro salvaje"; para los babilonios el dios Marduk "el joven toro del día" era un dios-toro y dios-solar que había heredado los atributos del Dios primordial, es a Marduk a quien Hamirabi consagró su famoso código. Los asirios adoraban a Assur, quien portaba un casco de cuernos y estaba parado sobre un toro acostado. En Egipto, a partir de la época de los comienzos de la era dinástica, el toro ocupó un lugar importante en la religión, aparece como una

divinidad solar, dios de la creación y de la fertilidad; de todos los cultos taurinos de Egipto, el de Apis es el más conocido, se remonta de menos a la primera dinastía y tenía un carácter eminentemente popular, los teólogos lo integraron a los distintos sistemas cosmogónicos. Apis dios solar, es representado con los cuernos del disco solar, símbolo de su carácter divino.

En Anatolia, se rendía culto a Adad, representado en forma humana, pero con la cabeza adornada con cuernos divinos, casi siempre de pie sobre el lomo de un toro, con el doble rayo en una mano y un hacha en la otra; su santuario principal estaba ubicado en Doliche. Este Adad fue asimilado a los dioses-toros de los emittas por ejemplo a El Ba'al, dios de la lluvia y de la tormenta, adorado por los fenicios, representado con cuernos y blandiendo un rayo. El culto de Ba'al fue propagado por los fenicios en sus colonias del Mediterráneo occidental, incluyendo Cartago y España.

Los hebreos antes de convertirse al monoteísmo también tuvieron dioses-toros, más tarde extirparon cuidadosamente toda huella de ello pero aún quedan algunos vestigios en los pasajes de la Biblia relacionados con Jacob, José y Moisés.

Un pasaje del Exodo habla de los "querubines" alados que adornaba el arco de la Alianza y el tabernáculo, y si recordamos los querubines asirios tenían una naturaleza taurina.

En el transcurso del primer milenio, en el Irán de los persas aqueménidas, se



desarrolló otro culto taurino, el de Mitra, divinidad indoeuropea mencionada también en el panteón de los arios de la India, sin embargo el mitriacismo no llegará a su pleno desarrollo sino hasta el imperio romano. Los persas también tomaron de los asirios sus cherubim alados: contruidos de ladrillos esmaltados adornaban sus palacios y los capiteles de sus columnas,

Creta fue uno de los lugares privilegiados del culto al toro, se han encontrado vestigios de taurilatría desde el 6000 antes de Cristo; en el tercer milenio el culto del toro ocupa tal lugar en la religión minoica que inferimos su antigüedad, más tarde, este rito fue trasladado a la Grecia continental y se hace presente en Micenas en el siglo II, con lo que se incorporó a la mitología de la Grecia clásica.

Dos divinidades dominan el panteón cretense por un lado la diosa de la fertilidad, la diosa Potnia que lleva los pechos desnudos y dos serpientes en las manos, estos reptiles destacan su carácter de diosa tierra, por otro lado el principio masculino está encarnado por un dios-toro, dios del cielo, del sol y del trueno. Se le encuentra a menudo representado bajo su forma taurina, son famosos los vasos de libación en forma de cabeza de toro y los ritones con cuerno de oro encontrados en el palacio de Cnossos.

Como divinidad del trueno, este dios se ve representado en forma simbólica por la doble hacha, llamada *labrys*, la cual figura en representaciones de esce-

nas de sacrificio. Es muy probable que como entre los reyes sumerios, los reyes cretenses hayan sublimado su ascendencia divina y subrayado su parentesco con el dios-toro. Si recordamos la famosa leyenda de Minotauro y su laberinto, podemos deducir que el laberinto era un santuario del dios al cual se le ofrecían sacrificios humanos.⁵

Parece que en las ceremonias en honor del dios-toro cretense se iniciaban con la caza de un toro, al cual se trataba de capturar vivo, según se muestra en los vasos de Vafeio, después se sucedían juegos en los cuales jóvenes hombres y mujeres ejecutaban saltos mortales encima del toro salvaje, apoyándose en los cuernos en el momento en que el animal los embestía, otros participantes trataban de asirlo de los cuernos y de hacerlo caer retorciéndole el pescuezo. Todas estas escenas, plasmadas en las paredes del palacio de Cnossos, constituían ritos de fertilidad, ya que tocando el cuerpo o los cuernos del toro, los participantes creían recibir parte del vigor y la virilidad del animal. Luego el toro era solamente sacrificado al dios-toro como lo muestra la pintura de un sarcófago de Hagia Triada.⁶

En la cuenca del Mediterráneo, otro país que presenta huella de los cultos taurinos es la península ibérica, la explicación tal vez sea la profunda influencia de las colonias griegas y púnicas que se asentaron a lo largo de la costa mediterránea. En la primera guerra púnica, los iberos consiguieron la victoria sobre el

general cartaginés, Amílcar Barca, lanzando contra sus tropas una manada de toros, a los que habían atado antorchas encendidas.

Algunos explican su afición taurina apoyándose en la leyenda de Diódoro de Sicilia y Apolodoro, que cuenta cómo Hércules cruzó Africa y llegó a España donde venció a Gerión y le dio sepultura en Eritrea, hoy Cádiz, y así se apoderó de sus famosos toros. Existen varias versiones sobre su itinerario de regreso a Grecia, aunque la más aceptada habla de que atravesó la comarca de Iberia, y allí regaló toros y vacas de su valioso rebaño al rey Tartesos.⁷ Ello explica que en el siglo I a.C. se sacrificaban a toros descendientes de aquellos animales divinos en un santuario consagrado a Hércules.

Posteriormente fueron introducidas las peleas de toros en la Roma imperial, incorporándolas a los juegos del anfiteatro, tal gusto se extendió a las provincias. Como en España ya existían cultos taurinos desde antes de la dominación latina, estas fiestas tuvieron mucho éxito, hasta Marcial le dedicó varios epigramas a este culto.

En 391 el papa Teodosio prohibió todo tipo de culto pagano, lo que incluía las tauromaquias, sin embargo estaban tan arraigadas en España que la Iglesia tuvo que transigir convirtiéndose en su patrona y permitiendo que se llevaran a cabo en la feria anual; así los españoles transmitieron su gusto por la fiesta brava a vándalos, visigodos, moros y después a sus colonias en América. Esta gran afición explica que en el siglo XV, el papa Alejandro VI, de origen español, reiniciara la tauromaquia en Italia.

NUEVA ESPAÑA

Se ha observado que más que todos los demás pueblos del mundo moderno, los españoles del siglo XVI mostraron las características de los antiguos romanos; revelaron en la conquista y colonización de América el mismo valor y empresa, las mismas cuali-



dades militares, la misma paciencia en los momentos difíciles. Y al igual que los romanos, fueron primordialmente creadores de leyes y constructores de instituciones. De los demás pueblos colonizadores de su época, los españoles fueron los más proclives a las leyes, ejemplo de ello fue la famosa *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias* promulgada en 1680,⁸ aunque mostraron también su incapacidad para el desarrollo industrial y financiero.

Las formas de socialización típicas en España, fueron también trasplantadas al Nuevo Mundo, como ya dijimos era costumbre generalizada en la península celebrar cualquier gran acontecimiento con una corrida de toros lo que hizo llegar a identificarla como la fiesta nacional por excelencia. Las diferentes clases sociales estaban representadas simbólicamente en la fiesta taurina: los nobles participaban a caballo, mientras que los plebeyos se desempeñaban como peones. Si en España la corrida validó el predominio de la nobleza sobre los plebeyos, en Nueva España por analogía legitimaba el predominio de los conquistadores sobre los naturales.

La primera corrida de toros que se escenificó en tierra americana fue la del 13 de agosto de 1529, aniversario de la derrota del imperio mexica, "todos los años por honra de la fiesta del Señor San Hipólito, en cuyo día se ganó esta ciudad, se corran siete toros",⁹ así rezaba el edicto que el Ayuntamiento de la ciudad de México publicara en esa fecha.

La fiesta taurina se hizo presente también para festejar a Santiago Matamoros, el nacimiento de un heredero real, el fin de cursos de la Universidad, la llegada de un nuevo virrey, leamos un documento del Ayuntamiento que habla al respecto: "Es muy digno de atención el que estando por Su Majestad y con particulares encargos el que se manifieste el regocijo en los recibimientos de los excelentísimos Señores Virreyes, lo cual cede en honor y decoro del soberano a quien re-

presntan, y sirve de que el pueblo, a quien por lo regular es necesario le entre por los ojos, con demostraciones públicas, el respeto y reconocimiento que es debido, forme concepto de la autoridad para que la venere; a que se agrega, que sobre que en la función de toros se ostentan como en ninguna otra, el decoro y atenciones que se dedican al Jefe Superior del Reino, es también muy a propósito para que el público le conozca y sepa a quién respetar y obedecer".¹⁰

Como es evidente después de leer la anterior cita, descubrimos que el carácter ritual de los cultos taurinos de la antigüedad se repite en la Colonia, en aquéllos su objetivo primordial era evidenciar la fuerza y la virilidad del animal que el hombre compartía al tocarlo o reverenciarlo; en Nueva España, el signotero ocupa el lugar del poder-virrey. Me parece oportuno recordar la definición de Charles Morris: "Algo es un signo sólo porque un intérprete lo interpreta como signo de algo... por tanto, la semiótica no tiene nada que ver con el estudio de un tipo de objetos particulares, sino con los objetos comunes en la medida en que (y sólo en la medida que) participan en la semiosis".¹¹

Este signo de algo del que habla Morris es, en el ejemplo anterior, el toro, poderoso y fuerte, que se sacrifica ya no al dios cretense o al mítico Heracles, sino al que representa a su vez al soberano -compleja semiosis-, al rey de España. En el ritual taurino que se desarrollaba en la Plaza del Volador,¹² junto al palacio virreinal se representaba la asunción y aceptación del nuevo Jefe Superior, presentes para legitimarlo estaban todas las autoridades coloniales: los altos jefes de la Iglesia, los oidores, regidores oficiales reales, alcaldes, los nobles y por supuesto la tropa que se encargaba de mantener el orden. Ante este despliegue de autoridades, obviamente que el pueblo, sin mucha dificultad, decodificaba que se tenía que respetar y obedecer a su excelencia el virrey.

La fiesta taurina dentro de las redes de la sociabilidad instauradas en la Nueva España llegó a ser igual que en España la más importante; asistir a la corrida significaba ver y ser visto, era refrendar el poder y la jerarquía que se tenía en el orden colonial, representado en el palco que se ocupara. Esta convivencia tomó un carácter ideológico, la sociedad, entramado de grupos interconectados por múltiples vínculos, permitía esta convivencia de individuos pertenecientes a diferentes clases sociales con la intención de mostrarse igualitaria. Nada más alejado de la realidad, si no veamos cómo protesta un teniente de alguacil mayor del tribunal de cuentas: "...como tal teniente ha gozado de todos los honores, privilegios, emolumentos y regalías, que goza el señor alguacil mayor, y siendo una de éstas las que siempre que hay fiestas de toros se le dé una lumbrera, como a todos los regentes y contadores de cuentas de oficio y honorarios, parece correspondiente, el que conmigo se haga lo mismo, así como el día de la purificación se me da la misma vela que al señor alguacil mayor y demás enunciados señores como así lo concebirá la justificación y prudencia de vuestra señoría de lo que me parece está muy propio providenciar, el que no prosiga esta sensible nota en mí de la falta de regalía".¹³

Como vemos la petición del teniente va encaminada a reclamar su lugar en la estructura social, último de los eslabones de la dependencia que el individuo establece con la sociedad. La primera será con el lenguaje, que se vuelve la primera y la más obligada forma de convivencia a la que ningún hombre escapa, después se enlazará a la familia, al trabajo, para finalmente integrarse a su grupo social. En esta fase el individuo establece una convivencia ideológica, de cuyas normas y principios él se vuelve portador y hace patente en cualquier interacción social. Por ello la corrida de toros participa de toda esta significación, a través de ella el intérprete puede hacer una semiosis.

Citando el análisis del Dr. Viqueira al respecto diremos que a medida que la sociedad colonial se fue debilitando, la fiesta brava fue pasando a ser un espectáculo más, y en el siglo XVIII, incluso empezó a ser criticada por los ilustrados que veían en ella un símbolo de atraso, "que sólo podía agrandar a aquellos que se oponían al progreso y a la civilización".¹⁴

CONCLUSION

La incidencia marcada del simbolismo animal en la religión, el arte y en diferentes representaciones sociales a través de todos los tiempos nos muestra cuán vital es para los hombres integrar en su vida el contenido psíquico del símbolo: el instinto. En sí mismo, un animal no es bueno ni malo es natural, no desea nada que no esté en la naturaleza, esto es obedece a sus instintos. En el hombre el ser animal, el instinto que todos tenemos, puede volverse peligroso si no lo reconocemos y lo integramos; porque el hombre es la única criatura con capacidad para dominar con su voluntad al instinto, pero también es capaz de reprimirlo o deformarlo, en ocasiones estos instintos reprimidos pueden llegar a dominarlo o destruirlo.

En este trabajo he querido mostrar de qué manera a través de muy diferentes épocas y periodos, un signo ha pervivido, tal vez por la fuerza de su significación en la cual el hombre contemporáneo todavía encuentra sentido: el poder.

NOTAS

¹ Para profundizar en este concepto léase el interesante artículo de Mignolo "La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas", en Beatriz González y Lucía Helena Costigan (coordinadoras), *Crítica y descolonización: el sujeto colonial en la cultura latinoamericana*, Caracas, Universidad Simón Bolívar y The Ohio State University, 1992.

² Malcom Crick, *Exploration in Language and meaning. Towards a semantic anthropology*, Londres, Index Malavy Press, 1976, p. 27.

³ Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1935. Apud. Umberto Eco, *Tratado de semiótica general*, Barcelona, Editorial Lumen, 1988, p. 38.

⁴ Para quien se interese en conocer en detalle la relación del hombre con los símbolos sagrados es imprescindible la lectura de Carl G. Jung, *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Caralt, 1981.

⁵ V. V. Struve, *Historia de la antigua Grecia*, tomo II, Buenos Aires, Futuro, 1964, p. 299.

⁶ Christos Z. Mathioulakis, *Knossos. The Palace of Minos*, Athens, Gouvuossis, 1975, p. 49.

⁷ Victor Gerbhardt, *Los dioses de Grecia y Roma*, México, Editora Nacional, 1957, p. 27.

⁸ C. H. Haring, *El imperio español en América*, México, Alianza, 1990, p. 44.

⁹ Nicolás Rangel, *Historia del toreo en México*, México, Ed. Cosmos, 1980, p. 7.

¹⁰ *Ibid.*, p. 305.

¹¹ Charles Morris, *La significación y lo significativo. Estudio de las relaciones entre el signo y el valor*, Madrid, Comunicación, 1974, p. 33.

¹² Desde tiempos de los mexicas, se celebraban ahí ceremonias religiosas, entre ellas la más conocida la de "los voladores", de donde tomó su nombre después de 1521, fue además de plaza de toros en el Virreinato, mercado de frutas y legumbres desde 1789 cuando el conde Revillagigedo mandó despejar la Plaza Mayor y ordenó que todo el barranquerío pasara con mayor higiene a la Plaza del Volador, en donde se construyó un mercado de madera, sustituido por uno de piedra. Desde 1936 se construyó en esta plaza la Suprema Corte de Justicia.

¹³ Archivo Histórico del Ayuntamiento, volumen 855, expediente 18. Apud. Juan Pedro Viqueira Albán, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 37. Esta investigación del doctor Viqueira hace toda una aportación importantísima al campo poco estudiado de las diversiones coloniales, su apoyo en fuentes de primera mano lo hacen un texto ampliamente recomendable.

¹⁴ *Ibid.*, p. 39.

BIBLIOGRAFIA

- Cottrell, Leonard, *El toro de Minos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970.
Crick Malcom, *Exploration in Language and Meaning. Towards a semantic anthropology*, Londres, Index Malavy Press, 1976.

Eco, Umberto, *Tratado de semiótica general*, Barcelona, Editorial Lumen, 1988.

Gerbhardt, Victor, *Los dioses de Grecia y Roma*, México, Editora Nacional, 1957.

González, Beatriz y Lucía Helena Costigan (coordinadoras), *Crítica y descolonización: el sujeto colonial en la cultura latinoamericana*, Caracas, Universidad Simón Bolívar y The Ohio State University, 1992.

C. H. Haring, *El imperio español en América*, México, Alianza, 1990.

Jung, Carl G., *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Caralt, 1981.

Mathioulakis, Christos Z., *Knossos. The Palace of Minos*, Athens, Gouvuossis, 1975.

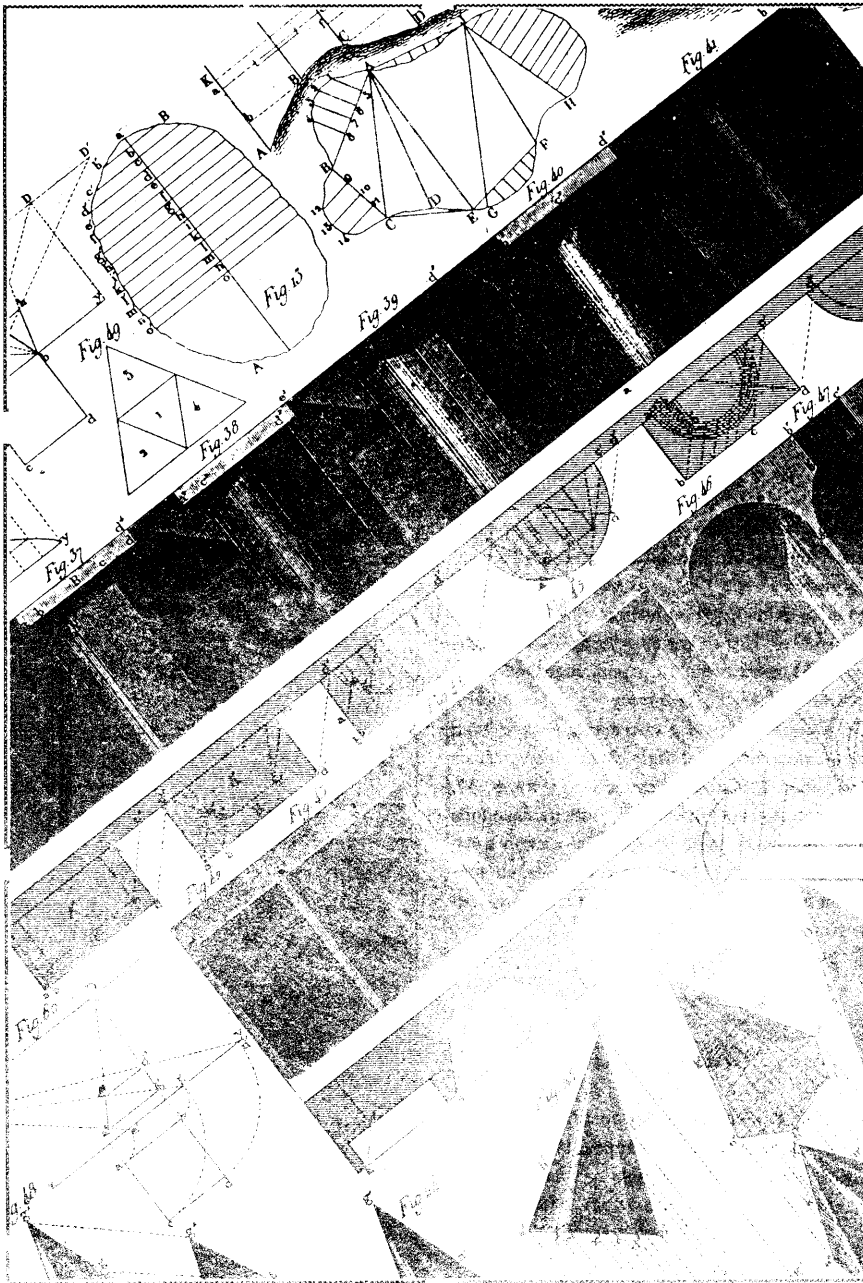
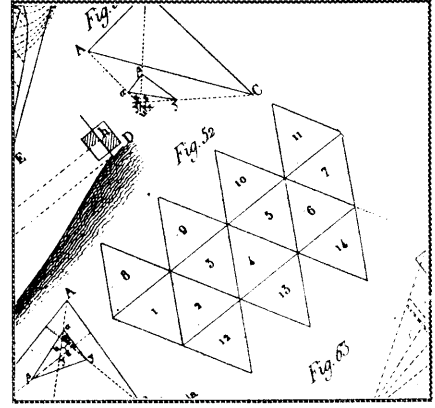
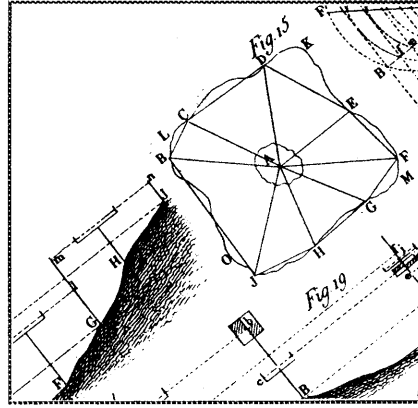
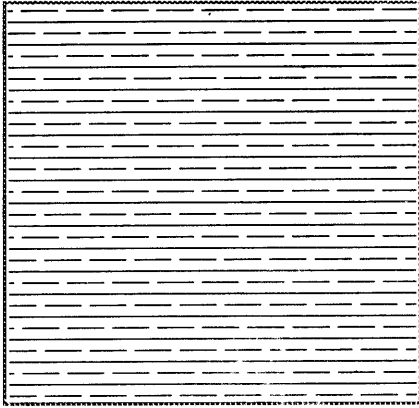
Morris, Charles, *La significación y lo significativo*, estudio de las relaciones entre el signo y el valor. Madrid. Comunicación, 1974.

Rangel, Nicolás, *Historia del toreo en México*, México, Ed. Cosmos, 1980.

Struve, V. V., *Historia de la antigua Grecia*, Buenos Aires, Ed. Futuro, 1964, 2 Tomos.

Viqueira Albán, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.





BASES ETICAS DEL PROYECTO HUMANISTA Y DESALIENTADOR DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

**Pablo Guadarrama
González ***

LA historia recoge en su haber varias formas de humanismo desde la antigüedad, aun cuando usualmente este término se trate de circunscribir al pensamiento que se produce a partir del Renacimiento o de la decadencia de la Edad Media. Generalmente se reconocen los orígenes del humanismo en la cultura grecolatina, pero se ignoran sus manifestaciones en el pensamiento oriental. La subordinación que se operó en él durante el medioevo respecto a la teología¹, ha motivado que se le otorgue mayor trascendencia a partir de la constitución de los pilares del mundo moderno.

Cuando el hombre comenzó a tomar conciencia de su especial circunstancialidad en el mundo, dio inicio a sus reflexiones sobre ella y a su proyección como ser cualitativamente diferente a los de su entorno -como ser laboral, moral, etc.-, sin embargo no todo el producto de esas precoces consideraciones ontológicas pasaron a formar parte del acervo humanista del pensamiento universal. Para alcanzar tal condición tuvieron antes que trascender el reconocimiento de su au-

tenticidad en varios planos, especialmente en el ético y axiológico en su sentido más amplio, en tanto el hombre mismo fuese considerado valor y fin supremo de todo criterio y actividad humanos.

Sólo a partir de ese momento podría entonces plantearse inquietudes respecto a los factores que podrían alejarlo de su ser, al enjuiciarlo desde una perspectiva subhumanizada o naturalizada, esto es, alienada, que lo distanciaban de su justa autovaloración como ser eminentemente moral. Indudablemente este paso implicaba situarse en los umbrales indispensables de la filosofía.

En tanto la lámpara de Diógenes no comenzara a iluminar algunos recónditos rincones hasta entonces inexplorados por la mente humana no estarían en condiciones las nacientes preocupaciones antropológicas de asumir posiciones más definitorias en favor o en contra del humanismo. Esto no significa que con an-

terioridad no se apreciaran elementos de lo que posteriormente se iría constituyendo como las bases éticas que las diferentes culturas y épocas de la humanidad se intercambiarían y apropiarían a manera de herencia común.

Aún quedan muchas incógnitas por despejar en cuanto a las recíprocas influencias del pensamiento humanista que se produjeron entre las culturas orientales y la grecolatina. Del mismo modo que las que se dieron entre el "Viejo Mundo" y el no menos antiguo mundo americano.

El pensamiento no vino a estas tierras como dádiva del conquistador europeo. En los pueblos precolombinos hubo fermentos humanistas y desalienadores que muchas veces fueron apagados y aún siguen en su mayoría subestimados por las distintas culturas dominantes.

El mito también fue en América cuna de la reflexión filosófica aun cuando ese niño del pensamiento fuese drásticamente asfixiado antes de articular palabras superiores. Es posible hoy en día dedicar detenido análisis a desentrañar algunas de las expresiones de los intentos desalienadores que se apreciaron en las culturas originarias de estas tierras

* Universidad Central de las Villas, Santa Clara, Cuba.

que se fundaban en una concepción del hombre no por distinta inferior de las importadas por los conquistadores.

Independientemente de los diferentes grados de desarrollo socioeconómico que tuvieron nuestros pueblos, a partir de los testimonios que se han podido rescatar se evidencia una permanente preocupación por otorgar un privilegiado lugar al hombre en sus cosmogonías y cosmologías. Así se aprecia en el Popol Vuh donde se plantea que: "No habrá gloria ni grandeza en nuestra creación y formación hasta que exista la criatura humana, el hombre formado".² De lo que se infiere, si los textos son fidedignos, que no interesaba tanto la formación del mundo en sí como de su principal producto y valor: el hombre.

Son múltiples los ejemplos que prueban la preocupación existente en estos pueblos ancestrales porque el hombre alcanzase un *status* de poderío y se lamentaban cuando por razones de corrupción de las normas morales vigentes, éste se debilitaba y alienaba.

En otro mito maya se dice que el hombre rojo "fue dueño de mandar en todas las fuerzas que se ven y en las que no se ven. Los cuatro mundos que hay dentro de este mundo le obedecían y era rey del agua y del aire, del fuego y de la Tierra. Le fue dado gran saber y poder, que luego perdió"³ a causa de ceder ante la maldad que le llevó incluso a asesinar al propio hombre. Esto demuestra la extraordinaria significación que le otorgaban a que el hombre indujese sus acciones por los caminos del bien o del mal. Sabían enjuiciar la actividad humana desde posiciones muy definidas éticamente y distantes de cualquier tipo de neutralidad axiológica.

Tanto en la cultura maya, como en la inca y la azteca prevaleció el criterio de que el hombre es un ser perfectible, aun cuando guarda en sí la ponzoña de la maldad, pero como ser autoeducable es la criatura más poderosa, para poder evadir exitosamente los cíclicos predomios del bien y el mal en las relaciones

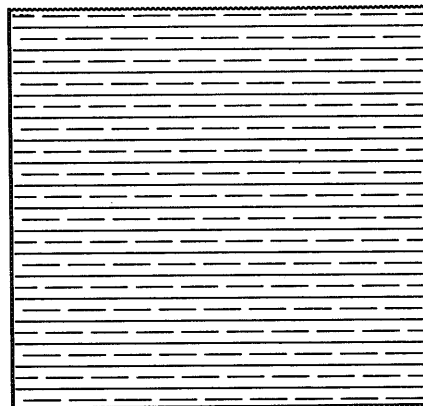
humanas y en las del hombre con la naturaleza.

El hecho de que se haya extendido la mítica visión de buscar en el maíz, elemento vital para existencia de estos pueblos, la fuente primigenia de la creación humana constituye una muestra de la alta estimación de signo positivo en su valoración que le otorgaban al hombre.

El común afán porque el hombre cultivase la sabiduría y no se dejase cegar por los múltiples misterios del mundo estuvo por lo común presente en la mayoría de los mitos precolombinos. No es la nota pesimista la que impregna la mayor parte de ellos, sino por el contrario la permanente propensión desalienadora que se manifiesta cuando tratan de explicar infinidad de complejos fenómenos de una forma muy sencilla y a través de numerosas analogías con la naturaleza.

Sus concepciones astrológicas, que establecían determinadas correlaciones, como en otras culturas, entre el movimiento de los astros y el destino de las personas, indicaba que concebían el mundo no de manera caótica sino regulada. Y en tal regulación el papel de las voluntades de los dioses muchas veces era secundario y respondía de algún modo a la actuación y exigencia de los propios hombres.

Laurette Séjourné impresionada por lo que denomina "el humanismo quetzalcoatlano" llama la atención sobre el significativo hecho de que las colosales construcciones de Teotihuacán fuesen destruidas y reconstruidas cíclicamente cada 52 años, que en aquella época era el promedio de vida humano. Los aztecas "... a la vez que respondieron con ímpetu al reto del mundo exterior, proyectaron sus obras en un tiempo que dominaban. Es el hombre y no las fuerzas ciegas, quien fija el ciclo vital al final del cual las cosas, habiendo cumplido su misión en la marcha hacia la plenitud, son reemplazadas por otras destinadas al mismo fin".⁴ Esto significa que la máxima de Protágoras referida al hombre como medida de todas las cosas no era ajena al



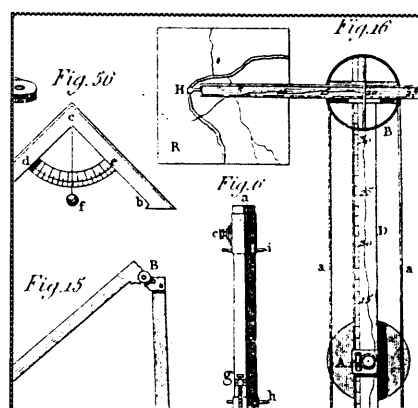
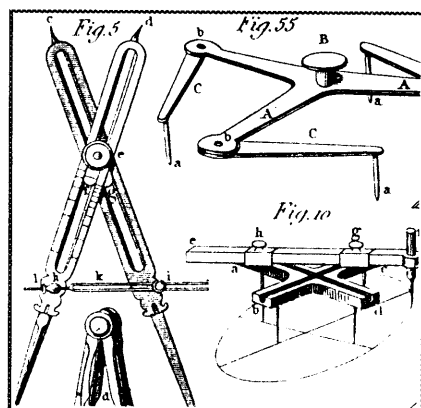
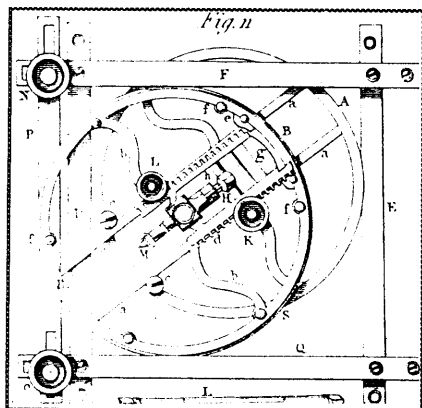
pensamiento náhuatl, aunque fuese desconocida la paternidad de la idea.

Los niveles de enajenación no llegaron a la sublimación que se presenta en otras religiones más espiritualizadas. La visión naturalista, monofisista y antropologizada que se aprecia en muchas de sus concepciones religiosas presupone una concepción del hombre como ser con un poderío superior al que le han adjudicado aquellas religiones que han alcanzado mayor universalidad.

La mitología de los pueblos aborígenes de estas tierras descansaba sobre fuertes pilares éticos y apoyaba el futuro devenir de aquellas comunidades en aquellos valores que reconocían como inherentes y consustanciales a la condición humana como la abnegación ante el trabajo, la valentía, la bondad, el desinterés, el amor a la familia y la comunidad, etcétera.

Algo que caracteriza a este pensamiento y que constituye una de sus fundamentales bases éticas es la consideración de que la causa del posible deterioro de las relaciones humanas radica en el hombre mismo y no en los designios divinos o en la eterna naturaleza misantrópica del propio hombre. Por el contrario plantean las fuentes de la regeneración humana en el culto a la dignidad, a la honradez, al honor, al respeto a la vida y a la naturaleza, el desinterés por los bienes, etc., que tanto impresionaron y aún causan asombro al invasor europeo.

Si las instituciones penales y jurídicas en general no habían alcanzado en los



pueblos precolombinos los niveles acos-
tumbrados en el mundo de los conquista-
dores, no era por simple falta de
desarrollo de la conciencia jurídica o
de las instituciones judiciales sino porque
la conciencia moral poseía un radio ma-
yor de acción y eficiencia, lo cual indica
proximidad más constante a los niveles
de humanización a los que se aspira y
proporcional distanciamiento de formas
posteriores de enajenación que estas cultura desconocieron.

Un aspecto muy consustancial a estos
pueblos fue también su culto al trabajo y
no a la holgazanería como prejuiciada-
mente propagó el conquistador europeo.
Desde Quetzalcóatl que enseñaba a los
hombres las diversas formas de cultivar
la tierra y las artes hasta los descendien-
tes de nuestros aborígenes se aprecia este
distinguido componente de una ética la-
boral, que en muchos casos se vincula
indisolublemente al espíritu colectivista
que impone hasta cierto punto lograr la
subsistencia de la comunidad.

Existen pruebas testificales que de-
muestran la existencia entre los aztecas
de organizaciones filantrópicas de ayuda
mutua y comunitaria que trascendían las
relaciones familiares. Del mismo modo
las formas de esclavitud generalizada del
tipo asiático, muy diferente de la greco-
latina en cuanto al trato a los esclavos,
entre otras cuestiones, constituyen índi-
ces de los ingredientes humanitarios que
componían aquella poderosa cultura.

La alta estimación a la actividad pro-
ductiva y al servicio común que prevale-

ció en estos pueblos, y que aún mantiene
sus huellas, constituye uno de los com-
ponentes esenciales de las bases éticas y
una de las mejores expresiones de los
significativos pasos desalienadores que
pueden apreciarse en estas culturas de
las cuales debemos enorgullecernos en
estos momentos que nos convoca el
quinto centenario de su abortiva historia.

En el seno de la escolástica latinoame-
ricana también se dieron manifestaciones
muy consecuentes con ese proyecto hu-
manista que está latente en el pensa-
miento precolombino. Desde los
primeros momentos de ese largo proceso
de transculturación que se produjo entre
Europa y América, la problemática hu-
manista estuvo presente en el incipiente
nacimiento del pensamiento filosófico al
punto que se convirtió en su eje nucleico
principal, pues la disputa sobre la condi-
ción humana de nuestros aborígenes
constituyó el primer capítulo de su histo-
ria.

Estas reflexiones antropológicas con-
cretas le han permitido a ese pensamien-
to salvar los escollos del ontologismo
abstracto y la carga metafísica que era
común por entonces a la escolástica eu-
ropea.

Las preocupaciones por el hombre, su
naturaleza, esencia y condición, diferen-
ció al pensamiento latinoamericano. La
discusión sobre la posibilidad o no de
considerar a un tipo de hombre muy con-
creto, en este caso el latinoamericano,
como representante también de la espe-
cie humana marcó definitivamente el

punto de partida del filosofar en América
Latina hasta nuestros días y parece ser
que se mantiene en última instancia con
plena actualidad cuando grandes mayo-
rías subsisten en condiciones infrahu-
manas.

El humanismo ha sido, es y será con-
sustancial a la reflexión filosófica de es-
tas tierras.

En las polémicas entre Sepúlveda y
Las Casas, este último tuvo que recurrir
a la ética aristotélica⁵ para encontrar ar-
gumentos que sirvieran a su causa defen-
sora de los aborígenes americanos, aun
cuando no dejase de ser moralmente
reprochable también su propuesta de sus-
tituir con negros esclavizados la deterio-
rada población indígena. Esto indica que
fue en el terreno de la ética y de la refle-
xión antropológica,⁶ y no tanto en el del
derecho, como usualmente se sostiene -
aun cuando en este terreno también tuvo
sus incidencias-, donde desplegaron las
discusiones tempranas de la filosofía en
América

Por haber cobrado dimensión tan
fuerte en el pensamiento americano del
siglo XVI la preocupación eticista, sus
repercusiones se hicieron sentir en las
épocas siguientes. Aunque los problemas
de carácter lógico, cosmológico, episte-
mológico, estuvieron presentes también
en la escolástica latinoamericana como
lo demuestran las investigaciones de
Walter Redmond, para quien en el siglo
XVII hubo en estas tierras un Siglo de
Oro en filosofía,⁷ la dimensión ética⁸ y

en especial las propuestas humanistas tendrían mayor presencia y potencia.

Si se tiene en cuenta que la escolástica en Europa tenía a Dios y no al hombre como su centro principal de atención, las preocupaciones antropológicas y principalmente éticas que se produjeron en América constituían una manifestación de emancipación mental respecto al tutelaje teológico a que estaba sometida por entonces la actividad filosófica.

Con anterioridad la escuela franciscana había emprendido por la vía del nominalismo la temprana preparación del espíritu experimental y terrenalmente humano que demandaría después la modernidad. También en América serían sacerdotes, básicamente, hasta la época de nuestra ilustración inclusive, los que enarbolaban las banderas del humanismo y la liberación, en el plano de las ciencias y las artes y en el riesgoso terreno socio-político.

Es cierto que en el caso de España la entrada a la modernidad tuvo un retraso que aún gravita sobre los pueblos latinoamericanos al no arraigar plenamente el culto a la tolerancia, el respeto a la racionalidad, la secularización, etc., como conjunto de valores creados por la civilización. Sin embargo el muro de los Pirineos fue permeado por algunas de las ideas humanistas y desalienadoras de inspiración renacentistas que fueron tomando arraigo en el mundo cultural latinoamericano a pesar del traslado a estas tierras también del tribunal de la Santa Inquisición.

Los efectos de esta última se hicieron sentir en la merma de la actividad filosófica a finales del siglo XVI y el consecuente incremento de la reflexión teológica. No obstante las preocupaciones de carácter ético, político, económico, se mantuvieron latentes y a través de ellas emergió más de una vez la hidra filosófica, que desde aquellos tiempos ha sido vista siempre como actividad peligrosa y comprometida.

Desde entonces algunos han argumentado la ausencia de pensamiento propiamente filosófico en América Latina por no alcanzar el grado de vuelo teórico, pureza y sistematicidad, que se aprecia en Europa. Se ignora que también en aquellas latitudes la filosofía no solamente despliega sus alas al anochecer como el búho de Minerva, sino que se ve obligado constantemente a poner sus garras sobre las telúricas ramas de los árboles para lograr el indispensable alimento terrenal.

Sería en nuestra ilustración y en especial en el pensamiento de la independencia donde alcanzaría los niveles de trascendencia que alcanzan en la actualidad, motivados por la perenne posposición de muchas de las aspiraciones de dignificación del hombre latinoamericano.

Cuando los humanistas del siglo XVII como Francisco Javier Clavijero, exaltaron la eticidad de los aborígenes americanos destacando en ellos el amor al trabajo, a la verdad, su modestia, el desprecio al vicio, las enseñanzas en la austeridad y la honestidad⁹ contribuían a preparar el terreno ideológico para la emancipación política que ya se iniciaba como justo intento por recuperar la dignidad estropeada por la dominación colonial.

La reivindicación de los valores del hombre autóctono de América se constituyó en motivo frecuente de polémicas durante la ilustración, pues algunos sectores de la ascendente clase criolla trataron de marginarlos, como aún puede observarse, y hasta se cuestionaba el reconocimiento de su condición humana y racional.¹⁰

La ilustración latinoamericana desempeñó un significativo papel en el proceso desalienatorio del pensamiento escolástico prevaleciente al iniciar la crítica al dogmatismo y al ergotismo a través de la defensa de la experimentación y el avance científico como medio de potenciación humana. Benito Díaz de Gamarra, Félix Varela, Eugenio Santa Cruz y Es-

pejo constituyen algunas muestras de los significativos pasos que emprendió la reflexión filosófica por reivindicar en el hombre su capacidad de conocer la naturaleza y las propias relaciones sociales, enajenadas de manera creciente por la mercantilización progresiva.

Ese mismo espíritu humanista y desalienador fue el que educó a los próceres de la independencia y les inspiró a retar no sólo los poderes políticos dominantes sino también todas aquellas fuerzas hostiles al mejor desempeño de la actividad humana. Esa fue la simiente que dejaron Simón Rodríguez y Andrés Bello en Bolívar, quien en uno de sus discursos caraqueños llegó a sostener que: "Si se opone la naturaleza a nuestros designios, lucharemos contra ella, y la haremos que nos obedezca".¹¹ Así dejaba expresada su firme convicción en la capacidad y la voluntad humanas, que de tanta utilidad le fueron en adversas situaciones de su batalla perenne.

A juicio del Libertador "la masa física se equilibra con la fuerza moral"¹² y ponía todas sus esperanzas para lograr sus empeños emancipatorios en la capacidad de los hombres para unirse con un objetivo común, en este caso la independencia. Pensaba que "esta unión no nos vendrá por prodigios divinos sino por efectos sensibles y esfuerzos bien dirigidos".¹³ acentuando de tal modo su convicción de que los hombres son los sujetos responsables de la acción histórica.

El logro de la independencia de los pueblos respecto al imperio hispano-lusitano constituyó uno de los resultados más fructíferos del acumulado proceso de preparación ideológica que las ideas humanistas y desalienadoras del pensamiento latinoamericano habían engendrado. Sin embargo este paso no fue más que la entrada a nuevos terrenos de lucha por la emancipación superior del hombre de "nuestra América", esa América mestiza que estuvo en el centro del humanismo martiano, que partía ante todo de su profunda confianza en la naturaleza hu-

mana. Por eso el destacado pensador cubano sostenía: "Creo, sobre todo, y cada vez me afirmo en ella, en la absoluta bondad de los hombres".¹⁴ Creencia esta que no era ciega ni ingenua, ya que pensaba que: "Se ha de tener fe en lo mejor del hombre y desconfiar de lo peor de él"¹⁵ y señalaba incluso hasta dónde podía llegar la bestialidad en él,¹⁶ pero sin menguar su terrenal y revolucionaria actitud filantrópica.

En ese aspecto se diferencia su obra de las tradicionales formulaciones abstractas de la antropología filosófica y la filantropía, que por lo general no traspasa los límites de la compasión. En Martí se da un *humanismo práctico* en correspondencia con su concepción filosófica en general, donde el vínculo orgánico entre la teoría y la práctica,¹⁷ alcanza formulaciones muy diáfanas. Tal humanismo está imbricado en su latinoamericanismo, que se expresa desde temprano al escribir: "Estoy orgulloso, ciertamente, de mi amor a los hombres, de mi apasionado afecto a todas estas tierras, preparadas a común destino por iguales y cruentos dolores".¹⁸

El humanismo martiano posee una dimensión histórica y contextual. No pretende formularse para todas las épocas y todas las circunstancias, como es común en muchos sistemas filosóficos especulativos, y sin embargo trasciende a su época y a su circunstancia precisamente porque supo corresponderse con ella y enrumbar su superación.

