Espacios de mestizaje cultural

Espacios de mestizaje cultural

III

Anuario Conmemorativo del V Centenario de la Llegada de España a América

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA UNIDAD AZCAPOTZALCO

ESPACIOS DE MESTIZAJE CULTURAL

III

Anuario Conmemorativo del V Centenario de la Llegada de España a América

MEXICO
DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES AREA DE HISTORIA DE MEXICO
1991

Rector General:
Dr. Gustavo A. Chapela Castañares

Secretario General:
Dr. Enrique Fernández Fassnacht

Rectora de la Unidad Azcapotzalco:
Dra. Sylvia Ortega Salazar

Secretario de la Unidad:
Ing. Enrique Tenorio Guillén

Director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades:
Mtro. Jorge Fernández Souza

Jefa del Departamento de Humanidades
Mtra. Ma. Elvira Buelna Serrano

Coordinadora del Anuario III:
Mtra. Guadalupe Ríos de la Torre

Coordinador de Publicaciones de la División
José Francisco Conde

Asesores:
Arturo Córdova Just
Federico Yáñez Roldán

Portada: Anónimo. *Una fiesta mexicana.* Biombo. Siglo XVIII.

Ilustraciones: Bodegones mexicanos.
Piras y retablos funerarios (fotos proporcionadas por Alicia Bazarte)

ISBN 970-620-005-3
Primera edición invierno de 1991
© Universidad Autónoma Metropolitana
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Av. San Pablo No. 180
Azcapotzalco
México, 02200, D.F.

Impreso en México.

INDICE

PRESENTACION
Pilar Gonzalbo Aizpuru 9

EL ENCUENTRO CON AMERICA Y LA IMAGEN DEL MONSTRUO
Georges Baudot 17

DE LOS PREJUICIOS, O COMO EL OBSERVADOR QUE SABE TODO, SE QUEDA CIEGO
Silvia Pappe 29

LA HISTORIA DE LA FAMILIA COLONIAL EN 1991
Pilar Gonzalbo Aizpuru 47

LOS TUMULOS FUNERARIOS Y SU FUNCION SOCIAL EN NUEVA ESPAÑA
LA CERA UNO DE SUS ELEMENTOS BASICOS
Alicia Bazarte
Elsa Malvido 65

LA EMERGENCIA DE UNA CIUDAD NOVOHISPANA.
LA CIUDAD DE MEXICO EN EL SIGLO XVII
Ma. Soledad Cruz Rodríguez 89

ACULTURACION, MUJER Y
EL DISCURSO SOBRE LA PROSTITUCION
Marcela Juárez Escobar
Guadalupe Ríos de la Torre 117

TERESA URREA Y SUS SEGUIDORES
FANATICOS O REVOLUCIONARIOS
Saúl Jerónimo Romero 137

APENDICE:
LA ACULTURACION OCCIDENTAL EN EL ISLAM
MODERNIDAD CONTRA TRADICION
Humberto Martínez 169

Presentación

Los espacios del mestizaje cultural

Nada más necesario, al reflexionar sobre el medio milenio de convivencia de América y Europa, que fijar la atención en los procesos de intercambio cultural, en los fallidos intentos de comprensión entre ambas partes y en la sorprendente realidad que fue la cultura criolla, fruto de mutuas influencias, de tenaz imposición de modelos y de reacciones de rechazo, rebeldía o premeditada marginación. Todo ello conforma ese fenómeno al que sólo por un afán de simplificación hemos dado en llamar aculturación, porque implica relaciones mucho más complejas que la simple adopción de patrones dados. Feliz o desdichada, la puesta en debate del término encuentro en sustitución de descubrimiento, ha llamado la atención sobre la existencia de dos sujetos en pugna y no de un poderoso agente actuante sobre materia inerte. Ideologías y mentalidades, instrumentos de trabajo y utensilios de la vida cotidiana, cosmovisión y rutinas colectivas, conformaron la nueva cultura latinoamericana, gestada en las etapas de paz como en los momentos de conflicto; y fue en la época colonial cuando se generó este proceso.

Los espacios físicos y mentales en que se produjo la confrontación y asimilación fueron tan variados como las actividades de la vida individual y comunitaria. Quizá nunca lleguemos a agotar el repertorio de las situaciones en que pudo realizarse un intercambio cultural, pero bien vale la pena el intentar al menos una aproximación. Los temas

tradicionales de la historia política nos hablaron, durante largos años, de alianzas, guerras y sumisiones; el auge de la historia económica abrió nuevos campos, al plantearse preguntas relacionadas con los modos y las relaciones de producción, con los mecanismos de distribución y consumo y con los procesos de acumulación. La historia de la cultura se ocupó de las manifestaciones artísticas y literarias, de la participación de los diferentes grupos étnicos y sociales en la creación de un gusto estético peculiar y de la conformación de un acervo común de elementos culturales.

Hoy queremos aproximarnos a los espacios de la vida cotidiana, de las mentalidades y de las relaciones familiares. Religiosidad y cosmovisión, marginación social y repudio moral, convivencia urbana y segregación étnica, fueron también manifestaciones de una actitud social, que a su vez era fruto de una nueva situación y de una forzada convivencia entre gentes de distintos orígenes y que ocupaban posiciones diferentes en la escala jerárquica de la vida colonial. Por algo los viajeros europeos que visitaban la Nueva España advertían las profundas diferencias con la metrópoli. Es cierto que faltaban muchos años para que los americanos reconociesen orgullosamente su pasado indígena, pero éste no dejaba de estar presente, en el habla cálida y cortés, en la sazón de los alimentos condimentados con productos locales, en el vestido, las actitudes y las expresiones lúdicas de buena parte de la población, en los rasgos físicos y en los mitos y supersticiones.

Un balance general de la síntesis cultural debería de encontrar un punto de partida y otro de llegada. Para identificar el primero tendríamos que situarnos en las playas americanas, en el momento en que aparecieron por primera vez aquellas extrañas casas flotantes ante los ojos de los indígenas, al mismo tiempo que los curtidos marinos y aventureros españoles contemplaban una naturaleza exuberante y una población de lengua que les parecía ininteligible, de escaso

vestuario y de variable comportamiento entre hostil y amistoso. Las composiciones mentales que formaron unos y otros en ese primer contacto, mantendrían su influencia por mucho tiempo, pese a que posteriormente se enfrentaría con realidades contradictorias. A esto se refiere el trabajo de Georges Baudot, sobre "la imange del monstruo".

La situación de llegada, que serviría para contrastar los elementos culturales considerados en nuestro estudio, se está produciendo aún hoy, puesto que ninguna cultura y ninguna identidad son objetos acabados, al menos mientras están vivos; pero podríamos fijarla bastante más atrás, antes de la masiva urbanización y del empeño por lograr un desarrollo industrial y una integración efectiva a la modernidad, antes de la ilusión del consumo desenfrenado y de la globalización de los medios de comunicación. La joven Teresa Urrea y sus fervorosos admiradores, indígenas, blancos o mestizos, podrían simbolizar el momento crítico de permanencia de algunos valores y decadencia de otros, de fracasada violencia y de desesperada adhesión a creencias sobrenaturales.

De los prejuicios a la toma de conciencia

Los dos primeros artículos, el de Georges Baudot y el de Silvia Pappe, se refieren a la incomprensión original entre los hombres del viejo y del nuevo mundo, como comienzo de un proceso en el que la prentendida imposición de un determinado modo da vida se convirtió en fermento generador de una rica gama de opciones vitales.

El espacio del encuentro fue el de la mutua recelosa observación, a la vez que el del contacto de culturas; pero nadie es capaz de conocer algo completamente nuevo, si no puede situarlo en función de algo ya previsto y sabido. De ahí las reacciones de ignorancia y rechazo, de ahí la creación de mitos, la deformación de la memoria común y la aplicación de estereotipos. Georges Baudot nos recuerda la forma en que la iconografía medieval atraviesa el Atlántico y reviste con caracteres fantásticos la naturaleza del suelo y de los hombres de América. Según subraya Silvia Pappe, la imposibilidad del diálogo estriba en la inexistencia del interlocutor, en la incapacidad del europeo para ver frente a sí algo diferente de su propia imagen y en la impotencia del americano para captar la humanidad de unos corazones que laten como los suyos y de un aliento que suspira como el propio, bajo las armaduras y corazas.

Si hubo creadores de monstruos en uno y otro lado, también en ambas orillas se recurrió con frecuencia a los prejuicios, como intermediarios en el conocimiento. El problema estriba en que los prejuicios son útiles y de uso continuo en la vida contidiana, mientras que el descubrimiento de América planteaba una situación totalmente nueva, excepcional y sin precedentes. Así como la vida cotidiana está plagada de alternativas, que resolvemos mediante juicios provisionales basados en experiencias previas, la ruptura de la cotidianidad produce desconcierto y zozobra, porque la falta de referencias nos deja en la inseguridad y el desamparo. Esta fue la situación vivida por ambos protagonistas de aquel primer encuentro entre dos civilizaciones y dos mundos. La relación que se estableció entre la inseguridad y el miedo se fortaleció a lo largo del tiempo por la fuerza creciente de los dominadores y la sorda pero inalterable resistencia de los dominados. Si los mitos y los prejuicios sustituyeron al conocimiento real durante varios siglos, hoy tampoco podremos librarnos de ellos,

pero podemos conformarnos con reconocer los mitos como tales, las ideologías como lo que son y los prejuicios como una insidiosa presencia en el camino del conocimiento científico.

Los espacios del cuerpo y del alma, de la vida y de la muerte

El espacio urbano fue escenario privilegiado de todo tipo de mestizaje, y la ciudad de México, capital del virreinato, se convirtió en crisol de razas y culturas, experimento de convivencia y modelo de orden arquitectónico y social. Ya en el siglo XVII era evidente el estilo hispánico y renacentista de la urbe, pero de un hispanismo en gran parte diferente de aquellas villas y ciudades castellanas que nacieron durante la Edad Media. La pretendida segregación étnica nunca llegó mucho más allá de los planos y de las ordenanzas, el esplendor y la opulencia de unos cuantos contrastaba con la miseria de los demás, los palacios, que eran orgullo de los señores, estaban a poca distancia de las sórdidad vecindades y de los pobres jacales. Incluso el agua, elemento de primera necesidad para la vida humana, era causa de problemas, tanto por exceso como por defecto: las inundaciones arruinaban las casas, esparcían epidemias y trastornaban la vida cotidiana, mientras que la escasez de agua potable y su desigual distribución, marcaba diferencias entre los poseedores de fuentes propias y los que debían de abastecerse en las fuentes públicas.

Del espacio físico pasamos al espacio de la mentalidad y de las concepciones morales. Terreno éste propio de

controversias y desacuerdos, porque, al fin y al cabo, la moral no es más que la codificación social de las costumbres, y las costumbres, en el mundo hispánico, no siempre respondían a valores universales. Se juzgaban buenas o malas, adecuadas o inadecuadas, según de qué personas se tratase. La gravedad de una falta, como el mérito de una buena acción, dependían de las circunstancias. En el artículo de Marcela Suárez y Guadalupe Ríos, se trata de un proceso inquisitorial por el delito de blasfemia, una de las falta en que la doctrina teológica pretendía imponer la igualdad, pero en la que la práctica social seguía marcando diferencias. La acusada, mujer de carácter violento, conocida por su vida de prostitución y con fama de bebedora habitual, llegó a ser juzgada por sus costumbres más que por la falta cometida.

El espacio de la vida familiar, todavía poco estudiado, merece que se le dedique mayor atención y para ello es oportuno hacer un recuento de logros y perspectivas, precisamente ahora que se pretende lograr un conocimiento que abarque la antropología tanto como la demografía, la historia económica y la de las instituciones, la historia del derecho y la de la vida material y cotidiana. Abrir los espacios privados significa comenzar a saber cómo vivieron y pensaron la mayor parte de nuestros antepasados durante la mayor parte de su vida. Y es obvio que en esos espacios privados se realizaron gran parte de los intercambios culturales: la comida y la diversión, la enfermedad y las actitudes hacia el trabajo, el cuidado de los niños y de los ancianos, la vida conyugal y los conflictos generacionales, todo ello fue compartido por peninsulares, criollos, mestizos, indios, negros, mulatos y miembros de las castas.

No debía de faltar en este recuento el espacio de la muerte, tan presente en los actos de la vida colonial, tan solemne y amenazadora, tan universal como elitista. Porque nada hay menos cierto que aquello de que todos los hombres son igua-

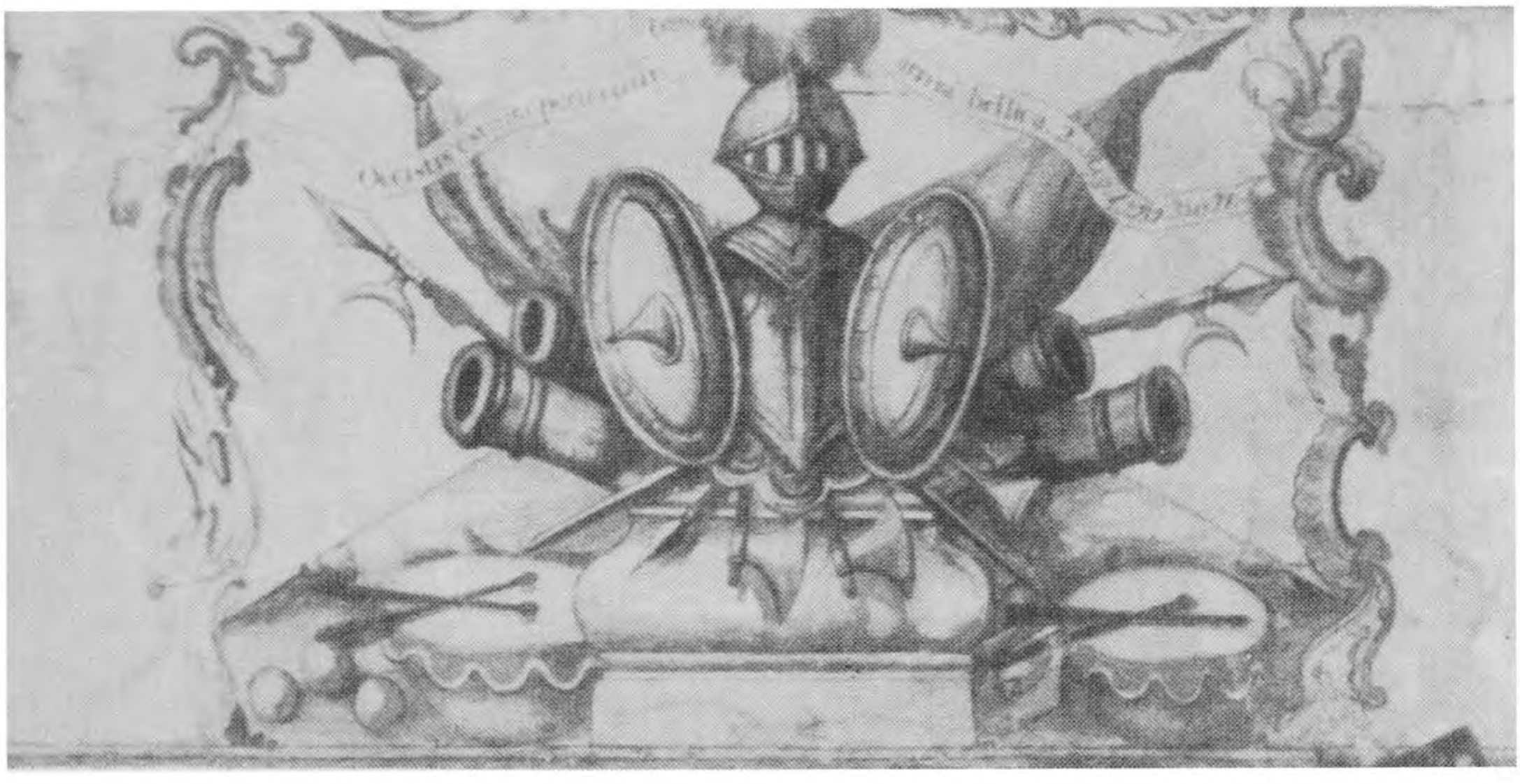
les ante la muerte. La pompa de entierros y funerales, la suntuosidad de túmulos y panteones, la música fúnebre y los lutos de terciopelo, estaban reservados a los señores, a los nobles y a los ricos propietarios; los pobres se conformaban con la más modesta ceremonia y aun ésa la recibían gratis cuando siendo incapaces de costearla, los familiares se limitabn a sacar a la calle el cuerpo de sus difuntos o a dejarlos sigilosamente a las puertas de las iglesias.

En orden cronológico corresponde el último lugar al artículo de Saúl Jerónimo sobre el mito de Teresa Urrea y sus consecuencias para el gobierno de Porfirio Díaz y entre los pueblos del noroeste. Mito genuinamente nacional en el que participaron indios, mestizos y criollos, fue también síntesis de fanatismos religiosos, inconformidades sociales y descontentos políticos. Eminentemente popular, afectó, no obstante a intereses de grupo. Tradicional por el conjunto de concepciones que entraron en juego y por la forma en que se expresaron, fue, en fecha temprana, un anuncio de la más moderna revolución, la que derribaría a Porfirio Díaz y terminaría con un régimen patriarcal que mucho había heredado del orden colonial.

De ningún modo se han agotado los temas ni se han mencionado todos los espacios relativos al problema de la aculturación y de la resistencia cultural. Por el momento tenemos que conformarnos con estos apuntes y con la confianza en que futuros estudios demuestren lo que ya hoy vislumbramos: que la capacidad de respuesta indígena, sutil y flexible, persistente y tenaz, fue suficiente para insuflar nueva vida a unas creencias que se pretendían imponer como perfectas, acabadas e intocables, y a una cultura que un día fue ajena pero que terminó por volverse propia. A medida que nos conozcamos mejor, estaremos más preparados para dar la cara a ese Quinto Centenario sin frustaciones ni reticencias, sin festejos ni lutos, con la seguridad de que los antepasados

de los pueblos latinoamericanos aportaron a nuestra cultura lo mejor de sí mismos, sin esperar doblegados bajo el látigo a que nosotros viniésemos a redimirlos.

Pilar Gonzalbo Aizpuru



El encuentro con América y la imagen del monstruo

Georges Baudot*

* IBEALT/Universidad de Toulouse Le-Mirail (Francia)

ntes de empezar a tratar ante ustedes el tema de la ponencia que ofrecí a los colegas responsables de este Coloquio, quiero agradecer de todo corazón la muy gentil invitación que me han hecho al traerme de mi país y al invitarme a hablar antes ustedes. De veras, siempre es una gran alegría el llegar a esta mi tierra de cariño que es México, así como es un honor y un placer el encontrarme con colegas y amigos tan queridos desde hace tantos años.

El tema que he elegido, cuando tan candente sigue la polémica sobre lo que fue en realidad y lo que puede significar el primer viaje del navegante genovés Cristóbal Colón y su arribada a la isla de Guanahani en aquella madrugada del 12 de octubre de 1492, es justamente aquél que intenta esbozar una de las características de los que fue el Encuentro entre hombres de aquel continente que los europeos aún no sabían nombrar y hombres del que había de ser un poco más tarde el Viejo Mundo. Efectivamente, y lo que hoy más nos importa, es que aquel día fatídico en que se inició en verdad la Edad Moderna fue un día en que hombres

que hasta entonces se habían ignorado completamente se encontraron y empezaron a entablar lo que no me atrevo a llamar un diálogo, sino más bien un intercambio de incompresiones y de dificultades en representarse los unos a los otros. En estos últimos años de enconadas polémicas al respecto, a veces he tenido la impresión de que una parte de los contrincantes se olvidaba muy a menudo de la cuestión fundamental: ¿QUIÉN DESCUBRIÓ A QUIÉN? y ¿cómo cada quien representó, nombró, definió y determinó a y cada quien?, pese a la indudable sorpresa que a ambas partes embargaba.

Existe así una tradición eurocentrista desde hace casi 500 años que parece hasta ahora haber ahogado toda representación más o menos equilibrada del Encuentro con aquel inefable continente que los europeos de fines del siglo XV tanto tardaron en conceptuar con claridad. ¿Puede acaso decirse que los propios habitantes de aquel continente sin nombre "descubrieron" a su vez a los hombres venidos de allende los mares y que, asimismo, tuvieron las mayores dificultades para reconocerlos, determinarlos y nombrarlos? El examen cuidadoso del acervo cada día más importante que arrojan las modernas recolecciones de textos amerindios quizá un día nos entregue una respuesta sorprendente. Pero, por ahora, y sin querer abrumar a ustedes con nuevos incisos en la tan espectacular polémica que conlleva el Quinto Centenario de estos hechos, veamos cómo los europeos y los amerindios se representaron mutuamente al construir las imágenes mutuas del primer encuentro.

El problema es hoy en día una cuestión histórico–filosófica de la mayor importancia, que puede definirse con la moderna palabra de ALTERIDAD, o de conciencia de alteridad. En mi título he empleado la palabra monstruos y creo que convendría encontar un verbo, activo y transitivo, que significara el modo de transformar al OTRO en monstruo, es

decir, en alguien no reconocible, insospechable y, por decirlo todo, inefable. Se me ocurrieron los términos "monstruizar" o "monstruificar", pero dudo que el venerable diccionario de la Real Academia Españoal acepte unos verbos tan peregrinos. Lo mejor será entonces decir que unos y otros, en el principio de América "hicieron monstruos", o se achacaron generosamente la cualidad de lo monstruoso. Lo monstruoso, para una definición previa que nos permita discurrir con claridad luego, es, como ya apuntamos más arriba, lo que no se sospecha ni se concibe dentro de las pautas de lo que llamamos la normalidad y dentro de las representaciones en las que estamos acostumbrados a estructurar nuestro pensamiento y a mover nuestros conceptos. Este "insospechable" es también, y por definición, lo invisible, para lo cual no caben palabras, y, peor aún, para lo cual no caben ni figuraciones ni representaciones que no sean producto de una desestructuración fantasiosa de la imagen. Es decir, que la imagen del monstruo que América producirá por ambos lados supondrá un obligado recurso a las potencialidades de lo imaginario y, digamoslo así, a todas las locuras representativas de aquella que Pascal llamara tan acertadamente *la folle du logis* (la loca de la casa) y que es la imaginación del hombre. De este se desprende que tengamos toda una muy especial iconografía del Encuentro plagada de seres monstruosos, de seres no siempre reconocibles en la tradición iconográfica europea, y también, por supuesto, en la tradición iconográfica amerindia.

Como no se inventa nada a partir de nada, cierto es que el análisis cuidadoso de la iconografía del Encuentro revelaría huellas de representaciones medievales europeas o pertenecientes a las cosmologías amerindias. Pero, a mi ver, sobresale la novedad y el esfuerzo por estructurar imágenes novedosamente cuando de la primera iconografía americana se trata. Todos los grabados que la llegada a América de los europeos

va a provocar y a procurar nos proponen personajes gigantescos, por ejemplo, los famosos gigantes mexicanos primero, los gigantes patagones más tarde (éstos hasta mediados del siglo XIX), como nos ofrecen todo tipo de humanidades desprovistas de cabeza o seres humanos con la cabeza y el pecho formando una sola configuración anatómica o, aún mejor, animales peludos con cabezas humanas y largo rabo. Existe toda clase de variantes al respecto con las más extrañas representaciones que a veces uno buscaría en vano dentro de la tradición grecolatina o bizantina o, incluso, en los bajos relieves tan imaginativos de nuestras iglesias románicas de la vieja Europa. Parece como si al encontrarse con aquellos hombres de Guanahani y de Haití y, más tarde, con los hombres altamente civilizados y urbanizados del Cemanahuac o del Tawantisuyu, los europeos hubieran sentido la crucial necesidad de inventar segmentos conceptuales más allá de palabras nuevas para tratar de conceptuar lo tan "nuevo"; imágenes monstruosas que trasmitieran algo de su espantado asombro.

Convendrá subrayar que esta extrañeza, que este carácter invisible e inefable de lo encontrado y de lo que se iba encontrando, es una especie de monstruosidad esperada o de extrañeza anunciada como tal. Efectivamente, tampoco es posible desligar esta fabricación imaginaria dictada por la necesidad del asombro de aquel gran conjunto de mitos y de leyendas que para los europeos preparaba el Encuentro de los dos mundos y que arranca de la propia tradición grecolatina y judeo–cristiana, incluso islámica e indo–gangética que son las cunas del imaginario de nuestro llamado Viejo Mundo. Recordarán ustedes con nostalgia la deliciosa cantidad de monstruos y de monstruosidades que el propio Ulises, a todo lo largo del portentoso recorrido de la Odisea va hallando y descubriendo en su lento vagar de isla en isla (y, yo diría, de mujer en mujer, de Calipso a Circe), y la calidad imaginativa

de las extrañas criaturas que poco a poco se presentan ante sus ojos asombrados para plasmar lo invisible.

Este proceso mismo, que es también de la conquista del Toisón de Oro, el de las leyendas medievales del ciclo arturiano, el de las *Mil y una noches* o, aún mucho antes, el de la *Bahgavad Gîtha* va a tomar nueva forma, nuevo cariz, nuevos vigores en el camino que lleva a reconocer a América o, mejor, a reconocer aquel continente que el pecado de eurocentrismo dejó un tiempo sin nombre. Los caminos de América son caminos plantados de mitos preparatorios, de imágenes y de monstruos que anuncian el encuentro insospechable de hombres con hombres. Si bien recordamos los mapas imaginados por los europeos para representar las rutas marítimas del occidente cuando éste era espacio ignoto, podemos sorprendernos con las islas y territorios que la imaginación implantó en aquellos desiertos oceánicos. Así, por ejemplo, más o menos por el año de 1426 aparece por vez primera en la cartografía europea una isla cuadrada, a medio camino entre las costas de España y lo que habían de ser más tarde las costas de las Indias Occidentales: la isla cuadrada de Antilla. No conozco noticia de que aparezca antes de esa fecha, pero es significativo que a partir de 1426 y con una rara constancia, de una manera sistemática surja esta isla maravillosa con la que se intenta formular poco a poco la necesidad de poblar el océano para poder integrarlo más tarde, ocuparlo e interpretarlo. Desde luego, la isla de Antilla irá encontrando sustratos más racionales, más históricos, dentro de un marco legendario que fundamente su existencia. Podrá llegar a ser así el resultado conceptual de una vieja tradición portuguesa (o española) que hace de la invasión musulmana de España en 711 la consecuencia de un pecado de amores, pecado del cual debían salvarse, obviamente, siete obispos con sus virtuosos

fieles no involucrados en aquella condenable conducta, para fundar siete cuidades pre–apocalipticas, maravillosas, allende los límites conocidos del océano de los europeos. De este modo, vamos a ver estas siete ciudades recorrer poco a poco toda la progresiva comprensión de América, las vamos a ver difundirse por toda la nueva geografía poco a poco reconocida del Nuevo Continente, como si a medida que la penetración europea fuera haciendo palpable y visible la realidad americana, lo indefinido e inefable de Antilla fuera remontando poco a poco hacia las franjas y las fronteras de lo desconocido. Una vez pasada la primera etapa del primer viaje de Cristóbal Colón, las siete ciudades cambiarán de nombre, subirán por todo el territorio norteamericano, nos las encontraremos en México, en el norte desconocido de Mesoamérica, en Cíbola y en Quivira, poco a poco más arriba de las míticas tierras de la California y hasta por fin (con un mapa tardío de fines del siglo XVI) en lo que hoy es el territorio de Alaska.

Este lento caminar de los mitos y de sus circunstancias a través de la toponimia, de la identificación geográfica, es tanto más importante porque se hace en todos los ámbitos y en todas las direcciones del continente que los europeos no saben aún cómo reconocer con plabras. En el norte de Canadá se cree vislumbrar el fabuloso reino de Saguenay, en el territorio de Colombia se espera encontrar a El Dorado, al país de Omagua, etcétera, etcétera, y de Tierra de Fuego a la punta extrema de Alaskà una especie de extraña semántica de lo imaginado, de lo monstruoso, envuelve con su bruma mágica la preparación conceptual del reconocimiento más tardío de América.

Los vocabularios usados por ambas partes, por ambos grupos humanos (amerindios y europeos) en las circunstancias del encuentro mismo obedecen defintivamente a idéntico

proceso semántico, a este mismo titubeo filológico, en que el proceder por analogía es el único modo de no recurrir sistemáticamente al proceso de "monstruificación".

Podemos así pensar en ejemplos tan clásicos como las palabras sacadas del vocabulario caribe, a saber, *canoa, maíz, maguey, barbacoa,* etc., pero, pensemos también en la dificultad encontrada por los amerindios para nombrar, definir y determinar con vocabulario idóneo a los artefactos o a las tecnologías más "monstruosas" que calificaban a los europeos. Recalquemos de este modo, cómo en los relatos de la conquista de México, y por bastante tiempo, los caballos españoles vinieron a ser venados (*mazatl*) y como sólo a partir de la noche triste empiezan a ser "cauallos" y, en plural, "cauallome", palabras que, por cierto, son las que aún hoy en día se usan en muchos pueblos que todavía utilizan la lengua náhuatl. Hay, además, otros elementos de la originalidad europea que no hallarán palabra propia en el vocabulario amerindio hasta ya muy pasado el choque militar, como son las armas de fuego. En prácticamente todos los relatos amerindios, éstas se llaman "trompetas de fuego" y esto hasta ya terminadas las circunstancias del enfrentamiento militar. Esta extrañeza ante lo que se ve como perfectamente inefable en la caracterización del Otro se va a plantear en un terreno tan fundamental como es la toponimia— ya lo señalamos un poco más arriba— hasta presentarse como una de las estructuras semánticas más cruciales del reconocimiento europeo. De este modo, bien sabemos que Cristóbal Colón rebautizó prácticamente todos los lugares que reconoció y el propio Cortés hizo lo mismo, llegando a firmar su segunda Carta de Relación desde una Segura de la Frontera que, en la realidad americana, era Tepeaca. Es decir que, a fin de cuentas, para ser reconocible y concebible, la geografía del Otro había de ser transformada y no se podía admitir su invisibilidad o, si se quiere, su monstruosidad,

como característica de total alteridad. Era necesario rehacer la geografía volviéndola a nombrar, bautizándola en términos familiares, y de ahí la "Isabela", la "Española", etc., con todos aquellos nombres añadidos y artificailes que los navegantes europeos iban plantando en la extrañeza americana para hacer de la monstruosa e invisible América un terreno perfectamente reconocible y sin sorpresas.

Creo, además, que este afán por "desestranjerizar" o reducir las categorías de lo conceptuable, que esta preocupación por reinventar identidades dentro de las normas de Europa fue uno de los mayores creadores de monstruos y que, en este caso, casi convendría recordar que frente a lo que hoy en día vemos como la realidad americana fue un auténtico "sueño de la razón" productor de monstruos y de pavores definitivos.

Efectivamente, existe una categoría de rechazo absoluto dentro de estas líneas del pavor al otro que es la estructura misma de la mirada amerindia al ver llegar a los europeos. Por una parte, éstos consideraban elementos cruciales del Otro como su organización social, su ritual religioso, su código de conducta, sus procesos jurídicos, incluso sus rituales sociales como totalmente monstruosos. Los rechazos a la particularidad amerindia que representa el sacrificio humano, la Guerra Florida y algunos rasgos de la organización social son a este respecto ejemplares. Hay una especie de extrañeza consubstancial ante la liturgia amerindia que no puede dejar de asombrarnos. Cada vez que un texto español describe o evoca, con mayor o menor detalle las extracciones de corazón o procesos complejos como el desollar al sacrificado, el descarnar sus tibias, etc., la reacción es la de una condena asqueada que justifica cualquier violencia ante la supuesta "monstruosidad" del Otro. Recordemos que cuando Hernán Cortés recibe a los primeros embajadores de Motecuhzoma, éstos ofrecen un sacrificio humano sobre la comida que le están entregando, como un homenaje hacia aquellos que conceptúan como dio-

ses. La incomprensión es absoluta y los textos amerindios la traducen con una fuerza extraordinaria y con unas imágenes claves de lo que es la estructura conceptual del terror.

Por otra parte, los narradores amerindios no se representan a los europeos sino con la misma "invisibilidad" fundamental y sus textos son también textos que estructuran el rechazo. Hay, así, una maravillosa secuencia que nos relata en el *Códice Florentino*, en su libro XII, la primera llegada de los españoles a México, en aquel 9 de noviembre de 1519 y que es como una secuencia filmada por el cine moderno, en que los planos traducen con diversos enfoques el desfile de unos españoles que el narrador indígena detalla como una terrorífica presencia de seres venidos de otra galaxia. Los españoles, casi podríamos decir filmados plano por plano, van presentándose ante los ojos del lector con sus artefactos de metal, sus cotas y corazas de metal, casi enteramente recubiertos de metal, vestidos todos de metal, reluciendo como piezas metálicas y sonando como todos los ruidos incomprensibles de metales entrechocados. Estos hombres de metal son los "robots" de lo inconcebible, del mundo no previsto ni pensado que está más allá del Cemanahuac, más allá de los dioses familiares, más allá de las palabras que cuentan. Pocos textos como éste del libro XII dan con más fuerza una idea de lo que fue el encuentro semántico entre dos capacidades por reconocerse mutuamente.

Evidentemente no nos parece que, pese a lo espontáneo del asombro sentido por ambas partes y a la inaudita sorpresa que fue la marca de ambas reacciones, estas imágenes fueran completamente inocentes. El proceso de "monstruificación", es decir, el ir transformando al otro en un monstruo de difícil reconocimiento, presupone la instalación previa de una relación de dependencia— y, por decirlo claramente, de explotación— que bien puede justificar cualquier violencia de la acción. Notemos así que un Cortés se cuida muy bien de no

describir algunas cosas cuando relata sus asombros a Carlos V y encontramos sorprendente su insistencia en recalcar, a la vez, la buena disposición original del Otro a la par de sus pecados actuales. Con el riesgo, a veces, de inventar puras patrañas, como la evocación de una posible homosexualidad generalizada entre los amerindios y de una práctica exhaustiva de la sodomización, lo que ninguna investigación moderna avala en modo alguno. Evidentemente, aquí se trata de justificar una tutela , una necesidad ingente de llevar las riendas de destinos descarriados, y de presuponer que el "descubrimiento", la conquista y la evangelización son elementos providenciales para salvar a una parte de la humanidad ignorada, por reservada a los oscuros y fétidos designios de Satán. Entendemos así que esta dificultad por hacer del Encuentro un diálogo, un intercambio pacífico, estaba inscrita en la mirada que Europa acostumbraba desde siglos a utilizar para contemplar a todo aquello que no se le pareciera ni conllevara sus propios perfiles. La historia será muy larga y los siglos venideros seguirán ensordeciendo la capacidad de tratar al amerindio de otro modo. Recordemos tan sólo, al terminar estas palabras, cómo se fabricó— como otro monstruo— al "buen salvaje" de los esperanzados filósofos del siglo XVIII, cómo tanto Hegel, como el propio Marx no pudieron dar cabida, de manera equilibrada al amerindio en sus construcciones filosóficas y en sus previsiones de desarrollo social humano. Cabe pensar que la moderna antropología no ha hecho del amerindio muchas veces otra cosa que un objeto de estudio, con todo lo que esta palabra "objeto" conlleva. ¿Puede pensarse que en los albores del Quinto Centenario que vamos a conmemorar, el amerindio llegue, por fin, para nosotros a la capacidad de sujeto?

De los prejuicios, o cómo el observador que sabe todo, se queda ciego

Silvia Pappe

En la retrospectiva se puede reconocer que aquéllo que actualmente se entiende como verdad, no siempre se tomaba como tal, es más, ni siquiera se veía...

Niklas Luhmann

Todo proceso de aculturación, desde el nivel personal o íntimo hasta el de grupos o sociedades enteras, desde la vida cotidiana hasta la reflexión historiográfica, conlleva una serie de juicios valorativos acerca de aquéllo que, si bien se trata de ideas y costumbres desconocidas o rechazadas, ingresa a una compleja cultura que se experimenta como propia.

Los malentendidos o la no-comprensión en la historia, trasladados con sorprendente frecuencia a la historiografía, donde toman fuerza de verdad, generalmente no forman parte de los objetos de estudio, aunque sí constituyen referencia constante y valiosa en los intentos historiográficos por acercarse a una versión más equilibrada, más adecuada, más "verdadera".-A la no-comprensión se la suele mencionar, con suerte, cuando se descarta como versión superada, creando así espacio (sobre todo conceptual) para una reinterpretación con base en nuevos datos, documentos y teorías.

Y así como los malentendidos no tienen cabida en una historiografía actualizada, así o menos son considerados como objetos de un estudio histórico en sí, con valor propio. Suelen ser recordados como etapas historiográficas superadas o corregidas, o bien como contraparte: al ser comparados con otras interpretaciones, otros supuestos, otras "verdades", resultarán los menos acertados. En un proceso de diferenciación, quedarían del lado de "lo falso", de "lo no comprobado", a la vez que el historiador podría otorgarle valor de "verdad" (relativa siempre) al discurso más "correcto".

Este juego de diferenciación entre una versión "falsa" y otra "verdadera" de la historia podría parecer absurdo. No obstante, hay que considerar la historiografía como una constante recolección, averiguación, descripción de datos; un proceso eminentemente temporal, susceptible a una incesante corrección. Así, en realidad no tenemos otra opción excepto la diferenciación entre lo correcto y lo no-correcto, entre lo que entra al discurso historiográfico y lo que queda excluido -y tanto de uno como del otro lado, encontraremos nuevamente datos interpretados en forma equívoca por quienes se ven llevados por intereses pragmáticos, datos susceptibles a reiteradas correcciones. [1]

Ni la historia ni la ciencia, empero, se han visto siempre de esta manera. En la época de confrontación y malentendidos que me interesa (y tendré que limitarme por lo pronto a

las reacciones por parte del lado europeo, para sólo en momentos introducir elementos de apoyo del lado indígena), se concebía una sola verdad posible, la de Dios, y mayores o menores oportunidades de acercarse a ella mediante el conocimiento humano. La Biblia, singular combinación de verdad divina e historia épica por excelencia, es el ejemplo a seguir en lo que respeta a la conceptualización histórica, donde el orden progresivo y el plan divino son caminos obligados, aun cuando el ojo humano (y la mente, por supuesto) no sea capaz de ver estos caminos.

No obstante, se me ocurre que al estudiar un momento histórico tan especial como es el choque entre el viejo y el nuevo mundo (y escojo el término "choque" a propósito, en función de lo que pretendo aclarar), con tantas no-comprensiones y malentendidos que hasta la fecha, a casi 500 años de distancia, no han sido "aclarados", se merece un intento por tratar a nivel teórico el surgimiento y la persistencia de las no-comprensiones. Fácilmente podríamos decir que se trata de una laguna en el conocimiento y que la historiografía se encargaría, a través del tiempo, de superar la ignorancia; sólo en las mentes de las personas menos cultas persistirían estas lagunas, los prejuicios. Pero presentar la ignorancia o un término (tan difícil de definir) como "prejuicio", no será suficiente para explicar el fenómeno, ni siquiera alcanzará a describirlo.

Mucho se ha hablado sobre la "verdad" en la historia: que si es posible detectarla o no, relacionando el problema con un posible carácter científico de la historiografía. Mi intención de establecer algunos puntos teóricos respecto a los prejuicios (o las no-comprensiones y sus consecuencias) que se dan a nivel de la vida cotidiana y que se trasladan con mucha facilidad al discurso historiográfico, no aspira a tomar por la retaguardia el problema de la "verdad" en la historia -que sabemos que no existe como valor absoluto. Pero sí pretendo

dar la opción de hablar de los equívocos más allá del momento en que son sustituidos por una de las tantas "verdades" o "interpretaciones", aceptadas durante un tiempo o preferidas por ciertos autores. Y sí pretendo analizar (hasta donde sea posible en una reflexión breve y evidentemente teórica, es decir que por el momento excluya estudios históricos y, sobre todo, historiográficos concretos) algunas bases sobre las que se establecen y a partir de las que funcionan o se perpetúan estos equívocos.

Las consideraciones presentadas a lo largo de este trabajo se deben a la escasez de bases teóricas que permitan hablar de prejuicios -más allá de lo que propone, por ejemplo, Agnes Heller:

> los juicios provisionales refutados por la ciencia y por una experiencia cuidadosamente analizada, pero que se mantienen inconmoviblemente contra todos los argumentos de la razón, son prejuicios [2].

Asimismo, Heller inscribe los prejuicios dentro del pensamiento de la vida cotidiana. Busco, en este contexto, un instrumento que considero indispensable para llegar a conclusiones más contundentes acerca de los constantes equívocos que se dieron en los momentos del choque y resquebrajamiento de conceptos y visiones del mundo, hace ya medio milenio.

III

Al enfrentarse Europa a una realidad no sólo distinta a la acostumbrada, sino que en su visión del mundo ni

siquiera había sido conceptualizada, no encuentra cómo iniciar una valoración cognoscitiva y mucho menos una histórica. No halla de inmediato "mensaje" o "documento" alguno que estuviera disponible en este momento y que le permitiera reclamar el nuevo mundo como parte de su propia experiencia, su propia historia, absorbiendo lo otro, lo extraño. Se confronta con una realidad física si bien innegable, a la vez inexplicable teóricamente (y eso es, para el pensamiento imperante del momento, teológicamente): ni como pasado de su propio presente (si hacemos referencia a las experiencias cotidianas), ni como pasado histórico, es decir, como discurso reflexivo, crítico, que sepa diferenciar lo nuevo de lo viejo, lo otro de lo propio.

En este primer instante, antes de cualquier "encuentro" [3], se hace obvio un abismo conceptual imposible de salvar: esta realidad imprevista de otro mundo no corresponde a ningún mensaje, ni de un lado ni del otro, que sirviera de puente y anudara lo otro a la propia realidad. La reacción inmediata ante lo inesperado no puede consistir, por lo tanto, en observar y describir lo ajeno, sino en buscar un signo, una señal dentro del marco del saber, del conocimiento. Sólo entonces, mensaje en mano, volverá cada quien a lo otro.

Sin instrumento conocido, no hay modo alguno de conceptualizar un mundo desconocido (cualquiera que sea), ni de cómo integrarlo al acostumbrado. Existe, no obstante, un interés inmediato que se debe a una necesidad claramente pragmática: hay que establecer la conducta propia, saber cómo actuar. De un lado, tendremos las referencias inmediatas: *esto se parece a..., aquella gente actúa como...;* del otro, encontraremos los intentos por hacer coincidir lo nuevo con mundos por lo menos imaginados en tantas utopías; en el sentido literal se está poniendo tierra debajo de los sueños. Ambas son reacciones comunes, populares o, si queremos, cotidianas, que hallarán su correspondiente justificación

teórico-teológica casi inmediatamente después. Todo ello culminará en las célebres discusiones acerca de los seres "descubiertos": su identidad, su estrato humano, su condición desde el punto de vista teológico, y pronto también su nivel social; asimismo, se desencadenó el debate acerca del derecho que se adjudica el "descubridor" de influir o actuar sobre ellos.

Los conceptos acerca de la verdad única a nivel teológico y, por lo tanto, también el creerse poseedores del saber y actuar dentro de la historia, producirán un sentido de superioridad y de niveles de valorización (bueno es lo propio, malo lo "descubierto") con una enorme trascendencia a partir de estas discusiones.

Por otra parte, también los indígenas buscan señales que expliquen la inesperada llegada de los extraños seres (que tampoco se identifican con inmediata certidumbre como humanos): señales que permitan interpretar una serie de acontecimientos e integrar, en la visión del mundo, una realidad que se suponía propia pero que se aleja y enajena cada vez más, conforme se vea sustituida por elementos impuestos desde fuera. El encontrarse del lado de los vencidos en estas guerras no declaradas, produce una serie de dificultades, de identidad histórica, a las que se aludirá más adelante.

Se buscan, en ambas sociedades, puntos de apoyo en la tradición: algo que no tiene cabida aún, que todavía no se sabe, *conocimiento que aún no es conocimiento.* Lo primero que se debe descubrir es un indicio potencial, suficientemente arraigado a la vez que abierto, que haga surgir la oportunidad para llenar, precisamente, las lagunas del saber: las mismas que son responsables de la incapacidad de observar, describir y comprender adecuadamente lo otro -por paradójico que esto parezca.

IV

Surge, entonces, un proceso de transformación y adecuación de un "pasado" que Europa pretende común, estableciendo una primera confusión, ya que no se enfrenta a un tiempo diferente, sino a un espacio desconocido con su propio tiempo, su propia historia; una conjunción interpretativa que hace Europa (España en primer lugar) de su presente y del pasado de su presente por un lado, y de *El* pasado histórico, totalizador, por otro. Esta interpretación, a su vez, no puede ser comprendida sino a partir de la historiografía del momento (crónicas, cartas, libros de *Historia natural, de las Indias,* etc.) [3], para la cual la Biblia es el documento que explica la verdad acerca del pasado, justificando, por lo tanto, el presente y, sobre todo, las acciones a tomar en el presente para que también el futuro vaya de acuerdo con las intenciones del plan divino.

La disponibilidad hacia un "mensaje" encuentra una forma de respuesta en lo dicho en la Biblia, que se ve reforzada de manera curiosa por lecturas hechas de una realidad mitificada: lo que se puede leer en los libros de caballería, lo que recuerda el pueblo a través de las narraciones épicas y los romances que aluden a las cruzadas. Veámoslo de la siguiente manera: si en la Biblia, un continente entero queda sin ser mencionado, no se le puede "descubrir" sin más: aun presente física o geográficamente, no tiene cabida en la conciencia histórico-teológica -y sí la tiene, por otra parte, en la fantasía, ente extendido desde el pensamiento cotidiano hacia un horizonte de expectativas mucho más libres. Todos los mitos, las leyendas, los deseos insatisfechos, los anhelos y los sueños, las utopías sociales y religiosas, todo aquello que en el viejo mundo llegó a encontrar límites, vuelve a cobrar libertad en este espacio inesperado. Hay una necesidad de pensar que este espacio, el nuevo continente, esté completamente vacío

y a disposición de todos aquellos habitantes del viejo mundo que tuvieran fuerza e imaginación suficiente (y el visto bueno del rey, del papa, de las órdenes religiosas) para llevar acabo lo que cada quien concibe como su fragmento personal de una misión leída entre líneas.

Comprender y definir una nueva presencia por su ausencia, su no-existencia, en relación a lo conocido y la verdad dominada y sostenida en la Biblia, es sólo el punto de partida. El siguiente enigma consiste en buscar un mensaje que indique tal ausencia, un hilo predeterminado y reconocible como perdido (la tribu perdida de Israel, por ejemplo) que apenas ahora, al presentarse una realidad distinta, cobra todo su potencial significado que permita interpretar esta presencia inesperada. Lo que ahora se encuentra, debe ser lo que se había clasificado, en los inicios casi de la historia, como ente perdido: así es como se comprenderá e interpretará; así, incluso, es como se observará la "nueva" realidad. Contrario a lo que sucede normalmente, la "comprensión", la explicación única y verdadera, anticipa a la observación. Europa, en consecuencia, únicamente verá lo que quiere y puede ver, de acuerdo a la verdad que ya conocía, si bien sin saberlo. No descubre, en el sentido real de algo que supiera distinguir, observar y describir como diferente, el continente americano; descubre un modo de interpretar un mensaje hasta ahora invisible pero existente, dentro de su propio mundo.

V

A partir de esta serie de paradojas aparece la siguiente dificultad: los distintos grados de observación de la realidad. Desde

el punto de vista del historiador actual, habría que empezar por el nivel de observación que distingue (y diferencia) los niveles de observación de la época que estudia -un aspecto que en este ensayo me preocupa sólo en menor grado, es decir, no como parte de la reflexión misma, sino del instrumentario utilizado a través del mismo trabajo.

Ya al interior de la época estudiada (tiempo histórico y historiográfico a la vez) se presenta la disyuntiva de quién observa a quién, a partir de qué conocimientos, con qué expectativas, y haciendo qué cosa –observar también, por ejemplo. Nuevamente, nos enfrentamos a la paradoja arriba mencionada: en los parámetros del conocimiento, o bien puede haber una adaptación de lo observado al conocimiento, o bien puede darse en el sentido inverso: del conocimiento a lo observado. En el segundo caso, que se presenta cuando el conocimiento no permite la aceptación de una realidad no prevista, por razones teológicas más que científicas, la expectativa de acuerdo a la cual se rige la observación, a su vez queda supeditada al concepto de verdad única y, como se mencionó antes, al hecho de que desde esta verdad única la realidad "observada" pierde sus propios valores.

La valorización de la realidad observada (es decir, su descripción) depende, entonces, enteramente de los intereses que crearon en primer lugar esta verdad única. En consecuencia, el mundo "descubierto" pierde por completo sus características de realidad "nueva", de "otredad". Al contrario, se le utilizará para colmarlo de expectativas propias, se le aprovechará como posibilidad en blanco, abierta a ser llenada con utopías propias. [5] No es que se le niegue al "otro" su derecho de existir como ente independiente, sino que este derecho se ignora por completo: no existe ni siquiera como potencia.

Eso tiene como consecuencia la construcción de una

realidad relativa, la única posible porque es concebida como la única verdadera. No se abre, por lo pronto, ni la más mínima oportunidad de una transgresión, ya que, dentro de un sistema de observadores, Dios es considerado el observador supremo cuya expectativa consiste precisamente en la no-transgresión de su verdad absoluta. Tendríamos aquí un importante punto de partida para el hecho de que el reconocimiento del "otro" se haya podido juzgar como una virtual transgresión, es decir, una herejía.

Curiosamente, encontramos una mayor libertad a este respeto del lado del nuevo mundo; con todo e imposición militar y espiritual, hay un sinnúmero de indígenas (los casos más famosos son aquellos antiguos señores y sacerdotes calificados como rebeldes y a quienes se les eliminará en buena parte) que no consideran al Dios cristiano ni como verdad absoluta, ni como observador divino que puede ver, juzgar y castigar todo tipo de transgresión a su expectativa de obediencia absoluta. De otro modo, no podría explicarse el que los indígenas conciben y llevan a cabo la posibilidad de hacer trampa: los sacrificios enterrados debajo de las cruces, las ofrendas a escondidas, lo que se ha llamado "ídolos detrás de los altares" claramente se rigen de acuerdo a un observador (el indígena) que observa y se sabe observado por un observador humano (los frailes españoles). El observador divino no es el Dios cristiano (que no alcanza a ver lo oculto); al contrario, se trata de los propios dioses antiguos, que sí tienen la facultad de ver, por ejemplo, lo enterrado debajo de las cruces levantadas, y lo oficiado en los demás lugares secretos.

Aquí resulta interesante hacer varias aclaraciones: a partir del momento en que los indígenas, quienes observan a los españoles y a su Dios en un intento de comprender los nuevos entes que se introducen en su mundo, no conciben al Dios cristiano como observador omnipresente, observan a

los observadores de este observador divino, a los frailes. Dejan así al Dios cristiano en un nivel inferior. Juegan, además, con la expectativa de los frailes en cuanto a las manifestaciones más notorias de la fe, la parte ritual, como son los rezos, el respeto por las cruces, los altares, o la presencia regular en la iglesia. No toman realmente en serio las posibilidades de control que puedan tener los representantes del nuevo Dios, los frailes: no son más que humanos y pueden ser engañados. En el caso de sus propios dioses, los observan directamente y se sienten observados por observadores divinos. A estos observadores divinos se les puede hacer ofrendas ocultas, enterrar sacrificios debajo de símbolos falsos, hacer aparentar una cosa y pensar otra -y ellos, observadores divinos y propios de estas tierras, lo verán y lo tomarán en cuenta. El engaño dirigido a los frailes resulta verdad para los dioses antiguos: importante es saber distinguir entre una y otra clase de observadores, saber observar el alcance de su visión, y actuar de acuerdo a las diferentes expectativas con las que se debe cumplir y entre las cuales las divinas siempre serán más importantes que los humanos, pese al poder impositivo de estos últimos.

Por eso mismo también es posible que los indígenas lleguen a distinguir las pretensiones del "otro", mucho antes de lo que los españoles podrán hacerlo, al tener estos últimos menos posibilidades de aceptar una realidad no prevista y, además, no poder jugar de la misma manera con la posibilidad del engaño. Les falta el nivel doble, realidad y realidad aparente, observador divino y observador "divino" engañable.

VI

Sería interesante estudiar, hasta qué punto se podría decir que aquél que se concibe a sí mismo como superior y que cree disponer de una verdad absoluta, tenga menos posibilidades de diferenciar, observar y concebir una realidad ajena, que el oprimido, para quien muchas veces depende la supervivencia del hecho de ver cómo él que se le impone, lo observa, es decir, del hecho de practicar una forma de observación de segundo grado. [6] Los pre*juicios* serían, entonces, valores absolutos aceptados antes de cualquier observación e impidiendo, de hecho, una *visión* del mundo.

Eso de ninguna manera significa que sea más fácil para el indígena intentar acomodar lo extraño dentro de lo propio, al contrario. Con todas las desventajas del vencido, también observa cómo pierden sus valores, cómo los de los recién llegados se refuerzan y se imponen, ya no por la calidad de los valores mismos sino por el poder y la fuerza que respaldan esta imposición.

Por otra parte, sí reajusta la opinión generalizada de que los prejuicios se producen con mayor frecuencia entre personas de una clase social oprimida y considerada "inferior". Al contrario, los vencedores que se consideran "superiores" y con la verdad absoluta en sus manos, son quienes, de tanto saber todo, se quedan imposibilitados para acercarse a lo extraño y observarlo.

VII

No intentaré llegar a ninguna conclusión teórica, ya que las reflexiones presentadas invitan más bien a la duda, a reconsiderar algunos elementos teóricos que en mi opinión vale la pena no aceptar con tanta seguridad. El historiador actual se enfrenta, con cierta sorpresa, a un orden de factores distinto en la producción del conocimiento, durante el choque entre los dos mundos. Los resultados serán doblemente significativos: para los malentendidos de la época y para el análisis actual. Un conocimiento demasiado arraigado, con anclas extras como es el concepto de verdad absoluta y divina, puede obstruir por completo las vías de la observación y la adquisición de conocimientos distintos a los parámetros habituales. La conciencia que tienen aun los no-historiadores acerca de su momento histórico, se compone de la experiencia que surge del conocimiento acerca del pasado, y se combina con las expectativas respeto al futuro. En un proceso de formación de conocimiento habitual, el pasado se convierte en un ente espacial.

> Decir que la experiencia resultado del pasado sea espacial, tiene sentido porque se reúne en una totalidad, en la cual están presentes al mismo tiempo muchos niveles de tiempos anteriores, sin que se informe acerca del antes o después respectivo. No existe ninguna experiencia cronológicamente medible -pero sí una que se pueda fechar de acuerdo a su acontecibilidad-, porque siempre se compone de todo aquéllo que se pueda recordar de la memoria de la propia vida y del conocimiento acerca de otras vidas. Cronológicamente, toda experiencia da saltos a través de los tiempos, no es causante de continuidad en el sentido de una recreación aditiva del pasado. Más bien se le puede comparar -para usar una imagen de Christian Meier- con la ventana transparente de una lavadora, en la cual aparece de vez en cuando una y otra pieza de color de toda la ropa que está dentro del tambo.[7]

En el caso de la Europa que trata de comprender el nuevo mundo, observamos nuevamente una inversión del procedimiento: se encuentran con un espacio y tratan de recobrarlo a través de conceptos temporales; como un pasado apropiable al suyo, del cual se desprendió alguna vez. Esta clase de confusiones es la que lleva en primer lugar a los malentendidos, a la no-comprensión; al prolongarse mediante la seguridad de disponer de la verdad absoluta y única, se petrifican en prejuicios.

Notas

[1] Agnes Heller hace, en un contexto teórico similar, un espléndido recuento de los hijos del capitán Grant, respeto a la constante corrección de indicios que producen ciertas formas de conducta. *Vid. Teoría de la historia*, Barcelona, Fontamara, 1982, pp. 72-74.

[2] Agnes Heller, *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista.* México, Grijalbo, 1985 (c 1972), p. 76.

[3] No todos los autores de estos testimonios, que al historiador actual le sirven de documento tanto histórico como historiográfico, fueron redactados con una intención historiográfica propiamente dicha, aunque sí se nota la conciencia acerca de un momento histórico especial y el interés por documentarlo de alguna manera.

[4] "Encuentro" quiere decir aquí no solamente la colisión de dos o más personas en un mismo lugar, sino la conciencia, la conceptualización acerca de este hecho en el momento histórico -ya que en nuestro contexto estamos hablando de la historia como discurso crítico y consciente.

[5] *Vid.* mi trabajo "La utopía, falsificadora de la historia", en *Constelaciones de modernidad, II Anuario Conmemorativo del V Centenario de la Llegada de España a América,* México, UAM-A, 1990, pp. 99-125.

[6] Niklas Luhmann, *Sistemas sociales,* México, Alianza-UIA, 1991, *passim.*

[7] Reinhart Koseleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten.* Frankfurt aM, Suhrkamp Theorie, 1979, p. 356.

La historia de la familia colonial en 1991

Pilar Gonzalbo Aizpuru*

*El Colegio de México

ablar de historia de la familia es referirse a un tema de actualidad, una especialidad recién abierta, en la que tienen cabida diferentes metodologías y diversos planteamientos teóricos.

Precisamente cuando se habla de la crisis de la familia y cuando el modelo burgués parece haber llegado al límite de sus posibilidades de adaptación al mundo moderno, es cuando se han desarrollado con mayor interés los estudios de historia de la familia. Acaso se debe a que es ahora cuando se manifiesta con mayor claridad el carácter temporal y cambiante del modelo familiar que se impuso durante los dos últimos siglos en gran parte del mundo occidental. Parece evidente que la familia consanguínea ha dejado de servir como unidad funcional, pero ello no equivale a plantear el fin de la familia, sino sólo una nueva crisis de los vínculos de parentesco como medio de integración social. [1] Estos es, quizá, lo que nos permite apreciar, con mayor sensibilidad, los cambios producidos en tiempos pasados.

Los primeros estudios sistemáticos acerca de la familia,

se debieron a investigadores del siglo XIX, interesados en el proceso evolutivo de la sociedad, influidos por las teorías de Darwin y preocupados por la sociología antes que por la historia [2]. Federico Engels, en el prefacio de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, se refiere a la obra de Morgan, en quien apreció una capacidad excepcional de comprensión de los fenómenos complejos del parentesco,ya que sus investigaciones expresan conclusiones similares a aquellas en que Carlos Marx fundamentaba el materialismo histórico. Parestesco y organización política quedaban de este modo enlazados con las más sutiles redes del poder económico y del desarrollo de las fuerzas productivas [3].

A partir de las últimas décadas del siglo pasado, los estudios sobre la familia se limitaron a la antropología, con predominio de un enfoque empírico. A base de trabajos de campo realizados entre sociedades "primitivas", estas investigaciones aportaron interesantes conocimientos acerca de las diferentes formas de parentesco y de relación familiar. [4] Aunque las cuestiones estrictamente históricas habían quedado marginadas, una y otra vez se volvió a buscar la identificación de determinadas formas familiares con los caracteres correspondientes a diferentes modos de producción. No obstante que los postulados del materialismo histórico rara vez se hicieran explícitos, algunas de las premisas estaban latentes en la mayor parte de los trabajos que intentaban establecer generalizaciones y localizar causas y consecuencias en los cambios apreciados en la organización familiar. Era difícil referirse a la estructura familiar sin tener en cuenta la distribución sexual del trabajo, la importancia de la propiedad privada y el fortalecimiento de la autoridad paterna. Como prototipos representativos de esta apreciación, bastaría considerar que la familia romana, dentro del régimen esclavista, era muy distinta de la feudal y ésta tuvo notables diferencias con la familia burguesa, propia de la sociedad capitalista.

En México, los trabajos antropológicos se anticiparon en varias décadas a los históricos; ya a mediados de siglo, cuando la sociología y la psicología daban la voz de alarma en cuanto al proceso de decadencia de la familia, se produjeron los primeros estudios relativos a los procesos de cambio en las relaciones familiares, la terminología del parentesco, la influencia de las circunstancias económicas y las características locales en estudios monográficos de pequeñas comunidades. [5]

Paulatinamente se integraron otros temas, como los relativos a las estructuras familiares, los movimientos migratorios, la situación de la mujer, las características de la vida material doméstica, el discurso moral y los fenómenos de resistencia cultural.

En los últimos años, entre los trabajos relativos a la época colonial, se han realizado investigaciones en el campo de la demografía histórica, en historia de las mentalidades y, en el ámbito de la historia económica y de la política, a partir de relaciones de parentesco entre grupos de la élite criolla. Quedan pendientes de estudio varios aspectos de la vida privada y, sobre todo, los procesos de cambio, las formas de respuesta familiar a las grandes transformaciones. Podríamos decir que, mientras conocemos básicamente las estructuras prehispánicas, las de la sociedad barroca colonial y las derivadas de las reformas ilustradas, sabemos muy poco de la forma en que se realizaron las transiciones, en especial en el plano de la vida cotidiana. Esto es lo que podemos interpretar como el desafío planteado por los grandes cambios históricos.

Como recurso metodológico y como cauce adecuado para la comprensión de los procesos de transformación de las estructuras familiares, es imprescindible acudir a criterios de periodización, que permitan detectar las etapas cruciales. Pero la identificación de periodos críticos no puede hacerse de un modo categórico y general, porque ni en todos los lugares ni en todos los aspectos, coincidieron las transformaciones decisivas.

Podemos anticipar, no obstante, la existencia de dos grandes momentos: los años centrales del siglo XVI, con las consecuencias de la conquista, y los últimos del XVIII y primeros del XIX, en que se inició el paso hacia las nuevas estructuras de la sociedad moderna y de la vida independiente.

La cantidad y la calidad de las fuentes disponibles, han permitido realizar mayores progresos en el estudio de los tiempos más recientes, mientras que el conocimiento de los procesos de cambio en la etapa de consolidación del sistema colonial sigue siendo un reto para los historiadores preocupados por fenómenos de carácter familiar, privado, doméstico y cotidiano.

Para el siglo XVIII existen ya excelentes estudios demográficos, que utilizan padrones levantados con método e íntegramente conservados. Tampoco faltan ensayos basados en registros parroquiales, que proporcionan panoramas bastante completos de determinada feligresía. En ambos casos los archivos proporcionan testimonios de la preocupación de las autoridades ilustradas por contar a sus súbditos, ya fuese para realizar las levas, para controlar el tributo o para asegurar el puntual cumplimiento de las obligaciones religiosas.

Nada similar se encuentra relativo al siglo XVI, cuando los registros parroquiales quedaron incompletos o se han extraviado en gran parte, y cuando no se levantaron censos de población. Contamos, en cambio con listas de tributos, que generalmente proporcionan una raquítica información, salvo pocas y valiosas excepciones;[6] y tenemos también las *Relaciones geográficas*, fuente riquísima, que no deja de proporcionar nuevos datos, si bien nos deja en la ignorancia en cuanto al número de individuos que constituían las familias y las formas de convivencia entre ellos. El trabajo de reconstitución de familias, a partir de registros parroquiales y su confrontación con documentos judiciales y protocolos notariales ha servido

para proporcionarnos nuevas y sorprendentes noticias acerca de la vida familiar durante el siglo XVII.[7]

Para el conocimiento de la organización familiar, antes y después de la conquista, podemos acudir a los informes de méritos, elaborados por conquistadores o primeros pobladores españoles, las representaciones elevadas ante las autoridades con quejas de vejaciones padecidas por las comunidades indígenas,[8] las crónicas de los religiosos y las actas notariales, todavía muy poco estudiadas.

La historia de las mentalidades también se ha ocupado con preferencia del siglo XVIII, al que corresponden la mayor parte de los temas, si bien entre los trabajos más valiosos se encuentran los referentes a textos doctrinales, procesos inquisitoriales y expedientes judiciales de los siglos XVI y XVII.[9] Las historias que se ocupan del género, como categoría cultural determinante del desempeño de hombres y mujeres en la vida social, también ha centrado su estudio en las postrimerías del imperio español en México.[10] Y otro tanto puede decirse de los estudios de relaciones de parentesco entre familias de la élite, con amplia representación de grupos correspondientes a la época ilustrada.[11]

Gracias a todos estos estudios, sabemos hoy mucho más que hace diez años acerca de la familia novohispana. Cuando nos referimos a las transformaciones producidas en el tiempo largo, podemos asegurar, sin la menor vacilación, que existen diferencias reales entre la familia indígena prehispánica y la de los primeros años del siglo XIX y que las familias criollas estaban constituidas en forma muy diferente de sus remotas antecesoras medievales. Pero dentro de este lapso de 300 años, todavía no podemos precisar la forma en que se introdujeron las nuevas costumbres, el alcance real de la ideología cristiana colonial y de la legislación civil, el impacto de los cambios económicos sobre la organización familiar y el ritmo de las alteraciones. Se puede afirmar, sin temor a equivo-

carse, que la estructura familiar novohispana no fue enteramente española ni desde luego indígena, pero tampoco fue resultado de una decisión autoritaria, sino de las mutuas influencias, dentro de un régimen colonial y con la presencia de los negros como nuevo elemento de complejidad étnica. El resultado fue algo que nadie había previsto y nadie había deseado.

Las perspectivas de trabajo

Lo que nos planteamos en estos momentos es la necesidad de precisar los instantes críticos de ruptura y las circunstancias que permitieron la supervivencia de viejos patrones de conducta, el alcance de los cambios y el tipo de respuestas que se produjeron, ya que la familia es uno de los elementos más estables de la sociedad y su organización no se quiebra fácilmente, sino que se adapta adecuadamente a las condiciones. No sobra recomendar, en primer término, la necesidad de hablar de la pluralidad de familias novohispanas. Un estudio sobre el tema tendrá que señalar con sumo cuidado las diferencias entre españoles, criollos, indios nobles y plebeyos, negros y mulatos, esclavos o libres, y miembros de las castas. Igualmente es desmesurado referirse a la Nueva España como una unidad capaz de mostrar un solo rostro, ya sea en la vida familiar o en cualquier otro terreno. La clasificación de los patrones de conducta de diferentes grupos sociales, como la periodización de los cambios en la estructura y en la organización de la vida familiar, son cuestiones pendientes para el historiador de la sociedad colonial.

En primer término es importante la delimitación del momento histórico, determinado por el hecho bélico de la conquista, que irremediablemente lo relaciona con la historia de "acontecimientos". En pocas ocasiones podrá hablarse con tanto fundamento de una auténtica "ruptura", que, sin embargo, permitió algunas continuidades en ciertos niveles de la vida cotidiana, así como de un predominio de los "hechos masivos" forjadores de la nueva sociedad, por encima de las hazañas personales y los designios individuales. La conquista de Tenochtitlan marcaba el final de un tiempo largo pero el paso de uno a otro no se produjo precisamente en una tarde de agosto de 1521, sino durante el proceso secular de acomodo de vencedores y vencidos en la nueva sociedad.

Es indudable que debemos de estar alerta para señalar cualquier indicio de cambio, pero igualmente hay que tener presentes los elementos de continuidad. Del mismo modo, al referirnos a la interiorización de normas y valores de la cultura española y de la religión cristiana, es preciso contar con los fenómenos de resistencia, abierta o encubierta, y la permanencia de creencias y costumbres tradicionales. Después de muchos años en que se aceptaba sin discusión la idea del indio "aculturado"y de la implantación a sangre y fuego de formas de gobierno y convivencia estrictamente hispánicas, hoy pueden reconocerse formas de gobierno indígena en las instancias intermedias del poder local constituidas por los municipios, y empleo de lenguas indígenas y fórmulas retóricas en documentos de casi todo el periodo colonial. [12] La hipótesis de que un proceso similar pudo darse en relación con la familia, se confirma en los estudios basados en documentos de mediados del siglo XVI.

Los estudios más completos se han centrado en el campo del discurso, han abordado la interpretación del mensaje semioculto en libros piadosos y han buscado generalizaciones a partir de las normas civiles y religiosas. Ciertamente en

este terreno pueden encontrarse elementos unificadores, ya que el gobierno y la iglesia pretendieron difundir los valores cristianos relativos a la familia y al matrimonio, valores que debían ser compartidos por todos los grupos étnicos y sociales, aunque fueran diferentes las obligaciones y derechos que correspondían a unos y otros. Es obvio que no encontraremos en la legislación canónica y civil la información de cómo vivieron realmente las familias novohispanas; a cambio, podemos rastrear el tipo de respuestas que se generaron frente a esta exigencia aparentemente igualitaria.

Al referirse al mundo mesoamericano, los textos de los cronistas hacen hincapié en el valor concedido por la sociedad indígena a la castidad de jóvenes de ambos sexos antes del matrimonio y la fidelidad exigida rigurosamente a la mujer después de haber sido reconocida la unión por la comunidad. Sin embargo, los mismos relatos dejan ver hasta que punto existían diferencias esenciales entre la concepción cristiana europea y la indígena. El ejercicio de la sexualidad, dentro o fuera del matrimonio, no se consideraba intrínsecamente malo, sino que ocasionalmente podía ser inoportuno. La severidad con que se castigaban las infracciones cometidas por los jóvenes del calmécac tienen su contrapartida en la tolerancia admitida para con los educados en el telpochcalli. Aquéllos tenían prohibido mantener relaciones sexuales durante todo el periodo de su entrenamiento, los otros podían vivir con una compañera, aunque no hubieran formalizado su relación ante la comunidad.[13] La exigencia de un comportamiento ejemplar por parte del grupo dominante era una estrategia destinada a refrendar su posición. La fortaleza de carácter demostrada mediante la abstinencia acreditaba ante los vasallos la superioridad de su temple. Incluso el castigo del adulterio, pena de muerte para los nobles, se reducía a la reprobación social cuando los culpables eran macehuales. En palabras de los informantes de Sahagún: "la adúltera es

tenida por alevosa (...) vive muy deshonrada y cuéntase como por muerta" [14]. Es indiscutible el peso de la condena social como instrumento de coacción, pero la diferencia entre la ejecución de la pena de muerte y la exposición a la deshonra pública parece bastante expresiva.

Ahora bien, si la sexualidad extraconyugal merecía algún tipo de castigo o simplemente era considerada una debilidad propia de los jóvenes, abundan los textos en que puede advertirse su aprobación dentro del matrimonio. Tlazolteotl, diosa de la fertilidad, del parto y la procreación, protegía las relaciones conyugales, mientras que Xochiquetzal, diosa del amor erótico, representaba las relaciones libres, cuya finalidad no es la procreación [15].

> "El matrimonio, en el México prehispánico y colonial, es la institución que regula la sexualidad. De esta manera se presentan por un lado las relaciones conyugales bajo las cuales se ampara la reproducción, y las extraconyugales que propician fenómenos específicos, como son el control de la natalidad y el aborto." [16]

Por otra parte, la sociedad medieval europea a duras penas se sometia a las crecientes medidas de control; la prostitución floreció como nunca antes durante los siglos XIV y XV, no al margen, sino favorecida por las autoridades municipales. Esta relativa libertad era compatible con la salvaguarda de la institución matrimonial. Al mismo tiempo se aceptaba paulatinamente la intromisión de la Iglesia y del poder civil en las cuestiones relativas al comportamiento sexual, matrimonial y familiar, pero se mantenía la aceptación de las uniones consensuales como si se tratase de verdadero matrimonio, de tal modo que incluso la legislación canónica consideraba en determinadas circunstancias su reconocimiento. La imposición el matrimonio canónico era un refrendo de la sexualidad conyugal, frente a las herejías que lo habían puesto en entredicho. La importancia concedida a la relación sexual en el ma-

trimonio se expresaba en la creencia generalizada de que sólo la consumación del acto sexual confirmaba el matrimonio, en contra de la opinión de los teólogos, para quienes la esencia del matrimonio era la mutua aceptación del compromiso [17].

Durante el siglo XVI, la actitud crítica de la Prerreforma dio paso a la rebeldía abierta de la Reforma protestante y a la reacción romana de la Contrarreforma. En cada uno de estos momentos se produjo algo más que una actitud crítica hacia la jerarquía y una duda razonada de los dogmas; los cambios estructurales de las monarquías europeas añadieron elementos desestabilizadores a los conflictos intelectuales, que repercutieron en la forma de vida de la cristiandad. Los primeros años del siglo vieron una posición más espiritual, menos casuística y más acorde con el cristianismo primitivo; los protestantes mantuvieron la condena de toda manifestación de la sexualidad ajena al matrimonio, pero la aceptaron dentro de él; el catolicismo tridentino modificó sustancialmente la perspectiva tradicional al exaltar por encima de todo la castidad, aun dentro del matrimonio.

Los decretos tridentinos representaron la depuración del dogma y el nuevo rigor en las normas morales. Para los católicos de ambos lados del Atlántico el apego a la ortodoxia exigía el respeto por el sacramento del matrimonio, pero no necesariamente la satisfacción sexual como manifestación de afecto conyugal. Las actitudes divergentes de católicos y protestantes no fueron obstáculo para que la Europa católica se incorporase al modelo demográfico moderno, en el que se daba un alto índice de celibato permanente, matrimonios tardíos y ampliación de los espacios intergenésicos.

Al mismo tiempo, las provincias ultramarinas de la corona española se convertían en escenario de un experimento de convivencia entre grupos étnicos diversos; la situación privilegiada de los españoles como "señores" de la tierra, les permitía imponerse sobre indios, negros y castas, y el resul-

tado era una mezcla racial y cultural muy distinta de la sociedad indígena original, pero diferente también de la cristiandad medieval y de la España moderna. Este complejo momento de cambio haría necesaria la adopción de formas de apoyo familiar que facilitasen la supervivencia o garantizasen el mantenimiento del prestigio, al mismo tiempo que permitiría la simultaneidad de relaciones de concubinato aceptadas sin escándalo ya fuera con mujeres libres o con esclavas negras y mulatas. La guerra de conquista propició la violencia ocasional contra mujeres de los pueblos sometidos, pero ello no influyó sustancialmente en los patrones de comportamiento familiar ni en la actitud de vencedores y vencidos hacia la institución del matrimonio. Estos cambios se producirían poco tiempo después como consecuencia de la reglamentación del sistema colonial: los métodos de coacción para la obtención de mano de obra, las catastróficas epidemias, los cambios en la forma de explotación de los recursos, los reacomodos de la población indígena en pueblos, la introducción de esclavos negros y la incorporación de parte de la población indígena a la vida urbana fueron causas inmediatas de la transformación en la vida familiar.

A mediados del siglo XVI puede apreciarse que en el México central coexistían formas complejas de residencia multifamiliar, ya con habitaciones separadas, pero con un mismo patio compartido o con una sola vivienda común. En ambos casos se aprecian rasgos característicos de la organización prehispánica. Los registros de tributos de las mismas fechas muestran que aun cuando todos los hombres casados estuvieran obligados al pago, eso no significaba que hubieran formado una unidad independiente. No podría, pues, atribuirse directamente a la forma de pago del tributo la posterior evolución de las estructuras familiares. [18]

Las enfermedades que diezmaron la población indígena contribuyeron a descomponer las antiguas grandes familias,

pero aún hacia mediados de siglo era frecuente encontrar grupos domésticos que incluían varios matrimonios con sus hijos [19]. La eliminación de la poligamia de los señores modificó en cierto modo el género de vida, ya que en lo sucesivo no podrían vivir todas las esposas bajo el mismo techo, ni tener la misma dignidad, pero ello no significó que se cancelaran las relaciones con otras mujeres sino que estas relaciones fueron furtivas y liberaron a los hombres de la responsabilidad de mantener a las segundas y terceras mujeres con sus hijos. En pocos casos nobles indígenas casaron con mujeres españolas, pero fueron bastantes las indias principales, provistas de buenas dotes, que contrajeron nupcias con españoles. Para unos y otros se imponía el matrimonio de conveniencia , mientras los hombres encontraban el medio de encontrar satisfacción sexual mediante uniones que no eran bendecidas por la Iglesia. En todo caso, se trataba de un sistema de estrategias de enlace que era frecuente en la sociedad mesoamericana, tanto como en la española.

La defensa del honor y la vigilancia del comportamiento femenino fueron norma en el viejo como en el nuevo continente, pero la solapada hipocrecía se imponía en la metrópoli, donde tampoco era tan frecuente el quebrantamiento de la fidelidad conyugal, mientras que en el nuevo mundo las elevadas tasas de ilegitimidad son prueba de la generalidad de aquellas uniones irregulares que tanto escandalizaron a los clérigos y funcionarios españoles que llegaban a las Indias.

Las noticias procedentes de fuentes indígenas y españolas, parecen mostrar que durante los primeros años de vida colonial no hubo cambios sensibles en la convivencia familiar dentro de las comunidades indígenas, y que los conquistadores disfrutaron de enorme libertad para elegir su propio modelo de relaciones de parentesco. Al menos en un aspecto esencial, el del mestizaje, la realidad se anticipó ampliamente a la toma de conciencia de su trascendencia en las relaciones

sociales. Ciertamente había mestizos desde la tercera década del siglo XVI, pero aún no constituían un grupo peculiar, ni un "problema", como sucedería pocos años más tarde. La mezcla biológica no se había convertido en elemento determinante de estratificación social y la paternidad dependía del reconocimiento tácito o expreso, antes que de la legitimación mediante acta matrimonial de los progenitores. Ante la realidad del creciente número de mestizos, de su abandono y pobreza, varias reales cédulas pretendieron remediar la situación obligando a los padres a hacerse cargo de sus hijos. Incluso encomendaron a las autoridades locales que reuniesen a los niños abandonados y obligasen a sus progenitores a asumir su responsabilidad. También se habló de recoger a las madres con sus hijos, ya que el rechazo de los padres hacía imposible lograr su colaboración.

Las familias complejas de los españoles se habían constituido accidentalmente, por necesidad de consolidar grupos fuertes, o por inmigración de parientes procedentes de diferentes ramas, atentos a la administración de los bienes o al reparto de la herencia del afortunado conquistador o propietario que los precedió. La brecha entre españoles y mestizos, entre indios caciques, más o menos asimilados a la sociedad española, y simples macehuales o principales empobrecidos, entre individuos de sangre sin mezcla y miembros de las castas, se ahondaría progresivamente a partir de 1555, fecha significativa por la reunión del I Concilio Provincial Mexicano y coincidente con el auge minero que sería esencial para el futuro de la Nueva España.

Aún entonces, y muchos años después, las familias indígenas conservaban en gran medida sus costumbres, tanto en la forma de decidir los enlaces matrimoniales, como en la influencia del control de comportamiento ejercido por la comunidad. Pese a las recomendaciones de los religiosos, que exigían libertad absoluta por parte de los contrayentes, el

matrimonio se "arreglaba" con participación familiar y mediación de la casamentera. Y, en las comunidades rurales, el matrimonio seguía siendo casi universal y temprano, en contraste con la irregularidad de las relaciones sexuales entre los vecinos de las ciudades.

Quien habla de la imposición de patrones familiares o de la "aculturación" indígena, está adoptando una postura similar a la vieja interpretación providencialista o a la mística del progreso de tiempos más recientes. No son pocos los libros de texto que olvidan la capacidad de respuesta de una población sometida, derrotada, pero todavía viva. En realidad hubo un choque de concepciones vitales, del cual salió muy deteriorada la correspondiente al mundo indígena, pero que en muchos aspectos logró liberarse de la extinción que la amenazaba, quizá debido a los elementos culturales que pasaron inadvertidos a los ojos de los conquistadores [20]. A lo largo de los años, la presencia de esta cultura subalterna llegó a marcar su huella en todas las manifestaciones de la vida criolla.

Periférico o no, el régimen económico de las colonias americanas sería insuficiente para explicar estos cambios, que tampoco se justifican exclusivamente por la imposición de determinada ideología. Necesitamos recurrir a ese "haz de posibilidades" de que nos habla Pierre Vilar para comprender el mestizaje, la "casa llena" de los conquistadores, la sexualidad extraconyugal, la desigualdad de edades al matrimonio de hombres y mujeres de los diferentes grupos étnicos y sociales, la movilidad de los varones españoles y criollos y la actuación de las mujeres como elemento de cohesión familiar en grupos minoritarios y marginados.