La lucha contra las distintas formas de enajenación en las que se ve envuelto el hombre latinoamericano durante estos 500 años de historia ha sido objeto de reflexión desde distintos ángulos por el espiritualismo, el eclecticismo, el positivismo, el irracionalismo, el marxismo, la analítica, la filosofía de la liberación, etc., en el pensamiento latinoamericano. Cada corriente ha tratado por diversas vías de contribuir a la que considera más adecuada para el logro del "humanismo real".

De ningún modo puede considerarse que todas las corrientes de pensamiento que han estado de una manera u otra presentes hasta el momento en el filosofar latinoamericano han aportado de manera similar a ese proyecto humanista, desalentatorio y liberador que como reclamo incumplido se ha ido construyendo en este medio milenio. Muchas veces los resultados han traicionado las aspiraciones de los encargados de formular los proyectos y en particular de fundamentarlos teóricamente.

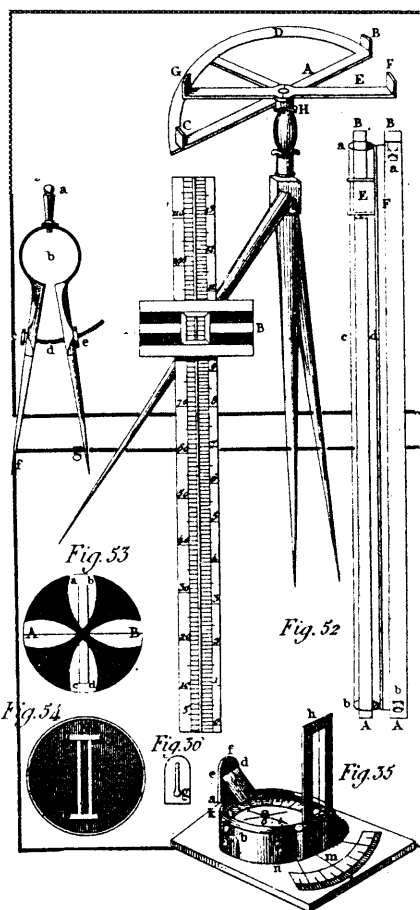
De tal modo el eclecticismo y el espiritualismo que tuvieron por fuente común la ideología de matriz francesa, en ocasiones lejos de contribuir al proceso emancipatorio del pensamiento que urgía a los pueblos latinoamericanos se convirtieron en obstáculo, por lo que encontraron fuertes opositores en los más preclaros filósofos como José de la Luz y Caballero. Sin embargo como apunta Francovich, la ideología encontró arra-

go en América porque se basaba "en los grandes principios que sostenían a la Enciclopedia: afán de colocar al hombre en el plano terreno, dentro de las leyes de la naturaleza de la que forma parte; confianza en la ciencia, en la filosofía y en la perfectibilidad humana; culto apasionado a la razón; deseo de liberar al hombre y a la sociedad del influjo de las concepciones religiosas",¹⁹ además de ser una corriente de carácter eminentemente ético y político que buscaba fundamentación científica a sus normas,²⁰ le hizo encontrar distinguidos adeptos en esta región como Fernández Agüero, Lafinur, Alcorta, Varela, etcétera.

También sería erróneo considerar que el espiritualismo no produjo frutos significativos para el proyecto humanista del pensamiento latinoamericano. Tanto en las obras de Alberdi, Sarmiento, Echeverría como en las de Bilbao se atesoran ideas muy significativas para la historia de nuestra perenne emancipación.

La mayor aspiración de Alberdi era liberar al hombre latinoamericano de todas las ataduras materiales que lo mantenían enajenado, por eso planteaba: "Libertad es poder, fuerza, capacidad de hacer o no hacer lo que nuestra voluntad desea. Como la fuerza y el poder humano residen en la capacidad inteligente y moral del hombre más que en su capacidad material o animal, no hay más remedio que extender y propagar la libertad, que generalizar y extender las condiciones de la libertad, que son la educación, la industria, la riqueza, la capacidad en fin en que consiste la fuerza que se llama libertad". E insistía en el cultivo de la espiritualidad para el logro de la liberación: "La espada es impotente para el cultivo de esas condiciones y el soldado es tan propio para formar la libertad como lo es el moralista para fundir cañones".²¹

Tales formulaciones indican que si bien el espiritualismo se caracterizó por hiperbolizar las potencialidades de lo idea, buscando más allá de su objetividad la fortaleza de la determinación uni-



versal, no es menos cierto que sembró también en muchos de aquellos hombres la profunda confianza en la capacidad humana para perfeccionarse a través del cultivo del propio espíritu.

Sin embargo la crítica a las limitaciones del espiritualismo por su elaborada metafísica se fue revelando incluso hasta en algunos de los que inicialmente se habían identificado con él como es el caso de estos pensadores argentinos que finalmente se orientaron hacia el positivismo.

En lo que concierne a la evolución de las ideas éticas en ese país, como en otros donde especialmente el positivismo se hizo fuerte, este hecho tuvo un extraordinario significado al apreciarse "una afirmación progresiva de la moral cívica"²² en oposición a la moral teológica. Como asegura Ricaurte Soler, este fenómeno se apreció a partir de la independencia en otras naciones hispanoamericanas y dio lugar a que la temática moral adquiriese en lo fundamental un contenido político y social.

Los mejores exponentes de tales transformaciones en el pensamiento ético y del positivismo latinoamericano *sui generis* se encuentran en Ingenieros y Varona.

El primero contribuyó notoriamente al enfrentamiento a todo tipo de dogmatismo, ya sea teológico o filosófico en la conformación de la ética. A partir del criterio de que "la ética es una ciencia social, accesible a la investigación histórica y a los métodos científicos",²³ insistió en que no podía ser el producto ni de

clérigos, ni de filósofos, sino de la actividad social de la propia humanidad, encarnada en sus pueblos y diversas generaciones, de lo que se deriva el carácter relativo y progresivo, a la vez de toda moral.

Su enfoque no obstante las huellas del social-darwinismo contribuyó extraordinariamente al proceso de precisión de las bases éticas del proyecto humanista y desalienador del pensamiento latinoamericano cuando puso su atención central en la dignificación de la actividad productiva del hombre, en el papel de la educación y de las instituciones de la sociedad política y civil en el logro de su eterno perfeccionamiento, cuando siembran en el hombre, especialmente en la juventud, confianza en sus autónomas capacidades transformadoras y de autosuperación moral.

A su juicio: "El trabajo contiene fuerzas morales que dignificarán a la humanidad del porvenir",²⁴ y criticaba abiertamente la holgazanería y otros vicios que las sociedades clasistas y elitistas estimulaban, reproduciendo la injusticia social, que para él era condición de inmoralidad. Sus propuestas de perfeccionamiento estaban vinculadas a necesarias transformaciones sociales que implicaban no sólo incrementar los niveles culturales y en especial científico técnico de los hombres, sino formas de autocontrol de la producción por parte de los trabajadores que multiplicasen el beneficio de la colectividad,²⁵ a través de la cooperación.

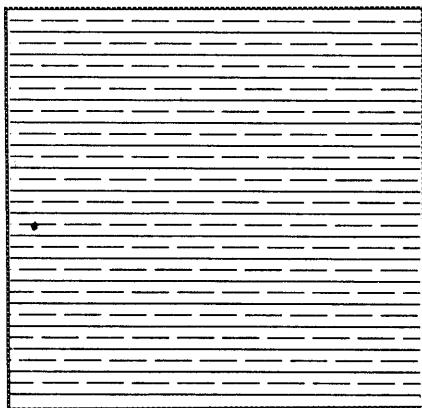
Entre los nuevos elementos que Ingenieros acentuaba a la moral que propugnaba se destacan el optimismo histórico, el patriotismo, el latinoamericanismo, el antiimperialismo, el colectivismo, expresiones todas de la terrenalidad socio-política que le impregna a sus ideas sobre la moral, que debe ser fomentada por las nuevas generaciones.

Coincidiendo en gran medida con muchas de estas ideas, de una forma independiente Varona había partido del criterio de que "el hombre es un ser so-

ciable, por consiguiente moral... La moralidad no es sino el sentimiento, más o menos claro, que tiene el individuo de su dependencia con respecto al cuerpo social: en una palabra de la solidaridad social".²⁶

Sus ideas éticas a pesar de las lógicas limitaciones que le imponían su visión social-darwinista, entre otros factores,²⁷ se caracterizaron por valiosos rasgos, entre los que se destacan: combatir los sistemas éticos especulativos asentados sobre bases idealistas y religiosas, asumir una postura en esencia materialista al tratar de analizar científicamente los fenómenos morales destacando la importancia del factor social en su desarrollo; plantear su carácter histórico progresivo; indicar su recíproca interacción con otras formas de conciencia social; destacar el papel de la educación en su cultivo, atisbar la influencia de los intereses de clase en su desenvolvimiento; propugnar una ética emprendedora que llegó a superar sus transitorias manifestaciones de escepticismo y pesimismo; utilizar sus enseñanzas sobre la moral como un arma crítica y de combate contra el sobreviviente despotismo español sobre la isla y contra las nuevas fuerzas oligárquicas que de nuevo enajenaban la soberanía nacional.

Una de las particularidades diferenciales del positivismo que se aprecia en América Latina en relación con el europeo consistió en sus preocupaciones antropológicas que concluyeron en propuestas de significación humanista. El espíritu cientista que irradió durante la segunda mitad del siglo XIX y seguiría repercutiendo aún durante las primeras décadas del presente no desvió la preocupación humanista latente en el pensamiento latinoamericano anterior. Más bien contribuyó a enriquecerla en cuanto a su dimensión desalienadora al abrirle nuevas perspectivas al hombre de estas tierras respecto al proceso de autoconocimiento de su identidad,²⁸ orígenes, posibilidades y perspectivas con el deseado



desarrollo científico, educativo, civil, agroindustrial, etcétera.

Es cierto que la sombra de la nordomanía, que Rodó denunciara oportunamente, llevó a algunos de sus seguidores a que se subestimase los valores de las culturas aborígenes; pero a la larga el espíritu latinoamericanista se impuso de manera general en los simpatizantes con el positivismo, como en Justo Sierra,²⁹ por su arraigada vocación popular que en ocasiones les llevó, con en Ingenieros y Varona, a coquetear con ideas socialistas.

No dejan de resultar significativos los vínculos realmente existentes entre la temprana recepción del pensamiento socialista y marxista en América Latina con el positivismo, al punto que algunos llegan a emparentarlos. En verdad no existió tal filiación sino confluencia en determinados aspectos como privilegiar el desarrollo científico técnico y la constitución de las bases materiales de una sociedad superior a la conocida hasta entonces, especialmente en esta región donde las estructuras y relaciones precapitalistas deformaban el andamiaje de la cultura de nuestros pueblos.

Del mismo modo que, a nuestro juicio, resulta impropio admitir un pretendido positivismo vernáculo en América Latina sería ridículo sugerirlo en el caso del pensamiento socialista o marxista. Pero, no cabe dudas, que tanto aquél como éstos tuvieron arraigo porque encontraron condiciones sociales y antecedentes teóricos en el seno de nuestras culturas que facilitaron su proliferación. El ideal de lograr una sociedad más justa donde los hombres mantuviesen y enriqueciesen su decoro sin atentar contra la existencia y dignidad del resto pudiendo vivir en igualdad y armonía constituía una ancestral aspiración del pensamiento de estas tierras, incluso antes de la llegada de los invasores europeos.

Nada tiene de extraño que los primeros representantes de las ideas de orientación socialista también se nutriesen del

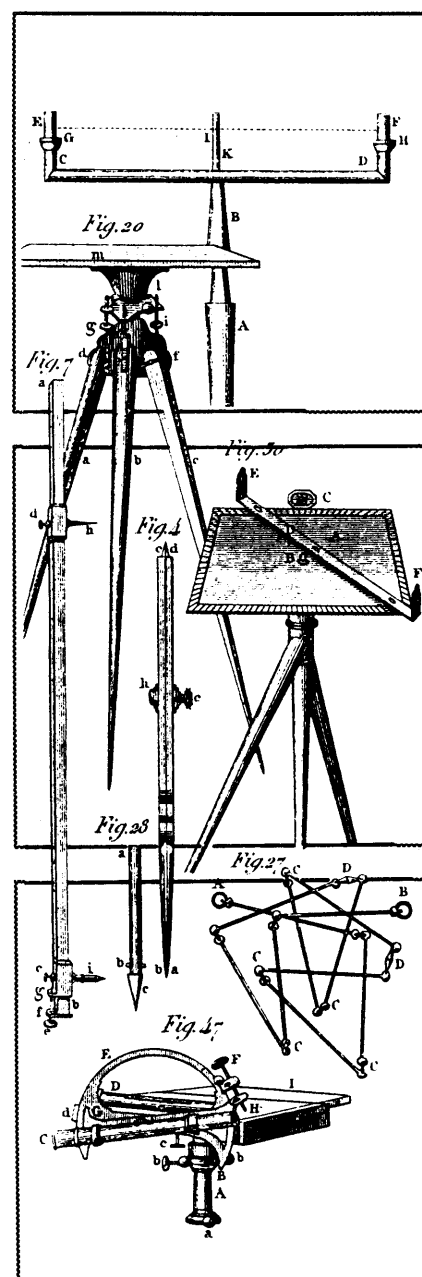
espíritu ilustrado y humanista que les antecedió. Uno de los primeros representantes del marxismo en Cuba, Carlos Baliño, consideraba que "el socialismo es un movimiento eminentemente moral y regenerador, el único capaz de moralizar las costumbres y las ideas".³⁰ Sin embargo no era por la vía de reproducir el eticismo abstracto y exclusivamente a través de la prédica educativa -aunque tampoco la excluía- que pensaban lograr tal objetivo a diferencia de los que criticaban por su idealismo y planteamiento especulativo de los problemas.

"Los moralistas -aseguraba Baliño- que pretenden abolir la inmoralidad y el vicio manteniendo la presente organización industrial, se esfuerzan ciegamente en atacar el efecto dejando en pie las causas".³¹ De tal modo evidenciaba la superioridad de su análisis integrador del papel de las ideas éticas que fijaba sus raíces en última instancia en el necesario desarrollo socio-económico en lugar de en su autónomo devenir. Pero tampoco absolutizaban este factor como injustamente se hiperboliza al considerarse que el marxismo es un economicismo. Esto se muestra en otro precursor del marxismo en América Latina, el chileno Luis Emilio Recabarren, que consideraba que: "El progreso económico que ha conquistado la clase capitalista ha sido el medio más eficaz para su progreso social, no así para su perfección moral..."³²

Para lograr tal perfeccionamiento Recabarren consideraba con razón que no sólo eran necesarias trascendentes transformaciones en todos los órdenes de la vida socio-económica y política, sino también era imprescindible la educación del hombre y el cultivo de su espiritualidad en los nuevos valores éticos. A su juicio: "El mayor y más violento desarrollo de la educación, de la cultura, de la moral, del sentimiento de solidaridad, serán los factores -virtudes determinadas e ineludibles- que precipitarán a 'la sociedad nueva' a la perfección de su sistema, sin dejar lugar, a ningún momento de vacilación, de caos, ni de desorden de nin-

guna naturaleza".³³ De tal modo este criterio suyo articulaba con la tradición humanista, ilustrada y desalienadora del pensamiento latinoamericano anterior.

Especialmente este último elemento se aprecia cuando sostuvo que: "No hay nada imposible para la voluntad del hombre; descubrió el vapor, la electricidad, la mecánica, la radiografía, la aeronavegación, etc. Todo lo que quiera lo hace ahora *el hombre organizado* (el

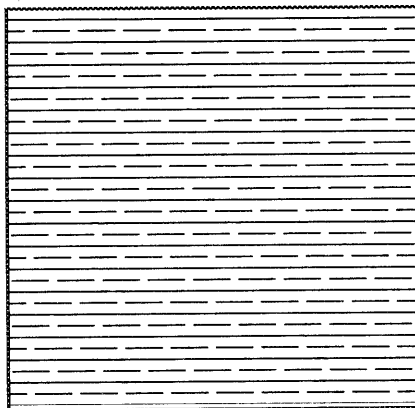


subrayado es nuestro) que busca la manera de organizar la vida de modo que sólo produzca felicidad y amor".³⁴ Es evidente que su acentuación en la necesidad de un perfeccionamiento de la moralidad y una mejor organización humana tenía que ver directamente con el sentido progresivo que apreciaba en la historia y que debía conducir a niveles superiores de eticidad y autocontrol humanos que presupone una sociedad socialista para que el hombre sea efectivamente más libre.

El ideario marxista en América Latina se insertó en las tradiciones humanistas y desalienadoras del pensamiento latinoamericano y contribuyó al perfeccionamiento de sus bases éticas. De ahí que uno de sus más grandes representantes, Mariátegui, se haya enfrentado a quienes pretendían encontrar cierta antieticidad en el marxismo,³⁵ del mismo modo que se enfrentó a las unilaterales ideas del "socialismo ético".³⁶

Mariátegui con el enfoque profundamente dialéctico que le era característico concebía al socialismo como heredero de los valores morales creados por las sociedades que le antecedieron, por eso sostenía: "Hoy un orden nuevo no puede renunciar a ninguno de los progresos morales de la sociedad moderna"³⁷ y reconoce incluso los aspectos positivos del liberalismo a pesar de sus limitaciones.

Algo que impresiona en el marxista peruano es haber podido delimitar el verdadero radio de acción de la esfera moral, sin sobreestimarla ni subestimarla en su especificidad con relación a los restantes niveles de la actividad social. En tales análisis se destacan sus ideas sobre la cuestión indígena en América Latina. Según su criterio, "el socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos. Hemos dejado de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político. Y entonces lo hemos sentido, por primera vez esclarecido y demarcado".³⁸ Problema este que no



implicaba dejar de considerarlo a su vez de profunda incidencia moral.

Los marxistas latinoamericanos en su generalidad han contribuido a perfilar de forma superior las bases éticas de nuestro pensamiento y en especial a que el hombre descubriese en el trabajo la condición ética vital del progreso y la desalienación humanos. Para Mariátegui: "El destino del hombre es la creación. Y el trabajo es creación, vale decir liberación. El hombre se realiza en su trabajo".³⁹

De premisas similares partiría años después Ernesto *Che* Guevara, al criticar las secuelas de la enajenación que prevalecían en la naciente sociedad socialista en especial en la relación del hombre con su trabajo.

En la trayectoria de esta corriente de pensamiento que ha dejado una impronta imborrable en la cultura latinoamericana contemporánea, independientemente de la crisis que en la actualidad le afecta con el derrumbe del llamado "socialismo real", siempre estuvo presente más allá de ortodoxias y heterodoxias la preocupación por reivindicar el humanismo marxista⁴⁰ y superar las fuerzas enajenantes reproducidas por el capitalismo.⁴¹

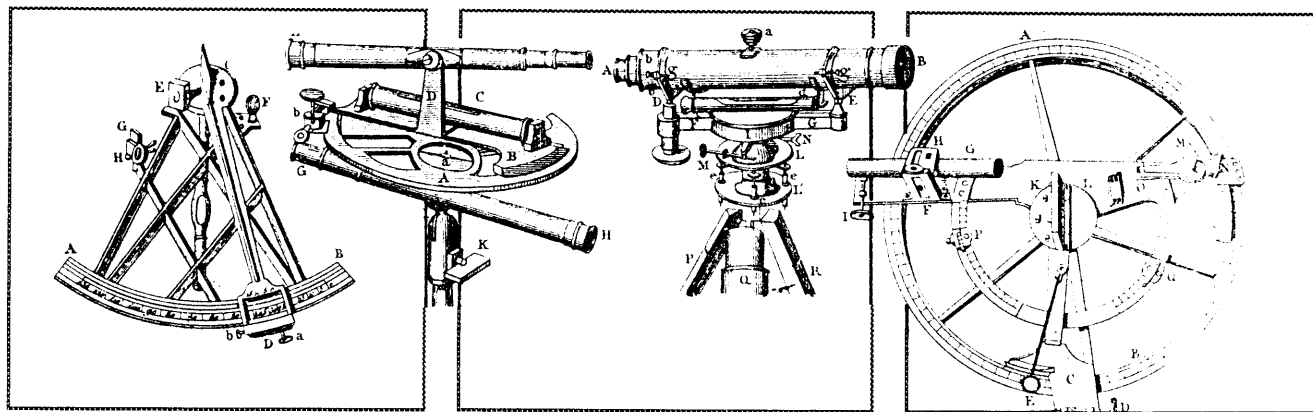
No solamente fueron los marxistas y socialistas los que denunciaron el carácter inhumano de esa sociedad, pensadores como Antonio Caso,⁴² Carlos Vaz Ferreira, Alejandro Korn y otros que abrían una nueva etapa al pensamiento filosófico latinoamericano también lo criticaron. Sin embargo el espíritu antipositivista y anticomunista que inspiró a

la mayor parte de los representantes de esta nueva generación, que incorrectamente se conoce como los "fundadores", motivó cierta ruptura en la evolución de la trayectoria humanista y desalienadora de nuestro pensamiento.

Aun cuando reivindicaban en su mayoría la urgencia de un nuevo humanismo porque consideraban que los valores fundamentales del anterior estaban en crisis dada la profunda tragedia del hombre al rebelársele sus creaciones materiales y espirituales, como sostenía Samuel Ramos,⁴³ algunos de estos pensadores, en correspondencia con su posición irracionalista negaron la posibilidad de un perfeccionamiento ético de la sociedad asentada en una posición pesimista del hombre. Así Caso planteaba que: "El progreso moral no existe. La cultura de aprovechamiento se difunde en magníficos desarrollos siempre perfectibles, pero, hoy, es tan malo el hombre como lo fue siempre".⁴⁴ De tal manera se apartaba de la tendencia prevaleciente en el pensamiento ilustrado y postilustrado anterior.

Caso admitía la existencia de un progreso en el orden intelectual y científico-técnico,⁴⁵ pero precisamente veía en el desarrollo de la industria uno de los posibles peligros futuros en la estabilidad ecológica de la humanidad. Su precoz tecnofobia se adelantaría a las preocupaciones que invaden la mente del hombre de fines de este milenio y no sólo de los filósofos, sino de los estadistas, que han llegado a convocar una "Reunión de la Tierra" ante los reales peligros que amenazan la indiscriminada explotación de los recursos naturales y humanos.

Al considerar Caso que el hombre era una víctima de sus propias conquistas⁴⁶ y que "no nacimos para ser libres, sino para ser buenos",⁴⁷ por lo que, a su juicio, la única salida es la entrega a una vida eminentemente religiosa, ataba de nuevo eslabones al proceso alienatorio del cual el pensamiento latinoamericano anterior había tratado progresivamente de emanciparse.



En tanto José Vasconcelos luego de exaltar los valores de lo que consideraba era la antigua "raza mexicana" consideraba que en la "raza latina" se había producido una "decadencia moral"⁴⁸ de la cual era necesario sobreponerse para realizar su aspiración de aquella integral "raza cósmica" en la que se rescataran los más preciados elementos de la humanidad.

A su juicio la "raza blanca" había puesto las "bases materiales y morales para la unión de todos los hombres",⁴⁹ pero básicamente había cumplido su misión al mecanizar al mundo. Sin embargo esto no era suficiente para realizar su proyecto humano, el cual no estaría completo si no deponía su orgullo y se fusionaba con el indio.⁵⁰ De tal modo criticaba los nuevos obstáculos alienantes que la civilización occidental traía aparejada y que debían ser superados mediante una vuelta a las raíces. Por tal motivo invocó la necesidad de no dejarse arrastrar por el espíritu xenofílico e inculcaba en nuestros pueblos la urgencia de hacer "vida propia y ciencia propia",⁵¹ a fin de alcanzar la imprescindible liberación espiritual.

Caso, Deutua, Vasconcelos, más allá de las hiperbolizaciones de los elementos emotivos, fideistas y estetizantes que están presentes en su intento restructurador de su proyecto humanista, constituyeron sin lugar a dudas peldaños decisivos para el reclamo cada vez más desalienador y emancipador que se plan-

tearían posteriormente la llamada filosofía latinoamericana.

Independientemente de otros ingredientes que desde el historicismo, la fenomenología, el existencialismo y hasta el marxismo estuvieron presentes, este pensamiento reivindicativo del hombre latinoamericano que se aprecia en varios de los nuevos representantes de la reflexión filosófica, entre los que se destacan Leopoldo Zea y Francisco Miró Quesada, tuvo sólidos pilares en aquellos "fundadores".

Zea siempre enjuició críticamente el humanismo elitista y siguiendo a Ramos reclamaba una total renovación del mismo,⁵² que partiendo de valores universalmente reconocidos tuviera en el hombre latinoamericano y su cultura específica sus proyectos éticos principales.

La historicidad, y en general la visión extremadamente dialéctica, de la condición humana se mantendría como piedra angular de todo el andamiaje filosófico de este pensador mexicano. Ese enfoque metodológico le permitió ir desentrañando mucho mejor la intrínscala socio-económica y especialmente las relaciones de dependencia y subdesarrollo de nuestros países que explican las enajenantes condiciones de existencia del hombre latinoamericano. De ahí que con razón Horacio Cerutti junto a la elaboración de la historia de las ideas en América, destaque en Zea "la búsqueda de una respuesta para la pregunta por lo específico

del hombre y la cultura de Nuestra América"⁵³ entre sus mayores méritos.

A todo esto podría añadirse que la obra de Zea constituye uno de los momentos de síntesis nucleica terrenalizadora del humanismo latinoamericano, a pesar de que el antropologismo abstracto no le abandona del todo. En su labor de rescate de la cultura latinoamericana y en particular en la revalorización de su pensamiento ha contribuido notablemente a disminuir el anterior profundo abismo entre la universalidad y la especificidad del hombre y de la cultura latinoamericanos,⁵⁴ que la conmemoración⁵⁵ de este medio milenio ha puesto a la orden del día.

Uno de los filósofos contemporáneos que mayor proyección ética le ha dado a todas sus reflexiones, y en especial sobre la historia de los grupos sociales y pueblos oprimidos, como los latinoamericanos ha sido Enrique Dussel. Desde sus primeros trabajos hasta los más recientes el hilo conductor de sus análisis consiste en la dimensión ético cristiana que poseen sus críticas a las diversas formas de enajenación a que se ha visto y aún se ven sometidos los sectores marginados y explotados de nuestro pueblos a partir de la dominación colonial, neocolonial e imperialista.

Su punto de partida ha sido la crítica a la ética moderna por su carácter totalizante, construida desde una perspectiva europea y opresora. De ahí que su propuesta de reconstrucción de las bases éticas presupone una ruptura con las

formas ontologizantes tradicionales. Propone la elaboración de una filosofía de liberación que supere todas las formas de enajenación y evite el peligro de producir una liberación enajenada⁵⁶ que se limite a reproducir e imitar a los centros de poder.

El eje central de su reconstrucción ética ha sido la dignificación del pobre y en sus últimos trabajos dada su profundización en Marx, el trabajador. A lo largo

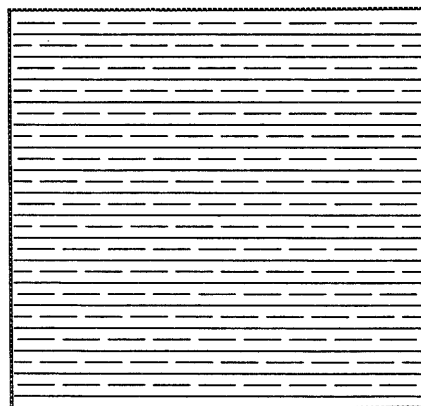
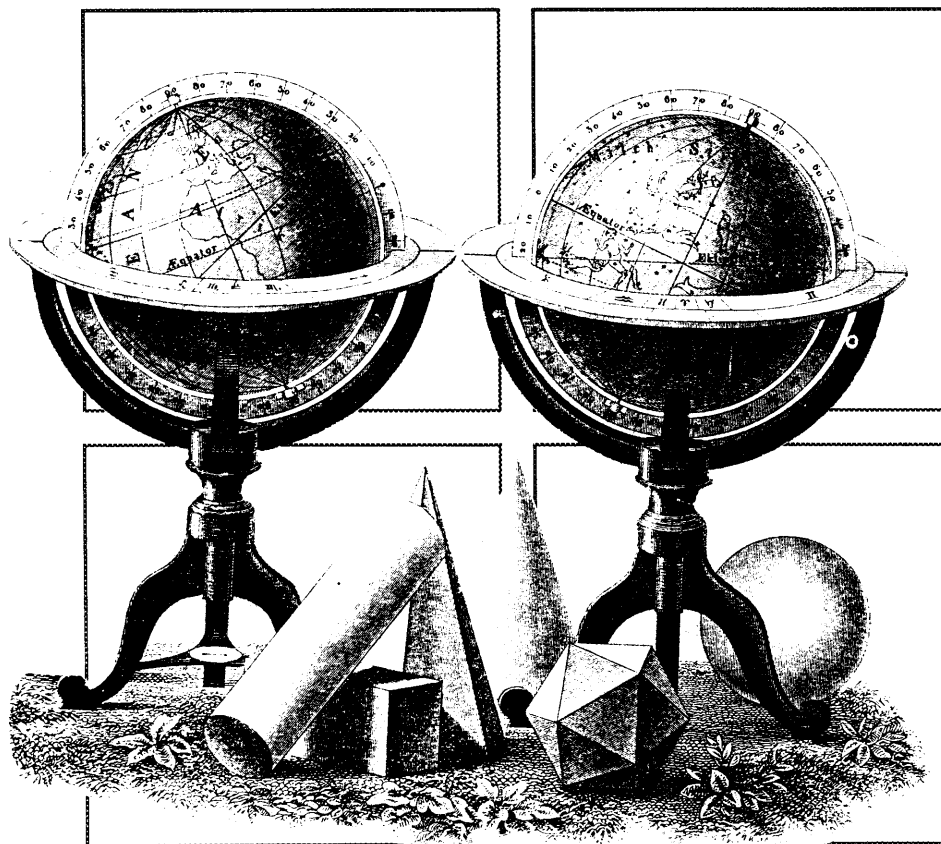
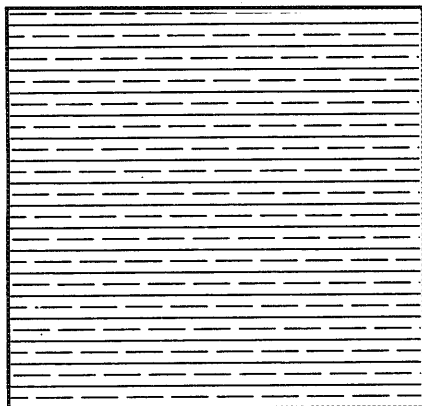
de toda su voluminosa obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* se aprecia ese criterio: "Los pueblos han sido siempre imantados por ese proyecto que es el fundamento de la moralidad de la praxis de la liberación, y que es juzgado en su eticidad según el siguiente criterio: 'todo proyecto es bueno cuando sirve al pobre'".⁵⁷

Sin abandonar tal posición y con el objetivo de dar un mayor fundamento a sus ideas que en definitiva intentan centralizar toda su problemática socio-económica del hombre latinoamericano, así como de los del Tercer Mundo, en una cuestión fundamentalmente ética, Dussel considera que la obra cumbre de Marx, *El Capital*, es una ética,⁵⁸ y define que: "Entendemos por ética la *crítica* trascendental de las 'morales' (o de la 'moral'), desde el punto de vista (o desde el criterio absoluto de un determinado 'juicio' de la dignidad absoluta trascendental, 'metafísica', de la subjetividad del traba-

jador, de su corporalidad como persona con libertad, con conciencia y espíritu - como expresamente enseña Marx- *ante festum* (como *a priori* ético absoluto o posición trascendental) de toda institucionalidad, subsunción o determinación concreta de un tipo -sea el que fuere- de *relación de producción* históricamente situada".⁵⁹

De tal modo el pensamiento de Dussel más que confluir con el marxismo reincorpora el elemento dignificador de la actividad laboral que ya estaba presente en las bases éticas del pensamiento latinoamericano anterior. Si entre sus méritos se destaca la permanente reivindicación de los valores de la cultura latinoamericana y en particular de su pensamiento filosófico, le atribuye una significativa misión a una filosofía auténtica de esta región en la superación de las formas de alienación al contribuir a tomar conciencia de ellas⁶⁰ y a emprender un programa humanista y liberador desde la praxis teórica, en el que la filosofía cumpla una función esclarecedora y crítica dialéctica de los proyectos que se plantean los pueblos, y que en definitiva son los únicos encargados de ejecutarlos.

Miró Quesada partiendo de una tradición de pensamiento muy diferente, incluso discrepante en sus inicios con las ideas de Zea y de Dussel, paulatinamente ha llegado a confluir con muchas de las posiciones de éstos por coincidir en última instancia con sus mismos proyec-



tos humanistas y las bases éticas que los sustentan.

A su juicio, "el pensamiento procediendo auténticamente descubre que nuestra realidad es inhumana y que debe ser cambiada. La filosofía, asume, así, una misión liberadora; análisis racional y exigencia de liberación coinciden en unidad inseparable. La filosofía de lo americano desemboca a través de la conquista de la autenticidad de nuestro pensamiento, en un humanismo grandioso".⁶¹

El hecho de que Miró Quesada haya llegado a cierta coincidencia con los objetivos éticos y socio-políticos de la denominada filosofía de la liberación latinoamericana no significa en modo alguno que haya abandonado el rigor y la científicidad que siempre han caracterizado a sus reflexiones filosóficas desde su perspectiva inicialmente fenomenológica hasta su decursar por la analítica.

Este elemento debe ser subrayado porque algunos estudiosos del devenir filosófico en América Latina como Augusto Salazar Bondy y Risieri Frondizi,⁶² entre otros llegaron a cuestionarse la profundidad y el rigor teórico de las ideas de muchos de los pensadores latinoamericanos dada la propensión ética y socio-política de las mismas. No tomaron en justa consideración que ésta es una de las principales manifestaciones de la especificidad de la actividad filosófica de nuestra América.

Miró en estos últimos años le ha otorgado especial atención a la búsqueda de los principios de la racionalidad humana

y a su despliegue en el mundo y, especialmente, en la actividad científica. Para el filósofo peruano: "el lema *saber es poder* es el fundamento último del gran proyecto histórico. Pero este lema presupone de suyo, una ética. Porque el proyecto autotético no presupone la utilización del saber para alcanzar un poder ciego y sin rumbo... No puede transformarse el mundo por medio del poder que da la ciencia, para lograr la felicidad general, sin aceptar determinadas reglas de comportamiento",⁶³ ya que está consciente de las posibles consecuencias que tanto en el plano ecológico como en el de las propias relaciones humanas se pueden acarrear.

La preocupación por superar las formas predominantes de enajenación a través del desarrollo del conocimiento humano no están jamás exentas de la posibilidad de engendrar nuevas formas de alienación, si la capacidad cognoscitiva humana no se rige a su vez por determinados valores de carácter eminentemente ético. Este hecho se observa no sólo en el caso de Miró, sino de otros pensadores latinoamericanos que reflexionan con agudeza sobre las potencialidades de la ciencia y la técnica y sus efectos alienantes para el hombre, como en Ernesto Mayz Vallenilla⁶⁴ entre otros.

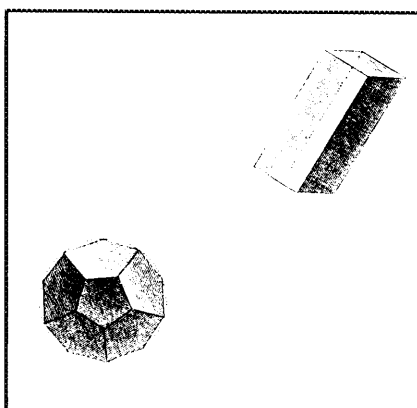
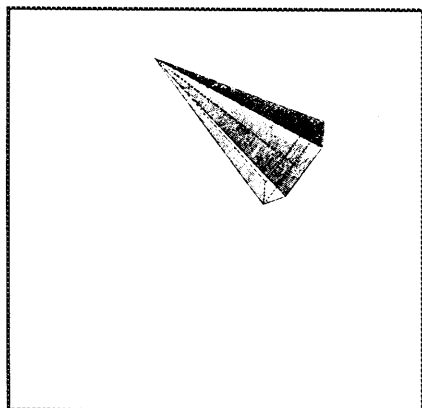
La corriente analítica que en las últimas décadas en América Latina ha ido tomando cada vez más fuerza y merecido prestigio por el profesionalismo con que aborda los diversos problemas en el terreno de la filosofía de la ciencia y del

lenguaje, en sus inicios no dedicó mucha atención a los problemas de la filosofía social y la ética. Sin embargo, éste no es el rasgo que la caracteriza hoy en día.

Desde hace algún tiempo se aprecia cierta propensión a reconocer primeramente la validez del objeto de reflexión y de los métodos de la filosofía de la liberación, e incluso a buscar puntos de confluencia entre ambas corrientes como se observa en Luis Villoro,⁶⁵ y por otro lado a llevar el análisis filosófico al terreno de la ética, coincidiendo así de algún modo con las tendencias anteriormente marcadas en el pensamiento latinoamericano.

En este último plano se destacan Eduardo Rabossi y Fernando Salmerón.⁶⁶ El primero luego de distinguir entre los principios éticos, que son enunciaciones formuladas por los filósofos, y las normas morales que son pautas vigentes de un grupo social que regulan su conducta y aseguran su estabilidad, considera que no pueden ser probadas de forma similar. Estas últimas no son producto de disquisiciones filosóficas en tanto los principios éticos, aun cuando su función sea eminentemente práctica también, son también susceptibles de ser probados⁶⁷ de forma discursiva. A partir de esta idea puede inferirse que una tarea aún por realizar en la historia del pensamiento ético latinoamericano consistiría en someter a detenido análisis diacrónico y sincrónico sus expresiones más relevantes, misión esta que ya ha sido emprendida⁶⁸ por algunos estudios aislados, pero que demanda necesaria coordinación como la que puede lograrse en eventos como el que nos convoca.

En la actualidad cuando los retos de la postmodernidad quieren imponer la ruptura nihilista con todos los intentos desalienadores del pensamiento latinoamericano porque hasta se pone en duda la validez de todo humanismo. La reflexión filosófica exige una vez más la licencia de la retroproyección histórica del hombre de nuestra América para ir a la reconstrucción de las bases éticas de su

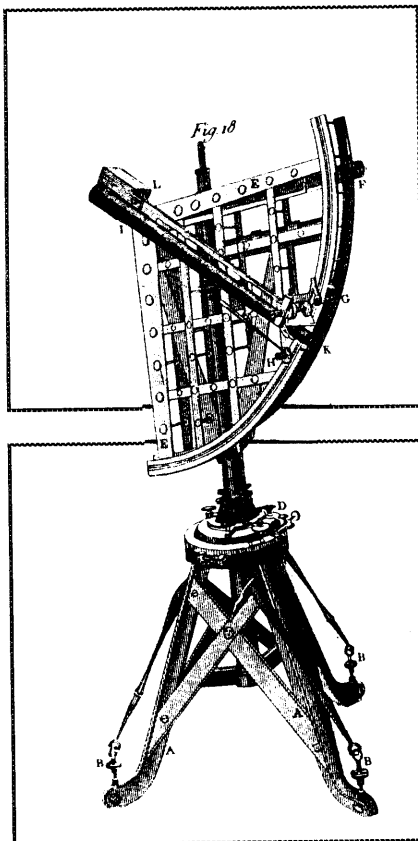


desarrollo como *hombre real*, a fin de enjuiciar las nuevas modalidades alienantes que la "posthistoria" parece reservar al ya "acostumbrado" enajenable ser latinoamericano, que lo distancie definitivamente de cualquier utópico nuevo humanismo planetario.

La oleada postmodernista, con su sustrato neoconservador, que aspira a ganar más terreno en el ámbito intelectual latinoamericano intenta imponer nuevos criterios alienantes que afortunadamente son desenmascarados por los representantes del pensamiento filosófico latinoamericano más auténtico de la actualidad.

Entre éstos se destaca Alejandro Serrano Caldera, quien enfrentándose a cualquier tipo de nuevos intentos monopolistas de la razón, ya sea pretendidamente como absoluta o instrumental denuncia que: "La devaluación del ser humano específico de carne y hueso, es una consecuencia de una civilización que considera más importante las cosas que las personas y que en tanto domina los objetos por la técnica, hace del hombre una cosa, un objeto de manipulación y de explotación. Es ésta una civilización que separa al hombre de la naturaleza y del mundo creando entre ambos un abismo infranqueable, que escinde en el ser su propia unidad entre razón e intuición, que sepulta por primitivos e indignos los mitos, los sueños, la imaginación y el inconsciente y que pretende que todo es o debe ser racional en forma absoluta, aunque esta razón instrumental sirva solamente para tecnificar las fábricas, incrementar la producción, destruir la naturaleza, transformar las ciudades en un caos de ruidos y de contaminación y para exiliar al hombre ya no sólo de la naturaleza, sino de la propia vida social, de la existencia y de sí mismo".⁶⁹

Esto significa que al pensamiento filosófico latinoamericano se le están planteando nuevos retos ante los nuevos problemas globales que la modernidad incumplida en América Latina al final de



este milenio presenta a la consideración de todo hombre que se preocupe por el destino de la humanidad: el crecimiento demográfico, los desastres ecológicos, la amenaza nuclear, los desafíos de la carrera tecnológica, y las nuevas modalidades de enajenación que van surgiendo con estos fenómenos.

Para cumplir estos encargos tendrá que desarrollar nuevos instrumentos teóricos que funcionen en el abigarrado mundo de los desafíos crecientes del siglo XXI y sirvan al hombre latinoamericano para crear los cimientos del humanismo real y concreto tan demandado.

Un intento de resumen del presente análisis se articula al criterio de que "el pensamiento humanista es de todo punto una instancia desaliente y liberadora".⁷⁰ Pues de lo contrario podría quedar en el terreno de la más amplia antropología filosófica, que no siempre conduce a partir las proyecciones humanistas.