Notas

[1] Linton, Ralph, "Introducción. La historia natural de la familia", en Eric Fromm, Max Horkheimer, Talcott Parsons y otros, *La familia*, Ediciones Península, Barcelona, 1986, pp. 21-23.

[2] *La sociedad antigua*, de Lewis H. Morgan, aparecida en 1877, marcó el punto de partida de los estudios de parentesco. Su discípulo Bandelier se refirió a la influencia del sistema de parentesco en la organización política de los pueblos prehispánicos.

[3] Engels, Federico, El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, 2 vols., Moscú, Editorial Progreso, 1971, vol. II, pp. 168-325. Primera edición 1884.

[4] La familia queda incluída en el conflicto dialéctico entre los dos paradigmas antropológicos definidos por Lévi-Strauss y representados por las teorías de Morgan y Malinowski. Estos, con Boas, Bandelier y otros notables antropólogos, partieron del estudio de sociedades "exoticas" para establecer los diversos modelos de comportamiento familiar. Sahlins, Marshall, *Cultura y razón práctica*, Barcelona, Gedisa, 1988, pp. 61-105.

[5] Medina, Andrés, "Introducción a los estudios de parentesco en México", en *Anales de Antropología*, vol. XII, México, UNAM, 1975, pp. 197-222.

[6] Pedro Carrasco ha utilizado los libros de tributos de tres pueblos del Marquesado Del Valle, que contienen la relación detallada, casa por casa, de los vecinos que las habitan, con objeto de fijar la tasa que les corresponde pagar. Carrasco, Pedro, "Tres libros de tributos del Museo Nacional de México y su importancia para los estudios demográficos", en *Actas y Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, México, 1962, pp. 373-378.

[7] Calvo, Thomas, *La Nueva Galicia en los siglos XVI y XVII*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco-CEMCA, 1989.

[8] Los documentos más completos, conocidos hasta hoy, relativos a comunidades domésticas del Valle de México en el siglo XVI, son el Códice Santa María Asunción y el Códice Vergara, ambos relacionados con las quejas del pueblo de Tepetlaoztoc contra su encomendero Gonzalo de Salazar. Harvey, Herbert R., "Household and Family Structure in Early Colonial Tepetlaoztoc", en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 18, 1986, pp. 275-294.

[9] Ya se ha publicado una importante serie de libros colectivos del Seminario de Historia de las Mentalidades del INAH. Destacan los artículos de Solange Alberro, Serge Gruzinski y Sergio Ortega en: *Familia y sexualidad en Nueva España*, México SEP ochentas, 1982; *De la santidad a la perversión*, México, Grijalbo, 1986; *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz, 1987; *Del dicho al hecho*, México, INAH, colección científica, 1989.

[10] Es forzoso mencionar aquí el excelente libro de Silvia Marina Arrom, *Las mujeres en la ciudad de México (1790-1857)*, México, Siglo XXI, 1988. Igualmente revisten gran interés los artículos relativos a la Nueva España en los dos libros coordinados por Asunción Lavrin: *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, y *Sexuality and marriage in Colonial Latin America*, University of Nebraska Press, 1989.

[11] Entre los títulos más representativos deben mencionarse: Ladd, Doris, *La nobleza mexicana en la época de la independencia (178.-1826)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986; Kicza, John E., *Empresarios coloniales. Familias y negocios en la ciudad de México durante los Borbones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986; Brading, David A., *Mineros y comerciantes en el México borbónico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

[12] Charles Gibson apuntó la importancia de estas supervivencias en sus dos grandes obras: *Tlaxcala in the Sixteenth Century*, New Haven, Yale University Press, 1952, y *Los*

aztecas bajo el dominio español, 1519-1810, México, Siglo XXI, 1981 (primera edición 1967. Recientemente ha insistido sobre ello James Lockhart en "Charles Gibson y la etnohistoria del centro de México colonial", en *Historias*, núm. 20, abril-septiembre 1988, pp. 25-47.

[13] Son numerosos los testimonios de estos contrastes. Podemos citar a Sahagún, quien refiere cómo los cuidadores de las doncellas "no consentían que se fuesen con ningún hombre, excepto con los principales (...) si alguno hacía esto públicamente érasele tenido a mal (...) y el mancebo que fue castigado tomaba por mujer a la que también fue castigada por su causa" (Libro I, cap. XXVII). Esta tolerancia queda confirmada en el discurso que hacía la suegra al recién casado: "no os conviene de aquí en adelante andar en los vicios que andan los mancebos, como es los amancebamientos y burlerías de mozos y chocarrerías, porque ya sois del estado de los casados..." (Libro VI, capítulo XXIII). Sahagún, Bernardino de O.F.M., *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1a. edición 1956, 2a 1969, vol. I, p. 179 y vol. II, p. 157.

[14] Sahagún, 1969, vol. II, p. 130.

[15] Quezada, Noemí, "Métodos anticonceptivos y abortivos tradicionales", en *Anales de Antropología*, vol. XII, 1975, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 223-242

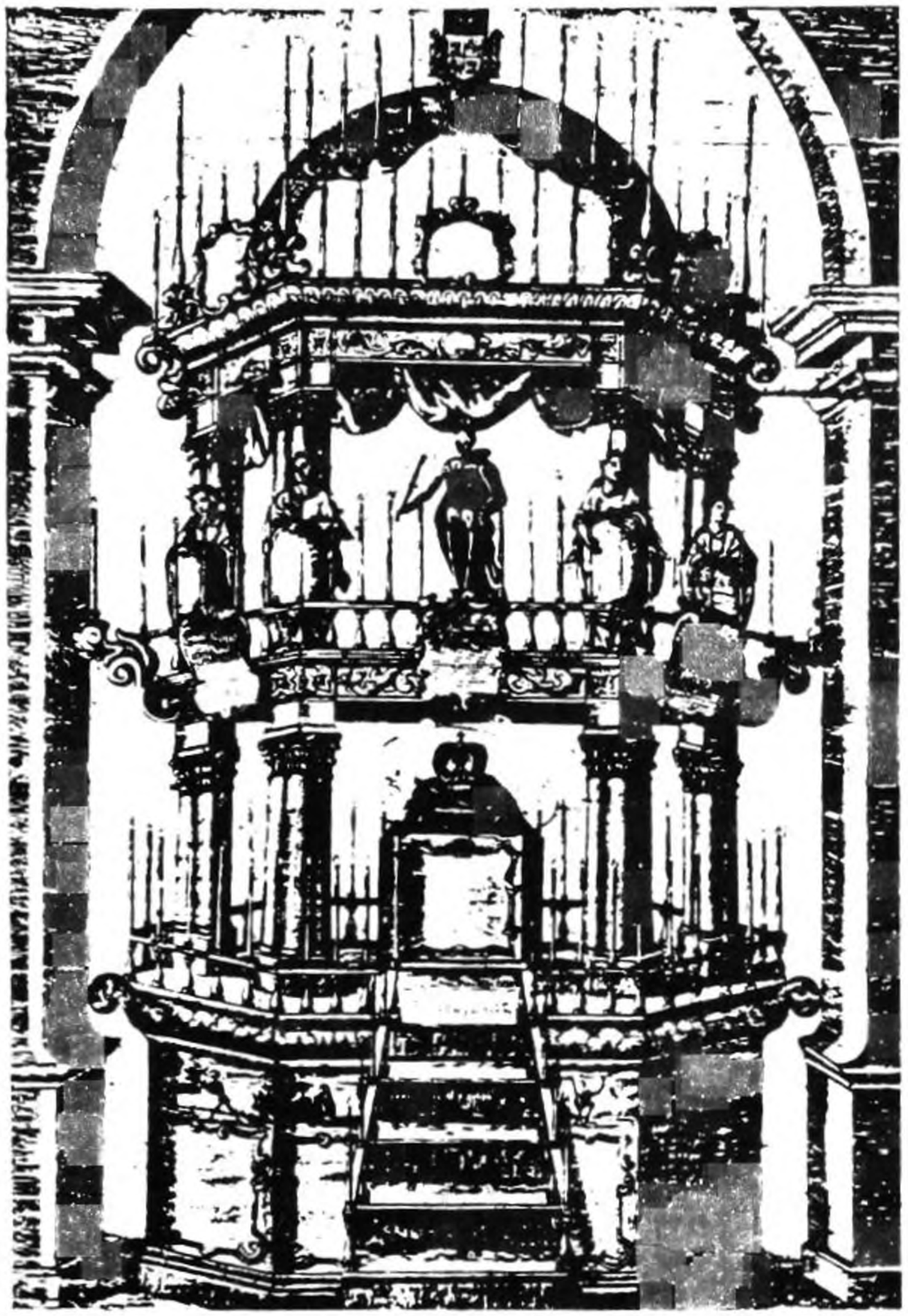
[16] Quezada, Noemí, "Creencias tradicionales sobre embarazo y parto", en *Anales de Antropología*, vol. XIV, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológica, 1977, pp. 307-326, p. 309.

[17] Brundage, James A., *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987, pp. 494-550.

[18] Carrasco, Pedro, "The Joint Family in Ancient Mexico: the Case of Molotla", en Nutini, Hugo, Pedro Carrasco y J.M. Taggart, eds., *Essays in Mexican Kinship*, University of Pittsburgh Press, 1976, pp. 45-64.

[19] Varias comunidades del México central, alrededor 1540, dan testimonio de la permanencia de familias extensas en proporción ligeramente inferior a las nucleares. Carrasco, Pedro, "El barrio y la regulación del matrimonio en un pueblo del valle de México en el siglo XVI", sobretiro de la *Revista mexicana de Estudios Históricos*, tomo 17o, México, 1961, pp. 7-26. Carrasco, Pedro, "Family Structure of Sixteenth Century Tepoztlan", en *Process and Pattern in Culture. Essays in honor of Julian H Steeard*, edited by Robert A. Manners, Aldine, Chicago, 1964, pp. 185-210.

[20] Habría sido suicida intentar mantener rasgos culturales tan perseguidos como el culto religioso o la poligamia, pero hubo, en cambio, otras expresiones de la vida cotidiana, que no parecieron peligrosas a los vigilantes eclesiásticos, en la cocina, el vestido, el aseo personal y de la vivienda, el cuidado de los campos y las actitudes corporales. Estos rasgos contribuyeron a reconstruir toda una peculiar manera de ser peculiar de los grupos indígenas sometidos a la colonización española. Así lo ha señalado Solange Alberro, en "Técnicas del cuerpo", en *Cuaderno de trabajo*, número 24, INAH, 1979, pp. 89-96.



Los túmulos funerarios y su función social en Nueva España La cera uno de sus elementos básicos

Alicia Bazarte
Elsa Malvido

Funesta tumba que ardes trémulas luces, respirando pálidas llamas, imaginario sepulcro que acuerdas muertas memorias de vivas insignias, obscura máquina que lloras apagados desvelos en encendidas lágrimas.

Lorenzo Antonio Gonzalez

Introducción

Los túmulos o piras funerarias, tanto en la Nueva España, como casi todo lo concerniente al ritual de la muerte, han sido poco estudiados. Sin embargo sobre este tema destacan dos libros: el primero de ellos *Las Piras Funerarias en la Historia y el Arte de México* y, el segundo, de Henrích Berlín y Jorge Luján: *Los túmulos Funerarios en Guatemala* [1] El enfoque de ambas obras está dirigido hacia los personajes a quienes se les dedicaron los monumentos, y fundamentales al estudio artístico de los rasgos arquitectónicos, de los elementos que los constituían y a la labor de los participantes activos en la conmemoración.

Tomando como referencia los casos que aparecen en los libros citados, pretendemos ampliar el estudio sobre el impacto social que este ritual funerario ocasionó y analizar, sobre todo, uno de sus principales elementos: la cera.

En su ámbito social, los túmulos cumplían con dos funciones: una en la que se recordaba al primero de los

novísimos como preludio ineludible del destino común de los hombres. El segundo que nadie, por elevada que sea su jerarquía puede vencer a la muerte. La Iglesia Católica invitaba a todos los creyentes a reflexionar en esta realidad y a la obligación de prepararse convenientemente antes de que se presentara. Ahora bien aunque todos somos hijos de Dios, la conmemoración de la muerte de los poderosos debía ser ejemplar y pública; la de las masas, anónima. Los sentimientos de sumisión y respecto manifestado en vida a los personajes debían estar presentes aún cuando la muerte los hubiera arrebatado. Por ello era preciso un ceremonial suntuoso y abierto.

En esa época se mantenía diafanamente en la conciencia la concepción de la fragilidad de la vida y el deber de toda la sociedad de involucrarse en distintas formas en el ceremonial mortuorio impuesto por la Iglesia Católica a través de muchas de sus instituciones: Cofradías, gremios, mayordomías cifraban su razón de ser en la vida despúes de la muerte. [2]

En la vida cotidiana la muerte se evidenciaba a través de oraciones referentes a la agonía, las peticiones de la buena muerte, y la celebración de honras fúnebres, lutos, duelos, exequias, ofrendas, entierros, octavarios y novenarios, misas, rosarios, procesiones, toques de campanas, sermones, cabos de año, la conmemoración de los fieles difuntos y mil ceremonias mas que recordaban la muerte de algún santo o mártir, demandaban la atención de la sociedad en pleno: La muerte en la época virreinal era presente, constante y masiva.

La comparencia física de la muerte en el ámbito sagrado de la parroquia (iglesia y cementerio) tenía un profundo significado para la vida, ya que los feligreses debían recordar su vulnerabilidad terrestre, prepararse para la próxima partida de su alma y rogar por el descanso eterno de los muertos.

Las primeras manifestaciones de las piras funerarias se encuentran en casi todas las culturas paganas anteriores al cristianismo. En su orígen, en la pira se incineraba a los cadáveres y, a través del fuego, liberar a sus espíritus para reintegrarlos a la naturaleza y a los dioses.

El cristianismo asimiló la costumbre romana de las piras. Pero la nueva religión sostiene como dogma la resurreción de los cuerpos para el juicio final, y la categoría del cuerpo como templo del Espíritu Santo [3] De modo que se hizo preciso transformar el ceremonial pagano, de tal modo que se sustituyó simbólicamente al cuerpo por un catafalco o ataúd vacio y, al fuego, por las flamas de las velas. Se conservó, sin embargo, como uno de los peores castigos sentenciados por la inquisición la muerte pública por fuego y la dispersión de las cenizas por los cuatro vientos. [4]

La recración de los túmulos o piras funerarias cristianas en Europa se remonta a la Edad Media. Las frecuentes pandemias, epidemías y endemias que entonces ocurrían daban lugar, a las más profundas reflexiones sobre el sentido de la muerte combinadas con vívidas lecciones de mortalidad que dieron paso a las danzas macabras, desfiles de esqueletos y representaciones de calaveras y huesos.

La costumbre de los antiguos clérigos de llevar el cadáver a la iglesia para celebrar un oficio antes de la inhumación fue adopatada por un élite laica. [5]

A fines de la Edad Media, este rito se generalizó llevando al cadaver con la cara descubierta a la iglesia, acompañado por un cortejo que entre más rico e importante había sido el personaje mayor era la procesión que lo seguia, simulando el triunfo de la muerte en su carroza llevándose un vasallo más.

Una vez realizada la inhumación, quedaba sustituyendo al cuerpo un féretro cubierto con una tela: el catafalco al que se rodeaba de cirios y antorchas a manera de capilla ardiente, [6] como símbolo de vida eterna, por contraposición

a las tinieblas de la eterna condenación. Era la petición expresada en el responsorio "lux perpetua luceat eis" (luzca para ellos la luz perpetua). Al principio, este ritual se realizaba sólo en el caso de grandes personajes, en el siglo XVI el catafalco fue objeto de un gran despliegue teatral de manifestaciones barrocas: incluir un retrato del muerto para que, los que permanecían cerca de él durante el duelo, elevaran sus súplicas a Dios específicamente por la salvación de su alma.

Más tarde, se sustituyó el retrato por una efigie de madera o de cera, y el ritual se prolongó para tener presente al muerto más tiempo. Fue entonces cuando el barroquismo amplió el ceremonial en el caso de exequias de reyes y nobles. Aquí encontramos ya dos elementos: el cuerpo ausente representado en el catafalco y el retrato o escultura. Posteriormente, el catafalco evolucionó al superponerle varias plantas arquitectónicas. Así se recreó una máquina o monumento de pavor rodeado de velas acompañados de solemnes ceremonias. La fábrica se convirtió en un concurso de diseñadores y el cortejo en una procesión espectacular que incluía música, cantos, rezos y sermones.

Estos túmulos fueron conocidos con diversos nombres: piras, máquinas de espanto o de pavor, fúnebres aparatos, máquinas luminarias, estufas, mausoleos, capillas ardientes o simplemente, monumentos.

Al llegar el cristianismo a la Nueva España, los frailes encontraron que la costumbre funeraria de la mayoría de los grupos indígeneas consistía fundamentalmente en la incineración de los cadáveres lo que prohibieron y persiguieron severamente. [7]

La Iglesia implantó los túmulos que provocaron un profundo impacto en la población indígena, en razón de que permitía un acercamiento a los nuevos rituales sin que se diera un cambio violento en el misterio de la muerte al

sustituir la tradición indígena de la verdadera pira por el sepulcro y las velas. En cambio, los españoles, a través de los túmulos de larga tradición, demostrarían que conservaban en el Nuevo Mundo su fidelidad a los reyes. Por ello cuando llegaba el anuncio de la muerte de algún miembro de la familia real se pregonaban duelos en todas las provincias y cabeceras, y se obligaba a la participación de toda la población sin importar el grupo étnico o social, la edad o el sexo, reconciliación de toda la población en la celebración mortuoria como una fiesta integradora.

Se estableció que los gastos de construcción y organización de los túmulos reales recaerían en el virrey, la audiencia y, algunas veces, la Inquisición. Ocasiones hubo en que se levantaron dos túmulos para un mismo rey o reina. [8]

Los túmulos no fueron exclusivamente reales los hubo para virreyes, obispos, arzobispos y particulares de alta posición socioeconómica.

El ritual se extendió poco a poco a las cuidades y a las cabeceras indígenas, si bien escasean sus descripciones. Afortunadamente hoy día podemos admirar el túmulo de don José de la Borda de 1778 que se encuentra en la iglesia de Santa Prisca en Tasco, el cual no da una idéa de la magnificencia con que la sociedad celebró el misterio de la muerte en este ejemplo de arte efímero.

Los túmulos conocidos en Nueva España abarcan un período que va de 1559 a 1864 y en general podemos decir que conservaban una simílitud arquitectónica inspirada en las piras del Viejo Mundo, debido al fin con el que habían sido hechas manifestando la integración de elementos materiales y espirituales. Si los túmulos reales se hacían por cédula real [9] los no reales aparecen como parte de la lucha de los poderes y ostentación de la Iglesia y la sociedad.

Estas construcciones en su mayoría eran piramidales tratando de alcanzar el cielo, elevándose hasta el mismo

techo de los lugares en donde se construían, denotanto así el poder real solamente sometido a un poder más categórico, la muerte que como expresó Cervantes de Salazar, refiriéndose al túmulo de Carlos V "expresaba la necesidad de morir y el poder grande de la Muerte que a Monarca tan invencible venció". [10]

Hasta el siglo XVIII aparecen en Nueva España los túmulos para prelados que difieren de los reales en que terminan en una pirámide truncada que significaba la dirección de la iglesia decapitada.

El túmulo de Carlos V es el primer ejemplo que tenemos de "obsequias" reales y tuvo un caracter extraordinario, ya que fue el primer túmulo imperial que se edifició en Nueva España y que marcó un nuevo ceremonial a los vasallos de la Corona.

A partir de ella es clara la expectativa que habría en las colonias por la muerte de los miembros de la Casa Real, queremos imaginar aquí el impacto que debío ser para los indios recién conquistados la elaboración de estas máquinas de pavor y el hecho de estar obligados a incluirlos en su cotidianeidad participando indispensablemente desde la elaboración hasta su presencia misma en los oficios.

Los dos poderes coloniales Iglesia y Estado tenían que demostrar visual, auditiva e ideológicamente la fuerza del Rey tan distante, y en estas ocasiones doblemente ausente, que había gobernado a los indios, y exigia que su ceremonia mortuoria se concertase de manera especial, con un despliegue teatral a ritmo de fiesta pero luctosa, donde el alma le correspondía a la iglesia, y el cuerpo real representado era para los habitantes en el Nuevo Mundo, poder temporal y poder espiritual aunados.

La iglesia entonces debía de ofrecer el rito recordando a la muerte que no perdonaba ni a gran monarca invicto como fue Carlos V, mientras que el Virrey, debía de hacer recordar

las hazañas de la vida del rey que tanto le había dado a Nueva España en lo material y espiritual, pues los "iluminó" con la salvación justificando así la conquista

El espacio del túmulo debía de ser tan grandioso que "aventajase a todo lo que se hizo en el antiguo mundo... porque acto tan célebre manifestador de la fidelidad y amor que a su Rey y Señor del Nuevo Mundo tiene", [10] aquí se deja sentir que los españoles debían demostrar su vasallaje al rey y a sus sucesores, siendo esta una gran oportunidad para demostrarlo. Pero no habiendo para estas fechas un lugar dentro de las pocas iglesias construídas en la ciudad de México en donde pudiera albergarse y exhibirse un monumento de tal magnitud, que pretendía ser vista por toda la cuidad. Por sus dimensiones fue construída en el patio del convento de San Francisco, frente a la Capilla Real de Naturales, pues en ella debía estar presente la sociedad en pleno. [11]

El arquitecto a quien encomendó el virrey el diseño del túmulo al igual que los que le sucedieron hubo de ser el mejor de Nueva España o el que estuviera de moda [12] quien entregó al virrey el proyecto y su construcción tardó 3 meses.

El túmulo tuvo 8m2 aproximadamente por otros tantos de alto, con dos cuerpos. Extrañamente para la época resulto ser un monumento de corte neoclásico, la explicación que nosotras podemos proponer a dicha rareza de estilo, para el S. XVI es que se debió a un manejo ideológico para que los indios no pudieran confundir su arquitectura piramidal pagana con el túmulo, haciendo el constructor con ayuda del virrey y arzobispo uso de toda su imaginación, antes que evocar la arquiteactura geométrica mexica.

Las actividades requeridas para el ceremonial eran de diversa índole por lo tanto empezaremos por las demandas del túmulo y su geografía social, donde todas las artes mayores y menores estuvieron presentes.

Este es el juego de Juan Pirulero que cada quien atiende a su juego

Albañiles: el patio de la Iglesia de San Francisco tenía 14 arcos que impedían observar desde diferentes puntos el túmulo, por lo que tuvieron que quitarse para lo que fue necesario traer albañiles y canteros.

Pintores de brocha gorda: Quienes pintaron las siete naves de la Capilla Real de naturales jaspeandolas para imitar marmoles.

Carpinteros: Los cuerpos de las máquinas eran de madera, así que cientos de carpinteros entraron a trabajar en ella; además, se hicieron 40 altares de madera para decir misa, y al mismo tiempo durante las "obsequias" fueron colocados de 10 en 10 en derredor de la capilla a manera que todos se pudieran ver; sillas y bancos fueron hechos para dar concierto a la asistencia, sobre este punto cabe destacar lo que dice Cervantes de Salazar: "Las diferencias de asientos que se pusieron en la Capilla, porque habían de concurrir así a oficiar las obsequias como a verlas gentes diversas de diversas calidades y estados, para que los unos no se confundiesen con los otros y cada uno estuviese en su lugar: virrey, obispo, devociones y por calidades los otros, al arzobispo se le hizo un pedestal de madera especial para el sermón, a los lados las órdenes y clerecía, con corredores altos se sentaron los indios señores, gobernadores, alcaldes y regidores de las cuatro cabeceras, en otra parte las señoras y mujeres principales de estas y otras ciudades españolas".

Sastres y teñidores: Estos debían teñir y cortar telas negras, brocados, confeccionar cortinas y paños para las paredes, el túmulo y los pendones, hacer cojines diversos, amén de los cientos o miles de lobas con cola, caperuzas, faldas negras que llevarían hasta los indios y ropa especial para los señores. [13]

Veleros, cereros, candelilleros: Pasarían días haciendo las miles de velas que cubrirían el túmulo; en cuanto a la iluminación de esta pira, Cervantes dae Salazar se admira al contemplar la gran cantidad de luces elevándose al cielo: "púsose –dice– muy grande cantidad de velas, gruesas, blancas, por todos los frontíspicios que como hacían punta y la cera estaba puesta por orden encendida parecía muy bien provocaba tristeza. Hubo lumbres sobre el primero y segundo cuerpo del túmulo, de tal manera que aunque eran muchas, por ser tan espaciosa y alta la capilla debajo de la cual estaba el túmulo, no solamente no daban calor a los que estaban cerca, pero casi no se olía a cera: en lo bajo del túmulo y por los lados de todas las gradas también hubo mucha hachería, había en toda más de 200 arrobas de cera", [14] Además se tendrían que elaborar las miles de velas que se requerían para la misa y la procesión.

Pintores, artesanos indios: Se dio la orden que en toda la comarca de México se pintara una gran cantidad de escudos imperiales, esqueletos y muertes que se alternarían para cubrir las paredes del patio y capilla así como en las calles principales; también se les encomendó que pintaran los pasajes que cubrirían el túmulo, letras, inscripciones, versos y prosas que los explicaran, 57 pinturas con su letrero y 4 epitafios largos.

Escultores: Elaborarían 5 esqueletos, esculturas de la prudencia, la fama, el rey, la muerte; animales diversos y toda clase de símbolos.

Literatos: Se les encargaron a los más conocidos escritores en latín y castellano versos y prosas para completar las pinturas y los diferentes epitafios, sin olvidar los sermones y las exequias que serían publicados más tarde. [15]

Los invitados: Comenzarían su peregrinación desde 80 leguas a la Ciudad de México.

Los barrenderos: barrieron y regaron por tres días varias

veces las calles donde iría la procesión, ya que lobas y faldas debían de arrastrar y sonar "por mucho luto".

Los mecateros: trenzaron enormes lianas que controlarían el ritmo de la procesión.

Las cocineras: prepararon los recaudos y las tortillas.

Los leñadores y carboneros: trajeron cargas para sus múltiples usos y por último los huérfanos del colegio de mestizos serían los acólitos que llevarían una vela en las manos.

Otras actividades paralelas al túmulo fueron: contratar un director general del evento, que a su vez contrataría al resto de los ayudantes que junto con el Arzobispo, Virrey, arquitecto, artista y artesanos debían elaborar y cuidar la ceremonia tanto en lo simbólico, como en lo material, evitando todo aquello que pudiera reacordar o suponer parte del ritual pagano americano, no así el uso abusivo de símbolos y ritos de otras culturas paganas: egipcias, griegas, romanas, que aparecieron en el túmulo y que eran desconocidas para los nativos. La mezcla de todo ésto fue enorme, como la describió Cervantes de Salazar.

El arzobispo y el Virrey cada uno por su lado debían mandar pregonar la celebración de tal evento luctuoso por carta a sus letrados subditos y por vía oral a los iletrados, "se pregonaron 20 días antes de las obsequias que todos los hombres y mujeres de cualquier estado y condición que fuesen, trajesen lutos en muestra del fallecimiento de tan gran monarca" y según dicen los cronistas "lo cual se cumplió con gran voluntad". [16] "Fue cosa de ver el luto que todos guardaron" y se sorprende el mismo Cervantes diciendo que no cree que hubiera tantos sastres en la ciudad para hacer tan suntuosos lutos. [17]

Los campaneros: el arzobispo mandó que en todas las iglesias sufraganeas y vicarías, catedral y monasterios clamasen, por 20 días antes de la celebración las campanas a luto tres

veces por día, "tantos campanarios que a un tiempo sonaban que movían a tristeza y memoria de la muerte". [18]

El arzobispo, debía preparar el sermón y ordenar con el músico mayor de catedral lo que se tocaría y cantaría, así como disponer la procesión y preparar el asilo a sus múltiples invitados foráneos.

Los músicos y el coro ensayarían el canto de órgano que compuso Morales para la Misa solemne.

Los literatos escribirían lo mejor para honrar al rey, exequias y epitafios que se enviarían en las participaciones.

Los impresores: Debían recoger la información y publicar los lutos, las exequias y los sermones.

En la casa real: El movimiento era total y similar, sacar insignias y estandartes, bastones, alistar caballos y enjaezar todo, listo para la procesión.

La procesión: Se inició el día de San Andrés en la tarde para darle lucimiento, ya que al llegar a San Francisco el monumento debería estar totalmente iluminado. El orden fue el siguiente, saliendo de Catedral por orden de dignidades, los clérigos de 4 en fondo todos, con las insignias y estandartes, luego se unió con la salida de la Casa Real en igual condición cerrando esta con la caballería. La procesión tuvo cuatro partes: en primer lugar los naturales con los gobernadores de las cuatro partes: México, Tacuba, Texcoco y Tlaxcala, esta última fue invitada por haber ayudado a la conquista de México, todos de luto, con capuces y faldas largas, con sus insignias (llamados también jeroglíficos) de 4 en 4 con altos suspirosy llantos, hasta llegar a 2 000; la segunda parte compuesta por las religiones y clerecía con cruces, ciriales, báculos, cada uno con sus símbolos, al final el arzobispo, el coro, los 2 obispos de Michoacán y Nueva Galicia que vinieron invitados. En la 3a. parte de la procesión cuatro pasos atras del Arzobispo venia el virrey, sus cortes con insignias, para freneros y demás: en orden de dignidades: oidores, alcaldes, uni-

versidad, conquistadores, todos con capas lobas, faldones y capereuzas. La procesión era tan larga que estando ya la mitad en el convento de San Francisco, la otra mitad no había salido de la Casa Real: tardó la procesión dos horas y media, cuando todos hubieron llegado se hizo el oficio fúnebre con cantos, música, coros; terminado el cual salió la procesión en el orden que había llegado.

Al otro día comenzó la procesión a las 7 hs. el arzobispo dió misa, con los 40 frailes, canto de órgano a 5 voces, sermón y regresaron a la una. [19]

Así durante tres meses y dos días todo mundo entró en acción, dando lo mejor de si mismo y de su trabajo. Nadie quedó fuera del gran rito mortuorio de un rey desconocido que había muerto muchos meses antes.

Los elementos de los túmulos

En general los elementos conformadores de los túmulos fueron:

– El catafalco que sustituía el cuerpo ausente llevaba las insignias que se referían al personaje a quien se debía la ceremonia.

– Las representaciones de la muerte, el esqueleto de cuerpo entero, el craneo y los fémures, la guadaña, el reloj, etc., pintados o esculpidos hablaban del triunfo de la muerte y al mismo tiempo del estado actual del cuerpo.

– Las pinturas y versos, indicaban hechos y hazañas relevantes del difunto durante su vida, en la mayoría de los casos se le identificaba con personajes importantes.

– El retrato o escultura de la persona a quien se le dedicaba el túmulo para recordarlo lo que fue en vida, y de igual manera se colocaban estatuas tipo greco romanas representando las virtudes que debió poseer el ausente, otro tipos de esculturas presentes en los túmulos fueron de ángeles y animales míticos.

– Había varios tipos de símbolos terrenos que identificaban al muerto con el poder que ejerció en vida en el caso de los reyes y reinas se adornaban con lujosas coronas y cetros hechos en plata y adornados con la más fina pedrería, también se ponían los escudos de la casa real. Para las piras de los obispos se emplearon, el báculo, la mitra y las insignias episcopales. En lo que se refiere a los túmulos de los virreyes se les adornó con la espada y el sombreros.

La cera elemento principal del túmulo

Por último hablaremos de un elemento básico de los túmulos funerarios: las Ceras.

La tradición católica nos dice que el llevar lumbres encendidas en los entierros de los fieles se ha usado desde la primera iglesia, "Nicéforo cuenta que en el tránsito de la Virgen María, los sagrados apóstoles acompañados de los ángeles con himnos y cánticos y velas encendidas llevaron el santísimo cuerpo al sepulcro y por esto se prenden velas ante un cadaver para significar que las almas viven y que los fieles difuntos son hijos de luz y por eso sus cuerpos han de resucitar. [20]

Es así por lo que la devoción cristiana recomienda que todos los que acompañen al cuerpo a su última morada deben de llevar candelas para transmitirles la luz de la salvación. [21]

Por este motivo la cera se convirtió en la mensajera de la gloria y su presencia determinó el esplendor de cada túmulo. Los cirios, hachas (antorchas 4 velas) y candelas se multiplicaron en un concierto de luz, brillando en finos candelabros hechos para este fin, en tanto que los fieles asistentes a la ceremonia mortuoria se convertían en la prolongación de éstos, portando cada uno de ellos una vela de una libra de cera en el caso de los hombres y para las mujeres una candela con menor peso.

Para el ritual mortuorio cristiano, la cera es el elemento fundamental en tanto que era la representación de la vida que se acaba, la caridad, la fé, la vigilancia con que se espera al señor mientras llama a la puerta la muerte, por lo tanto tener una candela prendida en la mano, significaba que se estaba expirando es decir buscando la luz perpetua. [22]

En los altares donde esta expuesto el Santísimo Sacramento se debe tener perpetuamente una luz de velas o lámparas encendidas para lo cual muchos devotos dejaron en herencia sus dotaciones, entre ellos reyes y señores. También durante el evangelio deben estar prendidos dos cirios en honor del Cristo Redentor que significa la luz del mundo y por quien se desterraron las tinieblas para convertirse en luminarias. Algunos doctores de la iglesia nos dicen que esas dos lumbres en el evangelio son los dos testigos de la resurreción Moisés y Elías. [23]

Por todo este contenido ideológico y escatológico, la cera en los túmulos se volvió indispensable y adquirió un sentido espectacular y todas las descripciones coinciden en que estas eran verdaderas máquinas luminarias, que no dejaban espacios en tinieblas y cuyo resplandor hacía olvidar el terror a la muerte, un ejemplo de esto sería

el túmulo del marqués del Aguila, (México, 1744) que mereció las siguientes líneas: "Ojos faltaban para ver el lúgubre espectáculo que, objetándose con aquel número de luces que se proporcionó convenientemente para no oscurecer los aparatos debidos sólo a personas reales, con todo eso, tan refulgente, que más que representación lóbrega de un sepulcro, parecía casa del sol, vesubio encendido, Etna abrazada" [24] esta descripción no puede ni pensarse que la hubieran hecho en el siglo XVI, refiriéndose a "Casa del Sol", ya que se trataba de hacer olvidar al indígena su pasado pagano.

En el caso del túmulo de Ma. Amalia de Sajonia (1761) de Guatemala se dijo que: "Las innumerables luces la vestían más que a su gallarda estructura y arrogante máquina ciertamente alumbrara al desengaño" [25]

De la pira de Felipe V en Guatemala se reseño: "... y estaba tan poblado de riquísima cera, tan adornado de péndulas antorchas, que mantenía la copia de candelas, y alcarchofas de plata, que no parecía sino que el mongibelo de esta ciudad se había trasladado al centro de su máximo templo". [26]

Por documentos de la época se sabe que el costo de la cera en la Nueva España era el más alto de todo el mundo [27] debido al monopolio que ejercía Castilla sobre la cera venida de oriente o la cera de Campeche (cera de la tierra) [28], debido a lo cual alumbrar tales capillas costaba un precio muy alto que tenían que pagar en la mayoría de los casos la Real Hacienda, las iglesias, las cofradías o los particulares que dejaban herencia para tales fines. El caso del monumento de Mariana de Austria (México, 1696) fue levantada y costeada por la inquisición, o la de Carlos II construida por el Alcalde Mayor de Coatepec, Pue. (1701). Sin embargo, todas las cofradías coperaban para este gasto específicamente, cediendo una cantidad en efectivo o bien, encargándose de dar un número de luces y en la mayoría

de las ocasiones donaban las velas que portaban los cofrades llamados Hermanos de Luz [29]; recordemos que el alumbrar el féretro de sus hermanos de religión fue uno de los principales fines de las cofradías.

De algunas máquinas pudimos calcular aproximadamente el costo del gasto en cera, según el número de luces que nos indican las fuentes, tomando en cuenta el precio de ésta sin labrar que era de .50 centavos la libra hasta la segunda mitad del siglo XVIII cuando aumentó a $1.20. Los precios fueron tomados de los libros de cuentas de las principales cofradías de la ciudad de México:

AÑO	*TUMULO*	*CERA EMPLEADA*	*COSTO*
1559	Carlos V	– 200 arrobas	$ 2,500.00
1761	Ma. Amalia de Sajonia	– 90 cirios de 18 libras cada uno	810.00
1764	Obispo Alvarez Abreu	– Hachon de cera de 16 – 8 hacheros con cirios de 181.4 – Cirios de 12 1/4 libras, 1,400 luces	1 936.00
1747	Felipe V	– Se dio de adelanto al cerero	500.00
1767	Isabel de Farnesio	– 519 Hacheros con 4 velas de 4 libras de cada uno	2,500.00

Probablemente el gasto de la cera teniendo como referencia el valor actual de la moneda nos parezca risible, pero si hacemos la comparación con los salarios la época, encontramos que un funcionario de una cofradía siendo tesorero, contador, mayordomo o capellán, recibían $300.00 anuales; una dote matrimonial para una española pobre era de $300.00 lo que evidencía la enorme carga que significó para las instituciones, particulares, parroquias y cofradías hacer frente a un gasto semejante y tan frecuente.

Una vez terminadas las exequias los participantes apagaban sus velas, daban la vuelta regresando en el mismo orden

que vinieron y concluyendo con el salmo "Requiem Aeternam dona eis Domine" [30] Los túmulos se apagaban, y la cera restante se remataba públicamente, esto era extraordinario ya que había una prohibición sobre la recuperación de la cera dedicada a otros usos.

Durante toda la época colonial se trató de hacer una reducción de este gasto tan ostentoso, pero la mentalidad tan arraigada en la Nueva España evitó que se llevaran a efecto, ya desde el siglo XVI en el primer Concilio Mexicano se prohibe el uso excesivo de cirios y hachas so pena de que el excedente pasaría a aplicarse al Santísimo Sacramento. [31] En Madrid en 1693 se publicó una Cédula Real relativa a la prohibición de lutos, entierros, exequias y otras demostraciones luctuosas en donde se limitaba el uso de la cera "a 12 hachas o cirios, salvo si fuese persona ilustre que a tal se le pondrían 24 velas y no más". [32]

En 1772 el fiscal del arzobispo de México hace una reflexión [33] sobre el uso excesivo de la cera y precisa que las iglesias, parroquias, conventos y cofradías estan muy atrasadas en su recaudación de rentas y "cuya disminución se prepara para mayor por el costo de la cera que debe consumirse en los oficios divinos, entierros y cultos de los templos... y es justo que se corten los excesos introducidos entre los mayordomos de las cofradías, queriendo competir y exceder unos con otros en el número de luces en sus altares... y que no se pongan más de seis velas y estando presente el Santísimo Sacramento 12". [34]

Un bando publicado en México en 1796, refuerza la Real Cédula de 1693 que acabamos de mencionar.

Sin embargo lo que no lograron estas disposiciones lo logró el precio mismo de la cera, ya que a partir del túmulo de Carlos III en 1789, se observa la tendencia a desaparecer la iluminación siendo reemplazadas las velas por pebeteros e incensarios.

Al no haber una gran iluminación los túmulos se vuelven cada vez más sobrios y con la Independencia de México al no hacerse ya más túmulos reales, la expectación por los que se siguieron levantando decreció definitivamente, para transformarse más tarde en las rebuscadas tumbas que se construirían en los panteones fuera de las iglesias cuando la muerte se vuelve laica.

Conclusiones

El gran teatro de la muerte, por medio del túmulo, fue capaz de alterar la vida cotidiana, de involucrar a toda la población, de expresarse utilizando todas las artes mayores y menores: Teatro, arquitectura, pintura, escultura, música, canto y danza pues la procesión no es otra cosa sino una danza con ritmo y concierto frente al túmulo, en donde las velas encendidas, fueron uno de los elementos claves para el gran ritual, así la arquitectura funeraria del túmulo se expresó en líneas geométricas, columnas y pilastras que se podían ver desde distintos ángulos y desde diferentes puntos jugando con la luz y la sombra, pues pretendía evocar conceptos diversos como: Majestuosidad, tristeza, dolor, muerte, fuerza, poder, religiosidad, esperanza en la vida eterna, permitíendo al que simplemente la observaba asimilar diversos sentimientos que se arraigaron tanto en la mentalidad colectiva que aun hoy contínuamos reproduciendo estos túmulos en nuestras casas, como pequeños altares con la fotografía del muerto, las velas y las calaveras de azucar durante la fiesta de los Fieles Difuntos para recordar a nuestros queridos ausentes sabiendo que la muerte aún continúa triunfante.

Notas

[1] Maza de la Francisco. *Las Piras Funerarias en la Historia y el arte de México*, México: Anales del Instituto de Investigaciones Esteticas, Unam, 1946. BERLIN, Henrich y Luján M. Jorge, *Los túmulos funerarios en Guatemala*, Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1983.

[2] Al inicio de la Conquista de México bastaba que una de estas instituciones tuviera como objetivo enterrar a los muertos, encargarse de su funeral y sus exequias para que pudiera erigirse sin autorización del ordinario. Bazarte, Alicia *Las Cofradías de Españoles en la Ciudad de México* (1526–1860), México: Universidad Autonoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, 1989. pp. 31–32.

[3] *Diccionario de Derecho Canónico*, Paris: Librería de Rosa y Bouret, imprenta de Arbien, 1854, pp. 161 y 1039. Según San Pablo: "Los cristianos cuyos cuerpos son como templos del Espíritu Santo y que un día se levantarían del polvo para unirse a su alma".

[4] Kamen. Henry, *La Inquisición Española*, México: Grijalbo y Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes, (Los Noventa, 33), 1990 p. 51.

[5] Aries, Philippe. *L'Homme devant la mort*, Paris: Editiones du Seuil, 1977, p. 127.

[6] *Diccionario de Derecho Canónico*, *op. cit.* p. 202.

[7] Cervantes de Salazar, Francisco *México en 1554 y Túmulo imperial*, México: Editorial Porrúa, S. A., (Sepan Cuantos, 25), 1985, p. 190.

[8] Como ejemplo tenemos las dos piras en honor de Carlos II una erigida en Coatepec. Puebla en 1701 por el alcalde Mayor y otra por la inquisición en el templo de Sto. Domingo en México.

[9] El virrey una vez recibida la orden real pregonaba que se levantaran túmulos, en el Archivo General de la Nación (desde ahora AGN) en el ramo de Cédulas Reales originales y duplicados se pueden localizar estas ordenanzas.

[10] Cervantes de Salazar, Francisco. *op. cit.* p. 182.

[11] *Ibid.* p. 184.

[12] El constructor de la pira de Felipe IV en 1666, fue Pedro Ramirez, o en 1765 la pira del arzobispo Rubio y Salinas fue construída por Miguel Cabrera.

[13] En la época virreinal debido a los lutos tan frecuentes, y prolongados (duraban 6 meses) siempre hubo escases de tela negra, teniendose que teñir en ocasiones. Desde el túmulo de Carlos V se estableció que la Real Hacienda a través de su ramo de propios costeara los lutos del Virrey y de la Audiencia, tenemos como ejemplo que para las honras fúnebres del príncipe Carlos en 1569 el cabildo ordeno lutos para alcaldes, regidores, letrados y escribano. BEJARANO, Ignacio. *Actas de Cabildo de la Ciudad de México* México: Edición del Municipio libre, 1889, V. 7 p. 425, 17 de enero de 1569.
En el siglo XVIII con motivo de la muerte de la reina María Bárbara de Portugal, que se pidió que los lutos fueran pagados por los participantes "sean por ahora y hasta nueva orden, de cuenta de cada individuo... "AGN Cédulas Reales originales, v. 78, exp. 41 f. 154.

[14] Cervantes de Salazar, Francisco, *op. cit.* p. 198.

[15] El acervo de estos elogios fúnebres en la Biblioteca Nacional es muy rico, de estos se tomaron algunos grabados de las piras funerarias reproducidas en los libros mencionados en la nota 1.

[16] Cervantes de Salazar, Francisco, *op. cit.* p. 205.

[17] *Ibid*. p. 206.

[18] *Ibid*..

[19] Para dar una idea de las procesiones que continuaron efectuandose durante el periodo colonial con motivo de la muerte de algún miembro de la casa real tenemos el siguiente ejemplo: "Por delante las cofradías de negros, mulatos, esclavos e indios con sus estandartes; los niños del colegio de San Juan de Letrán; luego las cofradías de españoles, cada una con su guión y estandarte; los colegios diferenciándose en las becas azules y moradas; el hospital de San Hipólito; las órdenes religiosas, cada una principiaba con una cruz alta subdiácono y acólitos y terminaba con el Preste y diácono; la clerecía, Cabildo (eclesiástico) y parroquias; los tribunales, con ellos venía el Protomedicato, y el Consulado, la Universidad; el Cabildo con el Real Estandarte de la Ciudad al hombre de su alferez y los maceros reales; el oficial real más antiguo traía la corona real sobre una almohada; a los lados le seguían los caballeros de las órdenes militares; los oficiales reales de acuerdo a su antiguedad; el Tribunal de Cuentas, los caballeros de la Orden de Calatraba; la Real Audiencia y terminaba con el virrey Conde de Salvatierra. Los militares que sumaban 800 soldados entraron despues dela Real Audiencia. Toda esta gente vestía luto, en general lobas, capirotes, caperuzas y faldas muy caídas, cotas de seda con las armas reales, etc., además portaban cada uno candela. En cada posa se colocaban las insignias reales en un bufete cubierto de tela negra y se cantaba un responso". Se describe también como se depositaban las insignias en el túmulo. *Real mausoleo y funeral pompa ...del serenisimo principe de España Don Baltassar Carlos*. México, Imp. Viuda de Bernardo Calderón en la calle de San Agustín, 16547, f. 22–26v.

[20] Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, primer diccionario de la lengua (1,611), Madrid, Ediciones Turner 1984, p. 284.

[21] *Ibid*.

[22] Las velas estan presentes en todos los momentos importantes de la vida del hombre desde su nacimiento y no únicamente significan muerte, recordemos que cuando se anunciaba el nacimiento de algún miembro de la familia real se mandaban a iluminar durante tres días las iglesias principales del reino. AGN, Bienes Nacionales, leg. 149, exp. 17. En el siglo XIX existió una congregación de parteras que tenían como patrona a la Virgen de la Candelaria. Actualmente para el día 2 de febrero fiesta de la Candelaria en el barrio del mismo nombre se hace una feria con miles de niños dioses vestidos con el hábito de cualquier santo. La patente o sumario de indulgencias de la Cofradía de la Virgen de la Candelaria tiene un grabado en donde la virgen sostiene una larga candela.

[23] Covarrubias, Sebastián, *op. cit*. p. 285.

[24] Maza, Francisco de la. *op. cit*. p. 73.

[24] Berlin, H. y Lujan M. Jorge, *op. cit*. p. 39.

[25] *El rey de las Luces, luz de los reyes, encendida sobre el candelero de la fúnebre pira, para aclarar desengaños a los soberanos y enseñarles las más heróicas virtudes*, Philip V.., México: Imprenta de la Viuda de D. Josph e Bernarde de Hogal, 1748.

[26] Lopez Sarrelangue, Delfina, *Una villa Mexicana en el S. XVII* México, Unam, p. 165.

[27] En Castilla se usaba un procedimiento de transformación depuradora de la cera para quitarle su suciedad blanqueandose a la acción del sol para que no perdiera su propiedad virgen y se le quitara el tono amarillento, actualmente se sigue usando este procedimiento para las procesiones de Semana Santa en Sevilla. Además las cofradías se negaban a poner capiteles a las velas porque entre "las hermandades no es usual, pues el cofrade no admite tacañerías en ofrendas de fé". CARRERO, Rodriguez Juan. *Diccionario Cofrade*, Sevilla:

editado por la hermandad y cofradía de Nazarenos de Nuestro Padre Jesús de las Penas y María Santísima de los Dolores. 1980.

[28] Estos hermanos eran los encargados de portar las velas durante los entierros de sus hermanos cofrades y los que estaban más cerca del féretro, un ejemplo de sus obligaciones y del gasto de la cera lo tenemos en las constituciones de la Cofradía de Nuestra Señora de Cosamaloapan. Biblioteca INAH, col. Antigua T–2 No. 6, Documentos Eclesiásticos 1557–1864.
Existe en el AGN un expediente sobre "los nombramientos de velas" en la Catedral Metropolitana para acompañar los entierros de personas distinguidas, se menciona 26 velas ya que Fco. Xavier de Vargas monaguillo de acompañamiento, solicita la vela No. 10, porque le conviene más que la 26. Suponemos que estas personas debieron haber acompañado la procesión y tener un lugar expecial en el túmulo durante los oficios. AGN, Bienes Nacionales, Leg. 101, ex. 7.

[29] Real Mausoleo... *op. cit.*

[30] Lorenzana, Francisco Antonio, *Concilios Provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble leal ciudad de México*, México: Jorge Porrúa, 1981, cap. XXIV, p. 80.

[32] *Ibid.* p. 84.

[33] *Ibid.*

[34] *Ibid.*

Bibliografía

Aries, Philippe, *L'Homme devant la mort.* Paris: Editiones du Suil, 1977.

Bazarte, Martínez Alicia, *Las Cofradías de Españoles en la Ciudad de México.* México: Universidad Autonoma Metropolitana, Azcapotzalco, 1989.

Bejarano, Ignacio, *Actas de Cabildo de la Ciudad de México,* México: Edición del Municipio Libre, 1889.

Berlin, Henrich y Luján M. Jorge, *Los túmulos funerarios en Guatemala.* Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1983.

Carrero, Rodríguez Juan. *Diccionario Cofrade.* Sevilla: Editado por la hermandad y cofradía de Nazarenos de Nuestro Padre Jesús de las Penas y María Santísima de los Dolores. 1980.

Cervantes de Salazar, Francisco. *México en 1554 y Túmulo Imperial.* México: Editorial Porrúa, S. A. (Sepan Cuantos, 25), 1985.

Covarrubias. Sebastían de. *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, primer diccionario de la lengua (1,611), Madrid: Ediciones Turner, 1984.

Diccionario de Derecho Canónico. París: Librería de Rosa y Bouret, Imprenta de Arbien, 1854.

El rey de las luces, luz de los reyes, encendida sobre el candelero de la funebre pira, para aclarar desengaños a los soberanos y enseñarles las mas heoricas virtudes. México: Imprenta de la Viuda de D. Josphe Bernarde de Hogal, 1748.

Kamen, Henry, *La Inquisición Española*, México: Grijalbo y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, (Los Noventa, 33), 1990.

Lopez Sarrelangue, Delfina. *Una Villa Mexicana en el Siglo XVII.* México: Unam.

Lorenzana, Francisco Antonio, *Concilios Provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble leal ciudad de México,* México: Jorge Porrúa, 1981.

Maza de la Francisco. *Las Piras Funerarias en la Historia y el Arte de México,* México: Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, México: UNAM. 1946.

Real mausoleo y funeral pompa del serenisimo principe de españa don Baltassar Carlos. México: Imprenta Viuda de Bernardo Calderón en la calle de San Agustín, 1654.

La emergencia de una ciudad novohispana
La ciudad de México en el siglo XVII

Ma. Soledad Cruz Rodríguez

eflexionar sobre el impacto del descubrimiento de América en los diversos aspectos que daran origen a nuestra cultura mexicana es una tarea inmensa y difícil de abordar. Sobre todo si se consideran la gran cantidad de elementos que conforman esta problemática y que van desde la dominación económica hasta la transculturación religiosa. Sin embargo más allá de los tópicos derivados de las diferentes perspectivas de análisis, este trabajo busca centrarse en un espacio concreto, en un punto de partida que se considera esencial, la ciudad de México.

Las razones de esta selección se justifican por sí mismas. La ciudad de México fue el lugar del encuentro definitivo de dos culturas diferentes, la mexica y la española. En ella se iniciaron los primeros intentos de comprensión mutua entre los hombres provenientes de sociedades tan distintas. La urbe fue el espacio donde culminó y decayó la grandeza del imperio azteca, donde a su vez se dio inició a la dominación española con todas sus consecuencias. De hecho, la sociedad novohispana se organizó a partir de la ciudad.

En este sentido, la ciudad concentra y condensa los cambios fundamentales de la sociedad indígena a la novohispana. En ella comenzaron las características españolizantes de la nueva sociedad y a partir de ella se difundieron. La concepción de la urbe representó no sólo la idea de lo que era una ciudad en la cultura europea sino lo que debía ser la sociedad en la Nueva España. La dominación española, la segregación étnica inicial entre españoles e indios que se reflejó en la religión, en el derecho, en el espacio, etc. tuvieron su primer escenario en la ciudad.

Desde esta perspectiva estamos de acuerdo cuando Andrés Lira [1] plantea a la ciudad como una "potencia expansiva" que no sólo revela el sentido de la historia de la cultura europea, sino que también considera a otros protagonistas, en este caso a los indígenas que tienen un lugar y una historia propia en el proceso social. Así la visión de la ciudad de México se complejiza, no se trata de una ciudad impuesta por los españoles, sino de una urbe donde se interrelacionan diversos agentes históricos que han marcado su historia.

A partir de lo dicho hasta aquí quiero delimitar el objeto de estas cuartillas que trataran sobre las características de la ciudad de México en el siglo XVII. Este trabajo no busca realizar una crónica de la descripción física de la urbe, en este sentido considero que existen obras brillantes al respecto como las de Francisco de la Maza y Fernando Benitez, simplemente se intenta identificar y resaltar aquellos elementos que marcaron los cambios hacia la consolidación de la ciudad colonial en el período que se estudia. Se parte de la conceptualización de una ciudad compleja marcada por un proyecto segregacionista racial que no funciona y que pretende dividirla en dos: la ciudad española y los pueblos de indios.

La ciudad del siglo XVII la concibo como el resultado del proceso de mestizaje entre indios y españoles. Fue sin

duda alguna en este siglo cuando la urbe logró consolidar las características determinadas por la dominación española, la transición de la ciudad indígena a la ciudad novohispana se definió en estos años y con ello asistiremos a la emergencia de una ciudad "criolla" que representa ya la combinación inseparable de lo español y lo mexicano. Este proceso tardo muchos años en llevarse a cabo y fue difícil de comprender por los observadores y habitantes de la ciudad.

Los rasgos prehispánicos fueron poco a poco sustituidos y con ello se dio paso a una ciudad que aún mostraba para extranjeros y moradores dificultades para representarla. Como bien lo dice J. Fernández, [2] en un estudio sobre el plano de la ciudad de México realizado por Trasmonte a principios del siglo XVII, tuvo que pasar un siglo para que un occidental produjera un documento gráfico que reflejara la comprensión urbanística de la ciudad.

De la ciudad indígena a la española

Después de la caída de Tenochtitlán, Cortés decidió fundar la ciudad en el mismo lugar considerando el peligro que representaba construir una nueva ciudad en otro sitio, ya que se podía presentar la posibilidad de que los vencidos la reconstruyeran y con el tiempo volvieran a ser una rival poderosa para los colonos españoles. De aquí que se resolviera poblar la ciudad de Tenochtitlán, su reedificación comenzó en noviembre de 1521.

Tomada la decisión se procedió a elaborar la traza de

la ciudad. El plano regulador elaborado por Alonso García Bravo en 1521 conservó la antigua planta de la ciudad prehispánica expulsando a los indígenas hacia las afueras y dejando el cuadrángulo que ocupaba el Templo Mayor y sus alrededores para el albergue de los españoles. Se fijaron calles y manzanas y se distribuyeron solares entre los colonos. Además se limitó claramente la separación de la ciudad española de la indígena.

Para garantizar una vía que proporcionara salida segura en caso de ataque se dieron solares a lo largo de la calzada de Tacuba. La organización urbana de la ciudad de indios respetó la vieja división de los cuatro barrios prehispánicos que fueron erigidos en doctrinas: San Juan Moyotlán, Sta. Ma. Cuepopan, San Sebastián Atzacualco y San Pablo Teopan. Estos pueblos pasaron a formar parte de la parcialidad de San Juan Tenochtitlán. En estos primeros tiempos Gómara calculaba la población indígena en 200 000 y el acta de cabildo del 26 de mayo de 1524 asentaba la existencia de 2 200 avecindados españoles. [3]

Algunos estudiosos han reflexionado sobre los posibles elementos que determinaron las características de la traza arriba descrita. Entre ellos tenemos a O'Gorman [4] quien opina que existieron dos aspectos importantes que tuvieron impacto en el asunto, el guerrero y el religioso. En lo que respecta al primero, Hernán Cortés y sus huestes tenían plena conciencia de la superioridad numérica y la agresividad de los indios. La consideración de un posible enfrentamiento armado con los indígenas contribuyó a hacer más pronunciado el carácter de fortaleza de los primeros años de la ciudad española.

El segundo aspecto tuvo que ver con los valores religiosos que dieron justificación a la conquista. Se decidió que los naturales vivieran aislados de los españoles, esto como un medio eficaz para lograr la evangelización con éxito. La traza

imponía la separación material imposibilitando la convivencia entre indios y españoles.

La segregación étnica llegó mas allá de la ubicación espacial, para lograr la evangelización se crearon parroquias exclusivas para los indios. Marroquí recoge la visión de un fraile franciscano del siglo XVI, que describe la construcción de templos pequeños auxiliares de los grandes centros evangelizadores ubicados en las cabeceras de las parcialidades de indios desde donde se regían la doctrina y el gobierno de los indígenas.

De la misma manera se crearon disposiciones propias para españoles y para indios. A estos últimos se les destinaron lugares y ordenamientos especiales que los segregaban del "común". "El común" era considerado lo usual y lo naturalmente aceptado por el orden español, se refería a un orden de república que se expresaba en la ciudad y en la cultura cristiana. [5]

Así durante el siglo XVI se pretendió la existencia de dos repúblicas, la de indios y la de españoles ambas con lugares determinados para habitar, con gobiernos diferentes y ordenamientos legales distintos. Las mismas actividades económicas fueron divididas, a los indígenas correspondieron aquellas que tenían como objetivo abastecer y alimentar las obras públicas y privadas necesarias, proporcionando la mano de obra que se requería sobre todo para obras de construcción.

Lo anterior permitió la sobrevivencia de muchas de las antiguas actividades de los indios que se realizaban gracias a las características lacustres que rodeaban a la ciudad (como la caza, la pesca y la agricultura por chinampas). Esta política segregacionista no fue muy exitosa en lo que a delimitación territorial se refiere. Como veremos pronto las fronteras territoriales fueron infringidas, sin embargo las diferencias legales y económicas marcaron durante siglos a los habitantes de la ciudad (la persistencia de las luchas de los pueblos de

indios que se encontraban en la ciudad hasta el siglo XIX lo demuestran).

La emergencia y consolidación de la ciudad "criolla"

En 1604 Bernardo de Balbuena en su obra Grandeza Mexicana dejaba entrever una ciudad con características diferentes que poco hablaban de la segregación impuesta por la traza inicial. Escribiendo sobre la urbe el autor dice al respecto:

"como en estos caminos y calzadas
en todo tiempo y todas ocasiones,
se ven gentes cruzar amontonadas.

Recuas, carros, carretas, carretones,
de plata, oro, riquezas, bastimentos
cargados salen y entran a montones.

De varia traza y varios movimientos
varias figuras, rostros y semblantes,
de hombres varios, de varios
pensamientos;

arrieros, oficiales, contratantes,
cachopines, soldados, mercaderes,
galanes, caballeros, pleitantes;

clérigos, frailes, hombres y mujeres,
de diversa color y profesiones,
de vario estado y varios pareceres;

diferentes en lenguas y naciones,
en propósitos, fines y deseos,
y aun a veces en leyes y opiniones;

y todos por atajos y rodeos
en esta gran ciudad desaparecen
de gigantes volviéndose pigmeos."

Grandeza Mexicana. cap. 1 (fragmento).

Como se puede observar la descripción anterior nos muestra que la polarización por grupos étnicos existente en los primeros años coloniales con el transcurso del tiempo se complejizó. Los españoles penetraron en los barrios de indios en pos de tierra firme para construir sus residencias. De la misma manera los indios se introdujeron en la ciudad española para emplearse en diferentes actividades como la servidumbre doméstica, el comercio, etc. [6]

La mezcla de razas se intensificó y los grupos de mestizos y castas crecieron rápidamente. Además en la urbe se presentó, cada vez con mayor importancia una población flotante que se dedicaba al comercio, arriería, servicios, mano de obra para la construcción, obrajes, trámites burocráticos, etc.

Para el siglo XVII era inegable la relación existente entre los barrios de indios y la ciudad española. Trabajo como el De la Maza [7] habla de la heterogeneidad de los habitantes había españoles, criollos, indios, negros, mulatos, castas y hasta chinos. La pretendida segregación espacial entre la ciudad de indios y la española no se había logrado y a pesar de que los principios básicos de la traza se mantenían espacialmente (al centro los españoles y en los suburbios los indios) lo cierto es que las actividades citadinas desbordaban las fronteras

planteadas inicialmente, la ciudad iba más allá de la traza formal.

Este desarrollo de la urbe no paso desapercibido para los viajeros de la época. Fray Thomas Gage [8] recogió (hacia 1625) la imagen de una ciudad que se expandía a costa de la desecación de las acequias inmediatas y de la invasión de españoles en terrenos de indios. El primer hecho es fácil de corroborar si se revisan las actas de cabildo de principios del siglo XVII. En ellas encontramos solicitudes de vecinos españoles para construir residencias en terrenos aledaños a sus solares que en los primeros años posteriores a la conquista eran acequias y que con el tiempo se secaron convirtiéndose en terrenos construibles. [9]

El crecimiento de la ciudad española sobre la indígena fue otro hecho que el mismo Gage describe. [10] El autor relata como los españoles robaban terrenos a los indios, de 3 y 4 casas de indígenas construían una grande a la usanza española con jardines y vergeles, espaciosas y cómodas.

Como consecuencia de lo anterior la construcción de edificios se intensificó notablemente. El temor de los españoles por una posible rebelión indígena quedó en el pasado. Para Gage la seguridad de los descendientes de los conquistadores era indudable, las construcciones no tenían puertas ni murallas, tampoco torres ni plataformas ni artillerías. Los edificios eran de piedra y de ladrillos pero no demasiados altos y las iglesias señoreaban el panorama global de la urbe.

El plano realizado en 1629 por Juan Gómez de Trasmonte muestra no sólo los elementos mencionados arriba sino las características físicas de la ciudad. En el estudio que Toussaint [11] hace sobre este documento se resalta que la ciudad no había crecido demasiado fuera de la traza original. Sin embargo la cuadrícula central se perdía dentro de los pueblos de indios. Se puede observar como en la parte central las calles son hechas a escuadras y anchas (Gage habla de que

en las calles más estrechas podían ir de frente 3 carrozas y 6 en las más grandes [12]), mientras que en los alrededores las casas de los indios aparecían diseminadas sin concierto alguno, sin formarse calles entre ellas.

La guía que regulaba la formación de nuevas calles eran: en primer lugar los caminos que salían de las poblaciones cercanas, después las acequias que aún sobrevivían y, en tercera instancia la prolongación más o menos recta de las calles principales. Estos criterios fueron tan flexibles que la ciudad creció sin la existencia de un plan fijo por lo que en el futuro se caracterizaría por una urbe que se expandía caóticamente en sus inmediaciones y que inevitablemente se mezclaba con los pueblos indígenas.

A pesar de que en la realidad la ciudad de españoles y de indios se convertía en una sola, para los habitantes de origen ibérico este hecho se ignoraba. La narración de Torquemada a este respecto no puede ser más clara. Para él la ciudad no se mezclaba con los indios pero "la cercan por sus cuatro partes haciendo barrios que son los arrabales de la dicha ciudad" [13].

En la descripción que el autor hace de la urbe hacia la primera década del siglo XVII se limita a la traza original. Señala la existencia de tres plazas importantes: la Iglesia Mayor, la del Marqués y la del Volador. Hubo tres mercados el de Tlatelolco, San Hipólito y el de San Juan. Se mantenían las tres calzadas originales la del Tepeyac, la de Tacuba y la de Iztapalapa, se habían construído otras más la de Cuautitlán, la de Chapultepec y la de la Piedad. Existieron dos acueductos de agua potable el de Sta. Fé y el de Chapultepec [14].

Entre los edificios más importantes de la ciudad se señalan: la Sta. Iglesia Catedral, la Universidad, dos parroquias la Sta. Veracruz y la de Sta. Catarina (por supuesto para españoles, la de los indios no se consideran -éstas eran cinco, una en cada barrio indígena-); 13 conventos de religiosos y 13 de monjas; seis hospitales el de las Bubas, el del Marqués,

el de los Desamparados, el de Convalecientes, la Casa de locos, el hospital Real de Indios; el Colegio de Niños de Sn. Juan de Letrán y el Colegio de Niñas. [15]

En lo que respecta a su población Torquemada le dedica especial atención a los moradores españoles. Los indios no son considerados habitantes de la ciudad, sin embargo menciona que "hay indios que trabajan en casas de los mismos españoles". El orgullo por la belleza de los edificios de la ciudad se deja sentir en esta parte de su obra, pero donde más resalta esta característica es cuando se refiere a sus ilustres pobladores diciendo:

> "Si las cosas dichas hacen hermosa y linda esta ciudad, no es de menor hermosura (sino lo que mas hermosea y alinda) decir lo mucho que la ilustra la gente noble, la cual es tanta en número que se aventaja a otras mayores que ella de las que hay en el mundo, porque apenas se hallará calle donde no hay casas de caballeros y gente principal y no una ni dos ni cuatro solas, pero muchas." [16]

Otro de los elementos importantes en esta época fue el cambio de los rasgos físicos de la urbe. La ciudad del siglo XVI rodeada en sus cercanías por las lagunas de México y Texcoco y cruzada por numerosas acequias se había transformado. Por una parte, los españoles cegaban las acequias buscando tierra para construir. Si bien, estas acecuelas constituían todavía una característica importante de la ciudad ya no eran tan numerosas como en el siglo pasado.

Por otra parte se notaba una reducción importante de las aguas que rodeaban a la urbe. Según el trabajo de Toussaint por el lado poniente se observaba ya numerosas ciénagas y pantanos entre macizos de vegetación, fenómeno que indica el lento trabajo de desecación para ganar tierra al agua. Gage percibió este hecho y menciona el aumento de la distancia entre el agua y la tierra firme de la ciudad. [17]

Torquemada también escribió sobre el asunto [18]. El dis-

tinguía entre las zonas donde más habían menguado las aguas el norte y el poniente, lugares por donde habían aparecido "grandes playas secas y enjutas". Las causas de esto las encontraba en la diversión de ríos y arroyos que los colonos españoles habían realizado para obtener el líquido vital para sembrar sus haciendas de trigo y por otro lado, ya se habían secado ojos de agua en pueblos del norte, como el caso de Azcapotzalco.

A las obras hidráulicas realizadas por los españoles hay que agregar la intensificación de la construcción de edificios en la ciudad como otra causa importante del aumento de tierra firme en los alrededores. La edificación en terrenos pantanosos de la urbe determinó el uso de árboles para los cimientos de las obras, cuestión que aumentó de manera importante la tala de árboles que se inició desde el siglo XVI. Kubler menciona como varios tipos de madera como el cedro, el pino y el encino se agotaron por la depredación de los colonos [19]. A causa de esto y del uso de la quema del bosque para obtener terrenos para siembra, Torquemada detectaba la existencia de grandes áreas de cultivo que carecían de la capa superior del suelo quedando expuesto el tepetate.

La disminución de las lagunas generó efectos importantes en la ciudad. Uno de los más importantes fue la suspensión en tiempo de secas, del tráfico acuático y comercial que se llevaba a cabo por las acequias de la urbe, recuérdese que para esta época todavía la vía de comunicación fundamental se realizaba por los canales de la ciudad. Para Lombardo [20] la obstaculización de la navegación en una ciudad en la que pervivían elementos lacustres dio paso a la comunicación terrestre, a la introducción del caballo y a vehículos de rueda. Estos nuevos medios de locomoción permitieron la aparición de uno de los rasgos más característicos de las ciudades europeas: los empedrados que modificaron de

manera importante la imagen que la ciudad de México había tenido hasta el siglo XVI.

Por otra parte las actividades de los pueblos de indios también se vieron afectadas. La escasez de agua en el Norte coadyuvó a la decadencia de barrios indígenas ubicadas en esta zona. En años anteriores Tlatelolco era un pueblo con una población importante y gran vegetación, con la ausencia de agua la zona declina y para el siglo XVII ya no se recolectaba "ni una arroba de yerba" [21]. Las actividades económicas lacustres que quedaban en manos de los indios también se vieron afectadas, Torquemada llama la atención sobre la disminución de la crianza de pescado blanco y otras especies, cosa que indudablemente repercutió en los pueblos de los alrededores.

El proceso de desecamiento de los lagos que rodeaban a la ciudad de México avanzó lentamente durante las primeras décadas del siglo que nos ocupa. En el plano de Trasmonte todavía se puede ver una urbe rodeada de agua. En el Oriente se podía observar el apogeo de la laguna y sólo el Peñón de los Baños surgía como isleta [22]. El mismo suelo donde se levantaban las edificaciones tenían características pantanosas. Gage menciona en su obra la cantidad de agua que pasaba por debajo de las calles. Al referirse al convento que se encontraba en la calle de San Agustín describe que los cadáveres no quedaban enterrados sino anegados.

Con respecto a los datos demográficos de la población de la ciudad se tienen cifras muy diversas. Sin embargo se puede decir que la población de la urbe sufrió importantes cambios en el siglo XVII. La primera cifra con la que se cuenta es la que da Torquemada hacia la primera década del siglo quien habla de una población de 7 mil españoles vecinos y 8 mil indios del barrio de Tlatelolco.

El cambio poblacional más significativo fue el descenso demográfico causado por la inundación de 1629 (de la cual

hablaremos más adelante). Vázquez de Espinoza calculaba que antes de la inundación la ciudad y sus alrededores tenían 80 mil indígeneas, 50 mil negros y mulatos y 16 mil españoles [23]. En una carta del Arzobispo Manzo de Zuñiga a Felipe IV con fecha del 16 de octubre de 1629, pocos meses después de la catástrofe afirmaba que por la inundación habían muerto 30 mil naturales, que de 20 mil familias de españoles avecindados sólo quedaban 400 [24]. La población se recuperó lentamente y para fines del siglo, según cálculos de De la Maza la ciudad de México tenía aproximadamente 50 mil habitantes sin considerar sus alrededores.

El gran problema de la ciudad: el agua

Las características geográficas de la ubicación de la ciudad de México, que consistían en la existencia de seis lagos (Zumpango, Xaltocan, el salobre de Texcoco, la laguna de México y, los lagos de Xochimilco y Chalco) que rodeaban a la urbe determinaron la necesidad de que los hombres controlaran las aguas. Los mexicanos antes de la llegada de los españoles habían aprendido a gobernar la afluencia del agua y a convivir con ella.

La conquista trajo como una de sus consecuencias la supremacía de una concepción de ciudad al estilo europeo que pensaba su desarrollo en un espacio árido y seco. El cegamiento de canales y la desforestación del Valle de México causaron un desequilibrio natural que se expresó en la presencia de constantes inundaciones que afectaban a la

ciudad. Más que convivir con el agua los nuevos habitantes pensaron en dominarlas y sacarlas del Valle. Las obras materiales que se llevaron a cabo con este objetivo marcaron el cambio de una ciudad que aún mantenía algunos rasgos de la prehispánica a una urbe donde los conceptos y elementos europeos prevalecerían.

A partir de 1555 las inundaciones estuvieron presentes en la vida citadina y para evitarlas se habían tomado medidas que aún recordaban las obras de los mexicanos [25]. Ellas fueron el reforzamiento de diques y calzadas, así como reconstruir un albarradón semejante al de Netzahualcoyotl pero más cerca de la ciudad al que se le llamó "el nuevo albarradón de San Lázaro".

La primera década del siglo XVII estuvo acompañada de dos inundaciones importantes, la de agosto de 1604 y la de 1607. Ante estos hechos se implementaron nuevas medidas que iban más allá del cierre y fortificación de diques y calzadas, el albarradón de Sn. Lázaro tuvo que reconstruirse en 1604. La desviación de ríos y el inicio de la construcción del Desagüe General por Huehuetoca iniciado en estos años se convirtieron en las obras hidráulicas más importantes de la colonia.

La diversión de ríos fue una disposición que se adoptó con el objetivo de disminuir la afluencia de agua hacia los lagos. Se cambió el curso del río Azcapotzalco y los ríos de Amecameca que desaguaban en Chalco se dirigieron hacia Morelos. En 1607 se aprobó el proyecto del Desagüe General realizado por Enrico Martínez. El propósito fundamental de esta obra era disminuir el volumen de agua del lago de México para asegurar a la ciudad de inundaciones, esto a través del desagüe del lago de Zumpango por Huehuetoca.

La construcción del Desagüe se comenzó en este mismo año, las vicisitudes de la gran obra en cuanto a cuestiones técnicas y, el menosprecio de su importancia por algunos

virreyes (como el Marqués de Galves) provocaron una gran lentitud en sus avances. Esta situación y las fuertes lluvias del verano de 1629 originaron una gran inundación en la que sólo quedaron secos la Plaza Mayor, la del Volador y el barrio de Tlatelolco. La ciudad de México permaneció inundada por cinco años.

Esta inundación representó la crisis más fuerte por la que pasó la ciudad de México. Los efectos en la población fueron catastróficos, según los cálculos de Boyer [26] los muertos indígenas significaron una pérdida del 35 al 40% de la población. Algunos barrios de indios se abandonaron y se dieron numerosas pérdidas en San Juan y en Santiago Tlatelolco. La situación se agravó con la epidemia que se desató a raíz de la gran inundación y que duró de 1629 a 1634, la mortandad causada por la enfermedad ocasionó otra merma importante de la población indígena.

Los efectos del agua sobre la ciudad no fueron menos desastrosos, sólo se podía transitar en canoas, se presentaron graves problemas de almacenaje de trigo y maíz (ya que los granos se habían hechado a perder por exceso de humedad), con el rastro inundado se desquició el suministro de carne aumentado con ello su precio, todos estos elementos ocasionaron el incremento de los precios de los artículos básicos ocasionando con ello una gran carestía. Por si fuera poco la gran mayoría de las edificaciones estaban anegadas y el prolongado tiempo de la inundación ocasionó el derrumbe de muchas de ellas. En resumen, la ciudad se encontraba totalmente desarticulada.

Esta crisis urbana reflejó la cercana relación que existían entre las pretendidas ciudad española e indígena. Si bien la gran inundación ocasionó gran cantidad de muertos entre los españoles (muchos de ellos huyeron a Puebla de los Angeles), los efectos de la catástrofe fueron mucho más amplios en los indios. Entre estos últimos no sólo la mortandad fue

mayor sino que en ellos recayeron la realización de las obras necesarias para restablecer las actividades de la ciudad.

Los habitantes ignorados de la urbe levantaron calles y puentes, trabajaron en las obras del Desagüe (las que se intensificaron a raíz de la inundación), repararon y rehicieron los edificios dañados, prácticamente reconstruyeron la ciudad. Más que segregación espacial se puede hablar del ejercicio de la dominación de los españoles sobre los indios en una misma ciudad.

A principios de 1631 la ciudad seguía inundada, algunos vecinos de origen europeo ya habían comenzado a construir sus casas en Coyoacán y San Agustín de la Cueva, el virrey decidió consultar sobre la idea de cambiarla de sitio. El 26 de octubre de 1631 se reunió el Consejo Municipal y resolvió continuar con la ciudad en el mismo sitio. La urbe se valuaba ya en 50 millones de pesos tenía 15 conventos de religiosas y 7 de religiosos, suntuosos templos, dos parroquias, 8 hospitales, 6 colegios, casas reales, casas de la ciudad, arzobispales, Santo Oficio, cárceles y obras públicas [27].

Era preferible gastar 4 millones de pesos que costaba el desagüe (que ya para esta época se estaba construyendo) que perder el costo total de la ciudad. Poco a poco las aguas bajaron de nivel, sus habitantes comenzaron a regresar y la población se recuperó lentamente. En 1646 López de Velasco y Días de la Calle calcularon 8 mil vecinos para la ciudad.

A partir de esta catástrofe se intensificaron los trabajos del Desagüe General y ellos continuaron durante todo el período colonial. La gran obra de desecar los lagos aledaños a la ciudad originó cambios importantes en la estructura física de la urbe. Si para 1629 en el plano de Trasmonte aún se podía observar la laguna por el lado Oriente, años más tarde la situación era diferente.

La salida del agua de las lagunas por Huehuetoca ocasionaron la rápida desecación del lago de Texcoco. Esto

formó una zona en la parte occidental del Valle compuesta por tierra cultivable y, otra en el oriente caracterizada por la destrucción de las plantas acuáticas que antes existían. Los suelos de esta segunda zona se encontraban cubiertos de tequesquite, sal que esteriliza las tierras aceleradamente y que avanza hacia los terrenos inmediatos [28]. Este fenómeno daba paso a la formación de un fino polvo que en tiempo de secas el viento levantaba y llevaba a la ciudad, además esterilizaba las tierras y chinampas de los pueblos antes ribereños al lago como Iztapalapa.

La inundación también marcó un cambio importante en los tipos de construcción de la ciudad. La reconstrucción de la urbe permitió la edificación de obras mucho más suntuosas que las que existían a principios del siglo XVII, se hicieron cúpulas más altas y casas de dos pisos. La ciudad de fines del siglo representaba plenamente la consolidación de la supremacía de la ciudad de México y los inicios de la conformación de una conciencia criolla nacionalista, elementos que expresa claramente otro cronista de la época, Ventancurt.

La ciudad consolidada de fines del siglo XVII

El *Teatro Mexicano* escrito por Vetancurt es una de las obras que más datos contiene sobre las características que tenía la ciudad de México en los últimos años del siglo XVII. El autor nació en México en 1620 y muere en este país en 1700. Su pertenencia y desarrollo en la Nueva España le permitieron

plasmar en su *Tratado sobre la ciudad de México* la visión de un criollo sobre su ciudad. Si ya en la obra de Torquemada a principios de siglo se podía percibir una gran admiración por la urbe, Ventancurt como criollo, a fines de siglo, resaltaba el gran orgullo que sentía por su gran ciudad.

En este sentido para el autor, la ciudad de México se podía comparar con las grandes y bellas ciudades europeas como: Roma, Génova, Florencia, Milán, Venecia, Bolonia, Salamanca y Lisboa. Sus edificios, templos, universidades y colegios, recursos naturales y moradores se encontraban a la altura de cualquiera de las ciudades mencionadas.

A pesar de la gran inundación, la ciudad logró mantener sus principales puntos de referencia como las seis calzadas principales que la cruzaban (la de Guadalupe, Tacuba, San Anton, la Piedad, Chapultepec y la de Santiago), las tres plazas importantes (la Mayor, la del Volador y la del Marqués), los dos acueductos que la surtían de agua potable, él de Chapultepec y él de Santa Fé; la Alameda fue otro punto de interés que identificaba a la urbe (este sitio fue fundado en la última década del siglo XVI bajo el gobierno de Luis de Velasco II).

A pesar de que la ciudad continuaba internándose en los barrios indígenas para Ventacurt las dos ciudades se seguían diferenciando. Esto se observa cuando describe el orden de la traza española y las características de los suburbios indígenas, que aún cuando los reconoce no se ocupó de ellos, su atención se centró en lo que se consideraba la ciudad española. Así la ciudad fue descrita de la siguiente manera: [29]

"...La planta es quadrada, con tal orden, y concierto, que todas las calles quedaron parejas, anchas de á catorse vara, y tan iguales que por cualquiera calle se veen los confines de ella; quedó de azequias en quadeo cercada con otras tres que atraviesan de Oriente a Poniente la Ciudad, para la comunicación del bastimento, que entre por canoas; los barrios, y arrabales de ella quedaron para la vivienda de los indios, con callejones

> angostos, y huertesillos de camellones con azequias, como los tenían en su gentilidad, donde siembran flores, y plantan sus arboledas."