Un estudio más amplio y profundo a la vez de la trayectoria del pensamiento latinoamericano desde sus primeras manifestaciones hasta el presente debería de someter a prueba las siguientes tesis:

a) Las reflexiones sobre estas bases éticas aun cuando se han desarrollado en el seno de la intelectualidad orgánica de cada época en lo fundamental, no han sido a partir de una autogénesis abstracta o academicista sino de la permanente retroalimentación con los gestores de los valores morales imperantes en cada momento histórico.

b) El humanismo en el pensamiento latinoamericano por la razón anterior se ha ido imbricando a urgencias de diferente carácter y no exclusivamente éticas, por lo que sus propuestas siempre rebasan las dimensiones del dominio de la moral.

c) Ese carácter histórico condicionado de dichas bases da lugar a que hayan desempeñado un papel activo en la preparación ideológica de las transformaciones sociales que cada época ha exigido.

d) Desde el pensamiento precolombino se le otorga un lugar privilegiado al hombre, aunque nunca en detrimento de la naturaleza sino en recíproco beneficio donde esta última alcanza en ocasiones posiciones de primacía, como es apreciable en las culturas andinas.

e) Los principales valores que son exaltados por nuestros pueblos aborígenes y así se expresa a través de sus mitos y leyendas son: la abnegación ante el trabajo, la sabiduría, la valentía, el desinterés, el amor a la familia y a la comunidad, el respeto a los ajenos y a las tradiciones, entre los más importantes.

f) La catástrofe ética producida por el desencubrimiento de las culturas dio lugar a un enfrentamiento entre los valores de los invasores y los conquistados que aún se deja sentir, pero a la vez propiciaría un recíproco proceso de asimilación, a pesar de que han tratado de imponerse los de los distintos sectores dominantes hasta nuestros días.

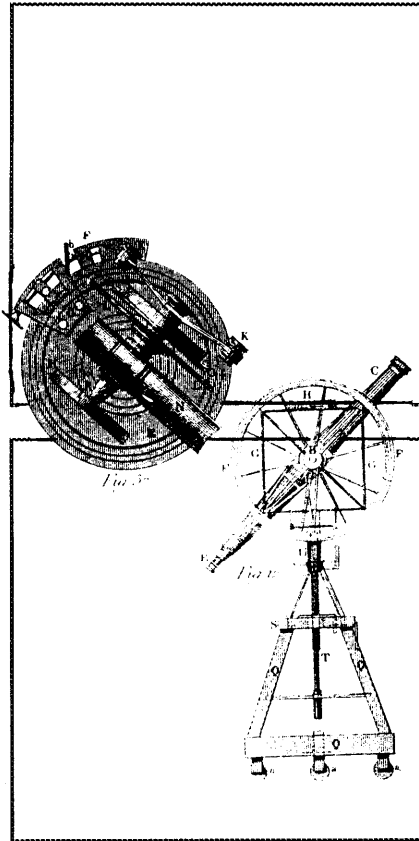
g) Ha prevalecido a lo largo del pensamiento de nuestra América la concepción de que el hombre es un ser perfectible, que aunque es portador permanente de la maldad y la animalidad, su lucha infinita por autosuperarse y humanizar cada vez más sus relaciones sociales da lugar a que sea valorado más por el balance positivo que arroja hasta el presente la cultura humana.

h) Aunque la ética cristiana ha desempeñado un importante papel en la conformación del perfil humanista del pensamiento latinoamericano, no puede ser reducido el contenido de éste a dicha fuente sustancial como en ocasiones se simplifica de manera equívoca, pues implica desconocer no sólo los ingredientes aborígenes y de otras etnias importadas después, que lo componen, sino también otros aportados por la modernidad laica que se presentaron desde la preparación ideológica del proceso independentista y se acentuaron con la educación pública.

i) Prevalece la concepción de que las causas del posible deterioro humano y de la naturaleza obedecen al hombre mismo y no a designios divinos o fatalidad cósmica lo cual permite confiar en la superación de los males circunstanciales y las modalidades imperantes de alienación si son canalizadas adecuadamente las potencialidades emancipadoras existentes en el hombre mismo.

j) Confianza en que la escuela y otras instituciones civiles, entre las que se destacan la familia puedan siempre reeducar en correspondencia con las normas morales prevalecientes en cada época y preparar a los hombres para ser cada vez más libres en todos los órdenes y en especial de los prejuicios morales.

k) El culto a la laboriosidad humana ha estado presente en lo más progresista del pensamiento ético latinoamericano desde sus orígenes hasta la actualidad, como expresión de búsqueda en el trabajo mismo del antídoto contra la enajenación que éste produce en circunstancias históricas determinadas.



l) Se destaca la crítica a la cosificación y fetichización del hombre respecto a sus productos y relaciones especialmente con el predominio creciente del capitalismo en esta región. En los últimos tiempos a esto se añade la crítica a las nuevas formas de enajenación engendradas por el socialismo real y por el intento tercerista por encontrar una opción socio-política que supere o sintetice eclécticamente ambos sistemas.

m) La denuncia a la corrupción, los vicios, el egoísmo desenfrenado, el despotismo, la desidia, y otros antivalores adquieren un marcado matiz político sin abandonar su raigambre ética.

n) El elemento utópico, no siempre de carácter abstracto (Bloch), se impone sobre el realismo en el pensamiento ético latinoamericano como sucede en todo proyecto humanista y desalienador siempre vinculado a la propuesta de modelos de reconstrucción social.

En correspondencia con estas bases, en los últimos años, acorde con la preocupación que toma en todo el orbe, la problemática ecológica alcanza dimensiones extraordinarias en el ámbito latinoamericano. Con razón se sugiere la necesidad de desarrollar una política, una educación y una ética ecológica⁷¹ que se corresponda a la urgencia de los pueblos latinoamericanos. Se reconoce lamentablemente que el estilo de desarrollo de los últimos tiempos ha sido antropocéntrico en el peor sentido de la palabra.⁷² Y se trata de encontrar alternativas en las que el humanismo no implique el naturalicidio, que a la larga puede convertirse en genocidio universal.

Sin embargo los gestores de la necesidad de una ética del desarrollo que implique la revalorización ecológica de los pueblos latinoamericanos, como es el caso de David Crocker, quien plantea ante todo la urgencia de lograr un mínimo moral,⁷³ trasciende no sólo los planos de la ecología, sino también de la ética y sugieren transformaciones socio-económicas y políticas de dimensiones cualitativas y no sólo de magnitudes cuantitativas.

Son múltiples los intentos actuales de desalienar al hombre latinoamericano, como por la vía del Evangelio lo intenta a su vez la teología de la liberación,⁷⁴ así como diferentes movimientos sociales de distinto carácter (feminista, indigenista, comunitarios, etc.) y no en menor medida las mejores expresiones de nuestro arte y nuestra literatura.

El pensamiento filosófico en América Latina ha contribuido significativamente a decantar también ese proyecto humanista pero consciente siempre de la necesidad de unificar todas las fuerzas y vías que puedan incidir en la construcción del humanismo real, al que en definitiva todos aspiramos, pues si seguimos aprendiendo de la naturaleza una vez más contestaremos que una golondrina no hace verano.

NOTAS

¹ Toffanin, Giuseppe. *Historia del humanismo desde el siglo XIII hasta nuestros días*, Editorial Nova. Buenos Aires, 1953, p. 32.

² Popol Vuh. *Libro del común de los Chiques*, Casa de las Américas. La Habana, 1975, p. 5.

³ Feijó, S. *Mitología americana*, Editorial Arte y Literatura. La Habana, 1983, pp. 62-63.

⁴ Sejourne, Laurette. *Antiguas culturas precolumbinas*, Editorial Ciencias Sociales. La Habana, p. 281.

⁵ Gerstenberg, Birgit. "Philosophisches Denken im prälukumbischen México und die Philosophie der Kolonialzeit in Lateinamerika" en *Wie und warum ens tand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde?*, Dietz Verlag. Berlín, 1988, página 251.

⁶ "A ninguna reflexión sobre el hombre le cabe mejor el título de antropológica que a ésta que realiza el Padre Las Casas. Su antropología (reflexión sobre el hombre) está precedida de una acción política y social basada en la justicia." Rubio, Jaime. *Historia de la filosofía latinoamericana I*, Universidad Santo Tomás de Aquino. Bogotá, 1979, p.101.

⁷ Véase: Redmond, Walter. "Filosofía tradicional y pensamiento latinoamericano" en *Prometeo. Revista Latinoamericana de Filosofía*, Universidad de Guadalajara. 1985, N° 2, pp. 43-57.

⁸ "... la temática ética ocupó una buena parte de la producción filosófica en el continente. Esto era natural si se recuerda que los problemas de la moral ocupan un lugar importante en la teoría católica. Cabe recordar que la escolástica se interesaba particularmente por las definiciones de una vida moral y las relaciones correctas entre el hombre y Dios. Así se encuentran las consideraciones sobre la moralidad de los actos humanos y sobre cómo se relaciona la libertad humana con Dios y el entendimiento, etcétera. Mona, Isabel. *Las ideas en la América Latina*, Casa de las Américas. La Habana, 1985, p. 90

⁹ UNAM. *Humanistas del siglo XIII*, Biblioteca del Estudiante Universitario. México, 1962, p. 15.

¹⁰ "...los indios resultaron expresamente excluidos de la ilustración, fundándose así la pretensión hegemónica de los criollos ilustrados con respecto a los dueños antiguos del país. Sin embargo esta inhabilitación ideológica de los indios ya no se fundó en supuestas características étnicas sino en la pretendida falta de capacidad de elevarse hacia posiciones ilustradas, lo cual, desde el punto de vista de los pensadores ilustrados de tendencia popular, resulta igual a negarles a los indios la posición del alma racional, repitiéndose en las condiciones del siglo XVIII, otra argumentación ideológica elaborada en el siglo XVI. Colectivo de autores bajo la dirección de Adalbert Dessau. *Politische ideologische Stromungen in Lateinamerika*, Akademie Verlag. Berlín, 1987, p. 57.

¹¹ Bolívar, S. *Obras*, Editorial Lex. La Habana, 1949, Vol. II, p. 999.

¹² *Idem*. tomo I, p. 174.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Martí, J. "A Manuel Mercado", *Progreso*, 29 de febrero de 1877. *Obras completas*, Editorial Nacional de Cuba. La Habana, 1963, tomo XX, páginas 26-27.

¹⁵ Martí, J. "Nuestra América", en *Páginas escogidas*, Instituto del libro. La Habana, 1968, p. 171.

¹⁶ Martí, J. "Apatzingan y Paracho", *Revista universal. Obras completas*, edición citada, tomo VI, p. 219.

¹⁷ Véase: Ronda, Adalberto. "La unidad de la teoría y la práctica: rasgo característico de la dialéctica en José Martí", en *Revista Cubana de Ciencias Sociales*. La Habana, 1983, N° 1, p. 51.

¹⁸ Martí, J. "A. Valero Pujol" en *Obras completas*, edición citada, tomo II, p. 112.

¹⁹ Francovich, Guillermo. *La filosofía en Bolivia*, Fondo de Cultura Económica. México, p. 69.

²⁰ Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*, Editorial Atlante. México, 1944, p. 352.

²¹ Alberdi, Juan Bautista. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Editorial La Cultura Popular. Buenos Aires, 1933, p. 22.

²² Soler, Ricaurte. *El positivismo argentino*, Imprenta Nacional de Panamá. 1959, p. 210.

²³ Ingenieros, José. *Hacia una moral sin dogmas*, Editorial Luz-Hilo. La Habana, 1960, página 22.

²⁴ — "Las fuerzas morales". *Vida habanera*. 1961, página 28.

²⁵ *Idem*, p. 25.

²⁶ Varona, Enrique José: Conferencias filosóficas. Tercera serie oral. Establecimiento tipográfico Oreyllay. La Habana, 1988, p. 78.

²⁷ Guadarrama, Pablo. *Las ideas éticas de Enrique José Varona*. p Islas (55-56): 197, septiembre 1976- abril 1977.

²⁸ "A despecho de lo que han sostenido diversas imputaciones superfluas o tendenciosas, nuestros positivistas no repudiaron al unísono el patriotismo, los valores populares y autóctonos, las fuentes hispánicas o el espíritu religioso. Dichos pensadores contribuyeron en suma a sentar las bases de una caracterología nacional que pueda amalgamarse críticamente con distintas interpretaciones ulteriores sobre nuestra forma de ser." Biagini, Hugo. *Filosofía americana e identidad*, Editorial Universitaria de Buenos Aires. 1989, página 122.

²⁹ Véase: Rivero Alvisa, Daisy y Rojas Requeña, Iliana. *Justo Sierra y la filosofía positivista en México*, Editorial Ciencias Sociales. La Habana, 1987.

³⁰ Baliño, Carlos. *Documentos y artículos*, Ediciones DOR. La Habana, 1976, p. 109.

³¹ *Ibidem*.

³² Recabarren, Luis Emilio. *Obras*, Casa de las Américas. La Habana, 1976, p. 61.

³³ *Idem*, p. 33.

³⁴ *Idem*, p. 54.

³⁵ Mariátegui, José Carlos. *Defensa del marxismo*, p. 55.

³⁶ *Idem*, p. 72.

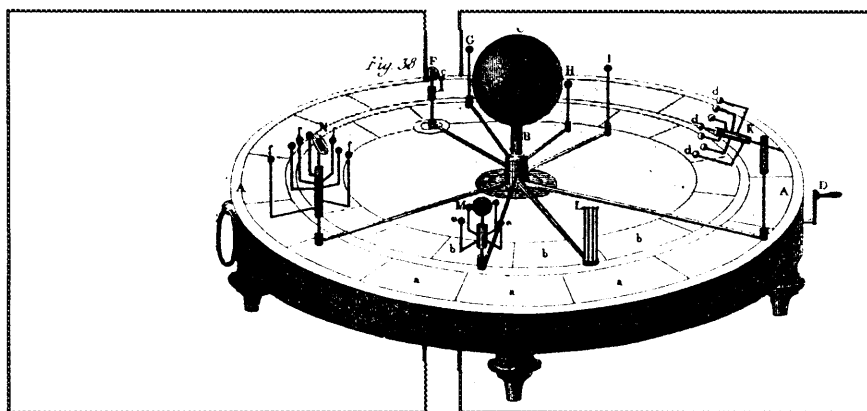
³⁷ — *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Casa de las Américas. La Habana, 1969, p. 62.

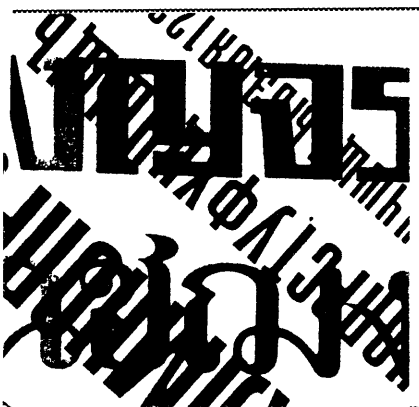
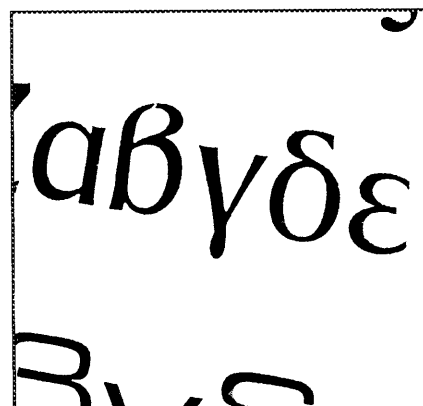
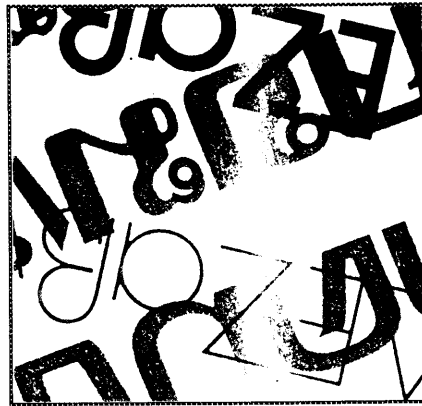
³⁸ *Idem*, p. 24.

³⁹ *Idem*, p. 136.

⁴⁰ "El socialismo es humanismo puro, es la vindicación del hombre, que lo redime de las sombras de la ignorancia y de sus originales temores religiosos." Toledano, Vicente Lombardo, citado por Milton, R. Lombardo. *Biografía intelectual de un marxista mexicano*, Universidad Obrera de México. 1964, p. 163.

⁴¹ Aníbal Ponce, quien profundizó en esta problemática sostenía que: "El socialismo, aunque dicen lo contrario sus enemigos, aspira a reali-





UNA LENGUA UNICA PARA LA CIENCIA: DESAFIO CULTURAL

Gerard Teuliere *

ESTA fue la pregunta central planteada hace poco en Francia con motivo de un simposio internacional mantenido en la Cité des Ciencias de París, que reunió a más de dos mil universitarios e investigadores de varios países. Expresaba una inquietud compartida por científicos de diversos orígenes geográficos al constatar que si bien la ciencia se inscribe dentro de la historia y la cultura de los que la hacen, al nivel planetario la producción y circulación de la información científica se lleva a cabo cada vez más en idioma angloamericano.

Esta situación sería el corolario inevitable de la dimensión internacional de la ciencia y de la necesidad de comunicación científica y se inscribe en una triple problemática. La primera presupone, como hecho establecido o mal necesario, la irreversibilidad de la supremacía del angloamericano en las publicaciones. En este sentido, impugnar esta dominación representaría un combate de retaguardia inútil y paseísta. La segunda problemática refuerza la primera al alegar la necesidad primordial de comunicar para todo

miembro de la comunidad científica. Así se opondría, al nivel ético, el pertenecimiento a una cultura (por ende el uso de una lengua) precisa, reputado egoísta, al deber de comunicar en el interés mismo de la ciencia y de sus avances, lo que el uso de una lengua única, o internacional, haría más fácil.

Si bien los aspectos prácticos del angloamericano como lengua internacional parecen indudables a primera vista en el campo de una comunicación inmediata, en el dominio de la creación -de la que participa la ciencia y de la riqueza comunicativa, estas ventajas resultan tras un análisis estrecho, menos evidentes.

¿LATIN, VOLAPUK O INGLÉS?

Uno de los argumentos aducidos para justificar el uso del angloamericano

estribaría en su estructura, según ciertos autores más idónea gracias a su concisión para expresar conceptos científicos o tecnológicos. En el inglés prevalecería una tendencia a la formalización y enunciación de conceptos, mientras que en las lenguas romances existiría una propensión a la abstracción o intelectualización (buscar el "porqué" de las cosas y no el "para qué"). Ya que las calidades de rigor y precisión semántica de una lengua como el francés, por ejemplo, no pueden ser puestas en tela de juicio, sería la relación entre saber y puesta en forma la que se transparentaría en la lengua, y de cuyas consecuencias padecerían más los idiomas otros que el inglés.

La primera observación que apela este argumento es que la adecuación de una lengua con el lenguaje científico depende en gran parte del contexto histórico, social y cultural. Bien es cierto que el pensamiento científico, con sus formulaciones, sólo nació en Grecia (en Mileto, según la leyenda, siete siglos antes de nuestra era, pero con más certeza en 300 a.C. con los elementos de Euclides), cuando ya existían amplios conocien-

* Agregado cultural y científico de la Embajada de Francia en Bolivia. Universidad de Provenza



tos matemáticos en Babilonia, mil quinientos años antes, que no lograron sistematizarse, y mientras China no desarrolló nunca tales conceptos: por eso pretendía Hegel que la lengua china era un obstáculo al desarrollo de las ciencias. Sin embargo puede considerarse, con Raymond Weil entre otros, que la práctica de la democracia (con el constante uso del derecho, y por ende de la lógica) fue la que permitió el florecimiento en Grecia del pensamiento científico. Joseph Needham ha demostrado por otra parte que si en la brillante civilización china no brotaron los conceptos de la ciencia moderna, no fue por razones lingüísticas sino sociales y económicas.

La segunda observación es que el lenguaje matemático, que al contrario de las lenguas naturales formula propuestas exentas de subjetividad, en ninguna manera reemplaza la lengua viva en que crean y comunican los científicos.

Aunque el inglés -al mismo nivel que la informática de base- puede constituir un instrumento rudimentario de comunicación, un *volapuk* científico y tecnológico [fue ésta la propuesta del Centro Universitario de la Romania (Francia) que hace algunos años intentó definir el uso de un inglés puramente anglonorteamericano], el argumento de una lengua de expresión científica por índole carece de fundamento. Igual argumento desarrollaba en el siglo XVIII, Rivarol, para quien la lengua francesa superaba a las otras en universalidad por ser más lógica. La lingüística moderna ha desbarata-

do estos prejuicios, y el francés no es más lógico que el alemán, el castellano o el aymara, sino que cada lengua tiene su lógica propia, que a la vez alimenta y se nutre de un sistema de pensamiento. Se sabe, además, que la comunicación científica fue vehiculada durante siglos por el latín y que en árabe se escribieron los grandes tratados de álgebra (Al-Khwārizmī, Al-Qualsādī) o de medicina (Avicena: *Kanūn*, Averroes, *Al-Kullīyyat*) sin contar las múltiples traducciones científicas árabes a partir del griego, latín, pehlvi o sánscrito. Aparecen, en fin, hoy en día, estudios sobre el chino o el japonés, que demuestran la perfecta adecuación de la escritura ideográfica al lenguaje científico.

LENGUA E IMPERIO

La hegemonía actual del inglés estriba evidentemente en la potencia industrial de Estados Unidos y en el polo científico que ha constituido ese país esencialmente después de la Segunda Guerra Mundial, beneficiándose del aporte de investigadores venidos, para muchos, de Europa. Perfecta ilustración de lo que escribiera Elio Antonio Nevrija, autor de la primera gramática castellana en 1492: "La lengua sigue al imperio".

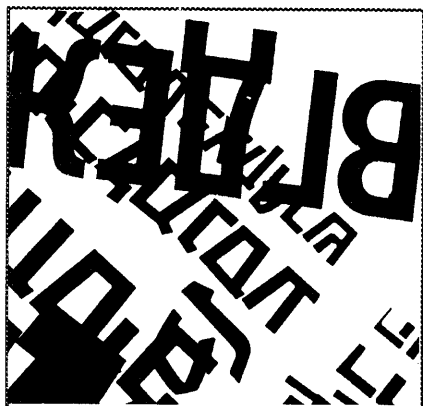
Esta concentración ha conllevado el desarrollo de una cantidad muy elevada de periódicos científicos redactados en inglés, que se han transformado paulatinamente en un triple sistema permanente de publicación, documentación y evaluación totalmente bajo el control de Estados Unidos de América. En efecto, el actual sistema mundial de aprecio de los trabajos científicos descansa esencialmente en la cantidad de artículos publicados y las referencias que a ellos se haga en las publicaciones indebidamente llamadas "internacionales", ellas mismas citadas o preconizadas por el ISI (Institute for Scientific Information) de Filadelfia, como dignas de interés. Los artículos no redactados en angloamericano tienen

así escasa suerte de poder ser seleccionados por los *referees* estadounidenses quienes, además de incitar directa o indirectamente a una inversión lingüística en idioma inglés, orientan notablemente la dirección de las investigaciones y se convierten en instancia planetaria de evaluación.

UN YALTA LINGÜÍSTICO

El cálculo o comportamiento de inversionista que, como puede comprenderse, predomina en la mayoría de los científicos, y que consiste en recurrir sistemáticamente al inglés como condición *sine qua non* de publicación en revistas de alto nivel, representa sin embargo hoy en día a la vez una herencia del pasado y un error de perspectiva. En efecto, Estados Unidos de América que sigue disponiendo de una excelencia científica, ya no constituye como antes el corazón mundial de la investigación. Lo prueba por ejemplo la cantidad de trabajos publicados únicamente en japonés, lo que no parece, ni mucho menos, perjudicar a la ciencia y la tecnología de ese país... La emergencia de Europa, con una Alemania unificada podría asimismo conducir a invertir la tendencia (se ha propuesto la creación de un "ISI europeo"). Por otra parte, cabe señalar que lo que sigue vigente ya no es la ciencia estadounidense como centro de gravedad, sino su red de revistas, de índices bibliográficos y su medidor bibliométrico, el ISI.

Hay que añadir que el sistema dominado por los *referees* se revela cada vez menos fiable, al no favorecer la publicación de trabajos originales, prefiriendo al contrario los que van en el sentido de las ideas aceptadas. Surge luego la pregunta de si se puede entregar parte de los resultados de la investigación en una lengua extranjera, y al mismo tiempo permitir el acceso a esos resultados en la lengua propia. Se ha evidenciado, asimismo, como contrapunto de la facilidad de co-



municación en inglés, la pérdida de eficiencia en rapidez, y por consiguiente en calidad, en los no-nativos, que se ven obligados a redactar en inglés incluso para ser publicados en su propio país.

Así se está cuestionando cada vez más este sistema que en resumidas cuentas equivale a dejar en manos de otros el poder de decisión. Muchas voces se alzan para denunciar el "Yalta lingüístico" (expresión del ministro francés Alain Decaux), que otorgaría al angloamericano el predominio económico, tecnológico y científico (es decir, el poder) mientras que las otras lenguas se verían, en el mejor de los casos, relegadas a la trastienda de un entretenimiento cultural.

EL PLURILINGÜISMO ES EL PORVENIR

La frase de Paul Valéry "Enrichissons-nous de nos différences" vale hoy más que nunca en el terreno de las lenguas: enriquezcámonos con nuestras diferencias lingüísticas. Porque resulta evidente que aprehender a la ciencia a través de lenguas diferentes es hacerlo mediante distintas culturas, distintos modos de pensamiento, y por tanto con enriquecimiento y eficiencia multiplicados. Los primeros en haberlo entendido son ciertos laboratorios de Estados Unidos de América mismo, como por ejemplo el NYU Medical Center, de Manhattan, en donde los investigadores estadounidenses cotejan

latinos, negros, vietnamitas, chinos, irlandeses, italianos, y que a través de estos equipos multiétnicos (por tanto multilingüísticos), consiguen los mejores resultados. Y sacando escarmiento de la historia, piénsese en la Córdoba (España) de las tres culturas, en la facultad de medicina de Montpellier (Francia) o en la escuela de Salerno (Italia) en donde enseñaban profesores griegos, judíos y árabes.

Sí, no cabe duda respecto a su universalidad y al deber de los investigadores de comunicar entre ellos, la ciencia no deja de ser creación y parte de la cultura al igual que la literatura o la filosofía. Esta es pues la cuestión fundamental: ¿puedese crear, investigar, innovar en un idioma que no sea propio? ¿Quién se atrevería a sostener que literatos y filósofos, so pretexto de universalidad, tengan que expresarse en una lengua única? No. La ciencia no es mera acumulación de datos, sino una *Weltanschauung*, una manera de concebir el mundo. "Voy a intentar presentarles claramente mi problema, con el uso de la lengua alemana, porque sólo así me puedo expresar bien" (Albert Einstein). La heterogeneidad cultural y lingüística es por consiguiente necesaria, ya que "una lengua es lo *retrach de tot un pòple*" (Frédéric Mistral). El auge mundial del japonés nos lo va a recordar. También esta lengua tiene sus ventajas específicas al nivel del pensamiento sistemático, y los japoneses pueden preciar-se de disponer en este dominio de las

ventajas de dos tipos de escritura: la ideografía de los *kanji*, y la fonética de los *hiragana* y *katagana*.

El deber de comunicación de los científicos se acompaña de otro, éticamente tan importante como el primero: el de divulgar los resultados de la investigación, garantía, según el premio Nobel Jaques Monod, de una verdadera democracia, ya que permite a una mayoría de ciudadanos el compartir las decisiones.

Cabe decir, además, que una política lingüística respetuosa de las culturas y de los idiomas puede asimismo ser provechosa para ... la lengua de Shakespeare y Hemingway, desfigurada por su transformación en un idioma internacional de tecnología y comercio. Hasta tal punto que se ha creado hace poco, auspiciado por la reina de Inglaterra... ¡un comité de defensa del inglés!... En que se ve, parodiando la fórmula de Rabelais, que "ciencia sin consciencia (lingüística) puede ser ruina del alma".

Los progresos tecnológicos en el dominio de la traducción simultánea permiten augurar, en un futuro próximo, una facilidad acrecentada de las posibilidades de comunicación. El porvenir pertenece así al plurilingüismo, que se ha de potenciar en escuelas públicas y universidades, salvaguardando de este modo el alma de nuestras lenguas, que como expresaba Dante al principio del *Convivio*, son "nuestros seres".



VIGENCIA DE LA NOVELA *AL FILO* *DEL AGUA* DE AGUSTIN YAÑEZ

Margarita Alegría
de la Colina

!! *AL filo del agua* es una expresión campesina que significa el momento de iniciarse la lluvia, y -en sentido figurado, muy común- la inminencia o el principio de un suceso. Así empieza la novela que con este nombre escribiera Agustín Yáñez en 1947; autor de *Baralípton* (1931); *Pasión y figuras de Guadalajara* (1940); *Flor de juegos antiguos* (1942); y *Archipiélago de mujeres* (1947). Con la que ahora nos ocupa inició sus obras mayores entre las que se encuentran *La tierra pródiga* (1960) y *Las tierras flacas* (1962). En 1979, un año antes de su muerte, habría de publicar *Ladera dorada*.

Podemos considerar a Yáñez dentro de los novelistas que no pudieron tener una intervención directa en la Revolución Mexicana, pero, como dice María del Carmen Millán (1979: p. VII) asumieron "que su ponderación requería un arduo trabajo de investigación y madurez espiritual suficiente para aceptar errores y lacras inveteradas como razones que en 1910 desencadenaron la violencia en el país".

Hasta 1944, año en que Mariano Azuela publicó *Nueva burguesía*, los novelistas anteriores no habían abandonado del todo los planteamientos y estilo tradicionales; pero ya en obras como *El res-*

plandor de Mauricio Magdaleno (1937) y *Frontera junto al mar* de José Mancisidor se nota una renovación expresiva.

Es sin embargo con *Al filo del agua* de Agustín Yáñez y *Pedro Páramo* de Juan Rulfo, que se habla del inicio de la novela mexicana moderna. Según Martín Riquer y José María Valverde (1974: página 331), estos dos autores "flanqueados por José Revueltas -y hasta cierto punto por Francisco Rojas González- y contrastados por Juan José Arreola -al final confluído a su línea- preparan el clima novelístico propiamente actual".

Expresar las razones por las que *Al filo del agua*, primera novela mexicana moderna si se considera que *Pedro Páramo* fue publicada en 1955, sigue siendo actual y vigente, es el objetivo de este ensayo. En primer lugar he de referirme a su estructura novedosa; después, brevemente, a algunos recursos en el manejo del lenguaje.

Dice Yáñez (1978: p. 2) antes de empezar la novela que nos ocupa, que "sus páginas no tienen argumento previo; se

El ser no lo concibo como acto
puro; el ser no es fijo sino una
irradiación perenne,
una capacidad
de efusión, es decir, partícula del
Dios vivo.

José Vasconcelos

trata de vidas -*canicas* como las llama uno de los protagonistas- que ruedan, que son dejadas rodar en estrecho límite de tiempo y espacio, en un lugar del Arzobispado cuyo nombre no importa recordar". Si no hubo argumento previo, considero que si hay un tema: "el ser" de un pueblo mexicano antes de los brotes revolucionarios de 1910 y hasta el momento de su surgimiento. En este sentido la novela corresponde a lo que Roland Barthes considera "relatos metafóricos"¹ que atañen a la funcionalidad del ser.

Este interés de Yáñez por referirse a la esencia del pueblo, se pone de manifiesto en el "Acto preparatorio" con el que inicia su relato, describiendo un lugar en el que no podíamos esperar situaciones muy diferentes a las que en él se desarrollan a lo largo de la novela:

Pueblo de mujeres enlutadas (...) viejecitas, mujeres maduras, muchachas de lozanía, párvulas; en los atrios de la iglesia, en la soledad callejera, en los interiores de las tiendas y de algunas casas -cuán pocas- furtivamente abiertas.

Gentes y calles absortas. Regulares la hiladas de muros, a grandes lienzos vacíos. Puertas y ventanas de austera cante-
ría, cerradas con tabloncillos macizos, de nobles, rancias maderas, desnudas de barnices y vidrios (...)

Casas de las que no escapan rumores,

risas, gritos, llantos; pero a lo alto, la fragancia de finos leños consumidos en hornos y cocinas, envuelta para regalo del cielo con telas de humo.

(...)

Pueblo sin fiestas, que no la danza diaria del sol con su ejército de vibraciones. Pueblo sin otras músicas que cuando clamorean las campanas, propicias a doblar por angustias, y cuando en las iglesias la opresión se desata en melodías plañideras, en coros atiplados y roncos.

(...)

Pueblo seco, sin árboles ni huertos. Entrada y cementerio sin árboles. Plaza de matas regadas (...) Pueblo sin alameda. Pueblo del sol, reseco, brillante. Pilones de cantera, consumidos, en las plazas, en las esquinas. Pueblo cerrado. Pueblo de mujeres enlutadas. Pueblo solemne.

(Yáñez, 1978: pp. 3-4).

El tema ya mencionado de la novela, se desarrolla con base en dos ejes fundamentales: la religión y la injusticia social en manos del caciquismo.

Sustentados en esta problemática se presentan en el relato diversas historias en relación paradigmática: vidas cuyo atormentado transcurrir y fatal desenlace giran en torno de la influencia religiosa: Timoteo y Damián Limón, Merceditas Toledo, Micaela Rodríguez, Luis Gonzaga, el padre Dionisio García, el padre José María Islas, Gabriel, Martha y María. Vidas que cambiaron de curso o se hundieron en la miseria debido a la explotación del cacique: Leonardo Tovar y Rito Becerra. Antiguas historias de personas que se vieron afectadas en otro tiempo por problemas similares y que conocemos por pláticas de Lucas Macías "cronista fiel que carece de historia personal: en la vida sólo he sido espectador y notario de acaecimientos ajenos". (*Ibid.*, p. 125).

Estas historias en relación sintagmática se entretajan unas con otras para hilar el pabellón que cubre al pueblo cercano a Teocaltiche, cercano a Nochistlán, pero que no tiene nombre; pudiera ser cualquier pueblo de Jalisco, quizá cualquier pueblo de México.

Después de la minuciosa descripción del pueblo y su gente, que el autor hace en el "Acto preparatorio", la atmósfera se va conformando con el relato de las ya mencionadas historias. Estas narraciones tienen como telón de fondo un contexto histórico real que va subiendo de tono a tiempo que la vida de los personajes alcanza su clímax, o se precipita definitivamente hacia triste desenlace. Dichos acontecimientos van *in crescendo* hasta el acorde final.

El telón de fondo a que he hecho referencia es responsabilidad del "cronista fiel", aunque en ocasiones lo da a conocer el narrador o se informa por medio de la transcripción de supuestos artículos periodísticos.

Tomando en cuenta el desarrollo del tema a que he hecho referencia, encuentro la novela estructurada en ocho secuencias.²

Dichas secuencias van ofreciendo a la vista del lector un ambiente estático al principio, pero que por diferentes circunstancias se va encendiendo hasta alcanzar el clímax de la excitación y después el desenlace: triunfo de la rebelión. Ese tan mencionado "Acto preparatorio" no fue señalado por el autor como capítulo primero porque es totalmente indicial,³ meramente introductorio de las acciones.

Las secuencias son las siguientes:

Secuencia I: "Tribulaciones"

Presenta el análisis de conciencia de algunos de los personajes cuyas historias se desarrollan en esta novela. Todo esto tiene lugar en el primer capítulo. "Aque-lla noche" "Timoteo Limón había cenado ni más ni menos que todas las noches y a la primera campanada e queda, como todas las noches, a solas ya en su cuarto, había comenzado a rezar el rosario de su devoción" (*ibid.*, p. 15). Piensa entonces en su esposa Tullida, en su hijo Damián que está en el norte, en que este año no entraría a los ejercicios de encierro para atender sus negocios. Lo persiguen imágenes de otras mujeres del pueblo.

Conocemos a Leonardo Tovar a quien esa noche "apenas se durmió lo despertaron los gemidos de su mujer" (*ibid.*, p. 22). Sabemos que lo atormenta la muerte casi inminente de su esposa y la impotencia por no haber conseguido los trescientos pesos que el médico pedía por operarla, así como el desamparo de su hijo.

Merceditas Toledo, joven del pueblo, aparece atribulada porque recibió una carta de Julián, su pretendiente, y a ella, hija de María, le provoca sentimientos de culpa tenerla en las manos, pero al mismo tiempo tiene que apagar la emoción por haberla recibido.

Sabemos de las angustias de Micaela Rodríguez, recién llegada de Guadalajara con sus padres y que se rebela por la vida oscura que le espera en el pueblo, porque ya no quiere "vivir de hipocresías".

Secuencia II: "Presiones religiosas"

Estas acciones se desarrollan en el capítulo "Ejercicios de encierro", el narrador relata en tercera persona las actividades que realizan los hombres del pueblo en sus ejercicios religiosos impuestos antes de Semana Santa a toda la población: "Se levantaban a las cinco y media de la mañana; entraban a la capilla para la meditación de los tres cuartos para la seis" (*ibid.*, p. 58). Sabemos que la religión los dobliga y los hace aceptar convivir con los hombres del pueblo que, representando a la autoridad o abusando de su posición más o menos privilegiada, les han hecho mal y no les queda más que sofocar su resentimiento, el cual el autor traduce en pensamientos aislados escritos en letra cursiva: "(...) *las reses que me quitaron. -La tierrita que me remataron-. Los veinte pesos que me sacó sin curarme. -Aquel día que me mandó llamar para regañarme (...)*" (*ibid.*, p. 53).

Después viene la purga de los pecados: "Se apagan las luces, comienza el canto de Perdón. ¡Oh Dios mío! Perdón e indulgencia (...) y suena un ruido seco, espeso, rítmico, escalofriante; algunos, en

las tinieblas, quitarse la camisa para azotarse con rigor" (*ibid.*, p. 60).

Las mujeres mientras tanto, sufren la soledad por el abandono de sus maridos "con cristiana resignación".

Secuencia III: "Estímulos religiosos de Semana Santa"

Estas acciones corresponden a las tres primeras partes del capítulo "Los días santos". Vemos la visita a los "incendios", especies de nacimientos con diversas representaciones alusivas que aunque le dan vida al pueblo y sacan a la gente del ritmo excesivamente lento de su existencia. "(...) de cuenta del señor cura no habría incendios, que son motivo de profanidad, los tolera pero ha conseguido desterrar los mayores elementos de disipación" (*ibid.*, p. 83).

Luis Gonzaga, joven que elaboraba incendios con carga ideológica por representar a personajes políticos reconocidos, escribe poesías al Domingo de Ramos. Martha, sobrina del padre Dionisio, arregla el altar de Jueves santo se "afanó toda la semana en el arreglo de la compostura, desvelándose: algunas noches tuvo que quedarse a dormir con ella Merceditas Toledo" (*ibid.*, pp. 93-94).

Toda la gente del pueblo "hasta los pobres, los peones, los enfermos del hospital estrenan el jueves".

Secuencia IV: "Se presentan las complicaciones"

Abarca las dos partes restantes del capítulo "Los días santos" y el capítulo siguiente: "El viejo Lucas Macías".

Las festividades de los días santos se alteran porque: "Primero como una broma, después como una puñalada, va corriendo el rumor de que vienen las tropas del gobierno a vigilar el cumplimiento de las Leyes de Reforma e impedir las procesiones. El pueblo se excita, quisiera oponerse a mano armada" (*ibid.*, p. 105).

A Luis Gonzaga se le avisa "que ni se acomida a cargar el palio porque no lo dejará (el cura), que no quiere avergonzarse en público" (*ibid.*, p. 97). Se sospecha que participó en una sesión espiritista; por otro lado, lo agobia ya la obsesión por Victoria, extranjera que vino al pueblo para intranquilizar tanto a Luis, como a Gabriel, ahijado del padre Dionisio, enamorado de su sobrina María.

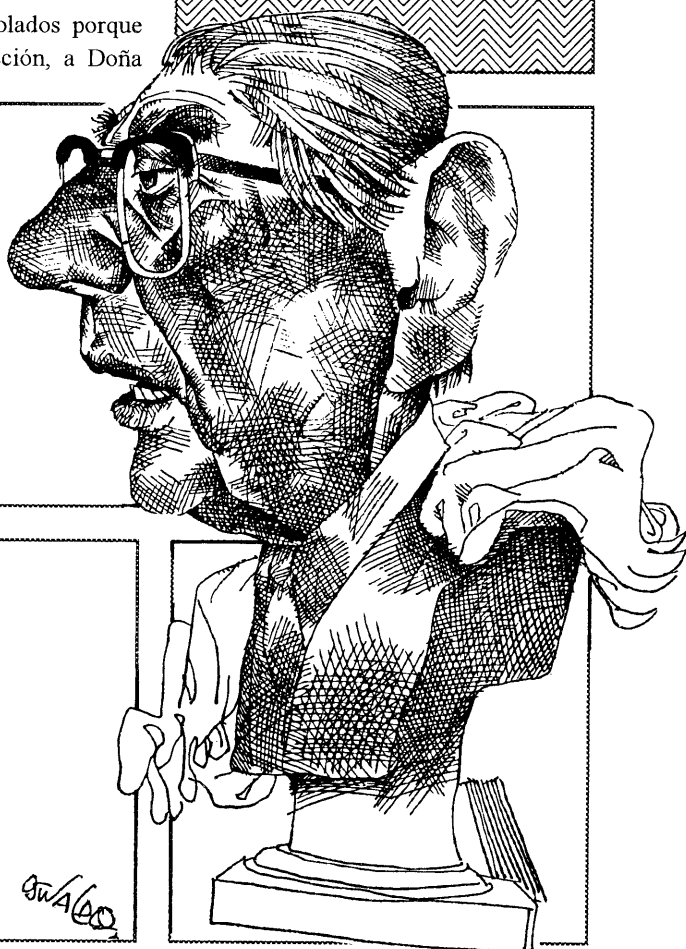
Llega Damián Limón, lo que provoca la muerte a Doña Anastacia, su madre, y los pesares en su familia debido a que estaban convencidos de que a Damián lo habían matado y desconsolados porque "como es día de resurrección, a Doña

Tenchá no la llevarán a la iglesia sólo que se esperen hasta pasado mañana" (*ibid.*, página 144).

Secuencia V: "Se siembra la inquietud"

Las acciones se presentan en los capítulos "Pascua" y "Los norteros". Nos enteramos de los primeros síntomas de locura en Luis Gonzaga.

Por otro lado, "El martes, alarma. Llegó un piquete de gendarmería. Las calles tétricas como nunca. Los comer-



cios cerrados. Comenzó a saberse poco a poco que la tropa venía con el nuevo director político" (*ibid.*, p. 148); con su llegada "daban ganas de repetir los dobles de ayer; pero hasta los campaneros parecían muertos" (*ibid.*, p. 150).