Las características de la vivienda española nos demuestra el cambio originado en las construcciones después de la gran inundación. El sistema de cimientos empleado también nos habla que a pesar del Desagüe el suelo en el que se construía seguía siendo pantanoso, al respecto el autor dice: [30]

> "Los edificios tienen altos, y bajos con vistosos valcones, y ventanas rasgadas de rejas de hierra labradas con primor, y aunque está fundada la Ciudad en agua, para la permanencia de los edificios se valen de la industria destacando primero cimientos, con estacas de cedro de á cinco, y á seis varas, y en los Templos atravesando cimientos, que sirven de cadena, y ensanchandolos de plan para que quede con más fortaleza la cepa sobre que carga el edificio, en la Iglesia Cathedral hizieron una cepa entera sobrandole quatro varas de cimiento de cada lado, conque se afiansó la máquina de cinco naves de que consta, sin que aya desmentido un pelo".

La importancia de las obras de construcción son indicadores de una población que se había recuperado del golpe ocasionado por la inundación y que crecía consolidando los diferentes grupos sociales que habitaban en la ciudad. El crecimiento de los habitantes y el aumento de sus necesidades determinaron las grandes cantidades que se necesitaban para abastecerla. Se hablaba de un gasto anual de 170 mil carneros en rastro, 12 mil cabezas de ganado mayor y cerca de 30 mil cerdos en carnicerías, además de 220 mil fánegas de maíz y 180 mil fánegas de harina en la Alhóndiga y Pósito de la ciudad [31].

Con respecto a los pobladores de la ciudad Vetancurt se inclina hacia los personajes ilustres y nobles que la habitaban. Alababa no sólo la belleza de sus mujeres sino también las perlas, joyas y plata con las que contaban. Compara las ramas de caballeros y nobles que existían en la ciudad con las que había en España. Calcula que había en esta época

aproximadamente 8 mil vecinos españoles y 20 mil mujeres.

Si bien el autor reconoce la heterogeneidad de la población su desprecio por los indios y mezclas raciales se hace evidente, como una característica más de una sociedad colonial que se negaba a aceptar la inexistencia en la realidad de las fronteras espaciales que segregaban a los españoles del resto de los grupos sociales. Para él existían millares de negros y mulatos, mestizos e indios que llenaban las calles y que no sólo no reconocía como habitantes de la ciudad sino que denominaba despectivamente como "plebe", y como ejemplo de la concepción que tenía de ellos cita un verso de Arias Villalobos: [32]

> "Tanto de esclavo número moreno
> quento que quento, y ninguno bueno"

Los bienes de los ilustres moradores de la ciudad y la gran actividad en la construcción después de la inundación de 1629 no sólo cambiaron las características de la urbe sino que también elevaron el valor de sus inmuebles. Si en 1607 la ciudad se valuaba en 20 millones y en 1637 en 50, a fines del siglo su valor debía haber aumentado de manera importante. Esto debido en gran parte a que en los últimos 50 años del siglo XVII se habían construido 20 templos suntuosos, millares de edificios y no había calle donde no se hubieran remozado casas [33].

La riqueza de la ciudad de México no sólo la pensaba Ventancurt en términos de inmuebles de la ciudad, la abundancia de los recursos naturales que la rodeaban era otro elemento digno de importancia. En este sentido se resalta el hecho de que la ciudad este fundada en el centro de un Valle rodeándola montañas y lagunas. Habla de la belleza natural de los alrededores, poblado por granjas donde se cultivaban maíz, trigo, etc. Existían jardines, huertas y olivares con casa de campo propiedad de los ricos citadinos. Los lugares más

importantes que tenían estas características eran San Agustín de las Cuevas, Coyoacán, Mixcoác y Tacubaya.

Además de la belleza natural alaba la exuberancia de recursos y productos naturales propiedad de la tierra, montes y aguas del Valle. Existían gran variedad de maderas, de piedras para diferentes usos (liviana, de cantera, de alabastro, etc.), de frutas, legumbres y hortalizas (habla de que en la plaza se podían encontrar durante todo el año hasta 30 diferentes tipos de fruta). Abundaba la caza y la pesca, había una gran diversidad de aves de tierras como patos, anzares, codornices, etc. Menciona que una de la maravillas de la ciudad era la benignidad del clima, ya que tanto en invierno como en verano la tierra producía durante todos los días del año, cuestión que beneficiaba tanto a las huertas como a los pueblos que veían sus árboles cargados de frutas [34].

Los únicos defectos que le encontraban a la ciudad era su clima que a pesar de no sentirse demasiado calor ni demasiado frió afectaba la salud de sus habitantes. En los meses de abril y mayo si no llovía se padecían enfermedades como el sarampión y la viruela. Cuando cambiaba el tiempo seco al de aguas aparecían las fiebres malignas, disenterías, diarreas, etc. Además del clima reconocía que había otros elementos como la calidad del agua y los vientos de salitre, polvo que abundaba en los alrededores a causa de los avances del Desagüe, que afectaban nocivamente a la salud. A pesar de esto no deja de notar que lo mejor que tenía el ambiente de la ciudad era su "cielo alegre" [35].

Finalmente para Ventancurt los rasgos anteriores hacían famosa a la ciudad de México y no había expresión tan idónea como la de Arias Villalobos, para quién la fama de la urbe se debía a sus:

> "...siete CC, que á buen pensar son: Calles, Calzadas, Caminos, Caballos, Carrosas y Canoas,; si bien pone otras dos CC, que se hallan muy comunes, que son Criaturas y Capas negras..."

Consideraciones finales

Los últimos años del siglo XVII nos muestran una ciudad plenamente consolidada. La estructura poblacional se complejizara más en los siguientes años. La permanencia de los criterios separacionistas por lo menos se mantenían en los ordenamientos, no así en la realidad cotidiana de la ciudad. La segregación legislativa no impidió que los indígenas y castas tomaran a la ciudad como su espacio natural, de hecho para el siglo XVIII los famosos "léperos" serán identificados como un mal inherente a la urbe.

Se podría pensar que el resultado final del siglo XVII fue la transformación social y espacial de la ciudad. La imagen urbana de comienzos de siglo se modificó de manera sustancial a la de fines del período que nos ocupa. Ahora si se puede afirmar que la dominación española tenía un producto concreto en la urbe anteriormente conquistada, una ciudad donde las características europeas predominaban y donde un nuevo grupo social se identificaba con ella: los criollos. Pero también era un espacio donde los estratos sociales recordaban la existencia de los indios y la necesaria mezcla entre ibéricos, indígenas y otros grupos étnicos.

Este período de la colonia también dejo sus marcas en el desarrollo de la ciudad. Por una parte tenemos herencias que se traducen en la pervivencia de distintas formas de segregación social y, por otra historias por construir sobre todo del acontecer de aquellos grupos sociales "ignorados" como habitantes de la urbe.

Notas

[1] En su trabajo: *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México*. México. El Colegio de Michoacán. 1983. pp. 13–20.

[2] En: Toussaint, et al. *Planos de la ciudad de México. Siglos XVI y XVII*. México. UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas. 1938. pp. 181–187.

[3] Marroquí J. *La Cd. de México*. México. Tip. Lit. "La Europea". 1900. vol. 1. pp. 109–110.

[4] *Reflexiones sobre la distribución urbana en la época colonial*. México. Cultura. 1938. pp. 16–20.

[5] Lira A. *Op. cit.* pp. 19–20.

[6] Moreno de los Arcos. "La traza espiritual de la Ciudad de México". multicopiado. 1981. pp. 163–164; Lombardo S. "La Cd. de México entre 1570 y 1692". En: *Atlas de la Cd. de México*. México. El Colegio de México–DDF. 1987. p. 55.

[7] *La ciudad de México en el siglo XVII*. México. F.C.E. 1968. p. 16.

[8] *Nuevo reconocimiento de las indias occidentales*. México. SEP/80 Núm. 38. 1982.

[9] Ejemplo de esto es el acta de cabildo del 21 de abril de 1614 en la que el nieto de Francisco Estrada, conquistador de la Nueva España pide merced sobre un pedazo de tierra que estaba detrás de sus casas, que era una acecuela que se secó. En: Monroy Castillo. *Guía de las Actas de Cabildo de la Ciudad de México. Años 1611–1620. Siglo XVII*. México. DDF–UIA. 1988.

[10] *Op. cit.* p. 177.

[11] Toussaint et. al. *Op. cit.* p. 176.

[12] Gage. *Op. cit.* p. 178.

[13] Torquemada J. *Monarquía Indiana*. México UNAM–IIH. 1975. Cap. XXVI.

[14] Ibid. p. 410.

[15] Ibid. pp. 411–412.

[16] Ibid. p. 411.

[17] Gage. *Op. cit.* p. 174.

[18] Torquemada. *Op. cit.* Cap. XXVIII.

[19] *Arquitectura mexicana del siglo XVI*. México F.C.E. 1982. p. 174.

[20] *Op. cit.* pp. 54–56.

[21] Alzate J.A.: "Gazetas de literatura de México". México. Hospital San Pedro. 1831. pp. 41–52.

[22] Toussaint. *Op. cit.* p. 176

[23] Boyer R. *La gran inundación; vida y sociedad en México (1629–1638)*. México. SEP–70 Núm. 218. 1975. p. 31.

[24] Cavo A. *Los tres siglos de México*. México. Impr. de L. Abadiano y Valdés. 1836. p. 183.

[25] Para el desarrollo de esta parte correspondiente a las inundaciones que se presentaron en el siglo XVII se utilizó como base un trabajo precedente de la autora titulado: "Las inundaciones. Un problema persistente en la Cd. de México durante el último siglo colonial". En: Rev. FUENTES Núm. 2. 1 Semestre 1991. UAM-Azc. pp. 83–89.

[26] *Op. cit.* p. 31.
[27] Marroquí. *Op. cit.* p. 141.
[28] Alzate. *Op. cit.* pp. 41–42.
[29] Vetancurt A. *Teatro Mexicano*. Madrid. J. Porrúa, Turaizas. 1960. p. 186.
[30] *Loc. cit.*
[31] *Ibid.* p. 194.
[32] *Ibid.* p. 191.
[33] *Ibid.* p. 193.
[34] *Ibid.* p. 190.
[35] *Ibid.* pp. 195–196.

Bibliografía

Balbuena Bernardo. *Grandeza mexicana*. México. Soc. de bibliófilos mexicanos. 1927.

Boyer Richard. *La gran inundación; vida y sociedad en México (1629–1638)*. México. SEP–70. Núm 218. 1975.

Cavo Andrés. *Los tres siglos de México*. México. Impr. de L. Abadiano y Valdés. 1836.

Cruz Rodríguez Ma. S. "Las inundaciones un problema persistente en Cd. de México durante el último siglo colonial". En: Rev. FUENTES, UAM–Azc. Núm. 2. 1991. pp. 83–89.

De la Maza. *La cuidad de México en el siglo* XVII. México. F.C.E. 1968.

Gage Thomas. *Nuevo reconocimiento de las indias occidentales*. México. SEP/80. Núm. 38. 1982.

Kubler George. *Arquitectura mexicana del siglo XVI*. México. F.C.E. 1982.

Lira Andrés. *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México*. México. El Colegio de Michoacán. 1983.

Lombardo Sonia. "La Cd. de México entre 1570 y 1692". En: *Atlas de la Cd. de México*. México. El Colegio de México-DDF. 1987.

Marroquí José. *La Cd. de México*. México. Tip. Lit. "La Europea". 3 vol. 1900.

Monroy Castillo I. *Guía de las Actas de Cabildo de la Ciudad de México. Años 1611–1620*. Siglo XVII. México. DDF–UIA. 1988.

Moreno de los Arcos. "La Traza espiritual de la Ciudad de México". multicopiado 1981.

O'Gorman. *Reflexiones sobre la distribución urbana en la época colonial*. México. Cultura. 1938.

Torquemada Juan. *Monarquía Indiana*. México. UNAM–IIH. 1975, vol. 1.

Toussaint, Gómez de Orozco y Fernández. *Planos de la Cd. de México*. Siglos XVI y XVII. México. UNAM- Instituto de Investigaciones Estéticas. 1938.

Vetancurt Agustín. *Teatro Mexicano*. Madrid. J. Porrúa Turaizas. 1960.

Aculturación, mujer y el discurso sobre la prostitución

Marcela Suárez Escobar
Guadalupe Ríos de la Torre

El caso de Francisca, la de la cara cortada, aprece registrado en el Fondo Inquisición en el volumen 1157 del Archivo General de la Nación. El proceso se presenta asentado como Pancha la carnicera, ramera pública, y se efectuó en la Ciudad de México, los meses de noviembre y diciembre de 1776. En enero de 1777 Pancha fue condenada a un año de cárcel, no por el ejercicio específico de la prostitución, que el Tribunal del Santo Oficio no perseguía, sino por ser "una ramera pública, de relajada vida, que blasfemó al haber proferido que se chingaba o jodía en Dios".

La lectura de los documentos indica que a los ojos de las autoridades del Santo Oficio, las blasfemias adquirieron superior gravedad al ser emitidas por una "pública ramera". Detrás de las declaraciones de los testigos, puede vislumbrarse un tono común del discurso que es capaz de reflejar algún indicio, de asimilación y práctica, de todo un sistema de creencias y valores con respecto al ejercicio de un tipo de

sexualidad que se encuentra en los márgenes de lo prohibido y lo tolerado, la prostitución.

Si el discurso sobre la sexualidad es un elemento importante de la ideología de cualquier grupo social y si ambos se van estructurando lentamente a través del tiempo histórico, el conocimiento del discurso para el acercamiento al grupo, sólo puede hacerse a través de la investigación de su evolución en el tiempo.

El estudio de la sexualidad sólo puede hacerse dentro del contexto y los procesos sociales, y una investigación sobre el discurso de la prostitución en Nueva España, no puede dejarse de lado la revisión del discurso prehispánico y su modificación con el proceso de aculturación.

Tratando de conocer un poco más a la sociedad Novohispana, este modesto trabajo sólo intentará un acercamiento a ambos discursos para procurar comprender la reacción social que sobre la prostitución se generaba.

Los discursos

La llegada de España a América significó un gran proceso de aculturación que se manifestó en una gran superposición y destrucción de estructuras, no sólo económicas, sino también políticas e ideológicas. En este contexto, tuvo especial importancia la imposición de un modelo determinado de conyugalidad, el modelo cristiano del matrimonio, indispensable para la consolidación de la colonización y la conquista. Esto representó relegar al campo de lo prohibido la práctica de otras

formas de ejercicio de sexualidad ajenas al patrón, algunas de las cuales, como la poligamia, en el mundo indígena constituían ejercicios importantes del proceso social.

El intento de imposición de las nuevas prácticas se realizó principalmente a través del discurso de los sacerdotes cristianos, que no dudaron sin embargo en aprovechar de base, algunos de los valores de la moral sexual prehispánicos [1].

Algunos elementos del discurso, creencias y prácticas eran similares, porque respondían a los intereses de una sociedad patriarcal; tanto en la cultura hispana como en la indígena se repudió la homosexualidad y se castigó el aborto. En ambas se censuró con mayor intensidad el adulterio femenino en relación al masculino y se exaltó el valor de la virginidad femenina. Pero para el fenómemo de la prostitución [2], existieron algunas diferencias entre ambas culturas.

En la sociedad índigena, la familia fue el núcleo principal para la reproducción social y por ello existió una gran preocupación por la estabilidad de este núcleo, por la procreación y el mantenimiento de la densidad demográfica y la legitimidad de los hijos. Una rígida moral sexual introducida a través de la educación, la religión, las normas, costumbres [3], que trató de continuar el linaje de los nobles y la reproducción de la fuerza de trabajo entre los plebeyos, procuró la castidad y fidelidad femenina, la autoridad de los padres sobre los hijos en ocasiones hasta en la elección de pareja, promocionó el matrimonio monogámico entre los plebeyos y permitió la poligamia entre los nobles.

Se creía como legítimo el goce sexual con moderación [4], como un bien dado por los dioses [5], algo divino y terrenal que debía usarse bien; y dentro de este pensamiento, se encontraban presentes las ahuiani, "las alegres", las prostitutas.

Agentes sociales importantes, compañía de guerreros

distinguidos [6], eran mujeres que a decir de los discursos reproducidos por Sahagún:

> "La puta es mujer pública y tiene lo siguiente: que anda vendiendo su cuerpo, comienza desde moza y no lo deja siendo vieja, y anda como borracha y perdida y es mujer galana y pulida y con esto muy desvergonzada..."
>
> "Tiene también de costumbre teñir los dientes con grana, y soltar los cabellos para más hermosura... Tiene también la costumbre de sahumarse con algunos sahumeros olorosos, y andar mascando tzictli... es andadora o andariega, callejera y placera, andase paseando, buscando vicios, anda riéndose, nunca para y es de corazón desasosegado..." [7].

Mujeres transgresoras en el sentido de romper con las normas asignadas al género femenino, porque no se recluían en el hogar y tenían la iniciativa sexual, no fueron sin embargo marginales. Quizá por la protección de la Diosa Xochiquetzal, tal vez por estar plenas de alguna energía cósmica predestinadora [8], las ahuiani no eran despreciadas. Eran mujeres "diferentes" a las comunes, en tanto presentaban una conducta sexual y social distinta a los valores que se perseguían con los modelos, pero no eran desiguales con respecto al resto de su género. Poseían en su esencia misma algo de extraordinario, más allá quizá de lo humano, por lo que fuera de su vida humana, en ocasiones eran señaladas como "mujeres sacrificadas a los dioses". [9]

Cierto es que la prostitución entre las mujeres nobles fue duramente penada, pero las plebeyas ejercieron su oficio con una libertad que nunca más volvería a tenerse.

Así, un pensamiento indígena colectivo flexible, abierto a varias alternativas [10] permitió quizá poemas como este:

¡Oh ahuiani!

Dulce, sabrosa mujer,
preciosa flor de maíz tostado,

sólo te prestas, serás abandonada,
tendrás que irte.
Aquí, tú, has venido
frente a los príncipes,
tú, maravillosa criatura,
invitas al placer.
Sobre la estera de plumas
aquí estás erguida.
Preciosa flor de maíz tostado,
sólo te prestas, serás abandonada,
tendrás que irte. [11]

El cristianismo condenó la prostitución desde sus primeros tiempos y aquí, en la Nueva España, el discurso teológico estuvo sustentado en el Tomismo como ideología central. Santo Tomás señalaba que uno de los principios fundamentales para la moral era el orden impuesto por Dios, que al ser conocido por la razón del hombre, se constituía en la "Ley Natural" [12]. La generación se convertía así, para Tomás de Aquino, en uno de los principales bienes del hombre, pero para cuyo gozo era indispensable el uso correcto de las facultades sexuales, eso exclusivamente a través de seguir la Ley Natural. La Doctrina Tomista proscribe así lo opuesto a la Ley Natural: La fornicación simple, el estrupo, el rapto, el incesto, el sacrilegio y el vicio contra natura, como actos lujuriosos. Los actos lujuriosos son pecados mortales y la prostitución como fornicación lo es. La prostitución en si misma, constituye falta contra el sexto mandamiento, no fornicarás, pero si no dejaba de ser considerado por el tomismo comportamiento desviante de la moral, el mismo teológo aceptó su tolerancia para "prevenir mayores violaciones" [13]. Así en la Nueva España, fue considerado como un mal necesario para el bienestar general de la sociedad.

El Estado Español la reglamentó [14] y la Iglesia se avino a la existencia de la prostitución. Así por ejemplo, Fray Alonso de la Veracruz en su obra Speculum Coningiorum afirmó que la

prostitución "Puede ser tolerada por el bien público" [15], pero preocupado por su control, no acepto la alcahuetería.

El Estado y la Iglesia "aceptaron entonces la necesidad de existencia de las prostitutas", pero al mismo tiempo también las marginaron y fueron marcadas con el estigma de pecadoras. La sociedad les otorgó innumerables epítetos, se les marcó por el vestuario, se les intentó redimir, fueron objeto de humillantes reglamentaciones y se eligieron para ellas centros de corrección especiales [16].

Pancha la Carnicera

Pancha, conocida como la Carnicera por ser hija de un tablajero, o la cara cortada por una huella física dejada por el sufrimiento, la noche del 2 de octubre de 1776, en el puente de la Aduana Vieja, paseando con una hermana y un hermano, entró en conversación con tres hombres, conversación que terminó en pleito. Los hombres eran Cayetano Joseph Villegas, Mariano Saldaña y Miguel Aragón. Francisca acusaba a Cayetano de haberle robado una cigarrera, éste golpeó a la hermana de Francisca y la arrojó al suelo, por lo que el hermano de ambas lo descalabró con una piedra. En la trifulca Francisca emitió sus blasfemias hasta que el dueño de una vinatería cercana los separó. Los hombres acusaron a Pancha ante la Inquisición y atestiguaron:
Cayetano, criollo de oficio sastre, dijo:

> "que estando parado en la esquina de la vinatería del Puente de la Aduana, con Mariano Saldaña y Miguel Aragón, llegando Pancha la

Carnicera con una hermana menor que ella y un hermano diciéndole Miguel Aragón adios chubina, le dijo ella grandísimas desvergüenzas, siendo el declarante que él sentía la culpa de chansearse con aquellas coscolinas, revolvió a la menor y le hirió, Pancha le dijo cornudo que ha matado a mi hermana y riéndose en si misma blasfemó diciendo me chingo en Dios, y tirándole las trenzas la arrojó al suelo callando porque su hermano le había arrojado una pedrada al cerebro..."

Y agregó sobre Francisca:

"que es muy provocadora, escandalosa y ramera pública, y ha estado en la cárcel varias veces y, que anda con soldados dragones y diciéndoles que la mantengan, además no estaba en su entero juicio, porque siempre anda enborrachándose en las pulquerías con los soldados..."

Miguel Aragón señaló:

A Cayetano Villegas entre la hermana y Pancha le rompieron la cabeza..."
"Y dijo que se chigaba en Dios y en ellos y que no era capaz de contenerla ni Dios..."
"que es pública ramera y en esa ocasión no iba muy borracha, sino templada..."

El platero Mariano Saldaña declaró:

"Es una mujer perdida y borracha por los hombres..."

"Cayetano le dijo a Aragón que no le dijera nada a esa gente perdida."

"No recordó bien si en aquel entonces estaba en su entero juicio."

El dueño de la vinatería cercana al lugar de la reyerta, atestiguó por Cayetano, y así, Joaquín Pozas dijo:

"La presente estaba en su entero juicio, aunque reíase con los hombres y se emborrachaba y es de mala vida por ser ramera pública, pero no hubo quien la reprendiera acaso temerosos de su lengua por ser muy desvergonzada y ha estado varias veces presa por la justicia por causa de ser ramera y viciosa..."

"La mujer vive en la casa de la Covadonga, que le parece ser española por ser blanca y mexicana..."

Y todos acusaron a "La Carnicera" de haber blasfemado con anterioridad, a lo que se convocó a otros testigos.
José Aguirre declaró que hace tiempo:

> "en la plazuela de Jesús, Pancha La Carnicera con motivo de no querer ir con ella, el declarante echando maldiciones e impaciente cogió un palo para tirar a los santos que estaban colgados..."
> "y algunas veces solían amonestarla sobre que no dijera esas cosas respondía que para que conservaba la vida, y ella seguiría siendo mala..."

> "que es muy escandalosa y disoluta..."

> "que esa mujer es de madera endiablada que ni yo atando golpe la podría superar..."

Pero que:

> "volviendo el declarante a su casa y reconociéndolo a solas sobre las blasfemias de la noche antecedente, comenzó a llorar y decía que aquello lo decía de dientes para afuera..."

José Marquez agregó que Pancha sí había blasfemado en la plaza de Jesús y Mariano Muñoz agregó:

> "que le parece que Pancha no cumple con los preceptos de Dios y la Iglesia porque como nueve o diez años que la conoce ha vivido como ramera pública y escandalosa..."

Josefa Velasco en cambio, la única mujer llamada a testificar, dijo ser vecina de Pancha y haberla oído maldecir, pero nunca blasfemar contra Dios.

Cayetano Villegas, Mariano Saldaña, Miguel Aragón y Joaquín Pozas se encontraban directamente involucrados en el pleito, pero como la blasfemia fue el delito por el que el caso llegó a la Inquisición, y sólo Pancha había blasfemado, a ellos no se les abrió proceso.

José Marquez y Mariano Muñoz eran personas que conocían a Francisca tiempo atrás, desconocían el altercado,

pero estuvieron dispuestos a apoyar la acusación por blasfemia, Josefa, la vecina, fue en cambio la única testigo parcial en favor de Pancha, aunque flaco favor le hizo al afirmar que la acusada usualmente maldecía.

Doble delito: blasfemia y prostitución

De los testimonios anteriores pueden inferirse líneas manifiestas de una mentalidad que se enlazan en una continuidad. Todos los testigos varones hicieron hincapié en el estado de Pancha, de ser prostituta, unos agregaron que era de "mala vida", otro la censuró por "andar con los soldados", y uno más se atrevió a afirmar que no cumplía Francisca con los preceptos de Dios por ser ramera pública. Para todos ellos la acusación de prostitución reforzaba el testimonio, como si el oficio de la acusada implicara poca confiabilidad, deshonestidad, vulnerabilidad al delito, posibilidad de herejía, corrupción, malicia o inferior calidad humana. Detrás de sus declaraciones incluso puede llegar a leerse más grave el delito de ser ramera, que de blasfemar contra Dios. Dos de las declaraciones menosprecian a Francisca: un declarante no la siente digna de su atención y otro la denomina coscolina, considerando muy grave el que una mujer conviva con la soldadesca.

Estas líneas, comportamientos y actitudes van construyendo y siendo expresión de una mentalidad que marca una segregación etnica o racial, porque tanto los testigos como la

acusada son blancos, es una segregación de género y de honor.

El honor, ese concepto poderoso y difuso, elemento fundamental de seguridades y dignidades personales, familiares, de linaje y aún de casta, continuaba al igual que siglos atrás, vinculado a la sexualidad femenina. Francisca carecía de honor porque alquilaba su cuerpo y esta ausencia implicaba la posibilidad de la emisión de la blasfemia. Desde los bajos fondos, Francisca había ido más allá del discurso y de cualquier manejo para ocultar el "deshonor" ella se habría directamente a las estrategias de sobrevivencia [17].

Los hombres que acusaron a Francisca hacen hincapié en la transgresión a las normas que efectúa Francisca cuando además busca y sigue a los soldados pidiéndoles y presionando para "que la mantengan". En la sociedad colonial del Siglo XVIII las normas civiles y religiosas, los valores, las creencias y la práctica, indican que el hombre tenía que pagar a la mujer de alguna manera los favores sexuales, y no es extraño que la mantuvieran, lo que parece ser entonces transgredía, era que en esta relación, la mujer tuviese la iniciativa.

La declaración de otro testigo, acusó a Pancha de no cumplir con los preceptos de Dios, por ser ramera pública, y el testimonio de otro hombre asegura que la acusada ya ha sido encerrada en la cárcel varias veces por el delito de prostitución. El discurso sobre el modelo cristiano de conyugalidad inició realmente su difusión e intento de imposición en las colonias, en la segunda mitad del Siglo XVI [18], y la teología cristiana que envolvía el fenómeno de la prostitución entre la tolerancia y la redención, mantuvo su vigencia hasta la llegada de los cambios efectuados por los Borbones, en la segunda mitad del siglo XVIII. Para esta época de secularización, el pensamiento ilustrado intentó penetrar, para normar y penar, en las transgresiones al modelo cristiano de sexualidad, que antes habían sido territorio privilegiado de la Iglesia. Las

prostitutas dejaron de ser recluídas en los recogimientos para la redención de sus pecados y el arrepentimiento, y se les ubicó en el universo del crimen. Se les encerró en la cárcel. Para el caso de este proceso y los discursos de hombres que buscan venganza, queda la duda si las reformas hechas en la superestructura ya habían penetrado en la mentalidad de los miembros de la sociedad al considerar la prostitución pecado y crimen, o quizá sólo empleaban el discurso oficial, para tratar de tener fortuna en su objetivo.

El pecado de la blasfemia, primario para el Santo Oficio, era en realidad en este caso, un asunto secundario. El problema se centró en la calidad de vida de Francisca y en la reflexión sobre sus capacidades de juicio en el momento de emitir la blasfemia. Al acusarsele de alcohólica, las autoridades de la Inquisición dudaban mucho de una arenga razonada por parte de la acusada, cuestión fundamental para la severidad de la pena [19]. El castigo siempre disminuía, si la falta se cometía fuera de juicio.

La sentencia

El documento señala:

"En vista de los actos en contra Pancha La Carnicera natural de esta Ciudad, por blasfemar, sigo que de ello resulta en forma de haber proferido que se chigaba en Dios, que estando impaciente cogio un palo para tirar al vuelo de varios santos que estaban colgados en la casa de la plazuela de Jesús, irreprendiéndola porque remitía con los santos respondió, me cago en los santos y me jodo a Dios y otras blasfemias que por su grave-

dad requieren el castigo. Pero como es igualmente que la dicha Pancha es de relajada vida y costumbres, ramera pública, escandalosa y dada a la borrachera continuamente, con esta atención debo mandar citar para este tribunal a la expresada Pancha la Carnicera en donde le den un año de cárcel".

18 de febrero de 1777.

Como todas las sociedades, la novohispana de fines de siglo XVIII, creó sus propios transgresores, y la pena tuvo que ver con el contexto sociopolítico de los cambios del pensamiento ilustrado.

La blasfemia fue siempre considerada por el Santo Oficio como un delito religioso menor que usualmente sólo merecía la pena de azotes [20], y si sólo el delito hubiera sido ese, la pena de cárcel en este caso no era común. Muchos hombres en esta época permanecían en las carceles civiles y eclesiasticas largos períodos en espera de sentencia, pero la reclusión como sentencia inquisitorial no era frecuente. El castigo se incrementó tal vez porque Francisca fue acusada de ramera y de vida escandalosa, y para este momento, se había incrementado el interés del Estado por la intervención en el ordenamiento de la vida sexual en la vida privada de los miembros de la sociedad.

En estos nuevos tiempos de organización para el orden, la preocupación por el escándalo puede mostrarnos probablemente la idea de las autoridades por la apariencia de una sociedad "en policía" ordenada y tranquila.

El testimonio de Francisca no apareció nunca, pero por las declaraciones de los testigos, podemos vislumbrar algo de su vida y mundo.

Francisca, como muchas criollas de este período, padeció intensamente los cambios económicos que generaron que la estructura clasista no fuera siempre acorde al orden impuesto con criterios étnicos o raciales. Todo parece indicar que Pancha la Carnicera realmente vivía en la miseria, o con grandes penurias económicas. La ciudad más grande de América, de gran dinamismo económico y social, principal centro comercial y manufacturero padecía de una gran densidad de población. Esta situación generó problemas desde los de infraestructura y organización de la ciudad [22], hasta las sociales como un grave incremento de la indigencia [23], y Francisca se encontraba aquí, entre ella. Si la blasfemia pudo haber sido un producto espontáneo de un malestar desesperado por penosas condiciones de vida, y si el discurso cristiano para la imposición de un determinado comportamiento sexual era vigente, quizá el comportamiento de Francisca era consonante a su contexto. Pobres y ricos blasfemaban, y más los hombres que las mujeres, quizá como un recurso superficial y temporal a los valores vigentes, probablemente como una resistencia, o tal vez como una canalización espiritual liberadora.

Si a pesar de la permanencia de las normas rígidas para el comportamiento, mujeres de este tiempo se las ingeniaron para buscar alternativas [24], es posible que la agresión verbal de Francisca, haya sido sólo la expresión de una catarsis, una acción desesperada, una especie de venganza suicida.

Francisca interiorizó el discurso vigente y se autocalificó como mala dada su conducta sexual, expresó una gran

depresión y un intento de evasión a través del alcoholismo. Se esforzó por resolver su miseria buscando desesperadamente, pero sin éxito, a un hombre, cualquiera, que viviera a su lado y la sostuviera, y ante el fracaso, aparentó un comportamiento violento y agresivo, pero indispensable y tal vez único para su supervivencia.

Notas

[1] Cf. Alfredo López Austin, "La sexualidad entre los antiguos nahuas", en *Seminario de Historia de las Mentalidades. Familia y sexualidad en Nueva España*, México, INAH–SEP, 1982, p 158. Véase también Serge Gruzinki, "Individualización y aculturación. La confesión entre los nahuas de México entre los siglos XVII y XVIII" en *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica*, México, Grijalbo, 1991, pp. 110–111.

[2] Al hablar de prostitución en el mundo indígena, nos referimos a las Ahuiani, a las mujeres aztecas, por carecer de esta referencia en otro grupo social.

[3] Cf. Alfredo López Austín. *Cuerpo humano e ideología, T.I.* México, UNAM, 1990, p. 328, 345. Véase también Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*. México, Porrúa, 1989, pp. 331, 347, 348. Ver además Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 1980, pp 118, 119.

[4] Cf. Eduardo Matos y Luis Alberto Vargas, "El embarazo y el parto en el México prehispánico" en *Anales de Antropología*, vol. X, México, INAH, 1973, pp. 301–302.

[5] Cf. López Austin, "La sexualidad..., *op. cit.*, p. 165.

[6] Cf. *Códice Florentino*.

[7] *Cf.* Sahagún, *op. cit*, p. 562

[8] Sahagún escribe que las mujeres nacidas bajo el signo Xochitl podrían ser mujeres públicas. Véase Sahagún, *op. cit.*, p. 225.

[9] Cf. Alfredo López Austin, *op. cit.*, pp. 166–167.

[10] Cf. Gruzinsky, *op. cit.*, p. 107.

[11] Miguel León Portilla, *Trece poetas del mundo azteca*, México, UNAM, 1978, pp 45–46.

[12] Cf. Sergio Ortega Noriega, *El discurso Teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales*, México, UNAM, 1981, pp 7–11 (mecanografiado).

[13] Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos 1959, p. 383.

[14] Cf. E. Rodríguez Solís, *Historia de la prostitución en España y América*, Madrid, Biblioteca nueva, 1921, pp. 485–500.

[15] Cf. Sergio Ortega, "Teología novohispana sobre el matrimonio y comportamientos sexuales 1519–1570", en *De la Santidad a la perversión o de por qué no se cumplía la Ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Grijalbo, 1986, p. 37.

[16] Cf. Marcela Suárez, *Las que pecan por la paga, un discurso sobre la fornicación*, Coloquio La Nueva España en tiempos de Carlos III, México, UNAM, 1988.

[17] Ann Twinam en su trabajo "Honor, Sexuality and Illegitimacy en *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*. Coor.- Asunción Lavrín, Nebraska, University of Nebraska Press, 1989 p. 123, indica que en la sociedad colonial solo los miembros de la elite podian definir el honor en términos exclusivos que incluía las diferencias autoconscientes de nacimiento y de conducta que distinguían a la gente decente de la gente baja. Las autoras de este trabajo pensamos que el concepto del honor se extendía en todas las estratos sociales.

[18] Cf. Asunción Lavrín. Sexuality in Colonial Mexico: A Church dilema, en Sexuality and Marriage *op. cit.*, pp. 47–96.

[19] Cf. Solange Alberro *Inquisición y Sociedad en México 1571–1700* México, FCE, 1988 pp. 252–260.

[20] Cf. Solange Alberro, *op, cit.*, p 178–194.

[21] Cf. D. A. Brading. *Mineros y Comerciantes en el México Borbónico (1763–1810).* México, F.C.E. 1985. p. 32

[22] Cf. Norman F. Martin, Pobres, mendigos y vagabundos en la Nueva España 1702–1776. Antecedentes y soluciones, en *Estudios de Historia Novohispana,* núm. 8, México, UNAM, 1985, p. 108.

[23] Cf. Pilar Gonzalbo Aizpuru. *Las Mujeres en la Nueva España.* México, Colegio de México, 1987, pp 283–387.

Bibliografía

Archivo General de la Nación–México. Ramera Pública, Ramo Inquisición, T. 1157, exp. 8, p. 456–68.

Archivo de el Ex–Ayuntamiento de la Ciudad de México. Ramo Policía en General 1693–1791. Tomo I. exp. 1 al 52, vol. 3627. exp. 43.

Alberró, Solange. *Inquisición y sociedad en México 1571–1700.* México, F.C.E. 1988.

Aquino, Tomás de. *Suma Teológica.* Madrid, Biblioteca de autores cristianos. 1959.

Brading, D. A. *Mineros y Comerciantes en el México Borbónico (1763–1810)* México F.C.E. 1985.

Códice Florentino.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *Las Mujeres en la Nueva España.* México, El Colegio de México, 1987.

Gruzinsky, Serge "Individualización y aculturación: La confesión entre los nahuas de México entre los siglos XVI y XVIII" en *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica.* México, Grijalbo, 1991.

León Portilla, Miguel. *Trece poetas del mundo azteca.* México, UNAM, 1978.

López Austin. Alfredo. *Cuerpo humano e ideología.* T. I. México, UNAM, 1990.

López Austin, Alfredo. "La sexualidad entre los antiguos nahuas" en *Seminario de Historia de las mentalidades. Familia y sexualidad en Nueva España.* México, INAH–SEP, 1982.

Martin, F. Norman. *"Pobres, mendigos y vagabundos en la Nueva España 1702 – 1776.* Antecedentes y soluciones". en Estudios de Historia novohispana. núm. 8. México, UNAM, 1985.

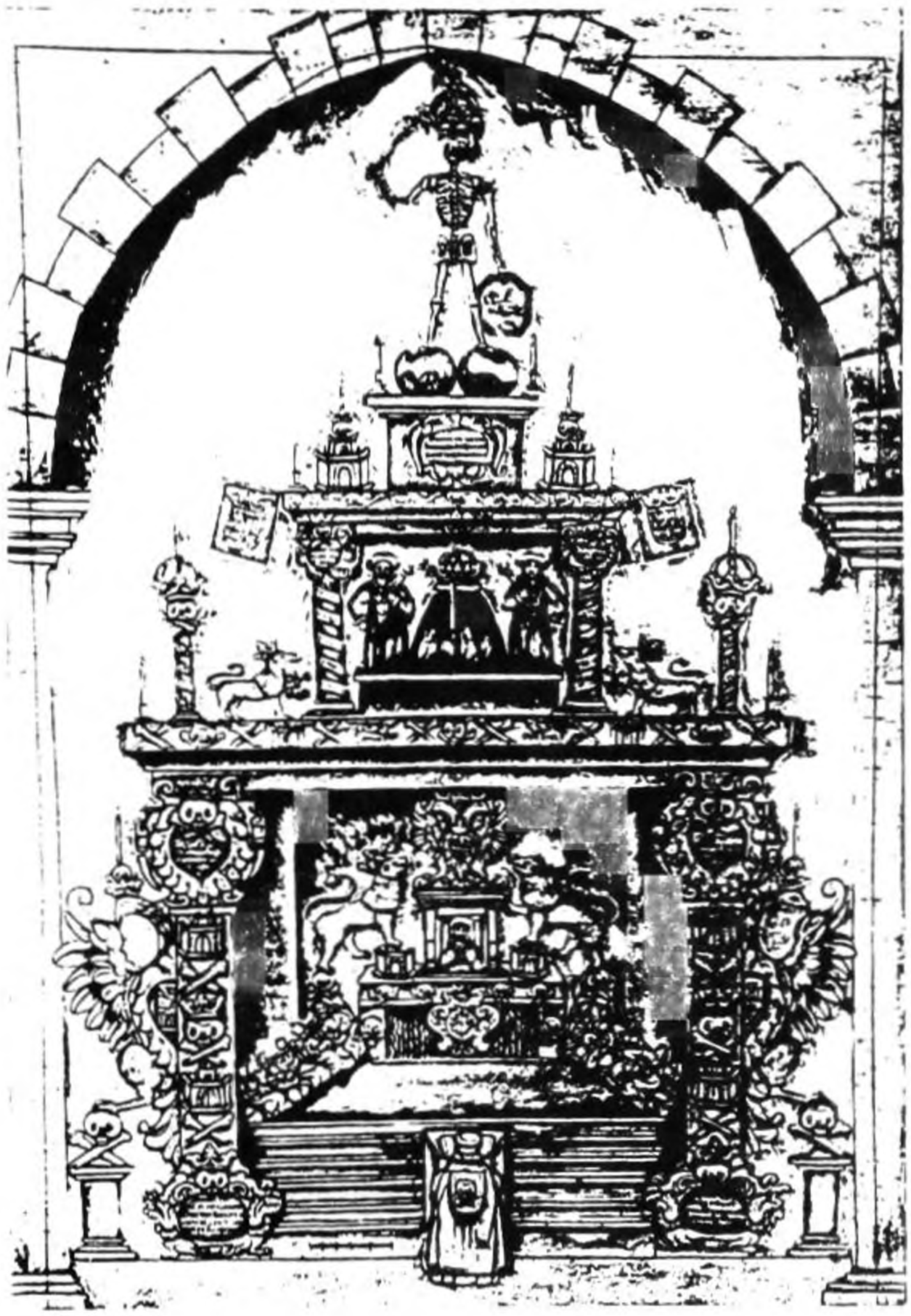
Matos, Eduardo y Luis Alberto Vargas. "El embarazo y el parto en el México prehispánico" en *Anales de Antropología. vol. X.* México, INAH, 1973.