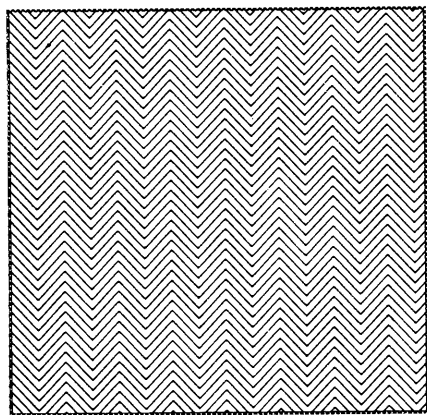
Llegan los norteños que se ocupan en "dar mal ejemplo, burlándose de la religión, de la patria y las costumbres (...) Estos son los que han traído las ideas de masonería, de socialismo, de espiritismo (...)" (*ibid.*, p. 151). Un norteño "x" dialoga con el padre Reyes, le hace conocer entre otras las siguiente reflexiones: "(...) lo que sucede es que al volver nos damos cuenta de las injusticias y la mala vida que acá sufre la gente" (*ibid.*, 152). "Si; es preferible que los gringos vengan y nos hagan vivir otra vida como la suya y no ésta que no es vida ¿quién la goza, dígame usted?; los pobres, no, los ricos, tampoco, que ni saben para qué les sirve el dinero; las mujeres, todo el tiempo trabajando como esclavas, teniendo familia, siempre vesti-

esta los comuniqué con sus muertos o les descubra anhelados secretos. Lo güija había dicho "que a Damián Limón por una hembra lo pondrían preso (...)" (*ibid.*, p. 161).

Secuencia VI: "Expectativa"

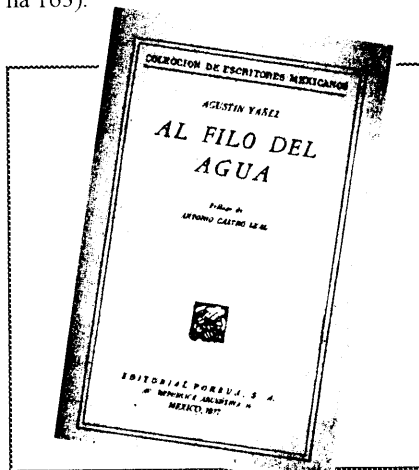
Las acciones corresponden a los capítulos "Canicas" y "Victoria y Gabriel".

El nuevo director político fue enviado a fundar un club reeleccionista y corralista, pero antes de darlo a conocer desea hablar con el cura para quien, "el destino en marcha de sus feligreses le parecía rodar de canicas en aquellos juegos de feria donde un impulso imperceptible modifica las derivaciones por caminos diferentes embargando la expectativa de jugadores y curiosos. La parroquia es un gran plano inclinado en el que van rodando cientos de vidas, con la intervención del libre albedrío; pero sobre el cual, circunstancias providenciales reparten el acabamiento de la existencia cuando menos es esperado" (*ibid.*, página 163).



das de negro, siempre atemorizadas" (*ibid.*, p. 153). "(...) el que de santo resbala hasta demonio no para" (*ibid.*, p. 153). "México no es nomás nuestro pueblo y ustedes los padres, con perdón sea dicho, no debían tapparle los ojos a la gente" (*ibid.*, p. 154).

Bartolo Jiménez teme que Bruna, su mujer, antes novia de Damián Limón, vuelva a ser cortejada por éste, tal incidente permite saber que en el pueblo hay una güija y que muchos pagan para que



Victoria perturba cada vez más a Luis Gonzaga. "Coge Damián el anzuelo que le ha tirado Micaela" (*ibid.*, p. 165).

El padre Dionisio hace saber al director político que "la lejanía del pueblo, su difícil comunicación y otras circunstancias que usted irá conociendo y que han formado en los vecinos una naturaleza, los han hecho apáticos y por completo despreocupados en esta clase de asuntos, lo que el anticipo para evitar malas inteligencias, principalmente la

muy socorrida de atribuir a nuestros consejos el ningún entusiasmo del pueblo, cuando se le habla de elecciones o cosa semejante" (*ibid.*, p. 162).

Se anuncia que una desgracia sucedió a Damián Limón porque eso cambia la vida de Bartolo Jiménez, quien al narrar a su mujer lo ocurrido viéndola fijamente "lo que descubrió fue peor que si Damián le hubiera pegado siete tiros en el corazón" (*ibid.*, 168).

María lee a hurtadillas. Ahora *Los tres mosqueteros*. Crece su inconformidad por su encierro en ese pueblo.

Victoria llega al campanario subyugada por los acordes que logra arrancarle Gabriel a las campanas. Surge entre ellos una atracción extraña.

Gabriel rompe la estabilidad del pueblo al tocar las campanas en forma angustiosa, atormentado por la imagen de Victoria: "Ya no se podía trabajar, menos rezar, ya no se podía estar a solas. Se dejaba sentir la gravedad del encierro. Se reparaba en la tristeza, en los anhelos contenidos, a la manera como se repara en la propia respiración, en la sístole y diástole del propio corazón" (*ibid.*, página 186).

Secuencia VII: "Efervescencia"

Estas acciones tienen lugar en los capítulos "El día de la Santa Cruz", "Ascensión", "El padre director", "La desgracia de Damián Limón", "Estudiantes y ausentes", "Pedrito" y parte de "El cometa Halley".

Desde que empieza el capítulo "El día de la Santa Cruz" el narrador anuncia: "Día de ira, de furor, aquel día, esa noche divina de venganza, en que fue concebida la abominación y previno el Supremo juez un gran castigo para el pueblo" (*ibid.*, p. 196).

Damián Limón busca a Micaela en su casa: "Saltó Damián, Micaela no gritó" (*ibid.*, p. 201).

Gabriel se atormenta cada vez más porque ha sido alejado de las campanas, busca ver a Victoria cuya imagen lo obsesiona ya.

Después de un sueño premonitorio en que el padre Dionisio confunde a Martha, María y Micaela, en el que Gabriel confiesa haber engañado a María porque realmente quiere a Martha, pero en que sin embargo corre tras Micaela y, finalmente, tras todas las mujeres del pueblo; el narrador, ser omnisciente que penetra en los pensamientos íntimos de todos los personajes y escudriña todas las consciencias, nos dice que "en su fuero interno, Don Dionisio tiene al padre Islas como un sacerdote virtuoso, pero víctima del escrúpulo (...) Mucho más íntimamente, Don Dionisio desearía que destellase la caridad en el alma de su colega, con frecuencia el párroco se siente responsable de la rigidez excesiva del padre Chemita" (*ibid.*, p. 218).

Micaela, para presionar a Damián, decide ingresar a la Asociación de Hijas de María. Este solicita la ayuda del padre Islas, pero él no lo escucha. Victoria se va del pueblo. Gabriel la despide con las campanas que lloran enloquecidas. El padre Dionisio le manda encerrarse en su cuarto. En el corredor se encuentra con Martha y María quien "clavó a través de las lágrimas una mirada profunda en Gabriel, a quien causó violentísimo choque: se le revelaba en tan críticos momentos otro mundo que instantáneamente le pareció absurdo y luego de una llaneza natural: el amor de María. Creyó volverse loco" (*ibid.*, pp. 242-243).

Victoria escribe a Gabriel varias veces y, al no recibir respuesta, le ofrece al padre Dionisio costearle a su ahijado sus estudios de música. El padre responde que no le quitará la oportunidad al muchacho, pero es necesaria la "constitución anónima del fondo", después de un tiempo fuera del pueblo, Don Dionisio decide la vuelta de Gabriel, pero la pospone cuando éste le confiesa su amor hacia María.

Damián, acorralado porque además de las negativas de Micaela no encontró apoyo en el sacerdote, e impulsado por los coqueteos que ésta le prodigaba a su padre, discute con Timoteo, busca a Mi-

caela y, queriendo forzarla a subir al caballo, la hiere de muerte. Micaela declara antes de morir que él no es culpable: "yo fui la que quise, porque lo quiero y a nadie como a él he querido (...)" (*ibid.*, p. 261).

El padre Islas debió sentir la parte de culpa que le tocaba. Damián quiso matarlo a él también.

"Como casi todas las muchachas del pueblo y principalmente las que sostenían relaciones amorosas, Mercedes Toledo vio en la muerte de Micaela un aviso exclusivo de Dios" (*ibid.*, p. 290). Obligada por el sentimiento de culpa rechazó a Julián y "cundió la especie de que Julián ex novio de Merceditas Toledo, se casaba violentamente con una muchacha de Teocaltiche que había conocido en las fiestas de Nochistlán, adonde fue por distraerse de las 'calabazas' que Mercedes le dio" (*ibid.*, p. 300).

A partir de este momento Mercedes se atormenta por su ya segura soltería

página 239). Entonces acepta friamente el noviazgo con Jacobo, "tan insignificante que no repara en las burlas y conmiseraciones que provoca" (*ibid.*, página 294); desprecia a un futuro médico, al "(...) joven tan educado que vino a casa de los Aguirre" (*ibid.*, p. 298). Rechaza también las proposiciones indecorosas de Don Román Capistrán, ex director político, quien quiere que lo acompañe a México.

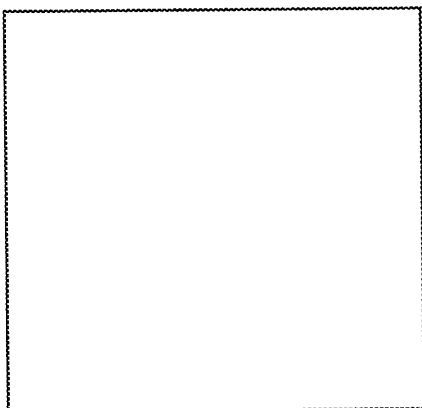


contagando sus angustias a Martha, quien cobra conciencia de su propio drama de soledad.

Se sabe que Luis Gonzaga está "rematado en el manicomio de Zapopan -no es por cierto novedad para el pueblo el desenlace que ha tenido Luis Gonzaga. Sobre haberlo anunciado Lucas Macías con sus historias viejas" (*ibid.*, p. 281).

Todos los acontecimientos suscitados han afectado grandemente a María quien está "día con día más amargada" (*ibid.*,





En su confusión y su desgano tiene como última esperanza el regreso de Gabriel, cuando su tío le comunica que éste acabará sus estudios fuera, "¡Cuán sola, cuán desamparada se sintió María!" (*ibid.*, p. 315).

Leonardo Tovar ha perdido las cosechas, quedó endeudado por la enfermedad y muerte de su mujer, además los hijos de Timoteo Limón "(...) no sólo le quitaron las tierritas que tenía empeñadas y que evaluaron en ciento veinte pesos -ni modo de oponerse a la justicia-, sino también lo que le quedaba de algún valor" (*ibid.*, p. 315).

A Pedrito lo tuvo que dejar en el curato, lo que conformó a Martha, quien finalmente tenía al sustituto de un hijo, y entretuvo por un tiempo la soledad de María.

Don Dionisio, que ya había visto las consecuencias del rigorismo del padre Islas, decide que ese año sea el padre Reyes quien dirija las tandas de ejercicios: "Aunque al principio receló el padre Reyes, tuvo al fin la seguridad de decidirse

a imponer una serie de reformas principalmente atañederas a jóvenes y mujeres" (*ibid.*, p. 335).

Para los días de fiestas patrias, el director político en persona despojó de sus armas a Rito Becerra, cuando éste iba de regreso a su rancho; en vano alegó que las llevaba para su seguridad personal y que no las había portado dentro del pueblo; como no le valieron razones, llamó abusivo al director y trató de oponerle resistencia; se le echaron encima los policías golpeándolo y lo hubieran matado si no intervienen algunos vecinos; el director hablaba de mandarlo en cuerda por revolucionario; mas como Rito era mediero y deudor de Don Anselmo Toledo, la cosa paró en un mes de trabajos forzados (*ibid.*, p. 361).

Después de ese día, él platicó con María sobre las injusticias que existían en el pueblo.

Secuencia VIII: "Consumación"

Todas las acciones de esta secuencia aparecen el capítulo final: "El cometa Halley", llamado así porque durante este periodo, la aparición de dicho cometa pretende ser tomada como el distractor de los problemas reales y la justificación supersticiosa de algunos hechos insólitos; pero finalmente pasa a segundo plano.

El niño que esperaban Julián y su esposa nació muerto. El sentimiento de culpa que abriga Mercedes Toledo por la envidia que esta esperada felicidad le había despertado, la lleva a una crisis grave convencida de que ella lo mató. Sus padres tienen que sacarla del pueblo y sus

gritos "(...) cuando se perdió al otro lado del río, aturdieron las orejas, el alma de Martha, y la memoria del pueblo -(¡Me llevan a matar! ¡me llevan a matar!)" (*ibid.*, p. 343).

El padre Islas sufre un ataque en el altar de la iglesia. El hombre antes considerado como un santo, ahora les causaba pánico a quienes debían sostenerlo por el "estertor horrible y las diabólicas contracciones del rostro" (*ibid.*, p. 344).

Este hecho, obviamente simboliza la caída definitiva de la fuerza religiosa en el pueblo.

Don Alfredo, padre de Luis Gonzaga, narra al sacerdote con todo detalle la locura definitiva y sin remedio de su hijo. Asistimos a su despedida del pueblo y participamos de la tristeza que lo embarca por tener que dejar su casa.

María se atreve a abrir una carta de Gabriel dirigida a su tío, se entera de que la ama; pero, para no convertirse en un Judas con él, decidió abandonar el seminario y aceptar la ayuda de Victoria quien por fin pudo encontrarlo.

El padre Reyes consiguió muy poco dinero para las fiestas de diciembre pero "muchos vecinos andaban con armas nuevecitas (...)" (*ibid.*, p. 375). "Lucas había visto muchas cosas: que la viuda de su tocayo González platicaba con María, la sobrina del señor cura; que los últimos domingos había venido poca gente de los ranchos; que había habido necesidad de golpear a los presos para conseguir llevarlos al rancho de la autoridad; que fulano, mengano y perengano

se negaron resueltamente a venderle maíz, bueyes o tierras..." (*loc. cit.*).

También se descubrió que Román Capistrán, quien platicaba con los norteros y asistía a juntas en casa de la viuda, "era un ladino que al ver la revolufia le prendía una vela al diablo y otra a San Miguel" (*loc. cit.*).

Pronto llegaron los rumores, noticias de consternación: levantamiento en los Cañones, más acá de Moyahua, cuatro partiditas rumbo a Cuquío, y asaltos en el camino a Nochistlán.

"-¡Se levantó Rito Becerra!

"-¡Pascual Aguilera se fue con los Estrada de Moyahua" (*ibid.*, p. 376).

Entonces Lucas Macías al borde de la muerte exclama: "¡Estamos al filo del agua!" (*loc. cit.*).

"Pronto se oyeron tiros, tropel y caballos, y gritos estentóreos de ¡Viva Madero!" (*ibid.*, pp. 377-378).

"-Se llevaron a María, la sobrina del señor cura.

"-¡Que se fue (*sic*) por su voluntad!

"-Sí, que estaba de acuerdo con los maderistas!" (*ibid.*, p. 382).

En la última parte de este capítulo nos encontramos con la conclusión del padre Dionisio María Martínez. Reflexión que muestra cómo la iglesia quiso controlar sin lograrlo todas las vidas, jugó sin embargo un papel determinante en su destino: "A ninguno pudo defender. No pudo defender a Luis Gonzaga, ni a Mercedes Toledo, ni a Micaela Rodríguez, ni a Rito Becerra, ni al padre Islas, ni a la viuda de Lucas, ni a Timoteo, ni a Damián. ¡Miserable pastor que se ha dejado robar las ovejas! ¡Miserable pastor que se ha dejado rodar las canicas y no ha podido enderezarles el camino!" (*ibid.*, p. 385).

"El romper de la campana lo incorpora. ¿Qué soñó una vez?... Todo ha sido pesadilla. Brutal, brutal realidad. Mano desfalleciente busca la disciplina y como todos los días, comienza la flagelación" (*ibid.*, p. 386).

Es evidente que el desarrollo de las historias no es cronológico, que se suspende siempre en un capítulo para continuarse más adelante; o bien se adelanta



un desenlace cuyas acciones iniciales conoceremos después. El manejo novedoso del tiempo es un recurso que el autor emplea atinadamente para, por un lado mantener el interés respecto a las diferentes historias y, por otro, proporcionar, eso sí en relación lineal, un ambiente que va de menos a más.

También la presentación y manejo de los personajes, como parte de la estructura del relato, reviste especial importancia, haré mención de los que considero protagonistas⁴ de las distintas historias fundamentales para proporcionar el "ser" del pueblo al que la novela hace referencia.

Ya se mencionó que los personajes, o tienen una vida dominada por la influencia de la religión, aunque no sean religiosos (Martha, María, Gabriel), o viven bajo el yugo del caciquismo, se fundamente éste en el poder político o económico. Los demás sólo se relacionan directa o indirectamente con estos protagonistas.

Considero que dentro del tema: "Ambiente prerrevolucionario de un lugar de provincia en México", las historias se constituyen únicamente en funciones.⁵ Como éstas ya han sido referidas al clasificar las secuencias, ahora haré una presentación esquemática de ellas, clasificando el tipo de función que constituyen.

Historias que tienen como columna vertebral la religión, constituyen funciones nudo o cardinales. "Para que una función sea cardinal, basta que la acción a la que se refiere abra mantenga o cierre una alternativa consecuente para la continuación de la historia; en una pala-

bra que inaugure o concluya una incertidumbre" (Barthes, *op. cit.*, p. 76). Dado que el tema es la atmósfera del pueblo, las narraciones de la vida de cada uno de estos personajes, abren, mantienen o cierran alternativas al relato:

----- Timoteo Limón
----- Damián Limón
----- Mercedes Toledo
----- Micaela Rodríguez
----- Luis Gonzaga
----- Gabriel
----- Martha
----- María

Padres Dionisio Ma. Martínez
José Ma. Islas (la influencia
de los demás sacerdotes
no es determinante).

Historias que tienen como columna vertebral la influencia del caciquismo: éstas constituyen también funciones cardinales. La de Leonardo Tovar abre una alternativa con respecto a lo que puede ser orillado un individuo, debido a la injusticia del cacique. Esta situación la mantiene y cierra Rito Becerra rebelándose y trayendo la revolución al pueblo.

----- Leonardo Tovar
----- Rito Becerra

Caciques: Timoteo Limón
Román Capistrán
Heliodoro Fernández

Según Barthes, entre dos funciones cardinales siempre es posible disponer notaciones subsidiarias que se aglomeran alrededor de un núcleo o del otro sin modificar la naturaleza de la alternativa" (*loc. cit.*, p. 76). A este tipo de funciones

Barthes las llama catálisis y aclara que siguen siendo funcionales en la medida en que entran en correlación con un núcleo; pero su funcionalidad es atenuada, unilateral y dependiente del núcleo, por lo que se trata de una funcionalidad pura-

Bruna y Bartolo -----

Victoria-----

Jacobo-----

Anastacia Limón-----

Lucas Macías narra historias antiguas que de alguna manera influyen o refuerzan a

Historia de la cirquera que volvió loco a un seminarista (Yáñez, *op. cit.*, p. 126).

Historia de Celestino Cornejo que no podía ser llevado a la iglesia por morir en Nochebuena (*ibid.*, p. 141).

Historias de agosto del setenta y siete y agosto del noventa y nueve: cuando la inundación se llevó todo el barrio. Muerte de la Medina en manos de los Villegas, etc. (*ibid.*, pp. 253-255).

Historia de cuando en la tienda de Ciriaco Ruelas, dejaron de alumbrarse con candilejas y estrenaron las arañas de bombilla.

A partir del capítulo "Estudiantes y Ausentes" este personaje cambia "historias viejas por novedades caliente" (*ibid.*, página 297):

Premonitor, Macías comenta: "Creo que si Luis Gonzaga pudiera componer su incendio este año, pondría el retrato de Madero quitando el de Don Porfirio" (*ibid.*, p. 302).

mente cronológica. En la novela que nos ocupa las historias catálisis cuya funcionalidad no interesa al desarrollo de la trama, sino que solamente complementan las de los protagonistas que como ya vimos sí van tejiendo el tema principal son:

Complementan la historia de
Damián Limón

Se vincula con las historias de
Luis Gonzaga y Gabriel

Se relaciona con la vida de María

Aparece ligada a las vidas de Timoteo
y Damián Limón

las ya mencionadas. Clasifico a continuación el tipo de función a que corresponden:

Catálisis que entra en relación con el núcleo: vida de Luis Gonzaga, y que incluso cierra de alguna manera esta alternativa antes de que la función nuclear llegue al desenlace.

Catálisis que entra en relación con el núcleo; historia de Anastacia Limón.

Indicios que sólo preparan la atmósfera de lo que el agosto actual traerá al pueblo.

Indicios con respecto a la atmósfera que se da en el pueblo, cuando en la "Flor de mayo" se estrena nuevo alumbrado.

"¿Se queda Don Porfirio?

¿Hay siempre bola?

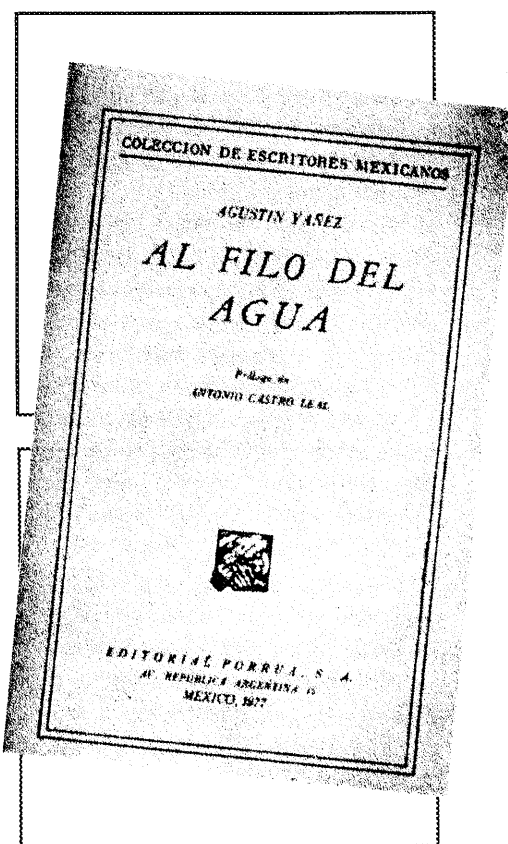
¿Qué se dice del Centenario?" (*ibid.*, página 280).

Estos comentarios de Lucas, hasta su declaración final de "¡Estamos al filo del agua!", son catálisis que relacionan el contexto histórico real con la atmósfera

que a través de funciones cardinales desarrolladas por el autor, se va haciendo prevalecer en el pueblo; en ocasiones este tipo de catálisis son informadas por el narrador o por las publicaciones en los periódicos, como ya se comentó en alguna otra parte de este trabajo.

Riquer y Valverde (*op. cit.*, p. 332), se refieren a la novela de Yáñez como "polifónica, lírica y compleja". Para Mijail M. Bajtín, quien se ha ocupado de la polifonía en la obra del escritor ruso Fedor M. Dostoievski, la polifonía es "la pluralidad de voces y conciencias independientes e inconfundibles" (Bajtín: 1989, p. 16). En este tipo de novela el héroe, dice Bajtín en otra parte, "se percibe como autor de una concepción ideológica propia y no como objeto de la visión artística (del escritor)" (*ibid.*, p. 15).

Ciertamente ha quedado claro cómo en *Al filo del agua*, confluyen diversas historias que, como las voces de un coro, van conformando el canto en cuyas notas



se trata el "ser" del pueblo, en una "irradiación perenne".

Quiero por último apuntar algunas características del lenguaje en esta novela, porque éste perfila también un estilo narrativo ya contemporáneo, de técnica depurada. Por medio del empleo de refranes y toponímicos, de frases sin verbo que se suceden para proporcionar, como con urgencia, descripciones más o menos breves, de frases en letra cursiva para subrayar en ocasiones recuerdos, otras veces pensamientos de los personajes o voces fuera de cuadro, de frases en latín para resaltar la personalidad de los religiosos, de comentarios impersonales que revelan situaciones nuevas y mezclas de mitos y realidades (historia de Teófila Parga que al morir esparce por el pueblo olor de azucenas).

Todos los recursos mencionados, hacen de una obra cuya temática es ubicable en la literatura realista, una novela moderna y vigente debido, fundamentalmente, a su estructura.

Cuando en una entrevista se le preguntó a Yáñez si nuestra literatura aspiraba en verdad a encontrar rasgos legítimos que la definieran nacionalmente y si en el momento se podría hablar de una literatura nacionalista, contestó: "Hemos hablado de una literatura nacionalista, pero no entendida como pintoresquismo, como costumbrismo. Sino una novela que en lo nacional, busque lo universal" (Melgoza: 1984, p. 77). El empleo de estos procedimientos estilísticos que ofrece la literatura universal,

hace a Yáñez innovador, moderno; además de que como dice Carmen Millán en su prólogo a *La tierra pródiga* y *Las tierras flacas*: "(...) el valor universal de sus personajes y conflictos (...) por su arraigo tan determinante a la naturaleza del país, participan de la calidad que es común a la humanidad entera" (Yáñez: 1979, p. VII).

Agustín Yáñez puede ser juzgado por su participación en la vida política de México como Gobernador del Estado de Jalisco y, sobre todo, como Secretario de Educación Pública en el controvertido sexenio 1964-1970; eso no le quita su carácter de escritor universal, modernizador de nuestra literatura nacional.

NOTAS

¹ Cfr. Roland Barthes y otros, "Análisis estructural del relato" en *El análisis estructural*. Argentina, Centro editor de América Latina. 1977, pp. 65-101 (Los fundamentos de la ciencia del hombre, 44).

² R. Barthes define las secuencias como una sucesión lógica de núcleos unidos entre sí por una relación de solidaridad: se inicia cuando uno de sus términos no tiene antecedente solidario y se cierra cuando otro ya no tiene secuencia. La secuencia comporta momento de riesgo y esto es lo que justifica su análisis. (Vid. op. cit.).

³ En el sentido de indicio, unidad del relato que según Barthes implica una actividad de desciframiento: se trata para el lector de aprender a conocer un carácter o una atmósfera. (Cfr. op. cit.).

⁴ En el sentido en que las caracteriza B. Toma Chevsky: "los que reciben la carga emocional

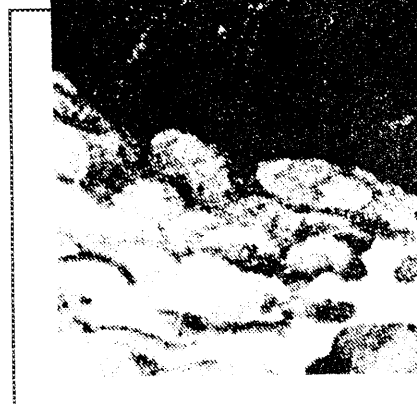
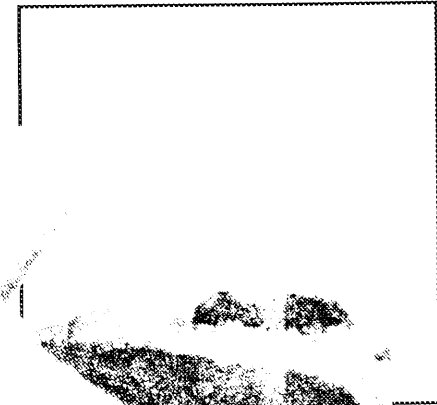
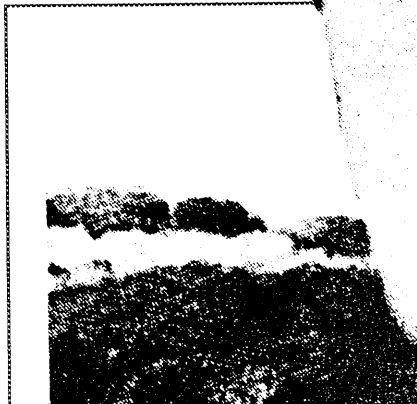
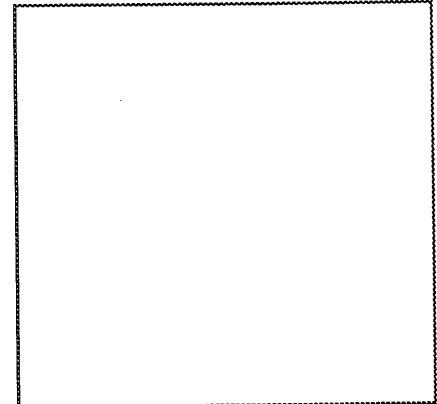
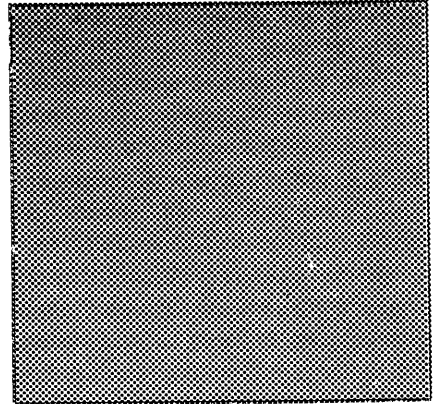
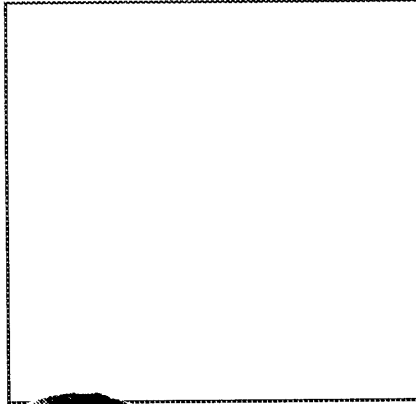
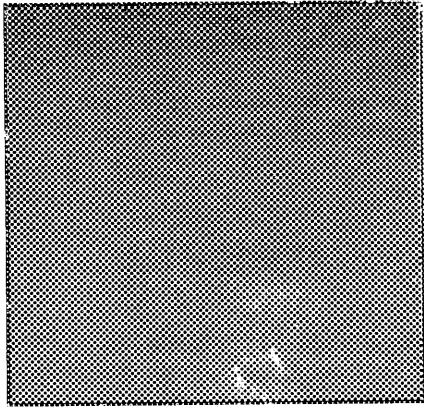
más intensa y representan un medio para hilvanar las funciones y una motivación para la anécdota".

⁵ Las funciones, de acuerdo con Barthes, son unidades de contenido. (Vid. op. cit., p. 73).

REFERENCIAS:

- Bajtín, 1986. Mijail M. Bajtín. *Problemas de la poética de Dostoevski*, FCE. México, 1986 (Breviarios, 417).
- Barthes, 1977. Roland Barthes "Introducción al análisis estructural de los relatos" en *El análisis estructural*, introducción y notas de Silvia Riccolini, Centro editor de América Latina. Buenos Aires, 1977. (Los fundamentos de las ciencias del hombre, 44.)
- Melgoza, 1984. Arturo Melgoza, *Modernizadores Rulfo, Revueltas Yáñez*, Bellas Artes/ SEP/ M.H./Katún, 1984 (premio Bellas Artes de Literatura, 2). México.
- Riquer, Martín y José Ma. Valverde, 1974. *Historia de la literatura universal*, Planeta, tomo 4. Barcelona, 1974.
- Yáñez, Agustín, 1978. *Al filo del agua*, México, Porrúa, (Colección de escritores mexicanos, 72), México, 1978.
- Yáñez, Agustín, 1979. *La tierra pródiga y Las tierras flacas*, prólogo de Ma. Carmen Millán, Promexa editores (Clásicos de la literatura mexicana). México, 1979.





LEWIS CARROLL: LA FOTOGRAFIA Y EL SURREALISMO LITERARIO

Manuel de Jesús
Hernández *

A mi compañera Lourdes
Sánchez

LA manera de escribir la historia de la fotografía -dice Claude Lemagny- tiene a su vez una historia." Quizá sea verdad. Pero, en esa historia es difícil encontrar un punto de partida para el análisis de la práctica que el reverendo Charles Lutwidge Dogson desarrolló en Inglaterra como fotógrafo. Lewis Carroll -seudónimo que posteriormente adoptó Dogson- es el primer literato que funde la fotografía con la creación literaria. Pero esto no fue comprendido cuando se le consideró como un ser dominado por los *hobbies* (Stelzer). Asimismo, la historiadora Marie Loup-Sougez parece querer derrotarlo cuando afirma que "Carroll se inicia en la fotografía con Rejlander". Es un hecho que bajo tal etiqueta el reproche perseguiría al fotógrafo, pues la influencia de Rejlander representa una imperdonable aberración y caída en el mal gusto (Gernsheim). Incluso, para esta "historia" enrarecida, que no busca una profunda elucidación, Carroll se inspiraba en el mundo de los sueños y la metamorfosis imitando a la pintura (Fontcuberta).

* Investigador del Instituto de Investigaciones Bibliográficas.

Pero eso no es todo, la postura de los historiadores de la fotografía incursiona en el estigma cuando éstos consideran que Lewis Carroll "realizaba estudios implícitamente eróticos".

En toda la historiografía fotográfica contemporánea hay estilos, intensiones y contenidos, por lo regular, discutibles y controvertidos. Sin embargo, el fin del presente artículo, ni es enfrentar una materia consigo misma ni descubrir el porqué de ciertas afirmaciones. Sino, más bien evitar estas concepciones y, por el contrario, confirmar que la fotografía fue para Lewis Carroll una excitación continua para la imaginación, un estímulo inagotable en la invención de prodigios y maravillas literarias, así como también para la creación de una obra fotográfica personal y única que de acuerdo a sus contenidos muestra cómo el fotógrafo es un producto de su época al llevar a sus extremas consecuencias el tema de las "niñas"; a ello, debe agregarse que la propia cámara fotográfica, como aparato,

Se dice que nosotros, los fotógrafos, somos en el mejor de los casos, una raza de ciegos, que en los más hermosos rostros no vemos más que una relación entre luces y sombras, que en contadas ocasiones admiramos y nunca amamos. Se trata de un error que intento destruir.

(Lewis Carroll, *Journal*).

asume -para Carroll- el carácter de la más prodigiosa de las maravillas.

LAS PRIMERAS EXPERIENCIAS FOTOGRAFICAS Y NARRATIVAS DE LEWIS CARROLL

El joven Dodgson descubrió la fotografía en 1855 cuando su tío Skeffington Lutwidge fue a visitarlo llevando consigo una cámara fotográfica. Carroll tenía entonces veintitrés años y estudiaba en Croft Rectory, ubicado en Yorkshire, Inglaterra. Desde el primer momento, el estudiante se divirtió mucho tomando fotos a la intemperie con el tío, fotografiando ante todo los escenarios góticos de Richmond. Aquel año, una semana después del primer encuentro con el invento del siglo, Carroll iniciaba su producción literaria inspirado también en la fotografía, la cual no estaría separada de la creación de sus dos obras maestras: *Alicia en el país de las maravillas* (1865) y *A través del espejo* (1871).

Algunas obras narrativas de Carroll resultaron ser verdaderas hipérboles o paradojas fotográficas, como *Las mara-*

villas de la fotografía, redactada en el otoño de 1855. Aquí, el autor imagina que algún día la cámara fotográfica tendrá la capacidad de fotografiar el pensamiento. Se trata de la hipótesis lúdica y libertaria de poder sustituir el acto de pensar. El aparato fotográfico se transformaba entonces en una máquina pensante, en una especie de computadora capaz de producir automáticamente poesías y novelas en todos los estilos y para todos los gustos.

Es tan vigoroso el impacto de la fotografía sobre Carroll que pocos meses más tarde lo vemos adquiriendo equipos profesionales. El 22 de enero de 1856, "pide a su tío que le compre una cámara oscura de quince libras. Su deseo es favorablemente acogido; el 18 de marzo puede pasar a recoger una por Londres". Esta compra sería efectuada con el fabricante T. Ottewill, e incluía los complicados y costosos aparatos para el procedimiento al colodión o sobre "placas húmedas", el cual era el sistema fotográfico más rápido y seguro del momento, técnica inventada por Frederick Scott Archer en 1851.

El incipiente literato y fotógrafo no sólo aprendería rápidamente a explotar a fondo todas las posibilidades técnicas y estéticas del procedimiento al colodión sino que -como se dijo anteriormente- su práctica fotográfica estaría indisolublemente ligada con su obra literaria. Los primeros temas inventados por Carroll hacen alusión de los avances técnico-prácticos de la recién inventada imagen

fotográfica. "Carroll tenía veinticuatro años -dice Brassai- la fotografía dieciséis y el sistema colodión apenas había cumplido cinco años de existencia." Sin embargo, las sucesivas historias inventadas por nuestro literato están dedicadas a los problemas e inconvenientes típicos del fotógrafo de los orígenes. Entre las cuales, destacan *Hiawatha's photographing* (El fotógrafo Hiawatha) terminada durante noviembre de 1857; *La historia de Lady*, que forma parte de *La leyenda de Scotland* escrita de 1858 a 1860; y *Cómo termina el día de un fotógrafo*, publicada en 1860.

Las amarguras y chavacanerías del fotógrafo que se ve obligado a manejar equipos embarazosos, y a ponerse a prueba con una clientela obstinada e ingrata, coinciden a través de todas estas narraciones. *Hiawatha's photographing*, larga filatelia rimada, muestra cómo el fotógrafo "itinerante" Hiawatha tiene que transportar sobre la espalda -cual bestia de carga- el pesadísimo, embarazoso y gran equipaje fotográfico; de igual manera, y a pesar de la fatiga impropia de retratar una familia entera, no recibirá más que insultos e improperios de todos. Sin embargo, igual que los toma-vistas de los inicios de la fotografía, él busca obtener los retratos más "exactos", "idénticos" y "semejantes". Pero son precisamente tales características las que resultan ofensivas para sus modelos: los personajes se ven feos y desagradables, "deformados por esa máquina diabólica", y aunque la imagen responda con la "verdad", ellos le atribuyen culpas al fotógrafo, quien es lanzado finalmente a la calle.

Por otra parte, *Cómo termina el día de un fotógrafo*, narra la frustración de un retratista que deteniéndose a fotografiar a los miembros de una familia, inesperadamente descubre frente a él una niña de rara belleza, Amelia, quien simboliza su tema fotográfico ideal, el personaje soñado. Sin embargo, se ve comprometido a retratar primero, uno por uno, a todos los insignificantes com-

ponentes de la familia. Finalmente, Amelia le propone que la retrate en la "soberbia granja de los alrededores", encaramada en el henil. La foto es tomada en un estado de febril excitación: seguramente -piensa el fotógrafo- será una obra maestra, la hermosura de la niña garantiza la belleza de la fotografía. Al fin, la placa está lista, no falta más que revelarla. Pero, a pesar de todos los esfuerzos, un granjero se movió en el momento de la pose y representa una rara "especie de araña", "la vaca tiene tres cabezas". Además, en el punto culminante, un tosco campesino que no tiene nada que ver con el arte fotográfico, cae sorpresivamente sobre el retratista haciéndolo tirar la placa, la cual se hace pedazos.

CARROLL RETRATISTA

Retomando a la sufrida, y a la vez divertida, experiencia fotográfica del sacerdote de Oxford, Carroll comprende luego de sus primeros experimentos a la intemperie, cuál será su verdadera vocación; los retratos de personajes dóciles e interesantes realizados en el estudio fotográfico, es decir la fotografía de personalidades ilustres, de celebridades artísticas y literarias de la época, pero sobre todo de niñas, como más adelante veremos.

Entre mayo de 1856 y julio de 1880, durante veinticuatro años, (Carroll) erigió una importante galería de retratos de obispos, arzobispos, profesores de Oxford, artistas, escritores, actores y actrices. También fotografió a príncipes, cardenales y políticos, estando su elección a menudo condicionada por consideraciones mundanas y por cierto *esnobismo*.

Con este fin, nuestro fotógrafo inventó diversas estrategias para la selección y conquista de las personas que integrarían su colección privada de retratos. Respecto a los hombres ilustres, Carroll busca empeñosamente cartas de presentación, se dirige personalmente a sus casas, les ruega posar para él. Así, la elección del

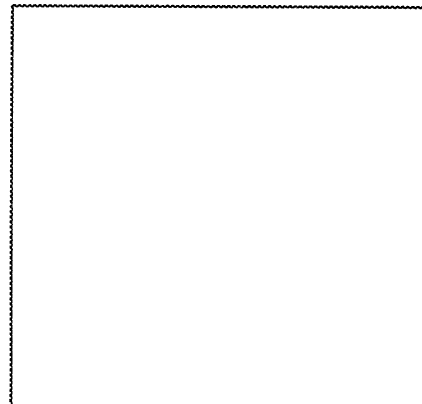


sujeto no fue nunca ocasional sino cuidadosamente premeditada. Carroll deseaba fotografiar a las personas capaces de estimular su fantasía. Personalidades excepcionales, que escapaban de la banalidad de la vida burguesa. Entre los fotografiados, se pueden recordar al poeta Alfred Tennyson, al pintor y escritor prerrafaelista Dante Gabriele Rossetti, al escultor Alexander Munro, al pintor G. F. Watts, al escritor Henry Taylor, así como a los pintores prerrafaelistas Hughes y Millais.

Los retratos de Lewis Carroll son más sencillos y *al natural* que aquellos de los profesionales. El sentía horror ante los fondos convencionales, estereotipados, una o dos variantes de los retratos que ofrecían a la elección de sus clientes. Tampoco admitía el retoque. Sus modelos eran situados en un ambiente natural, ante un muro de ladrillo o de piedra, los árboles de un jardín, en una escalera... Lewis Carroll... ambicionaba... más bien, componer una imagen bella y armoniosa... no amaba las fotos "desenfocadas" -blandas- tan estimadas por la señora Cameron... él prefería los retratos a pie, juzgando que el cuerpo entero de las personas es más expresivo que únicamente su rostro, o medio cuerpo.

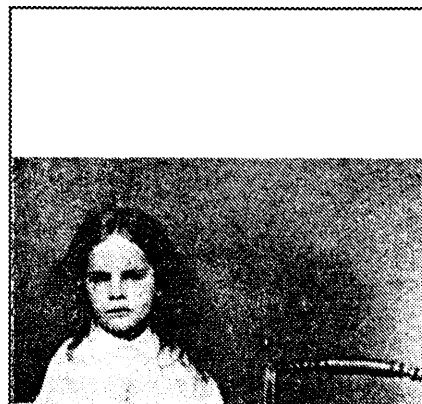
Desde el punto de vista práctico, es tan importante la obra retratística de Lewis Carroll que durante la época de la plena industrialización de la fotografía en el siglo XIX, junto con la obra de Julia Margaret Cameron, "el arte fotográfico" queda en las manos de los dos fotógrafos. "Para ellos, la fotografía es un medio de expresión artística, no una fuente de ingresos. Libres de toda influencia financiera pueden elegir a sus modelos y gozan de una libertad absoluta, desconocida para los fotógrafos profesionales".

Durante el siglo XIX no hubo, en Inglaterra, un concepto radical de libertad. Lewis Carroll y Julia Margaret Cameron lo tuvieron en el campo estético, aun cuando estuvieron inmersos en una sociedad con altos signos de explotación



social. Carroll, en forma personal, intentó liquidar el momificado ideal moralístico aparente de la Inglaterra victoriana. En esta época, la mayor parte de los profesionales estaba ligada a los "estudios". Únicamente los más empeñosos, o aquellos dotados de un profundo deseo de conocimientos, se interesaban en la vida de los pobres. Conquistar un estilo libre y realizar una obra artística bien definida significaba entrar en contacto con el mundo circundante. La embriaguez y la suciedad moral estaban difundidas ampliamente. En 1857, la *Saturday Review* decía que la "fornicación y el adulterio, el incesto y el homicidio, el aborto y el envenenamiento" formaban las infelices "crónicas" de los pobres, lo cual constituía la "Inglaterra cristiana y feliz".

Asimismo, existían aproximadamente treinta mil niños que dormían en las calles de Londres. Thomas John Bernardo sería el primero en usar la fotografía en pro de una cruzada social para defender a los niños pobres. Sin embargo, él explotó el tema y vendió fotos de niños de diferentes capas sociales en diversas poses "comprometedoras"; lo que le acarreó terminar en los tribunales acusado de "ficción artística". Los victorianos sostenían a la familia para proteger a sus miembros más vulnerables contra la turbulenta vida externa. Pero, únicamente los niños que pertenecían a las clases media y alta eran rodeados de un aura de sentimientos familiares y devoción. Por el contrario, los niños pobres podían ser



explotados económica y sexualmente. De tal forma que esta doble moralidad proveía de amplio material a los "pornógrafos". En fin, según la *Photographic News*, las condiciones sociales que predominaban en 1863 podían ser resumidas en el siguiente párrafo: "Un hombre que da un paseo con la esposa y con las hijas no se atreve a mirar las vitrinas de los editores fotográficos". De igual manera, Gus Mac Donald dice que durante aquellos años "existían niños pequeños dedicados a la prostitución".

Victoriana: es el nombre de una época, de sus productos y de su moral... entre los cuales estaban los fotográficos. ... Los documentos recuperados y otros recientes testimonios revelan de hecho un consumo morboso... de imágenes eróticas y pornográficas. Los fotógrafos victorianos... no se detuvieron frente a nada teniendo en la mira especialmente a niños y niñas.

Por su parte, Lewis Carroll se acerca cada vez más a su respuesta estética a través de la fotografía y la literatura. Y esto significaba imaginación y excitación continua en toda la línea. Excitación e imaginación absolutas. Excitación e imaginación en la suerte de la invención de prodigios y maravillas literarias, excitación e imaginación en la suerte de la libertad creativa; pero siempre sobre todo excitación e imaginación; excitación e imaginación hacia la técnica fotográfica y hacia los medios que le permitirán crear una obra a través de imágenes: entre la cámara y el sujeto, entre el fotógrafo y los negativos, entre los fotógrafos.

LO PECAMINOSO DE LA CAMARA FOTOGRAFICA

Lewis Carroll, autor no sólo de *Alicia en el país de las maravillas*, sino fotógrafo incansable de niñas, aprovechó al máximo las libertades que se gozaban en la era victoriana, tanto que las intenciones son tan evidentes en los resultados fotográficos de infantes que su método ha llegado a definirse como foto-estupro. Precisamente de los años 1863 a 1864, entre la génesis y la publicación de *Alicia en el país de las maravillas*, se sitúa el periodo más fértil de su carrera de fotógrafo. Y exactamente durante dichos años comienza a fotografiar niñas. Su primera modelo fue Alice Liddell.

Ahora bien, debido a la publicación en los últimos años de los "desnudos de niñas", realizados por Carroll y que le procuraron problemas en la opinión pública, se ha llegado a suponer un componente de perversión pecaminosa en todas sus fotos: un voyeurismo de maniático de las escuelas de niños. "No se puede negar que sus 'niñas', aun las 'vestidas', presentan siempre un aire malicioso, de precoz madurez, de mujeres adultas a través de la mirada frecuentemente tórbida y ambigua". Es necesario subrayar



que lo anterior es verdad. Pero no tanto por la malicia de las niñas fotografiadas, sino por la pecaminosidad intrínseca que Carroll atribuye a la cámara fotográfica, en sí misma. La propia cámara, y no el personaje, es para Carroll un instrumento siempre mágico, seductor y a la vez perverso.

El profesor de Oxford conoce a las niñas en ambientes seleccionados: en el medio eclesiástico (la famosa Alice Liddell era hija del archidiácono de la Iglesia de Cristo) así como en los ámbitos del estrato más alto de la burguesía. A estas últimas, Carroll las busca en largos y solitarios paseos por la playa durante la primavera o el verano; en las fiestas, o bien se tropieza con ellas casualmente por la calle, solicitando humildemente a las madres que le concedan sus espléndidas criaturas, realizando algunas fotos también para las progenitoras, con el fin de halagarlas y alejar las acostumbradas y odiosas sospechas. De acuerdo con esta concepción, el voyeurismo de Carroll es ante todo el voyeurismo espontáneo implícito e insito en la cámara fotográfica.

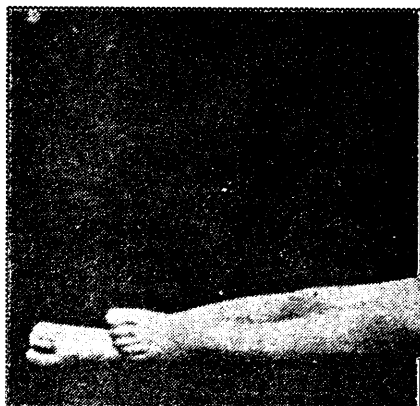
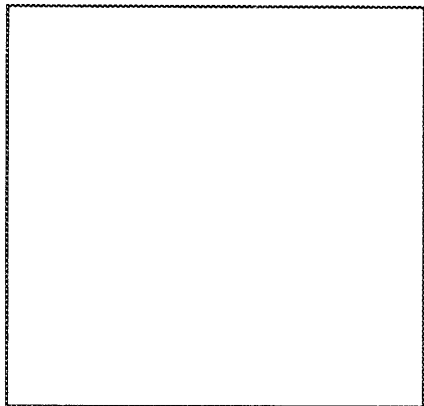
LA SALA DE LAS MARAVILLAS Y LOS DISFRACES

El fotógrafo inglés no se sitúa lejos de los sujetos que lo inspiran. Esta es su fortuna. Convive con ellos. Puede valorar las energías de sus modelos, agregando buena dosis de su partici-

pación personal. Carroll siempre observó la necesidad de instaurar una especie de íntima relación de amistad con las niñas, relación que culminaba en la toma fotográfica. Acostumbraba llevar a sus pequeñas modelos a una sala especial de juegos, o estancia de las maravillas, la cual en realidad era su estudio y recámara de soltero en la *Christ Church* de Oxford: una especie de luna-park lleno de juegos y diversiones de todo género, enriquecido con ingeniosas invenciones personales destinadas a suscitar la sorpresa y el placer de sus pequeñas visitantes. Cajas musicales, rompecabezas, bombolas. Entre los juguetes había un espejo deformante, un "osito" de relojería y un murciélago volador.

Cuántas maravillas entre las cuatro habitaciones y los salones del estudio en que vivía, solo, el diácono. Una gran colección de muñecas... toda clase de bufonadas... y en el inmenso armario empotrado, todo un mundo de juguetes mecánicos: osos, conejos, ranas, ratones que andaban, corrían y saltaban... y otras maravillas.

Ahora bien, es importante observar que crear literariamente tal como lo hace Carroll e incluya también la fotografía, pues se revela como un conocedor del peligro que corre para proceder a un acercamiento más íntimo con las "niñas". Carroll adopta una táctica extremadamente flexible, creativa y felizmente apta para evitar todo forzamiento. Esta



técnica era la narración de historias plañeras y divertidas: las historias de Alicia fueron escritas más para seducir a las otras jóvenes amiguitas que con el fin de halagar a su modelo preferida.

En lo concerniente a los retratos, Carroll transforma sus modelos, no se preocupa en definir la semejanza de las niñas. Frente a la lente de nuestro fotógrafo, las niñas dejaban transparentar un mundo secreto y oculto, quizá no del todo inocente, ignorado y separado del mundo adulto. Pero, "Carroll era inocente, daba muestras de una castidad intransigente. Tal vez haya nexos entre su represión sexual extrema y el surgimiento instantáneo de magníficos absurdos. En fin, en los retratos, las niñas parecen partícipes de aventuras extrañas de las cuales no se llega a comprender la trama de la narración; historias siempre sugeridas por vía de alusión, más que basadas en desenlaces abiertos. Y probablemente la hebra perdida para comprender sus fotografías de niñas esté en esta interpretación.

Carroll es... el creador de los sueños más célebres de la literatura, el creador de esos mundos situados en el mismo fondo de la madriguera del conejo y del otro lado del espejo. Allí las cosas están naturalmente para arriba y al revés.

Sus imágenes fotográficas sugieren no sólo un paralelismo con el contenido de su obra literaria sino incluso una total imbricación, una continuidad, o bien un complemento de lo que no se podía es-

cribir pero que debía plasmarse a través de fotografías o en dibujos.

Basta mirar el retrato de Agnes Grace Weld, sobrina del famoso poeta Tennyson, con la mirada muy oscura y triste para pertenecer a una niña de pocos años; o el de Alice Murdoch, grotesca damita de otros tiempos; y después se podría recordar a la involuntariamente *sexy* Irene Mac Donald, hija del homónimo poeta y novelista escocés, casi una Irina Ionescu a la letra... (pero) no es sólo el plano del erotismo... en los retratos (se ve a)... Florence Priest, hija de un profesor de Oxford, apoyada contra el desnudo ángulo de una sala tomando su muñeca; o (a)... Elizabeth Hussey, hija de otro profesor universitario, intentado leer un libro.

Lo que se respira en las fotos de Carroll, es una atmósfera difusa de suspense, de inquietud y de misterio. Sus fotografías parecen extraídas de un filme de horror en el cual fue perpetrada una revolución planetaria de parte de los niños contra el odioso mundo de los adultos. Este paralelismo con su obra literaria más famosa quizá constituya el meollo del asunto. En concordancia con esto, Julian Barnes, escritor inglés, sostiene: "El mundo de Alicia está lleno de angustia y de miedo; es incierto y arbitrario, la mayoría de la gente y los animales que Alicia encuentra en su camino son groseros, tiránicos, están obsesionados por sus propias personas. Si es en un mundo onírico en el que nos encontramos, se trata sin lugar a dudas de una pesadilla, y si es el mundo de los adultos visto a través de

la mirada de una niña, podríamos preguntarnos a qué niño le gustaría crecer para entrar en él".

LAS FOTOS CON ESCENARIOS TEATRALES

Si Carroll es el creador de los sueños más célebres de la literatura, con sus extravagancias, divagaciones e ilogismos; de un surrealismo teñido de anarquía, erotismo y paganismo, que exigía peligrosas libertades; no es raro entonces que ese mundo, en cierto grado quedara grabado; que nuestro artista intentara representarlo, extenderlo y complementarlo con el medio más avanzado y moderno que tenía a su disposición: la fotografía. Y esto caracteriza también el estilo creativo de Carroll: una combinación de las técnicas y tendencias más modernas de la fotografía con sus temas fantásticos y surrealistas favoritos. Por ello, no es extraño que Carroll se vuelva seguidor, amigo, admirador y cliente de los fotógrafos más creativos e importantes de su época: Oscar Gustav Rejlander (inventor del fotomontaje) y Henry Peach Robinson, quien desarrolla la "fotografía trucada". El propio literato reconoce que ellos son sus maestros. Así, lo que más cuenta son las grandes analogías formales existentes entre sus obras. Aunque nunca practicó el fotomontaje, nuestro sacerdote realiza "fotos de imaginación" en las cuales siempre respetará escrupulosamente



las propiedades que considera esenciales del medio fotográfico; es decir, la nitidez del enfoque y la precisión en los detalles. Por lo tanto, en las fotos de Carroll como en las de Rejlander y en las de Robinson, el efecto ilusionista es obtenido mezclando sabiamente lo real (la fidelidad óptica de la cámara respecto a lo fotografiado) con lo artificial (lo artificioso de los trajes, de los accesorios, de la pose; en suma, la ficción de la puesta en escena).

Entre las fotos más interesantes de Lewis Carroll, existen las realizadas con vestimentas, accesorios y escenarios teatrales. El profesor de Oxford era un apasionado asistente a los teatros londinenses. Dos de sus modelos adultas fueron las hermanas Kate y Ellen Terry, actrices profesionales que fotografió en diversas ocasiones. Asimismo, las naturales dotes mímicas de actrices que las niñas poseían, forjaron su predilección por éstas. Como él afirmaba, las prefería

más que a los niños en virtud de su facilidad para interpretar las escenas y los personajes requeridos: "Soy un fanático de los niños, a excepción de los del sexo masculino". Pero también tenía un meticuloso cuidado en la toma fotográfica de sus modelos: "Yo no soy omnívoro como un puerco. Seleccione y escojo..." Lo mismo sucedía en la elección de los trajes con los cuales disfrazaba los cuerpos de sus dóciles modelos. Los *tableaux-vivants* o cuadros vivos, género que Carroll cultivó ampliamente, tuvieron siempre un aspecto lúdico, así como un cierto "pacto secreto con el diablo", estipulado entre los niños y su fotógrafo.

Entre los *tableaux-vivants* más famosos recordamos a *San Jorge y el dragón*, interpretado por Alexandra Kitchen (Xie), otra de sus modelos preferidas, hija de un reverendo de Winchester, y por su hermano. El dragón es representado con una piel de tigre tendida en el piso, y el San Jorge niño cabalga un caballo mecedor de madera...

"Xie" Kitchen también es intérprete en otra famosa fotografía en la cual aparece disfrazada de china. Elegantísima, vestida de sedas y brocado, sentada en grandes cajas decoradas...

Siempre refinado, el sacerdote de Oxford a veces eximía las puestas en escena "pintorescas" y Kitsch, ataviando a sus pequeñas modelos con vestidos orientales, griegos y romanos, con el fin de representar puntos de lejanía exótica y misteriosa.

Por otra parte, Carroll tenía la costumbre de preparar con sus propias manos las placas fotográficas, pero no realizaba el proceso de impresión de las mismas. En los casos más difíciles, las enviaba precisamente al establecimiento fotográfico de Henry Peach Robinson situado en Tumbidge Wells, localidad de los alrededores de Londres.

EL DESNUDO Y LAS FOTOGRAFÍAS DE FANTASMAS

Según Crassai, el 21 de mayo de 1867 es la fecha que indica la primera referencia sobre las niñas completamente desnudas fotografiadas por Carroll.

La señorita L. me ha traído a Beatrice. Hice una foto de ella con su hija y luego *toda una serie de Beatrice sola sin ropa*.

El creador de *Alicia en el país de las maravillas*, sostenía que "las niñas desnudas son totalmente puras y encantadoras". Con anterioridad, el propio literato había encargado a la señorita Gertrude Thompson, ilustradora de algunos de sus libros, que hiciera posar desnudas y dibujara para él algunas niñas de diez a doce años escogidas entre las principales actrices infantiles. Sin embargo, a la vez le recomendó vivamente que jamás insistiera si las modelos manifestaban alguna reticencia.

El profesor de Oxford siempre tuvo algunos inconvenientes para retratar niñas desnudas. Pero, en algunos casos, se valió de la costumbre de la época; es decir, fotografió a niñas "pobres" sin ropas. En 1879, recibió una gran impresión cuando una señora le consiguió varias niñas dispuestas a posar en completa desnudez.

...recibí una agradable sorpresa, estaban muy dispuestas a desnudarse e incluso parecían encantadas de poder andar en traje de Eva. ¡Qué privilegio tener tales modelos para fotografiar! Unos rostros encantadores y también unos cuerpos bonitos. Valían más que mis modelos de anteaer.

Durante todo el año de 1879, Carroll fotografió el mayor número de niñas en diversas poses: acostadas sobre el diván o sobre una manta, con un atuendo "reducido a nada". En fin, paralelamente a sus fotos de niñas desnudas, nuestro fotógrafo realizó sus imágenes fotográficas "espiritistas". Se trataba de los *ghosts* o *spirits photographs* inventadas por Gustav Rejlander. En estas imágenes aparecían absurdos fantasmas o imágenes evanescentes falsas. Los efectos surrealistas y espectaculares no eran producidos con trucos especiales, sino simplemente utilizando con cierta maestría el medio fotográfico: exponiendo los motivos a tiempos de pose de diversa duración (los "fantasmas" posaban durante brevísimos tiempos frente a la lente).

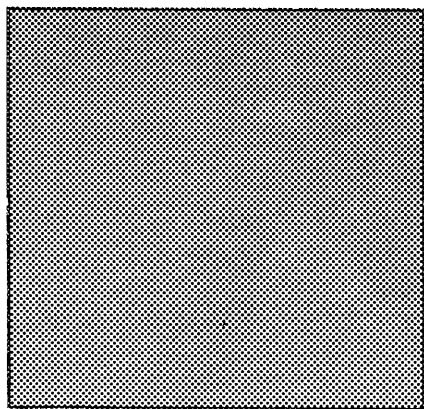
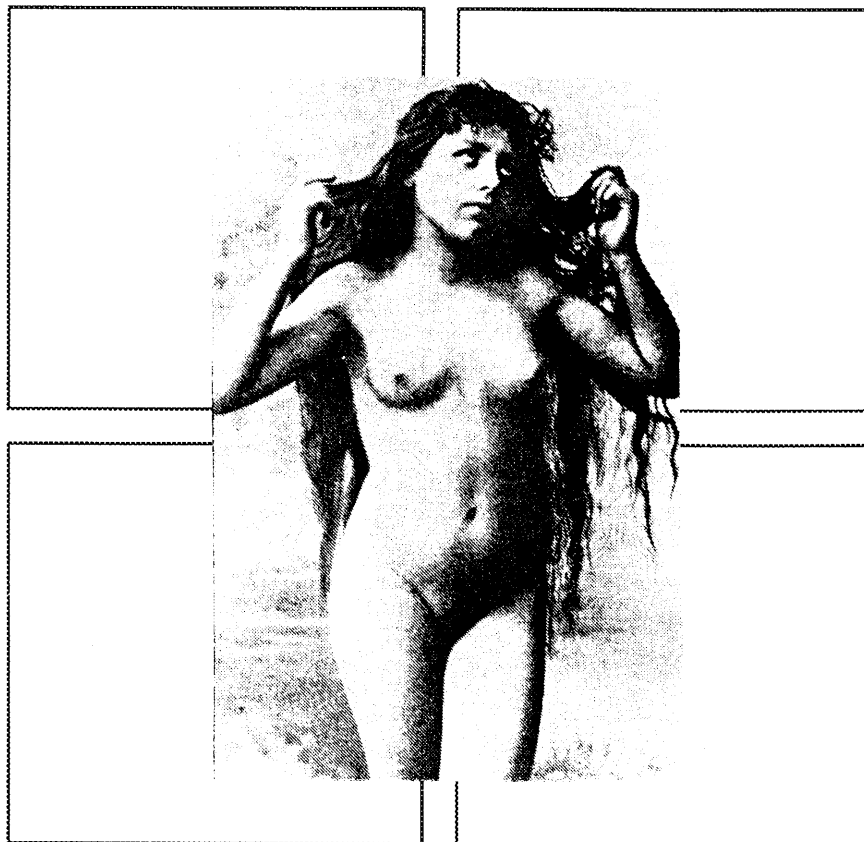
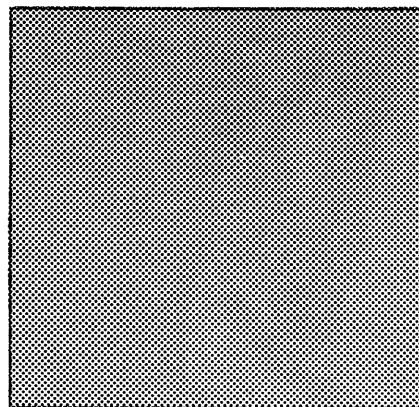
... en *The Barry Children* (1872)... Carroll introduce, en la foto de una niña dormida sobre una silla junto al caminito, los fantasmas oníricos de su sueño, sombras vagas y huidizas...

Lo que distinguió todavía más claramente la creación del fotógrafo inglés respecto a todos sus contemporáneos fue la capacidad de reunir en diversas imágenes la espectacularidad, la composición y los efectos fotográficos; convirtiéndose así en el precursor del "fotograma de cine hollywoodense". Y ninguna otra formulación podría caracterizar el valor de la nueva experiencia de Carroll sino el fotomontaje.

Una imagen muy incongruente, e inverosímil, *The Elopement* (La fuga), donde una niña disfrazada de adulta, con capa y bolsa de viaje, simula una fuga de amor descolgándose por la ventana con una escalera (¡parece que vuela como Mary Poppins!). Una escena, en resumen, (cinematográfica)...

En 1880, a los cuarenta y ocho años, Lewis Carroll abandona la fotografía: debido sobre todo a las críticas provocadas por sus personajes audaces, asimismo por el desuso en que cae su procedimiento favorito (el colodión), y también por la concepción de actividad frívola y lúdica que Carroll tiene de la fotografía. En fin, el visionario de *Alicia en el país de las maravillas*, "pidió que después de su muerte, todos los dibujos y fotografías fueran entregados a sus amistades infantiles o a los padres de éstas...", imágenes que se han conservado hasta nuestros días, ni hablar por supuesto de pedofilia. Actualmente, "se le ten-

dría desconfianza y hasta se mandaría a la cárcel, a un hombre que disfrute haciendo amistad con las niñas que encuentra en los trenes y en las playas, que lleve siempre consigo una bolsa llena de extraños cachivaches de alambre y tenga siempre en los bolsillos algunos alfileres para que sus amigas se alcen la falda si se les antoja chapotear en el agua y que pida, por último, autorización para retratarlas".





TEATRO MEXICANO DEL SIGLO XIX. UNA INTRODUCCION AL DRAMA ROMANTICO

José Francisco
Conde Ortega *

ES cierto que una sociedad con un alto grado de civilización tiene una rica manifestación teatral. Bastaría con señalar tres momentos en la historia de Occidente para comprobarlo: el Teatro Clásico Grecolatino, el Teatro Isabelino y el Siglo de Oro español. Los griegos consiguen explicarse los móviles de la conducta humana mediante el juego de fuerzas entre la razón y la pasión; los romanos encuentran, principalmente en la comedia, la debilidad que sirve para ejemplificar el acto político que refuerza las instituciones. Los ingleses, por su parte, se involucran en la recuperación de mitos y leyendas que van a darles un sentimiento de cohesión como conglomerado que sustenta una verdad política. Finalmente, los españoles permiten que sus hombres de teatro se acerquen al pueblo y lo expresen; poco después, con el Auto Sacramental, culmina la conquista, también, del reino de lo sagrado: la alegoría les hace clara la lucha entre el bien y el mal que ellos consideraban válida.

En México -y en América toda- el teatro es, sobre todo hasta el siglo pasado, un intento. Las circunstancias históricas lo explican con claridad. La

dominación colonial y después los esfuerzos por aprender a ser independientes llevan a nuestro teatro a titubeos, retrocesos y afanes denodados por significarse. Para no pecar de pesimistas, bien podríamos pensar como Balbino Dávalos, en el sentido de que, si a Grecia le costó tantos siglos de maduración llegar al alto nivel de civilización que alcanzó, a nosotros, pueblo mucho más joven, sólo nos queda hacer acopio de paciencia y esfuerzo para que, llegado el momento histórico, se cumpla un destino halagüeño.¹ En el mejor de los casos, valdría la pena un acercamiento sin prejuicios a las manifestaciones teatrales anteriores a nuestro tiempo.

Como dice Luis Reyes de la Maza, el teatro del siglo XIX mexicano está muy poco estudiado.² Heroicos han sido los esfuerzos de los investigadores contemporáneos en ese sentido. Tan heroicos como los de los testigos oculares de ese momento quienes, con gran visión histórica, dejaron testimonios de incalculable valor.³ Por eso el siglo XIX es tan inquietante y ofrece tantas posibilidades de estudio. Y por eso, también, debe uno

leer a los autores con ojos libres de prejuicios y, sobre todo, de paternalismos. La época, por sus peculiaridades y proyectos, requiere un esfuerzo de comprensión que concilie el juicio crítico imparcial con el conocimiento de una época sumamente compleja. De hecho, ése era el proyecto de I. M. Altamirano, expresamente enunciado en el prólogo a *El renacimiento*.⁴ Una valoración justa de acuerdo con criterios estrictamente literarios, pero también la consideración de los hechos que influyen en el propósito ético que anima a los que intentan sentar las bases de una, necesaria, literatura nacional.

Antonio Magaña Esquivel⁵ señala un límite cierto en la evolución del teatro como fenómeno social, que separa "dos amplias, extensas etapas": cuando los espectadores asisten al espectáculo y se quedan de pie mejor que en los incómodos bancos corridos, y cuando los asistentes se acomodan en las butacas y las espectadoras lucen su elegancia en los palcos. Los primeros edificios cerrados destinados para teatros fueron, arquitectónicamente, una versión de la plaza pública y las casas que la rodeaban, cuyo principal problema era la visibilidad que resolvió de modo elemental el escenario isabelino: "...un prisma poligonal, que avanzaba hacia la mitad de la sala y al que el público rodeaba por tres lados".⁶

* Fragmento del estudio introductorio que aparecerá en breve, publicado por el CNCA en su colección "Teatro mexicano. Historia y dramaturgia". El título del libro es *Antología de dramas románticos del siglo XIX*, estudio, notas y bibliografía de JFCO.

Más adelante, las necesidades expresivas del Romanticismo crearon nuevos problemas: la acústica y el acomodo de los espectadores en vestíbulos, salones y pasillos de dimensiones y acondicionamiento específicos. El problema de la acústica tenía que ver con la exigencia de eliminar ruidos exteriores para que no se perdiera la voluntad de afinar, matizar y extender los sonidos que formaban parte esencial de la representación. El problema del espacio para los asistentes derivó en una extensión del espectáculo: "El espectáculo, como señaló alguna vez Nietzsche, estaba también en la sala, en los vestíbulos, en los pasillos y en los salones".⁷

En México, como en el drama litúrgico de los siglos IX al XIII, cuando se construyeron los primeros locales para teatro, el supuesto mismo del espectáculo impuso algunos sacrificios a la comodidad de los espectadores. Como en un principio el teatro estuvo apegado al culto religioso, en los siglos XV y XVI, los escenarios eran los altares del coro, los atrios y las plazas anexas a los templos. Y una manifestación teatral alterna, el teatro laico, de cepa renacentista, andaba trahumante y se representaba en sencillos tablados que recordaban la función juglaresca de periódicos de la época. En México -la Nueva España de entonces-, el teatro religioso se esmeró en su misión de evangelizar, misión -y apoyo esencial de la conquista española- que iniciaron los franciscanos. Representaciones de autos, misterios, pasos y entremeses de asuntos tradicionales, por todos los rumbos del nuevo territorio, llegaron a hacerse en lengua indígena.

Muy cerca del teatro de evangelización, pero de menor alcance, se da el teatro humanista practicado por los jesuitas desde su llegada al "nuevo mundo". Francisco Xavier Alegre cuenta⁸ que, en su colegio de San Pedro y San Pablo, sus alumnos "pronto componían y recitaban en público piezas latinas de muy bello gusto, en prosa y en verso". Eso era el fruto de los maestros de latinidad y retórica, Sánchez Baquero, Pedro

de Mercado y Vicente Lanucci. Diálogos alegóricos, coloquios y tragedias breves constituían una práctica que difícilmente logró trascender el breve espacio de los claustros y colegios jesuitas.

Con otro rumbo fue apareciendo el teatro criollo, laico y popular, con mucho de la línea renacentista de Juan de la Encina. Un teatro con sentido profesional, que "corresponde a lo que Alfonso Reyes llamó 'la mayor urbanización de la cultura'".⁹ Y el erudito Antonio Magaña Esquivel informa de lo que, efectivamente, es una gloria. México, antes que España, tuvo el primer teatro verdaderamente acondicionado para "representaciones de comedia y drama".¹⁰ Semejante a los Corrales de la Pachea y del Príncipe, de Madrid, funcionaba en México la Casa de las Comedias, en la esquina de la calle de Jesús y cerrada del mismo nombre, hoy República de El Salvador, que era un local anexo al Templo de Jesús. Y el primer teatro ya en forma, especialmente edificado para funciones teatrales, fue el del Hospital Real de los Naturales, que ya funcionaba y cuya cédula de construcción es de 1553. Estaba ubicado en el propio hospital en la calle del mismo nombre, actualmente Eje Lázaro Cárdenas esquina con Victoria. Fue destruido por un incendio. A partir de allí comienza a gestarse la historia de nuestro teatro.

Para Luis Reyes de la Maza, a propósito de un comentario de un cronista teatral del siglo pasado -el barón Gostkowski- sobre el canacán,¹¹ la historia del teatro en México se puede dividir en dos etapas claramente definidas. Afirma el estudioso: "El lugar de honor por fuerza debe tenerlo el canacán, porque cualquier historiador justo de nuestro teatro y de nuestras costumbres está obligado a dividir sus estudios en antes y después de ese 'baile diabólico'".¹² Así, vemos que en su primera parte, el teatro mexicano en la primera mitad del siglo XIX es deudor de las nociones neoclásicas. Temeroso del Santo Oficio, el teatro no se animaba a tomar partido ni a expresar las nuevas ideas que, poco a poco,

iban permeando la mente de los hombres durante los primeros años del siglo pasado para preparar la Independencia.

Las doctrinas políticas que se imponían en Europa llegaban a México a pesar de la prohibición de importar libros y de la estricta censura sobre todo tipo de publicaciones. Y aun así los estudios físicos y matemáticos permitían el florecimiento de una nueva filosofía con tintes ideológicos. Pero el teatro estaba un poco a la zaga. Contrariamente a como había pasado, por ejemplo, en la antigüedad, el teatro de principios del siglo XIX no se adaptaba a las nuevas condiciones sociales. Acaso una señal, un intento de adecuarse a los tiempos haya sido la puesta en escena de *El tartufo*, en una versión del cura Hidalgo. Sin embargo, la expresión de la realidad mexicana se reducía a simples notas costumbristas como en los sainetes *El charro* y *Los remendones*, de José Agustín de Castro.

No obstante, son los primeros intentos, la primera parte de una búsqueda que daría mejores frutos. Castro, Fernández de Lizardi, Juan Wenceslao Barquera, Anastasio María de Ochoa y Acuña y Francisco Luis Ortega, crearon su obra durante la época más difícil, la de la Independencia; tenían que soportar la incompetencia de los dramaturgos españoles, que eran los preferidos del público quizás por la tradición colonial. Fernández de Lizardi, excelente periodista político, novelista e incansable fustigador de los abusos de un sistema injusto, intenta también el teatro, no con mucha suerte. Pueden citarse *El negro sensible*, *El automariano* y una *Pastoral* en dos actos, obras que conllevan afán crítico, pero que son creación menos dentro de su producción.

Barquera también luchó por la causa insurgente y publicó el *Diario de México* y periódicos literarios. Dejó los manuscritos de tres comedias: *La delincuente honrada o la Poli Baker*, *La seducción castigada* y *El triunfo de la educación*. Ochoa y Acuña escribió dos comedias: *El amor por apoderado* y *La huérfana de*

Tlalnepantla, y una tragedia: *Don Alfonso*. Ortega escribió una obra patriótica: *México libre*, en cuya acción figuran personajes alegóricos como la Libertad, la Discordia, el Fanatismo, la Ignorancia; y también *Camatzin*, de inspiración obviamente indígena, y *Los misterios de la imprenta*, que dejó inconclusa.

No es ocioso hacer mención de una costumbre que ha favorecido la aparición de obras de todo tipo: los certámenes literarios. la suerte de los ganadores fue muy parecida a la de los ganadores de los concursos de la actualidad: muchos de ellos son fácilmente olvidados. En 1805 el *Diario de México* convocó a su primer certamen y sólo concurrieron dos obras: *El blanco de por fuerza*, de Antonio Santa Anna, y *Las quejas infundadas*, de autor desconocido. Las dos obras eran sainetes, breves cuadros vernáculos. En 1806 la *Gazeta* organizó su concurso y se dieron a conocer los sainetes de Francisco Escolano y Obregón, *El miserable engañado* y *Niña de la media almendra*, y de Juan Policarpo, *El hidalgo en Medellín*; y las comedias *La Manola* y *la Florinda* de autores-¿o autor?- desconocidos. En 1808, de nueva cuenta convocaron los dos diarios. Sólo se presentó una obra, la tragedia *Xóchitl*, de la que no se tienen más datos. Como puede apreciarse por los títulos, predominan los colores vernáculos, con énfasis en el ambiente, en el trazo de personajes, en situaciones y en el habla popular. Pero surge otro competidor: el género lírico comienza a cobrar auge y constituye una novedad.

Para Luis G. Urbina:

El teatro en México era una rama enteca de nuestro árbol artístico. Vivía éste, como se ha visto, alimentado por la savia española; mas la flor última, la poesía dramática, esa flor que revienta en las ramas del arte cuando una literatura ha llegado a su plenitud no era ni podía ser entre nosotros una lozana muestra, prometedora de sápidos y brillantes frutos.¹³



Explicable, desde luego, la opinión descorazonada del autor de *Cuentos vividos y crónicas soñadas*, puesto que durante el periodo colonial el público sólo vio reproducciones e imitaciones, amén de los aislados esfuerzos de Sor Juana y de algunos autores empeñados en atrapar el color local en tipos, costumbres y situaciones. La monja jerónima, por ejemplo, incorpora algo del paisaje y personajes autóctonos en algún auto sacramental y en sus loas; pero lo más importante es su hallazgo lingüístico: ella ya no *cecea*: sabe, con un notable adelanto a las modernas teorías sobre el lenguaje, que ella pertenecía a una norma distinta, a un dialecto particular del español general. Sin embargo, el esfuerzo no cundió. Nuestros escritores volvieron a someterse a la norma impuesta por la "madre patria" y el largo trecho avanzado no es visto sino hasta muchos años después, por los modernistas.

Al principiar el siglo XIX, las más famosas comedias de Lope, Tirso de Molina, Rojas Zorrilla, Calderón, Guillén de Castro, Vélez de Guevara, Montalbán, Fernando de Zúrate, Candamo, Zamora Cañizares... se representaban en México con gran éxito. Y también muchas obras de los dramaturgos del siglo XVIII, como Moratín o Ramón de la Cruz. Aun versiones de Molière y de Shakespeare: éste era el panorama en el que tenían que desenvolverse nuestros autores dramáticos. Eso y la casi ausencia de teatros implicaban un esfuerzo mayor. El Coliseo Nuevo, luego Teatro Principal,¹⁴ fue el escenario de las primeras búsquedas teatrales. En su espacio se vio a Manuel Eduardo de Gorostiza y a nuestros primeros autores propiamente románticos, Ignacio Rodríguez Galván y Fernando Calderón, y también se pudo presenciar las funciones de homenaje al Ejército Trigarante, al Ejército Libertador que había derrocado a Iturbide y al advenimiento a la silla presidencial de Guadalupe Victoria.¹⁵

El teatro mexicano, poco a poco, va adquiriendo ciertos rasgos particulares y un latido propio dentro de las corrientes artísticas de la época. Después de los ensayos de Fernández de Lizardi, el teatro de Ignacio Rodríguez Galván es el primero propiamente romántico. Sus obras, imbuidas de afanes nacionalistas, encuentran su inspiración en leyendas y tradiciones de la Nueva España; y el sentimiento de evasión, tan característico de los autores en este momento, se da tan sólo en el tiempo. Como muestras sobresalientes de su época, pueden citarse las archiconocidas *Muñoz*, *Visitador de México* y *El privado del virrey*. Fernando Calderón, por su parte, ha sido considerado, desde Altamirano, como un autor que, en vez de fijar sus ojos en México, buscaba temas de inspiración en otros lugares y otros tiempos.

En su empeño por crear una literatura nacional, el maestro Altamirano, a propósito de la abundancia de obras extranjeras en el gusto del público, le

reprochaba a Calderón que no hubiera dirigido su talento hacia asuntos nacionales:

Calderón, con su feliz imaginación y con su sentimentalismo, pudo haber ayudado al segundo (Ignacio Rodríguez Galván) a crear el teatro nacional; y no que fue a emplear sus dotes en resucitar asuntos caballerescos de la Edad Media, que ninguna utilidad podían traer, sino un fútil entretenimiento y un extravío de gusto, o bien fue a buscar en la historia de Inglaterra un episodio, que mejor inspirados habían ya trasladado al teatro algunos poetas europeos.¹⁶

No obstante, Calderón aportó su capacidad de observación y de creación de tipos con fina ironía en *A ninguna de las tres*, notoriamente superior a su modelo.¹⁷

Manuel Eduardo de Gorostiza, por su parte, es una suerte de contrapeso. A los excesos románticos de Calderón y Rodríguez Galván opone cierta mesura. Constituyó, así, el necesario equilibrio que posteriormente va a permear en la producción dramática. Promotor teatral, luchador insobornable por la libertad de México -luchó contra el invasor gringo y pudo regresar un mal chiste a un oficial yanqui de triste memoria-¹⁸ tuvo éxito de público. Cuando murió, en 1851, los homenajes fueron sumamente emotivos. Con él se completaría una buena tercia de posibilidades dramáticas: la exaltación nacionalista en Rodríguez Galván, la inteligencia discursiva de Calderón y la mesura del, llamado en su tiempo, "Moratín mexicano".

Otro rasgo que se suma a las características que van conformando el teatro mexicano puede deberse a Antonio García Gutiérrez, dramaturgo originario de Cádiz. A este autor se le debe, gracias al éxito clamoroso obtenido con su drama *El trovador*, en Madrid, la costumbre de los autores de salir a agradecer los aplausos del público. Pero quizás lo más importante, para el teatro mexicano, haya sido la manera de dejarse influir por el medio mexicano -vivió y escribió en Yucatán-, y el hecho de prohijar el

surgimiento de José Antonio Cisneros, el primer dramaturgo yucateco que vio representadas sus obras.

Aparte de los méritos de García Gutiérrez al llevar a la escena leyendas y asuntos yucatecos, como *Los alcaldes de Valladolid* y *El secreto del ahorcado*, deben destacarse también los hallazgos de Cisneros, pues

es el primero que suprime en sus dramas románticos, como *Mercedes*, y en sus comedias de índole realista, como *Celia* y *Matar al gato*, los monólogos y los apartes aun antes de que Ibsen lo hiciera en Europa. Cisneros aparece así como una especie de Ibsen mexicano, al que lamentablemente le faltaron Antoine y su Teatro Libre.¹⁹

Autores, críticos y actores, pese a sus denodados esfuerzos, se quejaban continuamente por la situación del teatro en México. Altamirano, Gutiérrez Nájera, Urbina y tantos otros cronistas ponían el dedo en la llaga: repetición del mismo repertorio por las mismas compañías, poco o ningún apoyo gubernamental, ignorancia en gran parte del público²⁰ y muchos etcéteras. Por eso es importante destacar el testimonio, recogido por Armando de María y Campos, de un extranjero:

Un ilustre viajero francés, que vivió entre nosotros durante una década -1831-1841-, Mathieu de Fossey, asegura en su raro libro *Viaje a México*, que publicó Cumplido enriqueciéndolo con valiosas e insuperables fotografías, que el arte dramático en México en aquel tiempo disfrutaba de un auge excepcional (...) Tanto que le cabía el primer lugar después de los de París, Londres y Milán.²¹

Y el mismo Armando de María y Campos afirma que eso no lo pudieron asegurar, en sus respectivos libros, Enrique de Olavarría y Ferrari, Antonio García Cubas y Guillermo Prieto, "por la sencilla razón de que ignoraban el ambiente teatral de las grandes capitales europeas".²²

Después de todo, el teatro, hecho social, constituía la única fuente de distrac-

ción de la gente. Un país, una ciudad con pocos habitantes, permitía que sectores de la sociedad tuvieran puntos fijos de reunión. El teatro, termómetro social y catarsis colectiva, ayudaba a mantenerse al día en todos los asuntos que incumben a cualquier conglomerado humano. Asuntos como la fundación del primer Conservatorio Dramático de México en 1853, a iniciativa del actor mexicano José Cejudo; o, en el mismo año, la expedición del Primer Reglamento de Teatros, expedido por Antonio López de Santa Anna.²³

Como un espectáculo con la función de "divertir e ilustrar dignamente el teatro no tenía por qué tomar partido", de acuerdo con Reyes de la Maza,²⁴ así es que tanto liberales como conservadores asistían a él. Por eso no es de extrañar que con los cambios políticos cambiaran frases en los programas. La República o el Imperio eran igualmente celebrados, según quien estuviera en el poder. Y también, por eso mismo, el teatro en su conjunto fue a la zaga de los movimientos sociales. Sin embargo, al ser derrotado el invasor francés, en muchas ocasiones se llegó al exceso patrioter, como refiere Reyes de la Maza.²⁵

En la segunda mitad del siglo, particularmente en la década de los años 60 a 70, la influencia española deja su lugar a la francesa. Los seis años del Imperio habían dejado su huella en la sociedad mexicana. Desde luego que antes ya existían señales de afrancesamiento, visibles en la caricatura que Fernando Calderón hace, en *A ninguna de las tres*, del petimetre afrancesado y cursi; pero eran solamente pequeños brotes de lo que vendría más tarde. Es la segunda parte de la división que hace Reyes de la Maza tomando como punto de referencia al cancán.