Ortega Noriega, Sergio. *El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre matrimonio, la familia y los comportamientos.* México, UNAM, 1981.

Ortega Noriega, Sergio. "Teología novohispana sobre el matrimonio y comportamientos sexuales 1519–1570. *De la santidad a la perversión o por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana.* México, Grijalbo, 1986.

Rodríguez Solís. E. *Historia de la prostitución en España y América,* Madrid, Biblioteca Nueva, 1921.

Twinam, Ann. "Honor, sexuality and Illegitimacy" en *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America.* coord. Asunción Lavrín. Nebraska, University of Nebraska Press, 1989.



Teresa Urrea y sus seguidores
Fanáticos o revolucionarios

Saúl Jerónimo Romero

El mito no cede ni concede. Su signo es la obstinación. Anclado en la historia continúa sus batallas en el presente. No se agota. Se mantiene escindiendo y encendiendo pasiones, provocando iras renovadas o instigando cruzados que se disputan su "legado". Como si nunca dejara de tener un pie fuera de esa casa de antigüedades llamado Patria o nación y deambulara suelto, disponible para ingresar en el retablo de las victorias nunca conquistadas, de las batallas nunca peleadas.

El acto de desobediencia, como acto de libertad, es el comienzo de la razón.

Ilán Semo "De Vasconcelos", en *El Buscón,* México, D.F. Vol. 2, Año II-marzo/abril 1984. p. 9.

Erich Fromm. *El Miedo a la Libertad,* Buenos Aires, versión y presentación de la edición castellana Gino Germani, Paidos, 1977, p. 61.

Introducción:

Tradicionalmente, cuando se estudiaba el porfiriato se hacía alusión a tres cuestiones que se consideraban fundamentales para entender el periodo: era mención obligada, abundar sobre el desarrollo económico alcanzado; mucho se escribió también, en torno a la paz que supuestamente hubo en esos años; y finalmente, se centraba la atención de los estudiosos, en el ocaso del régimen para con ello explicar las causas de la Revolución Mexicana.

En los últimos años, en la historiografía política y social se han rescatado muchos otros temas que antes no habían sido atendidos convenientemente; ejemplos de ello son, los múltiples trabajos que se han escrito sobre historia del movimiento obrero, rebeliones indígenas, grupos empresariales, familias, vida cotidiana, y la gran variedad de estudios regionales. Historias que permiten descubrir lo plural y complejo del devenir histórico mexicano; quizá uno de los periodos más inves-

tigados en este proceso ha sido el último tercio del siglo XIX y la primera década del XX. [1]

Con estos nuevos enfoques se están descubriendo, entre otras cosas, las variadas formas de resistencia, que varios sectores de la sociedad mexicana presentaron a los proyectos modernizadores del porfiriato.

En este artículo me ocuparé de la rebelión de los pueblos mayos de Sonora y a los levantamientos organizados en la sierra de Chihuahua, en Tomochic y en Temosachic. Todos ellos al grito de: ¡Viva el poder de Dios! ¡Viva la Santa de Cabora!. Ambos prueba manifiesta de la oposición que algunos sectores de la sociedad civil presentaron a los intentos homogeneizadores del Estado.

Los medios que encuentra la sociedad para enfrentarse a la dominación, sea ésta cual fuere y del signo que sea, son muy variados; en este trabajo presentaré un breve esbozo de un gran movimiento social, que adquirió tintes religiosos, y que en la última década del siglo pasado creó serios conflictos al sistema porfiriano.

El ambiente nacional

Corría el año de 1892, don Porfirio Díaz buscaba reelegirse por tercera vez, y en la ciudad de México crecía la efervescencia política; los incondicionales del presidente, hacían toda clase de actos para convencer a la sociedad de la necesidad y pertinencia de la reelección. Incluso se llegó a convocar a una Asamblea Nacional del, ya caduco, Partido Liberal con el fin

de persuadir a la ciudadanía del consenso que había en torno al presidente. La Asamblea del partido hizo un llamado para que se manifestaran las fuerzas políticas libremente.

Lejos del consenso esperado, el resultado de los llamados a la participación, fue el resurgimiento de la oposición; especialmente entre la juventud universitaria, que acudió a la cita y convocó a organizarse contra el dictador; la respuesta del sistema no se hizo esperar, persecución, cárcel y ataques constantes fue la respuesta a los crédulos estudiantes.

En el terreno periodístico, aparecieron nuevos periódicos, la mayoría subsidiados, cuya función más importantes consistía en combatir las propuestas estudiantiles y debatir con la prensa opositora. Para los periodistas críticos y decididamente contrarios al régimen se reservó la cárcel de Belén. Los reporteros y directores de los diarios: *El Hijo del Ahuizote, El Diario del Hogar,* y *El Monitor Republicano* tuvieron problemas con la policía en esos días. [2]

Sin embargo, no todo eran peleas noticiosas y encarcelamiento de periodistas, en muchas partes del país crecía el descontento contra la dictadura. Regiones hubo en donde el descontento desembocó en expresiones violentas; hubo algunos de estos movimientos sociales, que tenían objetivos bien claros y formas de lucha concreta; otros en cambio, parecían ser manifestaciones religiosas o místicas, sin embargo eran una demostración más del descontento social.

Estos últimos, se volvieron en el blanco más vulnerable, se habló de ellos como de irracionales, fanáticos, atrasados, etc., pues sus deseos y propuestas sociales, que tenían como culturas diferenciadas, no encajaban en la lógica positivista del Estado mexicano; el progreso no admitía opositores, por lo tanto, fueron condenadas a desaparecer.

Al Estado le parecieron peligrosas esas sociedades que aparentemente eran iguales a todas las otras que formaban la nación, pero que en un momento dado, manifestaron sus

diferencias y se negaron a consentir el progreso unificador. En lugar de intentar entenderlas y asimilar el carácter plural del país se les enfrentó y acosó.

En los dos casos que expondré más adelante se nota la organización interna de los pueblos, el deseo de defender su comunidad y como elemento unificador está el factor religioso, sin que éste sea el más relevante, simplemente era una bandera de lucha que daba homogeneidad. En ambos pueblos, a pesar de sus métodos de lucha, se percibe la intención de oponerse a la imposición y al autoritarismo.

Entre los grupos opositores más significativos de la época figuran el de Catarino Garza, que operaba en territorio americano y a quien Porfirio Díaz calificaba de bandido, olvidándose el viejo dictador, que él había hecho un movimiento similar para tomar el poder; en Sonora, la guerra del yaqui continuaba y por todas partes había levantamientos militares y civiles. Unos eran motivados por cuestiones políticas y otros por reivindicaciones sociales diversas. La paz porfiriana mostraba fisuras por todos lados, lo terrible de la dominación afloraba. [3]

En este contexto surgieron un levantamiento indígena y una rebelión mestiza, ambos, aparentemente, motivados por el culto a Teresa Urrea. Es mi interés demostrar,que esas expresiones de violencia surgieron como producto de la agresión del Estado hacia esos pueblos y como resultado de la organización de las comunidades para defenerse, en donde el culto a Teresa Urrea fue únicamente la bandera que los aglutinó.

Para empezar, daré algunos datos de Teresa Urrea. Estas historia comienza en Ocoroni, pequeño pueblo sinaloense, donde el 15 de Octubre de 1873 nació Teresa Urrea, hija de don Tomás Urrea.[4] Teresa quien había de propiciar el nacimiento de un culto en el noroeste, fue para sus seguidores: la santidad personificada, la milagrería vivaz, un medio para acercarse y reinterpretar los dogmas y misterios divinos, pero sobre todo un símbolo de libertad, en síntesis una bandera para enfrentarse al sistema porfirista.

Cuando Teresa cumplió doce años comenzó a sufrir ataques nerviosos, al parecer, de carácter cataléptico. Durante uno de ellos, cuyos efectos se prolongaron por tres días, se le dio por muerta. Cuando se preparaban los funerales, la ranchería de Cabora se estremeció. ¡Teresita resucitó!

Nadie dudó que se trataba de un milagro. "Todos la habían visto rígida, con la palidez de la cera; le habían rezado y llorado, y ahora estaba otra vez allí como si no hubiera pasado nada."[5]

Para este tiempo, Teresa y su padre vivían en el rancho llamado Cabora, bello y fértil lugar, cercano al río Los Cedros, afluente del río Mayo en el estado de Sonora, en el distrito de Quiriego.[6] Era esta zona, una región difícil, pues sus habitantes afrontaban grandes problemas y fuertes presiones, debido a la calidad de sus tierras que junto con las demás del valle eran sumamente codiciadas por latifundistas y compañías deslindadoras. Por lo que, indígenas y pequeños propietarios luchaban contra el porfirismo modernizador y por mantener la posesión de sus tierras. Cada quien con sus métodos y costumbres; los yaquis, como es sabido, con las armas. Los rancheros con recursos legales y, a veces, en franca cooperación con los pueblos indígenas

alzados. Actitud con la que se oponían al centralismo y de paso protegían sus propiedades del saqueo cuando había levantamientos generalizados de los indígenas. [7]

A partir de 1885, Teresa comenzó a realizar curaciones y poco a poco se fue extendiendo su fama de curandera. Meses más tarde se hablaba de la niña milagrosa y su nombre fue recorriendo fronteras. De todas partes llegaban enfermos y dolientes a pedir curación y consuelo.

La Santa de Cabora como se le empezó a llamar, curaba únicamente con sus manos y mediante la sugestión. Su método consistía, en rogar a los santos por la curación los enfermos, hasta lograr sugestionar fuertemente a sus oyentes, después pasaba sus manos sobre las dolencias y con ello aliviaba. Cuando llegaba al éxtasis sus palabras eran ley para sus creyentes.

La fama de Teresa Urrea no preocupó a nadie, no pasaba de ser un caso más de espiritismo, que en esos años se practicaba mucho en México. [8] Aunque el fenómeno no pasó desapercibido; por ejemplo, el *Monitor Republicano* publicó una nota el 18 de febrero de 1892, que decía:

> "Una Santa".- Cuenta un periódico que Teresita Urrea, la llamada Santa de Cabora, ha logrado hacerse rica con las curaciones milagrosas, que según el vulgo, lleve a cabo. No es malo, pues el oficio de santo. [9]

Para ese año, "la santa" ya tenía numerosos seguidores y la noticia no tardó en ser contestada por un entusiasta creyente en la "santa", el General Refugio I. González, quien dos días después respondió:

> que ni una ni otra noticia son exactas, pues la señorita a quien califica de médium, cura gratuitamente a todo aquel que acude a ella y su padre se ha impuesto la obligación de dar alojamiento y alimentos en su hacienda, a gran núммero de personas que van a hacerse curar o a presenciar

> los hechos maravillosos de su hija. En cuanto a los retratos, dice que se han vendido por millares, pero no por ella, sino por especuladores americanos. [10]

La polémica daba, seguramente, más publicidad al asunto. Incluso en abril de ese año, el mismo *Monitor Republicano,* que en sus primeras notas sobre Teresa Urrea había mostrado cierta ironía, ya no juzgaba tan a la ligera las curaciones y comentaba:

> Las versiones sobre la heroína son contradictorias, pero sobresale el hecho de muchas curaciones efectuadas por la sugestión e imposición de las manos, exactamente como nos describe el Dr. Charlot los fenómenos hipnóticos. La señorita Urrea no presume nada, por el contrario, rehusa los títulos con que la regala la lisonja popular y se manifiesta únicamente creyente sincera y, muy humana. Para nosotros es un admirable caso de *mediunmidad,* digno de estudio de la observación formal de la ciencia... [11]

Finalmente, los redactores del diario no aventuraban más juicios y dejaban el asunto en manos de la ciencia. Todo esto –como ya dije– no era grave, ni temible para el gobierno porfirista. El problema empezó cuando llegaron a Cabora los rebeldes, los sometidos, los marginados; en suma, aquellos que buscaban un símbolo, una esperanza para iniciar su lucha. Así fue, que varios peregrinos que recalaron en el rancho de Cabora, iban en busca de la bendición y del consejo de Teresa Urrea, es decir un impulso, una protección que les infundiera el ánimo necesario para enfrentarse al gobierno.

Teresa se convirtió así, en la guía espiritual de todos ellos; no obstante que nunca asumió la dirección de los movimientos, cuando menos, no en la rebelión de los indígenas del río Mayo, ni tampoco en la resistencia de los tomochitecos, rebeliones en las que se centra este trabajo. Sin embargo la sola evocación de su nombre dio a sus seguidores una fuerza te-

rrible. La desesperación de muchos y la fe de otros, hizo de la curandera un símbolo. Al respecto Carlos Monsivaís comenta:

> En contexto general es la ley no escrita: en sociedades donde la vida de las mayorías está sujeta a miseria y persecución, la gente busca consuelo de sufrimientos y frustraciones en su práctica religiosa, y a todas las manifestaciones de la cultura nativa –económicas, sociales, políticas o filosóficas– las impregna el pacto con las fuerzas extraterrenas. [12]

La Santa de Cabora y Tomochic

Teresa Urrea fue santo de veneración de Tomochic, pequeño poblado enclavado en la Sierra de Chihuahua, lugar en donde se desarrollaron los trágicos sucesos que acabaron con una comunidad. En el inicio de la década de los noventa y en especial en el año de 1892, en el estado de Chihuahua se vivían importantes cambios sociales.

Entre los acontecimientos más relevantes que estaban sucediendo podemos mencionar: la elección de gobernador, contienda en la que se enfrentaban las fuerzas políticas más importantes del estado; los seguidores de Luis Terrazas y los de Carlos Pacheco ponían todos sus esfuerzos en la contienda. [13] Situación que no era aislada, pues en Sinaloa y Durango también se llevaban a cabo procesos electorales, y en todos ellos había fuerte oposición a los candidatos oficiales. [14] Además de las elecciones, había gran descontento en algunas poblaciones por la imposición de presidentes muncipales.

En el terreno económico se proyectaba la expansión de

las labores de minería hacia la sierra; también se construían líneas de ferrocarril que, de una forma u otra, transformaban el paisaje de la zona y ambos procesos modificaban sustancialmente las relaciones sociales de la región.

Asunto de particular interés, era la sequía que el año anterior había azotado a casi todo el país, por lo que se cernía sobre la región el peligro del desabasto y la posibilidad de la hambruna. [15] La posibilidad era tan cercana que se tuvieron que tomar medidas drásticas. Por ejemplo, en una nota de *El Diario de Chihuahua,* del 25 de febrero de 1892, p. 3 se leía el siguiente aviso:

> "Aviso a los pobres".- Ayer llegaron a esta ciudad por el tren de ferrocarril, mil fanegas. de maíz para expenderse a dos reales el almud. La Junta de Beneficencia, organizada por el gobierno del Estado se encargó de la compra y con gran oportunidad diremos los lugares donde se establezcan los expendios. También tenemos noticia de que han llegado algunos centenares de fanegas de frijol, para venderse como el maíz a precio de costo. [16]

A estos problemas locales, se deben de agregar el servicio militar forzado y el autoritarismo que sufrían los chihuahuenses junto con todos los habitnates del país.

Así estaban las cosas, cuando sucedieron una serie de incidentes que enemistaron a Tomochic con el gobierno estatal y federal, producto de esos incidentes sobrevino una escalada de violencia, que prácticamente acabó con los habitantes del lugar.

Una de las primeras dificultades, fue la negativa de los tomoches a que el gobernador Lauro Carrillo se llevara dos cuadros de su iglesia, uno de San Joaquín y otro de Santa Ana. Resulta que en esos días, el gobernador amueblaba sus oficinas y en una ocasión en que estuvo en Tomochic, tuvo a bien apropiarse de las telas de la iglesia.

Sin embargo, no contaba con el empeño de los habitantes del lugar, que defendieron su patrimonio y lograron que el gobernador restituyera las pinturas. [17] Afrenta que nunca olvidó el gobernante.

Otra desaveniencia importante fue la negativa del presidente municipal para que los tomochitecos hicieran una procesión para que lloviera, alegando que eso contravenía las leyes. [18] Con lo que el pueblo quedó enemistado con el gobernador y con su representante más cercano el munícipe.

Es pertinente aclarar que Tomochic no era un pueblo indígena, sin mestizo, acostumbrado a la autonomía y a la autodefensa, pues durante largos años habían mantenido la guerra con el apache, contando únicamente con sus recursos. Sus pobladores en consecuencia eran diestros con las armas, pues de ellas dependían para sobrevivir. [19] A pesar de esto tenían una identidad cultural propia, como se verá más adelante.

Otras causas de los conflictos que enfrentaban los tomochitecos, eran: su persistente negativa a incorporarse forzadamente al ejército; así como constantes desaveniencias con autoridades localales, en este punto cabe recordar el cateo que se hizo a la casa del señor Jorge Ortiz, quien junto con Cruz Chávez se quejaban de que la caravana que portaba la planta de los minerales ya no pasaba por Tomochic, pues se les acusaba de querer asaltarla, con lo que se desacreditaba al pueblo y sufría perjuicios económicos la comunidad.

En vista de estos acontecimiento el gobernador envió a Silviano González jefe político de la zona a investigar, qué pasaba en ese lugar. Cuando llegó, se encontró con la hostilidad de los tomoches, [20] por lo mismo envió informes exagerados, en los que se decia que había una sublevación.

> En este momento tuve tocia por el Capitán Joaquín Chávez estar sublevados en Tomochic 40 hombres armados, los que desconocen

> autoridades. Estoy alistado marcha para dicho pueblo y requerido el auxilio del Capitán Chávez y del destacamento del 11o. Batallón que existe en esta plaza. [21]

El pretexto fue bien utilizado. Contra ellos, preparó sus baterías el gobernador. Los motivos de la represeión se aumentaron haciendo circular la noticia de que los habitantes del lugar estaban interesados en el paso de la conducta de la plata, procedente del mineral de los Pinos, porque querían asaltarla. El gobernador mandó que todo aquel sospechoso de estar involucrado en la preparación del robo fuese fusilado sin formación de causa. Se envió un destacamento del ejército que fue recibido a balanzos. Esta fue la primera victoria de Tomochic, la del el 7 de diciembre de 1891. [22]

Después de ésta batalla, los tomochitecos decidieron visitar a Teresa Urrea. Llegaron a Cabora el 26 de diciembre. Horas antes, camino a Cabora, había logrado emboscar al capitán Emilio Enríquez, que al mando de 40 dragones y 2 oficiales pretendió deterlos. [23]

"La Santa" no se encontraba en el rancho, días antes había salido para Cocoraqui, los tomoches entraron al oratorio en donde se ocuparon de entonar cantos y alabanzas religiosas. Al día siguiente regresaron a Chihuahua. [24] Es decir que no hubo dirección política de Teresa; sin embargo, creo que, era poco lo que la Santa podía haberles dicho; los tomochitecos estaban en un proceso de franco enfrentamiento con las fuerzas del Estado y no tenían otro remedio que defenderse.

De regreso a su pueblo fueron atacados varias veces y siempre, lograron vencer a sus agresores y obtener un importante botín en armas y parque. [25] Cuando llegaron a Tomochic se prepararon para la defensa, pues sabían que tarde o temprano los irían a buscar.

A partir de ese momento Cruz Chávez, lider natural de los tomochitecos, se convirtió en el dirigente del pueblo,

asumió la dirección total de las actividades de la comunidad, incluidas las prácticas religiosas. Estableció un nuevo rito, basado en rezos y alabanzas a la Santa de Cabora, razón por la que se enemistó con el cura a quien finalmente expulsó del pueblo. [26]

Impuso nuevas reglas que se pueden resumir así: se obligaba a todos los pobladores del lugar a pagar sus deudas, se prohibió tocar la propiedad privada de los ausentes o de los enemigos y también se dispuso un salario para los defensores del pueblo sin distinción de ninguna especie. [27]

Conviene destacar el siguiente detalle, uno de tantos visitantes de la "Santa" procedentes de Tomochic fue prácticamente ungido por Teresa Urrea, porque cuando éste salía de la casa de la curandera, Teresa le dijo –¡Como se parece usted a San José!–, [28] expresión que fue suficiente para que los oyentes de aquellas palabras consideraran que ese hombre era la personificación de San José. A este primer santo, pronto se le unieron otros, entre ellos, Jesuscristo y su Santísima Madre. [29] Así el pueblo tuvo una familia sagrada viviente. Que en este contexto de autodefensa, estos "santos" adquirieron gran significación.

Sobre la campaña y la forma en que el ejército arrasó a esta comunidad no abundaré en este ensayo, pues ya Heriberto Frías y los autores que cito en la bibliografía han descrito ampliamente los dramáticos sucesos. Me interesa sólo mencionar algunos aspectos, con los que intento hacer un análisis de las causas y motivos de un ataque tan encondado contra un pueblo y sobre la resistencia que hasta sus últimas consecuencias sostuvieron los agredidos.

Heribeto Frías sugiere en su testimonio sobre la campaña en Tomochic, que fue el propio general Porfirio Díaz, quien tomó todas las determinaciones sobre la campaña.

> Pasaba, entonces, dolorosos pensamientos por las frentes de aquellos jóvenes, que no se daban cuenta del confuso drama en que eran precipitados por el destino; por el destino y por la férrea mano del general Díaz, diestra y rápida en la acción, dura y eficaz en el castigo. [30]

Resalto esto, porque me parece muy probable que el general Díaz haya preparado el ataque a Tomochic, con el fin de dar una demostración de fuerza. Acción explicable en tiempos de contienda política y más aun, cuando se empezaba a criticar la edad del dictador. Desafortunadamente para el general, Tomochic fue un desastre, si bien lograron reducir a cenizas el poblado, también hubo perdidas inmensas en el ejército; 600 bajas, reportaron los informes oficiales, sin contar los muertos habidos en otros enfrentamientos menores, más los gastos en petrechos y demás. Cabe mencionar que en Tomochic vivían únicamente 300 personas. De las cuales menos de la mitad participó en los enfrentamientos con el ejército. [31]

Asunto de vital importancia, es el que, para los tomochitecos era claro quien era el enemigo: las autoridades locales, el autoritarismo y de paso la dictadura. Su grito de guerra ¡Viva el gran poder de Dios! ¡Viva la Santa de Cabora! más que fanatismo, era una arenga para alentarse en la lucha, pues decían, que los creyentes que se encomendaban a la Santa no morían y sí esto llegaba a suceder, a los tres días resucitaban.

En cambio para los soldados, la motivación era menos clara, porque no peleaban contra indígenas bravos, ni tampoco contra otro ejército, ni siquiera contra sublevados que pretendieran tomar el poder o que amenazaran la seguridad pública, por lo que se les tuvo que emborrachar a unos y a otros, a punta de pistola se les llevó al combate. Los gritos de los soldados eran: ¡Viva el Supremo Gobierno! ¡Viva el Undécimo Batallón!

Los análisis que se han hecho sobre las causas del

enfrentamiento de los tomochitecos contra el gobierno estatal y federal, han caído casi todos en la idea de que, los habitantes de ese pueblo eran unos fanáticos, que en su irracionalidad llevaban el germen de su propia destrucción. A fin de cuentas eso es lo que dice Valadés, aunque hay que admitir que también dice que eran rebeldes. [32] Heriberto Frías también cree, que en parte la rebelión se debió al fanatismo. [33]

En cambio Francisco R. Almada en su libro *La Rebelión de Tomochi,* dice que, si bien lo religioso jugó un papel importante, no fue el determinante, sino que los motivos políticos y el autoritarismo fueron más definitivos. [34] Paul Vanderwood, dice que la rebelión de Tomochic tuvo su origen en las creencias religiosas de los Tomoches y en las circunstancias del momento, [35] por lo que según él, se trata de un típico caso de milenarismo activo. [36]

Por mi parte, considero que en el caso de Tomochic no se trataba de un grupo de fanáticos, sino de un pueblo que por diversas circunstancias se enfrentaba al Estado, que fue puesto en la mira de la represión por parte de las autoridades locales y que el gobierno federal vio la oportunidad de dar una demostración de fuerza. Fue un pueblo que usó la bandera de Teresa urrea como símbolo de su identidad y no como propuesta social.

Pienso que en ningún momento los Tomochitecos trataron de realizar un mundo utópico, como afirma Vanderwood. [37] Además debe tomarse en cuenta que lucharon hasta lo último por sus vidas, es decir, no estaban resignados a morir, a pesar de que creyeran en un mundo mejor en la otra vida, en el supuesto caso de que así hubiera sido. Que los extraños eran enemigos de Dios, es claro que si, puesto que ellos habían logrado unificar a su pueblo en torno a una idea religiosa que lo unía y daba identidad, por tanto los atacantes de su identidad eran ajenos también a su pueblo y por tanto enemigos de Dios, que los protegía.

Asimismo considero que su experiencia como comunidad les permitió organizar la vida del pueblo, ajustada a las necesidades de defensa del momento. En torno al respeto de la propiedad privada, me parece una prueba fehaciente de que no tenían en sus planes crear una nueva sociedad, es decir no pasaba por sus mentes aquello de crear el reino de dios sobre la tierra, por lo que podemos descartar la idea del milenarismo con facilidad.

Sobre el asunto de que no hubiera rangos en el ejército y que la paga fuera igual para todos, me parece que el tamaño de la comunidad y la cantidad de recursos con que contaba el pueblo, explican por sí mismos este aspecto. Es decir que no creo que los tomochitecos intentaran crear una sociedad igualitaria ni mucho menos.

Estimo que el caso de Tomochic, es un proceso de enfrentamiento de una comunidad, que con aspiraciones propias, y con un sistema de vida particular, por ejemplo el uso constante de las armas y sobre todo con una identidad grupal que le daba coherencia, se enfrenta al Estado, pero que no tenía un proyecto alternativo que ofrecer. También que, ante el acoso, lo que prioritariamente se requería era la unidad, viniera esta de donde fuere, en este caso el mito de Teresa Urrea quedó muy a propósito. Cabe destacar que esta elección de bandera, los hizo más vulnerables, como ya he dicho, pues se les acusó de violentar las leyes de Reforma y de sustraerse a la autoridad civil. [38] No desconfío como dije al principio de este trabajo que lo religioso haya tenido su connotación específica en este fenómeno, pero tampoco comparto la idea de que éste fuera el motivo central del problema.

Me parece que en el caso de los tomochitecos había justicia en su defensa, fe y convicción en sus creencias y una identidad propia que defendieron hasta sus últimas consecuencias. El ejército tuvo a su favor el número y el ejercicio legal de la

violencia. Brutalidad que, en varias ocasiones en la historia de México, se ha tratado de justificar como una acción necesaria. El mismo Heriberto Frías por boca de su personaje Miguel asentó:

> Y Miguel reconoció otra vez que la Suprema Autoridad Nacional había cumplido con su deber sofocando de golpe a sangre y fuego, aquella rebelión, por la férrea mano del general Díaz. [39]

En este sentido, opino que es válido rescatar lo que escribió el doctor Miguel León Portilla en su libro *Culturas en peligro.* Las Culturas minoritarias –dice el doctor– siempre están en peligro de desaparecer o de extinción, ya sea por la penetración cultural, ya por perder su hábitat natural, o por haber sido conquistadas, etc. Existen otras que son afines a una cultura mayor pero que tienen algún rasgo que las diferencía del resto, lo que les da identidad.

Pues bien, sucede que a veces estos grupos son agredidos y:

> Las reacciones defensivas de estos grupos proporcionan a menudo argumentos, con que justifican su proceder antagónico, quienes ejercen el control nacional. Extrañas formas de aculturación inducida se inician entonces. El propósito es imponer, como únicos, la lengua u otros elementos de las mayorías, impidiendo a la vez toda forma interna y sistemática de transmisión cultural entre quienes integran los núcleos minoritarios. En situaciones extremas, a tales medidas se suman otros peligros: posibles cargos de separatismo y de traición a la patria. [40]

En este caso, es claro que todos esos elementos se juntaron y propiciaron la desaparición de una cultura y de un pueblo.

Otro movimiento relacionado con Teresa Urrea se llevó a cabo en Sonora, en mayo de 1892, los protagonistas fueron los mayos, habitantes de las riberas del río Mayo. Indígenas que durante todo el siglo XIX habían permanecido pacíficos, a diferencia de sus vecinos los yaquis, quienes mantuvieron desde principios de siglo, una fuerte resistencia a la injerencia de extraños en los asuntos de su nación y a que sus tierras se parcelaran.

Los mayos más conciliadores convivían con los no indígenas, pero las autoridades locales habían generado algunos motivos de agravio. En especial les molestaba que las autoridades no los apoyaran en sus demandas. El año de 1892 fue un año particularmente difícil para la agricultura nacional, la sequía fue generalizada y se tuvo que importar maíz y harina, para abastecer el mercado nacional. [41] Bajo estas circunstancias los arrendatarios de las tierras de los mayos se negaron a pagar las rentas correspondientes, alegando carecer de recursos, hecho que violentó a casi toda la nación mayo, pues las autoridades locales se negaron a apoyarlos. [42]

El otro motivo por el que estaban molestos, era por el autoritarismo con que eran tratados. Ambos asuntos imposibles de resolver por la vía pacífica, pues el vasto poder tanto de los no-indígenas como de las autoridades impedía que las quejas contra ellos fueran oídas por autoriades superiores, en el supuesto caso de que estas hubieran tenido la disposición de resolver los problemas de la comunidad. A todo esto es necesario añadir que en el proyecto modernizador que se empeñaba en realizar el porfiriato (reparto de tierras, deslinde de baldíos, producción para el mercado, etc.), no cabían los derechos indígenas.

Ejemplo de esta política modernizadora era la coloni-

zación de los terrenos próximos a los ríos Yaqui y Mayo. Incluso se había formado una Comisión Científica encargada de fraccionar los terrenos, a las ordenes del coronel de Estado Mayor Angel García Peña. [43] Sin embargo, ninguno de los autores consultados, respecto al levantamiento mayo, consigna estos hechos. La figura de Teresa Urrea ha sido más atractiva para los estudiosos que los problemas de la comunidad.

El levantamiento se llevó a cabo el 15 de mayo de 1892, después de varias reuniones preparatorias en el rancho de Cabora, aproximadamente doscientos mayos de Cuinampo y Bacoache pusieron en jaque los pueblos de Navojoa y San Ignacio. Ocuparon el primero y saquearon el segundo. En la refriega murieron el Presidente Municipal de Navojoa y el Comisario de Policía de San Ignacio. También saquearon la tienda del Señor Morales e hirieron a dos vecinos. [44]

Los vecinos se organizaron, resistieron y lograron, después de tres horas de lucha, hacer huir a los indígenas causándoles catorce bajas; con lo se logró recuperar rápidamente Novojoa. [45] Los mayos huyeron desconcertados. De inmediato se emprendió una tenaz persecución contra ellos; ejército y vecinos lograron desbandar al grupo. Seguramente se actuó con tanta fiereza y rapidez, por el temor a que estos se unieran a los yaquis, a quienes se había vencido en los últimos encuentros, y se había logrado aprehender a uno de los líderes, Chico Huilo, por lo que se esperaba acabar prontamente con el problema yaqui. [46]

Los indios derrotados y dispersos encaminaron sus pasos a Cabora. Lo que entendió muy bien el ejército y le fue fácil atrapar a los que iban llegando al rancho. A todos los prisioneros que deseaban regresar a su casa se les pedía una fianza y se les recogían las armas. [47]

Después de estos sucesos empezó el peregrinar de Teresa Urrea, el General en jefe de las fuerzas armadas en Sonora, Abrahám Bandala, reportó que el levantamiento se debió al

fanatismo, pues los sublevados atacaron Navojoa y San Ignacio al grito de ¡Viva Dios y Santa Teresa de Cabora! por lo que dispuso:

> Siendo sumamente perjudicial la permanencia en la Hacienda de Cabora de don Tomás Urrea y su hija Teresa que le llaman Santa, y teniendo noticia de que de allí procedía el alzamiento fanático de los indios mayos, fui personalmente a dicha hacienda el 19 del actual (mayo), y detenidos mandé al padre y a su hija a Cocorit, guardándoles toda clase de consideraciones. Como aquí he tenido datos más ciertos del origen del motín, ya dispuse que los detenidos sean conducidos a Guaymas, obrando de acuerdo con el Gobernador del Estado. [48]

Sobre el origen de este levantamiento José C. Valadés, en su libro citado, afirma que la principal causa fue la intervención del ingeniero Lauro Aguirre, quien incitaba a Teresa Urrea contra el gobierno y ella, a su vez, a los indígenas. [49] El autor dice tener documentos a la vista para hacer sus aseveraciones, pero en su texto no menciona ninguna fuente y, por mi parte, no he encontrado documentación en ese sentido. Para autores como Manuel Corbalá, Horacio Sobarso y en parte el mismo Valadés consideran que se trata de un caso de fanatismo, incluso en el parte militar que rindió el general Bandala también dice que el problema era el fanatismo. [50]

Desde mi punto de vista, considero que el movimiento fue premeditado y organizado con la intención de manifestarse en contra de las presiones que en esos momentos sufría el pueblo mayo. Creo que esto fue así, porque la idea de atacar las principales ciudades de la zona no me parece fortuita, ni producto de afanes religiosos. En este contexto, pienso que el culto a Teresa Urrea, al igual que en Tomochic, fue lo que dio unidad al movimiento, pero que de ninguna forma el origen de este estaba en creencias religiosas, utópicas o milenaristas.

Debe anotarse que, mientras los indígenes manifestaron interés religioso por Teresa, ni las autoridades, ni nadie sospechó que se fraguaba una rebelión, por lo que podemos

pensar que era una buena forma de disimular o –como he sugerido– un medio para unificar; pues conviene recordar que el movimiento fue casi general. [51] También debe llamarnos la atención el hecho de que, al parecer sólo se trataba de acabar con las autoridades, lo que también había sucedido en Tomochic al inicio de la contienda.

La hipótesis menos verosímil es la de José C. Valadés, quien, ya dije, asegura que el ingeniero Lauro Aguirre estaba detrás de todo, pues aparte de que el autor no aporta pruebas documentales, tampoco en el reporte militar del general Bandala se menciona nada, pues si hubiera si cierto el cargo, creo no hubiera pasado desapercibido.

Otro detalle que debe tomarse en cuenta, es el que ninguno de los detenidos mencionó que Teresa Urrea los incitara a rebelarse, cuando un reportero del *Monitor Republicano,* citado por el historiador Mario Gill, decía que la Santa predicaba "doctrinas muy liberales" y que en sus rezos decía: "que todos los actos del gobierno y del clero eran malos". [52] Esto significa, según yo, que era unánime el voto de ocultar el motivo de la rebelión. Vale la pena preguntarse: nadie los comentó, ¿por qué no los sabían o por qué era conveniente callar?

Por último, tal parece que una vez que se cumplió el cometido de la rebelión, es decir eliminar a las autoridades molestas, los indios regresaron a sus pueblos. Esto sin menoscabo de que fueron fuertemente reprimidos y entre ellos hubo numerosas bajas. Es pertienente analizar nuevamente estas rebeliones indígenas y tratar de ahondar en sus objetivos y significado.

Incluso a Teresa Urrea sólo se le pudo expulsar del territorio nacional, aduciendo que su presencia creaba fanatismo y por tanto era peligrosa, pero no se le pudo formar causa por instigación. Así el 5 de julio de 1892 Teresa Urrea y su padre

se instalaron en Nogales, Arizona, donde continuó recibiendo seguidores. [53]

Epílogo

Hubo cuarenta tomochitecos que escaparon a la hecatombe de Tomochic, y en abril de 1893 se levantaron en armas con su viejo grito de ¡Viva el Gran Poder de Dios! ¡Viva la Santa de Cabora!, lograron tomar ciudad Guerrero. La primer batalla que sostuvieron fue con el Noveno batallón al que despedazaron; de quinientos hombres que tenían, sólo quedaron 20, según consignó *El Diario del Hogar.*

Este movimiento ya estaba más organizado, incluso se empezaron a cobrar impuestos en la zona que dominaban. Ante tal situación, se actuó velozmente y los revolucionarios fueron cercados en el pueblo de Temosachic; los pormenores de la batalla fueron celosamente resguardados, sólo se sabe que se arrasó con el pueblo al igual que en Tomochic.

Finalmente, trascendió que los seguidores de Teresa Urrea, entre los que se contaban un buen número de yaquis, otra cultura en peligro, tomaron Nogales el 12 de agosto de 1906; al parecer, ya Teresa Urrea había asumido un liderazgo de carácter estrictamente político, la lucha era franca y directa contra la dictadura de Porfirio Díaz, pues en un volante, que se encontró en las ropas de un indio que murió en la aduana, rescatado por Mario Gill en el Archivo de Relaciones Exteriores, se leía lo siguiente:

> Hermanitos: No dejen de alistarse para el día 11 porque vamos a pegar al grito luego que lleguemos: no tengan miedo; luego tenemos que entrar en Sonora, por eso les digo que se alisten todos ustedes; yo voy a llegar en la noche a Nogales porque no se puede menos. La paz y la ley sean con ustedes. Teresa Urrea y Juan Bautista [54]

Estas noticias provocaron alarma en toda la frontera, se suponía que Teresa Urrea entraría a Sonora y todos los pueblos del yaqui se levantarían. Al parecer no pudieron conseguir armas, y por eso los yaquis firmaron un tratado de paz con el gobierno federal, que sólo duró dos años. Tiempo que fue suficiente para que hicieran acopio de armas y bastimentos en la sierra y se rebelaran nuevamente.

Después de este último intento la fama de "La Santa" declinó, y unos meses después, en ese año de 1906, murió Teresa Urrea, la "Santa de Cabora", en Cliffton, Arizona. Sobre estos últimos hechos no me deterngo a realizar análisis alguno, pues en ellos ya se nota una dirección política externa a los pueblos, cosa que no sucedió en los acontecimientos del levantamiento de los mayos, ni de la enconada defensa de los tomochitecos en los que Teresa Urrea sólo era un símbolo.

Reflexiones finales

Me parece que es de particular relevancia estudiar los movimientos sociorreligiosos que ha habido en México; su comprensión permitirá conocer más sobre los móviles que incitan a la sociedad civil a participar políticamente. Asimismo su estudio permitirá ampliar el espectro de los diversos

medios que utiliza la sociedad para manifestarse; porque, a veces, lo que se ha calificado de fanatismo, ignorancia o milenarismo es una expresión más de descontento social, que se manifiesta de esa manera.

Por otra parte, esta búsqueda de los motivos no dichos por los pueblos al emprender su resistencia ante el autoritarismo y la imposición, permitirá comprender el carácter plural de la sociedad y los medios que una mentalidad colectiva utiliza para unificarse y responder ante lo que considera exterior a su medio. En ocasiones, estas respuestas adquieren tintes sumamente violentos y temibles. Ante ellas generalmente se responde con represión.