La influencia francesa se deja sentir sin previo aviso, "con un estallido lleno de color rojo fuego y de melodías vertiginosas".²⁶ Actores, actrices y público aceptan jubilosos la novedad:

Todo cambia, todo gira, todo se deja llevar por la locura que desde Francia ha

soltado hacia el orbe un compositor revolucionario que pretende, y logra, terminar con cualquier canon establecido para un teatro. El orden en las representaciones, la moralidad severa de los autores españoles y aun franceses, la circunspección en los artistas, las moralejas de las piezas, el rígido pudor, las añejas y respetadas buenas costumbres, todo esto se termina con unos cuantos acordes de cualquier orquesta que ejecute aquellas partituras que parecen escritas por algún espíritu chocarrero que quisiera burlarse del mundo. El siglo XIX sonríe al fin y se somete con gusto a ser dirigido por la batuta de Jacques Offenbach.²⁷

México se ofrece entero a la revolución teatral. La antigua minoría pseudoaristocrática asistente al teatro, es rebasada por lo que podríamos llamar el gran público. Ese gran público, si tomado en cuenta por Lope, por ejemplo, es ahora de nueva cuenta considerado espectador. Y la clase de media, la detentadora de la instrucción y de las aceptaciones e inconformidades, es la punta de lanza. Llega al teatro y eso es lo que se buscaba.

Dos asuntos más confirman la entrada de esos aires de renovación. Por un lado, llega a México José Valero, actor español que moderniza el arte de la actuación; es decir, aporta la naturalidad. Con él se terminan las voces engoladas, los largos parlamentos en tono declamatorio, las poses forzadas, los ademanes violentos y grandilocuentes y demás vicios que se arrastraban hasta ese momento como herencia del drama romántico de Víctor Hugo y Schiller.²⁸ A iniciativa de Altamirano, Valero colabora para fundar el Conservatorio Dramático, con las materias obligatorias de literatura dramática, declamación, idiomas, música, esgrima y baile. Y por otro lado, se inicia el género de la "revista", con una de Olavarría y Ferrari: *Revista del año 1869*. Género mordaz y punzante, encuentra su filón, más adelante, en la política.

Opera, zarzuela y otros espectáculos estuvieron siempre en franca competencia. La "paz porfiriana" consiguió que el

periodismo cultural cobrara auge. La crónica teatral se convirtió en un delicioso pasatiempo para autores y lectores. Pero esa "paz" ve surgir, a fines del siglo, cada vez más enconadas, las señales de descontento popular. Y ve nacer, también, la independencia cultural de América con el Modernismo.

Si la tragedia era la forma de expresar la lucha del hombre por entender que los rigores de un destino injusto pudieron ser evitados, la comedia hacía hincapié en la otra parte de la naturaleza humana: la risa, actitud vital que de tantos modos ha herido a la intolerancia. En ambos casos, los clásicos griegos colocaron a sus personajes a una altura lo suficientemente alta como para que el espectador percibiera los "modos" de actuar. Máscaras y coturnos son los elementos del actor. El drama, por su parte, tendía a rebajar la altura de los personajes. Intentaba revestirlos de sufrimiento y gozo alternativa-

mente; más cerca de la vida, apelaba a la capacidad sentimental del espectador.

Por eso el drama tuvo tanto éxito. Además, no instruía; cuando mucho, el espectador delegaba en los personajes su capacidad para sufrir y reír de su propio sufrimiento. Por su naturaleza, el drama encuentra perfecta cabida en el Romanticismo. A los dramas de honor del Siglo de Oro español, y a los dramas isabelinos que indagaban en el alma humana en la circunstancia del poder, los románticos oponen la fuerza de los sentimientos. El amor rige las relaciones humanas. Puede haber heroísmo, patriotismo, ansias de libertad, odio y ambiciones, pero éstos y más conflictos siempre matizados por la fuerza del amor.

Víctor Hugo, Schiller, Dumas... fueron prontamente admirados en México. Y el drama romántico mexicano pronto tuvo cultivadores. Distinta suerte y capacidad en los dramaturgos mexicanos impiden una visión global; circunstancias epocales los acercan. Lo cierto es que desde inicios del siglo el drama fue cultivado. Y también es cierto que perduró en el gusto hasta bien entrada la nueva centuria. Con la novela sentimental, el drama es el antecedente más directo de las actuales telenovelas. Por supuesto, la diferencia es abismal. Inteligencia, creatividad y gusto son características nada desdeñables del drama. Una lectura cuidadosa de algunos dramas nos darían más puntos de referencia. Fernando Calderón, Juan Valle, Manuel M. Romero, Ramón Rodríguez Rivera, José Peón Contreras, Vicente Riva Palacio y Manuel José Othón tienen mucho que decirnos con respecto a la historia del teatro mexicano del siglo XIX.

De 1830 a 1886, fechas de aparición de *Muerte de Virginia por la libertad de Roma* y *Lo que hay detrás de la dicha*, de Fernando Calderón y Manuel José Othón, respectivamente, existe todo un siglo de drama romántico mexicano. De la exaltación de los primeros cultivadores del primer romanticismo a la versifi-



cación ponderada -y aun la prosa- de un poeta como Othón, al mismo tiempo conservador de la tradición clásica y celebrado por los modernistas, existe más de una diferencia, pero también numerosas coincidencias. A nuestros autores de principios de siglo les toca luchar contra un enemigo poderoso: la inercia españolizante; a los de fin de siglo, contra otro rival no menos poderoso: el afrancesamiento servil. A fin de cuentas el problema era semejante: el coto a lo original. Unos son pioneros de una nueva sensibilidad; los últimos tienen la responsabilidad de la competencia de las nuevas corrientes que los consideran ya anticuados.

Con todo, la historia del drama romántico mexicano se parece en todos nuestros autores. Escribían para un público específico que participaba del contexto social y literario. El público, en un principio minoritario y pseudoaristocrático, se fue ampliando con gente de los que hoy llamaríamos clase media. Esa gente consumía literatura y estaba atenta a todo lo que ocurriera en el mundillo cultural. Asimismo, el periodismo cultural adquiere mayor importancia. Los cronistas de teatro son, efectivamente, termómetros de una época con ansia de construirse a sí misma. Y el teatro era la mejor manera de sentirse en sociedad. Y el drama, dentro de éste, tocaba los resortes más sensibles de las señoritas cultas de la época.

Guardando toda proporción, el drama romántico y la novela sentimental son el antecedente directo de la telenovela; la novela rosa que se consume en la actualidad, su hija natural. Al colocarse los actores en situaciones compartibles, el público retribuía los esfuerzos con admiración, aunque no con dinero. Las obras de los autores arriba mencionados comparten una realidad: la capacidad de conmover. Y si ahora nos pueden parecer anacrónicos y efectistas, pensemos en la circunstancia de su época. En un tiempo en que las diversiones eran escasas y los adelantos tecnológicos eran algo menos

que un sueño, los espectáculos en vivo colmaban las expectativas de la gente.

Finalmente, un estudio de Pedro Henríquez Ureña hace notar que la métrica utilizada por nuestros poetas de la Independencia privilegiaba el endecasílabo y el octosílabo. El primero en silvas, liras y estrofas de más o menos versos; en sonetos, octavas reales y metro suelto o blanco. Los segundos en quintillas, romances, décimas y redondillas.³⁰ En muchas obras, escritas en un espacio de tiempo que abarca casi todo el siglo, puede corroborarse lo anterior, con algunas excepciones, como *Catalina de Juecia*, de Manuel M. Romero y *Lo que hay detrás de la dicha*, de Manuel José Othón, por ejemplo. Las demás no contradicen lo expuesto por el erudito dominicano para los autores de los primeros años de Independencia. Sobre todo porque nuestros autores quizás resientan el mayor defecto o virtud del teatro español: está escrito para ser oído.

NOTAS

¹ Sergio López Mena, *Joaquín Arcadio Pagaza ante la crítica*, México, UAM, 1987. Véase particularmente el artículo de Balbino Dávalos allí incluido.

² Esta opinión, de hecho, es la que lo lleva a su monumental esfuerzo de investigación que, para bien de todos, publicó la UNAM.

³ La bibliografía, al final de este trabajo, da cuenta de casi todas las aportaciones.

⁴ Ignacio Manuel Altamirano, *La literatura nacional*, tomo I. México, Ed. Porrúa, 1949, páginas 211 y ss.

⁵ Antonio Magaña Esquivel, *Teatro mexicano del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 23 y ss.

⁶ *Loc. cit.*

⁷ *Ibid.*, p. 24.

⁸ Citado en *ibid.*, p. 24.

⁹ *Ibid.*, p. 25.

¹⁰ *Loc. cit.*

¹¹ Luis Reyes de la Maza, *El teatro en México en la época de Juárez. 1868-1872*, México, Imprenta Universitaria, 1961, p. 12.

¹² *Loc. cit.*

¹³ Luis G. Urbina, *La vida literaria en México*, edición y prólogo de Antonio Castro Leal, México, Ed. Porrúa, 1986, p. 316.

¹⁴ Los avatares de los teatros y las historias de las compañías dramáticas están amenamente referidos en la magna obra de Luis Reyes de la Maza.

¹⁵ Antonio Magaña Esquivel, *op. cit.*, p. 11.

¹⁶ Ignacio Manuel Altamirano, *op. cit.*, tomo I, página 73.

¹⁷ Francisco Monterde, *Cultura mexicana. Asuntos literarios*, México, Editora Intercontinental, 1946, pp. 131 y ss.

¹⁸ Armando de María y Campos, *Entre cómicos de ayer*, México, "Arriba el telón", 1950, p. 94.

¹⁹ Antonio Magaña Esquivel, *op. cit.*, p. 23.

²⁰ Es sintomática la crónica de Gutiérrez Nájera a propósito de los que no hablan francés y van al teatro a "ver" obras en esa lengua. *Vid.* Manuel Gutiérrez Nájera, "La lengua de Coquelin", en *Espectáculos*, México, UNAM, 1985, pp. 239 y ss.

²¹ Armando de María y Campos, *op. cit.*, p. 61.

²² *Loc. cit.*

²³ Véanse los detalles de tal edicto en Luis Reyes de la Maza, *El teatro en México en la época de Santa Anna. II*, México, Imprenta Universitaria, 1979, p. 14.

²⁴ *Id.*, *El teatro en México entre la Reforma y el Imperio*, México, Imprenta Universitaria, 1958, página 10.

²⁵ *Id.*, *El teatro en México durante el segundo imperio*, México, Imprenta Universitaria, 1959, p. 14.

²⁶ *Id.*, *El teatro en México en la época de Juárez*, México, Imprenta Universitaria, 1961, página 10.

²⁷ *Loc. cit.*

²⁸ *Ibid.*, p. 17.

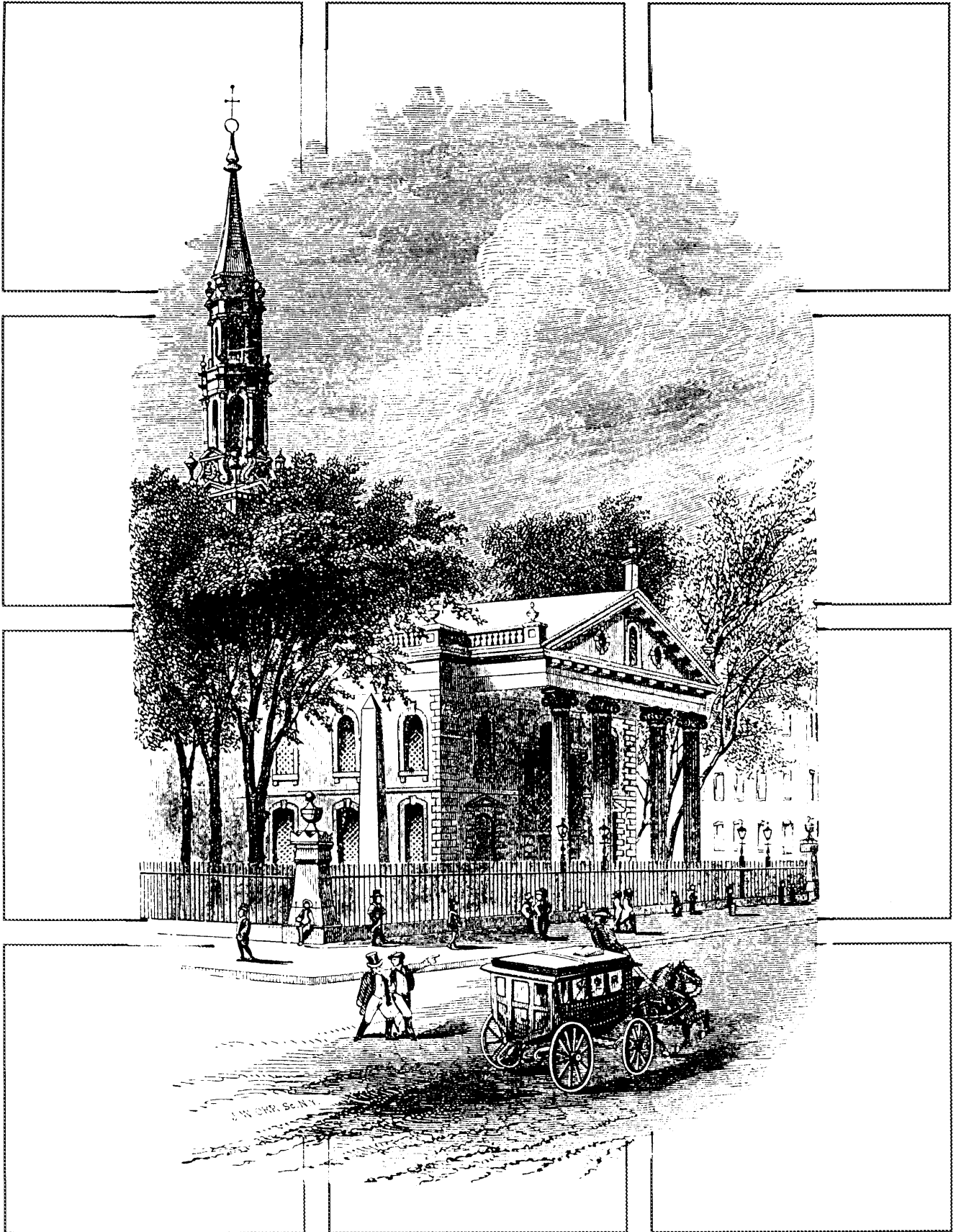
²⁹ *Vid. supra.*

³⁰ Antonio Castro Leal, "La métrica de los poetas mexicanos en la época de la Independencia", en *Estudios mexicanos*, México, FCE/SEP, 1984, páginas 207 y 55.

BIBLIOGRAFIA

- Altamirano, Ignacio Manuel, *Crónicas de la semana*, introducción por Francisco Monterde, José Luis Martínez y Huberto Batis, México, Ediciones Bellas Artes, 1969, 207 páginas (Colección Ayer y Hoy, 9).
- , *La literatura nacional. Revistas, ensayos, biografías y prólogos*, edición y prólogo de José Luis Martínez, México, Ed. Porrúa, 1949. (Colección Escritores Mexicanos, 52, 53 y 54)

- Las revistas literarias del siglo XIX*, 2ª edición, México, La Iberia, 1868, 202 pp.
- Bentley, Eric Russel, *La vida del drama*, México, Editorial Paidós, 1985, 336 pp. (Paidós Studio, 23).
- Beristáin, Helena, *Diccionario de retórica poética*, México, Ed. Porrúa, 1985, 508 pp.
- Calderón, Fernando, *A ninguna de las tres*, estudio preliminar de Francisco Monterde, México, UNAM, 1978, 198 pp. (Colección BEU, 47).
- Dramas y poesías*, edición y prólogo de Francisco Monterde. México, Ed. Porrúa, 1959, 374 pp. (Colección Escritores Mexicanos, 78).
- Carballo, Emmanuel, *Historia de las letras mexicanas en el siglo XIX*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara/Xalli, 1991, 380 pp. (Reloj de sol).
- Conde Ortega, José Francisco, *Joaquín Arcadio Pagaza y el siglo XIX mexicano*, México, UAM, 1991, 83 pp. (Colección Molinos de Viento).
- La crítica de la literatura mexicana en el siglo XIX*, edición de Fernando Tola, México, UNAM, 144 pp. (La crítica literaria, 2).
- Girón Cerna, Carlos, *El hombre: ente teatral*, México, Subsecretaría de Asuntos Culturales SEP, 1967, 61 pp. (Cuadernos de lectura popular; serie La honda del espíritu, 63).
- González Peña, Carlos, *Historia de la literatura mexicana*, México, Ed. Porrúa, 1975, 362 pp. (Colección Sepan Cuántos..., 44).
- Guardia, Alfredo de la, *Visión de la crítica dramática*, Buenos Aires, Ed. Pléyade, 1970, 365 pp.
- Gutiérrez Nájera, Manuel, *Espectáculos. Teatro. Conciertos. Opera. Opereta y zarzuela. Tandas y titeres. Circo y acrobacia. Deportes y toros. Gente de teatro. El público. La prensa. Organización y locales*, selección, introducción y notas de Elvira López Aparicio. Edición e índices por Ana Elena Díaz Alejo y Elvira López Aparicio, México, UNAM, 1985, 287 pp.
- Díez Borque, José María, *Semiología del teatro*, Barcelona, Ed. Planeta, 1975, 333 pp.
- Díez -Canedo, Enrique, *El teatro y sus enemigos*, México, La Casa de España en México, 1939, 163 pp.
- Henríquez Ureña, Pedro, *Estudios mexicanos*, México, FCE/SEP, 1984, 386 pp. (Colección Lecturas Mexicanas).
- Hidalgo, Aurelio, *El teatro Degollado. 1866-1896*, Guadalajara, Ediciones del Gobierno del Estado de Jalisco, 1966.
- Jiménez Rueda, Julio, *Letras mexicanas en el siglo XIX*, México, UNAM, 1988, 175 pp. (La crítica literaria, 1).
- Magaña Esquivel, Antonio y Ruth Lamb, *Breve historia del teatro mexicano*, México, Ediciones de Andrea, 1958.
- Teatro mexicano del siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, 573 pp. (Colección Letras Mexicanas, 108).
- Los teatros en la ciudad de México*, México, Departamento del Distrito Federal, SOSF, 1974, 142 pp. (Colección Popular Ciudad de México).
- El teatro, contrapunto*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970, 111 pp. (Colección Presencia de México).
- Maria y Campos, Armando de, *Entre cómicos de ayer*, México, Ed. "Arriba el telón", 1950, 206 pp.
- Manuel Eduardo de Gorostiza y su tiempo. Su vida y su obra, México, edición del autor, 1959, s/p.
- El teatro de género chico en la Revolución Mexicana*, México, BINEHRM, 1956, 439 pp.
- Mendoza López, Margarita, *Primeros renovadores del teatro en México*, México, IMSS, 1985, 174 pp.
- Montalvo Ortega, Enrique, *José Peón y Contreras*, comp. e intr. de... México, Senado de la República, 1987.
- Monterde, Francisco, *Bibliografía del teatro en México*, México, Imprenta de la Secretaría de Relaciones Exteriores, 1982, 649 pp. (Monografías bibliográficas mexicanas, 28).
- Cultura mexicana. Aspectos literarios*, México, Editora Intercontinental, 1946, 325 páginas.
- Nomland, John B., *Teatro mexicano contemporáneo (1900-1950)*, traducción de Paloma Gorostiza de Zozaya y Luis Reyes de la Maza, México, Departamento de Literatura INBA, 1967.
- Olavarría y Ferrari, Enrique de, *Reseña histórica del teatro en México. 1538-1911*, 5 tomos, prólogo de Salvador Novo, 3ª edición ilustrada y puesta al día de 1911 a 1961, México, Ed. Porrúa, 1961. (Biblioteca Porrúa, 21).
- Ortiz Vidales, Salvador, *Don Guillermo Prieto y su época*. México, Botas, 313 pp.
- Reyes, Alfonso, *Obras completas*, tomo 1, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, 369 pp.
- Reyes de la Maza, Luis, *En el nombre de Dios hablo de teatros*, México, UNAM, 1984, 387 pp. (Estudios y Fuentes del Arte en México, XLII).
- El teatro en 1857 y sus antecedentes*, comp. y estudio de... Prólogo de José Rojas Garcidueñas, México, UNAM, 1956.
- El teatro en México entre la Reforma y el Imperio. 1858-1861*, comp. y estudio de... México, UNAM, 1958. (Estudios y fuentes del Arte en México).
- El teatro en México con Lerdo y Díaz. 1837-1879*, comp. y estudio de... México, UNAM, 1963, 345 pp. (Estudios y Fuentes del Arte en México).
- El teatro en México durante el porfirismo*, 3 tomos, comp. y estudio de... México, UNAM, 1964, 1965 y 1968. (Estudios y Fuentes del Arte en México, XIX, XXII y XXV).
- El teatro en México en la época de Santa Anna. 1840-1850*, comp. y estudio de... México, UNAM, 1972. (Estudios y Fuentes del Arte en México).
- El teatro en México en la época de Juárez*, comp. y estudio de... México, UNAM, 249 pp. (Estudios y Fuentes del Arte en México).
- El teatro en México durante el segundo Imperio*, comp y estudio de... México, UNAM, 1959, 239 pp.
- El teatro en México durante la Independencia*, comp. y estudio de... México, UNAM, 1979, 429 pp. (Estudios y Fuentes del Arte en México).
- Cien años del teatro en México. 1810-1910*, México, SEP, 1972, 161 pp. (Colección SEP Setentas, 61).
- Circo maroma y teatro*, México, UNAM, 1985.
- Rodríguez Galván, Ignacio, *Poesía y teatro. 1816-1842*, México, Ed. Porrúa, 1972, 326 pp. (Colección Escritores Mexicanos, 88).
- Ruiz Lugo, Marcela et. al., *Bibliografía teatral*, México, Dirección General de la Escuela Nacional Preparatoria, 1978, s/p.
- Urbina, Luis G., *Ecos teatrales*, prólogo, selección, notas y bibliografía de Gerardo Sáenz, México, Departamento de Literatura INBA, 1963, 256 pp. (Ediciones del INBA).
- La vida literaria de México y la literatura mexicana durante la guerra de Independencia*, edición y prólogo de Antonio Castro Leal, México, Ed. Porrúa, 1986, 393 páginas.
- Varios autores, *Literatura mexicana*, México, UAM, 1989, 200 pp.



SANTAMARIA: LA NUEVA FUNDACION DE SANTA MARIA

Oscar Mata

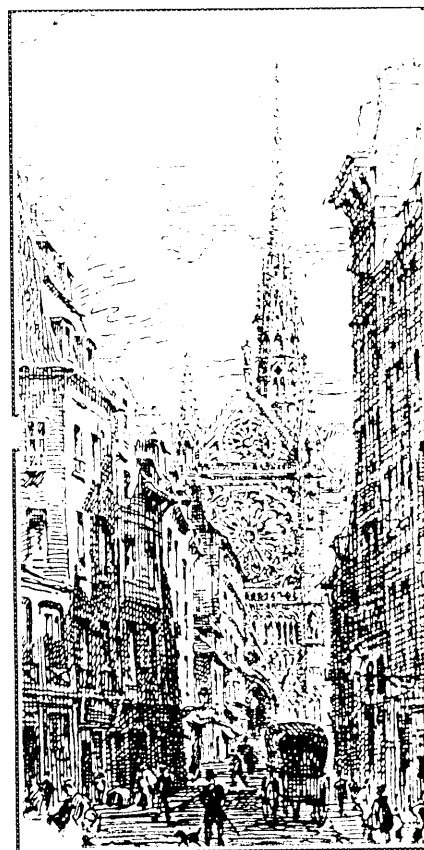
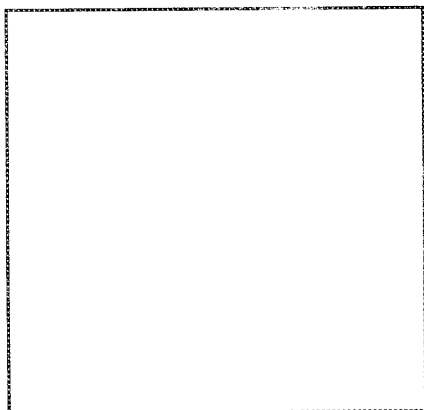
CUENTA la historia que el 3 de febrero de 1536, Pedro de Mendoza fundó el puerto de "Nuestra Señora del Buen Ayre", en la margen derecha del estuario de un río tan ancho como el mar, que fue nombrado el Río de la Plata, debido al color blancuzco de sus aguas. La fundación de Pedro de Mendoza consistía en un fuerte situado enfrente del pasaje después conocido como "Riachuelo de los navíos" y recibió el nombre de Nuestra Señora del Buen Ayre debido a que la expedición española había perdido el rumbo y un viento benévolo, un buen aire, llevó a las embarcaciones que la componían hasta el sitio en donde hoy se levanta la capital de la República Argentina. De regreso a la península ibérica, Pedro de Mendoza falleció y Domingo Martínez de Trala, conocido como "el capitán Vergara", despobló la ciudad llevando a sus habitantes a Asunción, situada a más de mil kilómetros de distancia. Poco tiempo después, el 11 de junio de 1580, Juan de Garay, con sus propios recursos monetarios, la vuelve a fundar, casi en el mismo lugar -ambos parajes se hallan separados por unos pocos cientos de metros-, y casi con el mismo nombre: "Ciudad de la Santísima Trinidad y Puerto de Santa

María de los Buenos Ayres". De esta forma, la ciudad más hermosa en que se han hablado el español y sus dialectos afines fue fundada y vuelta a fundar en un lapso de 44 años, fenómeno que se repite, casi exactamente en el mismo lapso de tiempo, con la primera ciudad mítica de la narrativa latinoamericana de la segunda mitad del siglo XX: la Santa María onettiana, puesta en el mapa de las letras de la literatura hispanoamericana en 1950, con la aparición de *La vida breve*, y vuelta a surgir, tras un incendio que aparentemente había acabado con ella en 1979, 43 años más tarde, en este postmodernista y postconmemorativo del encuentro de dos mundos 1993, gracias a la publicación de *Cuando ya no importe*, del escritor uruguayo nacionalizado español -más exacto sería llamarlo escritor rioplatense, pues nadie como él ha recreado la atmósfera que se respira en las veras del Río de la Plata-, Juan Carlos Onetti. Si la urbe fundada por Pedro de Mendoza y vuelta a fundar por Juan de

Garay cambió levemente su nombre, que pasó de Buen Ayre a Buenos Aires, no debe extrañar que la ciudad erigida por Juan María Brausen y vuelta a proferir por Carr haya experimentado el mismo fenómeno y ahora se llame Santamaría; cualquiera que sepa algo de transformaciones lingüísticas dirá que se trata de un hecho normal, tan común como las repeticiones en la historia.

La Santa María onettiana proviene del Jefferson en Yoknapatawpha de William Faulkner, la principal influencia en la obra del escritor montevideano, y se continúa -siguiendo las enseñanzas de quien escribió *Santuario*- en la Comala de Juan Rulfo y el Macondo de Gabriel García Márquez, con las características geográficas que marcan los lugares de nacimiento de sus autores: la urbe rioplatense de Onetti es el pueblo en los altos de Jalisco de Rulfo y el poblado caribeño de García Márquez. Santa María es, para no pocos críticos sudamericanos, la ciudad que resume a Buenos Aires, Montevideo, Colonia y Rosario, las cuatro situadas a orillas del Río de la Plata y su principal afluente, el omnipresente, ancho y lodoso río Paraná.¹ En unas declaraciones Onetti se encargó de indicar cuál había sido su modelo: la ciudad de

Paraná, en la provincia argentina de Entre Ríos, situada a poco más de seiscientos kilómetros de Buenos Aires y Montevideo.² La provincia de Entre Ríos es una verdadera isla en tierra firme, ya que está completamente rodeada por varios ríos, y sus habitantes, a decir de Onetti, son los uruguayos de Argentina. Por otro lado, desde el punto de vista geográfico, la provincia de Entre Ríos tiene la más comunicada y cercana fron-



tera de Argentina con Uruguay; en muchos puntos los dos países son visibles el uno para el otro, pero nunca como en Entre Ríos se juntan. En uno de los capítulos, o "apuntes", iniciales de la novela, el correspondiente al 28 de abril (que va de la página 23 a la 25) se describen la huida de Carr de Monte, su desembarco en una mañana sanmariana y la vegetación -humedad con árboles, bosques y jungla- del lugar, típica de la pampa húmeda. No resulta difícil que durante su exilio en Buenos Aires, el nativo de Montevideo se haya valido de esa población, que tantos recuerdos y añoranzas felices le produjo, para crear la ciudad en que, a partir de *La vida breve*, habría de transcurrir la mayor parte de su obra narrativa. El origen de su nombre no es ningún secreto. En 1993, en los inicios del último de los trabajos onettianos publicado hasta la fecha, Carr (trasunto del autor de *Los adioses* y che oriental como él) se expresa así:

... preguntó si el nombre Santamaría me era conocido. Le dije que toda América del Sur y del Centro estaba salpicada de ciudades o pueblos que llevaban ese nombre.³

En cuanto a su significación, a lo que la ciudad representa, existe cierto consenso en considerarla una especie de urbe ideal, perfecta, no en vano el desdichado Brausen fue feliz ahí todo un día, "sin ninguna razón". Carlos Fuentes dice lo siguiente al respecto en su ensayo *Valiente mundo nuevo*:

La modernidad, que tan desesperadamente habíamos buscado desde la Independencia... (está) ... sobre todo en la invención de las "ciudades inalcanzables", la lúcida conciencia de la distancia entre realidad y deseo, en las novelas del uruguayo Juan Carlos Onetti.⁴

Esta urbe singular fue concebida y creada por un hombre insignificante, diminuto, recientemente despedido de una agencia de publicidad, que trabajaba en un guión cinematográfico con el propó-

sito de hacerse de unos pesos. Juan María Brausen es su nombre, está casado con "la única mujer que sedujo o me sedujo a mí" y vive en un diminuto departamento de la calle Chile, al 600, en el barrio porteño de Montserrat, a pocas cuadras de donde un par de décadas más tarde Jorge Luis Borges se habrá de deshacer de *El libro de arena*. Brausen, sin embargo, al paso del tiempo habrá de convertirse en el dios de los habitantes de Santa María, cuya primera aparición, en el segundo capítulo de la primera parte de *La vida breve* es así: "una pequeña ciudad colocada entre un río y una colonia de labradores suizos, Santa María..."⁵

A partir de esta imagen, Juan Carlos Onetti escribió la llamada saga de Santa María, que se fue editando durante las últimas cuatro décadas y se compone -por lo menos- de catorce títulos, entre novelas, novelas cortas y cuentos. Los catorce títulos que anteceden a *Cuando ya no importe* (1993), donde el nombre cambia de Santa María a Santamaría son los siguientes: *La vida breve* (1950), *El álbum* (1953), *Historia del Caballero de la Rosa y la Virgen encinta que vino de Liliput* (1956), *El infierno tan temido* (1957), *(Para) Una tumba sin nombre* (1959), *La cara de la desgracia* (1960), *Jacobo y el otro* (1961), *El astillero* (1961), *Tan triste como ella* (1963), *Junta cadáveres* (1964), *La novia robada* (1968), *La muerte y la niña* (1973), *Dejemos hablar al viento* (1979) y *Presencia* (1986).⁶ El número catorce se refiere a las ficciones onettianas en las cuales aparece el término Santa María; sin embargo, la cifra bien podría ser mayor, ya que no pocas narraciones de Onetti se desarrollan en lugares de la región pampeana, que simboliza de manera admirable la creación de Juan María Brausen. Así, por ejemplo, Emir Rodríguez Monegal dice que el cuento "La casa en la arena", que originariamente fue un capítulo de *La vida breve*, sucede en Santa María. No obstante, el nombre de la mítica urbe brilla por su ausencia en el relato cuyo protagonista es Díaz Grey, el

más célebre sanmariano, quien aparece "en el consultorio frente a la plaza de la ciudad provinciana".

En *Dejemos hablar al viento*, novela publicada en 1979, se produce un incendio que en apariencia consume Santa María. Tal impresión quedó en los lectores de Onetti, máxime que en sus dos siguientes libros *Presencia y otros cuentos* (1986) y *Cuando entonces* (1988) la mítica ciudad no aparece, excepción hecha del cuento "Presencia" y que al parecer fue escrito en los tiempos de redacción de la voluminosa novela. De cualquier forma, se trata, en primer lugar, de una mera mención, en la segunda frase del cuento que más que nada indica el final, la ausencia de la ciudad: "Para mí ya no había ni habría Santa María reconstruida ni *El liberal*".⁷

Varios miembros de la diáspora sanmariana editan un periódico, llamado *Presencia*, cuyos ejemplares le llegan a Jorge Malabia, personaje de rancia estirpe onettiana, desde distintas partes de Europa. Y a la ausencia de la ciudad se debe agregar la de María José Lemos, la mujer amada por Malabia: "Así, bebiendo y fumando, sin esfuerzo, fui viendo a María José salir de la biblioteca de Santa María y trepar al coche".⁸

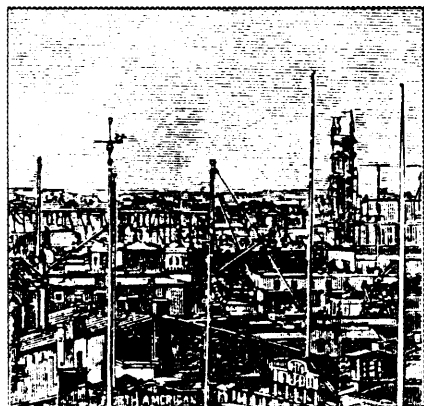
Finalmente la joven resulta una "desaparecida" de los milicos que "gobernaron" al Uruguay en la terrible década de los años setenta. Los otros seis cuentos del libro tienen lugar en España, donde el escritor nativo de Montevideo reside desde 1975, y en la región riopla-



tense, en ciudades con rambla, como Montevideo o Santa María, o la misma Barcelona, relativamente cercana de Madrid, su actual ciudad de residencia, pero en las narraciones no se menciona ningún nombre. Caso contrario sucede en la novela corta *Cuando entonces*. La acción se desarrolla en Lavanda, una ciudad cuyo nombre recuerda la denominación que se da al Uruguay: la banda oriental. Lavanda vendría a ser una recreación de Montevideo, a juzgar por los indicios ofrecidos por el mismo Onetti en el cuento "Justo el Treintaiuno" que con levísimos cambios pasa a ser el capítulo VIII de la primera parte de *Dejemos hablar al viento*, intitulado "Justo el 31". El cuento se transcribe casi íntegramente en el capítulo ya mencionado de la novela, con la casi única variante de que Montevideo es sustituido en un par de ocasiones por Lavanda, la ciudad de provincia que sirve de refugio a Medina, protagonista de *Dejemos hablar al viento*, y en

donde Lamas, protagonista de *Cuando entonces*, intenta vanamente olvidar a Magda.

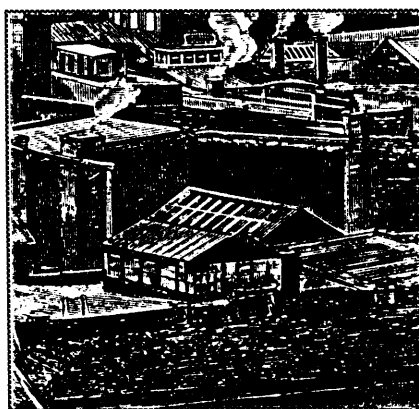
El hecho de que Santa María no apareciera en un libro escrito después del incendio, que dio inicio en la villa de emergencia, la ciudad perdida diríamos los mexicanos, de Enduro, llevó a pensar en el fin de la ciudad. Sin embargo, no ha sucedido cosa tal y en *Cuando ya no importe* la ciudad reaparece, aunque con



el nombre ligeramente cambiado: Santamaría. Más o menos a la mitad de esta nueva novela de Onetti se dice que el incendio sólo tocó unos "ranchos", casuchas, y la tienda del judío. Por lo demás, la ciudad ha continuado con su existencia y ha crecido, al grado que se habla de una Santamaría Nueva, en oposición a la Santamaría Vieja y también de una Santamaría Este, "un lugar, que sólo existe para geógrafos envidiosos"; todas ellas vecinas de la colonia Suiza que, tras tres generaciones de trabajo, se ha convertido en "una ciudad pujante, volcada al futuro, en constante expansión". Carr, el último de una dinastía que se inició con Linacero (*El pozo*, 1939), no deja de considerar una tontería al progreso material; aunque lo cierto es que el auge ha existido, pero no ha recalado en ninguna de las Santamarías, cuyos habitantes ahora viven del contrabando.

La reaparición de Santa María, con su nuevo nombre de Santamaría, se debe a Carr, un típico personaje onettiano, "herido de muerte por la vida", quien abandona Monte, una Montevideo convertida en una típica capital del Tercer Mundo, para incorporarse a una banda de contrabandistas, que opera en esta Santamaría, empujéncida por la colonia Suiza. Si en 1580 Juan de Garay dividió la naciente ciudad en solares, que distribuyó entre 64 colonos, 11 españoles y 53 criollos, en la novela de 1993 Carr imita la acción que Brausen realizó en la novela de 1950: "Entonces me puse a distribuir destinos y pasados".⁹

Sin embargo, esta vez no se trata de la invención de una nueva ciudad, de un mundo nuevo, como un producto de la imaginación que conduce a una realidad mejor, sino de una verdadera huida de una urbe, Monte (video) y cualquier ciudad de Latinoamérica, donde tan sólo es posible, vía el trabajo casi esclavo y la mendicidad, la sobrevivencia. Por lo demás, en esta nueva creación los personajes guardan mucha similitud con antiguos entes salidos de la pluma del novelista montevideano: una prostituta, ya entrada en años y en carnes, de nom-



bre Eufrasia, que recuerda a La Checa, la vecina de Brausen en el edificio de apartamentos de la calle Chile, o a los cadáveres que levantaba y regenteaba Larsen; una niña que se convierte en nínfula, como las de "La larga marcha" y "La cara de la desgracia", llamada María Elvira, la niña rubia que a inicios de la novela juega con don Chon Carr y casi al final le envía una carta desde otro país. También reaparecen personajes de otras obras de Onetti; Inés, la hija del viejo Petrus, constructor del astillero y la más importante de las figuras creadas por Brausen en Santa María: el doctor Díaz Grey, el médico del braguetazo para los sanmarianos, a quien finalmente ha sonreído la fortuna, vía el legado de su suegro Petrus y el éxito del contrabando, y ahora se dedica a ejercer, más que nada para matar el tiempo, como forense: no en vano Santamaría se está vaciando de gente y en la actualidad tan

sólo es una colonia de la colonia de suizos alemanes, a tono con el destino colonial de la realidad que representa.

Los apuntes de Carr que dan pie a esta nueva aparición de Santamaría fueron, según su autor, revueltos; no obstante, en ellos se advierte una trama bien definida, que abarca cinco años. Onetti siempre ha declarado que la base de sus cuentos y novelas es la historia, la trama sobre la cual teje los destinos de sus personajes y la peculiar atmósfera, plena de humedad, de su obra. La historia de esta, acaso su última novela, es la reaparición de Santamaría, ahora ciudad que casi todos abandonan, pero una ciudad al fin. Los apuntes, fechados sólo con días y meses, al parecer abarcan cinco años, tiempo en el cual Carr se la pasa viajando de Santamaría Vieja a Santamaría Nueva. A pesar de tantos viajes, de tantos recorridos de ida y vuelta, jamás supo cuántas millas separan a las dos Santamarías, en cambio sabe que San Cono es el patrón de la ciudad cuyos habitantes siguen rezándole al "Señor Brausen". Carr vive en un mundo en descomposición, donde imperan la desidia y los corruptos; él, un hombre culto y melómano, contempla la decadencia cuando un Picasso, *La cortesana con el collar de gemas*, es sustituido por una insulsa exposición de pintores postmodernistas, apenas vislumbra la felicidad con la pequeña Angélica Inés, pero pierde la cercanía de la infancia cuando la niña es enviada a casa de un pariente; con posterioridad se acerca a cierta dicha, llena de lágrimas, furia y fealdad, con Mirtha, una prostituta, pupila del Chamamé, el burdel que sustituye al de Junta Larsen, quien resulta una mentirosa. Nada nuevo, entonces, de lo expresado por el autor de *El astillero* hay en este nuevo libro de Juan Carlos Onetti, tampoco algo que pueda ser dicho o escrito por alguien más. Se trata de la lúcida reescritura, de la nueva fundación de un mundo imaginado tan cierto como lo son los seres que lo pueblan y lo han poblado, las palabras que lo conforman. De

esta manera, no es gratuito que Carr pase revista a no pocas de las obras onettianas, con el auxilio de un Díaz Grey que "no podía pasar mucho de los 50 años" y bebe "malta" de 12 años y cognac. Así, un 10 de diciembre (pp. 140-143) el médico le refiere al relativamente nuevo sanmariano la historia del proxeneta danés, Junta Larsen, protagonista de *Junta-cadáveres*, a cuyo conjuro se desata una lluvia de historias onettianas:

Un vagar sin sentido comprensible por las arenas que rodeaban una casa, un infantil empeño en enterrar un anillo que debió estar unido a una historia amorosa y difunta; meses de drogas prescritas y usadas por tres o cuatro personas que se fugan disfrazadas, sumergidas en la estupidez de cantos, músicas y sudores hediondos de un carnaval ya añoso; un adolescente empeñado en dar sepultura cristiana a un chivo maloliente; un promotor de lucha libre, viejo campeón ya vencido por combates y el tiempo, que resulta vencedor de un muchacho mucho más fuerte y joven sin que pueda explicarse por qué...¹⁰

A estos retazos de historias, correspondientes, entre otras, a *La vida breve*, *La cara de la desgracia*, *Para una tumba sin nombre*, Carr agrega, no sin tomar respiro, "la imposible historia de una muchacha que por despecho...", que corresponde a *La novia robada*, como una última pincelada de este mundo lleno de desgracia e infelicidad en el que, a pesar de todo, nosotros, figuras de algún dios desidioso, todavía somos capaces de crear belleza.

Hace casi medio siglo Juan Carlos Onetti escribió a un Juan María Brausen que recostado en la cama y rodeado de la humedad que emana del omnipresente Río de la Plata, inventaba una ciudad de provincias que mira a un caudaloso río, ciudad que marcó la entrada definitiva de la novelística latinoamericana en la modernidad; ahora, en plena postmodernidad, término que al uruguayo nacionalizado español no deja de causarle risa, acaso porque él es uno de los mejores

ejemplos de esa corriente, adopta la postura que él le confirió a Brausen y, con un océano de distancia, vuelve a fundar la mítica ciudad rioplatense, aunque ahora la humedad que lo acompaña no es la de ese río tan ancho como el mar, sino la de la lluvia que cae sobre la losa de su cuarto. De cualquier manera, esa humedad que siempre impregna el alma de los lectores de Onetti sigue estando presente.

Mayo de 1993

NOTAS

¹ Véase, entre otros, a Emir Rodríguez Monegal, Prólogo a *Obras completas*, Aguilar. México, 1970, pp. 9-14.

² J. C. Onetti, *Réquiem por Faulkner y otros artículos*, p. 197.

³ Juan Carlos Onetti, *Cuando ya no importe*, Alfajara. Buenos Aires, 1993, p. 21.

⁴ Carlos Fuentes, *Valiente mundo nuevo*, FCE. México, 1990, p. 22 (Tierra Firme).

⁵ Juan Carlos Onetti, *La vida breve*, Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1971, p. 18.

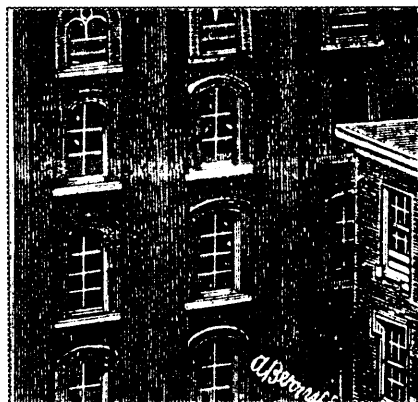
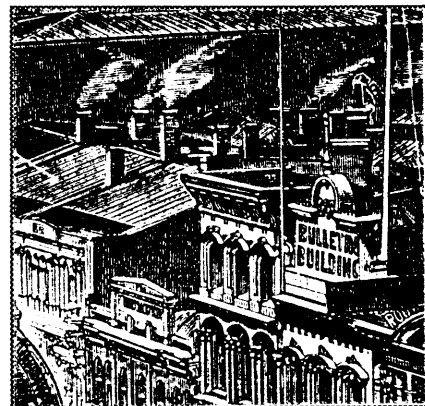
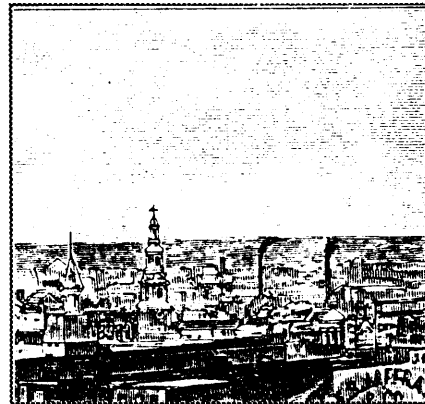
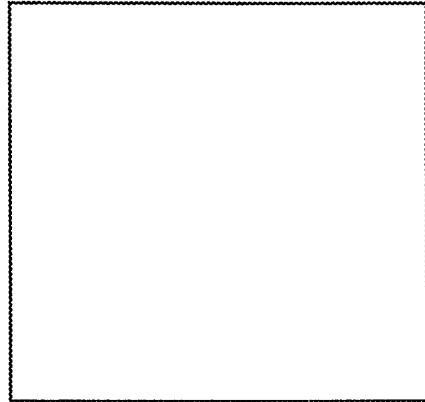
⁶ Los títulos y las fechas de publicación de las primeras doce obras que componen la saga fueron tomadas del documentado ensayo de Fernando Curiel, *Onetti: Calculado infortunio*, Premiá. México, 1984, p. 197.

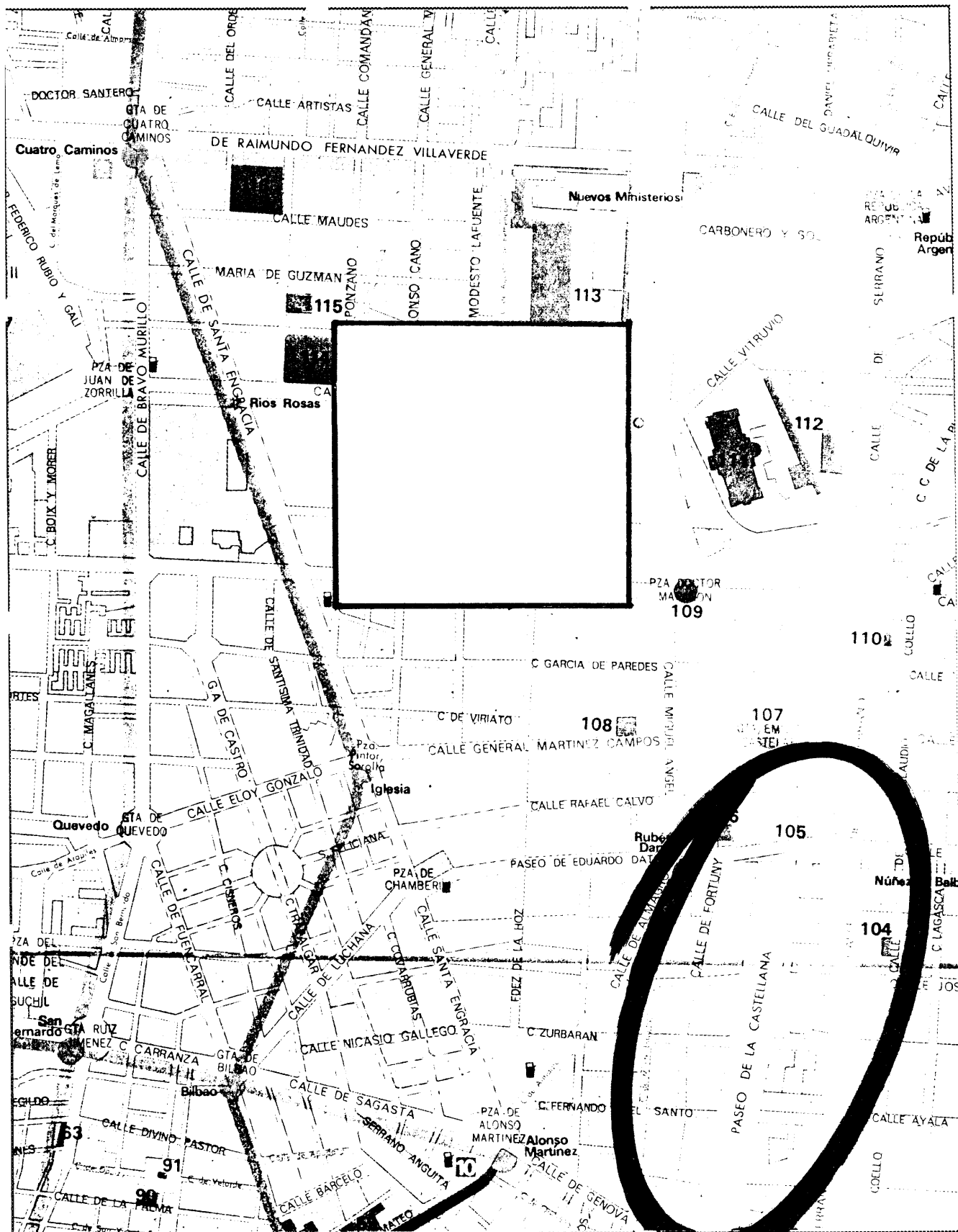
⁷ Juan Carlos Onetti, *Presencia y otros cuentos*, Ed. Almarabú. Madrid, 1986, p. 7.

⁸ *Ibid.*, pp. 16-17.

⁹ Juan Carlos Onetti, *Cuando ya no importe*, Alfajara. Buenos Aires, 1993, p. 37.

¹⁰ *Ibid.*, p. 142.





RECUERDOS DE VIAJE

Joaquina Rodríguez
Plaza

EN Madrid casi no hay madrileños durante el verano. Lo compruebo una tarde de paseo por La Castellana, cuando quiero averiguar qué es ese edificio de enfrente o quién era este señor cuyo nombre aparece en la placa de una calle perpendicular. He preguntado a un hombre viejo que se justifica diciendo ser de Zamora; a un matrimonio que, además de ser gallego, fue muy simpático y me contó muchas cosas de Galicia; pero del edificio de enfrente nadie pudo darme información.

Sé que camino en dirección opuesta al Palacio de Oriente, pero me acude la duda de si ese palacio está situado, en realidad, al oriente de Madrid. Así que me decido por iniciar otra inquisitoria porque en esta tarde espléndida no deseo empollar soledades. ¡La gente es tan agradable!

Emprendo mi encuesta con un par de hombres jóvenes muy bien vestidos. Además, uno de ellos porta luenga barba y eso es signo de sabiduría.

-Perdone usted, ¿me podría decir dónde está el poniente?

-¿Dónde cree usted que está?

El que me revierta la pregunta me da esperanzas de que al fin haya encontrado a un madrileño.

-Pues yo no sé si aquello es el reflejo del sol o las luces ya encendidas de la torre de Comunicaciones -le confieso yo.

Mi duda le hace sentir cómodo, se pone una sonrisita de suficiencia y, ya segurísimo de sí mismo, afirma contundente:

-No, es el sol. Así que el poniente está allá -y me señala para donde sé que está la Plaza de Oriente.

-Entonces -añado- la Plaza de Oriente no está en el oriente sino en el poniente, ¿no es así?

-Pues está donde usted quiera que esté.

-Muchas gracias. Es usted muy amable.

Unos metros más adelante detengo a un matrimonio adulto. El porta además de grises barbas, unos periódicos y revistas bajo el brazo.

-¿El poniente? Si usted me dice dónde está la parte de atrás del árbol...

Me río.

-Tiene usted razón, pero yo pregunto en relación al mapa de Madrid; a las convenciones adoptadas por quienes elaboran planos, mapas y todo eso.

-No, mire usted: la parte de atrás de un árbol es donde van a orinar los hombres. ¿No ha oído decir "voy a orinar detrás de aquel árbol"?

Después de contar su gracia y salir airoso, me doy cuenta de que al madrileño lo que más le importa es salir airoso. Pero aún tiene el detallazo de ponerse a pensar y añadir:

-Mire usted, todo depende, porque desde donde estoy *yo*, *yo* me encuentro al Poniente; pero si *me pongo* de este otro lado *estoy* al oriente de usted.

Me simpatiza este hombre que tiene la seguridad de saber dónde se encuentra, aunque la mirada de su mujer me avisa que debo despedirme y dejar de inquirir sobre asuntos abstractos y metafísicos.

LA LUNA DE NEPTUNO

En la noche madrileña subo la cuesta que va hacia el hotel Palace -mi hostel

queda justo enfrente. Antes de cruzar la avenida vuelvo la cabeza para mirar de nuevo la fuente de Neptuno. ¡Oh, maravilla de maravillas! El dios del elemento líquido pincha la luna llena con su tridente. El espectáculo es único, hermoso. Qué suerte he tenido de pasar por aquí justo en este momento cuando la fulgurante Selene se ha posado, conforme y equitativa, en la mitad de un cielo azul cobalto. Sería un crimen meterse al hostal; así que subo hasta el parquecito que limita la avenida para contemplar desde uno de sus bancos el espléndido regalo de la naturaleza.

Mi exaltación aumenta conforme voy sintiéndome navegante que descubre nuevas aguas. La veneración hacia el dios merece una fiesta. Al fin me decido a proponerla a los jóvenes del banco vecino:

-Bonita luna, ¿verdad? -inicio discretamente.

No responden. Siento que mi nave ha encallado en piedra. Insisto en obtener colaboración para el festejo:

-¿No hablan español?

-Sí.

-¿Les gusta la luna?

-Sí.

-¿No les parece que está preciosa?

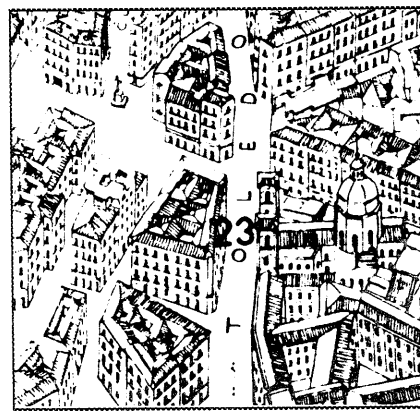
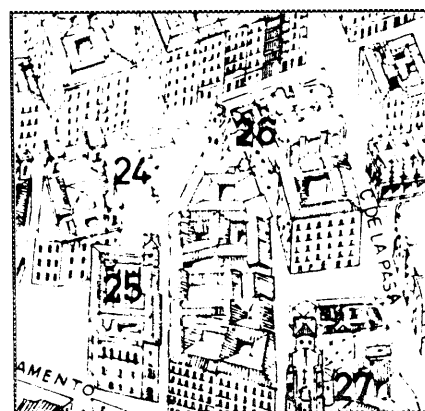
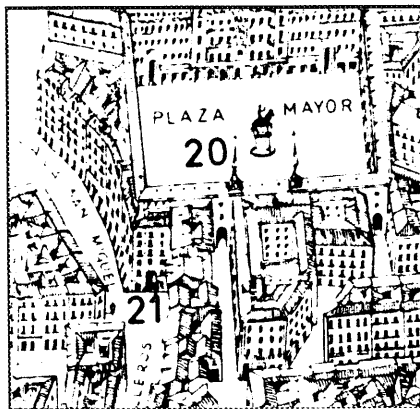
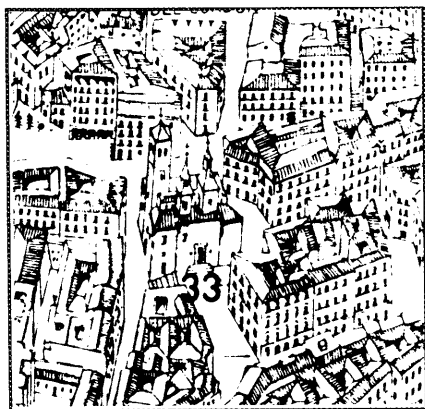
Uno de los jóvenes sonríe al fin, mientras otros dos se tapan la boca con sendos botes de cerveza. Me veo obligada a celebrar los *ludi neptumalici* yo sola.

RECUERDOS DE VIAJE

En España están muy de moda los concursos de video. Lo supe en Cuenca una noche de noviembre cuando el frío invitaba a quedarse en el hotel. Los neófitos del video -así acentúan los españoles la palabra- habían filmado escenas chuscas de las

que me reí con ganas. Pero mi sonrisa se trastocó en estupor con el cambio violento de las imágenes que aparecían en la pantalla: un niño como de dos o tres años caminaba bamboleándose en un parque soleado. De súbito descubre su sombra -que no toma por suya sino por negrura persecutoria- y debuta en el espanto. La criatura emite al principio una queja aún tímida, pero el gimoteo cambia a llantina franca cuando su cuerpecito intenta escapar del inseparable fantasma umbrío. Da pasitos vacilantes -que quisieran ser carrera- hacia un lado y hacia otro; pero el espectro no se asusta de los gritos de terror que a mí, en cambio, me van poniendo los pelos de punta. Quisiera matar a la madre que, en lugar de tomar en brazos a su empavorecido hijo, continúa filmándolo con la feroz esperanza de ganar unas pesetas en el concurso. ¿Es posible que no se dé cuenta de que quizá deberá gastar después muchas más en el psicoanalista que atenderá a su hijo esquizofrénico?

Mientras me hago estas reflexiones y escucho las risotadas y los aplausos viajo hacia mi propia infancia. Veo a una niña caminando por el paseo de La Castellana. La abuela se ha quedado bastante rezagada pues sus pasos son irreconciliables con mis carreritas y desvíos hacia los prados laterales. Debe ser por la tarde porque mi sombra me queda justo enfrente. Juego gozosa con esa persona a pisarle los pies, a mover como ella los brazos, piernas, cabeza, manos: es tan mi amiga que deseo coincidir con ella en todo, caber en ella. Me tiro al suelo para abarcarla y veo que existe un concordato perfecto entre ambas. No hago caso de las voces de la abuela conminándome a que me levante: "Te vas a manchar, te vas a llenar de polvo", me advierte. Pero no me importa. La satisfacción de haber descubierto la compatibilidad con mi sombra es mucho más poderosa y fuerte que el regaño futuro. He logrado que mi sombría proyección se pegue totalmente a mí.



PARA DECIR TU NOMBRE

Enrique López Aguilar

NOMBRAR CONTRA LA VOZ

Quisiera aquí decirte sin palabras
y aprehender de ti más que tu nombre,
como si en éste hubiera sólo un mapa
una ruta trazada con tu aliento.

Pero si fuera necesario, Amada,
si así encarnaran los deseos insomnes,
sean dos sílabas clave de tu cara,
del edén que en tu ser tiene su asiento.

Al nombrarte, mi voz abre ventanas
a los pasos de luz donde se rompen
las tenues formas con que se disfrazaba
tu cuerpo, que promete todo el cielo.

UN POEMA PARA AMARTE

El murmullo del mar vive en tu nombre
y lo baña con peces para verte,
te vuelve signo de agua al tenderte
para ser navegada por un hombre.

Este mar tan ahogado en esa cumbre
donde aprenden los labios a besarte,
ese cristal donde se aprende a amarte
arde con cinco letras en tu lumbre.

El oleaje del mar se hace palabra
en los misterios que tu alquimia ensarta
con hilos de aire en los que amor se labra;

sus dedos de agua escribirán la carta
donde dirá, porque tu sí lo abra:
amar se escribe con tu nombre, Marta.

ABRIR, CERRAR DE OJOS

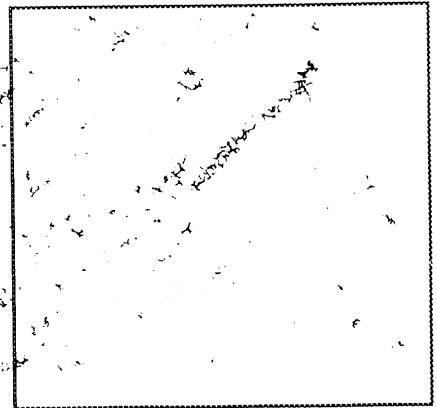
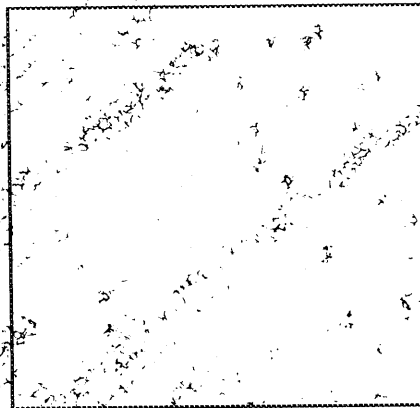
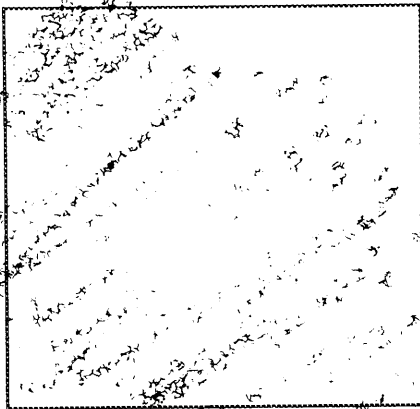
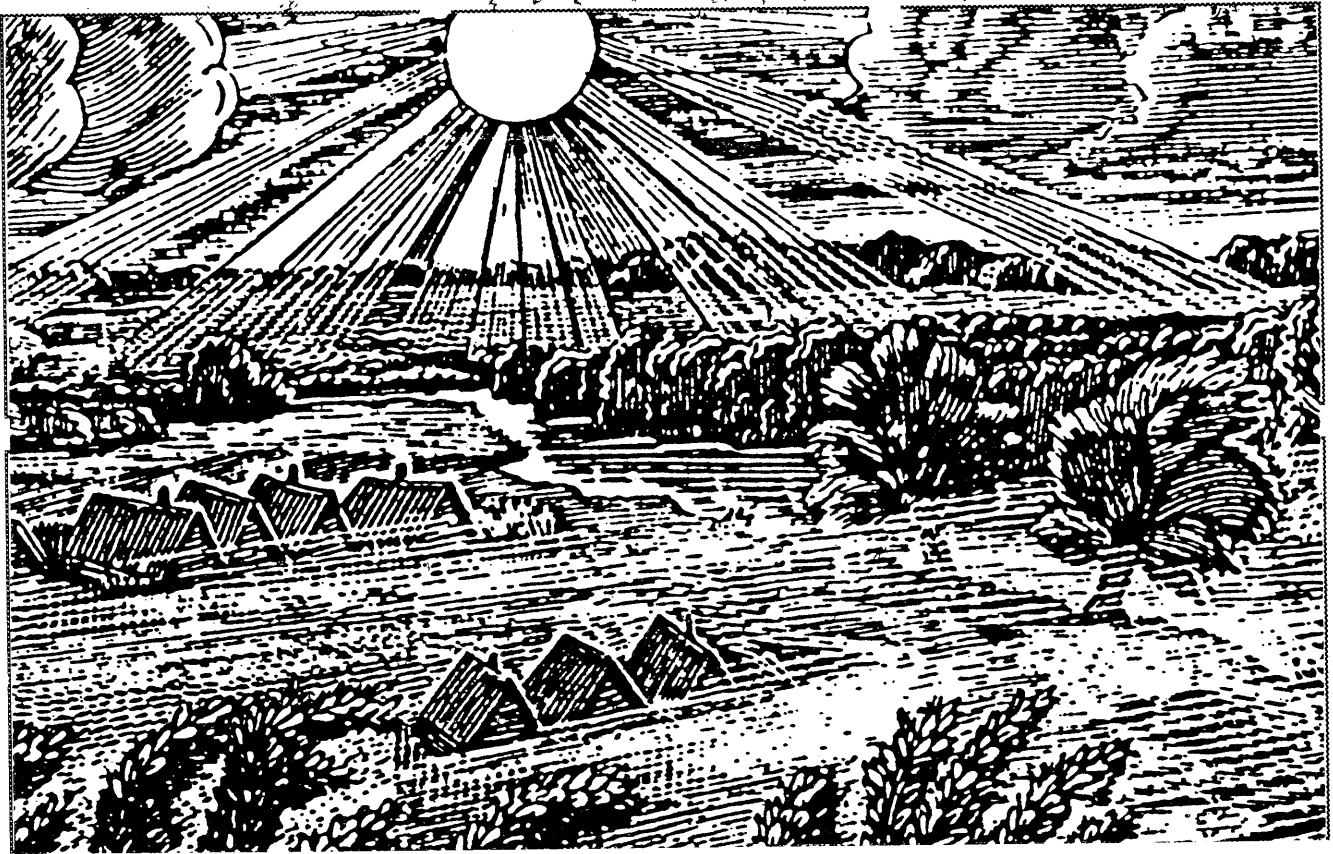
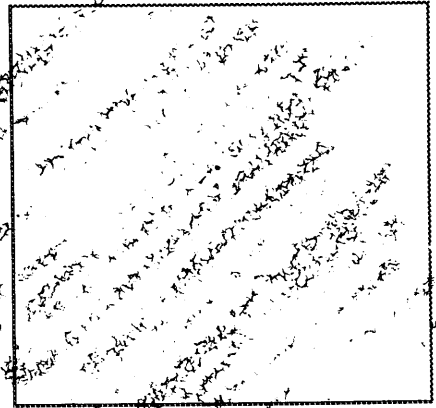
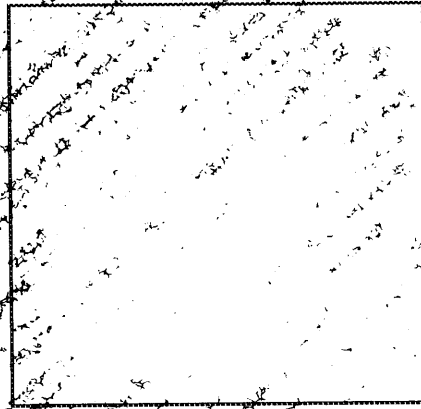
Ver el mundo pasar entre tus brazos:
la montaña que llueve de las nubes,
el rumor de la flor del garambullo,
el retablo que habitan los tlacuaches,
la sangre del maguey en Sabanillas,
la suave barbacoa de Ixmiquilpan,
el ñahñúh desgranando sus palabras,
un puente más alto que la vida,
los murales de un hotel antiguo
y mezquites, caminos, calor, frío
que hacen ir olvidando las palabras
y anuncian que yo nazco de tu boca.

LA CALLE OSCURA

Se suspende la vida en un camino
donde encierran las puertas seculares
al verde amor de fresnos y nogales
(se dan las manos con silencio de hojas
y es su rubor la sombra de la calle).

En el fluir de la acequia tiembla un nombre;
Tecoautla prepara la inminencia
y voy así, en su ágora de sombras,
bajo bóvedas de árboles y piedra,
hacia la luz final de ese sendero.

Me asomo por el espejo del mundo
y en él están los tejocotes -frescos-,
el encuentro, el silencio de la acequia:
he caminado, sin saberlo, siempre,
en el rumor del que la calle nace:
el agua oscura del mirar de Marta.



José Francisco Conde Ortega

CELEBRACION

Tomo tu cuerpo en la mañana
como a la fruta más dulce de la mesa.

Sonríes entre el sueño.
Afuera la primera claridad espera.
Con las últimas sombras iniciamos la jornada:
tu cuerpo me ilumina y aprendo la lección.

Hermosa guerrera sin coraza:
detienes el tiempo con tu mano
y escribes tu propia fábula:
mi nombre y el nombre de la noche,
el adiós a la última sombra.

Despacio, con dedos armados de paciencia
inicio la búsqueda consagratoria,
la luz más secreta entre tus muslos;
y conozco la buenaventura del pan,
la sal que nace de la vereda más antigua.

Y sabemos deletrear el alba
en la música de todas las mañanas.

Nace el día
porque *los pequeños pies dorados* de la aurora
nos encuentran juntos.

Tu cuerpo es mío.
La claridad me encuentra renacido.

PRESAGIO

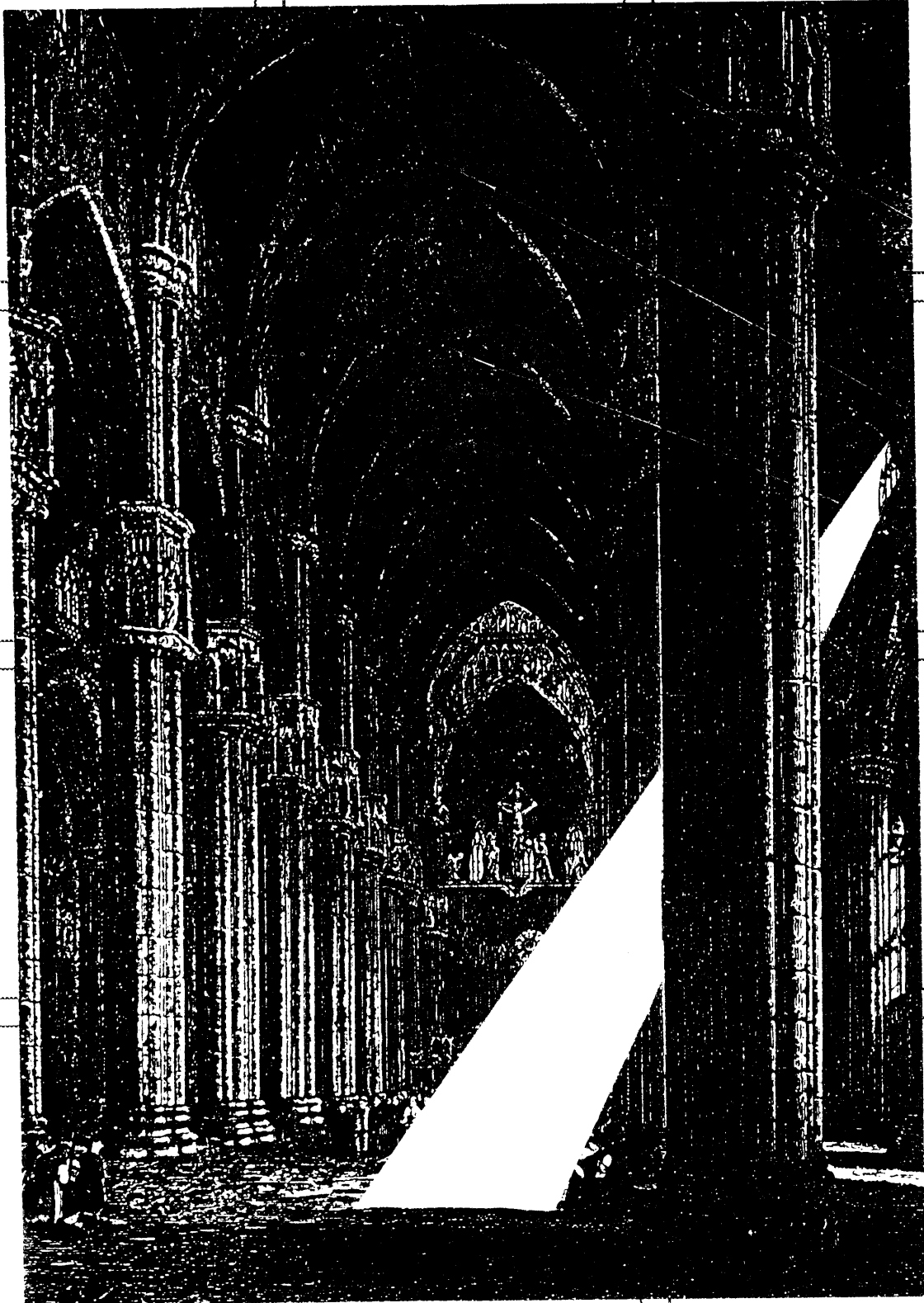
Abril es el mes más cruel
y asediamos la ventura del ángel.

Agosto es lirio en el ojo de un gato
y leemos chorros de alcohol
en el acecho de las aves de rapiña.

Yo conozco el cuarto día de septiembre
cuando se afila el aire,
cuando naciste
al amparo de todos los presagios.

Y septiembre es unos labios
que me llaman desde el otro lado de la tarde;
una piel que madura su tibieza
en la sombra de mi cuerpo; la sonrisa
que suaviza el licor del otoño más artero.

El presagio de septiembre es un pájaro
de arena y el perfume de una tarde:
la adivinada espera
de conocer tu nombre y repetirlo.



Francis Mestries

DESTELLOS EN LA BOVEDA

Musgo de los siglos

Reloj de piedra

Rosa del desierto

Oleo de finas arquitecturas de silicio desmoronándose
que dibujan cabos y peñascos entre mares de olvido y
desiertos de sueño.

Tu cantera se corroe para dejar sólo la trama, el trazo,
muñones, nostalgias,
como se oxidan nuestros tejidos con los años, como va
royendo por dentro el cáncer.

Ciudad-escenario

de fachadas maquilladas

que ocultan enmohecidas glorias

pero no disipan tus enjambres de moscas.

Ciudad-esfinge

senda de sombras y vientos

custodiada por ancianos color tierra

surgidos de un viejo corrido

o de estampas de Casasola.

Por tus calles remonto el túnel del tiempo,

ciudad mora,

hasta mis años de pantalones cortos;

me recobras la memoria arrancada a hachazos

por los sucesivos exilios:

tienes aromas de odalisca y ecos de muezzin

entre minaretes y cúpulas;

olores a haschich y hierbabuena

trae la tarde desde tus crispados cerros.

Sigo los burritos de los aguadores de anchos sombreros

entre los nopales del Charf,

me deslumbra la campana de la fuente

exhalando sus notas de luz

en la oscuridad del callejón, pasadizo de kasbah;
pordioseros y vendedores de tunas se escurren por el viejo
soco

y la misma espera más allá del tiempo vacía los rostros
impasibles

en las bancas de la plaza.

Ciudadela que erige catedrales

contra los vientos de las estepas y el miasma de los

/socavones,

te levantas como esta ciudad amurallada

donde el desierto estrella sus oleadas de dunas.

Adormidera

que el crepúsculo prende toda de fulgores cobrizos

como si un fuego dormido brotase de sus entrañas:

su tristeza arisca de pronto se vuelve dulce

/abandono.

Unos acordes de guitarra mecen el silencio de San

/Francisco

mientras la nopalera asoma la cabeza por el rosetón

y las palomas anidan en la selva de acanto,

de racimos y ángeles regordetes:

la fuente de repente chorrea leche y miel.

Allá en los huizachales,

perseguidos por los remolinos del siroco,

tus hijos-sarmientos excavan otros surcos,

pisando las huellas de sus padres y del viejo Margil

en los caminos del norte,

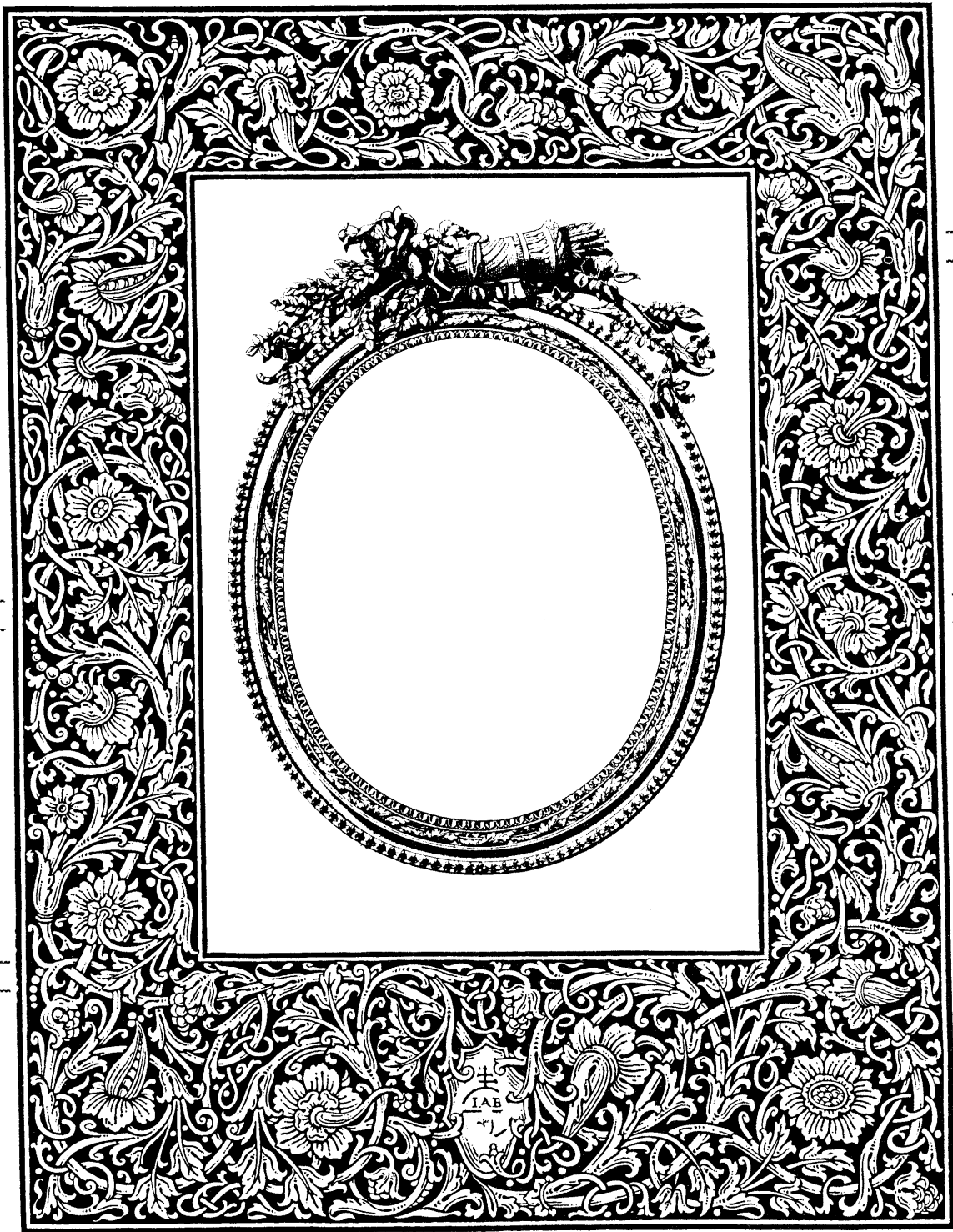
rumbo a otro San Francisco;

aves migratorias tras los espejismos de la tierra pródiga,

carnales del eterno rodar,

¿quién será el próximo en caer, el ala trizada por la bala

y el cuello tendido hacia su ranchito, ancla de su nube?



EL CUADRO *

(fragmento de novela)

Vladimiro Rivas Iturralde

DIFÍCIL saber si era una toca o el peinado en toca, pero el óvalo de su cara era eso: la máscara de la inocencia: los ojos bovinos, la nariz respingada, la boca apretada en esclerótico equilibrio, carentes de expresión viva, como predispuestos a marchitarse al menor contacto con el viento fuerte o la vida, con esa fragilidad terrible y vulnerabilidad que dan las abstenciones, los ocultamientos y la imposición de una bondad de vaca mansa.

No demoró en pegar la fotografía en el expediente más que el tiempo necesario para comparar a esta Angélica con la que ya creía haber visto antes, y dio las espaldas a la chica que aún esperaba al otro lado de la ventanilla, con esta evidencia en las manos, odiándola ya en secreto, a pesar de la alharaca de las muchachas en juego. Le dijo con voz neutra que esto era todo y apenas si tuvo tiempo para verla retirarse con su irritante falda azul, tan pudorosamente larga. Colgó el saco en el perchero, y el secretario apareció, rollizo y gangoso, dejando una estela de perfume barato. El había sugerido a la superiora que el re-

trato del dictador, con su poder en la constitución, presidiese la oficina, colgando sobre su escritorio, a un lado del gavetero de los expedientes de las muchachas.

Volvió a ocuparse de ella por la visita del padre de Angélica, un ingeniero militar con las presillas de coronel. Pudo adivinar, más allá del prognatismo del coronel, un rigor y disciplina en la vida que no podía dejar de exhibir como una condecoración. Que inscribiera a su hija en este plantel consagrado al Corazón de Jesús parecía una suerte de comprobación. Traía consigo un ramillete de nardos para la capilla de ahí arriba y uno pequeño de claveles que la superiora puso en la secretaría misma, sobre un pedestal. Recordaría de esa plática menos el aroma del griterío de las chicas en re-

creo que las palabras del coronel, quien no presumió, como había previsto, de peligros y travesías por la selva y la montaña, ni de las dificultades indecibles para aterrizar en ciertos aeropuertos del sur, ni de los riesgos para preservar el orden. No. Sin embargo, el coronel no traicionó sus expectativas: en una amable conversación con la superiora reveló, jugueteando con el llavero, que había recibido instrucción en Servicio de Inteligencia en Baltimore. Que era un hombre íntegro, afirmó, y que deseaba lo mismo para sus hijos, y acentuó sus palabras uniendo los extremos del pulgar y el índice: formó así un agujero entre los dedos que describió un movimiento vertical y dejó suspendida en el aire una columna vertebral invisible, una médula de aire.

Pronto empezó el coronel a abundar en donaciones, y Angélica a asomarse a la ventanilla, donde el muchacho pelirrojo de dura mirada estaba siempre para atenderla. Flores para la capilla, vasos para el comedor, leche en polvo para las niñas del orfanatorio, organdí para algún visillo del convento, trofeos de plata y

lata para los eventos deportivos. Mensajera del filántropo, la chica se había vuelto aún más antipática, quizá sin serlo, a los ojos del muchacho. Ninguna imagen de ella hasta entonces -salvo la fotografía- perduraría tanto en su memoria como esta caricatura de Juana de Arco llevando con su padre, a la cabeza de un cortejo de monjas, alumnas, padres de familia, el estandarte nacional para lucirlo junto al retrato del anciano presidente. Rigurosamente vestida de azul católico, los guantes blancos, alisado el cabello, armada contra la adversidad y el mal, dócil oveja, la muchacha quiso ignorar las miradas que el impertinente le echaba encima, y se entregó a la ceremonia, seguramente para evitar embromarse ante sí misma y ante todos. Cabizbaja, solemne, prisionera, acaso presintiendo cómo la dura mirada del muchacho atravesaba la ceremonia distrayéndola de los discursos de orden, se atrevió por fin a mirar al insolente, quien sólo pudo leer en la desconocida el fastidiado qué quiere el desconocido. Junto a ese feroz cortejo de hierro, Angélica lucía desamparada, con sus diecisiete años no vividos y repentinamente implorantes. Otra habrá sido entonces la promesa secreta del muchacho a la siguiente mirada de Angélica, francamente desvalida, junto a aquella bandera que pronto sería paseada por el patio, los corredores y las calles como una Custodia. Otro habrá sido el juramento, porque el deleite estaba allá que en la belleza, en la mirada. Voluptuosa también la mirada que devuelve la otra y busca ser esperada en medio de tantos impulsos y enmiendas. Angélica por eso se escondió, se adhirió a la ceremonia y ya en el patio, bajo la luz radiante del mediodía, fue la primera en besar con resolución la bandera y luego, con el derecho que el ser hija de su padre le daba, la mantuvo firme con su mano prisionera del uniforme, sus labios apretados, ante las compañeras que desfilaban a arrodillarse por turno y besar la bandera entre fanfarrias de cacería y estrépitos militares.

En los días que siguieron, advirtió en Angélica la actitud todavía circunspecta que le había irritado hasta entonces. Imposible no retroceder hasta la mojigata de la fotografía, pero difícil no recordar también su mirada desvalida, turbada, sus labios a punto de abrirse como una fruta. El gusto del fotógrafo estaba, sin duda, definido por las exigencias del Colegio.

La veía en los recreos; las muchachas en flor interrumpían el juego de básquet por la lluvia de abril y se acercaban, juguetonas, jadeantes, a preguntarle por alguna calificación, pero más bien intrigadas por esos ojos verdes y duros y ese cabello rojo violento. Atrás se quedaba Angélica con la pelota, poco atenta a las respuestas del muchacho -sus calificaciones solían ser altas- o bien desdeñosa, o acaso avergonzada por haber vacilado alguna vez ante un estudiante de Sociología que sólo era hijo de un chófer y mataba su tiempo como auxiliar de oficina hasta que reabriesen la Universidad. Pero él creía verse vigilado por ella, observado a distancia con la atención, la curiosidad con que en las casas de barrio ciertas mujeres pálidas se asoman a la ventana para ver pasar la vida a la hora exacta. No se creía capaz de devolver esa curiosidad directamente, sino a través del coronel o del secretario, es decir, de su trabajo.