En este sentido, cabe repensar lo que ha significado la modernización y el progreso para algunos pueblos, pues en el afán de imponer un único modelo social, no se han parado mientes en aniquilar a las culturas y pueblos que ofrecen resistencia. Es importante mencionar que algunas de estas culturas no son tan diferenciadas como las étnicas, pero que tienen un sistema de valores propio, que generalmente es aplastado por la hegemonía que impone la modernidad. En este camino hay muchas culturas en México.

En torno a los tomochitecos, los yaquis, los mayos y varios más; fueron pueblos que se organizaron en defensa de sus derechos, aun a costa de sus vidas. Contra ellos se tuvo que poner marcha todo el sistema represivo el régimen porfiriano. De esos movimientos se conoce poco, pero lo que los ha mantenido vivos en la memoria histórica ha sido el mito de Teresa Urrea, quien sin ser una dirigente social, en sus primeros años, sirvió de bandera a las reivindicaciones de estas comunidades.

Con esto quiero decir, que los levantamientos que analicé en este trabajo se debieron a dos causas fundamentales: en primer lugar a la resistencia a desaparecer como cultura y segunda a la formas en que las autoridades menores y ma-

yores del porfiriato usaban para incorporarlos al sistema modernizador. Ante esto ofrecieron unidad comunitaria, tanto los mestizos como los indígenas y un símbolo.

Teresa Urrea era un símbolo cercano a ellos, lo que la convirtió en la bandera más apropiada, sin que en ningún momento pretendieran formar un reino de dios sobre la tierra o cosa similar. Es decir que me parece de particular interés devolver a estos movimientos su dimensión política, y no olvidarse que tras los mitos hay mucha historia por conocerse y por escribirse.

Notas

[1] Véase el recuento historiográfico que hizo Mario Cerruti en "Contribuciones recientes y relevantes..." en *Memoria del I Coloquio de Historia Regional*, Pachuca, Hidalgo, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 1986.

[2] Roeder Ralph, *Hacia el México moderno*, México, F.C.E., 1973, vol. II, sección de obras de historia, pp. 7-111.

[3] Mario Gill, "Teresa Urrea, la santa de Cabora" en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, 1957, vol VI, p. 626-64, cita algunos de los movimientos políticos surgidos durante el porfiriato, entre ellos los siguientes: 1877, Pedro Valdez y Mariano Escobedo en favor de Lerdo; 1878, rebelión en Jalapa de Lorenzo Hernández, secundado en Tlapacoyan por Javier Espino; 1879, Miguel Negrete en Tepozotlán; 1879 matanza que hizo el general Luis Mier y Terán en Veracruz, en acatamiento al famoso *¡¡matalos en caliente!!;* en ese mismo año rebelión del barco de guerra *Libertad*; 1880, en Sinaloa se alzó el general Jesús Ramírez Torreón, secundado en la sierra por Heraclio Bernal; 1886 general Trinidad García de la Cadena, en Zacatecas; 1890, general Francisco Ruiz Sandoval en la frontera; etc. cfr., pp. 626-627.

[4] Abundantes datos sobre la familia Urrea aparecen en la crónica que hizo José C. Valadés. *Porfirio Díaz contra el gran poder de Dios. Las rebeliones de Tomochic y Temosachic* México, Ediciones LEEGA/Jucar, 1985. De ese libro tomamos lo siguiente: "Los Urrea –corrupción árabe de la palabra oro– dieron primero a la Colonia y después al México independiente, generales y políticos. Don Mariano Urrea, combatiendo a los apaches en Arizona y en Sonora, alcanzó una alto grado militar en los tiempos coloniales. Don José, su hijo, fue general de renombre, habiendo figurado como jefe de una de las columnas que marcharon a combatir a los sublevados en Texas en 1836; más tarde gobernante en Durango, en Sonora y Sinaloa (...)
Otros Urrea fueron notables en la minería, en el comercio, en la agricultura.Algunos lograron acumular grandes fortunas, pudiendo vivir una vida ostentosa.
Otros Urrea fueron notables en la minería, en el comercio, en la agricultura. Algunos lograron acumular grandes fortunas, pudiendo vivir una vida ostentosa.
Residentes primero en Sinaloa, atribuyéndose a ellos el desarrollo agrícola que sirvió para crear nuevas poblaciones, los Urrea extendieron su clan hacia Sonora y más tarde hacia Durango. Don Miguel Urrea se fue a Arizpe para resolver sobre los límites de los estados de Sonora y Sinaloa. Terminados los arreglos sobre límites, permaneció en territorio sonorense atraído quizás por las bonanzas de las minas de Alamos.
Sobrino de don Miguel Urrea, fue el padre de la más tarde llamada Santa de Cabora. Don Tomás, administraba los ranchos de Cabora, Santa María y Equihuiquichi, pertenecientes al distrito de Alamos y de los que era propietaria doña Justina Almada viuda de don Miguel Urrea. –Finalmente agrega el autor de la crónica–, Teresa nació en el pueblo de Ocoroni, Sinaloa, el 15 de octubre de 1872. La madre llamada Cayetana Chávez, era persona muy humilde. Se refiere que doña Cayetana prestaba servicios domésticos en la casa de un pariente del señor Urrea cuando éste la conoció, surgiendo de allí los amoríos. *Cfr.*, pp. 8-10

[5] Mario Gill, *op. cit.*, p. 628

[6] Sobre la propiedad del rancho de Cabora, Mario Gil, *op. cit.*, p. 628, dice que don Tomás Urrea era el dueño del rancho; en cambio José C. Valadés *op. cit.*, p. 9 dice que sólo era administrador de los ranchos de Cabora, Santa María y Equihuiuichi, agrega que "no eran de las grandes estancias agrícols; eran de las pequeñas propiedades; por otra parte, en el texo de Manuel Santiago Corbalá Acuña. *Alamos de Sonora*, Hermosillo, Gobierno del Estado

de Sonora-Secretaría de Fomento Educativo y Cultura y el Instituto Sonorense de Cultura, 1989(3) se presenta una relación de propietarios del Distrito de Alamos, según el informe que rindió la comisión de deslindes sobre la porción deslindada por la Compañía Mexicana de Terrenos y Colonización Limitada, con fecha 21 de marzo de 1892, en donde se lee: "Cabora San Antonio de: propietario: Homobono Gil Lamadrid: título: Abril 18 de 1786. Extensión actual: 553-71-15 hectáreas. Propietario original: José Joaquín Elías González de Zayas. Extensión original: Siete y medio sitios, comprendiendo los predios de Vizcárraga Cocoraqui y Cerro de la Mina." p. 272. Por tanto, yo creo que don Tomás era un simple administrador, que el dueño del rancho era Gil Lamadrid y que doña Justina Almada que saca a cuento Valadés, no tenía nada que ver con estas tierras.

[7] Es frecuente encontrar, en los reportes militares, la queja de que los rancheros escondían y protegían a los indígenas alzados, como ejemplo véase el reporte que presentó el general Manuel Carrillo, al General Secretario de Guerra y Marina el 17 de Diciembre de 1891, en donde informa lo siguiente: los yaquis huyeron "en numerosos grupos, tomando el de más consideración hacia el Valle de Guaymas; que perseguidos estos últimos indios por dos columnas a las órdenes de los Tenientes Coroneles Juan A. Quintero y Rosendo Allende, observaron que los perseguidos se dividieron en varias partidas que entraron en las haciendas de Santa Rosa, Santa María y San Antonio de Abajo, a donde no penetraron los Jefes que hacían la persecución, para evitar que los dueños de dichas fincas se quejaran de haber sido atropellados; y por último, con este motivo se dirige Ud. al Gobierno de mi cargo, recomendado que se tomen medidas enérgicas para evitar ese mal y conseguir que los hacendados y autoridades de los pueblos no oculten ni protejan a los bandoleros..." Francisco P. Troncoso. *Las Guerras con las Tribus Yaqui y Mayo,* México, Publicaciones del Gobierno del Estado de Sonora, 1983 (3), Tomo II, p. 14

[8] José C. Valadés. *op. cit.* p. 20. En el *Monitor Republicano,* Quinta Epoca, Año XLII, Director Vicente García Torres, uno de los periódicos más serios de la capital, aparecían noticias como esta: "Velada espírita". –el día 31 del pasado la secta espiritista celebró una velada artístico-literaria celebrando el aniversario de Allan Kardec. Dicen que la fiesta esutvo muy lucida 5 de abril de 1892, No. 82, p. 3.

[9] *Monitor Republicano "Una Santa",* febrero 18, 1892, p. 3.

[10] *Ibid. "La Santa de Cabora",* febrero 21, 1892, p. 3.

[11] Ibid, *"Teresita Urrea, la Santa de Cabora",* abril 26, 1892, p. 3.

[12] Carlos Monsivaís, *"De los milenarismos desautorizados",* en Jacques Gabayet (coordinador) *Hacia el Nuevo Milenio,* México, Coedición UAM-Editorial Villicaña, vol. II, p. 212.

[13] Francisco Almada, *La Rebelión de Tomochi,* edición del Gobierno del Estado, Chihuahua, 1938. p. 16-25.

[14] Ibid. p. 15-20

[15] *Monitor Republicano,* junio 26, 1892, No. 153. *"El hambre en Chihuhua".* En algunos puntos de la Sierra Madre, de este Estado reina el hambre con todos sus horrores a consecuencia de la prolongada sequía. V. *Infra,* nota 41, se resumen brevemente algunos problemas sociales del momento.

[16] Citado por *Ibid.* Marzo 1o. de 1892, p. 3.

[17] Gill, *op. cit.,* p. 630; Valadés, *op. cit.,* p. 37.

[18] Paul Vanderwood, *"None but the justice of God": Tomochic, 1891-92,* versión mecanográfica, facilitada por el Dr. José Luis Mirafuentes, p. 24

[19] En el libro de Alicia M. Barabas. *Utopías Indias. Movimientos sociorreligiosos en México,* México, Grijalbo-Enlace. 1989, p. 264 se lee que los tomochitecos eran mayos y que peleaban invocando el nombre de Santa Teresa de Córdoba. Ambos datos son falsos, lo que me parece

incomprensible en un texo de tan reciente aparición, pues en todos los textos, incluso en la novela de Heriberto Frías se dice claramente que eran rancheros y no indígenas; lo que necesariamente ofrece otra perspectiva del movimiento. Lo mismo afirma Francisco Almada, *op. cit.*, p. 12

[20] Paul Vanderwood, op. cit., pp. 6.

[21] Almada, *op. cit.*, Mensaje enviado por Silviano González al gobernador el 5 de diciembre de 1891, p. 41.

[22] Gill. *op. cit.*, 630. Vanderwood, *op. cit.*, p. 6, considera, que González no pretendía ejercer algún tipo de represalia contra el pueblo, sólo hacerlo retornar al orden, con una pequeña muestra de fuerza. En lo que obviamente difiero, en la medida que se utiliza la fuerza, es un tipo de represión y en este caso, aunque sólo se haya mandado un piquete de 30 soldados, es claro que se trataba de represión. En sus palabras: No reprisals, just a return to orden. And González figured that a small show of force would do the trick.

[23] Almada, *op. cit.* p. 55. Cf. Troncoso *op. cit.*, p. 17. En esa batalla vencieron al capitán Enríquez, quien murió en la acción, lo mismo que el alférez Lamoisse y cuatro soldados más.

[24] Almada, *Ibid,* p. 55. Valadés *op. cit.*, p. 28., informa que si la encontraron y que le informaron de su situación. Desde mi punto de vista son más creíbles las afirmaciones de Almada, que consigna informes en los que documentó sus juicios.

[25] Gill *op. cit.*, p. 631. *Monitor Republicano,* enero 7, 1892, p. 3. En las noticias que el Monitor daba por ciertas estaba la derrota de los tomochitecos cuando iban camino a su pueblo. En esa nota se catalogaba a los tomochitecos como fanáticos y bandidos.

[26] Monsivais, *op. cit.*, pp. 213-214.

[27] Vanderwood, *op. cit.*, pp. 17 y 25.

[28] Gill, *Op. cit.*, p. 631.

[29] *Monitor Republicano,* enero 19, 1892, en ese mes el *Monitor* informaba a sus lectores que se había logrado la aprensión de Jesucristo y se le formaba juicio en ciudad Guerrero.

[30] Heriberto Frías. *Tomochic,* México, Porrúa, 1983, p. 15.

[31] Paul Vanderwood, *op. cit.*, p. 18

[32] Valadés, *op. cit.*, p. 101, concluye su libro, diciendo que "vcomo los indiso de Tomochic y Temosachic, no sabían de más ley ni más autoridad que la religiosa."

[33] Frías *op. cit.*, pp. 135-136 y 141-142

[34] Almada, *op. cit.*,

[35] Vanderwood, *op. cit.* p. 8 "the revolt rooted in the religious beliefs of the villagers and triggered by their local concerns of the moment." Rescato el argumento de Vanderwood, por ser uno de los historiadores que más recientemente se han ocupado del tema, el trabajo que cito, lo presentó en un Coloquio organizado el año pasado. Opina el autor: que el mundo occidental no comprende este tipo de movimientos y cita ejemplos recientes de este tipo de experiencias, como la de Alice Lakwena en Uganda, caso típico de milenarismo. En resumen dice que el milenarismo es una fuerza que persiste en los pueblos, especilmente en los más primitivos, donde la organización social es comunal y persiste una cultura cohesiva. p. 8-14.

[36] *Ibid*. Más adelante informa que hay dos tipos de analistas del fenómeno milenarista, los que dan mayor imprtancia a lo político cuyo máximo representatne es Erick Hobsbawn, quien ve las acciones milenaristas como parte de la lucha de clases. Los culturistas, por su parte, que desestiman lo político y destacan lo ritual. El autor se pregunta si es posible trazar una línea que divida ambos tópicos. Finalmente dice, que los movimientos milenaristas tienen bastante de político y no necesariamente son irracionales. Lo político deviene generalmente por el *stress*, que causan en un momento dado los cambios culturales, el

desarrollo tecnológico, etc., y lo religioso por la mentalidad que en ese momento específico tenga el pueblo en cuestión. pp. 8-20.

[37] *Ibid.*, p. 17 y 25

[38] Almada, *Op. Cit.*, pp. 44-52.

[39] Frías, *Op. Cit.*, p. 141.

[40] León Portilla Miguel, *Culturas en peligro,* México, Alianza Editorial Mexicana, 1976, Biblioteca Iberoamericana, p. 25.

[41] Calamidades y problemas sociales caracterizaron los últimos años de la década de los ochentas y principios de los noventas del siglo pasado. Algunos de los hechos más relevantes en esta materia: "Como quiera la agricultura, considerada en su conjunto, siguió sin tomar el paso del progreso. Por principio de cuentas se mantuvo más vinculada a los avatares celestes que a las mudanzas mercantiles y los adelantos técnicos. En 1888 la descontrolaron los aguaceros, que además de inundar a León y ahogar a 250 leoneses, minimizaron las cosechas de la comarca abastecedora de El Bajío.En 1889 se soltó la epizootia del ganado vacuno y de las gallinas. En 1891 fue el colmo: el volcán de Colima eruptó como pocoas veces; las lluvias se olvidaron de nosotros, las milpas raquíticas y las calaveras de vacas fueron el espectáculo habitual de ese año y el siguiente. En 1892, además de la sequía extraordinaria, se señaló por la fuerte tembladera en el occidente y ..." en Luis González. *"El liberalismo triunfante"* en *Historia General de México,* El Colegio de México, Vol. 3, p. 231.

[42] *Monitor Republicano, "El levantamiento de los Mayos"*, 17 de junio de 1892, p. 3.

[43] Francisco P. Troncoso, *op. cit.*, p. 35.

[44] *Monitor Republicano*. Mayo 27 de 1892, No. 127, p. 2.

[45] *Ibidem*.

[46] *Ibid*. Abril 16, No. 92, p. 3. Se dice que se le aprendió el 1o. de abril y el 23 de ese mismo mes se confirmó la noticia.

[47] Troncoso, *op cit.*, p. 26-30

[48] *Ibid,* p. 26.

[49] José C. Valadés, *op. cit.*, p. 21-22 y 30-31

[50] Corbalá, *op. cit.*, pp. 263-268; Horacio Sobarso. *Episodios Históricos Sonorenses*, prólogo Juan Antonio Ruibal Corella, México, Porrúa, 1981, p. 60; Valadés, *op. cit.*, p. 22; Troncoso, *op. cit.*, pp. 25-30.

[51] *Monitor Republicano,* Mayo 27 de 1892, No. 127, p. 2

[52] Mario Gill, *op. cit.*, p. 629.

[53] *El hijo del Ahuizote,* agosto 7 de 1892, No. 341, año 7, Tomo VII, Director y propietario Daniel Cabrera, p. 3. En una nota aparecida en ese diario leemos: La Santa de Cabora (a) Teresita Urrea, está curando paralíticos en Tucson con éxito admirable. Será bueno mandarle a Don Sufragio Tieso, haber si nos lo desparaliza".
En el *Monitor Republicano* leemos en las noticias del 4 y 23 de junio de 1892, que al paso de Teresa Urrea por Cocorit, Guaymas y Nogales cientos de personas se congregaron para recibirla o para solicitarle curación de sus males.

[54] Archivo de la Secretaría de Relaciones Exteriores, exp. III/252(73:72)"896", citado por Gill, *op. cit.*, p. 643.

Bibliografía

Almada Francisco R. *La Rebelión de Tomochi,* Edición del Gobierno del Estado, Chihuahua, MCMXXXVIII, 176 pp.

Barabas Alicia M. *Utopías Indias. Movimientos sociorreligiosos en México,* México, Grijalbo-Enlace. 1989, 302 pp.

Cerruti Mario "Contribuciones reciente sy relevantes..." en *Memoria del I Coloquio de Historia Regional,* Pachuca, Hidalgo, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 1986

Corbalá, Acuña. Manuel Sebastián. *Alamos de Sonora,* Hermosillo, Prólogo de Ignacio Almada Bay, Publicacioens del Gobierno del Estado de Sonora-Secretaría de Fomento Educativo y Cultura y del Instituto Sonorense de Cultura, 1989 (3), 339 pp.

Frías, Heriberto, *Tomochic,* prólogo de J.W. Brown, México, Porrúa, 1983 (5), Col. "Sepan Cuantos..." No. 92, 153 pp.

Fromm Erich. *El Miedo a la Libertad,* Buenos Aires, Versión y presentación de la edición castellana Gino Germani, Paidos, 1977, 345 pp.

Gill, Mario, "Teresa Urrea, la santa de Cabora" en *Historia Mexicana,* México, El Colegio de México, 1957, vol VI, p. 626-644.

González Luis. *"El liberalismo triunfante"* en *Historia General de México,* El Colegio de México, Vol. 3, 337 pp.

León Portilla Miguel, *Culturas en peligro,* México, Alianza Editorial Mexicana, 1976, Biblioteca iberoamericana.

Monsivaís, Carlos. "De los milenarismos desautorizados", en Jacques Gabayet (coordinador), *Hacia el Nuevo milenio,* México, Coedición UAM-Editorial Vilicaña, vol. II, pp. 211-226.

Roeder Ralph, *Hacia el México moderno,* México, F.C.E., 1973, vol. II, sección de obras de historia, 413 pp.

Semo Ilán, *"De Vasconcelos"*, en *El Buscón*, México, D.F. Vol. 2, Año II-marzo/abril 1984, p. 9.

Sobarso Horacio, *Episodios Históricos Sonorenses,* prólogo Juan Antonio Ruibal Corella, México, Edit., Porrúa, 1981.

Troncoso Francisco P. *Las Guerras con las Tribuas Yaqui y Mayo,* México, Publicaciones del Gobierno del Estado de Sonora, 1983(3), Tomo II.

Valadés José C. *Porfirio Díaz contra el gran poder de Dios. Las Rebeliones de Tomochic y Tomosachic*, México, Ediciones LEEGA/Jucar, 1985.

Vanderwood, Paul. *"None but the justice of God": Tomochic, 1891-92,* versión mecanográfica, facilitada por el Dr. José Luis Mirafuentes

Hemerografía

El hijo del Ahuizote, año 7, Tomo VII, Director y propietario Daniel Cabrera, 1892.

El Monitor Republicano Año XLII, Quinta Epoca, Director Vicente García Torres, 1892.

APENDICE

La aculturación occidental en el islam
Modernidad contra tradición

Humberto Martínez

La inclusión de este ensayo del profr. Humberto Martínez, que trata sobre el proceso de la aculturación y el problema al que se enfrentan las sociedades de tipo tradicional ante el impacto de la modernidad, en este caso el Islam, cae fuera del ámbito al que este Anuario se ha dedicado con exclusividad, es decir, la historia de México. Sin embargo, creemos que su reflexión invita también a pensar en lo nuestro, la problemática nos atañe. Al mismo tiempo, nos evita enclaustrarnos demasiado en nuestro tema y enfoque, cosa que hoy pudiera resultar infructuosa en un mundo donde todo se comunica e interpenetra. Por ello, junto a nuestros trabajos historiográficos sobre México, pretendemos en el futuro ofrecer en este Anuario un artículo que trate parecidos problemas en otras latitudes y tradiciones; o bien, cuando así lo consideremos, dar cabida a un ensayo filosófico que ayude a fundamentar metodológicamente nuestras investigaciones históricas.

Hoy en día hay en Occidente, así como en el mundo islámico, una necesidad cada vez mayor de estudiar tanto los principios como las manifestaciones del Islam desde su propio y auténtico punto de vista y de una forma comprensible para el hombre contemporáneo, o al menos para los que poseen suficiente inteligencia y buenas intenciones.

Seyyed Hossein Nasr

I

Entre nosotros, hispanohablantes de origen cristiano, el conocimiento del Islam ha permanecido reservado, más o menos correcto, en una escasa élite o, vago e imaginario, en un saber popular. Nuestro contacto con el Oriente en general ha sido más bien nulo. Sólo por acontecimientos cuyas implicaciones rebasan sus fronteras y que pueden afectar al planeta en su conjunto, y aunado ello a los avances de los medios de comunicación, nos informamos de cómo son esas otras civilizaciones lejanas. Pero la información que recibimos está conformada, de manera inevitable, a la mentalidad de la civilización occidental en que vivimos y enfocada a casos muy particulares. La perspectiva global en la que los aspectos individuales deben encontrar su verdadero significado no se contempla, por desconocimiento muchas veces o por omisión deliberada en otros. No es difícil caer en errores; la información, aunque sea correcta, nos confunde. Mucho

tiene que ver también la formación cultural del sujeto receptor. No tenemos ningún antecedente de relaciones ni de estudios serios y constantes sobre el Oriente y en especial el Islam que formen parte de nuestra educación integral latinoamericana. Hasta muy recientemente se comenzaron a mencionar las culturas del mundo oriental en nuestras escuelas. Es necesario revisar continuamente este conocimiento. Hay que crear más interés por su estudio. En España ha habido y hay estudios de importancia, pero sus contactos con la civilización musulmana quedaron muy atrás y acabaron antes del inicio de la modernidad. El saber posterior acerca del Islam ha sido siempre, no sólo entre nosotros, indirecto y mediatizado. Por su parte, los ingleses y los franceses, la Europa colonialista y más tarde los Estados Unidos, han sido durante la modernidad los más *interesados* en el medio, extremo y lejano Oriente. Su orientalismo tiene ya una larga historia. Sus relaciones, intercambios e influencias, sus estudios, han sido numerosos. Para nosotros, a menos que entremos en contacto directo, el deseo de conocer hoy el Islam (y en general el Oriente) tiene que atravesar por las lenguas e interpretaciones de ingleses y franceses, en su mayor parte. Hoy, desde luego, podemos seleccionar críticamente –hasta donde esto es posible– dichos estudios e interpretaciones que van, en sus inicios, desde juicios detractores y apologéticos que contienen, naturalmente, una mayor carga ideológica y de incomprensión sobre los fundamentos (por desconocimiento) de lo que se critica, hasta las científicamente elaboradas monografías de corte positivista sobre algún punto en especial, pero que, muchas veces, eliminan la verdadera vida y compresión del asunto tratado. Tampoco dejan, por ello, de ser ideológicas. Nadie escapa a esta selectividad y pre-juiciada comprensión a menos que se vuelva el otro o lo otro. [1]

Las actitudes de pre–comprensión en los estudios sobre el Islam (y de todo el Oriente) se podrían clasificar en las si-

guientes cuatro formas básicas: 1) un historicismo académico y sociologizante, que hace a un lado las realidades espirituales que son, por definición, ahistóricas; 2) un exclusivismo desde el punto de vista religioso, que presupone o toma una posición dogmática que lo hace aparecer ingenuo a la mirada de otras religiones; 3) un universalismo sentimentalista que intenta minimizar, si no es que eliminar, los contornos demasiado reales de una religión y su correspondiente contexto tradicional; y 4) una mentalidad modernista, inconsciente o no, que proyecta su ideología democrática, individualista y cientificista en un marco esencialmente teocrático, comunitario y tradicional. Y finalmente, emparentada con la tres, podríamos agregar un tipo de actitud –sincera o no, y que se explica por la necesidad de llenar el vacío espiritual en el que vive el hombre moderno– que intenta apropiarse las llamadas "vías de realización" esotéricas trasladándolas a un ambiente ajeno del que surgieron y les dio su existencia. Todo esoterismo, islámico u otro, está siempre unido, práctica y doctrinalmente, a una cadena (*silsila*) de trasmisión espiritual dentro de la tradición en cuestión. Todo grupo opera mediante iniciación de sus miembros, y sus reglas (además de la Gracia) sólo pueden ser transmitidas por la autoridad legitimada de un *sayj* (o Imam) y realizadas por entero dentro de una mentalidad y estructura específica, fuera de las cuales difícilmente podrían prosperar. Sería casi imposible –más en nuestros días– protegerlas de posibles desviaciones y perversiones. Doctrina y método, teoría y práctica, no pueden separarse. pero un acercamiento intelectual y metafísico de comprensión doctrinal –y tal vez de realización– es posible en una dimensión del esoterismo. Importa, desde luego, la sinceridad y la libertad (desprejuiciada de la vida moderna actual) de pensamiento. [2]

Con todo, ha habido en este siglo pensadores (occidentales y orientales) que nos han ayudado a comprender mejor,

por su simpatía y participación, los principios fundamentales de los que emana tanto la civilización islámica como toda civilización tradicional. Entre ellos, quienes comparten el punto de vista tradicional de las cosas, podemos mencionar a René Guénon, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt, Martin Lings y Seyyed Hossein Nasr. Sus obras nos ofrecen una perspectiva clara y universal para el discernimiento en la lectura de los numerosos estudios del orientalismo occidental moderno. Como latinoamericanos también nos encontramos en una situación especial. Tal vez tengamos por ello otros elementos con que entender, comparar y acaso juzgar. Porque sabemos de un orientalismo cargado de imcomprensión y de opiniones que no podrían ser aceptadas por los mismos orientales, al menos por los que conocen su tradición. [3] Pero no todo orientalismo es criticable sin más. Hay un innegable valor científico e histórico en muchas obras como en las de los clásicos orientalistas como Goldziher, Caetani, Nicholson, Arberry, Mongomery Watt, Sir Hamilton Gibb, Louis Massignon o Asín Palacios, y mucho más en las más recientes de Henry Corbin y Toshihiko Izutsu, por sólo citar algunos, con relación al Islam. Pero sólo con el punto de vista tradicional que exponen los primeros autores podemos compensar deformaciones y reconocer debidamente los verdaderos aportes de caracter científico y erudito.

Desde el punto de vista de lo que podríamos llamar Tradición Unánime, el aspecto esencial que consideramos necesario tomar en cuenta para el acercamiento a la comprensión y conocimiento del Islam, es saber y aceptar que éste nace como una civilización tradicional cuya estructura está fundamentada principialmente por una Revelación de origen divino. Todo estudio que no tome en cuenta esto impedirá su verdadera comprensión. [4] Es necesario, por lo tanto, explicar lo que se entiende por Tradición y formas de vida tradiciona-

les, y sus diferencias con una civilización que ha dejado de ser tradicional, es decir, la civilización occidental moderna. Esto es sólo tal vez recordar lo que se olvida, pero de importancia decisiva, creemos, para comprender más y no juzgar arbitraria y prejuiciosamente. Es nuestro punto de vista: las claves sobre las verdades que son de siempre sólo se renuevan.

II

1. Aunque el Mundo es Uno, y ahora se vuelve uno, no todos vivimos en el mismo mundo. "Si Dios lo hubiese querido", dice el *Corán*, "hubiera hecho de los hombres una sola comunidad" (XI, 118).

2. En un mundo que tiende hacia la igualdad moderna (en términos de conocimientos y formas de vida profana), es necesario recordar las diferencias, y la necesidad de conservarlas.

3. La diferencia mayor (histórica y mentalmente) entre los habitantes del planeta es la que se ha producido entre las formas de vida de las civilizaciones antiguas y orientales y la moderna de la civilización occidental. Por consiguiente, el problema fundamental que surge en la historia de la humanidad es el choque entre las distintas formas de vida de dichas civilizaciones. Todos los problemas y conflictos tienen una base de incomprensión no resuleta entre Tradición y modernidad. La modernidad y la Tradición se niegan mutuamente. La modernidad surgió de manera natural en Occidente, por sus propias posibilidades inherentes. Esto no

se produjo en los pueblos orientales, a quienes la modernidad les llegó de afuera, ajena e impuesta. Por la imposibilidad de que las dos vivan juntas, se produce una tragedia mayúscula en los hombres educados tradicionalmente, pues convertirse en modernos, lo que el mundo occidental exige, es dejar de ser lo que son esencial e históricamente; es, prácticamente, negarse a sí mismos, negar su razón de ser y existir. Esto representa una especie de genocidio, más fuerte, aunque intangible. [5]

4. La mentalidad moderna, que se originó en Occidente, comenzó un poco antes del periodo del Renacimiento y se consolidó en la Ilustración. Antes, el Occidente vivió, en su forma cristiana medieval, de manera tradicional. Ello se recuerda, pero desde el punto de vista "histórico" moderno. En esencia se desconoce, porque el cambio representó precisamente algo contrario y la misma negación de esa forma de vida, lo que impide reconocer y valorar verdaderamente lo que con ella se perdió. Desde Rusia a Australia, pasando desde luego por Europa (donde se gestó) y América, la mentalidad en la que nacemos y nos educamos es plenamente moderna (con especificidad en la región de América Latina cuya población mestiza se estructura con dificultad entre una tradición de origen perdida e imposible de recobrar y una mentalidad moderna en la que ahora vive pero que no acaba de aceptar por completo. Sus poblaciones conservan vestigios tradicionales en mimorías étnicas obligadas a integrarse o desaparecer, lo que en realidad es lo mismo). En Oriente ha habido y hay varias civilizaciones íntegras, principalmente tres: la china, la hindú y la musulmana.

5. En América Latina hubo conquista (que significa la eliminación de una forma de vida por otra); en el Oriente sólo hubo colonización durante un determinado periodo: su forma de vida, producto de sus propias tradiciones, sigue

existiendo hasta el presente y esto es algo que no debe olvidarse.

6. Más que diferencias geográficas la diferencia es de mentalidad, de concepciones del mundo. Aquí, en Occidente, sobreviven los tradicionales; allá, ahora, conviven los occidentalizados.

7. Desdel el punto de vista tradicional, Tradición y civilización no son meros accidentes de tiempo y lugar, ni invenciones humanas, ni mucho menos respuestas mecánicas a un medio ambiente, es decir, productos de evolución en el sentido científico moderno de la palabra. Su origen es de la clase de intervención divina directa que llamamos Revelación, y todas sus potencialidades están presentes, aunque no manifiestas, desde su inicio.

8. Tradición, en el sentido correcto de la palabra, es el puente que une a la civilización con la Revelación. Es algo más que meros lazos de hábitos o costumbres familiares, raciales o sociales; es la fuerza que mantiene a éstos últimos dentro de su legítima justificación por el contacto con su origen trascendente.

9. Las Revelaciones son adaptadas a las gentes a quienes fueron enviadas y de acuerdo con las circucnstancias que prevalecen en el tiempo de su aparición. "Dios ha enviado a cada pueblo un Mensajero que habla su propia lengua" (*Corán,* XIV, 4).

10. El Islam es una civilización que procede de una revelación divina. Es una religión, por su doctrina y método, y forma una tradición específica con sus ventajas y limitaciones particulares, su propio genio, su propio punto de vista y sus propias artes y ciencias. Es completa en sí misma y ofrece todas las respuestas a las demandas humanas sobre el sentido de la existencia.

11. La diferencia fundamental entre mundo moderno y mundo tradicional es la Ausencia o Presencia –aunque ahora

se crea que sólo existe en la conciencia de los sujetos creyentes, lo que sin embargo es suficiente para darle una realidad fenomemológica e histórica innegable– de un Principio trascendente (Dios), de origen no humano y que por lo tanto sobrepasa y norma la mente y las acciones de los creyentes.

12. La ausencia del Principio divino no lo anula (lo que sería imposible por su misma trascendencia; la "muerte de Dios" sólo puede ocurrir en la conciencia del sujeto humano) pero lo cambia de divino a humano. Nadie (ninguna civilización) puede vivir sin principios. Los principios humanos son relativos, de cierta eficacia pero temporales. El mundo tradicional vive de acuerdo con una Verdad revelada, de caracter absoluto.

13. Las civilizaciones antiguas fueron todas tradicionales. El corte histórico de la modernidad en Occidente fue algo nuevo, único e irreversible. A los orientales, que nunca produjeron la modernidad, se les ha venido imponiendo desde hace aproximadamente dos siglos. Hoy, dos mentalidades conviven en el Oriente: la tradicional de la mayoría de la población y de sus élites ortodoxas y la moderna de las élites gobernantes, en su mayor parte occidentalizadas, obligadas o no, por el impacto de la superioridad en términos materiales y de poder del occidente moderno.

14. Desde el punto de vista tradicional, una civilización cumple su máxima efectividad por la forma en que ofrece posibilidades para el desarrollo espiritual de sus miembros o los apoya en el camino a la liberación o salvación. Este es el criterio de base, su valor supremo y finalmente el único determinante. La estabilidad institucional o el confort individual, aunque no sin valor, son secundarios. El llamado "estándar de vida", en el sentido moderno de la palabra, no se lo considera en un plano prioritario y para el último y definitivo criterio no cuenta. Lo que no quiere decir que los bienes, la riqueza y el placer no sean considerados como tales.

Una cosa es evidente: la civilización moderna está construida sobre esa concepción distinta en que el estándar de vida ha venido a representar el único criterio que se toma seriamente. Todo lo demás, la Tradición, la religión, la salvación, se subordina a ese punto de vista. Trasladar, es obvio, ese criterio de valor a las otras civilizaciones del pasado y actuales, es un error.

15. El punto de vista moderno es un punto de vista profano hacia todas las cosas; el tradicional, por el contrario, sólo puede constituirse dentro de un punto de vista sagrado y simbólico.

16. Los dos puntos de vista sitúan la realidad última de las cosas en dos polos opuestos: la Materia y el Espíritu, la Forma y la Sustancia. Consecuentemente, estos polos se encuentran en conflicto en todos los campos del pensamiento y la acción.

17. La historia del mundo, desde la concepción tradicional, tiene un comienzo y un final divinos. La historia, pues, es cíclica. La verdadera historia, la metahistoria, no es la historia humana. Contrariamente, desde el punto de vista profano, la historia es considerada como indefinida, sin comienzo ni fin, como una ilimitada matriz llena de sucesos y cosas que varían pero siempre de importancia relativa, y en la que no se puede encontrar ningún lugar para las nociones de Creación, Manifestación, Revelación o Juicio. Mientras que en el primer caso, la realidad del mundo es contingente (sin negarle todo su valor relativo) con respecto a la realidad superior de un Creador, un Preservador o un Juez, en el segundo, sólo el tiempo, el espacio y sus contenidos son reales y todo lo demás, incluyendo las concepciones religiosas y espirituales, son conjeturas. En el primer caso existe una verdad absoluta, sea de manera religiosa o metafísica, y sólo ciertas aplicaciones de ella son asunto de opinión; en el segundo caso, toda verdad es relativa e histórica (historicismo) y no existe nada excepto lo que puede ser observado y medido, o racional y lógica-

mente demostrado, lo que no es materia de opinión, con la implicación de una libertad individual de creencia y de pensamiento. En el primer caso, un hombre, en tanto piensa en un mayor o menor grado, sigue su tradición, se atiene a una sabiduría que se postula como la fuente divinamente conectada con su tradición; en el segundo caso, todo hombre debe pensar por sí mismo, al menos hasta que decida permitirles a otros hombres pensar por él, ya que considera no haber guía más confiable que lo que procede de la actividad del cerebro humano, a pesar del hecho de que el resultado de tal actividad, en la forma de las opiniones de los filósofos, científicos o expertos que se aceptan como autoridades, sea tan variada y conflictiva.

18. Tradicionalmente, la historia de la humanidad es la historia de un descenso de un estado edénico acompañado con la posibilidad de un re–ascenso; modernamente, es la historia de un progreso desde un estado primitivo o atrasado hacia uno avanzado (materialmente, por supuesto).

19. Tradicionalmente, el hombre es un instrumento en las manos de Dios; desde el punto de vista moderno, él es un ser independiente con el control de su propio destino. De esta manera, él se coloca en el lugar de Dios, tanto como ordenador de su propia vida como alguien a quien se le debe todo servicio. La tradición ve las manos de Dios en todo; la modernidad no ve nada sino fuerzas ciegas, que llama naturales.

20. En un mundo tradicional, donde se acepta la existencia del mal, no se intenta ninguna clase de perfeccionismo terrestre; el mundo moderno, que pretende que el hombre es bueno de origen o puede serlo educativa y socialmente, trata de ignorar el mal, y con su intento de perfeccionismo deja las puertas abiertas a los males más grandes, pues cierra la posibilidad de conquistar lo que la Tradición llama los más grandes bienes.

21. Desde el punto de vista tradicional la civilización moderna es una civilización desviada. Por su parte, la civilización moderna considera a las tradicionales como decadentes. Desde cierta perspectiva, todo el mundo tradicional, la religión misma, la misma espiritualidad, han entrado en decadencia con la aparición del mundo moderno y porque ello corresponde a una etapa del ciclo y signos del Tiempo. Pero la decadencia es un debilitamiento, un pérdida de poder y eficacia; la desviación, por el contrario, es un alejamiento irreversible del Principio y un desperdicio del poder. Podemos considerar a estos dos procesos, si se mantienen en sí mismos, como todavía ineficaces, pues representan una negación pasiva frente a la Tradición, y pueden llevar a cualquier parte o a ninguna. Sin embargo, la desviación entraña un grave peligro, del que no ha podido sustraerse, pues abre la puerta a la perversión, lo que constituye un abuso de poder y una negación activa de la misma existencia, volviéndose anti–tradicional. La decadencia conserva una cierta protección al permanecer todavía unida al Principio; es decir, existen posibilidades de resurgimiento que se pierden en los casos de desviación.

22. Al no haber ya en el mundo moderno ninguna instancia superior al hombre, éste se mueve en un camino de libertad obligada y anárquica, de poder (sobre la naturaleza y los demás hombres), de competencia científica y tecnológica, creando necesidades irreversibles, por el dominio del Planeta, sin ninguna causa o justificación que su propia ambición desordenada. No está ubicado, ha perdido el conocimiento de la centralidad, no sabe qué papel le corresponde dentro del Todo de la Creación.

23. Según la Tradición sería un error, una grave caída, hacer desaparecer, consciente o inconscientemente, a las sociedades tradicionales —lo que equivale a integrarlas al mundo moderno—, pues perderemos todo contacto con el

Cielo. Sólo quienes todavía lo tienen nos pueden ayudar. Sin él la humanidad seguría por un camino descendente, sin dirección, sin referencias, sin posibilidad de restablecer el equilibrio necesario al final de un ciclo, sin posibilidad de verificar, rectificar o contrastar los empeños humanos dejados al libre arbitrio.

24. Entre la civilización occidental moderna y las civilizaciones de origen tradicional no hay nada más que ruptura y alejamiento. Sólo entre civilizaciones de origen tradicional puede haber un verdadero diálogo en base al respeto de diferencias y encuentro planetario futuro en una Unidad trascendente. Sólo entre sostenedores de valores superiores, espirituales y no materiales, pueden haber un diálogo ecuménico y una verdadera comparación.