El 23 de abril el coronel se presentó en el colegio con una dádiva curiosa: se trataba de la reproducción de un Paolo Ucello, con la cual pretendía dejar la impronta de su nombre y del patrón de los ejércitos en el colegio. Casi todos -el secretario, la superiora, muchas monjas, algunas muchachas, Angélica, el pelirrojo- acompañaron en séquito al coronel por las silenciosas arcadas de arriba, desde la capilla hasta el fin del corredor donde la luz del crepúsculo de la tarde habría de iluminar la imagen:

en atmósfera de sueño, impávida, una doncella gótica sujeta al dragón -dócil mascota- con una cuerda. A la derecha, sobre un alazán saltarín encabritado, rijoso, San Jorge, recortado sobre el campo, y

bajo un cielo azul con luna y un distante halo de nubes, atraviesa con su lanza el ojo de la bestia. Se yerguen sus alas cartilaginosas, de murciélago; se retuerce el cuerpo sobre su propio dolor, sobre su odio. Corre la sangre por las fauces abiertas hasta el charco. La otra mano de la virgen, en ademán de tímida entrega, señala al héroe el cuerpo del dragón; brota la sangre al golpe de la lanza; al fondo espera la cueva, su humedad, su oscuridad, boca sedienta a pesar de su agua

Clavado en el blanco muro como una blasfemia, el cuadro recibía las miradas interrogantes del muchacho y de Angélica, miradas que pronto se encontraron, también confundidas, todavía interrogantes. Para las monjas, el halo. Para el coronel, el cingulo, la lanza, la armadura, el caballo, el gesto, y sobre todo, el nombre. Para ella, el pudor, el sonrojo: ella, de piel sedosa y tersa, débilmente sonrosada, se iluminó al ver el cuadro predominantemente azul: sus ojos humildemente azules parecieron comprender. Oscuros ríos en el rostro del muchacho, abismo en el pecho por el total desconocimiento de la adolescente. Un poco fantásticamente, la chica había pasado por conocida, cuando no la conocía en absoluto, y la había imaginado o soñado en la pesadez de la secretaria, de la foto. Voluptuosidad del rubor, de la cara caída: un pestañazo y sería otra, una sonrisa y ya otro sueño. Campo grande de posibilidades: descomposición en múltiples Angélicas, todas ellas distintas y contradictorias, todas igualmente posibles. Casi hermosa, indiferente y sorda al discurso de agradecimiento de su padre, liberados los labios del apretón severo, se entregaban sus ojos a la luz que se vertía sobre el cuadro. A Angélica no le habían enseñado todo en la casa y en la escuela: entre los múltiples enigmas que su turbación había revelado, éste era el más claro y el más inquietante: también parecía capaz de percibir las cosas por su cuenta.

Luego vendrían el cura, la bendición de la imagen. Resonancia del nombre del coronel en la misa llena de incienso; cán-

ticos de vírgenes acompañadas al órgano desafinado por un viejo maese Pérez que sólo se dejaría recordar por su paso tar-do, su quitarse el sombrero y ponérselo otra vez, antes y después de la ceremo-nia. Acólito el mismo coronel, inmenso frente al enjuto capellán, con la humil-dad de soldado mayor, de ciudadano principal, entre hornacinas de altos san-tos también implorantes, también humil-des. Y combativo él, combativos todos en la oración por la patria:

Levántate y defiéndenos, Señor; suscita
entre tus hijos soldados valerosos contra
tus enemigos...

Menos combativas las muchachas, sin embargo: temerosas más bien, con el miedo secretísimo al desconocido, al dragón, al diablo. Masculinos todos, puntiagudos, cornúpetas, mañosos, la cola enroscada, las garras y el hocico al acecho. Malolientes. Sólo el coronel como irremediable padre, protector, soldado, pese a las traviesas miradas de las de cero en conducta, secretamente dis-puestas a defender el cero. Codearse fur-tivo de cómplices, comunicarse en susurro travesuras de alcoba y concluir que el cura y el coronel no podían ser sino hermanos carnales. Las monjas ahí, deambulando entre ellas, entre los mu-ros, rezando, vigilando, castigando. La Virgen Santísima, en cambio, ojos azu-les, pelo rubio, tez blanca, mediterránea, a la derecha del altar, levitando hacia el Padre Eterno después de las catorce esta-ciones en bajorrelieve. Ante ella, como ante las viñetas piadosas de los devocio-narios y los cirios ardientes, en medio de la fragancia de los nardos y las azucenas, la rigidez y la marcialidad se relajaban: con la túnica de la Virgen o las lágrimas de la Magdalena y el manto de la Verónica, ascendían los ensueños románticos, la sed de la voz del Eterno discurriendo en los valles entre esquilas, el ansia de que el milagro ocurra, una vez la hostia en alto. Deseo del sacrificio, sed escondida de la palma del martirio:

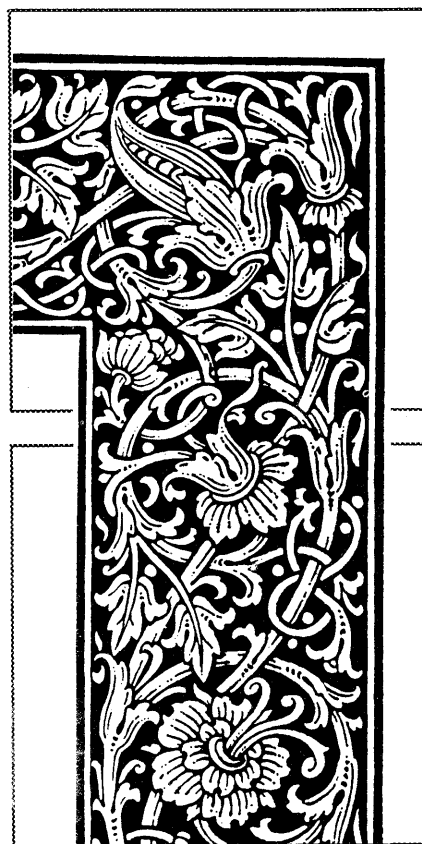
... Envenenaba el dragón a quien osaba acercarse al reino de su aliento... a fin de aplacar la furia de este monstruo, y evitar que destruyera el pueblo todo, los habi-tantes habían estado ofreciéndole dos ove-jas cada día. Pero llegaron a escasear a tal punto que hubieron de alternar la entrega de una oveja con la de un ser humano. El nombre de un joven o de una doncella era lanzado al sorteo, y ninguna familia esta-ba exenta de esta lotería... "Tú mismo, oh rey, pronunciaste este decreto, y ahora, cuando en virtud de él han perecido todos nuestros hijos, quieres salvar a tu hija de la ley. ¡No! Déjala perecer como los de-más, o alguno de nosotros te quemará vivo, con toda tu casa"... "Ay, dulce hija mía, ¿qué puedo hacer por ti? Yo esperaba ver hijos regios alimentados por tus pechos, y ahora eres tú misma quien debe dejarme y entregarse en sacrificio a esta horrible bestia"... La muchacha cayó a los pies de su padre para recibir la bendición y entonces, saliendo del pueblo, se encami-nó hacia el lago donde el dragón mora-ba... "Sigue mi consejo, bravo joven, abandona tu superstición y ofrece sacrificio a nuestros dioses, y obtendrás grandes recompensas de ellos y de nosotros, de lo contrario nuestros verdugos proseguirán con las torturas"...

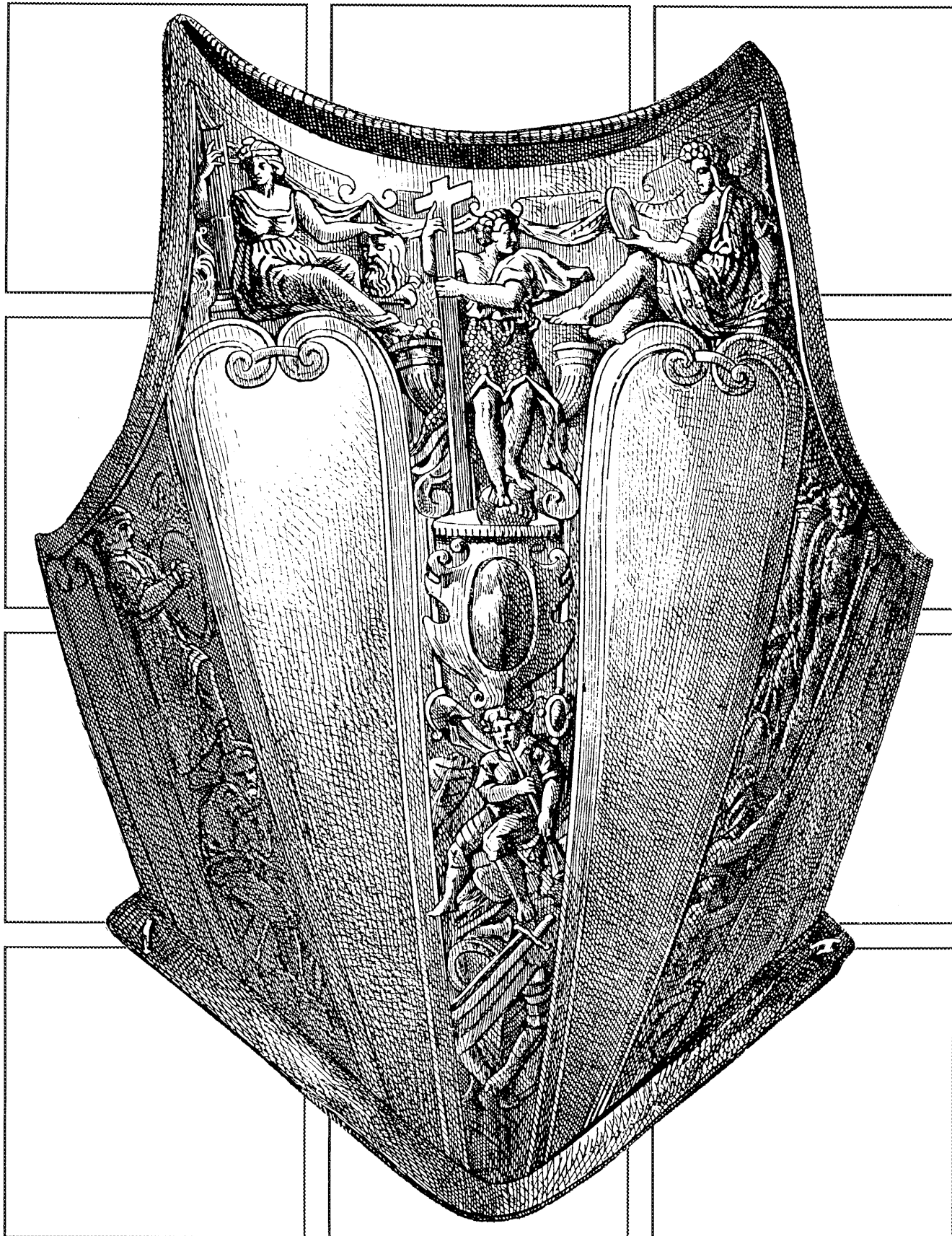
Fue el primero en salir. Deambuló en-tre las máquinas de escribir, los escrito-rios, las gavetas. Todo tan compacto y denso que ahí no caben ni un ángel ni un demonio. Contempló una vez más la foto y hasta intentó llevársela. Ella: apetencia que ya no podría ocultar en lo futuro. Se enfrentó inevitablemente a la imagen del Viejo: "Mi poder en la Constitución". Acudió de nuevo a la fotografía. Tocaron a la puerta. La superiora le pidió ayudase a limpiar el altar. Aún se sentía la frescura de los nardos, de las azucenas, la fragan-cia del incienso. Los cirios humeaban todavía en las manos cuando entró en la sacristía y vio a Angélica, inesperada, doblando manteles bordados, albas de monaguillos que misteriosamente se ha-bían ido para dejarle la tarea. Ella había terminado ya la suya pero sus dedos se quedaron jugueteando con un gran rosa-rio de cruz de plata.

Le mostró cuán bello era.

-¿Te ayudo?

El muchacho levantaba los metales, los manteles, los cirios del altar, y los llevaba a la sacristía, donde se habían apilado ya los ropajes, las muselinas, frente a Angélica. Torpe para los asuntos de iglesia, tardó en llevarse el agua, el aceite y el vino, del que probó más de un trago. Al entrar, Angélica no estaba. La buscó en los armarios, en la pila de ropa eclesiástica. Al volverse, la alta cortina que daba al patio, del otro lado del refec-torio, se fue abriendo con la lentitud de un telón de teatro y, dando un travieso salto de danza, apareció ella, con una fresca sonrisa, cubierta con el alba de un monaguillo, los brazos en cruz en ade-mán de entrega, blanca como el arcángel de la anunciación, rosados sus labios en-treabiertos y húmedos, pícara y volup-tuosa como Gabriel jugando a seductor furtivo.





ALFABETIZAR BAJO LA GUERRA

Severino Salazar

María Eugenia, TOLEDO HERMOSILLO,
Alfabetizar bajo la guerra. La educación popular en El Salvador, México, 1992.

ALFABETIZAR bajo la guerra. La educación popular en El Salvador, de Ma. Eugenia Toledo Hermosillo es un libro desgarrador y tierno al mismo tiempo. Por un lado nos cuenta, a vuelapluma, cómo ha sido la historia de El Salvador desde mediados del siglo XIX: una larga cadena de dictadores y derrocamientos militares, una lucha continua por el poder por parte de la oligarquía y un drama sin cesar de sufrimiento y sangre por parte del pueblo; y por el otro lado, es un libro testimonial, nos narra desde sus inicios, desde su más profunda raíz, la historia de un ideal, la historia, paso a paso, de los constructores de un sueño, de una utopía.

La estructura del libro no pudo haber sido más efectiva. Está dividido en dos partes: la primera nos narra la historia de El Salvador desde su independencia hasta el momento en que nace el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional y luego la Asociación Nacional de Educadores Salvadoreños (ANDES

21 de Junio) y, finalmente, la célula más pequeña que viene a ser los Poderes Populares Locales (PPL). La segunda parte entra de lleno a describirnos la vida de las comunidades que bajo la guerra, a salto de mata, han sido o están siendo alfabetizadas. Así de sencilla y funcional es la estructura de este libro.

La primera parte es una revisión histórica, una contextualización para entender El Salvador actual, desde su "duro comienzo republicano" hasta que aparecen "los Poderes Populares Locales, el germen de una nueva sociedad". En estas apretadas 50 páginas se nos dan cifras, datos, nombres que han contribuido a la evolución del país, a veces, o el estancamiento o el retroceso. Aquí hay que señalar que uno de los grandes méritos que tiene este libro es su escritura. La tensión que hay a través de su lectura la crea la fluidez del discurso. La pasión que la autora siente y nos transmite ante

este cúmulo de vida maltratada que ha sido El Salvador nunca se desgasta. El entusiasmo, la comprensión y la lucidez con la que se analizan los datos y los hechos nunca bajan de tono. Y siempre es convincente. Las cifras, por ejemplo, las estadísticas, que en este tipo de discurso pueden ser frías e impersonales, aquí cobran un significado especial, tangible, porque están contextualizados, referidos a la experiencia inmediatamente humana. Y esto se logra con oraciones efectivas, largas, bien redondeadas. El discurso es gramaticalmente insuperable. Nunca es solemne y echa mano constantemente de la ironía, sin que esto minimice o trivialice la tragedia viviente en que se ha convertido El Salvador; al contrario, es un recurso que acentúa más la desigualdad social de los discursos que están en pugna. Como por ejemplo, el capítulo titulado "Frente a Miss Universo" a mitad del libro, que nos muestra lo grotesco que puede ser un sistema, lo absurdo que no reconoce límites, de un sistema que le da la espalda a los problemas que lo están desangrando.

Para lucir un rostro y atraer divisas se pone en servicio hasta a la Interpol. Para que se oculte el otro, también está la In-

terpol. En un mundo convulsionado: en un país en el cual la fuerza social del oprimido lanza sus gritos de desesperación y de lucha, se escenifica un evento trivial que resulta trágico al contemplar el otro rostro: el rostro enfermizo, manchado, arrugado de penas y sufrimiento.

Frente a Miss Universo ofrecemos el rostro de la obrera, el de la campesina, el de la maestra.

*Y Como una Balada en el fondo de los pueblos, de las fabricas, de las selvas de El Salvador se escuchan, de vez en vez, trozos de la poesía del poeta Roque Dalton, poeta malogrado, asesinado por los militares cuando aún era muy joven, pero que sin embargo, ya había escrito una obra poética sólida y de gran calidad estética. La autora de *Alfabetizar bajo la guerra* deja que esta poesía recorra esta parte del libro, que no es otra más que el contexto, el habitat donde se generó esta poesía. Poesía a la altura de poetas como cardenal y Miguel Hernández.*

Esta primera parte del libro le deja al lector -junto con el conocimiento económico, social y político que hicieron que el pueblo salvadoreño comenzara su revolución a finales de los años 70- cierta compasión, cierta rabia, cierta tristeza y mucha impotencia ante lo avasallador de los dictadores, su hambre de sangre, su ambición sin límites.

Esta es sólo una muestra de lo que ocurría en El Salvador a mediados de la década de los 70. El régimen que se estaba desmoronando no pudo menos intentar destruir la organización popular a través de la compresión que, otra vez como en 1932, cobró características de genocidio: más de 50 muertos, 5 mil desaparecidos, miles de campesinos fueron desalojados de sus cantones (comunidades) y cientos de personas fueron apresadas. Pero, además del asesinato, el régimen introdujo otro elemento: la tortura psicológica (cateo de casas particulares, asesinatos delante de familiares, cuerpos torturados y abandonados diariamente en las calles, etc.) Aunque este clima de terror tuvo como consecuencia que 800 mil personas salieran de su lugar de origen para huir de la

represión, no fue capaz de desarticular, aniquilar o contener la organización popular. Los movimientos sociales se replegaron debido a la violencia gubernamental de tal manera que las protestas explícitas (manifestaciones, huelgas, mítines, paros, pronunciamientos a través de los medios de comunicación masiva, etc.) disminuyeron notablemente. No obstante, la organización continuó desarrollándose hasta 1979-80 cuando se lograron nuevas conquistas sindicales y gremiales.

La segunda parte del libro deja atrás la investigación documental y entra de lleno a la investigación de campo. Y esta es la parte más interesante y rica. Pero surgen algunas preguntas a medida que avanza la lectura. La autora desaparece como narradora, se hace a un lado prácticamente, sólo deja hablar a sus entrevistados, a los actores de esta aventura en busca de la libertad, de la luz. Esto es un logro, decencia, discreción, de la autora. Pero como no sabemos nada de ella en esta aventura tan personal, tan vital, deseáramos saber ¿cómo logró las entrevistas? ¿Cómo participó en esta investigación? ¿Qué pensaba personalmente de todo esto? Y aunque es un logro, a la vez es un hueco que el libro nos deja al final de la lectura. El exceso de objetividad nos cansa, un poco de opiniones y comentarios muy personales habría hecho de esta parte aún más rica.

Guardando las distancias, este libro va por la línea de aquel titulado, *Las venas abiertas de América Latina*, y del

libro de Luis Cardoza y Aragón *Miguel Angel Asturias, casi novela*. Todos estos libros tratan sobre algún país latinoamericano y su situación cultural, sus protagonistas y sus oponentes, sobre la luz y la oscuridad, sobre la vida y la muerte.

Solamente en situaciones límite como la guerra y la persecución se dan estos hombres y estas mujeres heroicos de los que nos habla Toledo Hermosillo en su libro; estos santos modernos, como poseídos por un dios o un demonio, da lo mismo, que se consagran a echar luz sobre otros hombres y otras mujeres igual de heroicos, para "construir sujetos sociales capaces de leer la realidad para escribir su historia".

Esta segunda parte se puede leer también como el relato de una aventura espiritual casi. Una creación del mundo, puesto que estos hombres y mujeres andan por la selva sin ninguna pertenencia, perseguidos, a punto de perecer, pero con una idea bien clara en su mente: quieren ser libres, y para ser libres hay que aprehender el mundo, y para coger el mundo hay métodos, acercamientos, caminos. Y ellos están dispuestos a buscarlos.

Que otros, los enterados, hablen de los métodos, los marcos teóricos, yo sólo me quedo con una enseñanza de este libro: un ser poseído por un ideal, que pueda cargar en su mente la imagen de una utopía, puede ser alguien tan terrible y poderoso como un dios.



JOSE FRANCISCO CONDE ORTEGA: CONSTRUCCION DE LA MORADA *

Frédéric-Yves Jeannet

SI bien *Los lobos viven del viento* recoge poemas recientes de José Francisco Conde Ortega, no puede, sin embargo, separarse del todo de su obra anterior, puesto que el paso de los años no es un factor determinante en el particular universo que maneja (o inventa) la escritura del poeta; sus poemas, escasos y *necesarios*, o sea: regidos por una necesidad interna que los vuelve inmunes a toda gratitud de la palabra, exploran una temática recurrente, escarban a una profundidad cada vez mayor la misma parcela de terreno.

Sin por lo tanto mantenerse ajena al paso del tiempo (las horas del día escanden y acompañan los textos), esta poesía insta un ritual cotidiano casi intemporal en el que son figuras esenciales el agua en todas sus denominaciones (burbujas, lluvia, etcétera...), los espejos, los ojos, los cristales y el frío, las tardes y noches; universo urbano tensado por el amor a la mujer y a la calle, donde cada palabra, cada sonoridad cobra gran fuerza, pues parece destilada en un proceso de "minimiza-

ción" digno de Beckett. Cada poema es la exploración escueta de una faceta de la realidad urbana entrañable del autor.

Podemos rastrear las raíces de esta visión en dos poemarios anteriores: *La sed del marinero que regresa* (Libros del Laberinto, UAM-A, 1988), y *Para perder tus ojos* (Praxis/Dos filos, Zac., 1990). Vemos por ejemplo cómo se combinan las palabras "ventana", "cristal", "frío" y "tarde" en sintagmas distintos, en los tres poemarios citados:

En qué pensarás/ cuando la ventana se oscurece/ y el frío deja señales/ en los brazos.

Qué dirás cuando la tarde/ azora con la luz/ ciegos cristales. (*Los lobos...*)

Combinados de otra manera, los mismos elementos ya aparecían en *La sed del marinero que regresa*:

Un invierno junto al fuego/ y tibios pechos de manzana/ una tarde de febrero/ y la fresca luz por los cristales.

Y en otro poema del mismo libro:

Luces torpes y niebla de palabras/
aguzan cada esquirla de la noche./ (El cristal puede romperse/ y entonces el frío insoportable.)

Asimismo, en el poema "Agosto" del breve *Para perder tus ojos*:

Volvimos las equívocas tardes/ y de otras albas voraces./ Asediamos una sonrisa azul./ apuramos el largo recodo/ del silencio./ Hace frío. Los árboles agitan/ cada hoja enmudecida.

Pero si bien es cierto que *Los lobos viven del viento* retoma el léxico de los libros precedentes y constituye de esta manera la síntesis de una experiencia poética, también se amplía, desde la apertura del volumen, a una reflexión en torno al proceso mismo de la escritura (sólo latente en los poemarios anteriores):

Una hoja de papel/ que no regresa la voz y si el espejo/ -charco cegado por aguas en reposo-/ sirve, acaso, para mirar la noche/ en cada punto de luz./

Un papel es una mentira/ que debo creer sin discutirla

-pues la hoja de papel es a imagen y semejanza de la ventana, del cristal o del espejo, una pared frágil entre el mundo

* Texto leído en la presentación de *Los lobos viven del viento*, de José Francisco Conde Ortega (*El ala del tigre*, UNAM, 1992) en la Casa de la Cultura Jesús Reyes Heróles, Coyoacán, el 20 de mayo de 1993. Una reseña preliminar, más corta, apareció en *La Jornada Semanal*, N.º 186 (3 de enero de 1993).

exterior y la interioridad de la morada poética. El espacio vital de la escritura se encuentra delineado en estos versos:

Unos ojos/ y la distancia entre los cuerpos/ contienen el apremio del poema./
Y la flor que busca ser descrita/ en la lucha del tiempo y la palabra.

Estas sólo son algunas pistas dibuja-das por el poeta, pues cada lectura propone nuevos caminos.

Podríamos -pongo por caso- proceder a una definición inversa y preguntarnos:

¿cuáles son los tópicos que *no explora* esta poesía? En primer lugar, descarta los acontecimientos del mundo, los aleja en una zona de *inefable o indecible*:

En vidrio que uno ve secarse/ van gastándose las horas./ Nada se parece a la historia/ de sed y olvidos voluntarios.

A cada lector le corresponde imaginar aquí lo que encubren las palabras *historia, sed, olvidos*; sugerir sin nombrar ni definir es el privilegio del poeta. En el mismo poema de la primera parte de *Los lobos viven del viento* surgen otras alusiones a ciertos acontecimientos no dichos:

Una broma de la memoria./ Y entonces la mañana es vispera/ que acoge los remordimientos:
el juego se repite muchas veces/ y es arena que busca distinguirse/ en el descaro de una playa imaginada.
Entonces regresar/ y sorprender el vidrio intacto:/ en el prodigio de un minuto/ saber de los pies entumecidos/ por el tacto feroz del mismo suelo.

En segundo lugar, la poesía de Conde Ortega mantiene alejados a los conceptos y preguntas existenciales comunes en la poesía filosófica, o mejor dicho aborda estos temas mediante formulaciones interrogativas, sugeridas, entredichas,

como en el cuarto poema de la primera parte:

Qué pensarás/ -con la sorpresa del frío/ y la piel voluntariamente contenida-/ cuando la terca ventana se oscurece.

O en el décimo, donde surge esta pregunta casi ontológica:

¿Vale la pena el canto/ cuando la sed dirige su dardo/ -grave inicio de la llama-/ hacia la destrucción del sueño?

En tercer lugar, esta escritura se preocupa cada vez menos por explorar en forma sistemática los estragos visibles del mundo exterior, sus cicatrices (que todavía aparecían en los poemarios anteriores, en lo que se refiere a la topografía de la ciudad), sino por el contrario, tiende a volverse cada vez más íntima -o intimista-, mirando hacia dentro para construir su morada, donde se refleja -siempre detrás de la ventana o de la hoja de papel,

sistemas especulares- el paisaje de una sola ciudad tautológica, la nuestra (ningún exotismo se deja vislumbrar) y es allí donde el ángel.

Busca reinventar el almanaque/ cuando la humedad/ disloca su norte y su marea. (Primera parte, 11)

Atrincheramiento del poeta, manifestado en el poema *La huésped* de la segunda parte:

El lobo escoge su rincón./ juega su rosario de minutos/ y tímidamente gruñe.

La tercera y última parte, *Práctica de lobo*, es la vez programática y conclusiva, pues se centra en ese animal predador e intenta "acuñar el grito del lobo". Significativamente, en el último poema se vislumbra el camino de regreso:

a la sangre original y oscura/ que reclama su sitio en la batalla.

Espejo de agua para el lector, exploración de una ciudad cuya geografía se descubre paulatinamente a través de la vivencia introspectiva, de la deambulación, del discurso amoroso en segunda persona o del alcohol compartido, cada poema entra en comunicación con otros, se vuelve eco de textos anteriores, en una red de correspondencias internas, lo cual proporciona una sensación de plenitud poética: no es frecuente encontrar semejante coherencia en la configuración de una cosmología personal.



LOS ORIGENES DEL ATRASO

Ma. del Pilar
Martínez López Cano

COATSWORTH, John H., Los orígenes del atraso. *Nueve ensayos de historia económica de México en los siglos XVIII y XIX*, México, Alianza Editorial (Raíces y razones), 1990, 265 pp. (Prólogo de Enrique Semo).

Quizá, alguna vez nos hemos preguntado por las causas y origen del rezago económico mexicano, y sobre la distancia que nos separa de los países que se han denominado "desarrollados", en especial, de nuestros vecinos del norte. La cuestión recobra actualidad en vísperas de un tratado de libre comercio.

Pues bien, en el libro que se reseña, el profesor Coatsworth reflexiona sobre el origen del atraso y sus causas, y nos presenta un estudio de econometría retrospectiva a partir de los principios de la economía moderna, de la sociología histórica y del método comparativo, donde analiza los principales indicadores económicos (producto interno bruto, renta per cápita, ingreso nacional, productividad) y los compara con los de los países industrializados.¹

No cabe duda de que este libro es novedoso por las técnicas que utiliza y por la materia de estudio, pero a la vez polémico. En efecto, la pertinencia de la utilización de los principios de la economía moderna en el estudio de las sociedades anteriores, el recurso frecuente a la simulación histórica² y la escasez de datos históricos fiables en que se basa, ponen en guardia al historiador. Medir la productividad de la economía mexicana y compararla con la de otros países, en épocas preestadísticas (con pocos datos disponibles, inexistentes o inexplorados), no permite muchas veces más que especular o, en el mejor de los casos, formular fundadas hipótesis, pero no respuestas definitivas. De cualquier modo, la crítica que hace de las explicaciones tradicionales y las hipótesis que formula convierten al libro en una referencia obligada, puesto que propone una nueva hipótesis explicativa que la ciencia histórica se encargará de corroborar, matizar o desechar.

El autor considera que, probablemente, desde la conquista hasta mediados del

siglo XVIII, la productividad de la economía novohispana era equiparable a la de las naciones más industrializadas del momento, incluida la incipiente estadounidense. Sin embargo, en las últimas décadas del siglo XVIII, la economía virreinal entró en crisis y hacia 1800, el ingreso nacional suponía la mitad que el de Estados Unidos; en 1910 aproximadamente una décima parte, y estas proporciones se han mantenido en esta centuria en términos similares (10 a 15%). Es decir, a pesar de nuestros periodos más prósperos, la diferencia entre la economía mexicana y la estadounidense no se ha reducido. Es más, si se hubiese mantenido la brecha que nos separaba de Estados Unidos en 1800, hoy estaríamos entre las potencias industriales del mundo, con un ingreso per cápita comparable al de Italia o al del Reino Unido.

A partir de esta visión, el autor reflexiona sobre nuestro atraso económico, en concreto, sobre sus causas, fechas y dimensiones.

En cuanto a las causas, rechaza las explicaciones tradicionales (colonialismo, sistema de tenencia de la tierra, el papel de la Iglesia Católica o la inestabilidad política que cubre gran parte del siglo XIX) y considera que los principales obstáculos a los que nos volveremos a referir, debemos buscarlos en la ineficiente organización económica y en unos transportes inadecuados.

Coatsworth sitúa estas fechas entre 1770 y 1870. Critica la idea de un periodo colonial tardío marcado por la prosperidad, al que seguiría un periodo independiente de crisis. Según el autor, desde 1780 la economía novohispana inició su descenso o estancamiento en minería, agricultura e industria. La inestabilidad política en que se enmarcó el movimiento independentista no vendría más que a profundizar una crisis que ya se había iniciado y hundía sus raíces en el virreinato. Por ejemplo, el aumento de la producción minera de las postrimerías del periodo colonial esconde la grave crisis que sufría el sector. Este aumento de producción no se debió a una mayor productividad (por el contrario, hay indicios para considerar que bajó su rentabilidad), sino al intervencionismo del Estado: incentivos fiscales, generosos créditos e insumos baratos. Esta política fue nefasta porque asignó capital y mano de obra a una actividad en crisis. Para 1810, la falta de apoyo estatal, que había permitido su supervivencia y, en menor grado, la violencia y destrucción de muchas minas, colapsaron la minería.

La ineficiente actuación estatal incidió negativamente en la economía colonial. El intervencionismo del Estado en apoyo a actividades menos productivas pero que permitían obtener mayores beneficios fiscales (minería) o las restricciones que impuso a la movilidad de la población indígena para facilitar la recaudación del tributo, o los monopolios, restaron productividad a la economía. Como, además, una parte importante de lo recaudado en el virreinato era exportado, los ingresos fiscales no pudieron des-

tinarse a mejorar los caminos y los puentes. La falta de inversión en infraestructura provocó un costoso transporte. Aunque con la Independencia se eliminaron algunos obstáculos, la inestabilidad política y la falta de apoyo estatal impidió que mejorasen las condiciones económicas.

Sobre las dimensiones, el autor considera que la situación se agravó porque la crisis se mantuvo y acentuó en la primera mitad del siglo XIX, en una coyuntura en que los países hoy desarrollados enfrentaban su revolución industrial y un crecimiento económico sin precedentes. En ese momento la brecha que separaba a México de las economías más desarrolladas se agrandó. Aunque la economía mexicana posterior a 1870 creció a tasas similares y, a veces, superiores a las de Europa occidental e incluso Estados Unidos, no pudo recuperar la distancia que la separaba de estas últimas.

A partir de 1870, se dio un gran impulso a la infraestructura ferroviaria y se realizaron importantes reformas legisla-

tivas (nuevos códigos en los ramos comercial y minero, legislación bancaria, reorganización de la Hacienda federal y de la deuda externa), lo que hizo posible el desarrollo económico del porfirismo. Sin embargo, el retraso de México era para ese entonces notable y, para desarrollarse, tuvo que recurrir a recursos y tecnología externos. A corto plazo, se optó por la exportación de materias primas, lo que, a largo plazo, hizo a nuestra economía dependiente de los recursos y mercados extranjeros.

Razones de espacio impiden ofrecer una descripción más detallada del libro y obligan a silenciar otra idea importante que se desarrolla: el origen del autoritarismo.

En conclusión, el uso de la econometría retrospectiva y del método comparativo abren la posibilidad de estudios como el que aquí se presenta; la necesaria crítica y acomodo que hace la ciencia histórica a las técnicas que se incorporan de otras ramas del saber, dotan al historiador de nuevas herramientas, que le permiten ensanchar su campo de estudio y, consecuentemente, del conocimiento del pasado.

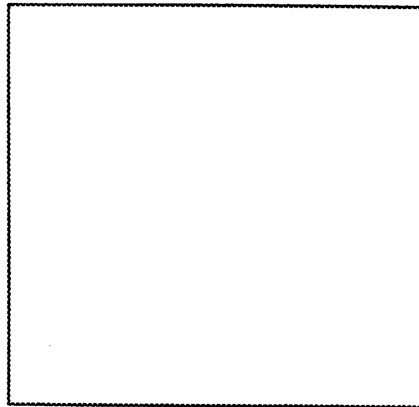
NOTAS

¹ El libro reúne los resultados de nueve investigaciones que fueron publicadas entre 1975 y 1989 en distintos medios, y que se corresponden con los capítulos de la obra: La historiografía económica de México; Los límites del absolutismo colonial; Estado y economía en el siglo XVIII; La industria minera mexicana en el siglo XVIII; Los obstáculos al desarrollo económico en el siglo XIX; La decadencia de la economía mexicana, 1800-1860; El Estado y el sector externo, 1800-1910; La producción de alimentos durante el porfiriato; El impacto económico de los ferrocarriles en una economía atrasada; Los orígenes sociales del autoritarismo en México. El hecho de que el libro sea una recopilación de artículos le resta unidad y le hace, en ocasiones, repetitivo. Es una lástima que aunque el autor hace una buena introducción a la obra, donde enlaza sus tesis, nos prive de una conclusión.

² Por ejemplo, para medir el impacto de la construcción de los ferrocarriles, compara la diferencia en el PIB de la economía real y la economía hipotética sin ferrocarriles.



NOTICIAS BIBLIOGRAFICAS



1

MARTÍNEZ, Humberto. *Estudios islámicos*. México, Ediciones Gernika/UAM-Azcapotzalco, 1992. 176 pp. (Colección Ensayos, 38)

Esta obra reúne nueve ensayos que tratan diversos aspectos de la civilización islámica: históricos, religiosos, artísticos, filosóficos y esotéricos. La idea es que el Islam representa una auténtica y original tradición que contiene todas las respuestas a las demandas humanas sobre el sentido de la existencia. Se intenta comprender al Islam desde adentro, desde su perspectiva tradicional, vía que el autor considera como la única correcta para

establecer un diálogo ecuménico de sentido en torno a la coexistencia mundial de las distintas tradiciones. La influencia principal en la reflexión de estos estudios la proporcionan René Guénen y Henry Corbin. Se presenta, de esta manera, la unión de un interés metafísico-tradicional y una sensibilidad hermenéutica para la comprensión del hecho religioso, lo que hace de este libro tal vez el primer intento mexicano de acercarse a entender a fondo el Islam.

Su autor estudió la carrera de filosofía en la UNAM y es, desde 1974, profesor investigador de tiempo completo en el Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco.

2

MARTÍNEZ, Humberto. *Cartas y otras lecturas*. Monterrey, N. L., gobierno del Estado de Nuevo León, 1992. 153 pp.

Los dos libros que aquí se reeditan -publicados por primera vez en 1979 y 1984- se escribieron con una intuitiva conciencia del proceso hermenéutico, es decir, del proceso por medio del cual tratamos de interpretar un signo, una imagen o un texto, oral o escrito, de comprender su sentido. En un caso se trató con la experiencia visual de obras de arte plástico; en otro, con el de la lectura. Como ensayos en esa técnica (más bien arte) hermenéutica,

pueden ser leídos; pretenden, además, ser de ayuda en esa tarea cultural de interpretar e interpretarnos que nunca puede concluir.

3

RAMÍREZ LEYVA, Edelmira; Guadalupe Ríos de la Torre y Marcela Suárez Escobar *De Candelas y candelitas*, México, UAM-A, 1992.

Las autoras hacen una recopilación de documentos inéditos que tienen por objeto dar a conocer la introducción de la cera en la Nueva España y cómo la población acepta como una de los elementos de ocultación, sin la menor resistencia.

En fin, la importancia de la cera en la época virreinal puede ser apreciada hoy en día, pues las velas no han perdido su vigencia en las diferentes manifestaciones de la vida cotidiana del mexicano.

4

ENRIQUE LOPEZ AGUILAR. (Laberinto, 41), *La piel y su memoria* (poesía); ilustraciones de Begoña Zorrilla, México, UAM-A, 1993, 98 PP.

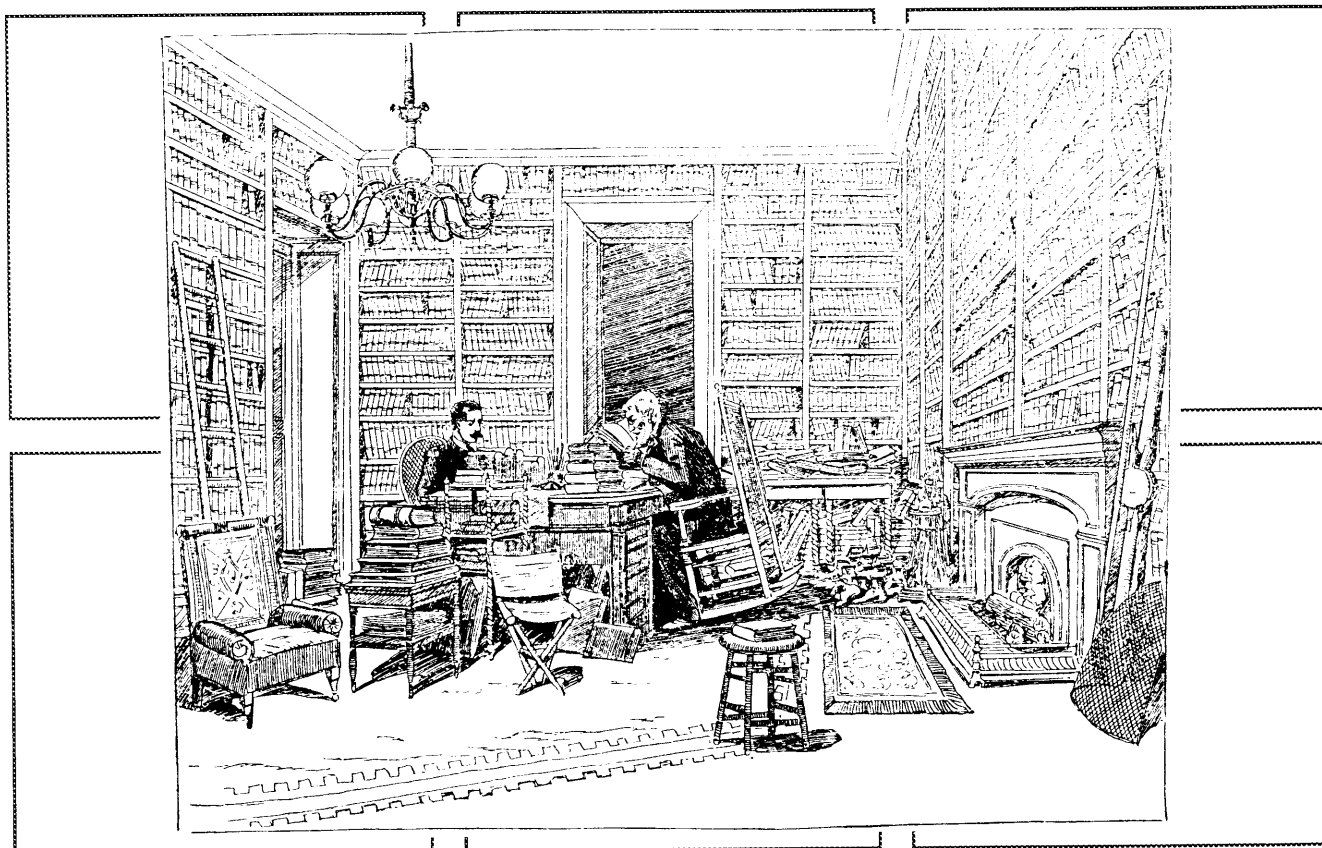
La primera versión de este libro, último poemario de López Aguilar, fue publicada en la colección "Cuadernos de Malinalco". Esta aumenta, modifica y reorganiza a su predecesora y se construye alrededor del amor y el erotismo. Por esa razón prosigue y, tal vez, culmina las exploraciones que el autor ha realizado hasta ahora sobre el tema, como se puede cotejar en sus volúmenes previos de poesía (*Prisión de agua*, *Margarita en la rueca* y *Eclipse*).

La obra está compuesta por cuarenta y cuatro textos, divididos en veintidós prosas poéticas y veintidós poemas endecasílabos que se alternan a través del

libro, combinación que le da una respiración casi musical. La dedicatoria, inscripción de los temas del libro que la hace fungir como una obertura, prefigura sus contenidos básicos: el descubrimiento amoroso, la presencia, la evocación, la ausencia, el encuentro erótico, el silencio y la permanencia a través de la memoria de la piel.

RAMÍREZ LEYVA, Edelmira, , *Relación de cartas pastorales, elogios, oraciones, paneoniricas, sermones y otros géneros de oratoria sagrada de la colección Lafragua del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México*. México, UNAM, I.I.B.-UAM Azcapotzalco, 1993.

Su objetivo: exponer al público una relación de los géneros dominantes en la época colonial, la mayoría de los cuales están en desuso en la actualidad pero que son una fuente importante para el estudio y la vida de dicho periodo.





Casa abierta al tiempo