25. El Islam, es, pues, una civilización tradicional: así se considera. Nadie que no tome en cuenta esto puede entender qué es el Islam ni comprender todas sus dimensiones, potencialidades y perspectivas. Las opiniones que lo ignoran son sólo proyecciones equivocadas de sus puntos de vista occidentales modernos.

26. Una cosa es que sea un hecho que el mundo vaya en tal o cual dirección, y otra distinta que lo consideremos lo mejor y lo aceptemos. [6]

III

Mientras el occidente moderno se enfrenta a su propia crisis moral e intelectual, producto de su propio desarrollo, los

países orientales, modernizados a medias, se enfrentan con el dilema de rescatar su identidad a través de un retorno a sus propias raíces y rechazar la modernidad que la destruye, o aceptar esta última y abandonar su tradición.

Los efectos de la modernidad en los países islámicos son de una gravedad que difícilmente podemos entender la mayoría de los occidentales. En Occidente, la filosofía moderna secularista que acompaña a los desarrollos de la ciencia y la tecnología, fue asimilada por completo y considerada parte integrante de su estructura mental. Las ideas del liberalismo, de igualdad y progreso, de separación de Iglesia y Estado, de creencias religiosas y vida civil; la separación y secularización de todas las áreas de conocimiento, las ideas filosóficas como invenciones particulares y propuestas como "sistemas de vida", las ideologías políticas surgidas del proceso secularizador de antiguas teologías, todas forman parte de la mentalidad moderna que desde hace un buen tiempo ha sido cuestionada y puesta en crisis. Occidente –cómo podemos hoy olvidarlo– vive ya la época más aguda de su nihilismo, de su devaluación de los valores supremos. Etapa de escepticismo, de incredulidad y desesperanza por una desesperada autocrítica que conduce cada vez más al ahondamiento de ese sin sentido de una vida cada día más anodina y a la imposibilidad de dar marcha atrás y recuperar lo perdido. Vida cambiante y acelerada que se diluye en la conquista de bienes y placeres materiales, tan efímeros como los éxitos de moda, y cuyos frágiles y relativos valores nada importan, porque son constantemente sustituidos. La democracia manipulada y el libre mercado, el librepensamiento y el *American way of life,* las ideas y las hechos mismos del fracaso de la mentalidad moderna quieren imponerse, paradójicamente, sobre el resto del mundo como los únicos y mejores valores a seguir. Pero Occidente no tiene ya ningún valor moral, político, social, filosófico, cultural o

religioso que exportar. Tal vez sólo el rescatar las verdaderas propuestas –que las hubo y todavía hay– de nuestra tradición, de rescatar la cordura y no abandonar, con los recursos que tenemos, las buenas intenciones de un profundo cambio. La civilización de Occidente está desde hace tiempo en bancarrota. No conduce a ninguna parte. No ofrece ninguna esperanza. Lo que queda vivo, porque ha adquirido vida por sí mismo, es el desarrollo tecnológico y científico que se ha creado, con sus economías concomitantes, que dan poder y confort material a quien lo posee, y ha demostrado ser un verdadero peligro de destrucción en las manos del hombre. Nada más.

Todas las naciones del mundo conviven hoy en el organismo de las Naciones Unidas. Una unidad de pluralidades. Pero todos sabemos que esta unidad (establecida y no natural) es resultado de un criterio occidental que sustentan las potencias del llamado primer mundo. La unidad se basa –por las necesidades actuales de interrelación– en un supuesto derecho internacional que regula las relaciones políticas y económicas de los pueblos dentro de las ideas de justicia y libertad occidentales modernas. Se respetan supuestamente las tradiciones y culturas particulares, como cosa aparte, de folklor (UNESCO). Pero en las bases de dichas normas existe el criterio de separación moderna de los valores de vida cultural, social y religiosa (relegando estos últimos a la conciencia individual) y la supuesta organización occidental pública y política que se pretende necesaria para convivir. Sin embargo, este tipo de criterios no corresponden a los de otras civilizaciones, donde su cultura general difícilmente puede separarse de su cosmovisión religiosa del mundo. Su forma de vida se produce en una totalidad de principios diferentes.

Esto ha planteado muchos problemas a los países orientales en su integración a la modernización occidental planetaria. Para ellos, dicha integración ha venido a significar

la aceptación de los valores y forma de vida occidentales y, consecuentemente, el rechazo de los suyos. *La modernización,* como lo dijo hace ya tiempo Hamilton Gibb, *significa occidentalización.* [7] La diferencia, para poner un caso, con América Latina, es que hoy debemos luchar dentro de lo que ya estamos para lograr un respetuoso lugar; sólo estamos (por particularidades especiales dentro del todo occidental) atrasados en la producción y continuación de esos valores occidentales, lo que no quiere decir, obviamente, que no tengamos una especial identidad cultural, que no debemos perder. [8] Pero los orientales tienen que tomar esos valores de principio y en contra de los que tienen. En ellos ocurre un verdadero choque de culturas y tradiciones. Si son por completo diferentes, ¿por qué habrían de tomarlos? Tal vez porque ya no parece existir otra posibilidad en este mundo. Occidente se ha impuesto, ha vencido. Pero, ante la situación occidental antes descrita, queda la pregunta: ¿cuál es el criterio para decidir que una tradición o anti–tradición es mejor? La verdad es que, en el curso de la historia, no se es consciente, todo sucede. Hay explicaciones que sólo pueden estar en un nivel cósmico. Ello no quita, con todo, que si ahora se sabe que hay algo equivocado tengamos necesariamente que consentirlo.

¿En qué resulta difícil la integración de los países islámicos al monopolio occidental? En pocos y precisas palabras, es como pedirle a alguien que cambie su manera de ser, de creer y vivir, por otras. Podemos aceptar que todo cambia en este mundo de la manifestación en el tiempo, pero los cambios dentro de una tradición son normales y de ninguna manera pueden ser iguales al cambio hacia afuera de la tradición. Esto último, que es prácticamente de esencia, no deja de cuestionar su sentido: ¿para qué? ¿a cambio de qué? También es cierto que todo puede cambiar, pero ello requiere su tiempo y es cuestión de educación y generaciones, y en ocasiones se cambia inconsciente u obligadamente.

La conversión de musulmanes a la modernidad liberal o socialista ha crecido desde el siglo pasado a través de la introducción de la educación moderna occidental y por los mismos musulmanes que han estudiado en Occidente para apropiarse de los nuevos conocimientos y técnicas científicos. [9] Las élites burguesas y las gobernantes se han occidentalizado en su mayor parte. Esto no es un tipo de conversión religiosa (lo que en el Islam sería apostasía, y ha ocurrido en un mínomo grado en su historia), es un tipo de conversión que supuestamente no toca la religión –y desde un punto de vista no debiera tocarla–, las creencias vitales, pero digo supuestamente, porque en el fondo es algo más peligroso que la conversión a otro credo. Esta conversión conduce, más sutilmente de lo que se piensa, al ateismo, al secularismo de la vida, y mina toda creencia en lo trascendente, cosa contraria para un musulmán. [10] Muchos en el Islam son ya agnósticos y educan a sus hijos en la manera de pensar occidental. Pero muchos, la gran mayoría de la población, sigue viviendo plenamente su tradición (con ciertas contaminaciones inevitables de la vida actual influida por el tiempo en que se vive: la ciencia, los productos del comercio y la tecnología occidentales que invaden todo). Hay, desde fines del siglo XIX, es importante saberlo, dos poblaciones de musulmanes conviviendo. [11] Es por ello también importante saber, cuando se habla, lee o escucha, a un árabe, iraní, turco, indio o chino, si es occidentalizado o tradicional. Esto cambia todas las cosas. Hay una comprensión diferente del mundo.

Quienes en Occidente no se han dado cuenta del estado de vida en que se encuentran desde que se asumió la modernidad, desconocen un corte fundamental (el mayor) en la historia de la humanidad. Inmersos en ella es imposible detectar su verdadera esencia que se contrapone a todo lo anterior. Y es difícil porque toda nueva forma que

aparece, una vez que ocurrió el desarraigo, no sólo la aceptamos, sino que la exaltamos, considerándola la mejor, la útlima, la única, al menos momentáneamente. [12] Sólo los pueblos que hasta el momento viven una auténtica vida tradicional podrían mostrarnos la diferencia. Porque nuestra historia del pasado es digerida y dirigida desde la mentalidad moderna. Simplemente estamos incapacitados para cuestionarla. Hoy estamos en vías de hacer desaparecer todo vestigio de forma tradicional en el Planeta. Pronto tal vez nadie sabrá qué significa la Tradición (con mayúsculas) y las formas de vida tradicional.

Acaso los occidentales modernos tengamos la posibilidad de secretar el antídoto del mismo veneno que hemos creado. Pero los pueblos tradicionales, el Islam en este caso, difícilmente lo podrían hacer, porque el veneno les llega de afuera y las premisas de esa ideología le son extrañas. Es por esto por lo que digo que la secularización que entraña la mentalidad moderna de progreso y desarrollo es un peligro mucho mayor y como nunca antes se dio para el Islam. El Islam se encuentra ante la disyuntiva de modernizarse y dejar de ser Islam o seguir siendo Islam y rechazar la modernidad, con todo lo que esto implica, suponiendo que fuese posible en este mundo internacionalizado y cuya dirección la determina el mismo occidente moderno. El resurgimiento del fundamentalismo o integrismo (por lo alto y por lo bajo) no es más que una expresión de esta conciencia de posible pérdida. Porque después de tres o cuatro generaciones de impacto occidental, sólo hasta hace poco se ha venido revelando el verdadero peligro y la amenaza que para la civilización islámica acarrea la filosofía modernista secular de Occidente. Un testimonio directo y revelador nos puede ayudar a comprender mucho de lo que he venido diciendo. Una persona musulmana de Jordania, árabe sunita, se expresaba, durante una entrevista, de la siguiente manera:

Como vivo en mi tiempo y he recibido una educación occidental, el progreso no me parece posible más que fuera de la tradición. En Jordania somos numerosos los que pensamos así, intentando síntesis imposibles. Como todos nuestros hermanos árabes y musulmanes del mundo cuando se ponen a pensar, vivimos un drama atroz. ¿Es posible no matar a Dios, intentando aislar a la religión de un sistema social condenado por el progreso técnico y científico? En nuestro Islam, la religión y la sociedad están confundidas, una y otra no existen más que por la unión inseparable de las dos. ¿Es posible modernizarnos sin condenarnos?

Publicadas en 1960, en *Le Figaro* [13], de Francia, el contenido de estas palabras probablemente se habrá agravado y generalizado. Por lo pronto, resultaría inaceptable la unilateralidad y uniformidad planetaria por una civilización a costa de todas las otras. No creemos, ni sería deseable, que el Islam, como fuente espiritual de vida, desaparezca.

IV

Hace cuarenta años, en la primavera de 1951, el destacado orientalista inglés, Sir Hamilton A. R. Gibb [14], dio una conferencia en la Universidad de París sobre "La reacción en el Medio Oriente contra la cultura occidental". El tema ya entonces preocupaba a los orientalistas y todavía hoy, los planteamientos de Gibb, pueden ayudarnos a entender los problemas de la civilización islámica. En esta conferencia, [15] Gibb nos aclara que sería un error considerar que el conflicto a que se enfrenta la civilización islámica ante el impacto de la cultura occidental es igual al que se dio en la Edad Media entre la cultura árabe y las culturas persa y griega.

La situación es por completo diferente por la calidad de las influencias. Una lista de las más importantes y que han incidido irreversiblemente en las antiguas instituciones de la sociedad musulmana nos lo puede hacer ver con claridad. Gibb enumera tres grandes áreas con sus respectivas subdivisiones:

Asuntos económicos. 1) En la agricultura, ha habido una especialización en técnicas industriales y un aumento de irrigación permanente; 2) en la industria, se han introducido técnicas modernas y hay un apoyo estatal para nuevas industrias manufactureras; 3) en transportes y comunicaciones un considerable cambio, y 4) como consecuencia del desarrollo de recursos petroleros, la inmediata disponibilidad de considerables réditos y, al mismo tiempo, de una futura solución a los problemas de poder prepararse para una industria pesada.
Asuntos sociales. 1) En la esfera del orden público, la reorganización de las fuerzas armadas e introducción de nuevas disciplinas y técnicas militares; además, la reforma de la policía; 2) en la esfera de la administración de justicia, la introducción de códigos legales occidentales y de cortes de leyes y procedimientos legales copiados de modelos occidentales; la creación de barras de abogados profesionales; la determinación del derecho del Estado para hacer leyes; 3) en educación, la idea de un sistema de educación pública mantenido por el Estado y sujeto a su control; la creación de escuelas primarias, secundarias y universidades de estilo occidental; la adopción de la educación primaria obligatoria para todos los niños, hombres y mujeres igualmente; 4) en organización social, el reemplazo de las antiguas corporaciones a las que pertenecía la antigua población de pueblos, adeas y regiones, por el concepto occidental de individualismo; el relajamiento de tradiciones sociales y familiares; la libertad que las mujeres y los jóvenes de ambos sexos comenzaron a adquirir en la vida económica y social y en demandas en la vida política; 5) en relación a la población en general, el rápido, continuo y aun excesivo incremento en las tasas de nacimiento, favorecido por la organización de servicios de salud pública, con su aumento de prácticas de higiene y precauciones contra epidemias fatales, ha tenido resultados de sobrepoblación (especialmente en Egipto donde el número de habitantes se duplica cada quince años); movilidad y densidad en constante aumento en grandes pueblos y el ahondamiento de la discrepancia que siempre ha existido entre la ciudad y el campo; además, el caso especial presentado por la acumulación de un gran número de trabajadores en ciudades donde existe industria pesada y el impulso

dado a la creación de sindicatos o gremios de obreros; 6) la creación de profesiones burguesas; sobre todo el periodismo, cuya influencia y rendimientos es algunas veces exagerada por aquellos que desconocen los poderes intrínsecos de resistencia de la gente oriental, pero que incontrovertiblemente ha ensanchado la perspectiva social general; 7) las recreaciones, deportes y entretenimientos: foot ball, el movimiento scout, radio, y sobre todo el cine, que ha probado ser una de las más extendidas de todas las influencias occidentales.

Asuntos políticos 1) La adopción de formas de maquinaria constitucional que se desarrollaron en Europa occidental bajo la presión de la filosofía revolucionaria liberal y francesa, y de otros conceptos originados en las mismas fuentes, especialmente la idea de que todos los ciudadanos tienen igual parte en derechos y deberes, sin tomar en cuenta sus comunidades y creencias religiosas, y de su igualdad ante la ley; 2) el nacionalismo, esto es, el concepto de un estado nación soberano e independiente que disfruta de absoluta supremacía dentro de fronteras limitadas, y que reclama autoridad sobre todos sus habitantes como un derecho. [16]

Obvio podría resultar, desde la perspectiva occidental, que todo ello es un bien, un "adelanto". Lo que se sustituyó o subsanó, como puede desprenderse de lo enumerado por Gibb, era un mal, un "atraso". Es difícil ahora que se nos ocurra pensar que lo sustituido pudiera tener alguna virtud, algún valor positivo por sí mismo y dentro de la tradición en cuestión. Eso lo estamos perdiendo tal vez para siempre, y ni Gibb ni muchos otros orientalistas se lo plantean. Se intuye, se sabe, pero es algo del pasado. El cambio "hacia lo mejor" tiene que seguir su curso. ¿Quién desearía quedarse en formas de vida anticuadas, en la "pobreza", en el "atraso material", en lo insano e "indecoroso", en ideas contrarias al buen desarrollo y al "progreso" histórico que se ha impuesto ahora en nuestra humanidad? Con los años, la influencia ha aumentado, pero también ha crecido la reacción, porque Gibb nos recuerda que después de los primeros impactos deslumbrantes de desarrollo material de Occidente, vino la gran bancarrota moral y social (dos guerras mundiales, totalitarismos) del siglo XX y con ello desilusión y conciencia.

Las cosas, desde luego, no son simples y tienen más de una causa. La lista de Gibb nos muestra que esas influencias, a diferencia de encuentros culturales anteriores, donde pudo haber afinidad espiritual e intelectual, acarrearon una completa revolución social. Gibb nos hace ver que la introducción (en parte impuesta, pero también solicitada) de nuevas instituciones económicas, sociales y políticas, no pudo dejar de tener implicaciones en las ideas, las actitudes y los valores. ¿Hasta qué punto las influencias culturales, en sentido estricto, esto es, ideas filosóficas, literarias y estéticas del Occidente han penetrado igualmente? Aunque no es fácil distinguir entre las ideas y sus manifestaciones, separar dichas influencias con precisión y distinguir entre aquellas que son materiales y las que son culturales, no obstante, nos dice Gibb, sería casi imposible creer en la eficacia de instituciones basadas en valores positivos –leyes civiles y constitucionales, servicios de salud pública– sin una simultánea y más o menos transferencia visible de las ideas culturales que las justifican y las confirman. Vemos así que surgió un cuerpo de firmes y convencidos adherentes de los valores occidentales entre las clases burguesas y profesionales educadas, el cual se fue reforzando por periodos de residencia y estudios en países occidentales. Un caso extremo de partidismo (o claudicación) extranjerizante es el ejemplo que Gibb nos cita del Dr. Taha Husain (Pasha) de Egipto, al menos en su primera época, quien abiertamente dijo que si su país deseaba crear un camino independiente de vida en el mundo moderno, la única forma era "compartir la civilización occidental en sus buenos aspectos y en sus malores, en lo que nos gusta y en lo que no nos gusta". Pero este tipo de actitudes era impensable para la gran mayoría, las grandes masas que no han perdido su identidad, sus raíces musulmanas y que, por supuesto, no se han occidentalizado, y que piensan, además, que sería mejor seguir viviendo en su propia civilización, con

sus propios bienes y males que con los ajenos. Un ejemplo contrario a esa postura de Taha Husain, y antecedente en este siglo de los actuales integrismos islámicos, lo representó el movimiento de la "Hermandad musulmana" (*Ikhwan al–Muslimin*), que en el mismo Egipto surgió por inspiración popular y cuyo programa intentaba barrer con todas las influencias occidentales. Pero según Gibb, en ambas actitudes el principal problema se pasa en silencio. Tomando en cuenta que la adquisición de las técnicas occidentales es necesariamente inseparable de la adopción de la filosofía y la mentalidad modernas que las sustenta, y si esta adopción contraría a la que se sustenta en la civilización islámica, el terrible dilema que se presenta es el de cómo obtener esos préstamos occidentales que parecen inneludibles y defender y proteger al mismo tiempo sus valores y sus tradiciones culturales, esto es, sin perder su propia identidad. "Después de tres cuartos de siglo", escribía el intelectual marroquí Abdallah Laroui en 1967 [17], "los árabes se hacen la misma y única pregunta: ¿quién es el otro y quién soy yo?". El "otro", evidentemente, es el occidental. Anouar Abdel–Malek, el destacado sociólogo egipcio, se preguntaba también, en 1970: "¿Cómo hacer para continuar siendo uno mismo en un mundo dominado por el "otro"?" [18] Hamilton Gibb, por su parte, afirmaba categóricamente: "si dicha sociedad falla en esa tarea, está perdida como sociedad musulmana".

Es un hecho que hoy es imposible, como lo pretendía la "Hermandad musulmana", barrer con todas las aportaciones occidentales; la vida pública entera y una buena parte de la vida económica están engranadas al sistema occidental. Individual, pero a la vez socialmente, entonces, la cuestión es esta: "¿Cómo, en un mundo en que la tecnología hace progresos a un ritmo sin precedentes, donde la industria es organizada en una vasta escala, pueden los valores sociales y los ideales culturales del Islam ser reafirmados en tal

forma que reconstruyan una sociedad estable dotada con un vigoroso y homogéneo orden social capaz de jugar un papel activo y constructivo?" [19]

Tal vez hoy, la oposición y la tarea, resultan más dramáticas. Con el "nuevo orden internacional" se forzará a todas las naciones, no sólo islámicas, a acabar de integrarse a la occidentalización moderna. Pero las mentalidades, las formas de ser y concebir el mundo, son distintas. De hecho incompartibles. Sólo entre Valores se puede establecer una auténtica relación y es difícil que las bases constitutivas de la mentalidad accidental moderna entren en relación con algo tan diferente como el pensamiento tradicional del Islam. Gibb no esperaba que la solución se completara en un espacio de tiempo corto. Hablaba de las nuevas generaciones de líderes, surgidas de estratos de la población que había permanecido musulmana, que pudieran mantener sus vínculos con la vieja cultura islámica, y que serían capaces de percibir y entender los valores latentes en la civilización occidental, y llegar a engarzarlos, en términos concretos, con el avasallador problema de los pueblos árabes. "Es de esta manera, y sólo de esta manera", concluye Gibb, "que el pensamiento musulmán será capaz de restablecer su posición en esta edad de revolución tecnológica, e imponer sus propios valores sobre las nuevas instituciones de la vida social. Esto será realizado en un tiempo largo y apenas ha comenzado. Pero ha comenzado, y hasta que logre un éxito completo no habrá solución para los problemas sociales y culturales del mundo árabe."

Sólo desearíamos agregar al Sr. Gibb que la tarea no sólo es del mundo árabe. Es el "otro" de los musulmanes el que también está en juego, el que debiera reconsiderar su posición de intervención y ser capaz de dejar libre curso a la voluntad de los otros de autodeterminarse.

V

Sostener un punto de vista tradicional no implica rechazar sin más los signos de los tiempos. Hay el nivel de los hechos y el de la inteligencia. Hay que inteligir siempre los hechos, interpretarlos. Pero la vida en la comprensión intelectual puede al mismo tiempo rechazar y vivir los hechos. Todo depende del nivel del ser del individuo. Se entra naturalmente en una élite.

Pero, ¿puede el musulmán, como pueblo, seguir viviendo en este mundo en el que es imposible permanecer aislado y ajeno a la modernidad so pena de desaparecer? Una de las grandes inteligencias de origen y convicción musulmana y, más aún, tradicional, Seyyed Hossein Nasr, propone armonizarse sin perder la esencia, que sería perderlo todo. Conocedor de los dos mundos, la tradición oriental y el occidente moderno, Nasr nos ha proporcionado en más de una veintena de libros, las claves para comprender con generosidad y acierto lo que realmente ocurre, colocando las verdaderas e insustituibles aportaciones de la civilización islámica en su justo valor y ante la perspectiva histórica general. Sus valiosas contribuciones, sus valiosos estudios, nos esclarecen las fáciles confusiones que hoy se dan. La actitud del Islam desde el punto de vista tradicional, podemos decirlo con Nasr, no cede –ni debe– ante la modernidad ni claudica ante lo que tiene de esencial y verdadero. Pero, como toda civilización, el Islam tiene una dimensión en el tiempo y es en éste que sufre su inevitable deterioro y cambio. No es parte de la inteligencia el no verlo. Sin embargo, el Islam distingue entre Principios inmutables y cuestiones de caracter secundario que pueden adaptarse a los tiempos. Cambiar es inevitable, lo que puede ser evitable es perecer con y el cambio, si se conservan los Principios que son inmutables.

Dígamos que sólo es posible partir de la *intención*, buena y correcta, pues más allá de esto, inquirir por la posible realidad de los actos, es entrar en el terreno de la metahistoria o la escatología.

Nasr nos aclara que en contextos diferentes hay diferentes significados para las ideas, sobre todo cuando se trata de civilizaciones distintas. Este es el caso de conceptos tales como "religión", "secularismo", "libertad', "ley social y personal", y "educación", en un mundo tradicional y de acuerdo con sus principios fundamentales. Si no comprendemos estas diferencias, difícilmente podremos entender la historia y la situación actual del Islam; difícilmente, también, podríamos intentar comprender los problemas que se suscitan a raíz de la occidentalización planetaria. [20] Si bien es cierto que no podemos considerar como ilegítimos los estudios históricos o analíticos minuciosos de la erudición contemporánea occidental sobre el Islam, hay, desde la perspectiva de este último, un punto de vista secular al que se une el método analítico y el historicismo que resulta inaceptable si dichos estudios no son integrados desde un punto de vista superior.

Por ejemplo, cuando se estudia el mundo islámico, se recurre a los conceptos de religión y secularismo provenientes del pensamiento occidental cristiano. Pero precisamente, en estos dos ámbitos, las palabras no poseen el mismo significado. En el árabe o persa clásicos no existe ningún término que sea exactamente sinónimo de la palabra "secularismo". En cuanto a "religión" (*din*) su sentido es mucho más amplio. La distinción que en el mundo occidental cristiano es clara desde su nacimiento entre lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo secular, la naturaleza y la Gracia, no existe en el Islam. [21] En éste, en cierto sentido, todo es en esencia sagrado, porque todos los aspectos de la vida, así como todos los grados de la manifestación cósmica, están gobernados por un único principio y están unificados por un centro común. Sin em-

bargo, el mundo que se produce por la Creación no comparte la perfección de Dios. En el fondo, Este lo es Todo, y la separación del mundo con respecto a lo divino es ilusoria, pero no por ello dicha separación deja de ser real con respecto a la existencia cósmica. De aquí el origen de lo secular, que es todo lo que el hombre produce por su propia cuenta en este hiato ontológico entre él y Dios. Lo secular es todo aquello cuyo origen es meramente humano. [22]

A través de su historia el Islam recibió la intromisión de ideas extrañas y seculares. Primero en la vida política, la cual se divorció de los principios revelados y sucumbió a la política de poder. Las instituciones y leyes políticas, administrativas y fiscales, de los imperios persa y bizantino, fueron islamizadas, pero la adaptación de ciertos usos y procedimientos introdujeron una heterogeneidad en la ley islámica que desempeñó un papel importante, posteriormente, durante los siglos XIX y XX, cuando ésta se secularizó en su mayor parte. Otro elemento de secularismo en la vida cultural del Islam fue la influencia del racionalismo que era inherente a la filosofía peripatética griega. Sin embargo, a través de los años, el peligro de sofocación de la vida espiritual que suponía el racionalismo, fue reducido.

El ataque más devastador del secularismo contra el Islam empezó en el siglo XIX, "y entonces provino –nos dice Nasr– de una civilización que, a diferencia de la griega, ya muerta, era materialmente más poderosa que el mundo islámico y estaba interesada política y económicamente en dominarlo". [23]

En lo que atañe a la ley islámica (la *shari'ah*) es importante señalar que lo que ha permanecido intacto de ella a través de los tiempos ha sido el aspecto que se relaciona directamente con la persona humana, como el matrimonio, el divorcio y las herencias. Esto es lo que se califica de ley personal. "Este ámbito ha sido el refugio y la plaza fuerte que ha

permitido que la sociedad islámica siguiera siendo islámica a pesar de las diversas formas de instituciones políticas que la han gobernado en los siglos pasados. Por consiguiente, lo que se discute es el último refugio del aspecto legal de la *shari'ah* en el conjunto de la sociedad musulmana". [24]

Ahora bien, ¿como mantener esta ley personal como perteneciente a un orden superior de existencia y vivir en una situación en la que sea difícil practicarla plenamente? Según las enseñanzas del Islam ello es posible y nunca la ley islámica puede ser considerada imperfecta en sí, sino que son las circunstancias en las que se vive las que estarían por debajo de esos principios inmutables que en definitiva gobiernan necesariamente todas las cosas. Es posible introducir cambios con sentido en la *shari'ah,* pero sólo a través de ella y tratando de aplicarla y conservarla íntegra en la medida que es posible hacerlo en el mundo moderno, pero dichos cambios no debieran hacerse con un seguimiento ciego –(*taqlid*), que es una forma que los sabios musulmanes han condenado en toda las épocas– en los valores y las normas habituales en el Occidente actual, pues estos valores y prácticas no son permanentes. "Si perdiéramos la *shari'ah,* dice Nasr, perderíamos aquello mismo por cuya subsistencia tratamos de 'reformar' nuestra sociedad actual". [25]

En cuanto a la idea de libertad, es necesario aclarar que en el Islam, como en cualquier sociedad de tipo tradicional, su forma más importante es la libertad de *ser,* de experimentar la pura existencia misma. Nada tiene que ver con el significado que se ha atribuido a este término en Occidente a partir de la aparición del humanismo. La libertad personal está en la sumisión a la Voluntad divina. No hay libertad posible en la rebelión contra el Principio, que es la fuente ontológica de la existencia humana. La pura libertad o libertad absoluta pertenece sólo a Dios; nosotros, como reflejo y teofanía de los Nombres y Cualidades divinos, o como "imagen de

Dios", somos más libres cuando más *somos*, en cuanto más conformidad tengamos con el único que *es* en sentido absoluto. El hombre fue creado libre para aceptar o rechazar el convenio de conformarse al Principio. Y según el Corán, el hombre aceptó en principio el convenio.

Partiendo de esta comprensión básica, contraria al sentido que se le da hoy en el occidente moderno, hay varios niveles en que la libertad puede entenderse en el Islam: a nivel jurídico–social, teológico, filosófico y esotérico. Pero incluso en los tres primeros, los derechos humanos son consecuencia de obligaciones humanas para con Dios, la naturaleza y los demás hombres. La jurisprudencia define la libertad humana en el contexto de la ley divina, que es revelada y no humanamente creada; la teología, aunque en alguna forma, pueda negar la libertad, poniendo el acento en un voluntarismo totalitario, no puede negar que los hombres han vivido y siguen viviendo con la conciencia de su libre albedrío. Los filósofos reaccionaron en este punto contra los teólogos afirmando la realidad de la libertad humana, pero siempre en el contexto de la sociedad nomocrática del Islam, y nunca desde el punto de vista de un humanismo secularista. En el sufismo, por último, el verdadero significado de la libertad está en la aspiración de integrarse con lo Absoluto, quien es en donde reside la libertad en su sentido real, liberándose de toda servidumbre del cuerpo y el mundo terrenal.

Dos sistemas educativos en pugna dividen actualmente el corazón mismo del Islam. Dos sistemas que se contradicen y cuya repercusión incide en la totalidad de la vida musulmana. Sin embargo, desde el punto de vista tradicional, la sabiduría islámica posee las doctrinas metafísicas que son las únicas capaces de dar las respuestas a los problemas planteados por las actitudes científicas, históricas y filosóficas modernas, pero

ellas —doctrinas y respuestas— tienen que ser reformuladas y cristalizadas. [26]

El Islam es una tradición espiritual y religiosa viva, no una religión muerta de interés meramente histórico. Presentar al mundo moderno sus muchos tesoros de sabiduría que todavía existen es el gran desafío para los estudiosos del Islam que todavía creen en la necesidad de mantener la verdadera esencia trascendente del ser humano y la Creación.

Notas

[1] "Una visión o un juicio condicionados es cosa normal, admitámoslo. Los filósofos de hoy se burlan de toda pretensión de superar esta situación"; pero "...el condicionamiento en cuestión no es en su totalidad un mal irremediable" (Maxime Rodinson, *La fascinación del Islam*, Madrid, Ediciones Júcar, 1989, p. 148).

[2] Véase el prefacio de Titus Burckhardt al libro de Seyyed Hossein Nasr, *Islam. Perspectives et réalités*, Paris, Editions Buchet/Chastel, 1975.

[3] "Lo que han hecho los orientalistas —nos dice S. H. Nasr— es estudiar el Islam para sus propios fines y necesidades" (Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought*, Albany, State University of New York, 1981, p. 33; Cf. la versión española *Vida y pensamiento en el Islam*, Barcelona, Edit. Herder, 1985, p. 51). Para un examen de los prejuicios del orientalismo como actividad académica, política y colonialista, véase la obra de Edward W. Said, *Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978 (traducción española en Edit. Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1990).

[4] Considerar que el Islam fue un producto sólo humano, de un hombre llamado Muhammad, es una interpretación secular moderna y no puede dar cuenta del verdadero significado del fenómeno de la civilización islámica. Es no creer en el hecho religioso mismo. Hace tiempo que la fenomenología nos enseño que la realidad de los fenómenos religiosos en la historia es tal y como se muestran en el corazón y la conciencia de los creyentes mismos. La fenomenología religiosa intenta alcanzar la realidad de un *hecho religioso* como tal, manteniendo integralmente al *objeto religioso* tal y como se presenta a la *fe* religiosa que percibe este objeto.

[5] El genocidio o etnocidio en forma material por el proceso civilizatorio ya ocurrió —y sigue ocurriendo— con los indígenas de toda América y las etnias africanas y australianas. Para el caso de los indígenas de América Latina, véanse los documentos reveladores que transcribe Guillermo Bonfil Batalla en *Utopía y revolución*, México, Edit. Nueva Imagen, 1981; cf. también *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la segunda reunión de Barbados*, México, Edit. Nueva Imagen, 1979. En este orden de cosas son importantes: *Etnocentrismo e historia*, de Dominique Perrot y Roy Presswerk, edit. Nueva Imagen, 1975 y Augusto Roa Bastos, comp., *Las culturas condenadas*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1978. Por último, y para el caso de Asia, el excelente y ya clásico libro de K. M. Panikkar, *Asia y la dominación occidental*, Buenos Aires, EUDEBA, 1966.

[6] Sobre el concepto de Tradición (con mayúscula) es necesario ver las obras de René Guénon quien, en este siglo, redescubrió y aclaró la idea de Tradición Unánime o Primordial. Véanse a este respecto las obras de Frithof Schuon y Ananda K. Coomaraswamy, sobre todo, de este último, *The Bugbear of Literacy*, Middlesex, Inglaterra, Perennial Books LTD, 1979. Una excelente explicación en S. H. Nasr, "What is Tradition?" en *Knowledge & the Sacred*, New York, Crossroad, 1981, pp. 65–92. Cf. también Lord Northbourne, *Religion in the Modern World*, London, J. M. Dent & Sons LTD, 1963 y Elémire Zolla, *Che Cos'e la Tradizione*, Milano, Bompiani, 1971, pp. 97–133.

[7] "The Reaction in the Middle East Against Western Culture", en *Studies on the Civilization of Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1982, pp. 320–335.

[8] Me refiero a la gran población de origen mestizo y cristiana que, después de la conquista habita y gobierna estas tierras. Para las etnias indígenas cf. *supra*, nota 5.

[9] "La intrusión del secularismo en el mundo islámico en ninguna parte es tan evidente como en el campo de la educación", nos dice S. H. Nasr, *Vida y pensamiento en el Islam, op. cit.*, p. 25. "A partir del siglo trece/diecinueve las autoridades musulmanas han construido con

frecuencia escuelas basadas en modelos europeos y con programas de enseñanza europeos. La idea original era la de capacitar a los musulmanes para vencer a sus invasores europeos. Sin embargo, la consecuencia de esas escuelas ha sido la conversión de una parte de la sociedad musulmana en una clase social que profesa unas opiniones radicalmente distintas a las de la mayoría de los musulmanes y la creación de graves fisuras en el orden social musulmán. Para ver esta diferencia de mentalidades basta con hablar con un estudiante de una universidad moderna del mundo istámico y comparar sus ideas con las de un estudiante de una escuela religiosa o *madrasah*." (*Ibid.*, pp. 25–26).

[10] Uno de los mejores estudios sobre el impacto del modernismo en el Islam sigue siendo *Modern Trends in Islam* (Chicago, 1947) de Hamilton Gibb. Sobre esa fisura Gibb nos dice, p. 42: "Es importante que reconozcamos la amplitud de esta fisura entre la educación religiosa y la secular en Egipto, y sus trascendentes consecuencias. No sólo ha enfrentado entre sí a escuelas y universidades, sino que ha contribuido, más que cualquier otro factor, a la división de la sociedad musulmana... enfrentando a ortodoxos contra 'occidentalizados' en casi todos los sectores de la actividad social e intelectual, en modo de vestir, de vivir, en los hábitos sociales, diversiones, literatura, e incluso en la manera de hablar". (Cit. por Nasr, *Ibid.*, p. 25, nota 9, quien agrega: "lo mismo se podría decir de Persia, Pakistán y la mayoría de los demás países musulmanes".)

[11] El occidente moderno es la causa de esta polarización. Pero no sólo hay hoy un Islam modernizado y uno tradicional. "Una vez más, la sociedad arabo–musulmana aparece mucho más compleja, más diferenciada de lo que nos lo harían suponer las relaciones sólo con las clases políticas occidentalizadas." (Bruno Etienne, *L'Islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987, p. 177).

[12] Más porque el peligro de la secularización, que es la liberación del hombre de toda dependencia de lo absoluto, está en su esencia de ser creado libre y que implica llegar a poseer el orgullo, la soberbia (el mayor pecado), lo cual viene a ser uno de sus anhelos naturales y constitutivos. Pero ello no elimina su otro deseo innato de la trascendencia. El ser humano es un ser bipolar que lucha entre la inmanencia (que tal vez ha acabado por ser más fuerte) y la trascendencia (que es la única que puede proporcionar el verdadero sentido a la vida).

[13] Cit. por Henry Corbin, *En Islam iranien,* Paris, Editions Gallimard, 1971, t. I, pp. 32–33.

[14] El fondo de Cultura Económica, en México, en su colección de Breviarios, núm. 58, publicó una traducción de la 1a. ed. de un libro de Gibb titulado *Mohammedanism,* de 1949. La 2a. ed. inglesa de 1953 cambió su título a simplemte *Islam.* "Mahometismo" no es un término correcto e implica una visión distorsionada sobre el Islam. Acuñado desde la Edad Media cristiana, como el de "moros", "sarracenos", "turcos", y luego por los misioneros colonialistas, se forjó por desconocimiento e imitación al de "cristiano", cuyo significado es real por cuanto se sigue a Cristo como el mediador, pero siendo Dios mismo, encarnado, el único camino, la vida y la verdad. Desde el punto de vista del Islam, el profeta Muhammad es el prototipo espiritual, el *al–insan al–kamil,* el Hombre Universal, por lo que viene a ser sujeto de imitación. Pero en estricto sentido, los hombres y mujeres en el Islam son musulmanes, de *muslim,* es decir, el que está sometido a la voluntad de Dios (Alá). No son mahometanos, pues Mahoma fue un hombre, aunque profeta, pero no hijo de Dios. No hay encarnación en el Islam. El equivalente de "cristiano" sería, en todo caso, "alaista", seguidor de Alá.

[15] Cf. *supra,* nota 7.

[16] *Ibid.*, pp. 320–322.

[17] *L'Idelogie arabe contemporaine,* París, Maspero, 1967, p. 15.

[18] *La pensée politique arabe contemporaine,* Paris, Du Seuil, 1970, p. 20.

[19] Hamilton Gibb, "The Reaction in the Middle East Against Western Culture", *op. cit.*, p. 331.

[20] Seguimos aquí las ideas expuestas por Seyyed Hossein Nasr en *Vida y pensamiento en el Islam, op. cit.*, de los cuatro primeros capítulos, pp. 9–56.

[21] ¿Es posible hablar de una tipología de la fe? La fe musulmana es diferente de la fe cristiana, no sólo en calidad, en especificidad, sino que hay una diferencia fundamental en cuanto que tiene una ley social revelada que no tiene el cristianismo. Implica más cosas como creencia, pues abarca las regulaciones de la vida social y mundana. Hablando exotéricamente, es decir, socialmente, la fe musulmana es más fuerte y más totalizadora, más englobante. El cristianismo es principalmente esotérico y, por lo tanto, conlleva en su esencia la separación de lo social y lo religioso.

[22] Nasr, *Vida y pensamiento...*, p. 22.

[23] *Ibid.*, p. 23.

[24] *Ibid.*, p. 42. Ahora bien, "El Islam, nos dice Nasr, se basa en el principio de que la verdad trasciende a la historia y al tiempo. La ley divina es una realidad trascendente objetiva, por la cual son juzgados el hombre y sus actos, y no al revés".

[25] *Ibid.*, p. 46.

[26] *Ibid.*, p. 49.

Espacios de mestizaje cultural, III Anuario Conmemorativo del V Centenario de la llegada de España a América, se terminó de imprimir en invierno de 1991 en Amacalli Editores, S.A. de C.V., Empresa 186-103, Col. Mixcoac Insurgentes, Tel. 611 41 19. La edición consta de 1000 ejemplares. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Silvia Pappe.

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

Casa abierta al tiempo

UNIDAD AZCAPOTZALCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES