

INVESTIGACIONES SOBRE  
HUMANIDADES Y ARTES



INVESTIGACIONES SOBRE  
HUMANIDADES Y ARTES

Diana Arauz Mercado  
(coordinadora)

INVESTIGACIONES SOBRE  
HUMANIDADES Y ARTES

COLECCIÓN PASADO, PRESENTE  
Y PORVENIR. VIII

Maestría-Doctorado en Historia, Universidad Autónoma de Zacatecas  
Asociación Zacatecana de Estudios Clásicos y Medievales  
Sindicato del Personal Académico de la  
Universidad Autónoma de Zacatecas  
Zezen Baltza Editores  
Zacatecas, México

MMXX

Cuerpos académicos participantes:

Fuentes y Discursos del Pensamiento Contemporáneo UAZ-CA-171

Ilustración, Modernidad y Desarrollo UAZ-CA-224

Economía, cultura y sociedad en Hispanoamérica UAZ-CA-252

D. R. ©2020. Diana Arauz Mercado

ISBN: 978-607-9487-09-6

De esta edición:

Diseño editorial, corrección y estilo

Zezen Baltza Editores

Diseño de imagen: Sandra Patricia Tobón Jurado

Imagen de la portada: *Doctor Pico de Roma*

*Vos creditis als eine Fabel/quod*

*scribitur vom Doctor Schnabel.*

Grabado de Paul Fürst, 1656.

Impreso y hecho en México/*Printed and made in Mexico*

## PRÓLOGO

*Diana Arauz Mercado*  
Vicepresidenta de la AZECME

En el año 2009, cuando cerrábamos el volumen II del presente libro colectivo, hacíamos mención a la dura etapa atravesada en medio de la crisis ocasionada por el virus de la influenza, cuya expansión puso a prueba nuestra resistencia emocional. Por aquel entonces, la oms declaró extinguida esa pandemia al año siguiente. A pesar de las advertencias de dicha institución, no imaginamos que dos lustros después, volveríamos a vivir una tragedia sanitaria de mayores proporciones, esta vez, confinados en nuestras casas por un período de más de dos meses de aislamiento. El “quédate en casa” fue la consigna más escuchada. Mientras tanto, fuera de ella, gobernantes, economistas, comerciantes y ciudadanos de a pie de todos los países y diversos estatus sociales, expresaban —enfundados o no en una mascarilla— sus prioridades, terquedades, miedos o abiertas ignorancias. Quienes laboramos en el sector educativo nos volcamos en el uso de plataformas digitales tratando de suplir las insustituibles clases presenciales; los científicos empezaron a contrarreloj su carrera en pos de una nueva vacuna y su posible control; los países ricos plantean un “Plan de recuperación histórico” y los políticos de turno, ofertan, con razón o sin ella, un “regreso escalonado a la normalidad” presionados a nivel local, nacional e internacional por la tan demandada “reactivación económica”.

En plena crisis, desde este espacio reflexivo dedicado a las humanidades y las artes, nos hacemos entonces la misma pregunta que en la pandemia anterior: ¿En el siglo XXI, cuál es nuestra valoración de la vida humana? Paradójicamente, los grandes seres humanos de esta pandemia, Covid-19, en cualquier punto del mapa, han pasado de ser un grupo de indivi-

duos, antes casi desapercibidos por nuestra sociedad, hoy protagonistas centrales de ella: me refiero al personal sanitario, los médicos y las enfermeras, los cuidadores, las mujeres de la limpieza y los sepultureros. El presente volumen *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes*, hace un pequeño homenaje a estas inigualables personas de todas las latitudes. Gracias a todos. Nuestra portada los recuerda y respeta, a través de la imagen de un galeno del siglo XVII, durante la peste. El dibujo retrata un duro momento histórico, tan duro y triste como el que todos estamos pasando...

Queda por agregar que en tiempos difíciles, seguimos dando vida a nuestras propuestas académicas y trabajos estudiantiles. Por tal motivo, la estructura del libro colectivo es la que se viene conservando en los volúmenes anteriores, a saber: I, Filosofía y estudios clásicos; II, Literatura y estudios literarios; III, Artes y estética; IV, Historia medieval; V, Historia, derecho y sociedad; VI, Historia de las mujeres y estudios de género. Las aportaciones reúnen como siempre diversas voces provenientes de ambos lados del Atlántico (unas reflejando experiencia en sus discursos, otras, el inicio en el paciente y complejo ejercicio de la escritura a través de este espacio abierto a autores, profesores e investigadores noveles). Completamos la obra con dos reseñas intitoladas: *La Edad Media explicada a los jóvenes* y *Latín vivo en el español*, escritas por alumnos de la Unidad Académica de Filosofía, de la Universidad Autónoma de Zacatecas, socios en activo de la AZECME, muestra palpable —para fortuna de nuestra ciudad y del país— que la juventud zacatecana está interesada en seguir adelante y superar todo tipo de adversidades.

*Zacatecas, México, primavera de 2020*

Son muchas, pero muchas las cosas que se ven severamente obstaculizadas, cuando no totalmente impedidas, con la llegada de una epidemia como ésta de Covid-19, que al momento de escribir éstas líneas, lamentablemente no ha terminado de instalarse ominosa, terriblemente, en nuestro país y en muchos otros. Digamos, por ejemplo, que una de esas cosas es publicar libros, empresa que se convierte en toda una actitud positiva ante una realidad francamente adversa. No pude evitar se me viniera a la cabeza aquella imagen cinematográfica —al parecer no histórica— de la exigua orquestilla que no cesaba de tocar mientras el Titanic se iba dramáticamente a pique. Se trata de una metáfora asaz exagerada, admitámoslo, pero ilustrativa para resaltar el contexto temporal en que aparece esta octava entrega de *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes*; porque la zozobra que vivimos en estos momentos no tiene el carácter de fatatidad irremediable que marcó aquel hundimiento, ni los *acordes* de estos músicos/escritores/autores del libro que presentamos, son la patética despedida de aquellos del filme de James Cameron. Insistimos, aquí se trata de remarcar la actitud. Porque editar un libro aquí y ahora puede entenderse como un mensaje de optimismo con el que sus protagonistas, echados *pa'lante*, se decidieron a bregar en el mar agitado de nuestros días, mostrando que hurgar con lucidez en el pasado, reflexionar filosófica e históricamente y pensar en torno a la estética o a las mujeres, es una de las maneras más dignas de preservar el perfil humano de los que realmente somos, más allá de esta triste coyuntura de la que sabremos recuperarnos. Porque este barco no se hunde, señoras y señores, si acaso se sacude violentamente y nos atarante, dejándonos —eso sí— saldos lamentabilísimos, pero la mar completa y nuestro derrotero seguirá allí después de la tormenta.

Por ello saludo nuevamente a la AZECME, a sus integrantes y cuerpo directivo, y muy especialmente a los autores reunidos felizmente en esta nao, la número ocho, por su actitud y mensaje de esperanza de que la nueva normalidad incluirá cubrebocas por mucho tiempo y también humanidades y artes, claro está.

*José Enciso Contreras  
Semi-confinado en Guadalupe, Zacatecas  
Verano de 2020*

## I. FILOSOFÍA Y ESTUDIOS CLÁSICOS

## DIOTIMA DE MANTINEA, ¿MADRE DE LA HERMENÉUTICA?

Víctor Hugo Méndez Aguirre  
Universidad Nacional Autónoma de México

### *Introducción*

La historia canónica de la filosofía antigua, entre Tales de Mileto y San Agustín, no suele incluir mujeres. Sin embargo, durante este milenio se registra una presencia constante y paralela de mujeres filósofas, desde Téano de Crotona hasta Hipatia de Alejandría.

En los periodos arcaico y clásico griegos nacieron ramas especializadas de la filosofía cuyas paternidades se encuentran bien reconocidas. Pero el amor a la sabiduría no nace como Atenea directamente de la cabeza de su progenitor. Junto a sus padres fundadores están sus respectivas madres. En trabajos anteriores hemos postulado la necesidad de reconocer a Téano la maternidad de la filosofía en general y a Aspasia la de la retórica en particular. El propósito del presente texto se reduce a incluir a Diotima en el censo de los filósofos y acreditarle la maternidad de la hermenéutica filosófica.

Partimos del problema de la invisibilidad de Diotima en la historia de la hermenéutica y atribuimos este fenómeno a que una sacerdotisa y adivina no parece tener cabida en una explicación del nacimiento de la racionalidad occidental en términos de un tránsito del mito al logos.

Con el propósito de despejar la incógnita de la adivina filósofa nos abocamos al estudio de los contextos de la mántica griega y hacemos hincapié en la complejidad de este hecho religioso que oscila entre *manía* y *tékhne*. El *mántis* técnico, en la perspectiva de Platón, es una figura liminar entre el poseído

por la divinidad y el sabio en tanto que lo propio de él es realizar dos actividades intelectuales: *skopeîn* y *krinein*. Acuñamos la expresión "mántica crítica" para distinguir esta peculiar labor y planteamos que ella es uno de los antecedentes de la hermenéutica.

Por último, comparamos las actividades de Sócrates y las de Diotima y hacemos notar la inconsistencia de que por realizar un conjunto de prácticas un varón sí sea considerado filósofo pero una mujer no lo sea. A partir del principio de que la filosofía es de quien la trabaja, concluimos que Diotima posee credenciales suficientes para ser añadida al censo de los filósofos con la honrosa especificación de madre de la hermenéutica filosófica contemporánea.

#### *El enigma de Diotima en la historia de la hermenéutica*

Se ha vuelto un lugar común que la racionalidad occidental, en sus vertientes científica y filosófica, reconoce un tránsito del mito al logos. El espíritu positivista en la historia de la primera filosofía fue suscrito en publicaciones fundamentales de prestigiados autores procedentes del campo de las ciencias y las humanidades. Incluso un premio Nobel de Física ofreció su contribución a esta reconstrucción de la conformación de la civilización occidental. Destacan aportaciones como las de Erwin Schrödinger, uno de los físicos que postularon la mecánica cuántica, y Wilhelm Albrecht Nestle, filólogo. Autoridades intelectuales de gran ascendencia protocolizaron el certificado de naturalización de esta perspectiva científicista en la república de las letras y, a partir de entonces, los programas de historia de la filosofía de buena parte de las universidades americanas y europeas suelen iniciar con el tema "tránsito del mito al logos".

La historia de la hermenéutica, como compartimiento de la historia de la filosofía en general, suscribe necesariamente parte substancial de sus presupuestos, lo cual es particularmente claro cuando se trata de la narración del nacimiento del arte de la interpretación; sin embargo, aquí se suscita una cuestión que requiere ser dilucidada. En los diálogos de Platón la hermenéutica por antonomasia parece ser de índole estética

religiosa; esto es, dioses y demonios transmiten mensajes a través de seres humanos que les sirven como meros instrumentos. De acuerdo con la epistemología poética correspondiente, la verdad de estas comunicaciones es heterónoma al humano: procede de la divinidad. Esto es particularmente claro en los maestros primigenios de la verdad, los poetas. En el *Ion* se señala: "Los poetas no son otra cosa que intérpretes de los dioses, cada uno poseído por aquel que lo posee"<sup>1</sup>. El entusiasmo del poeta inspirado, su literal estar poseído por la divinidad que se comunica a través de él, parece ubicarlo en una época prefilosófica, más en los bordes del mito que en el territorio del logos. En este sentido, esta clase de interpretación resultaría irrelevante para la historia de la hermenéutica filosófica. Sin embargo, hay otro personaje platónico fundamental en esta historia cuya presencia resulta cuando menos desconcertante: Diotima de Mantinea, sacerdotisa que inicia al Sócrates que protagoniza el *Banquete* en los misterios del amor. El filósofo ágrafo confiesa su enorme deuda intelectual con la maestra sabia que lo instruye en algunas de las diversas funciones desempeñadas en el cosmos por los *daímones*: el de interpretar y transmitir a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, de los unos las súplicas y los sacrificios y de los otros los mandatos y recompensas por los sacrificios y, al estar en medio de unos y otros, rellena el espacio entre ambos, de suerte que el todo quede unido consigo mismo. A través de él, se realiza la adivinación toda y el arte de los sacerdotes que se refiere a los sacrificios y ritos de iniciación, a los ensalmos, a la adivinación toda y a la magia. La divinidad no entra en contacto con el hombre, sino que, a través de este demon, tiene lugar toda relación y diálogo entre dioses y hombres, tanto cuando están despiertos como cuando duermen. Y quien es sabio acerca de tales menesteres es un hombre "demónico", mientras que quien lo es en cualquier otra cosa, ya sea en las artes o en los trabajos manuales, es un mero artesano<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Platón, *Ion*, intr., trad., y com.: Javier Aguirre, Madrid: Plaza y Valdés, 2013, p. 534.

<sup>2</sup> Platón, *El banquete*, intr.: Carlos García Gual, trad.: Fernando García Romero, Madrid: Alianza, 1989, pp. 202 e-203 a.



Demonios, sacerdocio, magia, encantamientos, adivinación y sueños. Es verdad que Diotima se refiere a una clase peculiar de sabio, pero ¿es esto racional o filosófico? La palabra *interpretar* empleada por Diotima en el *Banquete* para describir la actividad realizada por el demonio Eros sugiere que, de alguna manera, esta mujer guarda algún vínculo con la hermenéutica. Pero esto no embona con la historia positivista de la racionalidad occidental. También representa un desafío no menor para la historia de la hermenéutica en particular.

Maurizio Ferraris, en su monumental *Historia de la hermenéutica*, soluciona el enigma de Diotima de una manera contundente: omite su nombre a pesar de que éste es citado explícitamente en el pasaje del *Banquete* en que la sacerdotisa de Mantinea se refiere a la hermenéutica:

'Hermeneuein' es ese exponer que lleva un anuncio, toda vez que es capaz de escuchar un mensaje (...). La hermenéutica, como se ha visto, no nace de una propuesta metódica de la interpretación, sino que se une, ante todo, a la experiencia de transferir mensajes (además del pasaje del *Ion* [534 c], este papel del intérprete se vuelve a encontrar en el Simposio, 2012e, en el cual Eros es caracterizado como *hermeneuon*, intérprete de los anuncios divinos entre los hombres). Dicho de otro modo, no surge como una teoría de la recepción, sino precisamente como una práctica de transmisión y mediación. Es de esta forma como ha sido entendida la hermenéutica en Platón, el cual, sin embargo, justamente por este motivo la devalúa (...). El intérprete, en efecto, es portador de anuncios de los cuales no necesariamente ha comprendido el sentido, y cuya validez, por eso, no sabe controlar. La hermenéutica, como *techne*, está así totalmente subordinada a la *episteme* (...). Esta clasificación de la hermenéutica, como próxima a las artes miméticas y la retórica, estaba destinada a una gran fortuna. Desde este punto de vista, parece confirmada la autocomprensión de la hermenéutica como técnica secundaria y marginal<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Maurizio Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, trad.: Armando Perea Cortés, México: Siglo XXI, 2002, pp. 13-14.

¿Se puede solucionar una arista interpretativa simplemente omitiendo su existencia? Ciertamente sí, suele hacerse más de lo imaginable. Sin embargo, no parece ser la mejor estrategia interpretativa. De hecho, el no enfrentarse a los aparentes escollos hermenéuticos ha suscitado la necesidad de encontrar marcos conceptuales cuyo poder explicativo sea más eficaz y esto también se ha constatado en la historia de la hermenéutica.

¿Cómo entender la alusión a la adivina de Mantinea en el contexto de un diálogo platónico? Adelantando la conclusión, se intentará mostrar que Diotima ejerce una clase singular de adivinación, antecedente inmediato de la hermenéutica contemporánea, pero ya plenamente filosófica: la mántica crítica.

#### *Mántica crítica*

¿Cómo adquiere un ser humano la calidad de adivino o *mántis*? Las respuestas pueden variar dependiendo de las circunstancias de los individuos. Pero en general se puede afirmar que en Grecia arcaica y clásica se registra la existencia de un adivino cuya actividad depende directamente de las divinidades; esto es, la eficacia de sus palabras deriva directamente de lo divino, ya sea a través del entusiasmo, la manía o la *theía moira*<sup>4</sup>. La mántica como hecho religioso, pues, se encuentra en los bordes de lo sobrenatural. Pero las fronteras delimitan dos territorios. Y no todos los adivinos son iguales, aunque la mayoría resida en las cercanías de lo divino; un muy selecto grupo de ellos son vecinos de los sabios.

Tiresias quizá sea el *mántis* mejor conocido del mundo clásico, pero no deja de ser un caso excepcional. Este personaje tiene muchas de las características de un chamán tradicional, lo cual no es del todo frecuente en la cultura helena que en general dista de ser chamanista. Pero al mismo tiempo posee saberes privilegiados que le permiten, desde su ceguera, ver el futuro de Edipo y, desde el Hades<sup>5</sup>, guiar a Odiseo de regreso

<sup>4</sup> Cfr. Lucas Soares, "La relectura positiva de la tradición poética griega en el *Banquete* de Platón", *Plato Journal: The Journal of the International Plato Society*, núm. 17, 2017, pp. 31-50.

<sup>5</sup> Para un excelente estudio sobre el Hades, además de muy reciente, véase María Cecilia Colombani, "Sólo puedo pedirte que me esperes al otro

a Ítaca. El que quizá sea el más arcaizante de los adivinos en la literatura griega es a su vez el más innovador en tanto que apunta a maestros de la verdad todavía por arribar en su época. Así pues, el *mántis* griego oscila entre la *theía moira* y la *tékhnē*, conceptos usualmente contrapuestos. La labor del segundo tipo de adivino se encuentra emparentada fuertemente con un concepto de añeja prosapia: *krísis*.

*Crítica* es una noción que se acuña incluso antes que *filosofía*. En cuanto a la hermenéutica crítica como artefacto de Platón, éste la remonta a una variante de maestro de verdad que sin ser propiamente un filósofo ya se encuentra en este sendero: el *mántis* técnico Teoclímeno. Este peculiar adivino, a decir de Sócrates, se caracteriza por dos actividades claramente intelectuales, si bien originalmente en el ámbito de las composiciones poéticas, *skopeîn kai krínein*. El Sócrates que dialoga con Ión en el diálogo eponímico hace hincapié en que “estas y otras semejantes diré que son las [actividades] que corresponde al adivino examinar y juzgar”<sup>6</sup>. *Skopeîn* y *krínein* son verbos de importancia excepcional en los orígenes de la filosofía y en la historia posterior de la cultura.

Mucho se ha dicho, acertadamente, que *teoría* procede del campo semántico de la visión. De hecho, de acuerdo con Pierre Chantraine, la acepción de “contemplación” no es adquirida plenamente por aquella categoría sino hasta los diálogos de Platón<sup>7</sup>. *Teoría*, a decir de Julián Gallego, es un “artefacto platónico”<sup>8</sup>. Algo semejante ocurre con *skopeîn*. En el proceso de larga duración de consolidación del lenguaje de la epistemología, Platón fija los principales verbos de visión y en el *Ión* éste se aplica específicamente para describir la labor del *mántis* técnico, por lo que se encuentra en el ámbito de la interpretación.

---

lado de la nube negra’. Homero y la visión de las almas. Muerte y sombra”, pp. 45-69.

<sup>6</sup> Platón, *Ion*..., p. 539.

<sup>7</sup> Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris: Klincksieck, 1968, p. 433.

<sup>8</sup> Julián Gallego, “La asamblea, el teatro y el pensamiento de la decisión en la democracia ateniense”, *Nova Tellus*, vol. 34, núm. 1, enero-junio de 2016, p. 17. Este autor adapta para sus propios fines *instrumental* acuñado por Barbara Cassin, a quien explícitamente concede crédito.

En cuanto a *krínein*, esta palabra aparece muy temprano en la literatura. Aida Míguez Barciela ha hecho hincapié recientemente en la importancia de la “*krísis* como proceso cognoscitivo en la Odisea”. Esta autora señala: “El sustantivo *krísis* no aparece en los poemas homéricos, donde si aparece, y con relativa frecuencia, el correspondiente verbo *krínein*, cuyo significado es claramente determinable: *krínein* es *separar según criterio, seleccionar, cribar, discernir* qué vale y qué no vale en una situación particular”<sup>9</sup>.

*Krísis* es una categoría empleada también por filósofos presocráticos. En el *Poema ontológico* de Parménides se usa para referirse al discernimiento entre lo que es y lo que no es. El Eleata señala: “La decisión [*krísis*] respecto a estas cosas reside en esto: es o no es”<sup>10</sup>.

La *krísis* ontológica de Parménides se ampliará a la decisión sobre modos de vida alternativos, sobre virtudes o vicios y sobre placeres<sup>11</sup>. De alguna manera, las éticas clásicas, particularmente las de Pródico, Jenofonte y Platón, cultivan la práctica de “examinar y juzgar”, y no hay que olvidar que ésta es atribuida por Platón originariamente al *mántis*.

En el ámbito específico de la hermenéutica, Mauricio Beuchot señala que “ya la percepción es interpretación. El juicio también lo es, y no debe renunciar a su etimología griega: *krínein*, de la que viene la denominación de crítica”<sup>12</sup>.

*Skopeîn kai krínein*, entonces, son actividades intelectuales desarrolladas según Platón por Teoclímeno, figura liminar entre el sabio antiguo y el *mántis* tradicional. La propuesta de Platón es singular en tanto que para los griegos clásicos *theía moira* y *tékhnē* suelen ser palabras de significado opuesto. Siendo esto así, proponemos el oxímoron “mántica crítica” para aludir a la

---

<sup>9</sup> Aida Míguez Barciela, “*Krísis* como proceso cognoscitivo en la Odisea”, en Ángela Sierra (ed.), *Convergencias y divergencias (Lecturas heterodoxas de filosofía griega)*, Barcelona: Laertes, 2018, pp. 137-153 y 145-146.

<sup>10</sup> Parménides, *Poema*, trad. y com.: Alfonso Gómez-Lobo, Santiago de Chile: Universitaria, 2000, pp. 15-16.

<sup>11</sup> Cfr. Francisco Bravo, “Virtudes falsas y placeres falsos en el *Fedón* de Platón”, *Hypnos*, vol. 37, 2016, pp. 173-182.

<sup>12</sup> Mauricio Beuchot, *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*, México: Universidad Iberoamericana, 2006, pp. 105-106.

labor propia de un *mántis* consistente en estas dos actividades, *skopeîn* y *krínein*, realizadas por una variante de sabio.

Ahora bien, Teoclímeno es una figura excepcional y el prestigio de la mántica se verá eclipsado por varias razones: por un lado, la mayor parte de la adivinación cae en los dominios de lo irracional; por el otro, la Ilustración del siglo V se caracterizó por una revolución científica en la que *tékhnai* emergentes desplazaron a las tradicionales. Tal conjunción de procesos —intentaremos demostrar— es la pieza que hace falta para ensamblar y encontrar el sentido del rompecabezas del mito al logos.

#### *De la mántica crítica a la crítica de la mántica*

Instalados en la tercera ilustración, postpositivista, nos resulta particularmente difícil comprender algunas de las características de la ilustración ateniense, misma que Platón censura y de la que, simultáneamente, abrevia. La gradación *tékhnē-epistémē*, a la que alude Maurizio Ferraris, se gestó precisamente en dicho entorno. No obstante, tal como ahora se entiende y es esgrimida por el autor italiano, es un uso consolidado a partir de Aristóteles<sup>13</sup>.

Antes que nada, para comprender la evolución de la mántica, se debe tener presente que religión y conocimiento no son exactamente lo mismo para un griego arcaico que para un intelecto positivista decimonónico. "A cultura grega sustentou, até seu final, a adivinhação sagrada como um tipo de conhecimento possível e valorizado, além de haver, sem dúvida, também a adivinhação técnica que (...) coube muito bem na filosofia e foi muito desenvolvida"<sup>14</sup>.

En el más puro espíritu de perogrullo se podría aceptar que el arte de la interpretación es un arte. Como es bien sabido, el concepto que suele ser vertido del griego al español por arte, técnica o competencia es *tékhnē*. Este saber hacer, la más práctica de las virtudes intelectuales para Aristóteles, tiene una

<sup>13</sup> "Ciencia (*epistémē*) o técnica (*tékhnē*) [son] nociones empleadas aquí de forma indistinta (*Ion*, 532c5-d3; 537c5-7)". Lucas Soares, *op. cit.*, p. 38.

<sup>14</sup> Rachel Gazolla, "Platão e a adivinhação a partir do *Timeu*", *Hypnos*, vol. 29, 2012, p. 206.

historia más extendida que la más abstracta palabra *filosofía*. Mientras que ésta es incorporada al léxico griego tardíamente, quizá por Pitágoras, aquélla ya aparece en Homero. En lo relativo a las *tékhnai* en Grecia arcaica y clásica, la magia y la adivinación eran incluidas entre ellas. "The recognition of divination as a *techne* may be found elsewhere in Greek literature"<sup>15</sup>. ¿En qué momento perdió la mántica el prestigio que la nimbó por siglos? Anticipando la respuesta: en la ilustración.

La *tékhnē* fue uno de los ejes gravitacionales de la primera Ilustración: por una parte, se reestructuró profundamente el campo semántico del conocimiento; en particular, se redefinió la relación entre *tékhnē* y *epistémē*; por otra parte, se reconfiguraron y consolidaron nuevas *tékhnai* que entraron en franco conflicto contra las anteriores.

Las *tékhnai* por antonomasia en Grecia clásica son la retórica y la medicina. Ambas retoman algunos elementos de las ancestrales magia y mántica, pero en determinados aspectos chocan frontalmente con ellas e intentan defenestrarlas.

Ya los héroes homéricos conjugan la violencia de un Aquiles con la astucia de un Odiseo o la persuasión de un Néstor. Sin embargo, la tecnificación del discurso persuasivo, la retórica como *tékhnē*, se despliega o bien a partir de Córax y Tisias o bien a partir de Gorgias y los sofistas de primera generación, similarmente con lo que ocurre con la medicina hipocrática. Aunque la presencia de los médicos está bien documentada ya en la epopeya, son los hipocráticos quienes merecen el honroso título de padres de la medicina científica. Aquí se va a registrar un conflicto intelectual fundamental con saberes previos. Por una parte, la medicina científica en tanto que *tékhnē* aspira al dominio intelectual y ético de lo que se denominará tradicionalmente *lex artis*, opuesto a la *empeiria*, conocimiento empírico, mediante la cual la medicina precientífica trabajaba. Tratados hipocráticos como *El Juramento* y *De la medicina antigua* pueden considerarse manifiestos de este divorcio decretado por los hipocráticos respecto a otros saberes. Por otra parte, la medicina científica hipocrática se va a consolidar cuestionando

<sup>15</sup> Thomas Brickhouse y Nicholas Smith, "He Mantike Techne: Statesman 260e1 and 290c4-6", *Polis*, vol. 12, núms. 1-2, 1993, p. 49.

firmemente quehaceres previos involucrados con la salud y la enfermedad, en particular la medicina herbolaria tradicional asociada con la magia:

A historiografia tende a colocar os *magoi* e aprendizes de feiti-ceiros que transitavam entre os atenienses, nos séculos V e IV a. C., como agentes que atuavam em oposição à religião *poliade*. Entretanto, a análise da documentação nos indica que as práticas mágicas realizadas entre os atenienses eram complementares à religião *poliade*. O domínio do saber mágico se opunha ao ofi-cio emergente do *iatros*/médico, que precisava manter na margi-nalidade indivíduos que detinham a *expertise* no conhecimento dos efeitos das ervas e raízes, no preparo das poções de cura e da realização dos *katadesmoi* para fazer mal ao inimigo. A docu-mentação dos oradores áticos deixa transparecer que magos e médicos se encontravam em conflito e disputa pela credibilidade junto à elite ateniense. Consideramos que o domínio das ervas, na elaboração do *pharmakos*, não deixa de ser um saber científico em disputa no final do V e início do IV século a. C., em Atenas<sup>16</sup>.

El punto al que queríamos arribar es que una de las caracterís-ticas de la Ilustración griega es lo que se podría llamar “querella de las *tékhnai*”. Ésta consiste grosso modo en el eclipse de *tékhnai* ancestrales, magia y mántica de manera particular, a favor de otras emergentes que se proclaman científicas o técnicas, retórica y medicina señaladamente. Empleando el vocabulario acuñado por Kuhn podría afirmarse que la “querella de las *tékhnai*” cons-tituye una de las primeras revoluciones científicas de Occidente.

Paralelamente al eclipse de las técnicas ancestrales, magia y adivinación, ante las nuevas, medicina y retórica, se registró un fenómeno bien conocido de pseudomorfosis religiosa. El abuso de la adivinación y la magia por parte de personas ines-crupulosas para obtener beneficios pecuniarios generó hartaz-go y rechazo entre la élite ilustrada. El mismo Platón abomina de estos oportunistas de la religión.

<sup>16</sup> Maria Regina Candido, “Atenas e a materialidade do ofício de aprendiz de feiti-ceiro”, *Romanitas. Revista de Estudos Grecolatinos*, núm. 9, 2017, p. 23.

Entre el prestigio social que disfrutó en época arcaica y su descrédito en la sociedad ilustrada, la mántica crítica, técnica, como se ilustrará a continuación, será uno de los antecedentes imprescindibles de la hermenéutica filosófica.

### *El retorno de la mántica crítica y el nacimiento de la hermenéutica filosófica*

Es verdad que la ilustración griega cuestionó severamente la racionalidad de hechos religiosos como la magia o la adivina-ción, pero no es menos cierto que éstas se continuaron prac-ticando durante toda la antigüedad. Incluso se registraron sincretismos o hibridaciones. En el platonismo renacentista el concepto de *magia natural* no deja de representar un desafío para la mentalidad positivista. Pero la asociación con la magia y la adivinación la hereda esta escuela filosófica de su mismo maestro.

¿Por qué se afirma que Sócrates es un filósofo? Se pueden aducir sus métodos: el *élenkhos* o refutación, la dialéctica y la mayéutica, también sus aportaciones a la filosofía, en particular la inducción, pero sobre todo la paternidad de la ética filosófica cuya acta de nacimiento fue protocolizada por Cicerón en sus *Disputas tusculanas*. Pero no menos importante es su labor como intérprete de Apolo. A partir del oráculo que sentenció que no había nadie más sabio que Sócrates, este personaje se embarcó en la tarea de esclarecer el sentido de tal enigma. Y en tal empre-sa se ve permanentemente acompañado de su *daímon*.

Curiosamente, Platón no renuncia completamente a la no-ción de *theía moíra*, aunque sea sólo de manera formularia, como lo sugiere el pasaje conocido como la palinodia de Sócrates. Diotima es una sacerdotisa y adivina, pero notablemente también Sócrates mismo se reconoce como un *mántis*. Después de ofrecer su discurso sofístico sobre el amor al estilo de Lisias, Sócrates pronuncia su palinodia y se asume explícitamente a sí mismo como un adivino, si bien uno de índole singular:

Cuando estaba a punto, amigo, de cruzar el río, se presentó la señal demoníaca que se manifiesta habitualmente —y me retiene

en lo que estoy cada vez a punto de hacer—, y me pareció oír como una voz que venía de allí y que no me permitía partir sin purificarme, como si hubiera cometido una falta contra lo divino. En efecto, soy adivino (*mántis*), no de los buenos, sino como los que apenas saben leer y escribir, solo lo suficiente como para bastarme a mí mismo. Y por eso ahora se me ha hecho claro cuál es la falta; el alma, compañero, es también capaz de adivinar. Ya antes, mientras pronunciaba el discurso, algo me había turbado y me había llenado de confusión<sup>17</sup>.

Como Teoclímeno, la señal divina, en este caso del demonio, se conjuga con la actividad intelectual desplegada por el propio adivino/trujamán, Sócrates, cuya racionalidad no depende de un don divino: “A mântica de Sócrates nasce de uma inspiração apolínea, mas Apolo —que ele declara seu ‘senhor’— nunca se apossa da sua inteligência”<sup>18</sup>. A diferencia del rapsoda Ion, “the philosopher, in contrast, is an interpreter of the divine message he carries; a hermeneut in the modern, rather than the ancient sense”<sup>19</sup>. ¿Pero acaso la actividad de Sócrates no es semejante a la de Diotima?

#### *Diotima, filósofa presocrática*

No obstante la ubicuidad demoniaca en la existencia de Sócrates, los demonios de Platón están claramente vinculados al amor y la mântica en los principales diálogos eróticos de madurez: *Banquete* y *Fedro*. A pesar de sus marcadas peculiaridades, ambos despliegan a grandes rasgos una arquitectura similar en la que subyace el célebre *élenkhos*, una variante de dialéctica y —he aquí nuestra tesis— de mântica crítica hermenéutica.

*Banquete* y *Fedro* inician exponiendo teorías populares sobre el amor en un doble sentido, tanto por ser las adoptadas por la

<sup>17</sup> Platón, *Fedro*, intr., trad., notas y com.: Armando Poratti, Madrid: Akal, 2010, p. 242.

<sup>18</sup> Elisabetta Cattanei, “A mântica em Platão. Um começo de investigação”, *Hypnos*, núm. 11, 2003, p. 17.

<sup>19</sup> Francisco González, *The Hermeneutics of Madness: Poet and Philosopher in Plato’s Ion and Phaedrus*, en Pierre Destrée y Fritz-Gregor Hermann (eds.), *Plato and the Poets*, The Netherlands: Brill, 2011, p. 109.

gente común como por ser las que se encuentran en boga entre la élite dorada de la Atenas clásica. Haciendo gala del famoso “principio de caridad” socrático, posteriormente atribuido a Davidson, se ofrecen las mejores versiones sobre el tópico en cuestión, dignas de un Fedro/Pausanias/Eríximaco/Aristófanes/Agatón en el primer diálogo —Eros es bueno— y de un Lisias/Fedro en el último —Eros es malo, por lo que resulta mejor conceder los favores a alguien que no ama antes que a alguien que ama—. Por elegantes y sofisticadas que sean estas teorías en boga sobre el amor, Diotima/Sócrates se dedican a su refutación, *élenkhos*, merced a examinar y juzgar, *skopeîn kai krínein*, y de un signo de la divinidad se percatan de su equivocidad, de su error o *hamartía*, a lo que sigue la respectiva purificación/corrección y, por último, el reconocimiento divino en tanto que quien ha recorrido este camino conquista para sí mismo la condición de amado por los dioses, *theophilés*. Szlezák señala que, aunque la noción de amado por los dioses, aparece ya en diálogos tempranos como *Eutifrón*, es la Diotima del *Banquete* quien lo expone con mayor precisión<sup>20</sup>. El paralelismo entre las actividades intelectuales desarrolladas por Sócrates y por Diotima es bien conocido:

Diotima’s ability to “examine and judge” her divinations demonstrates that Theoclymenus is not as antithetical to the epistemology Plato develops as it might first seem. Since Diotima can argue for her position, she is not a seer of the usual Platonic sort. In fact, in her ability to argue and extrapolate a position, she seems to act much like Socrates, despite the fact that she is not a philosopher<sup>21</sup>.

Landry es muy minucioso al describir las actividades de Diotima y al compararlas con las de Sócrates. Sin embargo, resulta cuestionable que una actividad faculte a un varón para ser incluido en el censo de los filósofos pero no a una mujer. No hay ninguna razón objetiva para sostener la última afirmación de

<sup>20</sup> Thomas Alexander Szlezák, “A amizade entre Homem e Deus. Sobre o significado de *theophilés* em Platão”, *Hypnos*, núm. 23, 2009, p. 170.

<sup>21</sup> Aaron Landry, “Inspiration and *Technê*: Divination in Plato’s *Ion*”, *Plato Journal: The Journal of the International Plato Society*, núm. 14, 2014, p. 93.

Landry, esto es, "she seems to act much like Socrates, despite the fact that she is not a philosopher". La filosofía es de quien la trabaja; en este sentido, Diotima reúne las credenciales suficientes para ser incluida en la historia de la filosofía con el honroso título de madre de la hermenéutica. En las certeras palabras de Andrés Ortiz-Osés: "El abuelo de la filosofía es Heráclito, el padre Sócrates, la madre Diotima de Mantinea y el tío materno Platón; Aristóteles es el patriarca y San Agustín el patrono; Kant y Hegel los hijos reconocidos, Schopenhauer y Nietzsche los irreconocidos y, finalmente, Heidegger el nieto irreconocible"<sup>22</sup>.

*A manera de conclusión: Diotima, madre de la hermenéutica*

¿Por qué las historias de la filosofía en general y de la hermenéutica en particular no suelen conceder un lugar a Diotima? Se pueden aducir varias razones, desde la irrelevancia de su figura hasta una presunta misoginia que sistemáticamente torna invisible la aportación de las mujeres a la cultura. Aquí se ha recurrido al examen de un hecho religioso griego, la adivinación, para explicar cómo esta sacerdotisa forma parte de un linaje tecnificado de adivinos que se remonta a Teoclímeno, cuya actividad gravita en torno del tándem *skopeîn kai krínein* y cuyo más refinado representante sería el mismo Sócrates.

Es en los diálogos eróticos del periodo de madurez, el primero y el último, *Banquete* y *Fedro* respectivamente, donde se puede constatar una estructura espejo en torno a los discursos sobre el amor: se parte de la recopilación de versiones populares, se ejerce una necesaria crítica, se ofrece una versión depurada sobre el tema. La erosofía hierática de Diotima/Sócrates en estos diálogos hace hincapié en la cuestión de la interpretación en el marco amplio del "artefacto platónico" de la "teoría" —Gallego—, ensamblado con verbos de visión, *skopeîn* en este caso, y de la "crísis como proceso cognoscitivo" antiquísimo —Míguez—. Este ejercicio teórico/crítico que Diotima realiza en *Banquete*, en específico abocada a los misterios del amor, de-

<sup>22</sup> Andrés Ortiz-Osés, "Humanística y aforística", *Letras de Deusto*, vol. 35, núm. 103, abril-junio de 2004, p. 260.

bería ser suficiente para incluirla tanto en la historia de la filosofía en general como en la de la hermenéutica en particular.

De lo anteriormente expuesto sobre Diotima, se pueden extraer varias conclusiones relevantes: en primer lugar, esta mujer es una filósofa; en segundo, la hermenéutica filosófica no sólo emerge de la retórica y la poesía, sino que también reconoce antecedentes en la mántica. Y la figura del *mántis* como sabio, aquel que ejerce la mántica crítica como se ha postulado aquí, ya se encuentra dentro de los terrenos de la filosofía en tanto que Sócrates se declara a sí mismo uno de estos personajes.

Sucintamente, la adivina de Mantinea merece ser reconocida como madre de la hermenéutica, disciplina que ingresa al universo de la filosofía en los diálogos de Platón.

## BIBLIOGRAFÍA

- BEUCHOT, Mauricio, *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*, México: Universidad Iberoamericana, 2006.
- BRAVO, Francisco, "Virtudes falsas y placeres falsos en el Fedón de Platón", *Hypnos*, vol. 37, 2016.
- BRICKHOUSE, Thomas y Nicholas SMITH, "'He Mantike Techne: Statesman 260e1 and 290c4-6'", *Polis*, vol. 12, núms. 1-2, 1993.
- CANDIDO, Maria Regina, "Atenas e a materialidade do ofício de aprendiz de feiticeiro", *Romanitas. Revista de Estudos Greco-latinos*, núm. 9, 2017.
- CATTANEI, Elisabetta, "A mântica em Platão. Um começo de investigação", *Hypnos*, núm. 11, 2003.
- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris: Klincksieck, 1968.
- COLOMBANI, María Cecilia, "'Sólo puedo pedirte que me esperes al otro lado de la nube negra'. Homero y la visión de las almas. Muerte y sombra", *Mythos. Revista de História Antiga e Medieval*, año II, vol. 3, julio de 2018.
- FERRARIS, Maurizio, *Historia de la hermenéutica*, trad.: Armando Perea Cortés, México: Siglo XXI, 2002.
- GALLEGO, Julián Alejandro, "La asamblea, el teatro y el pensamiento de la decisión en la democracia ateniense", *Noua Tellus*, vol. 34, núm. 1, enero-junio de 2016.
- GAZOLLA, Rachel, "Platão e a adivinhação a partir do *Timeu*", *Hypnos*, vol. 29, 2012.
- GAZOLLA, Rachel, "Reflexão sobre Medicina e Filosofia no Banquete de Platão: A questão da epistême", *Hypnos*, vol. 38, 2017.
- GONZALEZ, Francisco J., "The Hermeneutics of Madness: Poet and Philosopher in Plato's *Ion* and *Phaedrus*", en Pierre DESTRÉE y Fritz-Gregor HERMANN (eds.), *Plato and the Poets*, The Netherlands: Brill, 2011.
- LANDRY, Aaron, "Inspiration and *Technē*: Divination in Plato's *Ion*", *Plato Journal: The Journal of the International Plato Society*, núm. 14, 2014.
- MÍGUEZ BARCIELA, Aida, "Krisis como proceso cognoscitivo en la Odisea", en Ángela Sierra (ed.), *Convergencias y divergencias (Lecturas heterodoxas de filosofía griega)*, Barcelona: Laertes, 2018.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés, "Humanística y aforística", *Letras de Deusto*, vol. 35, núm. 103, abril-junio de 2004, pp. 239-264.
- PARMÉNIDES, *Poema*, trad. y com.: Alfonso Gómez-Lobo, Santiago de Chile: Universitaria, 2000.
- PLATÓN, *El banquete*, intr.: Carlos García Gual, trad.: Fernando García Romero, Madrid: Alianza, 1989.
- PLATÓN, *Fedro*, intr., trad., notas y com.: Armando Poratti, Madrid: Akal, 2010.
- PLATÓN, *Ion*, intr., trad., y com.: Javier Aguirre, Madrid: Plaza y Valdés, 2013.
- SOARES, Lucas, "La relectura positiva de la tradición poética griega en el Banquete de Platón", *Plato Journal: The Journal of the International Plato Society*, núm. 17, 2017.
- SZLEZÁK, Thomas Alexander, "A amizade entre Homem e Deus. Sobre o significado de *theophilés* em Platão", *Hypnos*, núm. 23, 2009.

AETERNUM INTERNUM. PERSONALIDAD Y LIBERTAD  
EN SAN AGUSTÍN DE HIPONA

Luis Felipe Jiménez Jiménez  
Universidad Autónoma de Zacatecas

*Dame no ser ingrato: pues a tu misericordia debo mis triunfos.  
Y si sucumbo, acude a mí, con tu brazo fuerte.  
¡Y dame la paz, y dame la guerra!  
Rabindranath Tagore, Oración*

En esta segunda entrega de la historia del concepto *persona* en la Edad Media<sup>1</sup>, nos centraremos especialmente en las modificaciones estructurales que realizó san Agustín de Hipona al concepto heredado de Tertuliano. A ese respecto la intención del de Hipona se dirigió a readaptar dicha noción a las nuevas circunstancias históricas que vive el cristianismo, sustancialmente diferentes a aquella en que transcurrió la vida del cartaginés. Agustín vio necesario reformular la estructura de la unidad cuerpo y alma, la cual, si bien desde un principio se basaba en la determinación del límite entre dos ámbitos distintos, aunque relacionados (vida interior y vida exterior), en general, radicaba su problema en la inquietante superposición de una parte sobre la otra, dando a veces como resultado el aparente dominio de lo corporal sobre lo anímico y la continua contradicción entre sí en otras ocasiones, y, cuando —consiguiendo el ideal— se lograba el ansiado equilibrio, no se tenía

<sup>1</sup> Véase la primera parte en Luis Felipe Jiménez, “El ser y el hacer de la persona en el pensamiento de Tertuliano”, en Diana Arauz (coord.), *Pasado, Presente y Porvenir de las Humanidades y las Artes VII*, Zacatecas: Azecme/Universidad Autónoma de Zacatecas, 2018, pp. 31-45.



mucha claridad de qué factores eran los que habían intervenido para llegar a ese punto y cómo conservarlo.

En este camino de discernimiento, el de Hipona constituyó la base de esa unidad inestable no tanto en el recurrente temor a la carne que abrumaba tanto al cartaginés, sino en la desconfianza en la voluntad y en sus ambiguas decisiones. Así, la función unificada de la dualidad cuerpo y alma sigue recayendo en el control de la carne, pero ahora se vigila con más rigor sus efectos en las acciones del alma, esto es, en la lucha entre la desviación de los deseos de la voluntad frente a la capacidad humana de aprender a reordenar esa desviación a través del recuerdo y la memoria (experiencia) hasta acceder plenamente a la conciencia plena (razón y verdad) más allá de la intuición inicial de la cual arranca su existencia como cristiano.

Resultante de ello, el obispo de Hipona replantea la inserción de la persona dentro del proceso de salvación, desde una perspectiva opuesta —no en un sentido estrictamente doctrinal, sino circunstancial— en un principio a la postura de Tertuliano, pero sobre todo producto de la discusión —esta sí doctrinal— que sostiene con Pelagio y cuyo argumento se circunscribe a negar el “pecado original” como un problema heredado por toda la especie humana. Esta última postura lleva implícita una revaloración de la libertad individual y la responsabilidad personal sobre sus acciones a la manera de los paganos, contra la cual el de Hipona refuerza la doctrina del “pecado original”, la necesidad del bautismo desde la niñez y la gracia como única forma de conseguir la salvación, elementos que hacen que la forma de concebir la persona según el planteamiento de Agustín más que un concepto sea un símbolo de ruptura; es decir, lleva a que la representación de la unidad psicosomática sea ordenada en función de contradecir las creencias que sobre la libertad y la individualidad pudiera tener el mundo grecorromano. La nueva manera con que Agustín sustenta el argumento sobre la persona se dirige a concebirla semejante a un mecanismo de transición que permite canalizar en forma ordenada y relativamente segura el reemplazo de las viejas creencias por las nuevas, del mismo modo que, a su vez, sirve de base para operar sobre ella

tanto un proceso de aprendizaje y de ruptura con las tradiciones dominantes como para garantizar la continuación del nuevo orden conceptual y doctrinal, tamizando así el ámbito teórico en medio del cual se llevará a cabo la vida práctica de los hombres del Medievo.

### *Reorganización del concepto persona*

Es importante recordar como punto de partida que en siglo y medio, después de la muerte de Tertuliano (h. 220 d. C.), los cambios sociales y políticos parecían augurarle mejores tiempos al sector cristiano que quería constituirse en institución universal. Y para Agustín, también de origen africano como el cartaginés, el cristianismo que hereda ya no se encuentra en la misma situación que en el siglo II y ha superado la etapa de religión sectaria o de una minoría perseguida, exaltada y propensa al martirio. El cristianismo es ahora una Iglesia; ha devenido desde finales del siglo IV, con Teodosio<sup>2</sup>, en la religión oficial del Estado<sup>3</sup> y los peligros que se ciernen sobre ella ya no provienen principalmente del mundo exterior, sino de su interior y de quienes quieren suplantarla con imitaciones. Esto último se refiere en concreto al caso del maniqueísmo en el que militó Agustín durante casi nueve años. De manera que la forma de asumir la idea de *persona*, que de algún modo había cumplido su cometido para el cristianismo de los tiempos

<sup>2</sup> Teodosio (347 a 395) promovió el trinitarismo del Concilio de Nicea (a. 325) como cristianismo ortodoxo y con el edicto promulgado en Tesalónica el 27 de febrero de 380 declaró a esta versión del cristianismo religión del Imperio, subordinando completamente el poder temporal al espiritual.

<sup>3</sup> Véase lo declarado en el *Codex Theodosianus*, XVI, 1, 2: “Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus”. Consultado en <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Constitutions/CTh16.html> La cursiva es mía.

de Tertuliano, ya no puede comprenderse igual. Ante la nueva situación dominante del cristianismo eclesiástico dentro del Imperio, nos encontramos ante circunstancias no previstas anteriormente y con ello en un punto focal distinto que obliga a ampliar la perspectiva que se tenía de la *persona*, generándole nuevas funciones, sin dejar de cumplir la principal, es decir, la de estructura disciplinar de la individualidad.

A esta coyuntura se le añade la tarea de llevar al cristiano a mantenerse vigilante frente a la idea de ciudadanía romana, con la que tiende a confundirse y a ser absorbido por el mundo terrenal en donde ahora unido a sus correligionarios constituyen la mayoría de la sociedad. Se trata, no de contraponer, sino de evitar una confusión entre el Imperio y la Iglesia, por una parte, y de otra, diferenciarse de los herejes de estos tiempos que llevan a los cristianos a no distinguir lo genuino de lo engañoso, distinciones que van a cristalizarse en el tipo de vida del cristiano, en la distancia entre la vida mundanal y pública que caracteriza a la tradición clásica frente a una nueva alternativa que se sustenta en el predominio de la intimidad y la práctica de una vida espiritual, simbolizada a través de un signo: el bautismo desde la niñez, fórmula de enajenación o de sustracción del individuo del mundo. Si en el proceso de conversión en los tiempos de Tertuliano implicaba "sacar del siglo" al individuo, siendo éste generalmente un pagano que devenía voluntariamente en cristiano, en la propuesta de Agustín, el cristiano entra a hacer parte de un proceso de dominio de la voluntad desde la niñez, donde el medio —antes de que se llegue a la edad de la consciencia plena— debe determinar su dirección, su vigilancia y su compromiso con el proceso de salvación<sup>4</sup>. A partir de este sacramento o ritual religioso, se marcaba el principio de un nuevo orden discursivo, pero también la reproducción de nuevas generaciones que ya no requerirían de mirar al pasado ni con nostalgia ni con curiosidad, pues el único mundo posible era el conocido a partir del bautismo en pos de la salvación eterna.

<sup>4</sup> Luis Felipe Jiménez, "Las Confesiones de San Agustín: un manual de control de la voluntad individual", *Revista Venezolana de Filosofía*, núms. 36-37, 1998.

Con tal sentido, Agustín, más que filósofo o metafísico, se presenta como un creyente cristiano cuyo sentimiento religioso anhela a un dios personal. Una idea de la comunicación de Dios con el individuo adaptada a la nueva situación del cristianismo triunfante en medio del declive del Imperio Romano de Occidente. Dicho de otro modo, Agustín patentiza desde su búsqueda personal de Dios y la Verdad una necesidad social que requiere el nuevo pensamiento si se quiere consolidar como una nueva cultura<sup>5</sup>, esto es, hacer de la estructura psicofísica un campo de acción más amplio y determinante para la consolidación, desarrollo y reproducción de la doctrina cristiana, más allá de lo que fue para los cristianos de los tiempos de la *Defensa de Atenágoras* o del *Apologético* de Tertuliano hasta aquellos en que Atanasio y Ambrosio retaban a los emperadores romanos a someterse a la obediencia divina<sup>6</sup>. Es decir, en el curso de los cuatro primeros siglos, la identificación de los verdaderos cristianos frente a lo que caracteriza a los judíos o a los gnósticos ha dejado de ser la prioridad, como también ha dejado de ser tan importante hacerles ver a los paganos que no son una amenaza para el Imperio. Más bien, ahora se trata de lo contrario: demostrar que tienen una nueva forma de interpretar el mundo y, por tanto, de asumirlo y, en consecuencia, de salvarlo<sup>7</sup>.

Es evidente que los tiempos han cambiado, el cristiano se encuentra en este momento ante la exigencia un tanto contradictoria con su concepción del mundo, la de afirmarse en él como religión del Imperio, pero esforzándose por no confundirse con éste. Su derrotero radica en reconocer la belleza de la creación al mismo tiempo que su condición pecaminosa, lo

<sup>5</sup> Sobre este tópico de la ruptura cultural en San Agustín es fundamental para este escrito el punto de vista de Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique*, París: Broccard, 1958.

<sup>6</sup> Peter Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Barcelona: Muchnik, p. 459 y ss; Arthur Darby Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford: Oxford University Press, 1933, cap. XIV.

<sup>7</sup> Véase Charles Norris Cochrane, *Cristianismo y Cultura Clásica*, México: FCE, 1949, caps. V y VI.

cual debe motivar al hombre a abandonar este mundo o a despreciarlo en función de la trascendencia. El mundo, el siglo o la exterioridad sólo constituyen un pretexto, un orden puesto en función de la trascendencia. En la línea de san Pablo, el hombre debe estar en este mundo "cuidándose" de ascender a un orden superior<sup>8</sup>.

Para ello, Agustín siente, al igual que Tertuliano, que hay que establecer una diferencia con los teólogos orientales que hablan de tres "hipóstasis", reemplazándola por las "tres personas" de la divinidad. Sabemos que, al igual que su paisano, el de Hipona también acude a la filosofía estoica y a Cicerón, quienes habían sostenido que el hombre como personalidad individual reunía en sí "diversas personas"<sup>9</sup>. No obstante, Agustín agrega a esas posturas su propia representación partiendo exclusivamente de la propia experiencia espiritual: "Estaba certísimo de que era yo y no otro el que quería o no quería"<sup>10</sup> o "fui yo, el hombre interior, a conocer aquello", exclama en las *Confesiones*<sup>11</sup>. En su obra teológica fundamental, *De Trinitate*, explica que la "persona" no es otra cosa que la esencia espiritual que "sabe con certeza que existe, vive y entiende"<sup>12</sup>. Aquello vale tanto para el hombre como para Dios, a cuya imagen el hombre ha sido hecho. Mas el gran misterio de la Trinidad está en esto, que en su unidad substancial están unidas tres personas. Cada una de las cuales representa en sí de manera especial una de sus funciones; sin embargo, al mismo tiempo cada una comprende en sí a las otras dos<sup>13</sup>.

En este punto, producto de experimentar una larga fascinación por el pensamiento maniqueo, que imaginaba a Dios como un *corpus lucidum*<sup>14</sup>, Agustín, en contra de semejante visión, señalará años después, en *De Trinitate*, de una manera más

<sup>8</sup> Ep. Rom., 6-10.

<sup>9</sup> Eleuterio Elorduy, *El estoicismo*, Madrid: Gredos, 1972, pp. 178 y ss.

<sup>10</sup> San Agustín, *Confesiones*, L. VII, ed. y notas: Ángel Custodio Vega, Madrid: BAC, 2002, 13, 5 y 15.

<sup>11</sup> *Ibid.*, L. X, 6 y 9.

<sup>12</sup> San Agustín, *Tratado de la Santísima Trinidad*, L. X, vers., intr. y notas: Luis Arias, Madrid: BAC, 1961, 10 y 13.

<sup>13</sup> *Ibid.*, L. XV, 23 y 44.

<sup>14</sup> San Agustín, *Confesiones*, L. IV, 16 y 31.

rigurosa, los límites entre lo material y lo inmaterial. Admite que el término *spiritus* puede equivaler al griego *pneuma* como una entidad corpórea como el viento o el hálito, pero, cuando esta palabra se refiere a Dios o al alma humana, debe entenderse como espíritu absolutamente inmaterial<sup>15</sup>. Por consiguiente, el principio creador se ofrece como eterno, inmutable y en sí mismo suficiente, fuente de todo ser, de toda sabiduría y de toda perfección.

En el lenguaje de la religión, este principio creador equivale a Dios que, como ya señalamos antes, es la unidad de tres *hypostasis* o *personas*: el Padre increado, el Hijo increado y el Espíritu increado. La primera persona es el Ser, principio creador, ignoto e incognoscible, salvo cuando se manifieste en la segunda y tercera persona; la segunda persona o *hypostasis*, principio de inteligencia, se revela como el *logos* u orden del universo, mientras que la tercera, la *hypostasis* del espíritu, principio de movimiento en sí mismo. Existen como principios y no se confunden entre ellas, pero paradójicamente no admiten "separación" ni son mutuamente exclusivas o antitéticas. Así cada una —vale decir— representa el Ser, el Saber y la Voluntad. Agustín encuentra en este fundamento de la Trinidad la base para lo que podríamos comprender como los valores de la personalidad<sup>16</sup>.

Con este nuevo punto de partida, Agustín radicalizaba la posición del cristianismo como nuevo modo de pensar al hacer de su principio creador algo inaccesible a la más penetrante de las mentes humanas, por lo que no puede ser aceptado más que como "fe". De este modo, el punto de arranque de cualquier reflexión o explicación del cristiano empieza por reconocer una precondition, una "creencia irracional", o, mejor, para no generar confusión con el término *irracional* o una interpretación injusta, digamos que es un principio *a-lógico*, sin el que, sin embargo, no se puede aspirar a la comprensión<sup>17</sup>.

Ahora bien, desde esta visión espiritual el dios creador, debe ser comprendido como absolutamente superior a la esencia de

<sup>15</sup> San Agustín, *Tratado de la Santísima...*, L. X, 7 y 10.

<sup>16</sup> *Ibid.*, L. V, 9-11.

<sup>17</sup> El famoso *Nisi credideritis, non intelligetis*.

la criatura y que la verdadera religiosidad debe excluir de Dios mismo, como de la naturaleza divina de Cristo, todos los afectos humanos, en particular todas las debilidades de que era poseedor el hombre. Aun en Dios debía permanecer el amor por su misma naturaleza creada, incluyendo el amor por su criatura, del mismo modo que el hombre que se ama dentro del justo modo ama por igual a su creador. En esa reciprocidad, el dios creador y personal se le revela al pecador en su angustia para buscar el perdón y la compasión<sup>18</sup>.

Sobre esta base Agustín establece que el alma del hombre es muy diferente a la del animal. El alma del hombre posee la fuerza espiritual (*spiritus*), fuerza que Dios le ha concedido no exactamente como parte de su propio ser, sino todavía a su imagen. Por medio de ésta, el hombre está destinado a un modo de vivir específicamente humano, según la intención de Dios<sup>19</sup>. No obstante, la persona humana constituye, por una parte, una unidad substancial de memoria, inteligencia y voluntad, "no siendo tres vidas sino una sola, ni tres mentes, sino una mente nada más, deberán constituir no tres substancias sino tan sólo una"<sup>20</sup>. De otra parte, la persona es la unidad de cuerpo y alma, en la que la última ejerce la hegemonía sobre la parte corpórea, mientras ésta delimita la forma dual de asumir la vida: la del yo que conoce y se mueve en el mundo, lo que implica una exterioridad, una relación con el mundo, un vivir con otros, un contacto con las cosas a través del cuerpo y los sentidos, cuya orientación es correcta si logra estar bajo la vigilancia del alma, limitada por la conciencia y la memoria que orientan a la voluntad, y una interioridad, allí donde se busca una verdad que está en el alma, en una relación consigo mismo y en un diálogo constante con Dios, distante del mundo y de la masa humana, pero que también está en peligro de caer en el engreimiento producto del error de la conciencia que le hace pensar que, al personificar la centella de la esencia divina,

<sup>18</sup> Michele Federico Sciacca, *San Agustín*, Barcelona: Luis Miracle: 1955, pp. 438-446.

<sup>19</sup> San Agustín, *De libre albedrío*, L. III, 20 vers., intr. y notas: Evaristo Seijas, Madrid: BAC, 1963.

<sup>20</sup> San Agustín, *Tratado de la Santísima...*, L. X, 17-18.

tiene un lugar privilegiado sobre el orden natural del que forma parte. Para Agustín es evidente que las creencias interiores, afectadas por el mundo exterior, pueden llevar al hombre a concebir fantasías que lo hacen sentirse capaz de asumir un ideal de independencia, el cual realiza mediante la dominación y la explotación del mundo. La alternativa es que la estructura personal, privilegiando la interioridad, el *aeternum internum*, el cuidado del alma, se reconozca como "creatura", con la conciencia de que su yo depende de la sabiduría divina, a cuya "imagen" está formado<sup>21</sup>.

### *Libertad y necesidad*

Es conocido que, una vez Agustín se hubo liberado del dualismo gnóstico-maniqueo, es decir, cuando abandonó la idea de un mal esencial y transfirió el origen del mal a la libertad de decisión del hombre, escribió *De Libero Arbitrio*, en donde busca probar que la libertad de escoger es la premisa indispensable para la acción moral, buena o pecadora, para la responsabilidad del hombre y para la retribución divina<sup>22</sup>. Se mantendrá fiel a esta convicción hasta el fin de sus días. Sin embargo, en ella se encontraba ya la íntima conciencia del pecado y el sentimiento paulino de la debilidad de la voluntad, que sobre el plano de los hechos deja al hombre esclavo de los sentidos y sólo puede llegar a superarlos con la gracia de Dios.

No obstante, hay un suceso que determinó un cambio en lo que podríamos llamar la visión moderadamente optimista que Agustín preconizó en esa obra sobre la voluntad. En

<sup>21</sup> San Agustín, *De Génesis contra los maniqueos*, L. XVII, trad. Lope Ciruello, Madrid: BAC, 1994, p. 28: "Mas sepan que en la Iglesia católica los fieles devotos no creen que Dios está definido por forma corporal. Lo que se dice que el hombre fue hecho a imagen de Dios se entiende del *hombre interior* donde reside la razón y la inteligencia". La cursiva es mía.

<sup>22</sup> Vale la pena destacar que esta obra fue comenzada en Roma, continuada en Tagaste y terminada en Hipona hacia el año 395, por lo que puede decirse que pertenece a las obras de conversión y está bajo la influencia de cierta consideración optimista sobre la condición humana, de la cual variará su sentido y su *humor* después de la discusión con Pelagio.

estos tiempos un monje de tendencia ascética, Pelagio<sup>23</sup>, pone en discusión la teoría de la gracia y el pecado original. En su actividad de pastor de almas se encontraba siempre de frente a la excusa de los hombres de débil voluntad, que invocaban la fragilidad de la naturaleza humana, por lo que considera su principal deber estimular en los hombres la voluntad y la confianza en la propia fuerza moral. Para él resultaba una intolerante blasfemia creer que Dios justo pretende del hombre lo imposible y después lo castigue por no haberlo hecho<sup>24</sup>. Mas el hombre no sólo debe poseer libre albedrío; también tiene la posibilidad de querer y hacer el bien. Adán abusó de su libertad, pero su desobediencia fue una acción singular, que no cambió en nada su substancia ni la naturaleza humana y que, en cuanto realizó la acción, no lo siguió la herencia, sino solamente por medio del pecado ejemplar. Según esta idea, la naturaleza del hombre es buena, como todo aquello que Dios ha creado. Dios da al hombre la razón, no sólo lo eleva de señor de las bestias, sino que su aspecto físico muy superior lo ha predispuesto a una vida fundada sobre la moral y la religión<sup>25</sup>. Igualmente, el hombre nace sin pecado, el cual les es gravado por la fuerza del hábito, por la corrupción moral de la humanidad y la perniciosa influencia de la sociedad. Dios, según Pelagio, concede a los hombres el libre arbitrio a través de la gracia y mostró la Ley como la vía a seguir; mandó a su hijo, el cual no sólo habría obrado con su doctrina y su ejemplo, sino que también habría llevado consigo la remisión de los pecados. Sin embargo, para Pelagio la gracia divina la experimenta, en su esfuerzo moral, el individuo singular: "Sea maldecido —dice Pelagio— aquél que enseña que el hombre sin ayuda de Dios

<sup>23</sup> Pelagio (Britania, h. 360-; Alejandría?, h. 422) fue un monje de origen británico. Hacia el año 380 llegó a Roma, donde profesó junto a sus discípulos un riguroso ascetismo, y criticó severamente el laxismo moral imperante en la ciudad. Su doctrina, conocida como pelagianismo, afirmaba la excelencia de la creación y del libre albedrío, en detrimento del pecado original y de la gracia, por lo que se opuso públicamente a las enseñanzas de las *Confesiones* de san Agustín.

<sup>24</sup> Pelagio, *Epistola a Demetriade*, Intr., trad. y notas: Donato Ogliairi, Roma: Città Nuova, 2010, 2 y 16.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 2.

puede alcanzar la perfecta virtud"<sup>26</sup>. Probablemente, Pelagio pensaba en el influjo que ejerce sobre el intelecto la palabra de la Escritura y estaba convencido de que el ser humano podía llegar con su propia obra, ayudado de la gracia de Dios, a estar sin pecado. Y el presupuesto de la gracia divina se constituía así junto a la dignidad y la voluntad del propio hombre<sup>27</sup>.

Agustín, entrenado como ninguno en la propia experiencia del hombre, reaccionó con total vehemencia en contra de esta doctrina. Para Agustín el pecado original estaba junto a la *superbia*, con la cual el hombre ha querido hacerse a sí mismo y fiarse en su propia fuerza. Como ocurría desde la perspectiva de Tertuliano, Agustín consideraba que la rebelión de Adán contra Dios produce un cambio cualitativo en la naturaleza humana, pero el obispo de Hipona añade ahora algo más grave que inclusive rompe con el "espíritu de secta" del cartaginés: el cambio que se manifestó al despertarse el deseo en los sentidos y, por tanto, el *peccatum originale* deviene en la funesta herencia que grava también al recién nacido y excluye al no bautizado de la beatitud<sup>28</sup>.

Cierto es que el hombre también posee la libertad, pero ésta se manifiesta como voluntad de hacer el mal antes de tener consciencia de sus actos. De modo que con la libertad de hacer el bien no es suficiente, pues tal gracia no se une con una simple ayuda del esfuerzo humano, requiere de aquello que, según palabras de clara influencia paulina<sup>29</sup>, provoca en ellos el buen

<sup>26</sup> *Ibid.*, 32.

<sup>27</sup> *Id.*

<sup>28</sup> Agustín, *Consecuencias y perdón de los pecados y el bautismo de los párvulos*, L. III, vers., intr. y notas: Victorino Capánaga, Madrid: BAC, 2007, "Pues él [Pelagio] no tiene estos sentimientos ni cree que nazca el hombre inocente, según admite la necesidad del bautismo para que se le perdonen los pecados; ni cree que sin pecado se condene al hombre al que, si no ha recibido el bautismo, hay que colocarlo dentro de los que no creen, pues no puede engañarnos el Evangelio, donde muy claramente se lee: *El que no creyere se condenará*; finalmente, tampoco admite que la imagen de Dios, exenta de todo pecado, no sea recibida en el reino de los cielos, porque, *si uno no renaciere de agua y espíritu no puede entrar en el reino de Dios*". La cursiva es del texto original.

<sup>29</sup> Fil. 2, 13.

querer y lo transforma en amor (*caritas*) a Dios<sup>30</sup>. Ni tampoco viene concedido en compensación a cualquier mérito —entonces no sería más gracia—, sino que Dios la dona por pura misericordia a cualquiera que él ha llamado y predestinado a la salvación. Volverse a Dios remite a un acto voluntario del hombre, de la persona como totalidad de cuerpo y alma; sin embargo, tal acto consiste exclusivamente en acoger la gracia divina<sup>31</sup>.

Sin duda, éste ya no era el Agustín de los tiempos frescos de su conversión, en donde describía al verdadero cristiano como al hombre perfecto que, a la par del sabio estoico, actúa siempre con rectitud y es verdaderamente libre<sup>32</sup>. No, con el paso de los años, según señala en su biografía P. Brown, Agustín fue dominado por el sentimiento de que el hombre es pecador y con su fuerza no puede nada<sup>33</sup>. Así lo evidencia la doctrina del pecado original, en primer lugar, como culpa que habita en forma constante en el alma angustiada, junto con la predestinación, que no sólo implica al alma en la labor de salvación sino al cuerpo en tanto instrumento de la voluntad, ora para pecar, ora para ser salvados. Junto con el valor determinante de la gracia divina, insondable e impredecible, se convirtieron en el núcleo esencial de la fe cristiana a partir de Agustín, lo cual ya había sido así para sus predecesores Cipriano y Ambrosio<sup>34</sup> y lo seguiría siendo siglos después con Lutero y Calvino.

<sup>30</sup> En este uso del término *amor* vale la pena tener en cuenta la distinción que hace Hanna Arendt siguiendo a Étienne Gilson (*Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris: Vrin, 1987), Agustín usa *amor* para designar deseo y el anhelo, es decir, amor en el sentido más amplio, en tanto que utiliza *dilectio* para designar el amor a uno mismo y al prójimo y *caritas* para designar el amor a Dios y al "bien supremo". *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid: Encuentro, 2009, p. 61.

<sup>31</sup> San Agustín, *La Ciudad de Dios*, L. XIII, trad. Santos Santamaría del Río y Miguel Fuertes Lanero; intr. y notas: Victorino Capánaga, Madrid: BAC, 1988.

<sup>32</sup> Max Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Florencia: La Nuova Italia, 1967, pp. 372-383.

<sup>33</sup> Peter Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, Londres: Faber and Faber, 1990, p. 367.

<sup>34</sup> Sin duda, Tascio Cecilio Cipriano (200-258), representa la conexión de san Agustín con la tradición de Tertuliano, en tanto que su mentor Ambrosio de Milán (340-357) lo conduce por los cauces del neoplatonismo y de la teología de Orígenes.

En esta forma todo el que apareció defendiendo la justicia de Dios, que la sintiera amenazada por la doctrina del pecado original o la predestinación, prometiendo la solución de tales problemas únicamente mediante la *ratio*, se encuentra de ahora en adelante con la oposición de un Agustín que explica la muerte y todo el presente estado del mundo como consecuencia del pecado original, por lo que la postura de Pelagio y sus seguidores no representarían más que un último conato de resistencia de un humanismo clásico larvado en el interior del cristianismo, aún obcecado en recuperar la fe en la fuerza que tiene el hombre para realizar con sus propias acciones su destino.

#### *Corolario: bautizo de los niños, gracia y regeneración*

La problemática que plantea la postura de Pelagio y sus seguidores conduce a Agustín a reflexionar con más cautela sobre los alcances y los límites hasta donde es posible extender la voluntad. Puede decirse entonces que la voluntad dañada es en últimas la expresión del individuo que quiere "hacerse su propia verdad", justificar su conducta por medio de conceptos racionales. Esta tendencia o la promoción constante que hace el pensamiento moderno del poder de la razón y de la acción individual se escandaliza con esta forma de reflexión que destaca la limitación humana y su dependencia. Si Agustín pudiera interpretar la concepción de libertad moderna (la cual no es con exactitud la idea pelagiana, sino la de Rousseau a la que erróneamente muchos asimilan), no vería en ella nada más que una forma de corrupción del alma antes que del cuerpo. El error de la voluntad, la mala decisión, es el resultado de decisiones físicas a las que se ha habituado el hombre<sup>35</sup>. Así el hombre se hace víctima de su propia ceguera y de la incapacidad

<sup>35</sup> San Agustín, *Del libre albedrío*, t. III, 22, 64, donde se observa la iniciativa de la voluntad en el proceso de salvación aún sin la sombra dramática del argumento de la gracia: "Si la ignorancia de la verdad y la dificultad de tender hacia el bien es natural al hombre y de ellas debe partir para llegar a alcanzar la felicidad consiguiente a la posesión de la sabiduría y la quietud, nadie le imputará razonablemente como pecado esta partida desde su principio natural".

de resistir a las tentaciones que se le presentan a los sentidos. Ya lo habíamos señalado, el poder del hábito es el de ejercitarse en el bien o en el mal, según la claridad que ha conseguido la mente<sup>36</sup>. Es decir, el hombre que conociendo lo recto se niega a actuar en consecuencia pierde el poder de ser verdaderamente libre. El hombre natural, al no reconocer su dependencia del principio creador y motor, es un esclavo del pecado.

¿Puede el hombre, una vez que ha pecado, conseguir la regeneración? Agustín había sido fascinado por la niñez: la sensación de impotencia había crecido desde los tiempos en que escribió las *Confesiones*<sup>37</sup> y en esta obra no había vacilado en vincular su relación con Dios a aquella de un bebé tomando el pecho de la madre, sorprendentemente dependiente e íntimamente envuelto en todo lo bueno y lo malo que debe venir de esto, la única fuente de vida<sup>38</sup>.

Los pelagianos, por el contrario, eran indiferentes a la niñez. “Defendemos, dice Pelagio, que los hombres son obra de Dios y que nadie es arrastrado contra su voluntad al bien o al mal por la acción de Dios, sino por su propia voluntad”<sup>39</sup>. Para actuar bajo su “propia voluntad” había que llegar a ser una persona completamente separada, sin dependencia de un padre o de un superior, capaz de seguir por sí mismo, por su propio poder, las andanzas que él mismo se ha ordenado. El pelagiano estaba *emancipatus a deo*, imagen tomada del derecho de familia romano: liberados de todo lo que lo encierra y de los derechos claustrofóbicos del padre de una gran familia sobre sus hijos, éstos han devenido en “mayores de edad”. Ellos se han “liberado”, como en el derecho romano, de la dependencia del *pater familias* y podría decirse en últimas que entran al mundo como seres maduros, individuos libres, capaces de defender en heroicas andanzas el buen nombre de sus ilustres ancestros: “Ser perfecto, inclusive como su Padre en el cielo

<sup>36</sup> Max Pohlenz, *op. cit.*, p. 391.

<sup>37</sup> San Agustín, *Confesiones*, L. I, 65-68.

<sup>38</sup> *Ibid.*, L. IV, 1.

<sup>39</sup> San Agustín, *Réplica a las dos cartas de los pelagianos*, L. I, vers.: Gregorio Erce Osaba, Madrid: BAC, 2007, 5, 18 y 36.

es perfecto”<sup>40</sup>. El buen pelagiano nos remitía al “buen ciudadano” romano, al origen jurídico del concepto persona y a la concepción estoica del ejemplo moral. El individuo era tratado como una persona responsable, capaz de cumplir con un justo código de leyes. Pelagio asume que la provisión de un buen desarrollo puede directamente influir a los hombres para ser mejores. Y unía esa procedencia clásica a su perspectiva doctrinal cristiana, con lo que concibe la voluntad de los hombres “aturdida” en su accionar por el buen ejemplo de Cristo y por la terrible sanción del fuego infernal<sup>41</sup>.

Como vemos, tanto Agustín como Pelagio creen en la eficacia regenerativa del bautismo, pero las consecuencias son distintas: para los pelagianos el bautismo de los niños es necesario para que “tengan parte en el reino de Dios con Cristo”, pero, si mueren sin ese sacramento, pueden poseer la salud y la vida eterna “porque están inmunes de pecado”<sup>42</sup>. Pero esto no trae otras consecuencia más que el impedimento de que quienes no sean bautizados y mueren niños no ingresarían a la comunidad cristiana<sup>43</sup>. Esto daría pábulo para admitir una excepción que de alguna manera permitiría seguir privilegiando la condición no pecadora de la naturaleza humana y, desde luego, la negación de la transmisión hereditaria del pecado original.

Ahora bien, desde una perspectiva puramente pagana, de alguna manera, este argumento pelagiano mantenía el privilegio del estatus de “ciudadano romano” por encima del de “cristiano”. En efecto, desde un enfoque lógico y jurídico, todos los hombres libres que nacen dentro del Imperio a partir del año 212 son ciudadanos romanos<sup>44</sup>, salvo los *dediticii*<sup>45</sup>. En tanto, algunos de esos ciudadanos que nacían cristianos por ser bauti-

<sup>40</sup> Mat. 5, 48.

<sup>41</sup> *Ibid.*, L. I, 19 y 37, Agustín evidencia la pretensión no tanto herética como pagana del argumento de Pelagio, quien trata de sostener que la gracia la otorga Dios por méritos, no por su misericordia.

<sup>42</sup> Argumento pelagiano citado por san Agustín en *Consecuencias y perdón...*, 5, 30 y 58.

<sup>43</sup> *Id.*

<sup>44</sup> Por el llamado *Edicto de Caracalla* o *Constitutio Antoniniana*.

<sup>45</sup> Los habitantes de ciudades derrotadas por Roma, pero que habían opuesto especial resistencia o se mantenían en rebeldía.

zados podían ser parte del reino de Dios, pero —según el argumento pelagiano— otros ni son culpables de pecado original ni de pecado alguno por haber muerto niños sin ser bautizados y, además, nacieron dentro del Imperio. Desde todo punto de vista, son ante todo romanos antes que cristianos. Desde el punto de vista de la vida externa o pública y la intimidad religiosa, se empezaba a gestar una contradicción que expresa claramente la forma de ser del cristianismo con pretensiones de universalidad frente a la autoridad política y las instituciones, la cual Agustín ya había determinado con precisión en *La Ciudad de Dios*, a saber: reconocer en el Imperio una autoridad puesta por Dios, cuyo mando se obedece y cumple, aun siendo injusto, sólo como parte de las pruebas que la divinidad nos presenta<sup>46</sup>.

Por lo demás, si el bautizo se hace en edad adulta, como era la costumbre o durante el transcurso de la conversión, el creyente, por decir algo, portaba el carácter de pecador y ciudadano y estaría fuera del proceso de salvación, lo que sería en últimas crear un portillo de escape para que una buena parte de la humanidad siguiera participando del *seculum* y, de acuerdo a su conveniencia, se pudiera autoexcluir manteniéndose dentro del paganismo. Para los que se bautizaron adultos, significaba mantener el espíritu de secta de los primeros cristianos por encima del de la Iglesia universal, es decir, el de ser una minoría que hasta este momento presumía con cierta certeza su condición de elegidos sobre la mayoría pecadora<sup>47</sup>.

Para Agustín su propuesta del bautizo en la niñez iba mucho más allá de una mera exclusión de los pecadores o de los paganos: el bautismo representa el principio de la regeneración de la carne, lo cual podía compartir con su antecesor Tertuliano, pero, por ser necesario, desde el punto de vista de la fe, como por razones existenciales y también prácticas, el de Hipona tenía la clara conciencia de que toda la humanidad debía quedar inserta dentro del proceso de salvación, lo

<sup>46</sup> San Agustín, *La Ciudad de Dios...*, L. XV, 4.

<sup>47</sup> Dice así san Agustín: "Como los niños empiezan a ser ovejas de Cristo por el bautismo, si no lo reciben, perecerán sin duda, porque no tendrán la vida eterna que dará Él a sus ovejas" *Consecuencias y perdón...*, L. I, 27 y 41.

cual no significaba de ninguna manera que toda la humanidad fuera a ser salvada. Por el contrario, Agustín preconiza que los bautizados deben incluirse dentro de los creyentes y a los no bautizados dentro de los no creyentes. Este argumento implica un simple principio de selección: los bautizados como aquellos que reciben la luz del que ha venido al mundo; los no bautizados, aquellos que "han preferido las tinieblas". A los primeros les es viable —no seguro— regenerarse y a los segundos les corresponde la exclusión y la condena<sup>48</sup>. Éste es el fin del bautizo de los niños: asegurar no sólo que el individuo desde su infancia ingrese al proceso de salvación y con ello a la construcción de la personalidad, sino también es el medio que sirve para determinar el destino de la humanidad en función del temor a la muerte eterna como producto de no haberse integrado desde un principio en el proceso de salvación. Por consiguiente, aumentar el número de bautizados significaba también aumentar el número de potenciales ciudadanos de la Ciudad de Dios.

Así, el individuo sigue el modelo de Cristo, quien en el relato del Nuevo Testamento recibe el sacramento de manos de Juan el Bautista, lo cual simboliza la recepción de la gracia de Dios. Dicho de otro modo, el derecho a que en "esta vida desaparezca y no exista ya más la concupiscencia, entreverada e impresa en la misma carne"<sup>49</sup>. De manera que insertarse en el proceso de salvación no es otra cosa que hacerse parte de la nueva cultura cristiana, ya como pecadores o incapaces de sostener su fe en la promesa de salvación —que son la mayoría de los hombres aun siendo bautizados, pero que pueden ser salvados en el Juicio Final si se arrepienten—, ya como parte de aquella minoría que Dios quiere salvar desde un principio, los agraciados, los cuales hacen parte de la ciudad divina, aunque habiten en la ciudad terrena. Sin embargo, con el bautizo Agustín pretende disminuir el número de los insalvables, de los condenados eternamente, los que no se pueden arrepentir por no haber recibido el perdón a través del bautismo, y con ello se reduce a su mínima expresión el número de no creyentes o de hombres que escapan a la autoridad de la Iglesia.

<sup>48</sup> *Ibid.*, L. I, 34, 62-63.

<sup>49</sup> *Ibid.*, L. I, 39 y 70.



Con todo, lo determinante no radica ni en la posibilidad de no encontrar a un solo hombre libre de culpa<sup>50</sup>, ni en la remisión de los pecados a partir del bautismo que, como hemos visto, no asegura que después del sacramento no se siga pecando, sino en un elemento de origen doctrinal y sin duda más misterioso: el principio de la gracia como principio de interpelación con el que Dios localiza al individuo y éste se reconoce con su principio creador.

En efecto, Agustín no cree que la humanidad construya por sí misma sus ideales como resultado de sus luchas, debates o experiencias, ni es capaz de transformar la verdad, la belleza o la bondad. Dicho de otro modo, la *bona voluntas* que pueda dirigir las acciones de la persona es una merced que recibe el hombre junto con la gracia que la precede. Dios no sólo ayuda a quienes toman iniciativas positivas, sino también a los que no se ayudan. En esto consiste el poder del amor divino, el *ardor caritatis*, que permite ver la conexión entre la gracia y el bautizo, pues, si bien este último no garantiza la salvación, como ya se ha dicho, un hombre bautizado puede seguir pecando, incluso puede llegar a hacerse incrédulo; sin embargo, el hecho de haber recibido este perdón inicial le permite conservar en su corazón la más leve imagen de Dios. Siendo así el proceso de salvación, el amor humano está en condiciones de superar la concupiscencia y transformar su *amor sui* en amor a Dios. De este modo, Agustín cree superar la paradoja entre libre albedrío y gracia, haciendo que coincida la libre voluntad humana con el deseo de beneficio con que Dios agracia a su criatura. Niega así la objeción que podría hacer un estoico, como sería la de considerar a la "gracia" equivalente al *fatum*, donde la acción de la divinidad sería exclusivamente mecánica y externa, haciendo de los hombres simples títeres. Aquí, por el contrario, en la perspectiva de Agustín habría un acuerdo entre Dios y el hombre, por el que —como dice el poema de Tagore que nos sirve de epígrafe— la criatura reconoce la misericordia de Dios y acepta que es éste y nadie más quien "da la paz y la guerra".

De esta manera, Agustín concibe la integración de la personalidad como una forma de liberarse del pasado que lo apri-

sionaba, asumiendo sus conocimientos y su cultura como importantes, aunque limitados y viciosos, y con ello anuncia el abandono del centro alrededor del cual gravita la ética pagana, la *ipseidad*, la plaga de la existencia, trocada por el cristianismo en la promesa de la regeneración de la carne y la felicidad verdadera. La persona es ahora más que un símbolo de ruptura: es un acontecimiento que anuncia al nuevo hombre, al elegido, al hombre indigente que se confiesa, abre su yo humilde a la divinidad y se abandona a su voluntad, alejado de la masa de pecadores hundidos en los "errores" del pasado.

<sup>50</sup> *Ibid.*, L. II, 17 y 26.

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes directas

- Biblia de Jerusalén, Bilbao: Declée de Brower, 1998.
- PELAGIO, *Epistola a Demetriade*, intr., trad. y notas: Donato Oglia-ri, Roma: Città Nuova, 2010.
- SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, ed. y notas: Ángel Custodio Vega, Madrid: BAC, 2002. T. II.
- Consecuencias y perdón de los pecados y el bautismo de los párvulos*, vers., intr. y notas: Victorino Capánaga, Madrid: BAC, 2007. T. IX.
- De Génesis contra los maniqueos*, trad.: Lope Ciruello, Madrid: BAC, 1994. T. XV.
- SAN AGUSTÍN, *De la cantidad del Alma*, vers., intr. y notas: Eusebio Cuevas, Madrid: BAC, 1963.
- Del libre albedrío*, vers., introducción y notas: Evaristo Seijas, Madrid: BAC, 1963. T. III.
- La Ciudad de Dios*, trad. Santos Santamaría del Río y Miguel Fuertes Lanero; intr. y notas: Victorino Capánaga, Madrid: BAC, 1988. T. XVI y XVII.
- Réplica a las dos cartas de los pelagianos*, vers.: Gregorio Erce Osaba, Madrid: BAC, 2007. T. IX.
- Tratado de la Santísima Trinidad*, vers., intr. y notas: Luis Arias, Madrid: BAC, 1961. T. V.

### Estudios auxiliares

- ARENDE, Hanna, *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid: Encuentro, 2009.
- BROWN, Peter, *Augustine of Hippo. A Biography*, Londres: Faber and Faber, 1990.

- BROWN, Peter, *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Barcelona: Muchnik, 1993.
- COCHRANE, Charles Norris, *Cristianismo y Cultura Clásica*, México: FCE, 1949.
- ELORDUY, Eleuterio, *El estoicismo*, Madrid: Gredos, 1972.
- GILSON, Étienne, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris: Vrin, 1987.
- IMPERATORIS Theodosii Codex, consultado en <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Constitutiones/CTh16.html>
- JIMÉNEZ, Luis Felipe, "El ser y el hacer de la persona en el pensamiento de Tertuliano", en Diana Arauz (coord.), *Pasado, Presente y Porvenir de las Humanidades y las Artes VII*, Zacatecas: Azecme/Universidad Autónoma de Zacatecas, 2018.
- JIMÉNEZ, Luis Felipe, "Las Confesiones de San Agustín: un manual de control de la voluntad individual", *Revista Venezolana de Filosofía*, núms. 36-37, 1998.
- MARROU, Henri-Irénée, *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique*, Paris: Brocard, 1958.
- NOCK, Arthur Darby, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford: Oxford University Press, 1933.
- POHLENZ, Max, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Florencia: La Nuova Italia, 1967.
- SCIACCA, Michele Federico, *San Agustín*, Barcelona: Luis Miracle: 1955.

## II. LITERATURA Y ESTUDIOS LITERARIOS

LA HISTORIA DE CHICOMEXÓCHITL Y  
TENANTZITZÍMITL DE JESÚS BAUTISTA.  
ELEMENTOS PARALELOS A LOS CUENTOS  
POPULARES EUROPEOS

*Abelardo de la Cruz*

University at Albany, State University of New York

*Entre los cuentos de hadas europeos y los cuentos de los nahuas de hoy*

Este manuscrito surge de la narración titulada "La historia de Chicomexóchitl de Jesús Bautista Hernández 1985-1986", recolectada por el etnógrafo Alan R. Sandström, y representa nuestra fuente principal debido a que el contenido de la historia popular que analizaremos tiene similitudes a los cuentos europeos ampliamente conocidos en México. Ésta narración fue grabada en la década de 1980 en una comunidad nahua en el municipio de Ixhuatlán de Madero, cercano al municipio de Chicontepepec, en la Huasteca veracruzana. Se estructura en 16 episodios. En el presente estudio no realizaremos transcripciones al español debido a su extensión, pero sí utilizaremos algunos pasajes para hacer el análisis.

Ésta trata sobre la historia popular de Chicomexóchitl. Intentamos identificar los pasajes que contienen extractos similares a los cuentos europeos. Argumentamos que los cuentos en náhuatl son historias que provienen de mitos y narraciones sagradas contados por los indígenas nahuas contemporáneos. En virtud de la forma en que se narran estas historias, se asimilan en gran manera a algunos pasajes de los cuentos que provienen del folklore europeo, extendidos en el siglo XVII, tales como las publicaciones de los conocidos cuentos de los hermanos Grimm.

La narración nahua que presentamos es una historia popular, debido a que tiene sentido y conexión con las personas que

lo narran y, por lo mismo, es una historia que posee en su interior elementos similares a los cuentos europeos. Consideramos que tal vez hay una especie de hibridación. Posiblemente, los cuentistas incluyen elementos de los cuentos europeos para hacer la narración más divertida.

Respecto a la tradición oral de Chicontepepec, en el norte de Veracruz, predominan los relatos mitológicos. La historia que analizamos es parte de un mito sagrado; no obstante, tiene elementos que lo caracterizan como un cuento popular. A partir de nuestras lecturas de las colecciones de los hermanos Grimm<sup>1</sup> y de otras sobre el folclor de diferentes pueblos<sup>2</sup>, consideramos que los cuentos de hadas viajaron al continente americano a través de las traducciones al inglés, español y portugués. En este caso, los cuentos que se conocieron en México también posiblemente viajaron a las lenguas mexicanas, tal como es el cuento en lengua náhuatl que ahora es nuestro punto de análisis.

En el libro *Tototatahuan ininixtlamatiliz* (La sabiduría de nuestros abuelos)<sup>3</sup> escrito por Eduardo de la Cruz se encuentra la narración titulada "Tlaneltoquilli: Chicomexóchitl huan Tenantzitzimitl" (Religión: Siete-flor y la Abuela-malvada.) En ésta se narra la historia sobre del origen del maíz. Chicomexóchitl (Siete-flor), personaje central, es perseguido violentamente por Tenantzizimitl (La malvada abuela) con el fin de asesinar al niño-maíz. *Tlaneltoquilli* se traduce en náhuatl como 'creencia religiosa'. Eduardo de la Cruz resalta esta historia como parte de la religión nahua vital. Aquí podemos observar que contiene elementos similares a los cuentos europeos; por ejemplo, el héroe principal, Chicomexóchitl, se convierte en un personaje muy parecido a Hansel y Gretel<sup>4</sup> y además existen algunos pasajes que recuerdan a *Cenicienta*.

<sup>1</sup> Valeria Paradiz, *Clever Maids. The Secret History of the Grimm Fairy Tales*, Nueva York: Basic Books, 2004.

<sup>2</sup> Kirin Narayan con Urmila Devi, *Mondays on the Dark Night of the Moon: Himalayan Foothill Folktales*, New York: Oxford University Press, 1997.

<sup>3</sup> Eduardo de la Cruz, *Tototatahuan ininixtlamatiliz*, Varsovia: Universidad de Varsovia/ Facultad de Artes Liberales, 2015.

<sup>4</sup> Hermanos Grimm, *Hansel y Gretel*, consultado en <https://www.pitt.edu/~dash/grimm015.html>

Recientemente, en 2019, se publicó un libro bilingüe de cuentos nahuas por parte de Bonifacio Hernández<sup>5</sup>. En éste también aparece la historia de Chicomexóchitl. El cuento lleva por título "Iconeuh tlatomonianih" (El hijo de los truenos). Según su autor, fue recopilado en Ixhuatlán de Madero y tiene rasgos parecidos con la historia que narra Juan Bautista. El recopilado por Hernández es un cuento más simplificado, pero la esencia de la narración es la misma: el nacimiento de Chicomexóchitl y los desafíos que Tenantzitzimitl le impone. El que relató Juan Bautista es más extenso y proporciona más contexto. No obstante, el cuento recopilado por Hernández tiene más similitudes con el de Juan Bautista, a comparación del recolectado por Eduardo de la Cruz.

En términos de interculturalidad, resaltamos también el trabajo de la escritora norteamericana de cuentos infantiles Anita Brenner, quien publicó la obra *The Boy Who Could Do Anything & Other Mexican Folktales*<sup>6</sup>. En uno de sus cuentos aparece un personaje llamado Tepozton, quien es descrito como un muchacho que tiene el poder de hacer todo; además, es parecido en figura y en poderes mágicos a Chicomexóchitl. En el cuento Tepozton es el hijo de los dioses, rasgo que comparte con Chicomexóchitl. Los cuentos recopilados por Brenner le fueron proporcionados por la señora Luz Jiménez, una mujer hablante de náhuatl y habitante en la Milpa Alta.

Había una vez había un pequeño niño que se llamaba Tepozton. De una manera él era como un niño y en otra manera no lo era. Pero el no sabía que tenía mágicos poderes hasta que él tenía 7 años.

Tepozton vivía en una pequeña casa junto al río. Esta casa pertenecía a una pareja de ancianos y el pequeño niño pensaba que ambos eran su padre y su madre, pero ellos realmente no lo eran. Su verdadero padre era un dios quien vivía encima de las

<sup>5</sup> Bonifacio Hernández, *Cuentos nahuas. Versión bilingüe español-náhuatl, Ixhuatlán de Madero, Veracruz, México*, México: Escuela Nacional de Lenguas, Lingüística y Traducción/UNAM, 2019.

<sup>6</sup> Anita Brenner, *The Boy Who Could Do Anything & Other Mexican Folk Tales*, Nueva York: Young Scott Books, 1970.

nubes, sobre la cima de una alta montaña que tenía fuego en ello. Él fue llamado volcano debido que vivía en la parte más alta de un volcán junto a otros dioses<sup>7</sup>.

Como ya comentamos, la historia de Chicomexóchitl es considerada por los nahuas de Chicontepec como parte de su mito de creación. En principio, Chicomexóchitl es una deidad que representa el alma del maíz, creencia vital presente en la mayoría de los habitantes nahuas de la Huasteca veracruzana. Este personaje es la deidad principal en las narraciones sobre el mito del origen del maíz y la creación del hombre nahua contemporáneo, especialmente en Chicontepec e Ixhuatlán de Madero, en el norte de Veracruz.

Sobre esta narración argumentamos que no debe etiquetarse como un "cuento", sino que debe verse como una "historia sagrada", o bien una historia de la "creación indígena". Para este caso, de acuerdo con la narración que analizamos, Juan Bautista le brinda riqueza a su narración según la cosmovisión local de su pueblo y le otorga pasajes similares a los cuentos europeos. Los cuentos tal como los conocemos hoy se leen de manera independiente; es decir, ya no tienen una conexión con el pueblo que los creó. En este sentido, es muy probable que los cuentos recolectados por los hermanos Grimm y Charles Perrault tuvieran una vinculación estrecha con el pueblo. En el caso de la historia de Chicomexóchitl, ésta todavía tiene una fuerte conexión, pues forma parte de la cosmovisión actual de Chicontepec e Ixhuatlán de Madero.

Hagamos un paréntesis: en el 2016 tuvimos una estancia en la Universidad de Varsovia y participamos en una conferencia donde asistieron dos estudiantes originarios de Oaxaca, quienes realizaban estudios doctorales en la Universidad de Leiden. En la ponencia de uno de ellos se argumentaba que los investigadores mestizos confundían fácilmente a los relatos mixtecos catalogándolos como "cuentos", debido a que los etiquetaban como "cuentos populares", no obstante que para las personas de los pueblos todavía representan historias sa-

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 28.

gradas. Por tanto, no pueden denominarse "cuentos" debido a que simplemente no lo son, en virtud a la estructura literaria establecida, ya que, de cierta forma, el cuento representa algo fantástico y una historia, en cambio, sería más veraz.

Al leer los cuentos de los hermanos Grimm en el seminario ofrecido por la profesora Louise M. Burkhart, nos percatamos que éstos tienen pasajes similares con los cuentos nahuas. Por ello, nos enfocamos en este estudio, debido a que queremos argumentar, de acuerdo a la discusión que se originó en Varsovia, que efectivamente las narraciones que cuentan los indígenas son historias sagradas, no cuentos, pero agregamos, no obstante, que las narraciones en su interior, si se analizan con detenimiento, tienen pasajes que hacen ver que tal vez hay algo del género del cuento en las narraciones nahuas.

También cabe argumentar que en el léxico nahua no hay una expresión exacta para traducir *cuento*, ni siquiera la palabra *mitología*. Cuando el investigador le pide a alguien que le cuente un cuento, lo hace desde su perspectiva occidental o mestiza, pero el narrador indígena lo que le va a relatar será una historia, *tlapohualiztli* 'narración', que tal vez es de origen mitológico o sagrado y que tiene conexión o sentido con el alma de su pueblo de origen y alejándose del género del propio cuento en sí.

Consideramos que las personas indígenas confunden lo que es cuento y lo que es mitología y, por esa razón, el investigador considera que lo que está oyendo es un cuento, no obstante que el narrador puede estar diciendo un mito de origen. Sin embargo, es interesante ver cómo estos mitos de origen tienen en su interior elementos de los cuentos populares europeos. Argumentamos también que los cuentos populares que se narran en las comunidades se cuentan como mitología y al mismo tiempo como un cuento popular, debido a que en náhuatl no hay una palabra que defina al cuento.

El cuento de Jesús Bautista que analizamos en este ensayo no tiene un título en sí. En él, aparecen principalmente los personajes siguientes: Tenantzitzímitl (La mujer-malvada), Chicomexóchitl (Siete-flor), su madre (de nombre desconocido), su hermana menor —llamada Macuilxóchitl (Cinco-flor)— y su padre, Má-

zatl (Venado), quien, según la tradición nahua mesoamericana, es el padre del maíz. Siguiendo contribuciones recientes, parece que en otros lugares cercanos a la Huasteca, como en el área del norte de Puebla, el venado está relacionado estrechamente con el maíz<sup>8</sup>.

En contraste, dentro de las comunidades de la cultura tenek (huastecos), vecinos de los nahuas en Chicontepec, también tienen una deidad conocida como *diphak*, el dios de maíz. Desconocemos si ellos también tienen un mito similar sobre el origen del maíz, pero lo más posible sea que sí. En este sentido, es relevante el trabajo realizado por la investigadora Anushka Van't Hooft, quien trabaja en el área de la cultura tenek de Chicontepec a partir de la antropología cultural y el folclore del mundo indígena.

Uno de los trabajos de Van't Hooft se enfoca en la recopilación de varios cuentos sobre la cultura de los nahuas y de los tenek. Destaca la narración sobre Chicomexóchitl en el estado de Hidalgo y parte de Chicontepec. En uno de sus artículos que trata sobre la historia de Chicomexóchitl comenta que en los relatos de la Huasteca predomina la historia de origen del maíz<sup>9</sup>. Lo que observamos en la aportación de Van't Hooft, según los nahuas de Hidalgo, es que la historia del niño del maíz está un poco alejada de la que se cuenta en la región de Chicontepec. Se le considera un héroe popular y una deidad, ya que enseñó la cultura a los nahuas contemporáneos.

Son interesantes también los desafíos que ocurren, ya que éstos no cambian: a) Chicomexóchitl recoge las semillas que esparce Tenantzitzimitl, b) Chicomexóchitl trae el agua en una red y c) Chicomexóchitl consigue dar muerte a Tenantzitzimitl en el temazcal.

En el cuento destaca el ambiente de violencia que predomina entre Tenantzitzimitl y Chicomexóchitl, debido a que el

<sup>8</sup> Juan Méndez Sánchez, *Cacería y ritual: el caso de los nahuas de San Martín Mazateopan, Puebla*, tesis de licenciatura, Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2013, pp. 105-117.

<sup>9</sup> Anuschka Van't Hooft, "Chicomexóchitl y el origen del maíz en la tradición oral nahua de la Huasteca", *Destiempos*, núm. 15, julio-agosto de 2008, pp. 53-60.

protagonista de esta historia representa el sustento, la comida principal de los hombres nahuas (siguiendo a Eliade)<sup>10</sup>. Por otro lado, Tenantzitzimitl busca incansablemente asesinar al niño que simboliza el sustento de la vida. Parece que los personajes viven en un momento donde aún no se domestica el maíz y es, a través del nacimiento de Chicomexóchitl, que se logra esto. Por ejemplo, cuando Chicomexóchitl se marcha a la montaña (episodio 13), los habitantes empiezan a tener problemas de escasez en la conservación del maíz.

El relato que analizamos proviene del municipio de Ixhuatlán de Madero, aunque cabe señalar que el que se cuenta en Chicontepec es muy similar a éste; es decir, en todas las comunidades tienen este cuento/mito el cual hace que las personas tengan conexión con esa historia. Uno de los rasgos por el que tienen similitud es que todas las personas son agricultores, tienen contacto directo con el cultivo del maíz y otros cereales y, por esa razón, Chicomexóchitl se encuentra dentro de la cosmovisión de los nahuas de hoy.

#### *Los cuentos populares europeos y las similitudes con Chicomexóchitl*

El profesor de historia y arqueología James Taggart<sup>11</sup>, es uno de los principales folcloristas que investiga las variaciones de los cuentos entre México y Europa, debido a que explora las comparaciones entre los cuentos nahuas del norte del estado de Puebla y los de España. En el desarrollo de la narración de Chicomexóchitl hay pasajes similares.

Ahora vamos a centrarnos en los pasajes más paralelos a los cuentos europeos en comparación con el cuento de origen náhuatl sobre la antes mencionada siete-flor y su malvada abuela. En esta narración hay algunos pasajes notables, sobre todo cuando Chicomexóchitl es perseguido y asesinado por Tenantzitzimitl. Estos

<sup>10</sup> Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones II*, Madrid: Cristiandad, 1974.

<sup>11</sup> James M. Taggart, *Nahuatl Myth and Social Structure*, Austin: University of Texas Press, 1983; James M. Taggart, *The Bear and his Sons. Masculinity in Spanish and Mexican Folktales*, Austin: The University of Texas Press, 1997.

pasajes se relacionan con la historia popular de Hansel y Gretel y Cenicienta de los hermanos Grimm<sup>12</sup> y con el cuento relacionado al rey rana, en la versión escocesa además, a cargo de Joseph Jacob. Para esta sección vamos a citar extractos del pasaje europeo en inglés y también extractos en náhuatl traducidos al español.

### *Pasaje I*

En el primer desafío (episodio 9 de la historia nahua), Chicomexóchitl tiene que recoger todas las semillas de amaranto y echarlas en una olla y también posee la habilidad de traer agua en una red para pescar. El personaje antagónico, Tenantzitzimitl, fracasa al intentar recoger las semillas y echarlas en la olla y también en traer agua en la red y, cuando llega a casa, Chicomexóchitl ya ha recogido todas las semillas de amaranto. En la historia de Chicomexóchitl estos dos desafíos van de la mano. En este primer desafío, Chicomexóchitl pidió ayuda a las pequeñas aves para poder levantar las semillas. Este pasaje es paralelo a otro en el cuento de *Cenicienta*. En éste ella pide permiso para poder ir al baile, pero la madrastra le dice que la dejará ir si consigue recoger las lentejas y ponerlas en el tazón en un lapso de dos horas. Cenicienta les pide ayuda a las pequeñas palomas para levantar todas las semillas del suelo. Aquí se observa que tanto a Chicomexóchitl como a la famosa doncella les asignan el mismo desafío y comparten la misma estrategia para conseguir con éxito su tarea. Veamos la narración.

Sin embargo, debido a que Cenicienta siguió preguntando, la madrastra finalmente dijo: "He esparcido un tazón de semillas de lentejas en las cenizas para ti. Si puedes recogerlas en dos horas, tú puedes ir con nosotras al baile". La niña atravesó la puerta trasera del jardín, y gritó: "Ustedes domesticadas palomas, las tórtolas, y todos los pájaros, bajen del cielo, vengan y ayuden a reunir las lentejas". Las palomas asintieron con sus cuellos y comenzaron a levantar y las demás aves también ayudaron a levantar. Así entre todos levantaron todas las lentejas y las pusieron en el tazón<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Hermanos Grimm, *Hansel y Gretel y Cinderella*.

<sup>13</sup> Hermanos Grimm, *Cenicienta*.

Tenantzitzimitl esparció las semillas de amaranto que estaban en una olla y le dijo a Chicomexóchitl que todo el amaranto necesitaba ser levantado para cuando ella regresara con el agua. Esas semillas, que son muy pequeñas, estaban esparcidas en el suelo. Chicomexóchitl se entristeció porque vio muchas semillas que tenía que levantar. Mientras Tenantzitzimitl fue por el agua, Chicomexóchitl llamó a las pequeñas aves para ayudarlo a levantar todas las semillas. Juntos pusieron el amaranto en la olla y Tenantzitzimitl no pudo traer agua en la red. Se molestó bastante cuando vio que las semillas que había esparcido antes en el suelo estaban en la olla<sup>14</sup>.

En ambos pasajes existe el mismo desafío, que los protagonistas concluyen con éxito; sin embargo, el que pone el desafío no consigue finalizarlo en la historia nahua. También observamos que en el cuento de Chicomexóchitl hay una competencia, mientras que en *Cenicienta* sólo hay castigos impuestos por la madrastra. Destacamos un rasgo característico: tanto Chicomexóchitl como Cenicienta poseen magia y, gracias a esto, pueden ser ayudados por las aves.

### *Pasaje II*

En el episodio 9 Tenantzitzimitl manda a Chicomexóchitl a traer agua en un *ayatl* (una red para pescar), cosa que es imposible; no obstante, Chicomexóchitl sí es capaz de traer agua en la red. Este pasaje es similar al que ocurre en el cuento *The Well of the World's End*, (El pozo del fin de mundo) de Joseph Jacob<sup>15</sup>, que está relacionado con el cuento popular sobre *The Frog King* (El rey rana). En el cuento la madrastra le ordena a la princesa que traiga agua en una *sieve* (un tamiz). Cuando la princesa llega en el pozo del fin de mundo, una rana se aparece y le dice cómo llevar agua en el tamiz. Éste es un dato valioso debido a que en la historia de Chicomexóchitl aparece una red para pescar y el desafío entre el protagonista y el antagonista

<sup>14</sup> Juan Bautista, episodio 9.

<sup>15</sup> Joseph Jacob, "The well of the World's End", en Joseph Jacob, *English Fairy Tales*, Londres: David Nutt, 1890.



será quien sea capaz de traer agua usando el tamiz, o bien, la red para pescar. Veamos las narraciones.

Un día la madrastra pensó en deshacerse de ella por completo, así que le entregó un tamiz y le dijo: "Ve, llénalo de agua hasta en el pozo del fin de mundo y tráemelo lleno a casa, o ¡ay de ti!" (...). De repente escuchó una voz ronca, levantó la vista y vio una gran rana (...). Ella le dijo: "Mi madrastra me ha enviado a este largo camino para llevar este tamiz con agua del pozo del fin del mundo, y yo no puedo llenarlo de ninguna manera" (...). Dijo la rana: "Cúbrela con musgo y con arcilla y luego llévate el agua" (...). El agua no se tiró para nada y ella se marchó<sup>16</sup>.

Tenantzítzimitl le dijo a Chicomexóchitl que fuera a traer agua en una red. Chicomexóchitl no creyó lo que su abuela le ordenó. Él pensó que su abuela estaba bromeando. De cualquier manera fue por el agua en la red y fue capaz de traerla. Posteriormente, la abuela también fue por agua en la misma red porque quería mostrarle a Chicomexóchitl que era capaz de traer agua, pero no lo consiguió.

### Pasaje III

Otro emblemático pasaje que destaca entre Chicomexóchitl y Tenantzítzimitl ocurre en el episodio 10, cuando están en el temazcal (una casa de vapor). Primero Chicomexóchitl entró y Tenantzítzimitl no pudo encender el fuego para tener el baño caliente y así poder asesinar a Chicomexóchitl. Después, Chicomexóchitl exigió a Tenantzítzimitl que entrara y luego Chicomexóchitl hizo el fuego. La historia finaliza cuando Tenantzítzimitl muere en el temazcal convertida en cenizas. Esta historia es muy parecida al cuento ya mencionado *Hansel y Gretel*, debido a que aparece en el cuento europeo un horno de metal (*iron oven*) donde Gretel empuja a la malvada bruja y ésta muere quemada en el horno, similar a lo que sucede en la historia de *Chicomexóchitl*. De esa manera, Gretel rescata a su hermano, Hansel, quien estaba encerrado en una jaula y ambos se marchan a casa, con sus padres. Veamos ahora los pasajes de ambos cuentos.

<sup>16</sup> *Id.*

"Primero vamos a hornear", dijo la anciana. "Ya hice fuego en el horno y amasé la masa". "Súbete", dijo la bruja, "y mira hacia adentro si hay suficiente calor para poner el pan". Pero Gretel se dio cuenta lo que ella tenía en mente, entonces ella dijo: "No sé como hacer eso. ¿Cómo puedo conseguir entrar?". "Estúpida", dijo la anciana. "La apertura es lo suficientemente grande. Mira, yo misma podría entrar". Y ella se arrastró metiendo la cabeza en el horno. Gretel le dio un empujón y la hizo caer en el horno. Luego, ella cerró la puerta de acero y la aseguró con una barra. La anciana empezó a aullar estrepitosamente. Gretel se alejó y la bruja impía ardió miserablemente (...). "Hansel, estamos a salvo. La bruja anciana está muerta"<sup>17</sup>.

Tenantzítzimitl tranquila y amablemente le dijo a Chicomexóchitl: "Será muy bueno si tú tomas un baño en un temazcal". Ella dijo a Chicomexóchitl que entre en el horno, y luego Tenantzítzimitl quiso prender el fuego, pero ella no pudo. En poco tiempo, Chicomexóchitl salió y le ofreció ayuda a Tenantzítzimitl para encender el fuego para el tezmacal. También, él le dijo a ella que entre para que sienta cómo es tomarse un baño de vapor. Tenantzítzimitl pensó, "Chicomexóchitl no será capaz de encender el fuego también". Muy pronto, Chicomexóchitl fue capaz de encender un gran fuego, luego la malvada anciana comenzó a quemarse, y comenzó a salir humo fuera del temazcalli<sup>18</sup>.

### Los cuentos populares relacionados indirectamente a Chicomexóchitl

En el episodio 7 *Chicomexóchitl* quiere cruzar el río, puesto que su abuela malvada lo arrojó con el propósito de que fuera comido por los peces. Después de restaurarse, Chicomexóchitl le pide a Xochiayotzin (la tortuga) que le ayude a pasar el río. En el cuento de *Hansel y Gretel*, después de escapar de la casa de la bruja, éstos le piden ayuda al pato blanco para cruzar el río. El pasaje dice así:

Después de caminar algunas horas, llegaron a un gran cuerpo de agua. "No podemos cruzar", dijo Hansel. "No puedo ver un lugar para pasar o un puente". "No hay botes aquí", respondió

<sup>17</sup> Hermanos Grimm, *Hansel y Gretel*.

<sup>18</sup> Juan Bautista, episodio 10.

Gretel, "pero allá está nadando un pato blanco". Si le pido ayuda él nos ayudará a cruzar". El pato blanco se les acercó y ambos se subieron sobre él<sup>19</sup>.

Chicomexóchitl le pidió ayuda a la tortuga, que estaba nadando en el río. La tortuga aceptó ayudarlo. Chicomexóchitl se subió sobre la tortuga y éste lo cruzó hasta el otro lado del río<sup>20</sup>.

Finalmente, en el episodio 11, una vez que Tenantzítzimitl ha muerto, Chicomexóchitl le pide ayuda al sapo para que lleve las cenizas de Tenantzítzimitl al mar. En este mismo sentido, queremos citar la historia de Psique de Lucio Apuleyo, traducido al inglés por D. L. Ashliman<sup>21</sup>. Cuando Psique recibe una tarea de la diosa Venus, se dirige a visitar a la infernal Proserpine. Lleva una pequeña caja para recibir un poco de la belleza. Pero una voz en su interior le dice que no abra aquella caja con la belleza de Proserpine. Este pasaje, dice así:

"Qué", dijo Psique "¿Debería yo, la portadora de esta belleza divina, no tomar el menor esfuerzo en poner mis mejillas para parecer más ventajosa a los ojos de mi amado esposo!". Entonces, ella cuidadosamente abrió la caja, pero no encontró nada allí, nada de belleza, sino un verdadero sueño infernal.<sup>22</sup>

El niño Chicomexóchitl pidió ayuda al sapo para que llevara a tirar las cenizas de Tenantzítzimitl al mar. El sapo estuvo de acuerdo y dijo: "Yo iré ahora mismo". Chicomexóchitl le dijo que no debería abrir la caja pase lo que pase. En el camino, el sapo quiso saber qué contenía la caja. Entonces, él abrió la caja un poco para ver qué había adentro, y de repente salieron muchos escarabajos tal como mosquitos, arañas y otros bichos que dan mucho miedo<sup>23</sup>.

Tanto al sapo en la historia de Chicomexóchitl como a Psique, les gana la curiosidad y ambos abren la caja. Cuando Psique

<sup>19</sup> Hermanos Grimm, *Hansel y Gretel*.

<sup>20</sup> Juan Bautista, episodio 7.

<sup>21</sup> Lucius Apuleius, *Cupido y Psique*, consultado en <https://www.pitt.edu/~dash/cupid.html>

<sup>22</sup> *Id.*

<sup>23</sup> Juan Bautista, episodio 11.

abrió la caja, cayó dormida, sin sentido ni movimiento, hasta que vino Cupido y la rescató. Al sapo, en cambio, le picaron pequeños animales muy peligrosos que salieron de las cenizas de Tenantzítzimitl. El rasgo comparativo es que ambos personajes desobedecieron la orden de no abrir la caja. En consecuencia, el sapo fue picado por los escarabajos y, por eso, según el cuento, los sapos de ahora tienen la piel muy áspera.

Este pasaje es muy similar al mito de la famosa caja de Pandora<sup>24</sup>. Zeus le encomienda a Pandora no abrir una caja, pero, como es conocido, finalmente, Pandora la abre y salen muchas cosas malas y lo único que no aflora es la esperanza. En la caja que llevaba el sapo también salen muchas cosas malas: animales que comen y pican a la gente.

### Conclusión

Como se pudo apreciar, esta narración mitológica sobre el origen del maíz tiene en su estructura elementos parecidos a los cuentos europeos. Probablemente, los cuentistas nahuas han escuchado éstos de forma indirecta. Consideramos que en la historia de Chicomexóchitl y Tenantzítzimitl hay influencias de los cuentos europeos, aunque también pueden ser coincidencias. Cuando iniciamos la lectura de los cuentos europeos, comenzábamos a pensar en las historias nahuas, más concretamente en la historia del origen del maíz y la historia de Chicomexóchitl.

Según lo anterior, detectamos que hay varias similitudes con los cuentos de hadas europeos, y los cuentistas utilizan probablemente varios recursos como la incorporación de estos elementos para hacer más fuertes sus narraciones. Esto lo hace sin duda enriquecedor, ya que expanden la historia de sus mitologías. Así es posible ver que las mitologías están también cambiando o evolucionando según el narrador. No se sabe con seguridad si estos paralelismos son efectivamente obra de la influencia europea o no. Por otro lado, cuando Chicomexóchitl lleva a cabo estas estrategias graciosas, según parece que los cuentistas es lo que más les agrada, debido que el superhéroe

<sup>24</sup> El mito de la caja de Pandora, consultado en <https://redhistoria.com/mitologia-griega-el-mito-de-pandora/>.

puede vencer todas las adversidades que le quiere imponer la abuela malvada. También la figura de Tenantzitzímitl es similar a la figura de las madrastras de los cuentos europeos, tal como ocurre en Cenicienta y la madrastra de la princesa en *El pozo del fin del mundo*.

El folclorista Braakhuis<sup>25</sup> comenta que la historia de Tenantzitzímitl está rodeada de violencia, debido a que Chicomexóchitl desde su nacimiento es perseguido por su abuela; sin embargo, Chicomexóchitl tiene la capacidad, en virtud de sus poderes mágicos, de sobrevivir a todas las trampas que le pone la abuela malvada. Un elemento pertinente es que la madre nunca hace nada para salvar a su hijo, ya que simplemente deja que todo siga su rumbo. La madre no aparece mucho en la historia, pero esto también es similar a lo que sucede en los cuentos de hadas, donde el padre de Cenicienta o el padre de la princesa en el cuento de *El pozo del fin del mundo* o el padre de Hansel y Gretel, nunca hacen nada para detener el sufrimiento de sus hijas e hijos.

La historia de Chicomexóchitl apenas aparece en obras académicas como un cuento popular. En cambio, en obras que versan sobre religión nahua la encontramos bastante, puesto que, según la cosmovisión indígena, Chicomexóchitl se relaciona desde el alma de los pueblos nahuas chicontepecanos. Esto es algo parecido a lo que menciona Ray Cashman<sup>26</sup> sobre las narraciones populares de Packy Jim para las comunidades de la cultura irlandesa, debido a que el narrador de cuentos populares Packy Jim conecta sus narraciones desde la cosmovisión mencionada y, ante ello, tienen sentido sus cuentos.

Los cuentos populares que se cuentan en las comunidades tienen paralelismos con los cuentos europeos, dentro de la estructura de la trama del cuento. Consideramos que las narraciones indígenas no son cuentos por excelencia si no que, según el narrador, a través de la evolución de la tradición oral, se convierten en mitad mito y mitad cuento, ya que en la estruc-

tura pueden tener elementos similares a los cuentos de hadas o cuentos populares europeos.

<sup>25</sup> Edwin Braakhuis, *Las viñetas de los días "flor" y "mono" en los códices Borgia y vaticano B: Una interpretación mitológica*, s. l.: s. e, 2018.

<sup>26</sup> Ray Cashman, *Packy Jim: Folklore and Worldview on the Irish Border*, Madison: University of Wisconsin Press, 2016.

## BIBLIOGRAFÍA

- BRAAKUIS, Edwin, *Las viñetas de los días "flor" y "mono" en los códices Borgia y vaticano B: Una interpretación mitológica*, s. l.: s. e, 2018.
- BRENNER, Anita-Charlot, *The Boy Who Could Do Anything & Other Mexican Folk Tales*, Nueva York: Young Scott Books, 1970.
- CASHMAN, Ray, *Packy Jim: Folklore and Worldview on the Irish Border*, Madison: University of Wisconsin Press, 2016.
- DE LA CRUZ, Eduardo, *Tototatahuan ininixtlamatiliz*, Varsovia: Universidad de Varsovia/ Facultad de Artes Liberales, 2015.
- ELIADE, Mircea, *Tratado de historia de las religiones II*, Madrid: Cristiandad, 1974.
- HERNÁNDEZ, Bonifacio, *Cuentos nahuas. Versión bilingüe español-náhuatl*, Ixhuatlán de Madero, Veracruz, México: Escuela Nacional de Lenguas, Lingüística y Traducción/ UNAM, 2019.
- JACOB, Joseph, "The well of the World's End", en Joseph JACOB, *English fairy tales*, Londres: David Nutt, 1890.
- MÉNDEZ SÁNCHEZ, Juan, *Cacería y ritual: el caso de los nahuas de San Martín Mazateopan, Puebla*, tesis de licenciatura, Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2013.
- NARAYAN, Kirin-Sood y DEVI, Urmila, *Mondays on the Dark Night of the Moon: Himalayan Foothill Folktales*, New York: Oxford University Press, 1997.
- PARADIZ, Valerie, *Clever Maids: The Secret History of the Grimm Fairy Tales*, Nueva York: Basic Books, 2004.
- TAGGART, James M., *Nahuatl Myth and Social Structure*, Austin: University of Texas Press, 1983.
- TAGGART, James M., *The Bear and his Sons. Masculinity in Spanish and Mexican Folktales*, Austin: The University of Texas Press, 1997.
- VAN'T HOOFF, Anuschka, "Chikomexochitl y el origen del maíz en la tradición oral nahua de la Huasteca", *Destiempos*, núm. 15, julio-agosto de 2008.

## WEBGRAFÍA

- El mito de la caja de Pandora*, consultado en <https://redhistoria.com/mitologia-griega-el-mito-de-pandora/>
- HERMANOS GRIMM, *Cinderella*, consultado en <https://www.pitt.edu/~dash/grimm021.html>
- HERMANOS GRIMM, *Hansel y Gretel*, consultado en <https://www.pitt.edu/~dash/grimm015.html>
- LUCIUS APULEIUS, *Cupido y Psique*, consultado en <https://www.pitt.edu/~dash/cupid.html>

### III. ARTES Y ESTÉTICA

## EL ESPACIO EN LA SIGNIFICACIÓN DEL ARTE, HOY. ANÁLISIS EN TURÍN

Sofía Gamboa Duarte  
Universidad Autónoma de Zacatecas

*Cada lugar pisado se vuelve residencia por instantes,  
largos o breves que sean.  
Cada proyecto que tenga un seguimiento  
o que se quede en potencia  
tiene que ver con los espacios y las personas.  
Los territorios habitados, cruzados, soñados,  
son maravillosos mundos propicios a  
la re significación constante.*  
Silvia Barbotto F.<sup>1</sup>

Con la aparición del arte conceptual, alrededor de 1978, los discursos fueron sustituyendo técnicas y procesos en la actividad artística y poco a poco el artista propuso ideas y vivencias como obras, en sustitución de piezas realizadas por medio de laboriosas técnicas clásicas. Uno de los centros geográficos de creación y difusión del arte más vanguardista desde comienzos del siglo XX es el norte de Italia, donde existen fundaciones culturales cuyo objetivo es difundir arte contemporáneo y fomentar el incremento de su público, por ello han construido espacios para exposiciones temporales con recursos económicos e infraestructura capaces de albergar las exhibiciones más atrevidas y, en la mayoría de los casos, con altos costos, auspicios bajo los cuales los artistas tienen la oportunidad de desarrollar su creatividad para llevar al público a través de vivencias y reflexiones fuera de su cotidianidad. Los espectadores, por su parte, cuentan con amplias gamas de posibilidades para disfrutar tiempos y espacios me-

<sup>1</sup> <https://silviabarbottof.com/>

dianter los cuales distraer las continuas obligaciones y revitalizar la apatía del ánimo.

Precisamente, esta parte de Italia fue cuna de las vanguardias en las posguerras del siglo XX, debido al rico acervo cultural de su población, así como a la libertad creativa y de apreciación en un ambiente progresista con soltura económica. Hogar de prósperas empresas con grandes recursos económicos, Turín alberga importantes colecciones de arte contemporáneo y ofrece versátiles espacios para exposiciones temporales diseñados sin escatimar inversiones. En 1887 Turín creó la Exposición Universal, muestra de arte contemporáneo de grandes alcances, y en 1902 la "Exposición internacional de arte decorativo moderno", con pabellones internacionales y los artistas más prestigiados del momento. Desde hace casi dos décadas, la capital del Piamonte es anfitriona de "La semana del arte contemporáneo", días en los que convergen cuatro de las ferias de arte más importantes en Europa: Artissima Art Fair, Paratissima Art Fair, Flashback Art Fair y The Others Art Fair. Con el paso de las vanguardias, la llegada del arte conceptual y el posmoderno hasta el arte actual, vemos en las exposiciones objetos cuyo valor artístico no entendemos ni apreciamos estéticamente.

¿Por qué invertir grandes sumas de dinero en la creación y difusión de arte cuyo significado no es comprendido por muchos y tampoco disfrutado por grandes cantidades de personas, a pesar de las visitas masivas a sus espacios de difusión?

Dadas estas condiciones en torno a la creación, conservación y difusión del arte en la mencionada región de Italia, hicimos un proyecto de investigación sobre los procesos de significación en el arte actual desde su curaduría, museografía y difusión. Lo presentamos a los programas de becas Residencia Artística 2019, Estudio de Arte Silvia Barbotto F. en la ciudad de Turín y al de Formación Artística en el Extranjero del Instituto Zacatecano de Cultura Ramón López Velarde, Zacatecas, México. Obtuvimos ambas becas para realizar estudios y un trabajo de investigación por 23 días en Turín y Venecia durante noviembre de 2019. Las 180 horas dedicadas a mi investigación dieron varios resultados. A continuación, expongo algunas

consideraciones respecto a un solo tema: "El espacio en la significación del arte".

### *Convivencia entre lo antiguo y lo actual*

Es cierto que el arte proviene de un contexto social y refleja la cultura de su autor y de su comunidad. Por tanto, para entender el arte hay que echar un vistazo a la cultura, la cual incluye una forma de vida, espacios públicos y privados, dinámicas de trabajo, alimentación, actividades lúdicas, deportivas y de entretenimiento. Una parte de mi investigación en Italia se concentró en la ciudad de Turín y los alrededores del Piamonte. Al tratarse de una capital cosmopolita, posee todas las ventajas de la oferta y la demanda, supermercados abiertos las 24 horas del día, el mercado más grande de Europa, formación en todas las disciplinas y profesiones, gastronomía saludable con productos de primera necesidad y de toda clase de exigencia gourmet internacional de alta calidad, sistemas de transporte eficientes con amplia oferta de horarios que incluye dos estaciones de tren, etc.

Por otra parte, Italia posee un alto porcentaje de patrimonio artístico de la antigüedad y Turín no es la excepción. Como añeja capital del ducado, en el siglo XVI tuvo un desarrollo artístico bajo el mecenazgo de Filiberto Manuel y Carlos Manuel I. Destacados arquitectos dieron forma al centro de la capital del Piamonte y crearon los magníficos palacios y majestuosos edificios con todo el lujo de los siglos XVII y XVIII. ¿Cómo hacer convivir las obras maestras de la antigüedad con propuestas nuevas? ¿Esta convivencia, forzada o armoniosa, le da nuevos significados a las obras? Es decir, ¿el concepto de una pintura medieval o renacentista adquiere nuevo significado, puesta en el mismo espacio que una obra del siglo XXI?

### *El espacio de significación en el arte*

Todo el arte es colocado en un lugar para su exhibición, permanente o temporal. Muchas obras visuales, incluso en la actualidad, son pensadas y realizadas para un sitio determinado.

Cuando se las arranca de su espacio original, son despojadas también de su sentido de significación, aunque no de manera absoluta sí de una parte fundamental. Esto se puede observar con mayor facilidad en piezas antiguas; por ejemplo, los relieves de templos griegos puestos en mamparas aisladas. La ciudad de Turín posee varios tipos de espacios en donde se hace difusión del arte, los cuales coinciden con otros países. Dichos sitios, en tanto elemento de significación, se pueden clasificar para su análisis y los presentamos a continuación. Nuestro estudio comenzó "La de semana del arte contemporáneo" y consistió en el análisis de 18 museos con todas sus salas y 33 exposiciones temporales, además de 610 espacios en cuatro ferias de arte. Por tratarse de los sitios más polémicos con enormes cantidades de obras y gran cantidad de artistas, hablaremos de estas ferias en otra ocasión. Para este ensayo hicimos una selección de exposiciones, tanto de acervos permanentes en museos como de muestras temporales en la capital piemontesa. A continuación, abordaremos un breve análisis de la significación de una obra de arte en distintos contextos espaciales.

### 1. Espacios adecuados como museos en valiosos edificios antiguos

Éste es el caso de edificaciones en grandes dimensiones con enormes costos de mantenimiento como Palazzo Reale, Palazzo Madama, Reggia di Venaria, Palazzo Barolo, Museo Nazionale del Risorgimento Italiano, Museo di Arti Decorative Fondazione Accorsi-Ometto. Al tratarse de espacios arquitectónicos diseñados, construidos y decorados con todos los lujos de su época, es necesario mantener dichas condiciones como un patrimonio cultural, no sólo de Italia, sino mundial. Por tanto, muchas de sus salas conservan objetos históricos e incluso las colecciones artísticas de sus antiguos propietarios y, con ello, su significado original. No obstante, hay en estos edificios espacios vacíos que han sido adecuados para albergar muestras temporales con disponibilidad de diseño que cambia de manera vertiginosa la significación de las obras de acuerdo al sentido buscado por artistas y curadores. Hablaremos de algunos casos con un ejemplo en varios museos.



Palazzo Reale



Palazzo Madama





*Stanza delle meraviglie lunari,*  
Colección de Piero Gondolo della Riva, 2019



Arthur Jafa,  
*Love is the message. Message is death,* video, 2016



Tiziana y Gianni Baldizzone,  
*Transmissions,* 2019

### 1.1. Palazzo Reale

Antiguo Palazzo di San Giovanni durante los siglos XII al XVI y residencia de la casa real de Saboya del XVI al XIX, el Palazzo Reale<sup>2</sup> conserva una importante pinacoteca, entre muchas otras colecciones de arte. A través de sus salas se pueden observar obras en su contexto original y otras distribuidas en mamparas con fichas informativas; pasan de ser significante de estatus con significado estético, político, religioso y cultural a ser objetos de estudio.

### 1.2. Palazzo Madama

El antiguo castillo fue edificado en el siglo XIV por la familia Saboya-Acaya, sobre los muros y una puerta romana del siglo I a. C. En el siglo XVII María Juana Bautista de Saboya-Ne-mours contrató al arquitecto Felipe Juvara para construir una ampliación en la parte delantera, por lo cual recibió el nombre de Palazzo Madama<sup>3</sup>. Desde 1934 es el Museo Municipal de Arte Antiguo de Turín. La disposición de las obras en este recinto es igual que en Palacio Real; sin embargo, hay aquí varios espacios para albergar exposiciones temporales que dan a las muestras significados distintos por sus condiciones particulares. La museografía misma se vuelve objeto de significación para las obras en una exposición, lo cual se puede observar con claridad en los ejemplos de las siguientes imágenes.

### 1.3. Reggia di Venaria Reale

La residencia más grande de la casa real de Saboya<sup>4</sup>, equiparable a las medidas de Versalles, posee gran cantidad de espacios con variedad de tamaños y diseños, desde pequeñas habitaciones con techos bajos, pasillos y bodegas oscuras hasta lujosos salones y enormes jardines. Con una estrategia de reacondicio-

<sup>2</sup> <https://www.ilpalazzorealeditorino.it/>

<sup>3</sup> <https://www.palazzomadatorino.it/it>

<sup>4</sup> <https://www.lavenaria.it/es>

namiento, cada sitio posee obras diseñadas por prestigiosos creadores contemporáneos en distintas disciplinas artísticas, que no sólo dan vida a diversas partes del castillo, sino que sumergen al visitante en la existencia cortesana desde su particular modo de narración. El cineasta británico Peter Greenaway, muestra la vida en la corte por medio de sofisticadas instalaciones multimedia en las Salas 1, 9, 10, 28 y 29.

La escalera de acceso a la Capilla de San Huberto está ocupada por trece maniquíes con exquisitos vestidos de papel, creados por la artista belga Isabelle de Borchgrave. De igual modo, el compositor inglés Brian Eno realizó una instalación sonora para la Galería Grande. Se trata de una partitura electrónica con piano y violín en doce movimientos, a través de cuatro cajas acústicas ocultas. El ambiente de sonido varía de acuerdo con la posición dentro de la sala.

#### 1.4. Palazzo Barolo

Es un palacio barroco del siglo XVII, reconstruido en la antigua residencia medieval del conde Ottavio Provana di Druento<sup>5</sup>, igualmente rico como los anteriores ejemplos pero más pequeño, dispone de varios espacios para la exhibición de su acervo permanente y, a la vez, en convivencia con muestras temporales. Una exposición analizada aquí es un proyecto de la misma fundación de beneficencia iniciada por los últimos condes de Barolo, obras textiles con productos reciclados diseñados por el prestigioso artista Giovanni Bonotto y confeccionados gracias al trabajo de 17 jóvenes artistas de la Academia Albertina de Bellas Artes. El guión museográfico realizado por la curadora Chiara Casarin, crea un ambiente adecuado con los muebles del palacio que incluye arreglos florales naturales. Con el paso del tiempo, las flores van muriendo pero siguen formando parte de la muestra; no obstante, su contexto y significados se transforman con el proceso de muerte.

<sup>5</sup> <http://www.operabarolo.it/it/p-17/palazzo-barolo/visita-palazzo-barolo>.



*Repoblar La Venaria Real*, Peter Greenaway, Salas 1, 9, 10, 28 y 29. Reggia di Venaria Reale



*La corte de papel*, Isabelle Borchgrave, entrada a la Capilla de San Huberto, Reggia di Venaria Reale



*Music for the Great Gallery*, Brian Eno, Galería Grande, Reggia di Venaria Reale



*A collection*, textiles diseñados por Giovanni Bonotto, confeccionados por 17 artistas italianos, Palazzo Barolo.



Museo Diffuso Della Resistenza.

## 2. Uso de espacios antiguos rústicos o abandonados

Como es sabido, las guerras, cambios políticos o diversas circunstancias económicas y sociales han causado el desuso y abandono de antiguos edificios que, por sus características e historia, forman parte del patrimonio cultural de las comunidades italianas. Muchos son restaurados y acondicionados como museos para albergar colecciones de esta historia local: Fondazione Camera, Museo Diffuso della Resistenza, Museo Della Montagna, o como anfitriones para muestras temporales, como el Palazzo Saluzzo Paesana. Hablaremos a continuación de tres ejemplos representativos en la ciudad de Turín.

### 2.1. Museo Diffuso Della Resistenza

A finales del siglo XX el Palazzo dei Quartieri Militari di San Celso, construido por Filippo Juvarra entre 1716 y 1728, albergó el Archivo Cinematográfico Nacional de la Resistencia y el Instituto Piamontese para la historia de la Resistencia y de la sociedad contemporánea. En 2003, se convirtió en el Museo Diffuso della Resistenza della Deportazione della Guerra dei Diritti e della Libertà<sup>6</sup> y en la sede del Centro Internacional de Estudios Primo Levi.

En este museo el visitante encuentra un solo objeto, una antigua imprenta, y puede visitar su refugio antiaéreo a 12 metros de profundidad; no obstante, ofrece un recorrido que describe la historia de la ciudad de 1938 a 1948 a través de fotos, videos y documentos de aquella época con la propia voz e imagen de quienes lo vivieron. Todo el espacio es narrado mediante proyecciones, una especie de guías fantasmas visibles sobre superficies oscuras conforme camina el visitante. El espacio adquiere un significado profundo de la resistencia civil y judía durante la época del holocausto, desde las leyes raciales hasta la Constitución. Francesca Toso, responsable de muestras y mantenimiento permanente, nos habló sobre el funcionamiento y mantenimiento de museos con última tecnología digital y Federica Tabbó, coordinadora de servicios educativos, entorno a las dificultades para la coordinación de visitantes en

<sup>6</sup> <https://www.museodiffusotorino.it/GeneralInformation>.

interacción con medios audiovisuales. El significado de esta década de la historia adquiere un sentido profundo para quienes no la vivieron permaneciendo intacto en cada nueva generación a través de los pasillos donde los ciudadanos de Turín corrían a refugiarse durante cada bombardeo.

## 2.2. Museo Della Montagna

El museo Nacional de la Montaña Duque de los Abruzos<sup>7</sup> posee espacios con condiciones particulares. Fue instalado en 1877 por el Club Alpino Italiano en su atalaya alpina, a un costado del exconvento del Monte de los Capuchinos, con salas que se fueron enriqueciendo al paso de los años y otras disponibles para exposiciones temporales relacionadas con temas sobre la montaña. Elegimos para el presente análisis la intervención del espacio de dos secciones al final del largo pasillo en el semisótano porque se observa con claridad la manera de resignificar lugares transformándolos y creando nuevos contextos en el discurso propio del trabajo artístico de Gabriella Ciancimino con materiales reciclados.

### 3. Espacios diseñados y construidos como sede para museo

Éste, es el caso de los mejores espacios para el resguardo y difusión de arte contemporáneo cuyas características ofrecen a las muestras y a cada obra, sitios adecuados para su significación más precisa en relación con la intención de sus autores. Estudiamos: Pinacoteca Giovanni e Marella Agnelli, Fondazione Sandretto Re Rebaudengo, Museo La Stampa, Museo Lavazza, Mole Antonelliana y GAM. Para el presente ensayo incluiremos sólo un ejemplo de los dos últimos espacios nombrados, por límites de extensión.

#### 3.1. La Galleria d'Arte Moderna e Contemporanea, GAM

El primer museo en Italia creado para promover el arte moderno y contemporáneo es la Galería Cívica de Arte Moder-



Gabriella Ciancimino, *Tree Time*, Museo della Montagna di Torino 2019.

<sup>7</sup> <http://www.museomontagna.org/it/home/index.php>



Museo Nazionale del Cinema Torino

no y Contemporáneo de Turín<sup>8</sup>. Fue diseñada en cuatro pisos con múltiples espacios, adecuados para la exhibición de obras desde finales del siglo XIX al XXI. Analizaremos aquí la sala pequeña en el primer nivel por las condiciones de su reducido tamaño, con una exposición escultórica individual. La museografía fue diseñada con diversos ambientes intimistas para resguardar, iluminar y potencializar el significado de una obra tridimensional sin que la mirada del conjunto se interponga en la observación de cada pieza. El paso en el suelo queda libre y el espectador se adentra en los pequeños entornos para establecer diálogos personales y volver a sus obras favoritas cuando lo desee. El conjunto de objetos al centro, en cambio, es contenido en una vitrina abierta y expuesto en su totalidad. Encontramos la propuesta de una historia accesible y pública, porque se trata de información biográfica del autor. Los colores y la iluminación del mobiliario museográfico, diseñados de manera particular para esta sala, dan un significado no sólo a las obras sino al espacio mismo, cuya contemplación ejerce una experiencia particular en el visitante.

### 3.2 Museo Nazionale del Cinema Torino

Con un espectacular aprovechamiento del espacio, este museo italiano fue diseñado a partir de la restauración de la decimonónica Mole Antonelliana, realizada por Alessandro Antonelli y concluido, tras su muerte, por su hijo Costanzo y su alumno Caselli en 1889. La Mole, se convirtió en la sede del Museo del Risorgimento y abrió sus puertas en octubre de 1908. Durante 64 años fue el edificio de albañilería más alto del mundo y, tras varias restauraciones, se diseñó para albergar el acervo completo de objetos históricos que muestran la historia del cine<sup>9</sup>. Sin duda, el significado de los objetos mostrados queda inmerso en el sentido de creación y difusión de productos cinematográficos, así como la vivencia de los espectadores que asumen las vidas de los personajes y son transportados a los mundos y tiempos de icónicas películas, con escenarios fabricados para

<sup>8</sup> [www.gamt torino.it](http://www.gamt torino.it)

<sup>9</sup> [www.museocinema.it](http://www.museocinema.it)

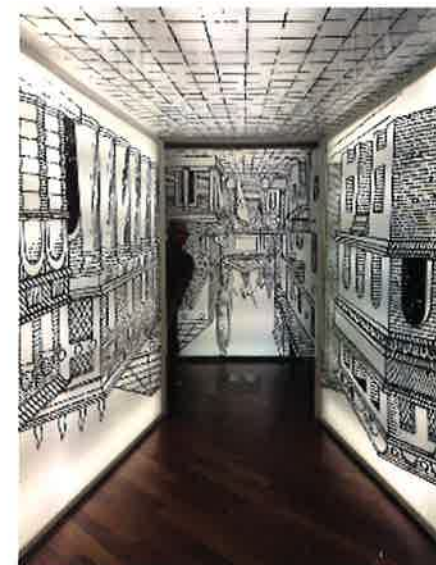
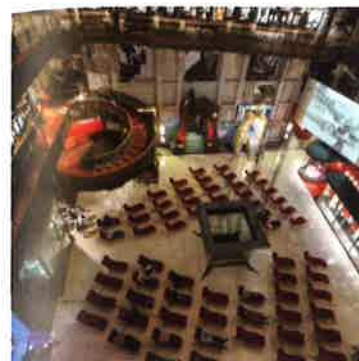
el lugar a partir de objetos y mobiliario cinematográficos originales. El edificio es un símbolo de identidad para los turineses, referente geográfico en la ciudad.

### *Reinvención de espacios*

Varios museos emblemáticos de Turín, permiten la convivencia entre lo antiguo y lo contemporáneo al colocar exposiciones de obras recientes entre su acervo histórico. Un ejemplo es la Pinacoteca dell'Accademia Albertina di Belle Arti<sup>10</sup>, con la muestra de los estudiantes ganadores del Premio Nacional de Artes entre su acervo histórico, o el Museo d'Arte Orientale<sup>11</sup>, donde obras de la fotógrafa turca Güler Ates se colocaron en las mismas salas donde fueron hechas, en convivencia con vitrinas y pedestales, en contraste con una sala aislada. La exposición de Güler Ates da múltiples significados a los espacios, puesto que el proyecto fotográfico fue realizado con una modelo recorriendo los museos históricos de la región piemontesa.

Observamos entonces que estas exposiciones, dan nuevos significados tanto a las obras antiguas como a las recientes. En ellas, el visitante desarrolla un concepto sobre el arte más adecuado a las actuales circunstancias de globalización y multiculturalidad.

Por otra parte, respecto a este mismo tema, cabe destacar que Turín reinventa la ciudad misma con arte urbano temporal cada año, del 31 de octubre al 13 de enero. Una de las exposiciones periódicas temporales más destacadas desde finales del siglo pasado es Luci d'Artista<sup>12</sup>, que se inaugura con la Semana de Arte Contemporáneo y, en contraste con el bullicio de visitantes concentrados en muestras de cientos de exhibiciones diurnas, el silencio y la oscuridad de la noche son el espacio de estas obras creadas para sitios emblemáticos en la ciudad. El conjunto de piezas, es considerado como un espectacular museo al aire libre con 25 obras de artistas italianos y extranjeros que dan nuevos significados a dichos espacios y a la ciudad misma; por otra par-



Museo Nazionale del Cinema Torino

<sup>10</sup> <https://www.albertina.academy/>

<sup>11</sup> <https://www.maotorino.it/it>

<sup>12</sup> <http://www.lucidartistatorino.com/>



Pinacoteca dell'Accademia Albertina di Belle Arti.



Güler Ates, Shoreless, Museo d'Arte Orientale.

te, las obras poseen un significado por el lugar donde se encuentran, puesto que se trata de sitios históricos con bellas vistas y centros de reunión social, cultural, turística y religiosa.

### *Conclusiones*

Está claro que el arte en la actualidad contiene una gran variedad de obras realizadas mediante técnicas, procesos, materiales e ideas tan diversas como sus creadores y las culturas de donde provienen. Los significados de las piezas no sólo resultan de las intenciones de los autores, sino también de las interpretaciones de los espectadores. Cualquier obra de arte posee significado y referentes emocionales para uno o varios individuos encontrando eco en los gustos e inclinaciones de un público cautivo, de tal modo que los aficionados a cierto tipo de arte no siempre comprenden otras propuestas ni les interesa hacerlo; se sienten cómodos y complacidos con aquello que satisface sus aficiones y pocas veces se dan la oportunidad de retar sus gustos, prejuicios o parámetros culturales. Es claro que no les gustan algunas obras ni comprenden su sentido, pero no se preguntan el por qué y tampoco averiguan algo sobre sus autores o seguidores.

Hemos visto unos cuantos ejemplos que ilustran la manera en la que el espacio es un elemento de gran importancia en la significación del arte italiano porque las obras no sólo son piezas aisladas, sino instalaciones, intervenciones del espacio, vivencias e ideas capaces de transformar nuestra percepción de ese mismo espacio y de nuestro entorno cotidiano. Es fundamental, entonces, determinar los sitios más adecuados para llevar el arte al público y tratar de transmitirle sus significados, tarea no sólo del artista, sino también del curador, museógrafo, administrativos de museos y difusores de arte.

Mostramos en estas páginas una breve síntesis del enorme análisis realizado en Turín, con respecto a cuatro variantes espaciales de exhibición artística. Quedan pendientes para una reflexión posterior otros temas, como la construcción de un espacio temporal para una exposición o los espacios adecuados para ferias y bienales de arte.

Respecto a las fuentes de información, el lector puede consultar gran cantidad de datos sobre los temas de su interés abordados aquí. Basta con teclear los nombres de cada uno de los artistas o museos mencionados en un buscador, para encontrar sus páginas oficiales y todas las noticias actuales de su trabajo. Las reflexiones teóricas sobre las exposiciones y sitios aquí descritos provienen, como ya se mencionó de un minucioso trabajo de campo personal, el cual espero quede más claro con las imágenes incluidas y despierte la curiosidad en el lector para acercarse a los museos y salas de exhibición en cualquier lugar del mundo, con una mirada más crítica y un menor número de prejuicios.



Piccoli Spiriti Blu, Rebecca Horn,  
Monte dei Cappuccini.



Vento solare, Luigi Nervo,  
Piazzetta Mollino.



Noi, Luigi Stoisa,  
Via Cibrario.



Planetario, Carlo Giannello,  
Via Roma.



## LA IMAGEN COMO FUENTE. UN ANTIGUO CARTEL DE LA FERIA DE ZACATECAS

*María de los Dolores Saucedo Torres*  
Universidad Autónoma de Zacatecas

### *Introducción*

La ciudad de Zacatecas alberga una herencia festiva que data desde la época de la Colonia; su feria forma parte de ello. Desde su autorización, se advierte un proceso transformador, lo cual obedece a exploraciones, valores, edificaciones, deseos, incluso temores, reflejo ineludible de intereses individuales de los actores participantes, a saber: la élite local, la autoridad y el público. En ese sentido, el presente trabajo reflexiona sobre la feria zacatecana y cómo las imágenes impresas permiten conocer el festejo a partir de lo expuesto en los encuadres donde se logra percibir las posturas políticas de la época, también conflictos y contextos, así como idealizaciones de los emisores.

El trabajo se divide en dos partes: la primera es un breve recorrido respecto a la importancia de la primera fiesta en el ser humano, además aborda la fundación de la feria de la ciudad de Zacatecas, donde podemos observar la búsqueda de una identidad. La segunda parte evidencia cómo las imágenes pueden ser fuente para la historia y, a partir de ellas, conocer desde otra perspectiva un fenómeno en particular. En este caso, y por cuestiones de espacio, analizamos un cartel del año 1926.

En un estudio como el que presentamos, se hace necesaria una visión multidisciplinar. Es por ello que nos apoyamos en la historia cultural y la semiótica; por otro lado, las fuentes utilizadas las albergan diversos fondos documentales, destacando el Archivo Histórico del Estado de Zacatecas y su Archivo Municipal, además de periódicos localizados en la Hemeroteca Mauricio Magdaleno de la capital zacatecana. Finalmente, respecto a la temporalidad, consideramos finales del siglo XIX y principios del XX.

Como primer punto, es necesario recordar que las ferias en ciertas regiones no sólo son importantes, sino trascendentales para la vida social, cultural y política. Lo anterior obedece a que el ser humano necesita de la fiesta: es vital para su propia existencia, es un elemento tan humano como el lenguaje o el caminar. Sabemos como cierto que la recreación es inherente al hombre<sup>1</sup>; es decir, la fiesta es esencial para todo ser humano: es una necesidad, aparte de importante, imprescindible.

Lo interesante para un estudio histórico respecto a este tema es la función y dinámica de los participantes. La mayoría son constructores, pues construyen reglas, tiempos, dinámicas, formas, imágenes y los objetos forzosos para recrearse. Estas construcciones revelan "las compartimentaciones, tensiones y representaciones que atraviesan una sociedad"<sup>2</sup> porque efectivamente vivir una fiesta es tensión de fuerzas y, del mismo modo, un lugar de encuentro.

Sobre la fiesta y sus distintas manifestaciones se han hecho innumerables estudios, pues es un fenómeno rico y omnipresente en la vida cotidiana. Muchos se han acercado a ella desde diferentes perspectivas a través de lo religioso, lo simbólico o lo económico. En México existen trabajos que analizan la fiesta prehispánica, o bien en el mundo novohispano, unos estudian el periodo independentista, otros más lo ilustrado o lo republicano y, finalmente, están los que trabajan fiestas actuales, pero con una tradición festiva arraigada desde el pasado.

México ha sido un país de entrañas festivas, pues siempre hay ocasión para celebrar, incluso la muerte. En la ciudad de Zacatecas, al ser una ciudad minera, el movimiento fue evidente. Luego de su fundación, en 1546, se instituyen varios modos de vida: uno de ellos, las fiestas. El mismo rey Felipe II declara una de las más importantes: sacar el pendón. Así fue por una larga tradición. Luego se fueron agregando otras; por ejemplo, las que tenían íntima relación con los toros, es decir, lo católico

<sup>1</sup> Johan Huizinga, *Homo ludens*, Madrid: Alianza, 2000, p. 15.

<sup>2</sup> Roger Chartier, *Sociedad y escritura en la Edad Moderna*, México: Instituto Mora, 1996, p. 20.

y político. Pero no fueron las únicas: conforme avanzaron los siglos también es posible encontrar teatro, gallos y bailes, entre otras, además de juegos de azar, prohibidos y regulados durante buena parte de la Colonia<sup>3</sup>.

La sociedad zacatecana, antes de una feria propiamente dicha, encontró distintas formas de diversión ante el movimiento y agitación provocada por la minería; es decir, buscó formas para recrearse y equilibrar la vida cotidiana. Siempre necesitó de la fiesta como forma de desahogo o válvula de escape, en otras palabras, un contrapeso para su realidad.

Es evidente que todas las fiestas revelan al ser humano que las construye y las edifica. En el caso de la feria, sus raíces las encontramos en Europa. El primer antecedente de este fenómeno fue en el comercio de la antigüedad para configurarse de manera definitiva en el Medioevo. Las primeras ferias son las francesas de la región de Champaña. En España, por ejemplo, existieron en casi todas las regiones. Se puede mencionar la de Medina del Campo (Valladolid) como una de las de más peso. Desde aquí se erigió una tradición ferial que incluye a la autoridad (reyes o condes), los organizadores (funcionarios), los mercaderes (y sus productos extraordinarios, además del poder monetario), un público (de distintos estratos sociales) y, finalmente, un lugar y tiempo para instalarse (siempre en la misma fecha y en el centro de una ciudad). Esta tradición llegó a América, la cual se reprodujo y, al mismo tiempo, se construyó con matices propios de estas tierras. Podemos mencionar las más importantes: las primeras fueron la de Xalapa y Acapulco para la época novohispana; le siguieron San Juan de los Lagos y Saltillo en medio de una atmósfera colonial y, al mismo tiempo, en el escenario de una nación independiente,

<sup>3</sup> En la ciudad de Zacatecas existe información sobre la prohibición de los naipes, AHEZ, Ayuntamiento, Reglamentos y bandos, exp. 8, f. 1; AHEZ, Ayuntamiento, Reglamentos y bandos, exp. 9, f. 1; AHEZ, Ayuntamiento, Reglamentos y bandos, exp. 9, f. 3. Pero ante una pasión tan arraigada se podía hacer poco, pues aún a "inicios del siglo XX los juegos de azar gozaban de gran popularidad". Xóchitl Marentes Esquivel, *Visiones de la sociedad zacatecana en torno a la Toma de Zacatecas, 1910-1917*, Zacatecas: Conaculta/Instituto Zacatecano de Cultura Ramón López Velarde/Gobierno del Estado de Zacatecas, 2014, p. 71.

además, insertada en la tradición religiosa. En el siglo XIX se erige la que, sin duda, es la feria más importante del país: la de San Marcos, Aguascalientes.

De acuerdo a la historia y evolución de la feria, hemos localizado tres etapas: la primera en la época medieval como feria-aprovisionamiento, pues conectaban grandes rutas para ofrecer productos que sólo una vez al año podían obtenerse. Conforme a su evolución, las ferias pronto se vieron influenciadas en un segundo momento por las exposiciones universales —desarrolladas en la época decimonónica—, la industria y las nuevas tecnologías del momento —como el ferrocarril y máquinas de vapor—. Ya no fue tan difícil adquirir productos sino fama a partir de una idea de progreso. Entonces aquí localizamos la segunda etapa, es decir, la feria-exposición. Finalmente, en la historia de las ferias advertimos una tercera etapa: feria-diversión. Aunque los elementos lúdicos en las otras dos etapas también estuvieron presentes, ésta se distingue, pues dichos elementos son los que han resistido y adquirido mayor presencia en el presente.

En los estudios feriales se debe dedicar especial atención en la identidad de cada una, ya que, aunque los elementos y el despliegue de una feria pueden verse igual, las raíces no lo son. En ese sentido, es necesario ver de manera breve el origen de la Feria de Zacatecas. La primera la noticia de permisión se encuentra en el Archivo Municipal de Saltillo, en el libro de actas de cabildo el día 26 de octubre de 1843, donde apenas se menciona en un escaso renglón: "Concedida una feria al pueblo de Zacatecas"<sup>4</sup>. A pesar de ello, en los archivos de la ciudad, más precisamente en el de libro de cabildo de los años 1842 al 1844, no se alude a una feria y no informa sobre una solici-

<sup>4</sup> Esta aseveración se hace con posteridad a nuestra investigación de posgrado donde estudiamos la feria desde sus orígenes europeos y ferias mexicanas. En dicho estudio, pudimos ver su evolución e identificar tales etapas. Ver María de los Dolores Saucedo Torres, *Las historias de la feria de Zacatecas, 1843-1976*, tesis de doctorado, Zacatecas: UAZ, diciembre de 2018.

<sup>5</sup> Archivo Municipal de Saltillo (en adelante AMS), libro 18, Actas de Cabildo, acuerdo 756, f. 98.

tud de autorización, ni tampoco intenciones para una<sup>6</sup>. Por su parte, Elías Amador, eminente historiador zacatecano, no hace alusión a ninguna feria en el capítulo LXXI de su libro *Bosquejo Histórico de Zacatecas* que corresponde a 1843<sup>7</sup>. ¿Por qué no hay noticias de la feria en la ciudad hasta bien entrado el siglo XX a pesar de la autorización? ¿Qué pasó a mediados y finales del siglo XIX causante que la feria no despegara? Hemos distinguido tres razones fundamentalmente para dar respuestas a las preguntas: el comercio, la guerra y el desinterés de la élite local. Nos referimos al comercio porque la ciudad de Zacatecas siempre estuvo bien comunicada con la capital, es decir, México. Los caminos que desfilaban por su interior fueron suficientes para abastecer a su población, de ahí que la ciudad no viviera una feria-aprovisionamiento, ya que no fue vital. Gracias a la minería, caminos como el de la Plata, primero, y luego el Camino Real de Tierra Adentro la mantuvieron abastecida de los insumos necesarios para la minería, la élite y el resto de la población. En ese sentido, la ciudad no sintió la necesidad de una feria para abastecerse, como sí lo hacían otros lugares alejados del norte, como Saltillo.

A finales del siglo XIX sí hubo intentos de feria-exposición; sin embargo, la guerra pronto los sofocó. Estos territorios vivieron la Revolución Mexicana muy de cerca y en carne propia con el evento conocido como la Toma de Zacatecas. Entonces la ciudad en ruinas tenía poco por exponer y exhibir.

La feria actual de Zacatecas nacerá del producto de la feria-exposición y la feria-diversión. Llegar a esta última significó un proceso de cambios de lugar, de nombre, ordenamiento de territorio y distintas políticas. Será hasta 1893 cuando se den los primeros intentos de una feria con la creación de la Cámara Agrícola del Estado de Zacatecas integrada por agricultores y ganaderos con el objeto de proteger, por los medios legales, los intereses de sus miembros, así como fomentar y mejorar

<sup>6</sup> Archivo Histórico del Estado de Zacatecas (en adelante AHEZ), Ayuntamiento, Actas de cabildo, 9 de septiembre de 1842 a 11 de marzo de 1844, f. 127.

<sup>7</sup> Elías Amador, *Bosquejo histórico de Zacatecas*, Aguascalientes: Talleres tipográficos Pedroza, 1943, p. 467.

la agricultura y, sobre todo, la ganadería en todos sus ramos<sup>8</sup>. En 1900 dicha cámara mudó de aires a la Cámara Agrícola Nacional del Estado de Zacatecas<sup>9</sup>. Una comisión se encargó de hacer el Primer Concurso o Exposición Regional de Ganadería insertada en los festejos de las fiestas del Centenario en Zacatecas<sup>10</sup>; sin embargo, estos intentos, como decíamos, pronto se vieron sofocados por el contexto de la ciudad, es decir, la Revolución Mexicana y la Toma de Zacatecas. Entonces ¿qué se podía exponer en una feria? ¿Ruinas, miseria, hambre y desorganización? La ciudad, luego de la Toma, tenía poco que presumir y mucho por recuperarse, literalmente: levantarse de los escombros.

Hasta mediados del siglo XX el fomento de la feria resurgió gracias a las políticas del presidente Lázaro Cárdenas, quien expide la Ley de Asociaciones Ganaderas junto con el Reglamento de la Ley de las Asociaciones Ganaderas<sup>11</sup>. Decíamos que ya estaba formada la Cámara Agrícola Nacional del Estado de Zacatecas que, sin embargo, fue disuelta el 10 de septiembre de 1937 para instituir la Unión Ganadera Regional del Estado de Zacatecas<sup>12</sup>. Un año después, es decir, en 1938, nuevamente el presidente Cárdenas, al ver la situación económica del país, promueve las ferias en los principales estados para reactivar su economía y apoyar a los pobladores. La oportunidad se aprovechó y así se inauguró la primera feria con el título de Feria Nacional de Año Nuevo<sup>13</sup>. Ésta se llevó a cabo durante algunos años, pero no tuvo el éxito esperado y no prosperó con ese nombre, pues hacía falta un motivo que

<sup>8</sup> Unión Ganadera Regional de Zacatecas, *Zacatecas, Ganadero. Informe de consejo directivo de la U.G.R.Z.*, año 1, núm. 1, mayo de 1983p. 1. Ejemplar localizado en la Hemeroteca de la Biblioteca Central de la Universidad Autónoma de Zacatecas, p. 21, s/c.

<sup>9</sup> *Correo de Zacatecas*, año VIII, núm. 404, domingo 13 de marzo de 1910, p. 2.

<sup>10</sup> Cuauhtémoc Esparza Sánchez, *Historia de la ganadería en Zacatecas, 1531-1911*, Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas, México, 1988, p. 23.

<sup>11</sup> Ley de Asociaciones Ganaderas y Reglamento de la Asociaciones Ganaderas. Diario Oficial de la Federación, México, 12 de mayo de 1936.

<sup>12</sup> Unión Ganadera Regional de Zacatecas, *op. cit.*, p. 1.

<sup>13</sup> *Informe de gobierno del C. Cap. y Dip. Gilberto Bañuelos Cosío, Gobernador Constitucional Interino del Estado de Zacatecas*, 10 de septiembre de 1939, p. 4.

reuniera a los pobladores. Entonces el gobernador Pánfilo Natera García decidió trasladarla a septiembre, bajo el nombre de la Feria Regional Zacatecana en 1940 e incidía con los festejos de la patrona de la ciudad. Este hecho marcó la aceptación definitiva de los zacatecanos<sup>14</sup>. Para 1960 se cambió el nombre a Las Fiestas de Zacatecas<sup>15</sup> y para 1963, se llamó la Feria del Patrocinio<sup>16</sup>. Fue en 1970 cuando empezó a ostentar la categoría de Feria Nacional, nombre que mantiene hasta la fecha. Dos argumentos fueron trascendentales para la categoría nacional, por un lado, la Exposición de Ganado Suizo y el papel de los ganaderos locales y, por otro, el III Circuito Automovilístico.

En todo este proceso la feria dejó huella en diversos medios, como actas de cabildo, impresos e imágenes. Para el caso de las imágenes ¿cómo analizarlas históricamente? Es necesario hacer uso de la interpretación siempre contemplando el contexto donde fue construida, además de considerarla como comunicación, como un texto que contiene uno o varios significados.

#### *La imagen como fuente*

La comunicación comprende todo, desde un gesto, una palabra, un texto, hasta una imagen. Cualquier elemento, fenómeno o construcción del hombre es un signo y, desde luego, tiene un significado. "En todo campo de la realidad no hay nada que pueda tenerse por absolutamente aislado y falto de significación. Nada se encuentra nada de la red de significaciones que enlaza las cosas unas con otras, aunándolas en el mundo inteligible"<sup>17</sup>.

Las imágenes son una especie de mosaicos integrados de varios elementos. Todas ellas se pueden interpretar y siempre

<sup>14</sup> Ricardo Olivares Garcíafigueroa, Una feria con mucha historia en color rosa cantera...", *La Prensa*, consultado en <http://www.oem.com.mx/laprensa/notas/n3098647.htm>

<sup>15</sup> Archivo Municipal de Zacatecas (en adelante AMZ), Biblioteca, Folletos, Programa, exp. 2.

<sup>16</sup> AMZ, Biblioteca, Folletos, Programa, exp. 6.

<sup>17</sup> Jorge Portilla, *Fenomenología del relato y otros ensayos*, México: FCE, 1997, p. 13.

existirá una reacción semiótica, puesto que se pueden descubrir sus partes, desordenarlas y organizarlas para entender su naturaleza. El significado tradicional de *interpretación* correspondiente al período clásico era 'revelar' o 'hacer claro o explícito'; el significado más moderno es 'explicar' o 'ver bajo determinada luz'<sup>18</sup>.

Si todo es comunicación, las imágenes son (y fueron) comunicación. Se pueden utilizar como fuente histórica, pues, aunque muchos historiadores prefieren ocuparse sólo de archivos, textos, hechos políticos o económicos, una imagen es igualmente un testimonio histórico, ya que fue generada en el pasado y mantiene en ella una visión del mundo de ese pasado. Una imagen ayuda al historiador a plantearse nuevas preguntas y, quizá, a dar nuevas respuestas.

Así pues, las imágenes se pueden utilizar como documento histórico por varias razones; es decir, permiten a la posteridad compartir las experiencias y los conocimientos no verbales de las culturas del pasado y admiten imaginar el pasado de un modo más vivo. Al situarnos frente a la imagen, lo hacemos frente a la historia, pues el hecho que las imágenes fueran utilizadas en diversas épocas como objetos de devoción, medios de persuasión, formas de religión, conocimientos y creencias del pasado nos remiten definitivamente a la historia misma. Aunque los textos ofrecen importantes pistas, las imágenes son la mejor guía para entender el poder que tenían las representaciones visuales en la vida política y religiosa de las culturas pretéritas. La imagen puede dar testimonio de aquello que no se expresa con las palabras<sup>19</sup>.

No obstante lo anterior, existen ciertos peligros al usar la imagen. Efectivamente, son testigos mudos y no siempre es fácil traducir a palabras el testimonio ofrecido. Otro de los riesgos es que plantea problemas de contexto, de función, de retórica (si data de poco o mucho tiempo después del acontecimiento), o bien, si se trata de un testimonio secundario. En

<sup>18</sup> David R. Olson, *El mundo sobre el papel*, Madrid: Gedisa, 1995, p.140.

<sup>19</sup> Peter Burke, *El uso de la imagen como documento histórico*, Madrid: Crítica, 2001, p. 14.

suma, las imágenes ofrecen un testimonio histórico, pero deben ser utilizadas con tino<sup>20</sup>.

No hay camino sin peligros; los hay cuando se proyecta usar imágenes como documentos históricos. Pese a esto, el estudio de la imagen debe ser cuidadoso. Pero si todo es texto y todo es mensaje, todo mensaje puede ser interpretado. Como es conocido, Peter Burke utiliza a Panofsky y sus tres niveles de interpretación, para analizar una imagen como testimonio de la historia. El primero de esos niveles es la descripción preiconográfica, es decir, la identificación de objetos; el segundo es el análisis iconográfico, esto es, lo relacionado con el significado convencional, y el tercero se refiere a la interpretación iconológica (diferente de la iconográfica), a la cual le interesa el significado intrínseco, los principios subyacentes que revelan el carácter básico de una nación, época, clase social, etc.<sup>21</sup>. De acuerdo con lo anterior, para interpretar una imagen y usarla como documento histórico hay que entenderla como parte de una cultura total y no puede entenderse si no se tiene conocimiento de esa cultura. Para entender una imagen, es preciso estar familiarizado con los códigos culturales.

En el caso de las fuentes en forma de imagen, para el caso del festejo que analizamos, existen carteles y programas feriales donde cada portada muestra idealizaciones, anhelos, políticas y refleja el contexto de la época. Las imágenes revelan el esfuerzo que hacían los emisores para ganar y erigir cierta identidad a su feria. En ese sentido, estudiar las portadas de los imágenes de la feria de Zacatecas, principalmente de las portadas de los programas, representa en primer lugar, acudir a una fuente primaria para entender el fenómeno de esta celebración que al mismo tiempo, permite ver su evolución; segundo, porque dichas portadas nos posibilitan cuestionarnos si es la imagen real del estado y de su feria o más bien una imagen idealizada, y tercero, porque existe relación en cuanto a un sistema de comunicación; es decir, fue hecha por un emisor pensando, desde luego, en uno o varios receptores. Aquí entra la historia, pues nos podemos preguntar: ¿quién era ese emisor?,

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 44-46.

¿cuáles fueron sus principales motivaciones?, ¿pertenece a un grupo específico? Y esas mismas preguntas las podemos realizar cuando entremos al tema de receptor de la imagen. Desde el presente podemos ver esas conexiones; nosotros somos también receptores, pero receptores analíticos no sólo del emisor y receptor históricos, sino también del mensaje, los códigos, el canal y, por supuesto, el contexto.

Para el presente trabajo —según se mencionó—, por cuestiones de espacio, hemos seleccionado una imagen de las diversas opciones<sup>22</sup>, es decir, la que corresponde a 1926. Con esta imagen haremos un análisis, el cual será un acercamiento al evento de la Feria de Zacatecas e intentaremos dar una primera respuesta de si efectivamente lo que se muestra es una imagen real o idealizada de la ciudad minera. Siguiendo los pasos de Burke en *El uso de la imagen como documento histórico*, identificaremos, en primer lugar, los objetos y luego los relacionaremos con el significado convencional para, finalmente, hacer una interpretación iconológica. Estos tres pasos, como ya vimos, corresponden a los tres niveles de Panofsky.

El cartel que estudiamos en este ejercicio es la primera noticia que tenemos en imagen. La relacionamos con un antecedente de la feria principalmente por la fecha marcada en el cartel, es decir, del 8 al 30 de septiembre. El 8, lo sabemos, corresponde al día de la fundación de la ciudad minera, asimismo por las actividades, pues se tiene como cierto que las ferias albergaban fenómenos como exposiciones, toros, música, verbenas populares, eventos deportivos, concursos, entre otros.

En el cartel, mismo que colocamos con anexo a este trabajo, observamos considerables elementos: el primero de ellos y en letras mayores el nombre del evento: "Grandes fiestas", las cuales —suponemos— tuvieron una duración de 22 días en total, incluidas actividades lúdicas y de recreación. Las principales, las cuales el emisor quiso enfatizar marcándolas en mayúscu-

<sup>22</sup> Lamentablemente no hemos encontrado todos los programas o carteles para así tener una secuencia lógica cronológica. Hasta ahora, se han localizado los siguientes: 1926, 1961, 1962, 1963, 1965, 1968, 1969, 1971, 1972, 1985, 1988, y 1989.

las, fueron las "Grandes exposiciones", "Tres grandes corridas de toros", "Carros alegóricos" y "Kermeses". Además, se manifestó el ánimo de exhibir lo escolar con "Gallos estudiantiles" y "Fiestas escolares", asimismo lo literario con expresiones como "Concursos artísticos y literarios" y "Juegos literarios"; en lo deportivo: "Excursiones automovilistas a las carreteras" y "Eventos deportivos" y, por último, lo popular, es decir las "Verbenas", "Serenatas", "Fuegos artificiales" y "Bailes".

La práctica de enviar carteles anunciando la feria a otros estados, era común para la época. Uno de los principales modos de comunicación fue a través del correo. Tenemos noticias de carteles llegados a la ciudad de Zacatecas; es el caso de la Feria de Celaya, cuyo Ayuntamiento mandó un cartel y un oficio el cual, manifiesta

deseoso este ilustre ayuntamiento de que circulen por todos los lugares de la República los avisos relativos a la feria que el Supremo Gobierno tuvo a bien conceder a esta ciudad, compañía suficientes números de ejemplares. Más que tenga la dignación de mandarlos en los parajes públicos de costumbre. Al verificarlo tiene el honor de ofrecer a V. las seguridades de su consideración y aprecio<sup>23</sup>.

Otras noticias de oficios enviados a Zacatecas para anunciar una feria, la encontramos cuando el Ayuntamiento de Saltillo informa en una asamblea de cabildo: "leída y aprobada la sesión del 16 del corriente se dio cuenta con dos oficios de los ayuntamientos de Zacatecas y San Luís Potosí en el que dieron publicidad a los avisos de la feria de esta ciudad"<sup>24</sup>.

Como es sabido, la comunicación con ayuntamientos era una forma común de socialización. En el caso de nuestro cartel, hay indicios que efectivamente fue pensado para esta dinámica, pues se indica "un viaje redondo de todas las Estaciones de los Ferrocarriles Nacionales a la Ciudad de Zacatecas"; además, se agrega que habrá una "rebaja de precios en todos los pasajes". La invitación es para la gente que vive fuera de la ciudad.

<sup>23</sup> AHEZ, Ayuntamiento de Zacatecas, *Diversiones Públicas*, exp. 26.

<sup>24</sup> AMS, *Actas de Cabildo*, libro 19, acuerdo 149, f. 25.

Los elementos iconográficos son, primero, una panorámica de la ciudad y el Cerro de la Bufa. Se distingue la catedral con sus dos torres completas, detrás de ella la ciudad ensimismada con sus calles altas y bajas. A un costado de ésta se ve claramente la plaza de toros con arcos y espacios que asemejan el coliseo romano. Otra iglesia se asoma del lado izquierdo; es el extemplo de San Francisco, con su cúpula, fachada y torre completa. Arriba, en los cerros, se observa levemente el santuario de Nuestra Señora del Patrocinio y, por supuesto, el crestón que da identidad a la ciudad.

Por otro lado, hay dos personajes encima de la ciudad, más grandes en dimensiones y con una actitud dinámica y en movimiento. El del lado izquierdo, porta una lámpara levantada con esfuerzo de éste apoyándose del otro personaje. El otro, con grandes esfuerzos, soporta el peso y el viento. ¿Qué representa toda esta iconografía? ¿Es una imagen real o idealizada?

Regresando a la panorámica de la ciudad, y comparándola con la fotografía perteneciente a la colección fotográfica de Federico Sescosse y usada en *La ciudad en estampas*<sup>25</sup>, de Eugenio del Hoyo, vemos que para la época efectivamente la catedral ya se encuentra con sus dos torres, pero no así el extemplo de San Francisco, en cuya foto se ven las ruinas. No hay fachada completa y menos una torre erguida, pero sí la cúpula. Algo parecido ocurre con la Plaza de Toros; ésta sí está en la fotografía, pero no con esos espacios que la hacen evocar al coliseo romano. Los arcos, que más bien son un techo para dar sombra a ciertas gradas, están por dentro, mientras que por fuera se ve el adobe en todo su esplendor, roído por el tiempo y por la lluvia y sin ningún espacio u orificio. En ese sentido, tenemos una imagen idealizada de la arquitectura de lo que fue la ciudad y ya no es, o nunca ha sido.

En el caso de los personajes, lo primero que salta a vista es el farol, el cual ha sido la representación de progreso, de los avances científicos y del cambio de la oscuridad a la luz. Vemos, por ejemplo en *American Progress*, la alegoría del progreso

<sup>25</sup> Eugenio del Hoyo, *La ciudad en estampas. Zacatecas 1920-1940*, México: SEP/Artes de México/Conaculta, 1996, contraportada.

de Estados Unidos, de Jonh Gast<sup>26</sup>, o también en *El progreso* del escultor español Miguel Ángel Trilles<sup>27</sup>. En ambas expresiones las mujeres aparecen con vestidos sueltos y mirando hacia arriba. En el Salón de Recepciones del MUNAL se encuentra el plafón donde se lee *Ubi labor ibi uver* (Donde hay trabajo hay abundancia). Destaca al centro el antiguo escudo nacional. En las esquinas se ubican las alegorías a la Riqueza, la Justicia, la Fuerza y la Sabiduría. Este plafón es la Alegoría del Progreso en México<sup>28</sup>, como símbolo del progreso en el país.

En las anteriores expresiones, y en relación con los personajes de nuestro cartel, hay coincidencias en la iconografía. El ropaje plisado y la ascendencia sin necesidad de alas nos recuerdan a la antigüedad clásica y, además, muestran la influencia del contexto mundial, pero también mexicano de la personifi-

<sup>26</sup> *American Progress* de John Gast en Museum of the American West. Una figura femenina, grande, luminosa, etérea, pelo largo, ligero y ondulado. A medida que avanza sobre el paisaje y sin necesidad de alas deja a su paso el cable telegráfico. Ella sostiene el exceso de alambre en su mano derecha, donde también lleva un libro escolar símbolo de progreso. Consultado en [https://aras.org/sites/default/files/docs/00043AmericanProgress\\_0.pdf](https://aras.org/sites/default/files/docs/00043AmericanProgress_0.pdf)

<sup>27</sup> *El Progreso* es un grupo escultórico labrado en piedra caliza, detalle del monumento a Alfonso XII en los Jardines del Buen Retiro de Madrid, construido de 1902 a 1922. El progreso está representado por el joven portador y la antorcha, al que acompaña Pegaso (detrás de él), símbolo de la velocidad. Las tres figuras femeninas representan las Letras, la Industria, el Comercio y las Artes. Luis García, "Alegoría del progreso, por Miguel Ángel Trilles, en Madrid (1922)", Wikipedia, *Progreso*, consultado en [https://es.wikipedia.org/wiki/Progreso#/media/File:Monumento\\_a\\_Alfonso\\_XII\\_\(Madrid\)\\_04.jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Progreso#/media/File:Monumento_a_Alfonso_XII_(Madrid)_04.jpg)

<sup>28</sup> La justicia sostiene la balanza, una espada y (a sus pies) una lanza, un casco y el libro de la ley. La Riqueza, joyas y flores; a sus pies un cuenco con monedas de oro. La Fuerza, vestida con un rico brocado y armadura. La sabiduría señala el libro abierto sostenido en sus piernas. Es una alegoría del progreso donde además se muestra un tapete, símbolo de la laboriosidad humana y algunas construcciones que simbolizan la arquitectura. Un puente colgante con detalles de la ingeniería moderna, grandes grúas y máquinas, como alegoría de la mecánica. Finalmente, un faro y mástiles de donde cuelgan banderas de todo el mundo, con lo que se representa la alegoría de la náutica y el comercio. Consultado en [http://munal.gob.mx/educacion/assets/files/recorrido\\_por\\_el\\_edificio.pdf](http://munal.gob.mx/educacion/assets/files/recorrido_por_el_edificio.pdf)

cación del progreso. En el cartel de la feria el progreso contrasta con la panorámica de la ciudad, donde no se ven grandes construcciones o industrias, sino más bien edificaciones que se relacionan la herencia y la traza colonial.

El contexto de la imagen es relevante dentro del entorno histórico revisado. Por tal motivo nos preguntamos: ¿qué sucedía en México y Zacatecas por esos años? Un fenómeno coyuntural que inicia precisamente en el año marcado en el cartel y termina en 1929; nos referimos al conflicto posrevolucionario conocido como Guerra Cristera o Cristiada.

Plutarco Elías Calles, aunque colaborador y seguidor de Obregón, era menos militarista y más político. Por eso su presidencia, de finales de 1924 a finales de 1928, se distinguió por ejercer esfuerzos institucionalistas, enfrentamiento con la Iglesia católica y afanes civilistas. Calles, por sus aspiraciones de ampliación y consolidación estatal, tuvo grandes conflictos con la otra institución de alcance nacional: la Iglesia católica. El enfrentamiento fue de gran magnitud, pues implicaba competencias culturales, educativas, sociales y políticas de control de la población. Este conflicto asoló duramente al sector rural de varios estados centro occidentales: Jalisco, Colima, Michoacán, Guanajuato, Querétaro, Aguascalientes y Zacatecas<sup>29</sup>.

Este contexto explica en buena parte, la ausencia de referencias católicas en el cartel de 1926. Se anuncian exposiciones, bailes, corridas de toros, hasta excursiones en automóvil, pero no misas, romerías ni temas relativos a la tradición cristiana y la festividad de Nuestra Señora de Zacatecas, aunque el inicio de esas "Grandes Fiestas" sea precisamente la festividad de la Virgen y el aniversario de la ciudad.

Existen muchos elementos en el cartel. Por cuestiones de espacio, consideramos el de bailes populares. ¿Qué bailaban en esta época? ¿Qué música sonó? ¿Qué tipo de bailes hubo en Zacatecas? Hubo bailes en domicilio y bailes en el teatro. Desde luego, depende de la condición social y si es un público rico o pobre. Los primeros son bailes de máscaras en el teatro, y los

<sup>29</sup> Pablo Escalante Gonzalbo y otros, *Nueva historia mínima de México*, México: El Colegio de México, 2010, pp. 258-259.

segundos, bailes en las casas de los interesados. Comenzaremos hablando de los primeros.

¿Cómo eran los bailes? Sabemos que hubo bailes de máscaras en la capital zacatecana, los cuales se relacionaban con el carnaval. En febrero de 1876 existió un conflicto entre empresarios, pues Donato Estrella y Mariano Arizcorreta reclaman sus derechos de renta del teatro y no les parece justo que Sixto Guzmán tuviera permiso para dar funciones de bailes tres días, a lo que la asamblea municipal resuelve "que los bailes sólo serán por tres días y después ellos continuarán con sus funciones de teatro"<sup>30</sup>. Lo que nos interesa de lo anterior es que estos tres días de bailes fueron en un recinto emblemático como el teatro Calderón; es decir, el espacio encuadra el tipo de espectáculo, la gente y la organización.

En ese mismo año a José Antonio Ulloa, se le otorgó licencia para hacer un baile de máscaras en una pieza del Hotel Zacatecas. Hay un cartel que anuncia el baile, la invitación al público y el lenguaje de la época:

Los que suscriben tienen la honra de participar a su numerosa clientela, a sus amigos y demás personas que se dignen favorecerlos, que han arreglado una serie de BAILES DE MÁSCARAS que tendrán lugar en las noches citadas. Como el objeto principal el proporcionar a nuestros parroquianos unos ratos de agradable solaz, procuraremos auxiliarnos por la autoridad política, de que reine el mejor orden y decencia posibles<sup>31</sup>.

El lenguaje del anuncio nos muestra una visión del baile de máscaras que podrá luego diferenciarse con los de domicilio. El primero, es en un lugar de sociabilidad comercial; es decir, en un espacio establecido y es preciso hacer una invitación al público por medio de un cartel. Habla de una serie de bailes, que interpretamos como una costumbre. Se dirige a un público específico: "nuestros parroquianos".

<sup>30</sup> AHEZ, Ayuntamiento de Zacatecas, *Diversiones Públicas*, exp. 139, 1876.

<sup>31</sup> *Id.*



En otra referencia documental aparece el nombre de Jesús de la O. Villaseñor, quien solicita permiso para formar un salón en el patio de la alhóndiga y así poner algunas zarzuelas y hacer bailes durante el próximo carnaval; sin embargo, el interesado retira la solicitud<sup>32</sup>. No sabemos con exactitud el porqué, pero su petición nos revela la práctica de abrir o formar salones con el fin de hacer baile y que el lugar debía ser amplio. Hubo otra solicitud en noviembre de 1881 ahora por parte de Emigdio Arias. Solicitó el teatro Calderón para baile de máscaras<sup>33</sup>.

En resumen, podemos decir que los bailes de máscaras ameritaban un lugar amplio y socialmente conocido, pudiendo ser un teatro, un salón o una pieza específica. Además del lugar, es posible hablar de la comida, el vestuario, las horas, el orden. Una coincidencia es en el espacio donde se realizaron, es decir, un espacio público y con una función social. Por otro lado, el espacio privado donde se hace invitación a sectores conocidos y por oralidad; es decir, no necesitaban un cartel para ser atraídos. Cuando hablamos de este tipo de bailes, nos referimos a los realizados en domicilios, de los que discutiremos enseguida.

Lo anterior era el ambiente festivo ciudadano del siglo XIX. Lo ponemos aquí para enunciar que los bailes fueron en carnaval, en el teatro, pero no es una fiesta que cobijara a todo Zacatecas. Nos acercamos a pensar que el primer antecedente de los bailes que refiere la imagen, es con los que había en el domicilio de los zacatecanos a finales del siglo XIX y en todo el XX.

Las fuentes archivísticas nos develan varios registros de gendarmes, donde se anotan los bailes en domicilios o casas habitación. Si bien no dan muchos detalles, manifiestan al menos el número de realizaciones y, en algunos casos, se muestra la dirección, lo que nos hace afirmar que éstos eran comunes y formaban parte de la vida cotidiana del estado de Zacatecas. Este tipo de bailes se efectuaban en un domicilio particular y dentro del itinerario de los gendarmes estaba vigilarlos e infor-

<sup>32</sup> AHEZ, Ayuntamiento de Zacatecas, Diversiones Públicas, exp. 147, 1877.

<sup>33</sup> AHEZ, Ayuntamiento de Zacatecas, Diversiones Públicas, exp. 153, 1881.

mar lo acontecido<sup>34</sup>. La estructura de estos registros, que más bien son notas breves, era en primer lugar la leyenda de: "Gendarme nocturno número..." o "el que suscribe da parte de un baile". Luego se anexa la dirección de la casa y el horario en que se efectuó. Todos los reportes corresponden a un gendarme diferente y no hacen mención de disturbios o conflictos; sólo "dan parte"<sup>35</sup>.

En Zacatecas los bailes fueron comunes y diariamente ocurrió al menos uno. Según las notas de los gendarmes, los bailes comenzaban de noche y terminaban en la madrugada<sup>36</sup>. Dichas notas son extensas, incluso a mediados de la siguiente centuria<sup>37</sup>. La popularidad se explica, pues "el baile, ensueño mágico, ilusión fugaz en su ligero recreo de ocio y placer fue la diversión más favorecida del siglo XIX y la primera década del XX"<sup>38</sup>. Zacatecas, como se pudo ver, no fue la excepción.

<sup>34</sup> Tanto en el AHEZ y el AMZ existen registros de gendarmes donde informan de los bailes ocurridos en la ciudad. Gracias a estas fuentes decimos con seguridad que eran continuos y acostumbrados.

<sup>35</sup> AHEZ, Ayuntamiento de Zacatecas, Diversiones Públicas, exp. 168.

<sup>36</sup> AHEZ, Ayuntamiento de Zacatecas, Diversiones Públicas, exp. 169.

<sup>37</sup> En el AMZ hay registros de bailes en las secciones: Jefatura Política, Seguridad Pública exp. 24, 1900; exp. 3, 1901 y exp. 37, 1902; Contemporáneo, Festividades, exp. 14, 1922.

<sup>38</sup> Clementina Ovando Díaz, *Invitación al baile. Arte, espectáculo y rito en la sociedad mexicana (1825-1910)*, t. I., México: UNAM, 2006, p. 15.

## Conclusiones

En Zacatecas existieron diversas formas de diversión: la feria fue una de ellas. Sin embargo, no tuvo unos inicios tempranos como otras ferias vecinas. La identidad de la feria parece que aún está en construcción; lo que sí se sabe como cierto es que fue una construcción de un grupo específico. Sin duda, este papel le corresponde a la élite ganadera.

Como se observó, la feria se manifestó en diversas fuentes documentales y archivísticas; la imagen fue otra de ellas. Los carteles y los programas feriales informan el proceso y evolución del festejo, así como la búsqueda constante de identidad. En el cartel que analizamos pudimos advertir que las imágenes mostraban la traza real de la ciudad, pero también evidencia la idealización del progreso. En esta imagen conviven dos opuestos: lo nuevo y lo viejo. Lo que vemos es la imagen idealizada del progreso y de la nostalgia de las construcciones coloniales y la búsqueda de hacer de un festejo local las "Grandes Fiestas en la ciudad de Zacatecas".

El cartel nos ofrece información de los antecedentes de la Feria de Zacatecas, las actividades principales de ese año, las políticas de socialización, los temas principales como los toros, las exposiciones, los carros alegóricos y las actividades que en general se relacionan con lo escolar, lo literario, lo deportivo y, desde luego, lo lúdico a través de los bailes. Sin embargo, no es así con lo religioso, pues tuvieron especial cuidado en mencionar o dar pocas referencias a la religión católica, en medio de una guerra llamada cristera.

Todo lo anterior fue posible gracias a que vimos la posibilidad de utilizar la imagen como fuente. Queda claro entonces que es un testimonio histórico que revela actores, prácticas, protagonistas, ideales e idealizaciones, los cuales no siempre son visibles en documentos históricos escritos.

GRANDES FIESTAS  
EN LA CIUDAD DE  
**ZACATECAS**  
DEL 8 AL 30 DE SEPTIEMBRE DE 1926.  
GRANDES EXPOSICIONES  
NACIONALES Y REGIONALES DE  
GANADERIA, MINERIA,  
PEQUEÑAS INDUSTRIAS MECANICAS,  
MANUALES, ETC.

Verbena Populares,  
Gallos Estudiantiles,  
Eventos Deportivos,  
Concursos Artísticos y Literarios.

Juegos Florales,  
CARROS ALEGORICOS,  
KERMBESSES,  
Bailes Populares,  
Fiestas Escolares.

Excursiones Autoconfortables a las Carreteras  
del Sur y Norte del Estado.

Magníficas Sereñitas,  
Fuegos Artificiales.

**TRES GRANDES CARRIDOS DE TOROS**  
LOS DIAS 12, 18 y 19, POR LOS CARRIDOS:  
"CARNICERITO", "TATO" y "JULIAN PASTOR."  
DE CARTEL EN OMBRICO  
Y CON GANADO DE  
"SAN MATHEO" y "MALPASO"

VIJE REDONDO de entre las Estaciones de las  
Ferrocarriles Mexicanos a la  
Ciudad de Zacatecas, son  
REBAJA DE PRECIOS EN TODOS LOS PASAJES

habrá todo clase de Juegos  
permitidos por la Ley.

CASA IMPRESORA R. ESPINOSA  
ZACATECAS

Cartel de las Grandes Fiestas de Zacatecas, 1926

## FUENTES PRIMARIAS

- AHEZ, Archivo Histórico del Estado de Zacatecas.  
AMZ, Archivo Municipal de Zacatecas.  
AMS, Archivo Municipal de Saltillo.  
HMM, Hemeroteca Mauricio Magdaleno del estado de Zacatecas.  
HBC, Hemeroteca de la Biblioteca Central de la UAZ.

## BIBLIOGRAFÍA

- AMADOR, Elías, *Bosquejo histórico de Zacatecas*, Aguascalientes: Talleres tipográficos Pedroza, 1943.  
BURKE, Peter, *El uso de la imagen como documento histórico*, Madrid: Crítica, 2001.  
*Correo de Zacatecas*, domingo 13 de marzo de 1910, Año VIII. Núm. 404.  
CHARTIER, Roger, *Sociedad y escritura en la Edad Moderna*, México: Instituto Mora, 1996.  
DEL HOYO, Eugenio, *La ciudad en estampas. Zacatecas 1920-1940*, México: SEP/Artes de México/Conaculta, 1996.  
ESCALANTE GONZALBO, Pablo; GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo; JÁUREGUI, Luis; VÁZQUEZ, Josefina Zoraida; SPECKMAN GUERRA, Elisa; GARCADIAGO, Javier y ABOITES AGUILAR, Luis, *Nueva historia mínima de México*, México: El Colegio de México, 2010.  
ESPARZA SÁNCHEZ, Cuahutémoc, *Historia de la ganadería en Zacatecas, 1531-1911*, Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas, México: 1988.  
HUIZINGA, Johan, *Homo ludens*, Madrid: Alianza, 2000.  
MARENTES ESQUIVEL, Xóchitl, *Visiones de la sociedad zacatecana en torno a la Toma de Zacatecas, 1910-1917*, Zacatecas: CONACULTA/Instituto Zacatecano de Cultura Ramón López Velarde/Gobierno del Estado de Zacatecas, 2014.  
OLSON, David, *El mundo sobre el papel*, Madrid: Gedisa, 1995.

OVANDO DÍAZ, Clementina, *Invitación al baile. Arte, espectáculo y rito en la sociedad mexicana (1825-1910)*, t. I, México: UNAM, 2006.

PORTILLA, Jorge, *Fenomenología del relajo y otros ensayos*, México: FCE, 1997.

SAUCEDO TORRES, María de los Dolores, *Las historias de la feria de Zacatecas, 1843-1976*, tesis de doctorado, Zacatecas, UAZ, diciembre de 2018.

UNIÓN GANADERA REGIONAL DE ZACATECAS, *Zacatecas, Ganadero. Informe de consejo directivo de la U.G.R.Z.*, año 1, núm. 1, mayo de 1983.

#### WEBGRAFÍA

GARCÍA, Luis, "Alegoría del progreso, por Miguel Ángel Trilles, en Madrid (1922)", Wikipedia, *Progreso*, consultado en [https://es.wikipedia.org/wiki/Progreso#/media/File:Monumento\\_a\\_Alfonso\\_XII\\_\(Madrid\)\\_04.jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Progreso#/media/File:Monumento_a_Alfonso_XII_(Madrid)_04.jpg)

MUNAL, *Recorrido por el edificio y las alegorías del progreso*, consultado en [http://munal.gob.mx/educacion/assets/files/recorrido\\_por\\_el\\_edificio.pdf](http://munal.gob.mx/educacion/assets/files/recorrido_por_el_edificio.pdf)

OLIVARES GARCÍAFIGUEROA, Ricardo, "Una feria con mucha historia en color rosa cantera...", *La Prensa*, consultado en <http://www.oem.com.mx/laprensa/notas/n3098647.htm>

#### IV. HISTORIA MEDIEVAL

RESPUESTAS EN LOS MUROS A PREGUNTAS  
QUE NO HACEMOS.

DECLARACIÓN DE LA IMPORTANCIA DE LOS GRAFITOS  
HISTÓRICOS, CON NOTICIA PARA EL CURIOSO DE ALGUNOS  
EJEMPLOS MEDIEVALES HISPANOS<sup>1</sup>

Josemi Lorenzo Arribas  
Universidad Complutense de Madrid

Inscribir un mensaje sobre un muro, sea dibujado, sea textual, es una costumbre antigua que hereda la práctica de hacer lo mismo sobre las propias rocas u otras superficies que sirvieron para delimitar el espacio de uso de cualquier actividad humana (habitacional, cultural, comercial, la que fuere). Desde la más remota antigüedad, esa que llamamos prehistoria porque es anterior a la escritura, los petroglifos, inscripciones en piedra, nos recuerdan la necesidad de expresión que tenemos los seres humanos, aun cuando no supiéramos escribir: inscribíamos, pues. Los grafitos, por tanto, son tan históricos como prehistóricos. Los grafitos, más que ser, *están*. Otra cosa es que, como toda empresa humana creativa, los múltiples sentidos de estos mensajes frecuentemente escapan a los criterios taxonómicos en que la investigación intenta encapsular dichas creaciones.

<sup>1</sup> Recojo, reformuladas y con aparato crítico, algunas reflexiones realizadas en la serie *Grafitos históricos*, publicada en el Centro Virtual Cervantes (Instituto Cervantes) desde diciembre de 2011 a la actualidad, la cual se aproxima a las cien entregas: [https://cvc.cervantes.es/el\\_rinconete/default.asp](https://cvc.cervantes.es/el_rinconete/default.asp) Las fotografías son del autor, excepto las del Museo del Prado y la Catedral de Girona. Véase una introducción a los grafitos medievales en Josemi Lorenzo Arribas, "Los grafitos medievales. Un intento de sistematización, en Francisco Reyes y Gonzalo Viñuales (coords.), *Grafitos históricos hispánicos I. Homenaje a Félix Palomero*, Madrid: José Ignacio Gil Editor, 2016, pp. 43-58. Parte de estas páginas fueron objeto de unas de las sesiones del *Seminario Patrimonio medieval en Castilla y León (España). Investigar, entender, ¿intervenir?*, impartido en la Universidad Autónoma de Zacatecas dentro del Programa de Maestría y Doctorado en Historia entre los días 11 y 13 mayo de 2017. Agradezco a la doctora Diana Arauz su invitación a impartir el mismo, así como a participar en este volumen.

Esta breve reivindicación de la necesidad de tratar el muro como "documento textual" vale tanto para los reinos hispanos medievales como para el México virreinal. En realidad, vale para cualquier lugar y época donde haya habido seres humanos, pero si bien los grafitos de la modernidad y contemporáneos suelen tener unas formas de aparición y de expresión que nos son hoy más familiares. Los medievales son, por lo general, más discretos, menos publicitarios o reivindicativos y obedecen, por lo general, a otros impulsos. Bien interpretados, además, los grafitos ofrecen datos que son imposibles de obtener por otra vía. Su carácter espontáneo, no previsto, atrabiliario... nos permite obtener un testimonio vívido de un momento casual que se fosilizó *in illo tempore* y podemos disfrutar *hic et nunc*.

El origen del étimo es de origen griego, pues deriva de *graphein* (γράφω) 'escribir'. Ya entonces se daba la metonimia entre la materia escritoria y su resultado, y de ahí salieron, entre otras, las palabras gráfico (*graphikós*) y grafío (*graphio*, o *graphium* en latín), instrumento con que se escribía sobre tabillas de cera, como acertadamente recoge Isidoro de Sevilla ("punzón para escribir") y toda la tradición medieval. Dicho étimo, ya latinizado, pasó a todas las lenguas romances, pero será del italiano, idioma exportador de terminología arqueológica, de donde se tome *graffito*. No en vano se habían descubierto los de Herculano y Pompeya a mediados del siglo XIX. Palabras mayores.

Los grafitos históricos se pueden disponer sobre cualquier superficie y suponen testimonios documentales y/o estéticos que estamos a tiempo de conservar, pero su pervivencia está amenazada por su extrema fragilidad en muchos casos (cuando se asientan sobre enlucidos) o por el gusto moderno, que no sólo elimina revestimientos, sino que abujarda la piedra o aplica agresivos métodos de limpieza. Su destrucción, pues, es constante y con ella la frescura que aportan. Los grafitos están para contarnos algo. Pero difícilmente obtendremos una respuesta si no hemos planteado con anterioridad la pregunta. Como personas dedicadas a la historia, a la arquitectura, a la restauración y conservación, debemos estar alerta, pues son una fuente de

conocimiento que, como su propia factura, irrumpe de manera espontánea, sin preparación, ante los ojos del investigador, por más que nos empeñemos, tantas veces, en enceguecernos, en no considerarlos. Lo explica mejor la sabiduría popular: "No hay peor sordo que el que no quiere oír". Y eso nos pasa.

*Los humanos grafiteamos. Dios... también*

El veterotestamentario *Libro de Daniel*, en su capítulo quinto, describe el pasaje del festín del rey Baltasar, hijo de Nabucodonosor II, según el propio relato bíblico, si bien históricamente está por ver. El monarca, embriagado por la bebida, profana los vasos de oro y plata del templo de Jerusalén que había saqueado previamente su padre. Es un insólito ajuar para el *botellón* del prócer y sus amigos. Pero la francachela se interrumpe por un suceso inesperado. De repente, de uno de los candelabros que iluminaban la estancia de los juerguistas aparece una mano que, provista de un instrumento, grafitea una inscripción *In superficie parietis aulae regiae*, es decir, sobre los muros de la estancia.

En aquel momento aparecieron unos dedos, como de mano de hombre, que escribía enfrente del candelero sobre la superficie de la pared del palacio real y el rey veía la palma de la mano que escribía.

Preocupado por el suceso, como no podía ser de otro modo, y seguramente con un cierto resabio de culpa, Baltasar ordena interpretar el escrito, que, desde luego, no era buen presagio. Así glosa el pasaje Lord Byron en su poema "Vision of Belshazzar", frustrado el rey porque tanto astrólogo, sabio y adivino a sueldo como tenía no conseguía acertar el enigma, desconocemos si por incompetencia, por el vino o porque estaban, literalmente, en arameo:

Chaldea's seers are good,/ but here they have no skill;/ and the  
unknown letters stood/ untold and awful still./ And Babel's men of  
age/ are wise and deep in lore;/ but now they were not sage;/ they  
saw, but knew no more<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> *Melodías hebreas* (1815), que se acompañaban de la música de Isaac

La reina, siempre más sensata, menos chovinista y posiblemente sobria, llama al profeta Daniel, quien triunfa en el intento y explica que tal mensaje predice la muerte del propio Baltasar esa misma noche. Así lo cuenta el libro sagrado:

Esto es lo que está escrito: *Mané, Tequel, Farés*. Y esta es la interpretación: *Mané*: ha numerado Dios tu reinado, y le ha fijado término; *Tequel*: has sido pesado en la balanza, y has sido hallado falto de peso; *Farés*, y dividido ha sido tu reino, y se ha dado a los medos y los persas.

Y se aguló la fiesta, claro, aunque nadie hubiera bautizado el vino que tan generosamente corría momentos antes.

Este pasaje tiene traducción gráfica en dos Beatos de los llamados mozárabes, fechados en el último tercio del siglo X, iluminados en los monasterios de Nuestra Señora de Valcavado (Palencia)<sup>3</sup> y San Salvador de Tábara (Zamora)<sup>4</sup>. En ambos una mano divina emerge de la nada, detrás de un hachero, para apuntar con un cálamo las palabras reveladas en un arco del muro. En este último manuscrito la pintora Ende y el copista Emeterio dispusieron las tres palabras arameas en sendas dovelas blancas, dejando las rojas libres, al contrario de lo visto en el otro Beato, donde se colocaron en tres consecutivas. [Fig. 1]

Con este mismo enlucido de dovelas bícromas permanecen, por ejemplo, los interiores de la iglesia de Santiago de Peñalba, en León, contemporánea también a estos Beatos. Este revestimiento, de extraordinaria tersura por su buen fratasado, era superficie idónea para inscribir, si bien iconográficamente era más comprensible representarlo escribiendo. El mayor interés de esta iluminación radica en que se documenta la práctica de inscripciones parietales en un doble tiempo histórico: a comienzos del siglo II a. C., cuando se redacta el *Libro de Daniel*, y a finales del siglo X d. C., pues se muestra como actividad creíble, y entendible, esta práctica de inscribir en los muros espontánea-

Nathan. Poema 10, vv. 25-32.

<sup>3</sup> Beato V, hoy en la Universidad de Valladolid. Beato de Valcavado, f. 204r. Lo iluminó Oveco.

<sup>4</sup> Beato G, hoy en la Biblioteca Capitular de Girona, f. 253v.

mente, señal de que se seguía practicando.

Dios también grafitea: es la conclusión que podemos sacar, o al menos así lo entendieron gentes que vivieron a mil trescientos años de distancia. Un grafito divino, por tanto, humilde manifestación que arruinó la fiesta que tenían montada los mandamases babilonios en palacio. Si hoy ocurriera, detendrían a la mano y le aplicarían la legislación antivandalismo, exculpando a los ricachones que profanaron los ornamentos jerosolimitanos.

#### *Homenaje a Pritchard*

A pesar de ser una práctica *cultural* tan antigua y atestiguada en la Edad Media, al medievalismo le costó (le cuesta) considerarla como merecedora de estudio monográfico, hasta que en 1967 la editorial de la prestigiosa Universidad de Cambridge publicara un libro titulado *English Medieval Graffiti*, firmado por V. Pritchard. Se han cumplido, pues, las bodas de oro de esta seminal referencia bibliográfica, pues así de fundacional hay que considerar el volumen, de apenas doscientas páginas, pero que incluye 229 fotografías y dibujos imprescindibles que ayudan a reconocer e identificar las incisiones. Se han cumplido cincuenta años, por cierto, de la publicación en medio de un sepulcral silencio científico.

¿Pero quién fue V. Pritchard? Es difícil saberlo porque parece que este autor haya pasado por el mundo habiendo escrito solo este libro, pues ninguna otra obra recogen los buscadores académicos bajo este apellido e inicial. Nada, tampoco, las bibliotecas de países de habla inglesa, salvo una excepción, un brevísimo artículo de un par de páginas dedicado a un grafito de un toro alado<sup>5</sup>. El caso es que Pritchard no es, en realidad, autor, sino autora: V[iolet]. La inicial del nombre encubre, por tanto, el de una mujer. La portada del libro, con el grafito dibujado de un busto masculino, contribuye a la errónea atribución subconsciente.

Esta obra se puede comprar ahora gracias a las reproducciones digitales a demanda. De hecho, su reedición animó a la

<sup>5</sup> Violet Pritchard, "The St. Albans Winged Bull", *The Antiquaries Journal*, vol. 34, núms. 3-4, 1954, pp. 237-238.

Norfolk Medieval Graffiti Survey<sup>6</sup> a investigar y crear una página web con los grafitos presentes en este condado oriental de Inglaterra. Se recomienda su visita y se agradece que reconozca la deuda con la profesora Violet, estudiosa quien, por cierto, investigó sin ayudas oficiales y se trasladaba en transporte público al carecer de vehículo propio, por lo que hubo de circunscribir sus pesquisas al área cercana a Cambridge, donde vivió. Con esa precariedad abrió toda una veta investigadora. En compensación, no obtuvo reconocimiento alguno en vida y apenas se le hizo una solitaria reseña a su obra, a cargo del historiador marxista del arte, David Kunzle<sup>7</sup>.

No parece casual que haya sido una mujer la primera en fijarse en los grafitos medievales y dotarlos de entidad y dignidad. Por lo general, las historiadoras, hasta no hace tanto tiempo, mostraron preferencias hacia temas marginales en el discurso historiográfico. Las pocas que conseguían acceder al varonil mundo de la erudición se "conformaron" o "prefirieron" asuntos no centrales que no "invadían" campos de investigación ya asignados a los de turno. Al menos, pensarían, evitaban una (desigual) competición.

Una vez planteé una pregunta que parece absurda: ¿habrá grafitos hechos por varones? Hay que pensarla dos veces para, con toda convicción, responder: "Pues claro, ¿por qué no?". Porque ¿y si se planteara el enunciado al revés?: "¿Habrá grafitos realizados por mujeres?". Esta duda, por el contrario, parece pertinente y, aunque su planteamiento retórico apoya la respuesta afirmativa de la historiadora o el historiador de turno que se luce demostrando lo obvio, la distinta valencia de una y otra fórmula denuncia que algo sigue pasando, algo que no está bien. Porque pensar y decir que los varones, por naturaleza, *hacen* casi es una tautología. Se sobreentiende el beneficio de la duda. Las mujeres, por el contrario, arrostran la carga de la prueba, en el mejor de los casos y en el peor ni siquiera la pregunta tendría sentido. Ellas *no hicieron* (nada que merezca haber pasado a la historia, se sobreentiende),

<sup>6</sup> Véase <http://www.medieval-graffiti-suffolk.co.uk/>

<sup>7</sup> David Kunzle, "English Medieval Graffiti by V. Pritchard", *Speculum*, vol. 45, núm. 2, 1970, pp. 318-321.

por lo que su condición de *sujeto* histórico se subordina vicariamente con respecto a sus compañeros.

Pero tratamos de grafitos, y como en casi todos los campos excéntricos al foco de lo oficial, de lo ortodoxo, a las mujeres les cuesta menos asomarse o quizá es que a los historiadores nos cuesta menos reconocerlas. Cuanto menos registro protocolizado medie, menos manifestación canónica, menos tarea reglada... más fácil será detectar esa presencia y actividad femeninas. En este sentido, por naturaleza, alcance, intención, acceso al soporte y factura, los grafitos son terreno que propende a la participación de las mujeres. Tal y como ocurre siempre, serán los contextos más populares los que generen las condiciones óptimas para la agencia femenina, en este caso para marcar los muros y dejar huella.

Se conservan miles de grafitos históricos, anónimos salvo un pequeñísimo porcentaje de ellos. Como desconocemos su autoría, tendemos a generalizarla en masculino, exactamente igual que en el resto de los campos. En algunos casos (uso del latín, ubicación en lugares vedados a mujeres...) puede presumirse su factura por parte de mano varonil. En otros, *sensu contrario*, habría que pensar en autoría femenina, por paralelas razones. Si es en edificios religiosos donde se han conservado más grafitos antiguos, muchos de ellos son muestras devocionales de gente del común. Y en este ámbito parece indiscutido que las mujeres han destacado más a la hora de expresar piedad, peticiones y deseos. Los muros parroquiales y los conventuales de órdenes femeninas, por descontado, ofrecen un blanco idóneo para buscarlas.

Qué poco se les puede achacar siempre a los pioneros, a las pioneras. El trabajo de Pritchard cimenta el de los que vendrán después y superarán los primeros esfuerzos. Y aunque en estos cincuenta años transcurridos no se ha desarrollado la investigación grafitera demasiado, se observa un cierto despegue en estos últimos veinte que tiende a otorgar al grafito histórico la categoría de fuente que merece. Varones y mujeres grafitearon en tiempos históricos; no sabemos en qué proporción. Pero sí que la primera "grafitóloga" medievalista fue ella, Violet Pritchard.



Traigo a colación un grafito bien conocido, sin duda por acompañar a unas importantes pinturas murales románicas que adornan toda la cabecera del templo de la iglesia segoviana de San Justo (de los Santos Justo y Pastor, para nombrarla con propiedad)<sup>8</sup>. En 1963 se descubrieron, ocultas detrás de un retablo barroco y cubiertas por enlucidos posteriores, y se liberaron un sinfín de distintos "animales" que comparecen en diversas hierofanías: el Agnus Dei (cordero), el Tetramorfos (águila, toro, león), en las bóvedas de presbiterio y ábside; en la rosca del arco de gloria, la serpiente del Paraíso, un elefante, peces, distintas aves, un perro y un león... Pareciera que encima del altar había atracado el arca de Noé.

Medio siglo antes de este hallazgo René Magritte pintó una serie de cuadros que llevaban por título genérico *La trahison des images* (La traición de las imágenes). El más célebre representa una pipa de fumar con un letrero debajo que asegura *Ceci n'est pas une pipe* (Esto no es una pipa), hoy exhibido en el californiano LACMA (Los Angeles County Museum of Art). Artículos y libros han glosado la significación de imagen y texto, pues ambos van unidos indisolublemente, entre los que destaca, por encima de otros, la monografía que le dedicara el filósofo francés Michel Foucault, homónima del célebre letrero<sup>9</sup>.

Si volvemos al ábside de la iglesia citada y nos situamos unos setecientos cincuenta años antes de la presunta *boutade* del pintor belga, otro colega suyo, pero de creaciones murales, representó unos motivos harto frecuentes en la estética del momento, que era lo que entonces se encargaba: en el costado norte del tambor semicircular, una Crucifixión; en el meridional, un Des-

<sup>8</sup> Pedro Luis Huerta Huerta, "Segovia. Iglesia de San Justo y Pastor", en *Enciclopedia del Románico en Castilla y León. Segovia*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, 2007, pp. 1401-1416; Daniel Galindo Jiménez, "San Justo de Segovia: una nueva interpretación iconográfica en el contexto de la dedicación de una iglesia", *Codex Aquilarensis. Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real*, núm. 24, 2008, pp. 160-207.

<sup>9</sup> Michel Foucault, *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*. Barcelona: Anagrama, 2006.

ceñimiento. En éste nos detenemos. José de Arimatea está en disposición de recoger el cuerpo yacente de Cristo cuando Nicodemo termine de desclavar el brazo que todavía está anclado al travesaño. María amorosamente sostiene el otro, ya sin vida. Parece, o se dice, que las pinturas están inconclusas, faltándoles la policromía final que habría de hacerlas restallar en la penumbra de la iglesita. Sí está completo el dibujo, algo más que una sinopia, en líneas rojizas, que delinea las figuras.

Lo que sorprende, y trae aquí este magnífico conjunto mural, es la inscripción grafitada con esmeradas letras propias de la escritura en pergamino que campea encima de uno de los brazos del travesaño de la cruz, cuyos rasgos paleográficos se avienen por cronología con el estilo de las pinturas. Parecen flotar en el espacio, pues no se enmarcan y no responden a un sitio *ad hoc*, nada. En dos líneas, con la última letra "descolgada", como el propio Cristo, y en el latín macarrónico propio del habla de quienes todavía utilizaran esa lengua, se lee: *non poteol facere pintural s.*

Se obvia la traducción por innecesaria, pero surge la pregunta: ¿quién fue aquel o aquella que no pudo "pintar" o, mejor, "seguir pintando"? ¿Por qué quiso dejar constancia de esa imposibilidad por escrito, nada menos que en lugar tan principal y poco discreto? Una de las diferencias más evidentes entre los grafitos medievales y los grafiti que vendrán después reside en el carácter reivindicativo de muchos de estos con respecto a la naturaleza más informativa de aquellos. ¿Habrá aquí una reivindicación o queja, precisamente? [Fig. 2]

El caso es que el presunto autor de uno de los mejores conjuntos de *pinturas* tardorrománicas castellanas no las firmó (se le llama Maestro de San Justo, con la originalidad típica para bautizar de los historiadores del Arte), pero sí dejó dicho en un rótulo a modo de grafito pintado que no pudo pintarlas, como un Magritte de finales del siglo XII afirmando que no era una pipa la pipa que se veía. Si no son pinturas las de San Justo, ¿qué es entonces lo que aparece bajo ese rótulo en las enciclopedias al uso y los libros ilustrados de pintura mural románica castellana, si no las pintó ese pintor que se reconoce incapaz de pintarlas?

Como en tantas ocasiones, los grafitos, con su espontaneidad y falta de contexto, nos arrojan a un mar de dudas contra las que la metodología científica tan sólo puede (*pauca poteo*) esgrimir hipótesis, y, a veces, ni eso, sino la impotencia (como la del propio Maestro de San Justo) y la certificación de que lo que sabemos de cierto es lo mucho que desconocemos.

Salgamos de esta iglesia rumbo de otros horizontes castellanos, pero apenas traspasadas las tres arquivoltas y umbral de su románica portada occidental quizá nos fijemos en su lado sur, donde nos miran dos sirenas-pájaro. Nos interesa más un sillar contiguo a ellas porque su frente está cuidadosamente retallado como si se hubiera previsto inscribir en el espacio vaciado un texto; es decir, parece que prepara un campo o espejo epigráfico. No se puede afirmar, pero no extrañaría que ese rebaje se hubiera hecho en el momento de asiento del sillar, contemporáneamente a la construcción del templo. Desconocemos la intención de tal acción. Si buscamos la respuesta en la simetría, vemos que es otro el caso de la jamba norte, que no explayamos por no venir a colación. Y en tal sillar con aparente campo epigráfico rebajado hallamos un curioso dibujo que llama nuestra atención. [Fig. 3]

Se trata de un grafito realizado con carbón en el que se muestra a una liebre en clara situación de carrera con características formales anatómicas propias de la estética románica. Otro dibujito, menor que el descrito y peor conservado, se hizo por encima de éste, mostrando en este caso a un jumento de briosa cola cuyas riendas parece que conduciría un personaje hoy perdido. Ambas representaciones parecen coevas.

Desconocemos, pues, todo de estas dos figuras pintadas, salvo que durante varios siglos seguramente estuvieron cubiertas por diversas capas de cal. Lo sabemos, entre otras cosas, porque el arquitecto Fernando García Mercadal realizó una instantánea desde la calle que arranca de enfrente del atrio del templo poco antes de las restauraciones a las que se sometió la iglesia a mediados del siglo XX y no se veía ni el lepórido ni el equino<sup>10</sup>. Un pórtico cubría entonces el frente del testero occi-

<sup>10</sup> Ángel Chaves Martín (dir.), *Fernando García Mercadal. Arquitectura y fotografía. Una mirada al patrimonio arquitectónico de Segovia, 1929-1936*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2011, p. 172.

dental, que en la restauración se dispuso en otro lado, donde está hoy. Una de las razones para este traslado fue realzar la esbelta ventana románica axial, que estaba tapiada, y liberar la decorada portada románica. No se veía entonces, pues, la liebre, que estaba, para más inri, debajo de unos enlucidos muy posteriores con los que se ornó este templo.

Al bestiario tardorrománico de las pinturas de la cabecera de la iglesia segoviana de San Justo se suma, pues, este conejito (o más bien liebre) "liberado" del exterior, que continúa otra vez su congelada carrera de siglos por este arrabal segoviano, uno de los más antiguos de esta preciosa ciudad castellana. En suma, es un dibujo sumamente popular que desconocemos a qué obedecería, pero que podemos poner en relación con otros muy cercanos, cronológica y geográficamente.

A apenas treinta kilómetros de Segovia se encuentra Turégano, una villa con dos iglesias románicas, a falta de una: la parroquial de Santiago, en la zona céntrica, y un gran templo en la zona alta que, a pesar de sus proporciones, está escondido, y no hay manera de verlo hasta que no se está dentro de él. Se trata de la "iglesia del castillo", como es popularmente conocida. No por su advocación (san Miguel), sino por ubicación, engullida por la fortificación que se construyó sobre el templo, también en época medieval, cual muñecas rusas.

En los paramentos interiores de este templo, además de las numerosas marcas de cantero observables en sus sillares, alquerques y cruces, aparece una miríada de grafitos que representan un largo índice de tipos: construcciones, escenas "cinégeticas", inscripciones, signos geométricos, posibles arquitecturas, etc. Su antigüedad la demuestra el que estén incisos sobre la propia piedra, previos, por tanto, a las capas de enlucidos que habrían de sucederse en el templo, una de los cuales, por cubrir todo el interior, se fecha orgullosamente, en visible inscripción pintada, en pleno siglo XVIII. La destrucción de los revocos de los niveles inferiores de sus muros ha hecho aparecer, cual palimpsesto, estas antiguas incisiones medievales subyacentes, con liebres vertiginosas y canes persecutores entre ellas, incapaces de superar la punta de velocidad del pequeño animal, a pesar

de la considerable ventaja de aquellos enalzada y zancada. [Fig. 4]

Los significados de la caza han sido múltiples en el mundo simbólico y el arte lo ha reflejado en sus diferentes etapas. Las liebres, pobres animales, consideradas tanto símbolo de concupiscencia (su increíble fertilidad debió aterrar a moralistas) como de astucia, fueron aprovechadas en el imaginario occidental, dotando a estos bichos de carga iconográfica. Más prosaicas, las anónimas manos grafiteras debieron representar un lance común, que sucedía en Turégano y en tantas otras partes, conducente a llevar al puchero carne montesa para alimentar a una familia. Un galgo, de apenas cinco centímetros de largo, con orejas enhiestas y lo que parece una collera (interesante detalle), persigue a una liebre que corre hacia el abismo por mor del recorte de la imagen hacia un vacío oscuro que no es trampa de cazador ni símbolo de mal presagio sino, en realidad, una junta de sillar. Hay más cacerías en los sillares contiguos, con los mismos protagonistas y la misma dirección de la desenfrenada carrera. Corren hacia el norte. En otro caso, la liebre pareciera que lleva dorsal en el lomo, como si compitiera en modernas carreras, más propias del perseguidor.

En ninguno de los casos el galgo hace presa del veloz animalito, pero si no el can, sí alcanzó a esta liebre un impacto posterior de piqueta, certera en su aleatorio golpeteo necesario para que pudiera asentarse otra nueva capa de enlucido. Pobre animal, pendiente de quien venía detrás, no pudo mirar al lado. Ahora, nos preguntamos: ¿se escaparía de Turégano, ya del galgo, ya del enjabelgador, la liebre que llegó a la iglesia de San Justo en Segovia capital?

Veamos otro caso con el mismo tema, pero situado sobre el conjunto mural posiblemente más célebre del arte románico hispano. Nos dirigimos a tierras sorianas, al duro paisaje que envuelve a la ermita "mozárabe" dedicada a San Baudelio, en el término de Casillas de Berlanga, lugar que no deja de deparrar sorpresas desde que se "descubriera" definitivamente para la comunidad científica a principios del siglo XX, mil años después de ser construido<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Manuel Aníbal Álvarez y José Ramón Mérida, "Un monumento desconocido. La ermita de San Baudelio en término de Casillas

No había en 1924 mucha sensibilidad para los grafitos históricos, pero éste, de unos cuarenta centímetros de longitud, llamó la atención de Clemente Sáenz García que, un 9 de agosto de 1923 (pocas veces tenemos un dato de registro tan preciso), lo midió, calcó, transcribió y dibujó para que otro investigador, José Garnelo, lo publicara un año después<sup>12</sup>. El interés de este investigador radicaba en las pinturas murales que cubrían todo el espacio alucinante de este insólito interior arquitectónico, ciclo pictórico que hoy sabemos que se realizó hacia 1125. Restaba muy poco tiempo para el fatal arranque de tales pinturas y su posterior venta (legal, desgraciadamente legal) y partida a diversos Museos de Estados Unidos<sup>13</sup>. El registro del grafito de estos investigadores fue escrito y fotográfico gracias a las espléndidas instantáneas de la fototipia de Hauser y Menet. Treinta años después de este estudio, Gaya Nuño afirmaba que esta incisión ya "no [era] visible en las fotografías de la pintura arrancada y ahora en la colección Dereppe"<sup>14</sup>, cuando el conjunto mural soriano viajó a Estados Unidos. El rasguño material parecía haberse destruido, como tantos. [Fig. 5]

Este grafito es de los más comunes si atendemos a su tipología: antropónimo+verbo de actividad, con simplona leyenda que responde al esquema *Fulanus+me fecit*, una *roboratio* en toda regla. El interés radica en su hechura medieval y en su localización, con la posible asociación a las pinturas que el propio grafito rasguñaba. Garnelo creía que era firma del "autor de estas pinturas". Gaya apuntaba (mejor) en otro sentido,

de Berlanga (provincia de Soria)", *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, núm. 25, 1907, pp. 144-155; Antonio de Ávila Juárez, "San Baudelio de Berlanga: Fuente sellada del paraíso en el desierto del Duero", *Cuadernos de arte e iconografía*, vol. 13, núm. 26, 2004, pp. 354-355.

<sup>12</sup> José Garnelo, "Descripción de las pinturas murales que decoran la ermita de San Baudelio en Casillas de Berlanga (Soria)", *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, núm. 32 [Separata], 1924, p. 13 y lámina V.2; Clemente Sáenz García, "San Baudelio de Casillas (Anotaciones y recuerdos)", *Celtiberia*, vol. IX, núm. 18, 1959, pp. 237-243.

<sup>13</sup> Elías Terés Navarro, *El expolio de las pinturas murales de la Ermita mozárabe de San Baudelio (Casillas de Berlanga)*, Soria: Ochoa, 2008.

<sup>14</sup> Juan Antonio Gaya Nuño, *Pintura Románica en Castilla*. Madrid: CSIC, 1954, p. 35, nota 30.

calificándolo de “grafito de visitante”. Posteriormente, Teógenes Ortego<sup>15</sup> vuelve a reproducir el dibujo y la fotografía del grafito que hiciera Garnelo, sobre el que han vuelto otros autores. Éste se realizó a mano alzada, sin pautado previo y con poco esmero. Las 17 letras (con una abreviatura) de su tenor literal, precedidas de una esquemática (y enorme) cruz potenciada a modo de *invocatio* simbólica, viene a decir:  
† MIGO PEDRET ME FECIT

No vamos a entrar aquí en las disquisiciones sobre el nombre y apellido de este señor, sino en algo más sustantivo: lo difícil que es saber lo que exactamente *fecit*, ¿las pinturas, el propio grafito, un bien mueble, hoy perdido, apoyado cabe o junto a él? Parece sensata la opinión de Gaya Nuño porque no parece probable que el autor de las pinturas las dañara intencionadamente para marcar autoría ni era la práctica habitual (pero ya vimos al de San Justo contradecir esta afirmación). Paleográficamente, además, la letra empleada parece posterior a la temprana fecha del conjunto mural y, sobre todo, hay otro detalle que puede alumbrar sobre este particular. El grafito se sitúa a 258 cm de altura contados desde un pequeño poyo de fábrica que por el lado norte tiene el templo. Este banco alcanza los 38 cm desde la cota de solera, compuesta por la propia roca geológica tal como se ve hoy, seguramente regularizada antaño con una capa de cal y arena apisonada. Quien hiciera el grafito seguramente se valió de un medio auxiliar (se subió a algo) para realizar las incisiones, por la altura a la que se encuentra.

Expuestas las dudas, vayamos con las (muy pocas) certezas. Una es que quien grafiteó en este perdido lugar, donde seguramente hubo algún tipo de monjes-anacoretas, sabía escribir, dominaba el latín y conocía las fórmulas a utilizar. La escritura, por otro lado, es compatible con la grafía empleada en la transición entre los siglos XII y XIII. La postura del espontáneo no debió ser muy cómoda, a juzgar por inclinación del ductus de la escritura, o quizá la oscuridad del interior impidió una factura mejor. Todo parece apuntar a que fuera un peregrino,

<sup>15</sup> Teógenes Ortego, *La ermita mozárabe de San Baudelio en Casillas de Berlanga*, Almazán: Ingrabel, 1987.

un devoto de san Baudelio que visitara su ermita un siglo después de que se decorara, quien dejó constancia de su paso con estas 17 letras, quizá asociadas a la donación de algún objeto dispuesto no muy lejos de la inscripción. Otros muchos viajeros harían lo propio (ya en forma de grafitos de presencia, apenas nombre y fecha) en el coro de la ermita en los siglos XVII y XVIII.

*La cacería de liebres* está expuesta en el Museo del Prado (Madrid) desde que en 1957 regresara a España procedente de Estados Unidos, producto de un canje entre los dos países. Produce una cierta emoción comprobar cómo algo tan aparentemente frágil como un grafito parietal ha soportado el arranque del soporte sobre el que se dispuso, la colocación en un bastidor, el empaquetamiento para su largo viaje desde el lugar remoto donde fue creado hasta el Metropolitan de Nueva York y, de ahí, otra vez pero a la inversa, el mismo proceso para su posterior traslado al Prado (con los posteriores cambios de ubicación y replanteos de la musealización desde entonces hasta hoy)... y ahí está, visible incluso en las fotografías de alta resolución que el Museo ofrece en la red<sup>16</sup>.

Es nuevamente una escena de cacería, de movimiento y dinamismo con liebres y galgos, animales veloces. Sobre ellas está un persistente grafito de aliento ultrafondista en el tiempo (¿ocho siglos?) y en el espacio (dos veces cruzó el Atlántico), inmune a cambios de luz, temperatura, humedad, escenario, contexto y época, estático aun con la nerviosa movilidad de su soporte. Esto sí es adaptación. Por si fueran pocos sus atractivos, en el madrileño Museo del Prado se puede ver, aunque nadie se fije, el grafito más resiliente de los conocidos, pertinaz, como se dice de las sequías, y negador de su naturaleza de testimonio efímero.

<sup>16</sup> Buena reproducción de la *Cacería de liebres* en <https://www.museodelprado.es/coleccion/obras-de-arte?search=San%20Baudelio%20de%20Berlanga>

Ver liebres está bien, pero a los humanos nos interpelan más nuestros congéneres y principalmente con la mirada. Caras, rostros, faces... son el alma del retrato, uno de los géneros pictóricos más frecuentados históricamente. Antes de que como tal existiera, también se empleó la representación de esta parte del cuerpo para dar información fisionómica, para manifestar algo. La fascinación del rostro humano, su expresividad, y la gran cantidad de contenidos que se pueden compartir a través de los rasgos que de él decide privilegiar un/a artista han producido mil y una reflexiones a lo largo de la historia.

Gyula Halász (1899-1984), más conocido como Brassai, dibujante, escritor y fotógrafo húngaro, se dedicó entre 1930 y 1958 a retratar grafitos parisinos que anónimas identidades incidieron sobre los muros de la ciudad. Muchas de tales instantáneas, poderosas fotografías en blanco y negro, se exhibieron en el madrileño Círculo de Bellas Artes en 2008, en una exposición que inequívocamente se realizó bajo el título de *Graffiti*, de la que se editó un interesante Catálogo. Uno de sus capítulos se dedica a "Nacimiento del rostro. Máscaras y rostros".

Bien pudo estar en esa exposición la esquemática y diminuta carita que viene a continuación, pero no se hallaba en ninguna *rue* ni quien la punzoneó había vivido la *Belle Epoque*. Nos seguimos quedando en tierras sorianas, concretamente en San Esteban de Gormaz, ochocientos años atrás y cuarenta y cinco kilómetros al oeste siguiendo, aguas abajo, el río Duero. Y entremos a la iglesia de San Miguel, erigida en el siglo XI.

Son caras, caritas realmente, por su pequeño tamaño, que, asombradas siempre, parece que nos miran antes de que las miremos, antes de que podamos reflejar especularmente la misma sorpresa que ellas transmiten. A pesar de los siglos de antigüedad (o quizá por ello), participan del espíritu de las vanguardias por las proyecciones cubistas, convivencia de planos y puntos de fuga. Brassai no hubiera dado crédito. Por otro lado, su aislamiento, la carencia de contexto, y el protagonismo del rostro hacen de estos humildísimos grafitos un precedente del género retratístico al que antes aludía. Otras caras de



Fig. 1. Beato de Tábara. Año 975. ig. Catedral de Girona, nº inv. 7, f. 253v, detalle.



Fig. 2. Segovia. Iglesia de San Justo. Inscripción F grafitada sobre las pinturas murales del costado meridional de la cabecera.



Fig. 3. Segovia. Iglesia de San Justo. Sillar retallado y grafitado en la cara frontal (occidental) de la jamba meridional de la portada oeste.



Fig. 4. Turégano (Segovia). Iglesia de San Miguel. Grafito situado en la cara occidental de la tercera pilastra de la nave de la Epístola.



Fig. 5. Museo del Prado (Madrid). Grafito situado sobre la cabeza de la liebre inferior en la Cacería de liebres, procedente de la ermita de San Baudelio (Casillas de Berlanga, Soria). Fotografía cedida por el Museo del Prado©. Agradezco a la conservadora Pilar Silva su gentileza a la hora de gestionar la imagen



Fig. 6. Soria. San Esteban de Gormaz, Iglesia de San Miguel. Grafito inciso situado en el muro oeste del interior de la nave

otras épocas pueden incluir, además, distintos atributos (tocados, sombreros, mitras, capirotos, barboquejos, gorgueras, anteojos...) que nos ayudan a identificar el sexo, edad o condición social de la persona retratada. No es el caso. Casi como característica universal repararemos en las pupilas trepanadas, dos agujeros mayores o menores, para que la cara mire. Y nos mira, bien que lo hace. No puede faltar en ninguna representación humana, por más que desde el Renacimiento se creyera que las esculturas clásicas tenían las cuencas oculares vacías.

Esta carita y otros centenares de grafitos medievales los descubrimos en 2009. Unas catas murarias un tanto aleatorias que se habían hecho unos años antes dejaron al descubierto una datación marcadamente incisa en un revoco de la parte baja de la nave del templo. El breve texto no podía ser más esclarecedor: *era mcci*, lo que, trasladado de la era hispánica a nuestra cronología, ofrecía el año de 1163 como fecha en que se dejó esa huella, por el motivo que fuere<sup>17</sup>. La antigüedad de tal revestimiento motivó su recuperación después de una tarea de varios meses de trabajo minucioso, paciente, de orfebre, bisturí de por medio, eliminando hasta cinco capas estériles de enlucidos, para llegar al primero con que la iglesia se revistió, finísimo, blanquecino, de gran calidad. La sorpresa fue cuando, a unos cuatro metros de altura sobre el suelo, comenzaron a aparecer aquellos cientos de grafitos, de todo tipo: dataciones de los siglos XII y XIII, inscripciones funerarias en latín, extraños personajes gigantescos, múltiples peines de contabilidad, animales (hasta aquí no llegaron las liebres), estrellas... y hasta permanecen las huellas digitales de los dedos de los albañiles

<sup>17</sup> José Ángel Esteras, César Gonzalo, Josemi Lorenzo Arribas, Inés Santa-Olalla y José Francisco Yusta Bonilla, "La piel que habla. Grafitos de los siglos XI-XIII sobre el revoco románico de la iglesia de San Miguel de San Esteban de Gormaz (Soria)", en Pablo Ozcáriz (ed.), *La memoria en la piedra. Estudios sobre grafitos históricos*. Pamplona: Servicio de Publicaciones del Gobierno de Navarra, 2012, pp. 88-107; José Francisco Yusta Bonilla y Josemi Lorenzo Arribas, "La tribuna perimetral románica de la iglesia de San Miguel de San Esteban de Gormaz (Soria)", en Santiago Huerta e Ignacio J. Gil Crespo (coords.), *Actas del Undécimo Congreso Nacional de Historia de la Construcción*. Madrid/Soria: Instituto Juan de Herrera, 2019, pp. 1123-1131.

que alisaron el revoco con sus propias manos... Los cientos de grafitos románicos aparecieron desafiando explicaciones. ¿Por qué a tanta altura sobre el nivel del suelo? [Fig. 6]

Lo más sorprendente de esta diminuta faz es su posición en altura sobre el paramento que le sirve de soporte, el muro interior del hastial occidental del templo. La explicación, de puro sencilla, costaba enunciarla. El edificio debió de tener una plataforma estable, que se hubo de mantener, a juzgar por las dataciones y la paleografía de las incisiones textuales y otras huellas descubiertas (una pequeña escalera y una desconocida portada elevada), al menos durante cuatro siglos. Dicha estructura practicable, una *tribuna*, se hubo de disponer perimetralmente a lo largo de toda la nave, pues no había lienzo virgen de incisiones en sus tres puntos cardinales. San Miguel se debió erigir hacia 1070; una década más tarde, su conocida galería porticada. En 1163 ya sabemos que estaba revocada, pues se grafitó sobre ese enlucido.

La constelación grafitera nos ofrece una interpretación estructural del templo que reta a las teorías tradicionales, explica su esbeltez, ofrece datos, regala iconografía, revela técnicas de albañilería, marca una secuencia de fechas... Un libro abierto, vaya, al que se ha accedido pasando la página de los revestimientos posteriores, que no disponían de información, hasta llegar al primitivo. Como si fuera tinta de limón a la que se retroproyecta una fuente de luz, apareció la información en forma de grafitos. Las marcas de humo en el muro indican que otros, que sabían escribir y leer en latín, acercaron también luces (alimentadas por cera o aceite) para inscribir o para ver lo inscrito hace muchos siglos.

Aparentemente desvalida, ese cuello fusiforme deja más inestable el óvalo de su faz. Además de un vago aire modiglianesco, recuerdan estos trazos a los que dictaba una fórmula popular, entre mnemotécnica y apodíctica: "Con un seis y un cuatro pinto la cara de tu retrato", que tiene otra versión más breve y enigmática, que fue la que aprendimos y repetimos de pequeños: "Un seis y un cuatro, la cabeza de un maragato"<sup>18</sup>,

<sup>18</sup> La Maragatería es una comarca de la provincia de León (España). No parece que, más allá de la rima, haya otra vinculación de esta región con el dicho popular.

mientras con un lápiz o bolígrafo se marcaba el único trazo que silueteaba con tales guarismos el perfil facial, comenzando por el 6 y, sin soltar el *boli*, disponiendo el 4 inmediatamente por debajo.

No sé responder al porqué de su origen de esta cara, en caso de que fuera algo más que un mero pasatiempo, una demostración de pericia. Hay otros dos minúsculos rostros a no mucha distancia, peor perfilados pero similares. Con los ojos fijos, y después de varios siglos de ceguera bajo sucesivas capas de nuevos revocos, no quieren parpadear. Inscripciones en latín se grafitan no muy lejos, con lo que se puede atribuir a una mano culta la factura del diminuto diseño. No es maragata esta carita (no es un 6 y un 4) pero sí remite, paradójicamente, a las de los lejanos muros callejeros del París de los felices años veinte. Nos miran, nos interpelan los grafitos. Y también como medievalistas. Atendámosles.

A Brassai le hubiera emocionado. A nosotras y a nosotros también.

## BIBLIOGRAFÍA

- ANÍBAL ÁLVAREZ, Manuel y MÉLIDA, José Ramón, "Un monumento desconocido. La ermita de San Baudelio en término de Casillas de Berlanga (provincia de Soria)", *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, núm. 25, 1907.
- CHAVES MARTÍN, Ángel (dir.), Fernando García Mercadal. *Arquitectura y fotografía. Una mirada al patrimonio arquitectónico de Segovia, 1929-1936*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2011.
- DE ÁVILA JUÁREZ, Antonio, "San Baudelio de Berlanga: Fuente sellada del paraíso en el desierto del Duero", *Cuadernos de arte e iconografía*, vol. 13, núm. 26, 2004.
- ESTERAS, José Ángel; GONZALO, César; LORENZO ARRIBAS, Josemi; SANTA-OLALLA, Inés y YUSTA BONILLA, José Francisco, "La piel que habla. Grafitos de los siglos XI-XIII sobre el revoco románico de la iglesia de San Miguel de San Esteban de Gormaz (Soria)", en Pablo OZCÁRIZ (ed.), *La memoria en la piedra. Estudios sobre grafitos históricos*. Pamplona: Servicio de Publicaciones del Gobierno de Navarra, 2012.
- FOUCAULT, Michel, *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*. Barcelona: Anagrama, 2006.
- GALINDO JIMÉNEZ, Daniel, "San Justo de Segovia: una nueva interpretación iconográfica en el contexto de la dedicación de una iglesia", *Codex Aquilarensis. Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real*, núm. 24, 2008.
- GARNELO, José, "Descripción de las pinturas murales que decoran la ermita de San Baudelio en Casillas de Berlanga (Soria)", *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, núm. 32 [Separata], 1924.
- GAYA NUÑO, Juan Antonio, *Pintura Románica en Castilla*. Madrid: CSIC, 1954.
- HUERTA HUERTA, Pedro Luis, "Segovia. Iglesia de San Justo y Pastor", en *Enciclopedia del Románico en Castilla y León. Segovia*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, 2007.
- KUNZLE, David, "English Medieval Graffiti by V. Pritchard", *Speculum*, vol. 45, núm. 2, 1970.
- LORENZO ARRIBAS, Josemi, "Los grafitos medievales. Un intento de sistematización, en Francisco Reyes y Gonzalo Viñuales (coords.), *Grafitos históricos hispánicos I. Homenaje a Félix Palomero*, Madrid: José Ignacio Gil Editor, 2016.
- ORTEGO, Teógenes, *La ermita mozárabe de San Baudelio en Casillas de Berlanga*, Almazán: Ingrabel, 1987.
- PRITCHARD, Violet. "The St. Albans Winged Bull", *The Antiquaries Journal*, vol. 34, núms. 3-4, 1954.
- SÁENZ GARCÍA, Clemente, "San Baudelio de Casillas (Anotaciones y recuerdos)", *Celtiberia*, vol. IX, núm. 18, 1959.
- TERÉS NAVARRO, Elías, *El expolio de las pinturas murales de la Ermita mozárabe de San Baudelio (Casillas de Berlanga)*, Soria: Ochoa, 2008.
- YUSTA BONILLA, José Francisco y LORENZO ARRIBAS, Josemi, "La tribuna perimetral románica de la iglesia de San Miguel de San Esteban de Gormaz (Soria)", en Santiago HUERTA e Ignacio J. GIL CRESPO (coords.), *Actas del Undécimo Congreso Nacional de Historia de la Construcción*. Madrid/Soria: Instituto Juan de Herrera, 2019.



## EL HEPTAMERÓN DE MARGARITA DE NAVARRA, O CONTAR HISTORIAS “PARA NO MORIR DE TEDIO”

Diana Arauz Mercado

Universidad Autónoma de Zacatecas

La literatura del siglo XIV destacó por la escritura de reconocidas obras que ayudarían a construir las bases del cuento europeo: hacia 1340 *Patronio* o *Conde Lucanor* de don Juan Manuel, entre 1349 y 1351 *Decamerón* de Giovanni Boccaccio y hasta la misma fecha de su fallecimiento Geoffrey Chaucer escribiría los *Cuentos de Canterbury* en 1400.

Como es sabido, la admiración por la obra de Boccaccio inspiró más de una pluma, reforzando siglos más tarde diversas narrativas en toda Europa, tal y como lo encontramos en la escritora renacentista Margarita de Navarra, quien aprovechó los primeros efectos de la revolución literaria y religiosa de la Reforma<sup>1</sup> a través de su *Heptamerón*<sup>2</sup>. La obra fue publicada de

<sup>1</sup> Fernando Bouza, “Memorias de la lectura y escritura de las mujeres en el Siglo de Oro”, en Isabel Morant (dir.), *Historia de las Mujeres en España y América Latina II*, Madrid: Cátedra, 2006, pp. 169-191. Diana Arauz, “Voces de escritoras y reformadoras en la Europa de los siglos XV y XVI”, *Intus legere*, vol. 13, núm. 1, 2019, pp. 212-243.

<sup>2</sup> Margarita de Angulema (Angulema, abril 11 de 1492-Odos, diciembre 21 de 1549), verdadero nombre de la autora de *El Heptamerón*, también conocida como Margarita de Valois, Margarita de Francia, Margarita de Alençon o Margarita de Orleans, fue hija de Luisa de Saboya y Carlos de Orleans, descendiente de Carlos V de Francia. Bajo la supervisión de su madre a través de madame de Chatillon, su hermano Francisco I y ella recibieron la formación humanística correspondiente a su estatus incluyendo el aprendizaje del latín, griego, español e italiano, así como nociones de hebreo. La escritora contrajo su primer matrimonio a los diecisiete años de edad con Carlos IV de Alençon y, al enviudar, se unió en segundas nupcias con Enrique II de Navarra en 1527. Entre ambos sucesos, Margarita de Navarra realizó diversos viajes, cuyas experiencias se reflejan en la mayor parte de sus polémicas obras, cultivando varios

manera incompleta en 1558 con el título de *Histoire des amanz fortunez* y, posteriormente, el editor francés Claude Gruget tuvo el acierto de transformar su título a uno de "resonancia boccaciana": *L'Heptaméron des nouvelles de très illustre et très excelente princesse Marguerite de Valois, royne de Navarre*<sup>3</sup>.

En esta forma, y ante un género literario que aparentemente no tenía más que ofrecer, la autora nos sorprende con una nutrida obra<sup>4</sup> en la que, a diferencia del *Decamerón*, son las mujeres las que se burlan de los hombres, complementando de manera ingeniosa experiencias propias y ajenas dentro del marco histórico, político y estamental de su tiempo, junto a observaciones directas en su etapa como duquesa de Alençon. "Margarita de Valois pudo desarrollar su idea central amorosa de que el peligro y la muerte dignifican y ennoblecen la pasión... alejándose del misoginismo de la tradición de los *exemplos*". La psicología de los personajes y el desarrollo de sus teorías sentimentales e intelectuales de inspiración neoplatónica en la trama central<sup>5</sup> alcanzarán una marcada originalidad dentro de la narrativa francesa de su época.

Revisaremos y disfrutaremos brevemente algunas de las historias que componen las siete jornadas del *Heptamerón* (se citará número y título de la narración original), más el *Estrambote final* con dos objetivos: apreciar la abierta crítica de la autora a la sociedad de su tiempo y empezar a analizar si los po-

---

géneros como el teatro, la lírica y la prosa. Sobresalen: *El espejo del alma pecadora* (discutido y atacado por la Sorbona), *Diálogo en forma de visión nocturna*, *Comedia representada en Mont-de-Marsan*, *Prisiones de la Reina de Navarra*, *Cuatro Misterios o Autos Sacramentales*, *Dos farsas*, *Las Margaritas de la Margarita de las princesas* y su último libro *El Heptamerón*.

<sup>3</sup> En la presente aportación seguiremos las ediciones españolas: Margarita de Valois, *El Heptamerón*, T. I y II, trad.: Josefina Martínez Castoy, Barcelona: Petronio, 1969.

<sup>4</sup> Los dos tomos contienen 747 páginas. Como se observará más adelante, el libro está dividido en siete jornadas y LXXII narraciones.

<sup>5</sup> Mónica Miró, "¿De dónde bebió la reina? Tradiciones y fuentes del *Heptamerón* de Margarita de Navarra", pp. 1-13 y Christine Martineau, "Le Platonisme de Marguerite de Navarre?", *Bulletin de l'Association d'Étude sur l'Humanisme, la Réforme et la Renaissance*, núm. 4, 1976, pp. 12-35, consultado en [https://www.persee.fr/doc/rhren\\_0181-6799\\_1976\\_num\\_4\\_1\\_975](https://www.persee.fr/doc/rhren_0181-6799_1976_num_4_1_975)

lémicos temas propuestos en el libro tales como las relaciones amorosas, las relaciones sexuales, las conyugales, los ideales caballerescos o el ejercicio de la espiritualidad —manifestados a través de voces femeninas y masculinas— lograron o no trascender en reflexiones valiosas para la modernidad.

### *Introducción a las Cortes de amor*

Después de quedarse varias semanas recibiendo un tratamiento médico en las termas de los montes Pirineos, y tras obtener mejoría, un grupo de personas se ve obligado a permanecer en el lugar, debido a las inclemencias del tiempo, mientras esperan la reparación de un puente que los conducirá a sus destinos. Albergados ahora por un abad de la región, mujeres y hombres comenzaban a aburrirse y piden amablemente a doña Oisille —viuda de gran experiencia que lidera a los viajeros— organice alguna ocupación divertida y virtuosa para no correr el riesgo de caer otra vez enfermos o morir de aburrimiento<sup>6</sup>. Ella propone que, después del tiempo personal dedicado a la oración, cada uno relate una historia de la que haya sido testigo, o bien escuchado de cualquier individuo digno de crédito. En el juego todos serían iguales. Se realizaría a través de narraciones orales en varias jornadas, por cinco voces femeninas y cinco masculinas.

### *Jornada primera*

Margarita de Navarra dirige la esperada reunión "En la que se recogen las malas pasadas que las mujeres han hecho a los hombres y los hombres a las mujeres", lo cual nos abre el panorama de lo que encontraremos en los relatos: ellas y ellos serán los actores de la cotidianidad narrada en las jornadas, exponiendo sin tapujos tanto las virtudes como los vicios humanos. Puntuales referencias a episodios sobre "Cómo el rey de Nápoles después de abusar de la mujer de un hidalgo, lleva él mismo los cuernos" (narración III) dejan entrever lo antes mencionado, en este caso en el significado de la vida conyugal,

<sup>6</sup> Margarita de Valois, *El Heptamerón*, t. I, p. 35.

marcada en ocasiones por el éxtasis del buen vivir, o bien la agonía de vivir según la lucha de sentimientos de sus protagonistas:

Y mirando al hidalgo que era más amable que su marido y viendo que estaba tan desasistido de su mujer como ella del rey, presa de despecho y celos sintiendo inclinación por el amor del hidalgo, comenzó a decir, suspirando y con lágrimas en los ojos: "¡Dios mío! ¡Tendría que ser la venganza la que consiguiera de mí lo que ningún amor pudo hacer!" El hidalgo, comprendiendo el sentido de sus palabras, respondió: "Señora, la venganza es dulce para quien, en lugar de dar muerte a su enemigo, da vida al perfecto amigo. Me parece que es tiempo que la verdad os haga desechar el fútil amor que profesáis a quien os ama, y un amor justo y razonable expulse de vos el temor que nunca debe dar un corazón grande y virtuoso. ¡Ea!, pues, señora, dejemos a un lado nuestra condición y consideremos que somos el hombre y la mujer más burlados del mundo y traicionados por aquellos a quienes más entrañablemente amábamos. Tomemos la revancha, señora, no tanto por darles lo que se merecen como por satisfacer el amor<sup>7</sup>.

En otras ocasiones, las féminas no vacilan en sus intenciones o propósitos, ni a corto ni a largo plazo. La narración intitulada "Sutileza de una mujer que hizo evadirse a su amigo cuando su marido que era tuerto, iba a sorprenderles" (narración VI) nos cuenta cómo aquélla, al verse sorprendida por el regreso inesperado de su cónyuge, y teniendo en la habitación a otro hombre, desborda ingenio para distraer al primero mientras el último tomaba rápido camino. En esta forma, cuando calculó que el amante estaba listo para huir, abrió la puerta diciendo:

¡Oh esposo mío!, qué contenta estoy de que hayáis venido; estaba soñando algo maravilloso como no se puede imaginar. Soñaba que habíais recuperado la vista de vuestro ojo. Y abrazándolo y besándolo lo cogió por la cabeza y tapó el ojo bueno mientras le preguntaba: "¿No veis mejor que de costumbre?" Y mientras no veía ni gota hizo salir a su amigo, lo que el marido sospechó y le dijo

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 67.

sin poderse contener: "Mujer, nunca más estaré a tu acecho, pues queriendo engañarte he recibido el engaño más fino que nunca se ha inventado"<sup>8</sup>.

El marido, a pesar de manifestar desprecio por su mujer, tiempo después volvió a su lado. Con esto comprobamos —según Margarita de Navarra, en pleno siglo XVI— que las mujeres somos sutiles y rápidas cuando se trata de escapar a los peligros o buscar remedios con prontitud, cualidades también masculinas, aunque ellos insistan en estas Jornadas que las historias o verdades compartidas pertenecían únicamente a sus amigos, tal y como se aprecia en el resto de narraciones<sup>9</sup>.

### *Jornada segunda*

Al día siguiente, el grupo se levantó con amplios deseos de retomar la reunión teniendo ya en mente lo que deseaban relatar. De este modo, en la segunda jornada, "En la que se trata de aquello que despierta la fantasía de todos", sentados en

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 90. Un sugerente estudio para introducirnos en las temáticas amor-ideal-realidad es el propuesto por Krystyna Kasprzyk, "L'amour dans l'Heptaméron. De l'idéal à la réalité", *Melanges Lebègue*, 1969, pp. 51-57.

<sup>9</sup> Esta Primera Jornada se nutrió con otras historias así intituladas: "Dónde se explica cómo una mujer de Alençon (quien tenía dos amigos, uno para su placer y otro para su provecho), hace matar a aquel de los dos que primero se entera"; "Piadosa y casta muerte de una mujer de los acemileros de la reina de Navarra"; "Donde se cuenta la temeraria empresa de un hidalgo contra la princesa de Flandes y del perjuicio y la deshonra que ello acarrea"; "De cómo una batelera escapa de dos franciscanos que la querían forzar y tan bien lo hizo, que aquéllos vieron su falta descubierta ante todo el mundo"; "Cómo un comerciante de París engaña a la madre de su amante para tapar su falta"; "Donde se habla de un sujeto que habiéndose acostado con su mujer, en lugar de con su doncella, envió allí a su vecino que le puso cuernos sin que su mujer supiese nada"; "De la piadosa muerte de un hidalgo enamorado, por recibir tardíamente consuelo de aquella a quien amaba". La Primera Jornada finaliza con la pareja conformada por Amador y Florinda, ubicada en tierras aragonesas, "Donde se relatan muchas astucias y disimulos, incluida la muy encomiable castidad de ella, joven viuda del conde de Aranda". Margarita de Valois, *El Heptaméron*, t. I, pp. 45 a 160.

la verde hierba, tomó la palabra —con la aprobación de doña Oisille— una dama quien, al parecer, estaba hablando sola, lo cual daba pie a pensar que tenía una buena historia, además de distinguirse por no ocultar sus verdades ni frente a hombre ni frente a mujer. En dicha sesión destacaron las voces jóvenes recordando lo correspondiente a las virtudes femeninas a través de la narración XVI: “Donde se cuenta cómo una dama milanese da su visto bueno a la audacia y el gran corazón de su amigo, a quien después amó de todo corazón”.

En esta ocasión, una joven mujer en estado de viudedad vivía en casa con sus hermanos sin querer oír hablar de un nuevo matrimonio hasta que un día llega un paciente caballero francés dispuesto a esperar la atención de la dama. Al percatarse que éste insistía en visitar los mismos lugares o reuniones con el pretexto de verla, ella decide guardarse en su casa, escuchar la misa allí o fingir enfermedad hasta estar convencida que él había desistido. Un día, ya segura del objetivo, abandona el encierro, pero el insistente caballero la abordó en una pequeña capilla, manifestándole sus sentimientos y la condena que le estaba ocasionando su prolongada indiferencia, ante lo cual la joven respondió: “Los poetas dicen que los dioses se ríen de los juramentos y mentiras de los enamorados; siendo así, las mujeres que aprecien su honor no deben ser crédulas ni apiadarse”<sup>10</sup>, tras lo cual guardó silencio durante tres largos años.

Consciente de la firmeza del amor demostrado durante ese tiempo, la dama tuvo piedad, no sin antes acordar con el caballero que debía arriesgarse ir a su casa, en horas nocturnas, así su vida corriera peligro por la presencia de sus hermanos. El caballero —sin perder astucia y galanura— acudió a la cita encontrando a la dama tendida en un hermoso lecho. Presto a acompañarla, escuchó en la puerta algunas voces y el tintinear de espadas en la pared. Ella, con voz quebrada, medio muerta, le rogó ocultarse debajo del lecho a lo que él respondió: “¿Y quiénes son vuestros hermanos para que los tema un hombre de bien? Reposad en vuestro lecho y dejadme guardar esta puerta”, tras la cual el francés encontró a dos camareras

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 233.

de la dama, espada en mano, quienes se disculparon con él explicándole el haber recibido órdenes de actuar así. El episodio no disminuyó el amor y se entregaron al placer. A la mañana siguiente, la dama, riendo, explicó a su vez que, si por miedo su caballero no hubiera superado esa última prueba hasta el punto de ocultarse debajo de su lecho, nunca hubiera decidido unirse a él por el resto de sus días. Después —recalca *El Heptamerón*— se prometieron y juraron lo que no estaba en su poder, es decir, “un amor eterno”<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 236. El resto de las narraciones de la Segunda Jornada estuvieron marcadas por argumentos y contraargumentos en relación a “que la felicidad, gloria y entendimiento de los hombres consistían en ver rendidas y arrebatadas a las mujeres, lo que es más caro en la vida”. Las temáticas de dicha Jornada fueron: “De los célebres dichos de un franciscano en sus prédicas”; “Donde se habla de los azares de un duque y de su impudor para conseguir sus fines, con el justo castigo de sus malos deseos”; “Un capitán de galeras a pretexto de su devoción, se enamoró de una muchacha, y que fue lo que ocurrió”; “Sutilezas de un enamorado que presentándose como un buen amigo, recogió de una dama milanese el fruto de sus anteriores trabajos”; “De cómo una dama de la corte del rey, viéndose desdenada por su marido que hacía el amor a otras, se vengó por parecido sistema”; “Cómo el rey Francisco mostró su generosidad con el conde Guillaume, que quería su muerte”; “Donde se habla de una bella y joven dama que comprobó la fe de un joven estudiante amigo suyo antes de concederle licencias sobre su honor”; “Historia de dos enamorados que, desesperando poder contraer matrimonio, profesaron en religión: el hombre, en san Francisco y la muchacha en santa Clara” y, por último, “Un caballero ve repentinamente curado su mal de amor al encontrar a su escrupulosa dama, entre los brazos de su palafrenero”. Como se puede observar, los temas expuestos trataban historias que comprometían la virtud y el honor femeninos, motivo por el cual doña Oisille pidió a uno de los narradores, Saffredant, ofreciera perdón público a las damas por haber referido tamañas villanías respecto a las de su sexo, ante lo cual el caballero mantuvo su palabra afirmando: “Os dije una historia verdadera; lo hice tal y como lo oí contar y si hubiera de deciros con pormenores todo lo que sé de las mujeres, os estaríais santiguando más que si de consagrar una iglesia se tratara”. Doña Oisille pidió entonces todos se retiraran con el fin de estar bien dispuestos al día siguiente. *Ibid.*, pp. 274-275.

Teniendo como antecedente la firmeza de palabra del narrador Saffredant, quien afirmaba no tener historia digna de reparar la anterior, simplemente, se limitó a ceder la palabra a Parlamento con el fin de traer a colación las cualidades de la moral femenina y "Tratar de damas que en sus relaciones, no han buscado más que la honestidad, a pesar de la hipocresía y maldad de los religiosos". Con ello, se daba paso a referir historias sobre diversas actuaciones del grupo de individuos que, habiendo dedicado su vida a Dios, profesaban la religión católica. La narración XXII nos da cuenta "De cómo un prior de la reforma, bajo capa de hipocresía intenta por todos los medios seducir a una santa religiosa y de cómo su malicia fue descubierta", ubicándonos en la villa de París.

Los protagonistas de la historia son el visitador de la orden de las damas de Fontevrault, con cuarenta años de edad, gran fama de vida austera y prior intachable, quien, dando un vuelco total a su conducta, comenzó a mirar los rostros de las religiosas en lugar de sus conciencias, concretamente la belleza y rojos labios de María Herouet —más que los de cualquier otra—, avasallado por la pasión amorosa y el deseo carnal. En uno de sus desesperados intentos por poseerla, después de ser rechazado al colocar la mano en los pechos de la monja, reclamó desesperadamente:

¿Acaso es menester que una religiosa sepa que tiene pechos? Contestóle ella: Sí que los tengo, y por cierto que ni vos ni otro tocaréis nada de allí porque no soy una joven tan ignorante que no comprenda bien lo que es pecado y lo que no lo es. Y cuando vio que con tales argucias no podría conseguirla, intentó emplear otras, diciéndole: ¡Ay, hija mía! Menester será que os aclare mi extrema necesidad. Tengo una enfermedad que los médicos encuentran incurable, a no ser que yo me refocile y juegue con una mujer que sepa amar mucho<sup>12</sup>.

Al no convencer a la joven, se abalanzó sobre ella, logrando sólo tocar sus ropajes. Cuando la abadesa acudió al llamado, tras oír los gritos de la religiosa, viéndola desvanecida en tierra, el

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 312.

prior se apresuró a manifestar en público su disgusto al no informarle de la debilidad física sufrida por ella, al permanecer mucho tiempo de pie. Tras el episodio y una vez recobrado el conocimiento, el incansable prior ordenó a María Herouet bajo pena de condenación eterna no hablar a nadie de lo sucedido. Le ofreció una rápida disculpa debido a sus sentimientos amorosos y, acto seguido, su última oferta —si quería amarlo— consistiría en hacerla abadesa.

Tras otros intentos de seducción (uno de ellos, convencerla de la comprobación física de su virginidad), el padre reformista la amenazó con acusarla de haber perdido dicho tesoro con su confesor. Finalmente, la incorruptible joven fue condenada a celda perpetua por el prior. Después de años de encerramiento, incomunicación y ayuno, su familia logra rescatarla pidiendo justicia real mientras el hipócrita religioso pedía clemencia a la reina de Navarra para detener el proceso, excusándose en su avanzada edad —60 años— y ofreciendo a cambio confesar públicamente "que Sor María Herouet era perla de honor y virginidad". El prior murió un año más tarde y ella sería trasladada en calidad de abadesa a la abadía de Gif.

Después de escuchar el relato, doña Oisille argumentó su pesar por todas las gentes engañadas por la astucia del prior, en quien al parecer confiaban más que en el mismo Dios, a lo que respondió Nomerfide: "No sería ese mi caso, porque yo no me fío de tales gentes". El resto de narraciones de la tercera jornada<sup>13</sup> transcurrieron entre reflexiones e historias variopintas

<sup>13</sup> "De la honesta y maravillosa amistad de la hija de una gran familia y de un bastardo, y de los impedimentos que una reina puso a su matrimonio, con la respuesta de la muchacha a la reina"; "De cómo, por la maldad de un franciscano, hubo tres muertes en una casa, a saber: la del dueño, la de la mujer y la de su hijo"; "De la curiosa invención de un caballero para manifestar su amor a una reina y de lo que ocurrió después"; "Sutiles medios de que se valió un joven príncipe para conseguir a la mujer de su abogado en París"; "Del donoso discurso de un señor para conseguir los favores de una dama de Pamplona"; "De la temeridad de un secretario tonto que requiere de amores a la mujer de su compañero y de la gran vergüenza que pasó"; "Donde se habla de un secretario que pensaba afinar como el que más afinaba y de lo que ocurrió"; "De cómo un buen cornudo de aldea, cuya mujer hacía el amor con un cura, se deja engañar contento" y, por último, "Del maravilloso ejemplo de

en relación a considerar el tema del pecado carnal, llevando o no hábito religioso, a lo que Hircan —otro de los asistentes— se apresuró a afirmar:

El pecado me disgusta mucho y me siento pesaroso de ofender a Dios, pero el placer me atrae... Os confieso que me gustaría que Dios disfrutara con gran placer de nuestros placeres, como yo lo hago, y así le daría a menudo ocasión de regocijarse<sup>14</sup>.

#### *Jornada cuarta*

Después de excusarse públicamente por practicar el vicio de la pereza y llegar tarde a la cuarta reunión, la pareja conformada por Hircan y Parlamente toman la palabra para "Tratar principalmente la virtuosa paciencia y larga espera de las damas para ganar marido, y también, la prudencia que los hombres usan para conservar el honor de sus casas y linaje" (temas, como es sabido, vigentes en época reformista), con lo cual la jornada retomaba lo que ya se había dejado planteado desde un inicio; es decir, el juego implicaría experiencias o aventuras diversas tanto de los caballeros como de las damas.

En ese tenor, Hircan insiste en que la naturaleza de unos y otras está irremediablemente ligada al vicio tal y como se comprobará en la narración XXXV, "Del industrioso ingenio de un marido astuto para distraer a su mujer del amor que profesaba a un franciscano", religioso que, además, ostentaba una cualidad deseada o envidiada por los seres humanos: la belleza. Nuestra otra protagonista, una dama pamplonesa, también hermosa, habiendo convencido a su marido e hijos que las mujeres llegadas a la treintena perdían aquella cualidad retornando al juicio, asistía sin falta al sermón de la Semana Santa de manera devota. Al escuchar con especial atención al guapísimo párroco, las palabras penetraron con dulzura en sus oídos y la gracia de su rostro por los ojos hasta el punto de recibir la ceniza de unas manos blancas que sin duda quería

la fragilidad humana, que para encubrir su honor, va de mal en peor".

*Ibid.*, pp. 277-401.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 359.

retener, pensando que esos sentimientos no pasarían del amor espiritual<sup>15</sup>.

A pesar que la dama invitaba a su marido a escuchar los sermones, creció hacia el religioso un fuego que todo lo abrazaba. Ella dio el primer paso al confesarle al predicador el amor que le profesaba, enviando a través de un paje la primera carta. El cónyuge descubre al portador de la misiva, lee el documento y, conteniendo su ira, la disimuló cuanto pudo. Después de chantajear al joven paje para que continuara su labor, decidió contestarle a la dama en nombre del franciscano. La mujer, convencida de la respuesta que afirmaba un amor correspondido, siguió enviándole apasionados escritos hasta supuestamente recibir de vuelta una nota en la cual se le rogaba poderla ver en secreto. Llegado el día en que el marido abandonaría la ciudad, lo cierto era que éste había pedido al párroco le prestara sus hábitos religiosos —según el cónyuge— por su propia salvación, aunados a una obra de bien.

Una vez encaminado el esposo, disfrazado de franciscano, hacia la habitación de la dama, ella corrió a abrazarlo desesperadamente, mientras él gritaba: "¡Tentación, tentación!", hasta el extremo de tener que valerse de un bastón cercano para azotar a la señora, mientras huía sin ser reconocido. Una vez devuelto el traje a su verdadero dueño sin explicarle a éste lo sucedido, el marido, fingiendo venir de lejos encontró a la mujer en cama, llena de cólera y resentimiento simulando un catarro. De manera astuta, guardándose de no reír, le dijo que para alegrarla había invitado esa noche a cenar al santo predicador ante lo cual ella respondió: "Que no se os ocurra nunca invitar a tales gentes, amigo mío, pues llevan la desgracia a todas las casa donde van"<sup>16</sup>.

Después de haberle comentado al fraile que su esposa actuaba como poseída por un espíritu maligno, buscó el momento de dejarlos a solas. Cuando la pobre despechada estuvo segura que nadie más la escucharía, llamó a su franciscano: "Malvado, vil, asesino, embustero"<sup>17</sup>, arañándole y mordiéndole de tal forma

<sup>15</sup> Margarita de Valois, *El Heptamerón*, t. II, p. 438.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 442.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 443.

que el agua bendita le fue esparcida desde muy lejos. Al entrar el cónyuge en la habitación, la mujer calló sus injurias y besó la cruz dulcemente, mientras el religioso se alejaba creyendo que sus invocaciones a Dios habían arrojado el demonio del cuerpo y el corazón de la pamplonesa, consiguiendo el respectivo milagro.

Terminado el relato de la historia, alguna de las asistentes a la jornada se dirigió a las otras mujeres instándolas a que era mejor se contentaran con sus maridos, como ella hacía con el suyo, lo que ocasionó algunas réplicas y disgustos. Sin embargo, llegada la hora de despedirse, doña Oisille sugirió que todos, incluso los casados, ocuparan parte de la noche contando entre ellos sus amores pasados hasta llegar al actual<sup>18</sup>.

#### *Jornada quinta*

Llegados a esta jornada, después de escuchar la misa, descansar y comer, el grupo volvió a su pasatiempo prometiéndose pasar un día agradable al igual que los anteriores. Sin abandonar a las damas como protagonistas de las narraciones, se retomó el papel "De las muchachas y mujeres que han tenido su honor en más que su goce, de aquellas que han hecho lo contrario y de la simplicidad de otras". Hablaron entonces (narración XLII) "De la continencia de una joven doncella ante la porfiada persecución amorosa de uno de los más grandes

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 478. El resto de narraciones que componen la cuarta jornada son las siguientes: "De la execrable crueldad de un franciscano que llegó hasta la inmortalidad más detestable y del castigo que recibió"; "Del castigo, más riguroso que la muerte, de un marido a su mujer adúltera"; "Abominable conducta de un clérigo incestuoso que embarazó a su hermana, bajo pretexto de vida santa, y del castigo que sufrió"; "De cómo dos franciscanos, demasiado ávidos de escuchar, se sintieron tan espantados que creyeron morir de miedo"; "De cómo un magistrado de Grenoble, advertido del mal gobierno de su mujer, supo ponerle remedio sin que su honor se viera afectado y de cómo se vengó"; "De la prudencia de una mujer para retirar a su marido de un loco amor que lo atormentaba"; "De donde se habla de una cuya caridad para con su marido mujeriego, es digna de recordar"; "Ingenioso invento para expulsar a un duende" y por último, "De cómo un señor ordenó la muerte de su cuñado haciendo caso omiso del lazo que los unía". *Ibid.*, pp. 403-477.

señores de Francia y del éxito alcanzado por ella", en cuanto ostentar una condición más baja que la del príncipe. Francisca, siendo además pobre, nunca se estimó digna de ser amada con honor o aceptar promesa para contraer matrimonio y así lo hizo saber al señor en repetidas ocasiones.

En esta forma, después de intentos fallidos por coincidir con la joven en los mismos lugares que ésta visitaba, el señor fingió un accidente en su caballo cerca a la casa de ella y mandó llamarla para darle a conocer sus intenciones, a lo cual respondió:

¿Qué razón puedo encontrar para que vos os dirijáis a mí, a no ser que las damas de vuestra casa (a las que por fuerza habéis de amar, si es que amáis la gracia y la belleza) son tan virtuosas que no osáis pedirles ni esperar de ellas lo que la pequeñez de mi condición os hace esperar de mí? Estoy segura de que, cuando de personas como yo tengáis lo que pedís, no será más que un medio para entretener a vuestra amada dos horas más, mientras le contáis vuestras victorias a costa de los débiles... yo no soy de esa clase; he sido criada en una casa donde aprendí lo que es amar; mi padre y mi madre han sido vuestros leales servidores. Así que, puesto que Dios no me ha hecho princesa para poder desposaros, ni de la clase para ser vuestra amiga o amante, no me queráis colocar en el rango de las infelices desgraciadas... y si para vuestro pasatiempo queréis mujeres de mi estado, encontraréis bastantes en esta villa, más bellas sin comparación que yo, que no os darán el trabajo de rogarlas tanto<sup>19</sup>.

El señor, aún más enamorado al escuchar sus palabras y sin saber qué hacer, recibió mal consejo de otro caballero quien le aseguró que el dinero daría mejores resultados que el amor, ante lo cual envió a Francisca con el mismo caballero quinientos escudos con el ruego de que cambiara de opinión. La joven, con el mayor de los respetos, mandó decirle que "prefería la pobreza honesta a todos los bienes que se puedan desear" y que sabía, dicha propuesta monetaria, jamás habría salido de la voluntad de su señor. El emisario llevó el recado con ira y asombro, diciendo a su amigo que era gran deshonra para él no conseguir tal mujer. Después del último

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 495.

intento, también fallido, el príncipe se convenció que no había remedio; decidió no presionarla más y mantenerla en el mejor de los aprecios. Uno de sus servidores, testigo de la inquebrantable honestidad de la muchacha, quiso desposarla. Ella pidió permiso y mandato al príncipe, quien accedió de buena voluntad, viviendo Francisca con la mejor reputación durante el resto de su vida.

Las mujeres que escucharon esta historia consideraron a la joven "mujer fuerte"; los caballeros opinaron que "muchos hombres no lo hubiesen hecho así", mientras que doña Oisille —siempre atenta a las opiniones y dirección del grupo— recordó a los asistentes dar crédito a las virtudes escuchadas, puesto que todos habían hecho juramento de decir la verdad<sup>20</sup>. Así, se cerró la quinta jornada: recordando que "la malicia de los hombres malos ha existido siempre, así como la bondad de los buenos; nada nuevo bajo el sol".

### *Jornada sexta*

En la presente jornada, dedicada esta vez a "Los engaños de los hombres a las mujeres, de las mujeres a los hombres y de las mujeres a las mujeres, por avaricia, venganza o malicia", destacaremos la narración LVII. En ésta se hace burla del estado

<sup>20</sup> *Ibid.*, t. II, p. 500. Los otros relatos —virtuosos y no virtuosos— se intitulan así: "De la extraña y nueva penitencia impuesta por un confesor franciscano a una joven doncella"; "De cómo fue descubierta la hipocresía de una dama cortesana a causa de la excitación de sus amores, que ella pensó ocultaba muy bien"; "Donde se habla de dos amantes que disfrutaron sutilmente de sus amores y del feliz término de éstos"; "De cómo un marido engañó la simplicidad de su mujer al sorprender a su camarera en el da de los Inocentes"; "Donde se habla de un franciscano que ofendía gravemente a los maridos azotando a sus mujeres"; "De cómo un caballero de Perche, por sospechar equivocadamente de la amistad de su amigo, lo provoca a realizar contra él el motivo de su sospecha"; "De cómo dos franciscanos en la noche de bodas, ocuparon uno tras otro el lugar del esposo, y de cómo fueron castigados por ello"; "De las sutilezas de una condesa para conseguir secretamente su placer de los hombres y de cómo fue descubierta"; "De cómo un enamorado, después de una sangría, recibe el golpe de gracia del cual muere, así como su dama por amor a él". *Ibid.*, pp. 479-562.

de enamoramiento al que pueden llegar los hombres, concretamente, un particular personaje invitado a la corte del rey a través de la "Ridícula historia de un milord inglés, quien, por alarde, llevaba un guante de mujer prendido sobre sus ropas", nada más y nada menos que con una aguja de oro, cargado de joyas.

Cuando al caballero se le pregunta el motivo de su especial adorno, no vacila en contar el motivo, así su público lo alabe o haga burla. Como era de suponer, quien ocasionaba el homenaje era una mujer a quien él esperó durante siete años para declarar su amor. Así, el milord refiere que un día, ya decidido, le pidió a la dama colocara su mano en el corazón de él, debido a que padecía un dolor insoportable. Ella aceptó pensando más en un acto de caridad para un enfermo, mientras el desesperado enamorado, aprisionando con fuerza la mano, decía:

¡Ay, señora!, aceptad el corazón que quiere romper mi pecho para saltar a la mano de la que espero gracia, vida, misericordia y que me obliga ahora a declararos el amor que durante tiempo os oculté, ya que ni él, ni yo somos dueños de tan poderoso Dios<sup>21</sup>.

Tras oír la terrible declaración, la mujer trató de desprenderse con prontitud antes de emprender la huida. La fuerza fue tanta que "quedó el guante en vez de su cruel mano", ante lo cual el milord decidió conservar el objeto para siempre cerca de su corazón adornándolo con joyas, significado de las riquezas venidas del guante mismo. Tras escucharlo, uno de los presentes, en sarcástica burla, alabó la magnitud del rechazado milord manifestando era de pensar que, si hubiera sido algo más que el guante, acaso el ingenuo viejo hubiera muerto de alegría, mientras otro, defendiendo a la muchacha, argumentó su huida como actitud inteligente al asimilar latidos tan fuertes con un inmediato ceso, pues no había cosa más odiosa que tocar a los muertos<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 612.

<sup>22</sup> El resto de los protagonistas de la sexta jornada —muy diferentes al enamorado inglés— se desenvuelven a través de las siguientes narraciones: "Perfidia y crueldad de un italiano; Del sucio desayuno que preparó el criado de un boticario a un abogado y a un caballero"; "De la



Después de haber cenado y jugado la noche anterior durante un largo rato en el prado, el grupo reposó la memoria a través del sueño reparador. Al día siguiente, la discusión se encaminó en torno a saber si era menester seguir contando episodios cotidianos a favor o en contra de las mujeres o los hombres, siendo amenizada por historias de quienes "hicieron lo contrario de lo que debían o querían".

Fue el caso del maestro Esteban, boticario (narración LXVI-II, "Donde se habla de una mujer que dio de comer cantáridas a su marido para conseguir su amor, y cómo él, creyó morir"), quien preparaba diferentes medicinas para los habitantes de su villa, pero a la vez realizaba especiales prácticas con su clientela femenina so pretexto de poder hablar, más allá de la teoría, con amplio conocimiento de todas las complejidades corporales. En esta forma, un buen día, su propia esposa harta de dicha situación y, habiendo perdido la atención sexual del boticario, decidió escucharlo detrás de una cortina, mientras recetaba a su comadre, quien venía quejándose de lo mismo que ella: no tener la atracción sexual de su cónyuge. Esteban le recomendó entonces a la mujer suministrar al inapetente hombre polvos de cantáridas —como si fuera pimienta— mezclados en un guiso, asegurándole que el marido volvería a ser el hombre más cariñoso del mundo solo con ella.

La esposa del boticario corrió a preparar igual pócima pensando conseguir igual efecto, la cual, lógicamente, le quemó

---

egoísta diligencia de un príncipe para ahuyentar un amor inoportuno"; "Donde se habla de una doncella de tan buen natural que, al ver que su marido besaba a una camarera, se puso a reír y para justificar su risa, dijo que se reía de su sombra"; "Astucia de una española para defraudar a los franciscanos con motivo del legajo testamentario de su marido"; "De cómo un franciscano casa fraudulentamente a otro compañero suyo con una joven y bella doncella, y de cómo fueron castigados después"; "De cómo una dama de la corte se vengó placenteramente de un enamorado caballero"; "De cómo un caballero que quería reunirse en secreto con una de las camareras de su mujer, fue sorprendido por ésta"; "Una parisina abandonó a su marido para seguir a un chantre y, de cómo luego, fingiéndose muerta, se hizo enterrar". *Ibid.*, pp. 563-639.

el estómago con un dolor inaguantable. Al verlo tan mal, ella confesó el origen del dolor, teniendo que llamar a otro colega para que interviniera quitándole el mal. El pobre boticario "aceptó con paciencia los resultados de su ligereza y reconoció que Dios le había castigado al hacer recaer en él la burla que preparó para otros"<sup>23</sup>.

#### *Estrambote final de las historias*

Llegados a este punto, los narradores de las jornadas comprueban —con mucho pesar— que los trabajos de reconstrucción del esperado puente, que los encaminaría a sus destinos, estaban ya casi acabados. El grupo decidió reunirse por última vez con doña Oisille y sacar buen provecho de los dos o tres días venideros para contar sus últimas experiencias.

El *Heptamerón* cierra entonces con dos fascinantes historias: una canónica y otra laica. En una se nos cuenta "El sincero arrepentimiento de una religiosa por haber perdido la virginidad" con su inmediato superior. La joven, burlada, embarazada y todavía inocente, pensaba "recobrar dicho tesoro" confesando su pecado ante el mismísimo papa; la otra historia dibuja en medio de risas y sarcasmos a una dama enferma, quien a las puertas de la muerte y al observar cómo su marido hace el amor a una de las camareras, a pocos metros de su lecho, les grita a ambos: "¡¡¡Eh, eh, eh, que aún no estoy muerta,

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 691. La jornada se completó con las siguientes historias: "La asombrosa pertinencia del descarado amor de una borgoñesa hacia un canónigo de Autun"; "Donde se habla de una joven que al contar una historia de amor que se refería a ella misma, se descubrió por un descuido"; "De la notable castidad de un caballero francés"; "De cómo un caballero, desdeñado como marido, se hizo franciscano, y cómo su amada sufrió penitencia"; "Simpleza de una vieja beata quien ofrendó un cirio encendido en una iglesia de Lyon, lo pegó en la frente de un soldado que dormía sobre un sepulcro, y de lo que ocurrió después"; "Recreativo cuento de lo que ocurrió al rey y a la reina de Navarra"; "Del limitado amor y austeridad de una mujer en tierras lejanas"; "Donde se habla de un italiano que se dejó engañar por su camarera y de cómo ésta se las compuso para que la mujer de aquél lo encontrara garbillando en lugar de su criada. Por último: "De cómo la furiosa incontinenencia de una duquesa fue causa de muerte y de la de sus amantes". *Ibid.*, pp. 645-729.

que aún no estoy muerta!!!”, comenzando desde ese momento a recobrar la salud.

La obra señala en sus dos últimos renglones: “Aquí terminan los Cuentos y Narraciones de la difunta reina de Navarra, que es todo lo que de ellos se pudo recobrar”<sup>24</sup>, con lo cual se presume el libro estaría conformado por cien relatos que su autora no alcanzó a terminar.

De este modo, nuestro breve recorrido por *El Heptamerón* nos deja entrever la frescura de una Margarita de Navarra, considerada por sus estudiosos “mecenas del Renacimiento intelectual francés”. A pesar de seguir la tradición literaria de su tiempo, también fue impulsora de nuevas ideas en el espacio reservado a poetas y humanistas<sup>25</sup>, además de una prolífica escritora (véase nota 2). Así, en la más importante de sus obras, aparte de deleitar e instruir, cuidó de manera inteligente que las narradoras y los narradores de las historias debatieran libremente sobre la condición humana, dejando abiertas reflexiones permanentes a quienes leyeran este fascinante libro, aún poco conocido en nuestro siglo XXI.

La princesa, soberana y reconstructora en sus dominios de los Pirineos del Grupo de Meaux<sup>26</sup>, aclara desde el inicio de las jornadas que sus protagonistas “serían iguales”, lo cual alcanza a dar un toque de originalidad a la narrativa francesa de su entorno —como ya se mencionó— en cuanto a escuchar de viva voz en un espacio conducido por una viuda de renombre versio-

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 742.

<sup>25</sup> Verdun Saulnier, “Marguerite de Navarre: art médiéval et pensée nouvelle”, *Revue Universitaire*, núm. 63, 1954, pp. 154-162.

<sup>26</sup> Sobre esta etapa, sus actividades religiosas e intelectuales y la correspondencia mantenida con Calvino, véanse de Jon Oria, Calvino y la Corte de los Labrit en Navarra (1534 - 1564)”, *Príncipe de Viana*, año 45, núm. 173, 1984, pp. 517-525, consultado en file:///C:/Users/Administrador/Downloads/Dialnet-CalvinoYLaCorteDeLosLabritEnNavarra15341564-15710.pdf y “Tipología mesiánica en la Corte de Margarita de Navarra (1492-1549)”, *Príncipe de Viana*, año 51, núm. 191, 1990, pp. 961-972, consultado en file:///C:/Users/Administrador/Downloads/Dialnet-TipologiaMesianicaEnLaCorteDeMargaritaDeNavarra149-15892.pdf

nes contrastadas por cinco hombres y cinco mujeres en relación a diversas cotidianidades.

Los protagonistas de *El Heptamerón* están marcados por la ternura, la piedad, la simpatía, lo cómico, la imprudencia, la fragilidad de la virtud, lo sensual o lo erótico y, al mismo tiempo, nos recuerdan en narraciones subidas de tono, utilizando un lenguaje universal, que, de las lecciones de conductas mundanas, todos podremos sacar algún provecho<sup>27</sup>.

En esta forma, la simplicidad de los sentimientos descritos sin perder el toque místico, el intento de conciliación entre amor y matrimonio, la expresión no mojigata de la sexualidad entre ambos sexos, incluyendo las necesidades sexuales de religiosos y monjas dedicados a Dios, son cualidades que enaltecen y realzan la totalidad de la obra —narrada gracias a la experiencia literaria de una pluma femenina— en medio de un cambiante siglo XVI, que proponía conocerse a sí mismo atendiendo diferencias exigencias espirituales y corporales.

Confirmamos así que, independientemente del estatus social ostentado y del deber de complacer a maridos, esposas o amantes, las mujeres jóvenes, viejas, feas, agraciadas, religiosas, laicas, ricas o pobres retratadas en la obra, más allá de la burla o la ridiculización al sexo contrario, desean recibir cariño, sentirse amadas, contar con un oído que las escuche, por encima de los halagos caballerescos, a la hora de gozar ante la vitalidad de un cuerpo o los placeres carnales. Al mismo tiempo, la autora no abandona la *Querelle* de estas mujeres —tampoco la propia—<sup>28</sup> al mantener constante discusión sobre los ideales y las realidades de todas ellas.

Margarita de Navarra fue una de las primeras mujeres modernas, quien, en variadas y polémicas etapas entre el calvinismo y la crítica al cristianismo a lo largo de su vida, contribuyó a seguir reflexionando alrededor de un neoplatonismo llegado desde Florencia<sup>29</sup>, en el cual el cuerpo como cárcel del alma podía ser liberado a través de la muerte y el amor. Aquella le lle-

<sup>27</sup> Margarita de Valois, *El Heptamerón*, t. I, pp. 15, 18 y 19.

<sup>28</sup> Emille Telle, *L'Ouvre de Marguerite d'Angoulême, reine de Navarre et la Querelle des Femmes*, Toulouse: Librairie Droz, 1937.

<sup>29</sup> Jon Oria, *op. cit.* y Diana Arauz, *op. cit.*, pp. 221-223.

garía el 21 de diciembre de 1549 con 57 años, en el castillo de Odos, mientras disfrutaba de una sesión de baños. Juana de Albret, su hija, se encargó de continuar la labor educadora de la madre, impulsando las llamadas abadías laicas y la que posteriormente sería la Universidad Calvinista de Orthez, entre otros muchos proyectos.



Retrato de Margarita de Navarra, Jean Clouet, h. 1530



Dibujo al carboncillo de Margarita de Navarra, François Clouet (hijo de Jean Clouet), Biblioteca Nacional de París.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARAUZ, Diana, "Voces de escritoras y reformadoras en la Europa de los siglos XV y XVI", *Intus legere*, vol. 13, núm. 1, 2019.
- BOUZA, Fernando, "Memorias de la lectura y escritura de las mujeres en el Siglo de Oro", en Isabel MORANT (dir.), *Historia de las Mujeres en España y América Latina II*, Madrid: Cátedra, 2006.
- CÁTEDRA, Pedro y Rojo, Anastasio, *Bibliotecas y lecturas de mujeres. Siglo XVI*, Madrid: Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, 2004.
- CURTIUS, Ernst, *Literatura europea y Edad Media Latina*, 2 vols., México: FCE, 2014.
- DE FRANCIA, María, *Los Lais*, Barcelona: Acantilado, 2017.
- DE VALOIS, Margarita, *El Heptamerón*, T. I y II, trad.: Josefina Martínez Castoy, Barcelona: Petronio, 1969.
- KASPRZYK, Krystyna, "L'amour dans l'Heptaméron. De l'idéal à la réalité", *Melanges Lebègue*, 1969.
- MARTINEAU, Christine, "Le Platonisme de Marguerite de Navarre?", *Bulletin de l'Association d'Étude sur l'Humanisme, la Réforme et la Renaissance*, núm. 4, 1976.
- MIRÓ, Mónica, "¿De dónde bebió la reina? Tradiciones y fuentes del Heptamerón de Margarita de Navarra", *Príncipe de Viana*, año 59, núm. 214, 1998.
- ORIA, Jon, "Calvino y la Corte de los Labrit en Navarra (1534-1564)", *Príncipe de Viana*, año 45, núm. 173, 1984.
- ORIA, Jon, "Tipología mesiánica en la Corte de Margarita de Navarra (1492 - 1549)", *Príncipe de Viana*, año 51, núm. 191, 1990.
- SAULNIER, Verdun, "Marguerite de Navarre: art médiéval et pensée nouvelle", *Revue Universitaire*, núm. 63, 1954.
- TELLE, Emile, *L'Ouvre de Marguerite d'Angoulême, reine de Navarre et la Querelle des Femmes*, Toulouse: Librairie Droz, 1937.

V. HISTORIA, DERECHO, SOCIEDAD

DE SOCIEDADES Y FRONTERAS IMPERIALES: DEL  
*PRAESIDIA* ROMANO AL PRESIDIO NOVOHISPANO

*Alberto Puig Carrasco*

*Carlos Díaz Sánchez*

Universidad Complutense de Madrid

En la presente publicación abordaremos, a través de la historia comparada, el análisis de lo que fueron los presidios en el norte de la Nueva España a mediados y finales del siglo XVI con los *praesidia* romanos edificados durante las guerras astur-cántabras a finales del siglo I a. C. Para alcanzar este fin, se ha empleado una metodología centrada en la Historia Comparada. Asimismo, se desarrolla un breve contexto histórico de la zona de estudio, las civilizaciones y la forma de combatir, así como su similitud con la encontrada por Roma en el norte de la Península Ibérica, para explicar más tarde en qué consistieron los *praesidia* romanos y su similitud con el caso novohispano, tanto en uso y efectos como estrategia y táctica, finalizando en unas breves conclusiones que hemos podido extraer tras nuestra investigación.

*Metodología de la historia comparada aplicada a este estudio*

La historia, como disciplina, está en una continua búsqueda de métodos que permitan descubrir formas de acercarse al pasado. Desde principios del siglo XX se comienza a emplear la Historia Comparada como una corriente diferente que permita observar, analizar y comprender procesos similares en espacios temporales diferentes<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Queremos agradecer a la Secretaría de Relaciones Exteriores y al Gobierno de México por habernos concedido una de las Becas de Excelencia para Extranjeros, gracias a la cual nos ha sido posible realizar el trabajo de campo en la zona y ver estas fortificaciones hoy en día.

<sup>2</sup> Nancy L. Green, "L'histoire comparative et le champ des études

Uno de los máximos exponentes, Bloch, quien ya desde 1928 postuló la comparación entre dos periodos para discernir las similitudes y las diferencias de las sociedades a investigar<sup>3</sup>. A raíz de esta premisa, muchos historiadores como Elliot<sup>4</sup>, Kocka<sup>5</sup>, Haupt<sup>6</sup>, Coelho Prado<sup>7</sup>, Steinmetz<sup>8</sup>, Caballero Escorcía<sup>9</sup>, entre otros, han perfilado la definición de esta disciplina de la historia como una forma de comprender las peculiaridades de cada sociedad a través de la comparación de otras similares en diferentes momentos<sup>10</sup>. Steinmetz, Kocka o Caballero Escorcía<sup>11</sup> utilizan en su metodología la búsqueda de objetos a comparar, identificarlos en su contexto y comprenderlos para poder elaborar un contexto común, explicar sus diferencias y similitudes para responder a las preguntas que se plantean. Lorenz<sup>12</sup> añade que estos estudios deben buscar objetos que

migratoires”, *Annales, Histoire Sciences Sociales*, vol. 45, núm. 6, 1990, p. 1335.

<sup>3</sup> Marc Bloch, *Historia e Historiadores*, Madrid: Akal, 1999, pp. 115 y ss.

<sup>4</sup> John H. Elliot, “Historia nacional y comparada”, *Historia y Sociedad*, núm. 6, 1999, p. 32.

<sup>5</sup> Jürgen Kocka, *Historia social y conciencia histórica*, Madrid: Marcial Pons, 2002, p. 43.

<sup>6</sup> Heinz-Gerhard Haupt, “Comparative History. A Contested Method”, *Historisk Tidsskrift*, vol. 127, núm. 4, 2007, pp. 712 y ss.

<sup>7</sup> María Ligia Coelho Prado, “América Latina. Historia comparada, historias conectadas, historia transnacional”, *Anuario Digital Escuela de Historia*, núm. 24, 2012, pp. 21-22.

<sup>8</sup> George Steinmetz, “Comparative History and Its Critics. A Genealogy and a Possible Solution”, en Prasenjit Duara, Viren Murthy y Andrew Sartori (eds.), *A companion to Global Historical Thought*, Malaysia: Office, 2014, p. 422.

<sup>9</sup> Boris Alexander Caballero Escorcía, “La historia comparada. Un método para hacer Historia”, *Sociedad y Discurso*, núm. 28, 2015, p. 53.

<sup>10</sup> Esta disciplina tiene algunos detractores que explican cómo ésta da a error si no se ha interpretado correctamente con el pasado, por ejemplo, el estudio de Demetrio Castro Alfin, “Comprender comparando. Jalones de una búsqueda en historia y ciencias sociales”, *Studia Historica. Historia Contemporánea*, vols. X-XI, 1993, p.78.

<sup>11</sup> George Steinmetz, *op. cit.*, p. 422; Jürgen Kocka, *op. cit.*, pp. 43-49 y Boris Alexander Caballero Escorcía, *op. cit.*, pp. 57-62.

<sup>12</sup> Chris Lorenz, “Historiografía comparada: problemas y perspectivas”, *Memoria y Sociedad*, vol. 9, núm. 19, 2005, pp. 44-45.

sean claros para que su comparación pueda ser exacta, evitando tener un resultado adulterado y parcial.

De esta manera, a través de la lectura de las diferentes investigaciones, nos ha permitido generar una metodología propia que permita cuestionarnos algunas preguntas sobre el origen de los presidios novohispanos, el porqué de su utilización como línea de fortalezas y la comparativa de contextos similares para observar si este tipo de sistemas fue eficaz contra poblaciones hostiles que se refugiaban en su territorio o si fue un sistema práctico para controlar o asimilar el espacio en donde se dieron estas prácticas imperialistas. Para el desarrollo de esta investigación, buscaremos dos contextos similares con dos sistemas imperialistas que tengan como objetos de estudio los presidios como protagonistas, por lo que hemos elegido la conquista del territorio cántabro y la del territorio chichimeca como contextos a comparar junto a los presidios y los sistemas de imperialismo con el fin de explicar si fue un sistema útil para emprender la conquista de un territorio hostil.

#### *La frontera septentrional de la Nueva España a finales del siglo XVI*

La idea de construir una línea de fortificaciones para impedir el paso de las naciones “bárbaras” del norte de la Nueva España provenía del virrey Antonio de Mendoza, quien, tras la Guerra del Mixtón (1540-1541), se planteó imitar la medida que mexicas y tarascos llevaban realizando desde hacía casi un siglo. Sin embargo, las dificultades económicas y los otros frentes abiertos del virreinato llevaron a desechar la idea<sup>13</sup>.

Como es sabido, hacia mediados del siglo XVI, tenemos los grandes descubrimientos de metales preciosos en los actuales estados de Guanajuato y Zacatecas, promoviendo un nuevo interés en el norte y llevando al virrey Luis de Velasco a promover la rápida exploración, conquista y colonización de los valles que integraban la gran, y aún desconocida, región chichimeca. Esta suerte de “fiebre de la plata”<sup>14</sup> llevó a planificar toda una

<sup>13</sup> Philip W. Powell, *La guerra chichimeca (1550-1600)*, México: FCE, 1977, p. 19.

<sup>14</sup> Hemos utilizado este término, por su similitud con la denominada

red de infraestructuras para mantener los nuevos asentamientos mineros; sin embargo, los habitantes del lugar, quienes vivían en bandas y tribus de cazadores-recolectores, algunos seminómadas con una incipiente agricultura. Muy pronto vieron amenazados sus lugares sagrados, sus espacios tradicionales de caza, así como su propia forma de vida, lo que les llevó, poco a poco, a una guerra de guerrillas contra los españoles.

Hay que tener en cuenta que los religiosos y estancieros habían sido quienes, desde 1541, estaban realizando pequeñas entradas y llevando la frontera cada vez más al norte, si bien habían mantenido a los chichimecas en paz, congregándoles sólo en algunos casos, como en San Miguel el Grande en 1542<sup>15</sup>. Sin embargo, la nueva colonización hispana a partir de 1550 llevará a que los chichimecas empiecen a asaltar a los comerciantes, estancieros y colonos españoles. La respuesta hispana en un principio fue ineficaz, al no entender que se trataba de una guerra abierta; esto llevó a muchas bajas en el bando hispano. Para 1570 el pensamiento español cambió, promoviendo la creación de fortificaciones semiautónomas a lo largo de los caminos de la plata<sup>16</sup>. Se mantuvieron las, poco eficaces, expediciones punitivas contra los valles rebeldes, si bien en escasas ocasiones consiguieron acabar con los chichimecas de guerra, terminando por atacar rancherías de chichimecas pacíficos, que nada tenían que ver con el ataque<sup>17</sup>.

---

"fiebre del oro" que se dio entre los colonos estadounidenses durante la segunda mitad del siglo XIX en el oeste de Estados Unidos.

<sup>15</sup> María Elena Villegas Molina, Rosa Brambila Paz y Juan Carlos Saint-Charles Zetina, *Toponimia indígena de Querétaro. Siglo XVI*, Querétaro: Municipio de Querétaro, 2015, pp. 104-107; Yolanda Guzmán Guzmán, *La evangelización agustina en Yurirapundaro, 1550-1602*, Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2011, pp. 71-100; Gil González Dávila, *Guerra de los Chichimecas*, Guadalajara: Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1994, p. 21; Philip W. Powell, *op. cit.*, p. 80.

<sup>16</sup> Philip W. Powell, *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña*, México: The University of Arizona Press/FCE, 1987, p. 52; Alfredo Jiménez, *El gran norte de México: una frontera imperial en la Nueva España (1540-1820)*, Madrid: Tébar, 2006, p. 110.

<sup>17</sup> Gil González Dávila, *op. cit.*, pp. 24-25.

Como hemos mencionado, los españoles tardaron bastante tiempo en darse cuenta que afrontaban una guerra abierta contra las naciones chichimecas y no así contra rebeldes o bandidos, como suelen referirse a ellos en los documentos entre 1550-1570. A partir de la finalización del debate teológico-jurídico sobre la Guerra Chichimeca<sup>18</sup>, los españoles comienzan a afrontar el conflicto de una forma totalmente distinta. A esto habría que añadir que, desde el virrey Luis de Velasco, y especialmente tras la gran "confederación" de indios chichimecas de 1561<sup>19</sup>, se había planteado por parte de la Nueva España un modelo de fortificación en poblaciones y en lugares estratégicos, si bien, como anteriormente, se realizó de forma incompleta en comparación a la idea del virrey por falta de presupuesto y las presiones a las que era sometido<sup>20</sup>.

*La frontera septentrional de la Hispania romana a finales del siglo I a. C.*

A modo de realizar nuestra comparación, se ha buscado otro contexto y sistema similar al imperio español, encontrando este contexto en la conquista de la región cántabra y en el imperio romano. La complejidad en el territorio y las gentes con las que se encontró Roma al acometer la anexión de ésta son similares a las que se pueden observar en la región chichimeca. En el caso de la conquista cántabra por Roma, éstos no constituían una civilización unificada en toda la región, sino que se agrupaban en diferentes *populi* separados y administrados autónomamente<sup>21</sup>. En el estudio de la guerra y su recorrido se

---

<sup>18</sup> El padre Alberto Carrillo Cázares transcribió muchos documentos a este respecto, especialmente, los referidos al conflicto contra los chichimecas en su obra: *El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1583*, México: El Colegio de Michoacán/El Colegio de San Luis, 2000.

<sup>19</sup> Alfredo Jiménez, *op. cit.*, p.110; Philip W. Powell, *Capitán mestizo Miguel Caldera...*, p. 52.

<sup>20</sup> Carlos Sempat Asadourian, *Zacatecas, conquista y transformación de la frontera en el siglo XVI. Minas de plata, guerra y evangelización*, México: El Colegio de México, 2008, pp. 85-87.

<sup>21</sup> Eduardo Peralta Labrador, "Los Cántabros", en Martín Almagro Gorbea (dir.), *Celtas y Vettones*, Ávila: Institución Gran Duque de Alba/



puede observar cómo, tras la conquista de los territorios celtiberos y de las guerras civiles en el territorio hispano, Augusto centró sus esfuerzos por la conquista del último territorio que le faltaba para conseguir el control total del territorio<sup>22</sup>. Morillo Cerdán<sup>23</sup> explica cómo la conquista del territorio astur-cántabro se produjo por diferentes motivos, algunos de ellos económicos, ya que la zona es rica en yacimientos de oro y otros metales útiles para el desarrollo de la civilización romana. El interés suscitado por la riqueza aurífera de la zona, unida al establecimiento de Roma en los territorios vecinos y la derrota de éstos, produjo una hostilidad hacia los tiberinos, observándolos como invasores en su territorio y provocando pequeños ataques que se desarrollaron desde el 29 a. C. Sin embargo, es complicado reconstruir un relato histórico debido a la ausencia de datos en las fuentes escritas, dotando de esta explicación la omisión, la precariedad y el desinterés de las mismas. No obstante, se puede observar cómo los movimientos de tropas y las estrategias utilizadas se alcanzan a discernir gracias a la arqueología y la detección de diversos campamentos y vías creadas por los legionarios durante la conquista<sup>24</sup>. Es el relato

---

Real Academia Española, 2001, p. 394; Eduardo Peralta Labrador, *Los Cántabros antes de Roma*, Madrid: Real Academia de la Historia, 2003, p. 86; José Manuel Iglesias Gil y Juan Antonio Muñiz Castro, "Prospecciones y excavaciones arqueológicas en el collado de Peña Cutral (En medio, Cantabria)", *Memorias de Historia Antigua*, núms. 15-16, 1994-1995, pp. 338-339; Rafael Bolado del Castillo y Pedro Ángel Fernández Vega, "Castro de Las Rabas", en Mariano Luis Serna Gancedo, Antxoka Martínez Velasco y Virgilio Fernández Acebo (coords.), *Castros y castra en Cantabria. Fortificaciones desde los orígenes de la Edad del Hierro a las guerras con Roma. Catálogo, revisión y puesta al día*, Santander: Federación Acanto, 2010, pp. 104-105, establecen que los conflictos entre romanos y cántabros se tienen presentes desde la segunda guerra púnica, luchando estos últimos en calidad de mercenarios en el bando de los indígenas.

<sup>22</sup> Eutimio Martino, *Roma contra Cántabros y Astures, nueva lectura de las fuentes*, Santander: Breviarios de la Calle del Pez, 1982, p. 38.

<sup>23</sup> Ángel Morillo Cerdán, "Hispania en la estrategia militar del Alto Imperio: movimientos de tropas en el arco atlántico a través de los testimonios arqueológicos", en Carmen Fernández Ochoa y Paloma García Díaz, *Unidad y diversidad en el Arco Atlántico en época romana*, vol. I: *Hombres, territorios y Fronteras*, Gijón: Archaeopress, 2003, pp. 19-20.

<sup>24</sup> Desde finales del siglo XX se ha comenzado a descubrir y estudiar

histórico que se ha podido construir a través de las diferentes fuentes que han perdurado hasta nuestros días<sup>25</sup>. Desde el 29 a. C., se acontecen los primeros contactos violentos entre Roma y los cántabros en el territorio de los vacceos de forma directa<sup>26</sup>. La segunda campaña de la que tenemos constancia de enfrentamientos entre éstos se produjo durante el 28 a. C. en la que se tiene constancia la celebración de un triunfo por parte de Calvisio Sabino<sup>27</sup>. La tercera campaña contra éstos se debe señalar en el 26-25 a. C. Se produjo la primera campaña directamen-

---

diferentes campamentos y fortificaciones localizadas tanto en la zona astur, Jorge Camino Mayor, Rogelio Estrada García y Yolanda Viniegra Pacheco, "El campamento romano de la Vía Carisa en Asturias Transmontana", *Espacio, tiempo y forma, Serie I, Prehistoria y Arqueología*, núm. 14, 2001, pp. 261-276; Jorge Camino Mayor, Rogelio Estrada García y Yolanda Viniegra Pacheco, *La Carisa. Astures y romanos frente a frente*, Oviedo: Cajastur, 2005; David González, Andrés Menéndez Blanco y Valentín Álvarez Martínez, "El campamento de Moyapán (Ayende, Asturias)", *Férvedes*, núm. 5, 2008, pp. 363-371; David González Álvarez, Andrés Menéndez Blanco, Valentín Álvarez Martínez y Jesús Ignacio Jiménez Chaparro, "Los campamentos romanos de El Mouro (Grau-Miranda, Asturias) en la vía de La Mesa", *BSAA Arqueología*, vols. LXXVII-LXXVIII, 2011-2012, pp. 245-267; Alfonso Fanjul Pedraza, "El Castiechu, hallazgo de un posible campamento militar en las estribaciones del puerto de montaña de Leitariagos (Cangas de Narcea, Asturias)", *Nivel Cero*, vol. II, 2007, pp. 125-126, entre otros) como en el cántabro (Juan José Cepeda Ocampo, Peña Cutral (Cantabria). La vía y los campamentos romanos", *Kobie (Serie Anejos)*, núm. 6, 2004, pp. 391-396; Miguel Ángel García Guinea y Regino Rincón Vila, *El asentamiento cántabro de Celada Marlantes (Santander)*; Eduardo Peralta Labrador, *Los cántabros antes...*, pp. 306-307; Eduardo Peralta Labrador, "Cuestiones histórico-arqueológicas sobre el *Bellum Cantabricum* y el desembarco romano en la costa cántabra", *Sautuola*, vol. X, 2004, pp. 116; Rafael Bolado del Castillo y Pedro Fernández Vega, *op. cit.*, pp. 405-428, entre otros, aunque a día de hoy todavía quedan muchos vacíos por investigar.

<sup>25</sup> Floro, *Bellorum omnium annorum DCC*, lib. II, pp. 48-49; Orosio, *Historiae adversus paganos*, lib. VI, pp. 3-4; Dión Casio, *Historia Romana*, t. LI, 20, 5

<sup>26</sup> Dión Casio, *Historia Romana*, lib. LI, p. 5.

<sup>27</sup> Ángel Morillo Cerdán y otros desarrollan la posibilidad de que esta campaña fuera con posterioridad, aunque no se tiene constancia de ello Ángel Morillo Cerdán y otros, "Las Guerras Cántabras", en José R. Aja Sánchez, Miguel Cisneros Cunchillos, José L. Ramírez Sádaba (coords.), *Los Cántabros en la Antigüedad. La historia frente al Mito*, Santander: Universidad de Cantabria, 2008, p. 123.

te contra el territorio cántabro. Augusto dirigió el ejército y estableció su campamento principal en Segisama para adentrarse a través de tres columnas en el territorio cántabro<sup>28</sup>. Desde este punto se colocaron diferentes campamentos para ir avanzando y, de esta manera, el ejército pudiera mantenerse seguro en un territorio escarpado y hostil. La forma de dominación que adoptó Roma para la ocupación fue el control de las zonas elevadas y los pasos principales para evitar que los cántabros les sorprendieran, ya que ellos les hostigaban aprovechando los conocimientos del terreno<sup>29</sup>. La conquista del territorio se acabó acometiendo tras la destrucción de los principales centros indígenas y su derrota campal. Sin embargo, los conflictos contra los cántabros no terminaron en el 25 a. C. con la derrota final de éstos en Monte Vindio, sino que continuaron diversas rebeliones en los territorios recién anexionados<sup>30</sup>, obligando a fijar campamentos de frontera en las líneas que habían utilizado durante el proceso de conquista<sup>31</sup>. Estas rebeliones terminaron en el 19 a. C. con la llegada de Agripa, quien puso fin a los levantamientos tras diezmar a la población y tomar la última localidad ocupada.

Este recorrido mantiene ciertas semejanzas con la conquista de la región chichimeca, ya sea por las características en cuestión de dos imperios que afrontan un territorio hostil, poblaciones guerreras que utilizan la guerrilla como forma de enfrentamiento contra el ejército imperialista y el intento de pacificación y establecimiento a través de vías y fortalezas como forma de introducirse de manera segura en territorios hostiles.

<sup>28</sup> Floro, *Bellorum omnium annorum DCC*, lib. II, pp. 33, 48-49; Orosio, *Historiae adversus paganos*, lib. VI, pp. 3-4.

<sup>29</sup> Rafael Bolado del Castillo y Pedro Fernández Vega, *op. cit.*, p. 142.

<sup>30</sup> Dión Casio, *Historia Romana*, lib. LIII, pp. 1-2.

<sup>31</sup> Rafael Bolado del Castillo y Pedro Fernández Vega, *op. cit.*, p. 165.

### Los praesidia romanos. Origen y forma

El objeto de nuestro estudio dentro de los contextos a comparar son los presidios o *praesidia* utilizados como fortalezas o cuarteles que se emplearon en el proceso de conquista y control de un territorio fronterizo o recién anexionado. El término *presidio* utilizado por los castellanos proviene de la palabra latina *praesidium* y de su significado. Las fuentes latinas permiten conocer el término que se le daba a las construcciones militares. Sin embargo, el estudio de la arquitectura militar romana y, en concreto, de los presidios romanos es algo confuso, debido a que la estructura descrita en las fuentes no siempre corresponde con la misma realidad arqueológica<sup>32</sup>. Cadiou<sup>33</sup> observó cómo en las fuentes el término *praesidium* se utilizó indistintamente con el término *castellum* para describir las instalaciones militares romanas que estaban destinadas al avituallamiento y a la seguridad de las tropas romanas en los contextos de las operaciones militares. Asimismo, el término utilizado para definir las estructuras que albergaban parte de una legión o un destacamento más reducido, como pudieran ser los *praesidia*, no es propio de la arqueología, sino de las fuentes literarias, aunque se han adoptado dichos términos para denominar a las estructuras físicas. Por tanto, la descripción del término *praesidium* romano equivaldría a pequeños destacamentos bajo múltiples formas como torres, emplazamientos reducidos destinados a albergar un grupo de militares, cuya función parece responder al control y avance del territorio.

En el ámbito de la conquista de Cantabria, los romanos distribuyeron diferentes campamentos y establecimientos milita-

<sup>32</sup> Ángel Morillo Cerdán, "Campamentos y fortificaciones romanas en Hispania durante la primera mitad del siglo I a. C.: Calibrando a Sertorio", en Feliciano Sala Selles y Jesús Moratalla Jávega (eds.), *Las guerras civiles romanas en Hispania. Una revisión histórica desde la Contestania*, Alicante: Museo Arqueológico de Alicante, 2014, pp. 35-37; Ángel Morillo Cerdán, "Campamentos y fortificaciones tardorrepublicanas en Hispania", en Joaquim Pera y Jordi Vidal (eds.), *Fortificaciones y control del territorio en la Hispania republicana*, Zaragoza: Pórtico, 2016, p. 10.

<sup>33</sup> François Cadiou, "Praesidia et castella dans les Sources littéraires", *Revista d'Arqueologia de Ponent*, núm. 25, 2015, pp. 231-243.

res con diversas funciones. Algunos de ellos estaban destinados a concentrar a la población que habían conquistado para controlarlos al tiempo que se comenzaban a adaptar a la vida romana, casos como el de *Bracara*, el de *Asturica Augusta* o el de *Lucus Augusti* nos demuestran esto<sup>34</sup>. Muchos de los campamentos que estaban en la frontera de la región cántabra se acabaron convirtiendo en ciudades, iniciándose un modelo de implantación romana diferente al modelo tradicional empleado en el mediterráneo<sup>35</sup>. Sin embargo, las evidencias materiales encontradas en los lugares mencionados hacen pensar en la construcción de una estructura administrativa al servicio del control de esta región, a través de diferentes vías como la de la Carisa o la de la Mesa, en las cuales se han hallado diferentes campamentos que responden a la tipología de los *praesidia* romanos<sup>36</sup>. González Álvarez y su equipo<sup>37</sup>, describen cómo estos debieron ejercer un control del territorio que permitiera conectar los campamentos principales del límite con el interior y ejercer un control y una seguridad en el interior de la región.

A nivel estructural, algunos de los campamentos han sido descubiertos gracias a la teledetección, siendo muy pocos excavados con metodología arqueológica. En algunos como el de Cildá o el de Chao de Carrubeiro, se puede observar una estructura interna pseudorrectangular que está organizada en calles y rodeada por diversas medidas defensivas, como una

<sup>34</sup> Se han encontrado diversos epígrafes que demuestran una hibridación cultural entre los pueblos indígenas y los romanos en este tipo de ciudades. Véase Eduardo Pitillas Salañer, "El papel del *Princeps* como elemento de enlace entre Roma y los pueblos indígenas", *HAnt*, vol. XXVII, 2003, pp. 82 y ss; José Luis Ramírez Sábada, "Los textos clásicos de las Guerras a la luz de la Arqueología: mitos y realidades", en Jorge Camino Mayor, Eduardo Peralta Labrador y Jesús Francisco Torres-Martínez (dirs.), *Las guerras astur-cántabras*, Oviedo: KRK, 2015, pp. 33.

<sup>35</sup> Carmen Fernández Ochoa y Ángel Morillo Cerdán, "La romanización atlántica: modelo o modelos de implantación romana en el noroeste peninsular", *Portvgalia, Nova Série*, vol. 36, 2015, p. 188.

<sup>36</sup> José Luis Ramírez Sábada, *op. cit.*, p. 36; Jorge Camino Mayor, Rogelio Estrada García y Yolanda Viniegra Pacheco, "El campamento romano de la Vía...", pp. 261-276.

<sup>37</sup> David González Álvarez y otros, "Los campamentos romanos...", pp. 245-267.

empalizada, diversos fosos con diferente tipología, pequeñas vallas entre el campamento y sus medidas a modo de defensa<sup>38</sup>. Los legionarios se refugiaban en este tipo de estructuras, llegando a ocuparlos desde pequeñas guarniciones de 200-300 personas hasta una legión entera. No se puede discernir con total claridad qué dotaciones armamentísticas existían en éstas, pues, dependiendo de los descubrimientos arqueológicos, varían, aunque se puede presuponer el tipo de armamento que llevaba la legión en campaña e, incluso, maquinaria de asedio provista para tomar los emplazamientos indígenas.

La función de este tipo de campamentos seguiría la línea de fortificaciones utilizada para adentrarse en el territorio durante la conquista y para el control de la región dentro del territorio. Sin embargo, fue en los grandes campamentos del límite de la región donde se generaron nuevas ciudades con los veteranos y algunos indígenas que habían sido movilizados a estos lugares para controlarlos y asimilarlos en su cultura. Existen algunas investigaciones que postulan cómo la pacificación del territorio y el éxito militar de Roma se produjo gracias a sobornos dentro de los grupos aristocráticos de los cántabros y astures, entre otras medidas, generándose una especie de "paz armada", ejerciéndose una implantación militar que permitiera explotar los recursos de esta región<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Virgilio Fernández Acebo, Antxoka Martínez Velasco y Mariano Luis Serna Gancedo, "Los poblados fortificados de la Edad del Hierro y las estructuras campamentales romanas en Cantabria: reflexiones sobre el poblamiento, el reparto geográfico y la configuración", en Virgilio Fernández Acebo, Andrés Martínez Velasco y Mariano Luis Serna Gancedo (coords.), *Castros y castra en Cantabria. Fortificaciones desde los orígenes de la Edad del Hierro a las guerras con Roma. Catálogo, revisión y puesta al día*, Santander: Acanto, 2010, pp. 639; Andrés Menéndez Blanco, David González Álvarez, Valentín Álvarez Martínez y Jesús Ignacio Jiménez Chaparro, "Campamentos romanos de campaña en el occidente de Asturias", en VV. AA., *Excavaciones arqueológicas en Asturias (2007-2012)*, Oviedo: Principado de Asturias, 2013, pp. 245-251.

<sup>39</sup> José Luis Ramírez Sábada, *op. cit.*, p. 38.

Los presidios no eran una idea novedosa para el Imperio Español hacia mediados del siglo XVI; su origen ya se situaba en la temprana conquista de distintas plazas musulmanas en el norte de África, como los presidios de Mers El Khebir en Orán (1505) o el Vélez en Vélez de la Gomera (1510)<sup>40</sup>. No obstante, tanto estos presidios como los que más tarde, con Felipe II, se crearían en las posesiones hispanas en el Mediterráneo y en Asia, eran fortificaciones de índole puramente militar, con tropas penitenciarias (redención de penas) o con soldados profesionales. El caso novohispano acabó siendo totalmente distinto, siguiendo el antecedente romano y diferenciándose por completo de los presidios tal y como los entendieron los imperios europeos posteriores.

En primer lugar, habría que señalar que estos presidios, si bien estaban integrados por tropa profesional, puesto que sólo se dedicaban a la guerra, acabaron siendo más bien una milicia, compuesta la mitad del tiempo por soldados y la otra mitad por colonos, y creando una sociedad de frontera única en su tiempo<sup>41</sup>. Hay que tener en cuenta que la presencia de soldados en fortificaciones a lo largo de los caminos no fue una sorpresa para los colonos y los estancieros, ya que estos últimos habían creado *casas fuertes* en sus estancias, con la intención de protegerse de las incursiones chichimecas y dar asilo a los comerciantes que así lo necesitaran. Además, muchos de estos estancieros, especialmente los grandes terratenientes como las familias Ibarra, Oñate o Bocanegra comenzaron a armar pequeñas milicias que protegieran sus posesiones y a los colonos<sup>42</sup>.

Será con el virrey Enríquez de Almansa con quien se dará un impulso definitivo a la construcción de los presidios en la

<sup>40</sup> Thomas H. Naylor y Charles W. Polzer, *The Presidio and Militia on the Northern Frontier of New Spain 1570-1700, A Documentary History*, Tucson: The University of Arizona Press, 1986, p. 17.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>42</sup> Philip W. Powell, "Génesis del presidio como institución fronteriza 1569-1600", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 9, núm. 9, 1987, p. 23.

gran chichimeca. Sabemos que para 1569, en el camino de México a Zacatecas, había ya penitenciarías de importancia como la de Ojuelos (Jalisco) y Portezuelo, cerca de la villa fortificada de San Felipe (Guanajuato). También existían otras plazas fuertes en Querétaro, San Miguel, Xaso, Ciénaga Grande o Las Bocas. Asimismo, con Almansa se crearon otros presidios, de índole temporal, en puertos de montaña como Jofre o Nieto, cerca de San Miguel el Grande (Guanajuato). Por otro lado, todos los reales de minas empezaron a tener cárceles dentro del asentamiento, buscando tener una defensa efectiva contra los ataques chichimecas. Se tuvo así reclusorios en Mazapil o Sombrerete. Además, las poblaciones en el camino hacia las minas comenzaron a fortificarse, siendo ejemplo de ello la villa de la Purísima Concepción de Salaya (actual Celaya, Guanajuato)<sup>43</sup>.

Con respecto a la cantidad de efectivos, se considera que estas prisiones tenían entre seis a treinta soldados bajo el mando de un capitán. Estos soldados debían comprarse su propio equipamiento, sin el cual no recibían la soldada. Además, hay que tener en cuenta que en muchos casos los pagos se retrasaban, lo que llevó a muchos soldados a realizar expediciones contra chichimecas asentados, en muchos casos pacíficos, para esclavizarlos y poderlos vender, lo que derivó en mayor violencia en la región y en un más lento control. El equipamiento medio del soldado de presidio en esta primera frontera septentrional consistía en una celada con sobrevista, hombreras con pliegues, cota de malla, escaupiles, zaragüelles y botas altas. En muchos casos llevaban también escarcelas. Aparte, se esperaba que todo soldado tuviera un caballo, muy necesario para perseguir a los chichimecas y poder patrullar el camino, escoltando a los comerciantes. En cuanto al armamento, solían llevar una adarga para protegerse de las flechas, lanza y/o espada, así como un arcabuz, siendo el más usado el de pedernal con rueda<sup>44</sup>.

En cuanto a la disposición habitual de estas fortificaciones, solían consistir en cuatro lienzos de muro que unían de dos a cuatro baluartes para la defensa. Estos muros encerraban en su

<sup>43</sup> Thomas H. Naylor y Charles W. Polzer, *op. cit.*, p. 20.

<sup>44</sup> Philip W. Powell, *La guerra chichimeca...*, pp. 135-137.

interior una plaza de armas rectangular o cuadrangular para actos oficiales y resguardo de las carretas de los comerciantes, así como las dependencias necesarias para el funcionamiento de un destacamento militar, tales como: armería, cuarteles, capilla, almacenes y un pozo<sup>45</sup>. Sin embargo, al contrario que en el Mediterráneo o en Asia, encontramos que en el norte de la Nueva España pocos presidios de esta época se realizaron en mampostería o ladrillo. En este caso se optó por materiales perecederos como los ladrillos de adobe, cubiertas de paja y vigas de madera. Este hecho nos lleva a pensar en que se trataron de utilizar los recursos existentes en la zona donde se erigieron estas fortificaciones y siembre buscando abaratar los costes de construcción. Asimismo, hay que tener en cuenta que los españoles sabían que los chichimecas no tenían ni artillería, ni armas de fuego; además, no conocían el arte del asedio a la manera europea.

Esto conlleva que sólo tenemos dos ejemplos hoy en día visibles en los que podemos aseverar que se convirtieron en presidios permanentes y se ampliaron o reconstruyeron en piedra. Nos estamos refiriendo a Ojuelos y Xalpa (actual Jalpan de Serra, Querétaro).

El primero, en la población de Ojuelos, en la población de Ojuelos, Jalisco, es un caso que nos permite ver bien la deriva que tuvieron muchos de estos presidios. Si bien por la importancia estratégica de Ojuelos y su construcción en piedra y ladrillo, se mantuvo funcionando como fortificación militar hasta después de la Independencia de México. El reclusorio de Ojuelos fue establecido por el capitán Pedro Carrillo Dávila<sup>46</sup>, justicia mayor de la villa de San Felipe, y sabemos que para 1582 disponía de seis soldados, todos ellos pertenecientes a las tropas de escolta de la Real Audiencia de México, si bien su ubicación le situaba dentro de la zona de influencia de la Real

<sup>45</sup> El *plano del Fuerte de Xalpa* de 1576 (conservado en el AGI) nos permite ubicar estas estancias y sirve de modelo para imaginarnos estas fortificaciones y cómo pudieron ser, ya que, por la utilización de materiales perecederos, así como por el crecimiento urbano, no quedan apenas registros materiales para comprobar la morfología de estas estructuras.

<sup>46</sup> Philip W. Powell, *Capitán mestizo Miguel Caldera...*, p. 132.

Audiencia de Guadalajara. Este presidio acabó congregando entorno a él a población, la mayor parte de ella eran las familias de los soldados y algunos grupos de indígenas pacificados. El resultado fue su ampliación y reconstrucción en piedra y ladrillo, pasando a lo largo del siglo XIX a ser parte de una hacienda. A día de hoy funge como palacio municipal.

El otro ejemplo que se conserva, si bien es una reconstrucción que se realizó sobre el grabado enviado a España desde América en 1576, es el reclusorio de Xalpa. Sabemos que éste fue mandado edificar al capitán Luis de Carvajal para proteger la cercana población de Xalpa, que estaba siendo asaltada por grupos de chichimecas pames y jonaces en la Sierra Gorda queretana. El presidio mencionado serviría, además, como sede de una iglesia agustina, con el fin de dar doctrina a los indígenas pacíficos y para trabajar en la congregación de los belicosos chichimecas. A su construcción ayudó el encomendero Francisco Barrón y desde el inicio fue edificado en piedra, un dato esencial para entender por qué se ha conservado hasta nuestros días<sup>47</sup>. Tras la pacificación de la Sierra Gorda, a lo largo del siglo XVIII y principios del siglo XIX, la penitenciaría perdió su importancia militar y religiosa, quedando como cárcel hasta su abandono. Hoy en día se encuentra reconstruido, a una escala menor de la que tuvo en sus orígenes, y funge como museo histórico de la Sierra Gorda.

A partir de 1585, a los presidios se les unen otras funciones, no sólo la militar. Ya hemos mencionado dos casos en los que se les añadía la función religiosa (congregación y doctrina), así como de protección de la gente que en torno a ellos se asentaban. Sin embargo, a estas funciones se unen muy rápidamente otras dos: la de pacificar por medios no violentos a los indígenas y la de educar a los nuevos indios de paz en la vida "civilizada". Esto es especialmente importante tras la guerra a sangre y fuego del virrey Almansa, puesto que sus sucesores, el virrey Villamanrique y el virrey Velasco y Castilla optarán por asentar mayor cantidad de indígenas amigos (tlaxcaltecas, mexicas, otomíes...), quienes enseñarán a los chichimecas a vivir de for-

<sup>47</sup> Samuel Temkin, *Luis de Carvajal, the Origins of Nuevo Reino de León*, Santa Fe: Sunstone Press, 2011, pp. 67-72.

ma pacífica y sedentaria en torno a estos edificios. Además, especialmente con Velasco y Castilla, se decide usar una política de "palo y zanahoria", en la que se mantiene la función militar del presidio, las patrullas volantes para proteger los caminos y las expediciones punitivas, si bien se añade también la compra de los caciques de las distintas tribus chichimecas que fueran propensos a buscar la paz con los españoles<sup>48</sup>.

A estos caciques se les empieza a comprar con materiales, mercancías y alimentos, acentándoles cerca de los presidios novohispanos. A estos chichimecas debían los soldados enseñar a vivir de forma pacífica y sedentaria, con ayuda de indígenas amigos siempre que se pudiera. A todo ello ayudó también la presencia de capitanes preparados para emprender este plan, como Miguel Caldera, Francisco de Urdiñola, Río de Loza o Gabriel Ortiz de Fuenmayor<sup>49</sup>. Con estos capitanes, sus soldados, los indígenas asentados y las familias de los soldados se fraguó una sociedad de frontera, miliciana, que consiguió a lo largo del siglo XVII extender la frontera septentrional hasta el lejano Nuevo México y dejando tras de sí una zona pacificada, que aseguró el buen funcionamiento de los importantes centros mineros, esenciales para la política imperialista hispana a lo largo del mundo.

### Conclusiones

A modo de conclusiones podemos señalar que tras este estudio comparativo, hemos visto claras semejanzas entre los modelos de presidios novohispanos y los *praesidia* romanos. En primer lugar, tanto unos como otros fueron edificadas por las tropas de ambos imperios durante sus operaciones militares para controlar el territorio y dar seguridad en las vías de comunicación e hicieron parte de un plan estratégico mayor que buscaba la estabilidad y pacificación de una zona poblada por distintos grupos indígenas habituados a la guerra y que amenazaban importantes recursos mineros. En segundo lugar, ambos imperios reubicaron a los pueblos vencidos en los valles, creán-

doles asentamientos que fueran difícilmente defendibles y que permitieran un mayor control por parte de las tropas de guardia en el territorio, bajándoles de esta forma de los cerros en donde solían residir. Por otro lado, hay también claras diferencias, la primera de ellas, la demográfica. Mientras los españoles apenas sumaban de 5 a 30 soldados en los presidios, los romanos podían colocar más de 200. Otra diferencia fue el mayor impulso por parte de la Nueva España de homogeneizar la cultura de las poblaciones en la frontera bajo los principios de la fe católica, las leyes castellanas y el modo de vida hispano, mientras que en el territorio romano se observa un proceso de transformación cultural. Dentro de este mismo concepto, los españoles utilizaron desde el principio a aliados indígenas de otras naciones para ayudar en la conquista y colonización del territorio, mientras que Roma usaba principalmente sus propios recursos humanos y las tierras repartidas eran entre los veteranos legionarios. Podríamos concluir, por tanto, que la Nueva España no sólo recuperó la palabra latina *praesidium*, sino que también recuperó su espíritu de fortificación de frontera, de origen de una sociedad altamente militarizada, de defensa del territorio y control del mismo y como agentes difusores de la ideología y cultura imperial en la región.

<sup>48</sup> Thomas H. Naylor y Charles W. Polzer, *op. cit.*, p. 38.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 39-40.

## BIBLIOGRAFÍA

- BLOCH, Marc, *Historia e Historiadores*, Madrid: Akal, 1999.
- BOLADO DEL CASTILLO, Rafael y FERNÁNDEZ VEGA, Pedro, "Castro de Las Rabas", en Mariano Luis SERNA GANCEDO, Antxoka MARTÍNEZ VELASCO y Virgilio FERNÁNDEZ ACEBO (coords.), *Castros y castra en Cantabria. Fortificaciones desde los orígenes de la Edad del Hierro a las guerras con Roma. Catálogo, revisión y puesta al día*, Santander: Federación Acanto, 2010.
- BOLADO DEL CASTILLO, Rafael; GUTIERREZ CUENCA, Enrique; HIERRO GÁRATE, José Ángel, "Las Guerras Cántabras", en Ángel OCEDO HERRERO (ed.), *Cántabros. Origen de un pueblo*, Santander: ADIC, 2012.
- CABALLERO ESCORCIA, Boris. Alexander, "La historia comparada. Un método para hacer Historia", *Sociedad y Discurso*, núm. 28, 2015.
- CADIOU, François, "Praesidia et castella dans les Sources littéraires", *Revista d'Arqueologia de Ponent*, núm. 25, 2015.
- CAMINO MAYOR, Jorge; ESTRADA GARCÍA, Rogelio y VINIEGRA PACHECO, Yolanda, "El campamento romano de la Vía Carisa en Asturia Transmontana", *Espacio, tiempo y forma, Serie I, Prehistoria y Arqueología*, núm. 14, 2001.
- CAMINO MAYOR, Jorge; ESTRADA GARCÍA, Rogelio y VINIEGRA PACHECO, Yolanda, *La Carisa. Ástures y romanos frente a frente*, Oviedo: Cajastur, 2005.
- CARRILLO CÁZARES, Alberto, *El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1583*, México: El Colegio de Michoacán/El Colegio de San Luis, 2000.
- CASTRO ALFÍN, Demetrio, "Comprender comparando. Jalones de una búsqueda en historia y ciencias sociales", *Studia Historica. Historia Contemporánea*, vols. X-XI, 1993, pp. 77-90.
- CEPEDA OCAMPO, Juan José, "Peña Cutral (Cantabria). La vía y los campamentos romanos", *Kobie (Serie Anejos)*, núm. 6, 2004.
- COELHO PRADO, María Ligia, "América Latina. Historia comparada, historias conectadas, historia transnacional", *Anuario Digital Escuela de Historia*, núm. 24, 2012.
- ELLIOT, John H., "Historia nacional y comparada", *Historia y Sociedad*, núm. 6, 1999.
- FANJUL PERAZA, Alfonso, "El Castiechu, hallazgo de un posible campamento militar en las estribaciones del puerto de montaña de Leitariegos (Cangas de Narcea, Asturias)", *Nivel Cero*, vol. II, 2007.
- FERNÁNDEZ ACEBO, Virgilio; MARTÍNEZ VELASCO, Antxoka y SERNA GANCEDO, Mariano Luis, "Los poblados fortificados de la Edad del Hierro y las estructuras campamentales romanas en Cantabria: reflexiones sobre el poblamiento, el reparto geográfico y la configuración", en Virgilio FERNÁNDEZ ACEBO, Andrés MARTÍNEZ VELASCO y Mariano Luis SERNA GANCEDO (coords.), *Castros y castra en Cantabria. Fortificaciones desde los orígenes de la Edad del Hierro a las guerras con Roma. Catálogo, revisión y puesta al día*, Santander: Acanto, 2010.
- FERNÁNDEZ OCHOA, Carmen y MORILLO Cerdán, Ángel, "La romanización atlántica: modelo o modelos de implantación romana en el noroeste peninsular", *Portogalia, Nova Série*, vol. 36, 2015.
- GARCÍA GUINEA, Miguel Ángel y RINCÓN VILA, Regino, *El asentamiento cántabro de Celada Marlantes (Santander)*. Santander: Institución Cultural de Cantabria, 1970.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, David; MENÉNDEZ BLANCO, Andrés; ÁLVAREZ MARTÍNEZ, Valentín y JIMÉNEZ CHAPARRO, Jesús Ignacio, "Los campamentos romanos de El Mouro (Grau-Miranda, Asturias) en la vía de La Mesa", *BSAA Arqueología*, vols. LXXVII-LXXVIII, 2011-2012.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, David; MENÉNDEZ BLANCO, Andrés y ÁLVAREZ MARTÍNEZ, Valentín, "El campamento de Moyapán (Ayende, Asturias)", *Férvedes*, núm. 5, 2008.
- GONZÁLEZ DÁVILA, Gil, *Guerra de los Chichimecas*, Guadalajara: Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1994.

- GREEN, Nancy L., "L'histoire comparative et le champ des études migratoires", *Annales, Histoire Sciences Sociales*, vol. 45, núm. 6, 1990.
- GUZMÁN GUZMÁN, Yolanda, *La evangelización agustina en Yurirapundaro, 1550-1602*, Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2011.
- HAUPT, Heinz-Gerhard, "Comparative History. A Contested Method", *Historisk Tidskrift*, vol. 127, núm. 4, 2007.
- IGLESIAS GIL, José Manuel y MUÑIZ CASTRO, Juan Antonio, "Prospecciones y excavaciones arqueológicas en el collado de Peña Cutral (En medio, Cantabria)", *Memorias de Historia Antigua*, núms. 15-16, 1994-1995.
- JIMÉNEZ, Alfredo, *El gran norte de México: una frontera imperial en la Nueva España (1540-1820)*, Madrid: Tébar, 2006.
- KOCKA, Jürgen, *Historia social y conciencia histórica*, Madrid: Marcial Pons, 2002.
- LORENZ, Chris, "Historiografía comparada: problemas y perspectivas", *Memoria y Sociedad*, vol. 9, núm. 19, 2005.
- MARTINO, Eutimio, *Roma contra Cántabros y Astures, nueva lectura de las fuentes*, Santander: Breviarios de la Calle del Pez, 1982.
- MENÉNDEZ BLANCO, Andrés; GONZÁLEZ ÁLVAREZ, David; ÁLVAREZ MARTÍNEZ, Valentín y JIMÉNEZ CHAPARRO, Jesús Ignacio, "Campamentos romanos de campaña en el occidente de Asturias", en VV. AA., *Excavaciones arqueológicas en Asturias (2007-2012)*, Oviedo: Principado de Asturias, 2013.
- MORILLO CERDÁN, Ángel, "Hispania en la estrategia militar del Alto Imperio: movimientos de tropas en el arco atlántico a través de los testimonios arqueológicos", en Carmen FERNÁNDEZ OCHOA y Paloma GARCÍA DÍAZ, *Unidad y diversidad en el Arco Atlántico en época romana*, vol. I: *Hombres, territorios y Fronteras*, Gijón: Archaeopress, 2003.
- MORILLO CERDÁN, Ángel, "Campamentos y fortificaciones romanas en Hispania durante la primera mitad del siglo I a. C.: Calibrando a Sertorio", en Feliciano SALA SELLES y Jesús MORATALLA JÁVEGA (eds.), *Las guerras civiles romanas en*

*Hispania. Una revisión histórica desde la Contestania*, Alicante: Museo Arqueológico de Alicante, 2014.

- MORILLO CERDÁN, Ángel, "Campamentos y fortificaciones tardorrepublicanas en Hispania", en Joaquim PERA y Jordi VIDAL (eds.), *Fortificaciones y control del territorio en la Hispania republicana*, Zaragoza: Pórtico, 2016.
- MORILLO CERDÁN, Ángel; PEREA YÉBENES, Sabino y RAMÍREZ SÁDABA, José L., "Las Guerras Cántabras", en José R. AJA SÁNCHEZ, Miguel CISNEROS CUNCHILLOS, José L. RAMÍREZ SÁDABA (coords.), *Los Cántabros en la Antigüedad. La historia frente al Mito*, Santander: Universidad de Cantabria, 2008.
- NAYLOR, Thomas H. y POLZER, Charles W., *The Presidio and Militia on the Northern Frontier of New Spain 1570-1700, A Documentary History*, Tucson: The University of Arizona Press, 1986.
- PERALTA LABRADOR, Eduardo, "Cuestiones histórico-arqueológicas sobre el *Bellum Cantabricum* y el desembarco romano en la costa cántabra", *Sautuola*, vol. X, 2004.
- PERALTA LABRADOR, Eduardo, "Los Cántabros", en Martín ALMAGRO GORBEA (dir.), *Celtas y Vettones*, Ávila: Institución Gran Duque de Alba/Real Academia Española, 2001.
- PERALTA LABRADOR, Eduardo, *Los Cántabros antes de Roma*, Madrid: Real Academia de la Historia, 2003.
- PITILLAS SALAÑER, Eduardo, "El papel del *Princeps* como elemento de enlace entre Roma y los pueblos indígenas", *HAnt*, vol. XXVII, 2003.
- POWELL, Philip W., "Génesis del presidio como institución fronteriza 1569-1600", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 9, núm. 9, 1987.
- POWELL, Philip W., *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña*, México: The University of Arizona Press/Fondo de Cultura Económica, 1987.
- POWELL, Philip W., *La guerra chichimeca (1550-1600)*, México: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- RAMÍREZ SÁDABA, José Luis, "Los textos clásicos de las Guerras a la luz de la Arqueología: mitos y realidades", en Jorge CA-



MINO MAYOR, Eduardo PERALTA LABRADOR y Jesús FRANCISCO TORRES-MARTÍNEZ (dirs.), *Las guerras astur-cantabras*, Oviedo: KRK, 2015.

SEMPAT ASADOURIAN, Carlos, *Zacatecas, conquista y transformación de la frontera en el siglo XVI. Minas de plata, guerra y evangelización*, México: El Colegio de México, 2008.

STEINMETZ, George, "Comparative History and Its Critics. A Genealogy and a Possible Solution", en Prasenjit DUARA, Viren MURTHY y Andrew SARTORI (eds.), *A companion to Global Historical Thought*, Malaysia: Office, 2014, pp. 412-436.

TEMKIN, Samuel, *Luis de Carvajal, the Origins of Nuevo Reino de León*, Santa Fe: Sunstone Press, 2011.

VILLEGAS MOLINA, María Elena; BRAMBILA PAZ, Rosa y SAINT-CHARLES ZETINA, Juan Carlos, *Toponimia indígena de Querétaro. Siglo XVI*, Querétaro: Municipio de Querétaro, 2015.

## LA LUCHA POR EL CONTROL DEL REGISTRO DE LOS ACTOS VITALES EN ZACATECAS. LA IGLESIA Y EL ESTADO

Manuel de Jesús Arroyo Monsiváis  
El Colegio de San Luis

La sociedad que constituía el México de mediados del siglo XIX aún permanecía bajo la sombra del antiguo orden virreinal. Las tradiciones, costumbres, ideologías, en fin, la vida misma, mostraban que, a pesar de la reforma liberal, las personas seguían arraigadas moral y mentalmente a las prácticas de un gobierno que no existía en físico; sin embargo, su influencia todavía se apreciaba en los individuos, en su modo de vivir y a través de instituciones como la Iglesia católica.

Ésta afirmaba que el surgimiento del Estado moderno mexicano infringía los preceptos religiosos establecidos por el catolicismo, que éstos debían protegerse con el objetivo de conservar su dominio dentro de la administración republicana. Una de las acciones que emprendió dicha institución religiosa para defender su poder político, económico y social fue luchar por la legitimidad del registro de los actos vitales de las personas, regulado ahora por el Estado a través del recién creado Registro Civil y que anteriormente estaba a cargo de las parroquias.

La población trataba de adaptarse a la diversidad de cambios que había traído consigo la Reforma mexicana de mediados del siglo XIX. Las situaciones que se vivían en todo el país, de carácter político, económico y, sobre todo, ideológico, hacían que este proceso resultara lento.

Los miembros de la Legislatura zacatecana, comulgando con el triunfo de la Reforma en el país, consideraban que los cambios, las acciones y los reordenamientos en la administración económica, política y social de México debían manifestar resultados concretos, es decir, acciones sólidas que permitieran legitimar la Reforma. Para los ilustrados zacatecanos de mediados del siglo XIX, el fanatismo, la ignorancia y "el interés

mezquino por el poder" habían sido los elementos principales puestos en acción contra todas aquellas reformas de tinte científico, religioso o político que las distintas sociedades habían tratado de adoptar, con el objetivo de mejorar la condición social y de vida de los pueblos que formaban el México independiente<sup>1</sup>.

Cabe mencionar que Zacatecas se había caracterizado por haber iniciado reformas en épocas consideradas de "peligro", reformas de gran importancia y planteadas antes de que lo hiciera el Gobierno de la Unión. Como ejemplo se tienen las leyes del matrimonio civil y la de excomunión de frailes, expedidas en 1858 por el gobernador Jesús González Ortega<sup>2</sup>. Esto, de acuerdo a los liberales zacatecanos de la época, cuando menos prueba el buen sentido que abundaba en los mismos zacatecanos, así como la resolución y firmeza necesarias para combatir las preocupaciones, la ignorancia y el fanatismo que perduraba a la mitad del siglo XIX<sup>3</sup>.

Los liberales reformistas, como ya se dijo, consideraban necesario separar a la Iglesia del Estado con el propósito que el país entrara en el progreso y la modernidad. Para estos personajes, la Iglesia frenaba el desarrollo de México, debido a que continuaba teniendo gran poder político, económico y social. La separación de estas dos instituciones fue posible gracias al triunfo de la Guerra de Reforma y a la promulgación de las leyes reformistas. En palabras de Ruiz Guerra:

Se pueden identificar cuatro momentos que son definitorios en el proceso hacia la separación del naciente Estado mexicano con respecto de la Iglesia católica. El primero de ellos es el rechazo de la jerarquía católica a esta unidad en la serie de reuniones que se dieron en el Palacio del Arzobispado en la ciudad de México a

<sup>1</sup> Honorable Congreso del Estado de Zacatecas, Poder Legislativo del Estado de Zacatecas, Biblioteca y Archivo Histórico Julián Adame Alatorre, en adelante BAHJAA, Periódico Oficial del Gobierno del Estado, 2 de marzo de 1869.

<sup>2</sup> Elías Amador, *Bosquejo Histórico de Zacatecas*, Aguascalientes: Talleres Tipográficos Pedroza, 1943, 52.

<sup>3</sup> BAHJAA, Periódico Oficial del Gobierno del Estado, 2 de marzo de 1869.

finales de 1821 y principios de 1822. Un segundo momento es el de la Reforma de 1833 con una circular que emitió Andrés Quintana Roo para señalar que el gobierno "ni pide ni necesita" apoyos más allá de los que le ofrece la ley. El tercero es de 1856, cuando Benito Juárez decidió no realizar la misa de *te deum* que era parte del ceremonial de toma de posesión del gobernador de Oaxaca. Con ello, prescindió del aspecto religioso de la toma de posesión. El cuarto momento es de 1860, con la promulgación de la Ley de Libertad Religiosa, que también conocemos como Ley de Libertad de Cultos<sup>4</sup>.

Faviola Rivera Castro expresa que la confrontación entre la República y la Iglesia era de naturaleza política; es decir, se trataba de la lucha entre dos poderes fácticos que reclamaban algún tipo de legitimidad. En este caso, sólo uno de ellos podía ser soberano: o la República se subordinaba a la Iglesia, o bien esta última se sometía a la autoridad civil. Lo que encontramos aquí es la lucha por el establecimiento de un Estado moderno, esto es, capaz de ejercer un poder soberano sobre su territorio y sus instituciones<sup>5</sup>.

Con base en lo anterior, se puede argumentar que la lucha entre estas dos instituciones no culminó con el surgimiento del Estado moderno del que habla Rivera Castro, pues, al fundarse éste y expedirse la Ley del Registro Civil de 1859, la lucha siguió siendo por la legitimidad del poder de cada una de ellas, aunque en esta ocasión fue el control de los actos vitales de los individuos lo que propició el enfrentamiento.

Varios años transcurrieron desde las primeras disposiciones relacionadas con la creación del Registro hasta la formación de los primeros códigos civiles y de procedimientos. Durante ese tiempo, la experiencia ya había mostrado las dificultades para organizar y articular la infraestructura necesaria para formar

<sup>4</sup> Rubén Ruiz, "Los hitos en la separación entre Estado y la Iglesia católica", en Rubén Ruiz (coord.), *Miradas a la Reforma*, México: UNAM, 2011, p. 183.

<sup>5</sup> Faviola Rivera Castro, "Liberalismo y Estado laico en las Leyes de Reforma", en Rubén Ruiz (coord.), *Miradas a la Reforma*, México: UNAM, 2011, p. 194.

las oficinas del Registro, lo que redundaba en una escasa difusión de éste entre la población. A ello se añade la oposición de la jerarquía clerical en los primeros años del funcionamiento de esta institución. A pesar de que el Estado asume formalmente el control oficial del Registro como parte de la administración pública, no evita que la Iglesia reclame su competencia sobre buena parte de ellos, por lo cual existen, de forma simultánea, las dos jurisdicciones<sup>6</sup>.

Sin embargo, en los primeros años aún no aprendían a convivir juntas desempeñando el ejercicio que correspondía a cada una de ellas. La Iglesia adquirió una postura renuente ante la creación de esta nueva institución registral, por lo que el Estado debía legitimarla a través de la misma práctica, generando registros en donde se manifestara la concurrencia de la población.

En el momento en el que se instaura la reforma liberal en México, la Iglesia representó un obstáculo ideológico, político y económico para el establecimiento de la supremacía del poder civil. Esta lucha se extendía hacia los aspectos antes mencionados para conseguir que el proceso de secularización fuera una realidad y pudiera hacerse visible en los individuos, en el Gobierno y en las instituciones. Sin embargo, como afirma Cortés Miranda,

debido al carácter incompleto del proceso de secularización emprendido por el Estado laico, en México no ha tenido lugar una secularización social lo suficientemente amplia y profunda como para sostener que la religión ha dejado de ejercer influencia importante en las conciencias de las personas<sup>7</sup>.

Teniendo en cuenta la influencia que aún tenía la Iglesia católica sobre los individuos, una vez restaurada la República, varios gobernantes locales retomaron la pretensión de consolidar al Registro Civil obligando a la participación del clero parro-

<sup>6</sup> Cecilia Bautista, *Las disyuntivas del Estado y la Iglesia en la consolidación del orden liberal, México, 1856-1910*, México: El Colegio de México/Universidad Michoacana de san Nicolás de Hidalgo/Fideicomiso de Historia de las Américas, 2012, p. 172.

<sup>7</sup> Hegel Cortés Miranda, *El Registro Civil a 150 años*, México: Instituto de Investigaciones Jurídicas/UNAM, 2009, p. 31.

quial. Varias legislaturas estatales discutieron esta posibilidad, por ejemplo, Jalisco, Yucatán, Tabasco y Zacatecas. Algunas parecen no percatarse de la falta que representaba obligar al clero a participar de las actividades gubernamentales frente a la recién declarada independencia Iglesia-Estado<sup>8</sup>. En los primeros años del Registro Civil, una de las estrategias para difundir la importancia de esta nueva institución fue considerar la influencia de la Iglesia católica sobre la población. Como afirma Cecilia Bautista,

así, se recurre al paradójico intento de vincular a los eclesiásticos en la disminución de su propia representatividad social cuando las autoridades civiles envían comunicados a los párrocos para solicitar su participación en dos tipos de registros: el primero, la información de una estadística sobre cultos que demanda la noticia, por municipalidades, sobre el número de parroquias existentes en el territorio, cuántos sacerdotes las atienden, la jurisdicción eclesiástica a la que pertenecen, y el número de fieles que acuden a ellas; el segundo es una petición a los eclesiásticos para que motiven en los católicos el registro de los nacimientos de sus hijos, los matrimonios y defunciones. El registro también contribuiría a formar una estadística de población, considerada de vital importancia para la administración gubernamental de cada estado de la República, pues el control estadístico de la población debía ser la base de la planeación de políticas económicas, de sanidad, etc.<sup>9</sup>.

Encontramos un sector clerical que se pronuncia por no ceder a las pretensiones de los gobiernos, temiendo por las "terribles" consecuencias que pudieran acarrear para la Iglesia. Su negativa a participar formalmente con las autoridades civiles se basó en argumentos legales que remiten a sus derechos como eclesiásticos y a su libertad como párrocos de respetar los límites dictados por su conciencia en calidad de religiosos y al principio legal de la separación Estado-Iglesia, que los había emancipado de participar en los negocios gubernamentales<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Cecilia Bautista, *op. cit.*, p. 180.

<sup>9</sup> *Id.*

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 182.

El objetivo del Estado iba más allá de la simple distinción entre lo que correspondía a la esfera secular y a la religiosa en lo concerniente al Registro Civil. El fin radicaba en conquistar la autoridad que se encontraba en manos de la Iglesia, mediante la legitimación y la vigilancia de los actos de la vida de los mexicanos.

La Ley del Registro Civil tropezó en su ejecución con pocos obstáculos y resistencia porque el pueblo no estaba acostumbrado a esa clase de prácticas civiles y las desconocía por completo. Por otra parte, según Elías Amador, algunos clérigos le hicieron creer a la sociedad que el Gobierno se abrogaba funciones que solamente correspondían al sacerdocio católico y, por lo mismo, el matrimonio civil era ilegítimo y herético. De ahí surgió la desconfianza y el temor de muchas personas para sujetarse a la práctica de registrar ante la autoridad civil los matrimonios, los nacimientos y aún las defunciones, siendo que tales actos nada tenían de usurpación para la libertad de la Iglesia, pues eran meramente administrativos y necesarios para asegurar los derechos civiles de las personas<sup>11</sup>.

El clero utilizó todos los medios que estaban a su alcance para oponerse a la jura de la Constitución de 1857 y luego a las Leyes de Reforma. Incluso hizo uso, para tal objeto, del confesionario, el púlpito y la amenaza de excomunión<sup>12</sup>. Tal es el caso de la señora Andrea Bernales, originaria del municipio de Fresnillo. Ella, hallándose gravemente enferma, quiso confesarse y para ello se le llevó al presbítero D. Gregorio Estrada; sin embargo, este eclesiástico se negó a satisfacer los deseos de la moribunda por estar casada civilmente<sup>13</sup>.

En el caso de la Ley del Registro Civil, Pedro Espinoza y Dávalos, obispo de Guadalajara, publicó un documento pidiendo la derogación de varios artículos de la ley mencionada por considerar que eran opuestos a los cánones y prácticas de la Iglesia. Dichos artículos sancionaban en materia económica a los curas que se negaran a informar diariamente a las autori-

dades civiles locales acerca del número de nacimientos, matrimonios y defunciones registrados en su parroquia. En cuanto al matrimonio civil, el clero se resistió a reconocer su validez porque consideró que era tanto como vivir en amasiato, ya que, por no celebrarse delante del párroco y de dos testigos, carecía de legitimidad<sup>14</sup>.

También Clemente de Jesús Munguía, obispo de Michoacán, protestó en contra de la Ley del Registro Civil. Según él, "la ley civil no es ni puede ser nunca reconocida por la Iglesia como fuente legítima de obligaciones para los párrocos en clases de tales" y consideró que el Registro Civil era "nada menos que un despojo de jurisdicción"<sup>15</sup>.

Frente a tal oposición, las autoridades civiles insistieron para que la jerarquía eclesiástica y el conjunto de la sociedad cumplieran con las disposiciones emanadas de las leyes. Tal fue el caso del Registro Civil establecido en Sonora en 1860. Ahí se advierte, en primer lugar, el propósito de las autoridades de "sacralizar" la nueva institución como una vía para ir construyendo su legitimidad<sup>16</sup> y adquirir el carácter institucional que se trataba de alcanzar.

A diferencia de otros estados de la República, Sonora no resultó muy perturbada por la Guerra de Reforma. Los sacerdotes continuaron en sus parroquias, aunque debían de hacer frente a nuevas instituciones, como el Registro Civil, campo en el que se presentaron fuertes presiones del clero para mantener la supremacía de la Iglesia y exigir que los fieles atendieran primero la vida sacramental y después cumplieran sus obligaciones civiles<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> Elías Amador, *op. cit.*, pp. 557-558.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>13</sup> Don Simón, *Periódico Serio, Formal y Circunspecto, Enemigo de Bromas*, ép. 2, núm. 5, 31 de enero de 1869, p. 3.

<sup>14</sup> Jaime Olveda, "El obispo y el clero disidente de Guadalajara durante la Reforma Liberal", en Jaime Olveda (comp.), *Los obispos de México frente a la Reforma Liberal*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco, 2007, p. 237.

<sup>15</sup> Juvenal Jaramillo, "El poder y la razón. El Episcopado y el Cabildo Eclesiástico de Michoacán ante las Leyes de Reforma", en Jaime Olveda (comp.), *Los obispos de México frente a la Reforma Liberal*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco, 2007, p. 79.

<sup>16</sup> Dora Enríquez, *La Reforma en Sonora: élites políticas y eclesiásticas*, en Jaime Olveda (comp.), *Los obispos de México frente a la Reforma Liberal*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco, 2007, p. 354.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 359.

En este sentido, el clero del estado de Sonora utilizó una estrategia inteligente, puesto que invitaba a la población a que primero realizara el registro de sus actos por medio del registro parroquial, insistiendo que después lo hicieran frente a la autoridad civil. Como ya se dijo, las leyes establecían primeramente el registro ante la autoridad civil, lo cual hace pensar que lo que pretendía el clero de Sonora era que los fieles no se alejaran y olvidaran la práctica registral eclesiástica, la institución de la fe y el cumplimiento del culto católico.

Luego del triunfo de la Reforma, el clero procuró adecuarse al nuevo orden y establecer una relación armónica con la autoridad civil para evitar otro conflicto. Sin embargo, no desaparecieron las dificultades entre ambos. En 1861, el encargado provisional de la recién creada diócesis de San Luis Potosí escribió lo siguiente al gobernador del estado:

Con motivo de haberse establecido en todos los puntos de la diócesis el Registro Civil, el ingreso de los derechos parroquiales se ha disminuido al extremo de no tener los párrocos lo necesario para el pago de los ministros y el sostén del culto (...). Además los señores jueces encargados del Registro Civil en las villas, algunos apegándose al tenor literal de la ley, ponen mil estorbos a los vicarios para la administración del bautismo (...) ni quieren registrar a los de los puntos limítrofes ni que se bauticen en aquel punto sino donde deben registrarse según la ley (...) los fieles tienen necesidad de ocurrir a distancias considerables con peligro de que las criaturas mueran sin recibir el bautismo (...) suplico a usted se sirva mandar como es de justicia y como una excepción de la ley, que los señores jueces del registro no se opongan a que los párrocos administren el bautismo a los puntos limítrofes por ser esto en perjuicio de los fieles<sup>18</sup>.

Para el caso de Zacatecas, en un primer momento los eclesiásticos desacreditaron la Ley del Matrimonio Civil, mientras que con la del Registro Civil, la gente buscó eludir su cumplimiento.

<sup>18</sup> Luz Carregha, "Entre el gozo y el enojo. La diócesis de San Luis Potosí de 1854-1861", en Jaime Olveda (comp.), *Los obispos de México frente a la Reforma Liberal*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco, 2007, pp. 223-224.

to, tratando de evitar conflictos con los presbíteros. En muchos casos prefirió ocultar el nacimiento de los niños antes que presentarlos al juez civil y, en lo relativo al matrimonio, ideó una variedad de subterfugios: algunos accedieron a retractarse del juramento a la Constitución de 1857 para que el presbítero los casara, pero después volvían a prestar el juramento con el fin de evitar la sanción de la autoridad civil<sup>19</sup>. Como se ha venido diciendo, la población estaba entre respetar la autoridad eclesiástica u obedecer los preceptos establecidos por la ley.

En 1861, el *Periódico Oficial* del Estado de Zacatecas notificaba que en algunas poblaciones de la entidad no se acataba la Ley de 28 de julio de 1859, puesto que algunos eclesiásticos insistían en que el registro de los actos vitales por medio de la Iglesia católica era a los que se les debía de dar preferencia, evitando así que las personas acudieran a registrar los actos del estado civil<sup>20</sup>.

Respecto al conflicto Iglesia-Estado por el asunto del registro, la cuestión del matrimonio se convirtió en uno de los temas que más presencia tuvo. La Iglesia sostuvo que el gobierno civil no tenía autoridad para validar las alianzas conyugales que no estuvieran consagradas por la religión. Ella misma consideró que los reformistas cometían un error al considerar que el contrato matrimonial entre cristianos podía existir fuera de las condiciones del sacramento. Según el clero, lo que pretendían los liberales era secularizar de una manera definitiva el matrimonio, quitándole su carácter sagrado, lo que equivalía a autorizar el concubinato<sup>21</sup>.

Aunque el Gobierno se encontraba en todo su derecho de asumir estas facultades, no solo se enfrentaba a la institución eclesiástica, sino a toda una tradición. Lo importante no era sólo el aspecto puramente administrativo del bautizo, la boda

<sup>19</sup> Alma Dorantes, "Zacatecas: un obispado en ciernes. Clero y sociedad en la Reforma", en Jaime Olveda (comp.), *Los obispos de México frente a la Reforma Liberal*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco, 2007, p. 168.

<sup>20</sup> Archivo Histórico del Estado de Zacatecas, en adelante AHEZ, Fondo: Ayuntamiento de Saucedá, Registro Civil, Correspondencia General, No. De Caja: 1, Circular, Zacatecas a 17 de marzo de 1861.

<sup>21</sup> Jacqueline Covo, *Las ideas de la reforma en México*, México: UNAM, 1983, p. 90.

o la defunción, sino la ceremonia religiosa, es decir, la santificación del acto<sup>22</sup>.

En Zacatecas, el apoyo que el presbítero D. Francisco P. Campa brindó a la Ley sobre el Matrimonio Civil fue ocasión de gran escándalo y originó varias impugnaciones escritas de diversos clérigos. Según Campa, el matrimonio celebrado ante un juez civil no sólo era válido y lícito, sino un "verdadero sacramento". Por ello solicitó a la autoridad política que en adelante se les negara a los eclesiásticos cualquier injerencia en ese acto<sup>23</sup>. Esta postura se debía al amplio liberalismo que algunos presbíteros practicaban dentro del estado de Zacatecas. Aunque después, el presbítero D. Francisco P. Campa se retractó y se internó en el Convento de Guadalupe para el cumplimiento de ejercicios para su penitencia, como medida para adquirir el perdón.

La cuestión del juramento a la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma (entre ellas el Registro Civil) causó en Zacatecas, como en el resto del territorio del obispado, muchos problemas a sus pobladores.

A los juramentados "contumaces", no obstante ser personas respetadas de la comunidad, como los integrantes de los ayuntamientos o los jueces, se les negaban públicamente los sacramentos. Al juez municipal de San José de la Isla (actual Genaro Codina), no se le permitió confesarse. En la capital zacatecana el cura Miguel Colmenero se resistió a practicar las diligencias matrimoniales que le solicitó Juan María Villagrana, porque éste se rehusó a administrar los sacramentos a todas las gentes que no abjuraron. Al cadáver del teniente coronel Diego Figueroa, quien murió junto con otros dos vecinos de Juchipila peleando en contra de los bandoleros que asaltaron esta población el 11 de septiembre de 1860, le negó las exequias el cura Demetrio Mota, quien seguramente era otro juramentado<sup>24</sup>.

Así pues, en Zacatecas, el escenario era complicado debido al radicalismo ejercido por el entonces gobernador Jesús González Ortega. Respecto al matrimonio civil, sin duda, este mandatario persiguió al menos dos propósitos: primero, hacer evidente

que en la Iglesia católica había diversidad de opiniones respecto a la validez de un matrimonio que se efectuara sin la intervención del cura y, en segundo término, tratar de tranquilizar la conciencia de los que pidieran el matrimonio civil<sup>25</sup>.

Las Leyes de Reforma no prohibieron los casamientos religiosos; sin embargo, los despojaron de validez ante la autoridad civil para reconocer únicamente los enlaces efectuados por los jueces del Registro Civil como ya se ha hecho mención.

Así como la prensa fue útil para la difusión del Registro Civil, este medio fue empleado para acabar con la influencia del clero que había llamado herejía al establecimiento de esta nueva institución. En palabras de Traffano,

se hizo uso de la prensa; para crear esperanzas a los ciudadanos, aniquilando temores infundidos y falsas preocupaciones, se les ilustra convenientemente, se imponen pequeñas multas a los que no cumplen con las prescripciones de la ley, y se declaran nulos los matrimonios que se celebren y los demás actos civiles que se ejecuten; y fundar el registro en los pueblos del estado, se han pedido a los jefes políticos noticias de las cantidades con que puedan contribuir los municipios respectivos para subvenir a los gastos que demanda la mejora<sup>26</sup>.

De acuerdo a Daniela Traffano, desde 1862, *La Victoria*, el periódico oficial del Gobierno de Oaxaca, notificó los establecimientos del Registro en los distintos distritos del estado, así como los nombramientos de los jueces respectivos. En mayo de 1865 *El Boletín Oficial* de aquel estado, informaba que los alcaldes municipales tenían la obligación de celebrar los matrimonios con "las solemnidades y bajo las fórmulas que expresa el decreto que creó dicho registro, y en que se reconoció la necesidad social del matrimonio civil". Los periódicos seguían apoyando la labor de las autoridades públicas, informando sobre los nom-

<sup>22</sup> Juvenal Jaramillo, *op. cit.*, p. 78.

<sup>23</sup> Alma Dorantes, *op. cit.*, p. 144.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>26</sup> Daniela Traffano, "No se les absuelva mientras no retracten... Iglesia y Reforma en el Obispado de Oaxaca 1857-1877", en Jaime Olveda (comp.), *Los obispos de México frente a la Reforma Liberal*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco, 2007, p. 249.

bramientos de los jueces y presentando al Registro Civil como "otra de las necesidades apremiantes de la actualidad, para que este triunfo de la Reforma, arrancando del poder de la ignorancia y del fanatismo y aceptado y reconocido por el pueblo, produzca los benéficos resultados que se propuso el legislador"<sup>27</sup>.

Esta medida también fue utilizada en el estado de Zacatecas con el afán de convencer a la población de que el Registro Civil daría el respaldo a sus actos vitales, de acuerdo al orden moderno mexicano que habían traído consigo la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma.

Por medio de la prensa, los zacatecanos conocían la situación que estaba atravesando la disputa por la legitimidad de los actos vitales entre Iglesia y Estado. Ambas partes podían expresarse y utilizar este medio como una vía de ataque tanto para uno como para el otro. En 1869, se publicó información sobre una mujer que no pudo recibir el sacramento de la reconciliación por estar casada civilmente:

¡Cuidado con los Diablos! Hallándose gravemente enferma Andrea Bernales, quiso confesarse y se le llevó para el efecto al presbítero D. Gregorio Estrada; mas este eclesiástico se negó a satisfacer los deseos de la moribunda, por estar casada civilmente.

El marido de la Bernales, Néstor Velázquez, se quejó por conducto de la Jefatura Política de este Partido (Fresnillo), al Gobierno del Estado, quien resolvió que, estando decretada la absoluta independencia entre Iglesia y Estado el Sr. Presbítero Estrada estaba en perfecta libertad para ejercer su ministerio<sup>28</sup>.

La cita anterior muestra cómo continuaba la postura renuente de los párrocos a la administración de los sacramentos a las personas que comulgaran con el contexto del orden moderno mexicano. Se localizaron también otros registros de la desacreditación que manifestaba el clero zacatecano hacia el matrimonio civil, como el que anota Elías Amador:

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>28</sup> Hemeroteca Digital de México, *Don Simón, Periódico Serio, Formal y Circunspecto, Enemigo de Bromas*, ép. 2, núm. 5, domingo 31 de enero de 1869, p. 3.

Los ciudadanos Juan Vázquez, Carmen Salas y Eligio Alva, se quejaron ante el C. Juez del Registro Civil de S. Miguel del Mezquital, manifestando, que el Cura de aquel lugar, D. Juan Bautista Sáenz de Ontiveros, había aconsejado a los padres de sus esposas, que las recogieran, hasta que no estuvieran casadas canónicamente, pues el matrimonio civil no era válido. Con este motivo, el Gobierno dispuso al C. Jefe Político de Nieves, investigara lo que había de cierto, ordenando se impusiera un fuerte castigo a los que resultaren responsables<sup>29</sup>.

Con base en lo citado, se puede apreciar que, en lugares alejados de la capital zacatecana, como San Miguel del Mezquital (actual Miguel Auza), ubicado en el partido de Nieves, comenzaban a adoptar el matrimonio civil como parte de su vida cotidiana.

En algunas ocasiones, los presbíteros consideraron el matrimonio civil válido ante la autoridad civil, aunque ilícito frente a la autoridad eclesiástica, como se muestra en el siguiente caso:

Don Abraham González, vecino de esta ciudad y que vive todavía, juró la Constitución y no quiso retractarse. Contrajo matrimonio civil y fue a presentarse ante el cura D. Juan José Orellana, llevando consigo a la consorte y dos testigos. El cura se encontraba en la cama de su aposento y allí declaró González su voluntad de contraer matrimonio canónico. Este caso le fue pasado en consulta al Doctor y Presb. D. Agustín Rivera, que fue entonces Fiscal de la Curia Eclesiástica de Guadalajara y dictaminó que ese matrimonio era válido, aunque ilícito<sup>30</sup>.

Lo anterior da paso a dos cuestiones: primera, se rescata el hecho de que las personas estaban comenzando a convivir con las dos instituciones, es decir que primero contraían matrimonio ante la autoridad civil para luego hacerlo por el culto de su preferencia, en este caso ante la Iglesia católica. Y, segunda, se aprecia la disposición del párroco para celebrar la ceremonia

<sup>29</sup> Elías Amador, *op. cit.*, p. 274.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 558.

religiosa, aunque haciendo énfasis en que el matrimonio civil no era reconocido por la Iglesia.

En 1869 el periódico *Don Simón* de la ciudad de Fresnillo, Zac., publicó una nota con el título de "El Papa y el clero mexicano". En ella celebró la promulgación de una encíclica del papa Pío IX, en la que se aborda el tema del matrimonio civil:

Las reformas eclesiásticas han obtenido un triunfo: el Santo Padre ha dirigido una encíclica, por la cual, y con buena lógica, viene probándole su imprudencia en negar a los fieles los auxilios espirituales, sin querer comprender que estos tienen la obligación de obedecer la ley civil, que con su conducta hostil no han conseguido otra cosa que retirarlos del seno de la Iglesia, y se le previene que en lo sucesivo no exija el retractamiento (*sic*) aun cuando hayan jurado la Constitución, sean casados civilmente o sean propietarios de fincas desamortizadas. Esta conducta de parte de Pío IX es un triunfo para la República, puesto que hasta el Santo Padre reconoce las Leyes de Reforma. Es de esperarse que para lo sucesivo el clero no pondrá más obstáculos que oponía como arma de partido a las prácticas religiosas de los fieles<sup>31</sup>.

Es cierto que Iglesia y Estado en México tuvieron que aprender a convivir juntos realizando cada uno el ejercicio de su jurisdicción; sin embargo, es interesante cómo el papa Pío IX demanda que los párrocos ya no nieguen la administración de los sacramentos, ya que lo único que conseguían era alejar a los fieles. Como se mencionó, la encíclica data de 1869, en lo particular y con base en la información que se manejó para este trabajo, a mediados de la década de 1870 es probable que el pleito entre Iglesia y Estado haya bajado de intensidad dando paso a la existencia "pacífica" de estas dos instituciones registrales.

Una de las medidas que implementó el Gobierno para lograr el éxito del Registro Civil, fue la promulgación de un decreto publicado en el *Periódico Oficial* del 4 de noviembre de 1869, dirigido a los ministros de los diferentes cultos:

<sup>31</sup> Hemeroteca Digital de México, *Don Simón, Periódico Serio, Formal y Circunspeto, Enemigo de Bromas*, ép. 2, núm. 13, p. 4.

A los Ministros de todos los cultos, en su calidad de ciudadanos, se les prohíbe autorizar y registrar acto ninguno de nacimiento o matrimonio, sin que los interesados les presenten certificado de inscripción en el Registro Civil; imponiéndose a los contraventores una multa hasta de quinientos pesos aplicable a los fondos del Municipio<sup>32</sup>.

En respuesta, la Iglesia católica expresó su postura. En el Archivo Parroquial del municipio de Tabasco, Zac., se encontró una circular emitida por el obispado de Zacatecas, la cual debía surtir efecto en todas las parroquias que conformaban la recién erigida diócesis de Zacatecas. Esta circular expresaba lo siguiente:

Zacatecas a 27 de diciembre de 1869. Sobre el Registro Civil se arreglará lo que se ha arreglado con las autoridades de la capital. El párroco es libre para administrar los sacramentos del bautismo y el matrimonio sin aguardar a que se le presente boleta alguna por parte del Registro Civil. Así se declaró por el mismo Gobierno del Sr. Juárez en circular del 20 de mayo de 1861<sup>33</sup>.

Pero ¿cuál era la causa que motivaba a la Iglesia católica a contender por la legitimación de los actos de la vida de los individuos frente al recién creado Registro Civil? Parte de la respuesta se puede apreciar dentro del texto de Omar Guerrero:

La Iglesia ejercita el poder público. Por sí misma administraba el matrimonio y el registro civil por cuanto los consideraba como propios e inherentes a su naturaleza. En segundo lugar, ella era así mismo un ente paraestatal que en sustitución del Estado desempeñaba funciones educativas, sanitarias y asistenciales<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> BAHJAA, *Periódico Oficial del Gobierno del Estado*, 4 de noviembre de 1869.

<sup>33</sup> Archivo Parroquial del Municipio de Tabasco Zacatecas, Sacramental, Libros de Gobierno 1864-1891, foja 29.

<sup>34</sup> Omar Guerrero, "El Estado moderno, Estado laico", en Patricia Galeana (comp.), *Secularización del Estado y la Sociedad*, México: Siglo XXI, 2010, p. 97.



Como se ha venido exponiendo, esta disputa fue por la legitimidad de los actos vitales. En palabras de Bautista García,

el registro secular de los actos vitales de las personas permite a la administración estatal competir por el control social a costa de la hegemonía detentada por la Iglesia en esa área. Ello genera una disputa que no es meramente ideológica, sino por el control de los espacios de representación y jurisdicción administrativa sobre buena parte de la vida secular de la población. La pugna es protagonizada por los funcionarios civiles y los párrocos, ambos en su calidad de representantes del poder estatal y eclesiástico<sup>35</sup>.

Con el triunfo de la Reforma en México, estas funciones son removidas de la jurisdicción eclesiástica para ser reguladas por la administración del Estado. Su secularización abrió la posibilidad de otorgar el lugar que cada institución debía de representar en el orden moderno liberal.

Las descalificaciones realizadas por la Iglesia católica en contra de la Ley del Registro Civil y la respuesta por parte del Estado provocaron desinterés, inestabilidad, desconfianza y temor en muchas personas para adaptarse al registro de matrimonios, nacimientos y defunciones ante la autoridad civil. Estos aspectos representaban obstáculos para su consolidación.

## ARCHIVOS

- AHEZ, Archivo Histórico del Estado de Zacatecas.  
BAHJAA, Biblioteca y Archivo Histórico Julián Adame Alatorre del Poder Legislativo del Estado de Zacatecas.  
APMTZ, Archivo Parroquial del Municipio de Tabasco, Zacatecas.

## HEMEROGRAFÍA

- Don Simón*, Periódico del municipio de Fresnillo, Zacatecas (Hemeroteca Nacional Digital de México).  
*El Defensor de la Reforma*, Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Zacatecas (1868-1870).

## BIBLIOGRAFÍA

- AMADOR, Elías, *Bosquejo Histórico de Zacatecas*, Aguascalientes: Talleres Tipográficos Pedroza, 1943.  
BAUTISTA GARCÍA, Cecilia Adriana, *Las disyuntivas del Estado y la Iglesia en la consolidación del orden liberal, México, 1856-1910*, México: El Colegio de México/Universidad Michoacana de san Nicolás de Hidalgo/Fideicomiso de Historia de las Américas, 2012.  
CARREGHA, LUZ, "Entre el gozo y el enojo. La diócesis de San Luis Potosí de 1854-1861", en Jaime OLVEDA (comp.), *Los obispos de México frente a la Reforma Liberal*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco, 2007.  
CORTÉS MIRANDA, Hegel, *El Registro Civil a 150 años*, México: Instituto de Investigaciones Jurídicas/UNAM, 2009.  
COVO, Jacqueline, *Las ideas de la reforma en México*, México: UNAM, 1983.  
DORANTES, Alma, "Zacatecas: un obispado en ciernes. Clero y sociedad en la Reforma", en Jaime OLVEDA (comp.), *Los*

<sup>35</sup> Cecilia Bautista, *op. cit.*, p. 177.

*obispados de México frente a la Reforma Liberal*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco, 2007.

ENRÍQUEZ, Dora, "La Reforma en Sonora: élites políticas y eclesiásticas", en Jaime OLVEDA (comp.), *Los obispados de México frente a la Reforma Liberal*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco, 2007.

GUERRERO, Omar, "El Estado moderno, Estado laico", en Patricia GALEANA (comp.), *Secularización del Estado y la Sociedad*, México: Siglo XXI, 2010.

JARAMILLO, Juvenal, "El poder y la razón. El Episcopado y el Cabildo Eclesiástico de Michoacán ante las Leyes de Reforma", en Jaime OLVEDA (comp.), *Los obispados de México frente a la Reforma Liberal*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco, 2007.

OLVEDA, Jaime, "El obispo y el clero disidente de Guadalajara durante la Reforma Liberal", en Jaime OLVEDA (comp.), *Los obispados de México frente a la Reforma Liberal*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco, 2007.

RIVERA CASTRO, Faviola, "Liberalismo y Estado laico en las Leyes de Reforma", en Rubén Ruíz (coord.), *Miradas a la Reforma*, México: UNAM, 2011.

RUIZ, Rubén, "Los hitos en la separación entre Estado y la Iglesia católica", en Rubén Ruíz (coord.), *Miradas a la Reforma*, México: UNAM, 2011.

TRAFANO, Daniela, "No se les absuelva mientras no retracten... Iglesia y Reforma en el Obispado de Oaxaca 1857-1877", en Jaime OLVEDA (comp.), *Los obispados de México frente a la Reforma Liberal*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco, 2007.

"DE LA LEALTAD AL REY A LA JURA POR LA  
INDEPENDENCIA".  
CULTURA CÍVICA EN LA VILLA DE SAN JUAN BAUTISTA DE  
LLERENA, REAL DE MINAS DE SOMBRERETE

Cruz Dalia Muro Marrufo  
Universidad Autónoma de Zacatecas

Durante el periodo virreinal se construyó un complejo sistema simbólico para representar el poder monárquico en los territorios americanos, mismo que sirvió para crear una imagen del rey basada en el paternalismo. El rey ausente fue amado y su *benigno yugo* fue aceptado por todos los súbditos con plausibles muestras de lealtad, obediencia y fidelidad. Este texto explica la cultura cívica regia en uno de los minerales más importantes de la provincia (después intendencia) de Zacatecas: la Villa de Llerena, Real de Minas de Sombrerete, la cual se autoproclamó en muchas circunstancias como la más fiel y leal. Sí, ese lugar recóndito del virreinato que fue descubierto en 1555 por el conquistador Juan de Tolosa y que se encontraba separado de España por tierra y mar; el mismo sitio que en julio de 1821 proclamó su independencia con base al Plan de Iguala. ¿Cómo llegó la cultura cívica a los lugares más alejados de la monarquía? Y ¿cuál era su finalidad? Esos son los razonamientos que guían estas líneas.

*Cultura cívica y soberanía regia*

Érase una vez un sitio de *temple muy frío y sano* localizado en el Camino Real de Tierra Adentro que conectaba Zacatecas con la Nueva Vizcaya, el cual desde la hacienda de Río de Medina se dividía en dos rutas; *caminando siempre al poniente, por tierra despoblada*, estaba el puesto de Saín y a tan sólo siete leguas

de ahí se llegaba a Sombrerete<sup>1</sup>, un asentamiento minero que desde su descubrimiento había gozado del privilegio de tener gobierno (alcalde, procurador) y religión, consiguiendo la categoría de villa el 23 de noviembre de 1570 e intentando en años posteriores alcanzar el rango de noble, objetivo que siempre se vio frustrado. Por razones obvias, la sociedad estaba organizada en torno a la actividad minera<sup>2</sup>, razón de más suficiente para que se estableciera un cabildo y una sede parroquial, aspectos que eran indispensables para sostener y promover la cultura cívica. Sombrerete tenía su propia jurisdicción, estando comprendida por Nombre de Dios, San Martín, San Sebastián de Saín Alto, Chalchihuites, Súchil y Cuencamé<sup>3</sup>. Los religiosos desempeñaron un papel fundamental para llevar la ideología regia a estos sitios no sólo a través de la fiesta, sino principalmente por medio de la oratoria sagrada. La antigua Villa de Llerena gozó de gran popularidad en la provincia, ya que sus minas desde el siglo XVI despuntaron en la actividad minera igualando incluso (en algunos momentos históricos) a las de Zacatecas. Como todo centro minero, tuvo fluctuaciones en su población, pero no al extremo de quedarse sin almas o sin autoridad política<sup>4</sup>.

En ese distante lugar, "pobre en pastos y muy poblado de nopales y mezquites"<sup>5</sup>, el medio más eficaz para construir el amor al rey fue la fiesta, una manifestación que se encarnó en el alma novohispana, ya que, a través de la gramática festiva, fue promovido el simbolismo regio para instruir al súbdito en su papel dentro de la sociedad. Pero en la villa, al igual que en las grandes ciudades virreinales, la fiesta también sirvió de forma inversa para que los territorios y sus habitantes se re-

<sup>1</sup> Alonso de la Mota y Escobar, *Descripción Geográfica de los Reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, Durango: Editorial de la Universidad Juárez del Estado de Durango, 2009, pp. 132-137.

<sup>2</sup> María del Rosario Soto Lescale, *Actores educativos en la región minera de Zacatecas, 1754-1821*, México: UPN, 2007, pp. 99-131.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>4</sup> Thomas Dimas Arenas, "Minería y sociedad en Sombrerete durante el periodo colonial", *Mañongo*, Vol. XXIII, núm. 44, enero-junio de 2015, pp. 97-122.

<sup>5</sup> María del Rosario Soto Lescale, *op. cit.*, p. 100.

presentaran públicamente en ese afán por mostrar su lealtad, obediencia y fidelidad, pues, aunque fuera un lugar pequeño y recóndito, existía la autoconciencia de pertenencia al cuerpo político de la Monarquía Española. La fiesta era "una ilusión efímera que altera la monótona vida de las ciudades virreinales construyendo un gigantesco espejo mediante el cual se contemplan recíprocamente reyes y súbditos"<sup>6</sup>.

El calendario festivo conjuntó fiestas político-religiosas y era obligación de las autoridades organizarlas y participar en ellas, especialmente cuando se trataba de las celebraciones regias: bautizos, bodas, cumpleaños, exequias y juras, aquellas que metaforizaban el ciclo de vida del Estado monárquico<sup>7</sup>. La Corona española estableció estrictas políticas de conservación para sus fiestas de tabla desde el centro del virreinato hasta las provincias y villas para asegurarse de sostener la soberanía del rey, la cual dictaba que éste tenía la potestad porque era el elegido de Dios para gobernar, pero también por el derecho de conquista. Por ello, bajo los relatos épicos de las invasiones españolas y la imagen del rey, tanto las grandes ciudades como las pequeñas villas se asumieron parte de un todo más grande, política y territorialmente.

Sombrerete contaba con un cabildo conformado por: alcaldes ordinarios de primer y segundo voto, regidores, diputados de minería, un alférez; además, había otros funcionarios reales como un ensayador, un fiscal, un procurador mayor, un capitán de guerra, un receptor de reales alcabalas, un administrador de rentas, entre otros<sup>8</sup>. Todos ellos constituían el cuer-

<sup>6</sup> Víctor Mínguez, "Los 'Reyes de las Américas'. Presencia y propaganda de la Monarquía Hispánica en el Nuevo Mundo", en Agustín González Enciso y Jesús María Usunáriz Garayoa (dirs.), *Imagen del rey, imagen de los reinos. Las ceremonias públicas en la España Moderna (1500-1814)*, Pamplona: EUNSA, 1999, p. 233.

<sup>7</sup> Ana María Henao Albarracín, "Ceremonias reales y representación del Rey. Un acercamiento a las formas de legitimación y propaganda del poder regio en la sociedad colonial neogranadina. Cali S. XVIII", *Historia y Espacio*, vol. 5, núm. 32, pp. 1-19.

<sup>8</sup> Archivo Histórico Municipal de Sombrerete (en adelante AHMS), Ayuntamiento, Cargos y oficios, General, 1756, 1774, 1783, 1786, 1787, 1792, 1793 y 1795, sobre elecciones de funcionarios reales.

po político de la villa, quienes tenían la obligación no sólo de organizar sino también de encabezar las celebraciones cívicas: tal es el caso de los desfiles. Los cabildos tenían una estructura inamovible y jerarquizada, siendo el cargo más importante el del alcalde, seguido de los regidores, diputados y el alférez<sup>9</sup>. Éstos ocupaban los lugares privilegiados en las celebraciones según el orden de importancia de su cargo. La única excepción a la regla era el alférez, cuya función era primordialmente cívica, símbolo del fragor de la batalla. Por ello sólo él podía portar las insignias reales en las fiestas de tabla. Su cargo, honorífico y digno de incontables preeminencias. El hecho de que existiera el cargo de alférez en la villa de Sombrerete, indica que la cultura cívica era una práctica muy arraigada en la vida cotidiana de sus habitantes.

Ese lazo común, compartido e imaginario que conectó a las poblaciones de la Corona fue la imagen de su rey, el cual era representado como un soberano justo, defensor de la palabra de Dios y un padre amoroso y amado por sus súbditos. Es importante mencionar que para el caso de Sombrerete son pocas las fuentes que dan cuenta de las celebraciones cívicas durante el virreinato. Sin embargo, sí permiten afirmar que la sociedad sombreretense compartía el pensamiento monárquico, ya que el soberano en el antiguo mineral era representado con los mismos símbolos y rituales que en otras latitudes. Los documentos de la época, permiten recrear la línea por donde viajaban las noticias reales y por la cual se sostenían las políticas en materia festiva: de México se enviaba la cédula a la Real Audiencia de Guadalajara, de ésta a Nuestra Señora de los Zacatecas y de aquí era enviada a las principales villas, primero llegaba a Fresnillo la noticia, después a Sombrerete y éste se encargaba de difundirla en los poblados de su jurisdicción. Sombrerete tenía la obligación de rendir cuentas a Zacatecas sobre cómo había realizado las celebraciones en su territorio. Por su parte, la capital emitía un informe a la Real Audiencia sobre toda provincia. De ahí

<sup>9</sup> Mariana Terán Fuentes, *El artificio de la fe. La vida pública de los hombres del poder en el Zacatecas del siglo XVIII*, Zacatecas: Instituto Zacatecano de Cultura Ramón López Velarde/UAZ, 2002, p. 187.

resulta que los festejos se realizaran según iba llegando la noticia a los lugares. En muchas ocasiones, entre más alejado el sitio más tardía era la celebración, pero, a pesar de ello, esa política de control resultó muy eficaz.

#### *Demostraciones de alegría y sentimientos de gratitud: nacimientos y bodas*

En el pensamiento regio los acontecimientos de la familia real eran considerados como sucesos memorables, prósperos y felices. En ese sentido, las nupcias se conmemoraban porque simbolizaban las uniones políticas con otros reinos. En enero de 1705 llegó a la Nueva España la real cédula que informaba las nupcias entre la infanta María Teresa y el infante primogénito del rey de Francia, Luis XIV. El mismo documento dictaba cómo se debía ejecutar la real voluntad respecto a los festejos: misa y sermón, luminarias en las puertas y hachas en los balcones. El rey ordenó que "este nuevo enlace entre las dos coronas de España y Francia (...) tan plausible suceso [se debe celebrar] con demostraciones de alegría y de sentimiento de gratitud"<sup>10</sup>. Uno de los símbolos más usados por el rey fue el sol. La luminosidad de este astro permitía metaforizar la idea que el soberano era omnipresente en todas sus posiciones territoriales; en esa semántica cada ciudad y villa encendía luminarias para rendirle lealtad<sup>11</sup>. De ahí resulta que el expediente contenga la cédula que la Real Audiencia mandó a Zacatecas con una breve reseña de las formas en que fue solemnizado el evento en otros lugares con el objetivo de que sirviera de ejemplo a Sombrerete. Pero no fue sino hasta septiembre de 1745 cuando se celebraron las nupcias en la villa, casi un siglo después de que acontecieron en Europa (1660), aun cuando la infanta María Teresa (hija del rey de España Felipe IV e Isabel de Francia) había muerto en 1683.

<sup>10</sup> Archivo Histórico Municipal de Sombrerete (en adelante AHMS), Alcaldía Mayor, Real Hacienda, Cédulas y Provisiones, General, 12 de enero de 1705.

<sup>11</sup> Víctor Mínguez e Inmaculada Rodríguez Moya, *Visiones de un imperio en fiesta*, Valencia: Fundación Carlos Amberes, 2016, p. 15.

Las autoridades locales organizaron el convite y dispusieron tres días para el júbilo: del 28 al 30 de septiembre. En la solemnidad participó el cabildo y los preladados de los conventos. Hubo, como era costumbre en las fiestas novohispanas, las mencionadas luminarias, colgaduras, desfiles de carros, comedias y fuegos de pólvora los tres días. Además, se le avisó al cura para que dispusiera el repique de campanas, la misa y seguramente el sermón el día 29 con la asistencia de diversas autoridades, incluidas las religiosas y lo más *florido del vecindario*. Aquel septiembre, el convite fue encabezado por Bernardo de Rodallega, Pedro de Castañeda, Manuel Fernández, Manuel de Mier y Campa, Diego de Merperusa, José de la Portilla, José de Alvarado, Francisco de la Serna, Juan Bartolomé Bresques, José Martínez, Felipe de Estrada, Rodrigo José de los Ríos, Juan Romero Sáenz, Joaquín Fernández de la Cavada, Francisco Díaz Gómero, Pedro de Oria, Juan Miguel Pérez, Pedro Fernández Maldonado, Pedro Joaquín de Herrera, entre otros. Estos personajes eran en la villa el vecindario distinguido y la autoridad. Con tales actividades cumplían con su obligación y también manifestaban "el ardiente celo y regocijo en la celebridad de tan feliz enlace, por los efectos que le promete a las dos coronas de España y Francia (...) para con él manifestar *la obediencia y amor tan debido a Nuestro Soberano*"<sup>12</sup>.

En la villa de Llerena, al igual que en las urbes novohispanas, los espacios para la representación del poder regio eran los lugares más representativos: las casas del cabildo, la parroquia y las principales calles. Por ejemplo, las fiestas eran organizadas en las sesiones del cabildo que se efectuaban en la sala capitular, la misa por orden de la autoridad quedaba a cargo del párroco de la villa y se hacía en la iglesia parroquial; los invitados distinguidos eran los españoles y criollos y las fiestas eran de carácter público. Participaban de ellas todos los sectores sociales. En ese tenor, también los festejos por los nacimientos de los príncipes eran motivo de alabanzas porque colocaban en el ojo público a los herederos al trono y recordaban que la corona era inaccesible

<sup>12</sup> Archivo Histórico Municipal de Sombrerete (en adelante AHMS), Alcaldía Mayor, Real Hacienda, Cédulas y Provisiones, General, 12 de enero de 1705. Las cursivas son mías.

para aquellos que no compartían la sangre real, pues la soberanía no se podía conquistar. Por ello, para mostrar públicamente los sentimientos de felicidad que embargaron a la villa de Sombrerete cuando llegó la noticia del nacimiento de Luis I en 1708, por mandato real se solicitó se realizara una marcha militar en la que participaran todos los vecinos españoles mayores de 18 años<sup>13</sup>. El desfile cívico implícitamente hacía alusión al carácter bélico de la Corona española y a la idea del rey como el primer y más grande conquistador.

*El poder de la herencia: de las tristes noticias por la muerte del rey a las juras de lealtad al nuevo soberano*

Sombrerete arribó al siglo XVIII con la noticia más triste: en marzo de 1701 llegó la real cédula (fechada en 10 de diciembre de 1700) que anunciaba la muerte de Carlos II<sup>14</sup>. El documento no da cuenta del protocolo que se siguió en las exequias, solo hace referencia a que inmediatamente se le avisó al cura Br. Mateo de Aguirre y que se dispusieron seis meses de luto por la muerte del rey. El alguacil mayor Pedro Chacón y Blanco, mandó pregonar de viva voz el suceso real en la plaza y los lugares públicos (seguramente afuera de la parroquia)<sup>15</sup>. Y es que el rey, soberano y justo, no era inmortal. Por ello, a partir de su propia vida efímera, se representó una monarquía que deseaba la perpetuidad. Los funerales del rey y las juras de lealtad al nuevo soberano, estaban concatenados por el poder que la herencia tenía en la legitimidad de la sucesión. Por ello, a diferencia de los bautizos y nupcias, las exequias no podían postergarse años, ya que anunciaban el nuevo reinado de la monarquía y eran una necesidad para reafirmar la lealtad de todos sus territorios.

Por documentos emitidos a través de la Real Audiencia y en respuesta a sus órdenes, sabemos que en 1701 se notificó a

<sup>13</sup> AHMS, Alcaldía Mayor, Real Hacienda, Cédulas y Provisiones, General, 30 de septiembre de 1708.

<sup>14</sup> AHMS, Alcaldía Mayor, Real Hacienda, Cédulas y provisiones, General, 10 de diciembre de 1700.

<sup>15</sup> AHMS, Alcaldía Mayor, Real Hacienda, Cédulas y provisiones, General, 24 de marzo de 1701.

las villas de la provincia de Nuestra Señora de los Zacatecas la obligación de jurar a Felipe V y que en una circular de 1702 se confirmó que las villas de Juchipila, Tlaltenango, Fresnillo, San Felipe de Cuquío, San Cristóbal de la Barranca, Sombrerete, Nieves y Mazapil, habían expresado su lealtad reconociendo a su soberano<sup>16</sup>. Medio siglo después, en 1760, ante las proclamaciones a Carlos III, nuevamente las autoridades de Guadalajara mandaron la notificación a la ciudad para que la jura se hiciera con el lustre debido y, además de los ya mencionados para las aclamaciones de Felipe V, esta vez se incluía también a Jerez, Zacatecas, Tacotán y Nieves<sup>17</sup>.

Desafortunadamente, para el propósito de este texto no hay ninguna descripción sobre el universo festivo de las juras para el caso de Sombrerete que permita recrear el ritual y la cultura material que participaba de él, pero es casi seguro que los símbolos reales como la corona, los escudos de armas y el retrato del rey eran utilizados en el mineral<sup>18</sup>. Baste como ejemplo lo acontecido el 22 de julio de 1789, cuando el cabildo del Real solicitó al intendente de Zacatecas Felipe Cleere tomara la *providencia que corresponda* ante Fernando Sáenz, quien ostentaba el cargo de ensayador, para que explicara por qué se había tomado el atrevimiento de poner en el frontispicio de su casa el *Escudo de las Armas Reales*. Argumentaron, el ensayador recibía doscientos pesos anuales por el arrendamiento de las oficinas que tenía en su casa para desempeñar sus funciones, donde además tenía diversos comercios particulares (una tienda y

<sup>16</sup> Archivo Histórico del Estado de Zacatecas (en adelante AHEZ), Ayuntamiento, Festividades, Saca del Pendón, 10 de diciembre de 1701 y 31 de enero de 1702.

<sup>17</sup> AHEZ, Ayuntamiento, Festividades, Fiestas Civiles, 23 de agosto de 1760.

<sup>18</sup> Sobre el papel de las imágenes en las fiestas políticas, véase Nelly Sigaut, "La circulación de imágenes en fiestas y ceremonias y la pintura de Nueva España", "La circulación de imágenes en fiestas y ceremonias y la pintura de Nueva España", en Óscar Mazín y José Javier Ruíz Ibáñez (eds.), *Las Indias occidentales. Procesos de incorporación territorial a las Monarquías Ibéricas*, México: El Colegio de México/Centro de Estudios Históricos, 2012, pp. 389-423.

una pulquería)<sup>19</sup>. El intendente contestó casi un mes después, el 12 de agosto. Le ordenó al promotor fiscal de la Real Hacienda delegara el caso a Pablo Agudo, ministro tesorero de la Real Hacienda, para que le notificara a Fernando Sáenz que debía exponer "el motivo y facultades que tenga para haber procedido a poner los distintivos de las Armas Reales y Almenas"<sup>20</sup>. Casi un año más tarde, el 3 de junio de 1790, la autoridad correspondiente respondió desde Fresnillo diciendo tenía en su poder el expediente y que tomaría las "providencia[s] que convengan"<sup>21</sup>, pero todo parece apuntar que no le dio seguimiento al caso.

En ese mismo año, 1789, el intendente solicitó al alcalde mayor José Camino y Monteros visitara a José Cayetano Cáceres, regidor fiel ejecutor del partido de Sombrerete, para explicar el *privilegio* que gozaba para usar el uniforme real de regidor. Cáceres, expuso que tenía 22 años ostentando el cargo por gracia del rey y que su título había sido ratificado por el virrey en 1767, "concediéndome las mismas franquezas, goces y privilegios que a los demás regidores del reino"<sup>22</sup>. Comentó que durante 16 años no había usado el uniforme porque no lo tenía y que en 1783 se lo había comprado a un vendedor de Valladolid visitante en Sombrerete, para usarlo desde entonces solamente en las *festividades clásicas*, es decir, en las conmemoraciones reales donde era muy importante el bien vestir<sup>23</sup>. José Camino realizó el informe de la respuesta de Cáceres al siguiente día, y un mes más tarde la envió al intendente acompañada del título original que el rey le había otorgado al regidor<sup>24</sup>. En mayo de 1790

<sup>19</sup> AHEZ, Intendencia, Sombrerete, 22 de julio de 1789.

<sup>20</sup> AHEZ, Intendencia, Sombrerete, 12 de agosto de 1789.

<sup>21</sup> AHEZ, Intendencia, Sombrerete, 3 de junio de 1790.

<sup>22</sup> AHEZ, Intendencia, Sombrerete, 25 de agosto de 1789.

<sup>23</sup> Pilar Gonzalbo Aizpuru, "De la penuria y el lujo en la Nueva España. Siglos XVI al XVIII", *Revista de Indias*, vol. LVI, núm. 206, 1996, pp. 49-75. Gonzalbo Aizpuru destaca que el atuendo que los integrantes del cabildo usaban en las fiestas era tan relevante como la celebración misma porque era una necesidad para el prestigio de la corporación, por lo cual las formas de vestir eran reguladas.

<sup>24</sup> AHEZ, Intendencia, Sombrerete, 26 de agosto de 1789 y 23 de septiembre de 1789.

se dio la aprobación por parte de la intendencia de Zacatecas para que pudiera portar las vestiduras oficiales, pero se agregó que al igual que los regidores de México debía cumplir con las responsabilidades económicas: pagar veintisiete pesos, y cinco reales por derecho de media anata y cuatro pesos por derecho de contaduría. Hasta que el regidor de Sombrerete no pagara en la tesorería no le serían devueltos sus títulos<sup>25</sup>.

Las exequias y las juras dentro de las festividades de tabla, aun cuando no eran de carácter anual, sí fueron las más importantes, de ahí que la Corona instituyera políticas específicas para que los sucesos en la vida del rey no pasaran desapercibidos en sus territorios, así fueran los más distantes. A los reyes se les juró lealtad en sitios donde jamás residieron, porque significaba el reconocimiento a su potestad. Ahora podemos decir que las fiestas reales tuvieron cobertura en prácticamente todo el territorio monárquico. Los religiosos fueron los principales artistas de la imagen simbólica del rey en las zonas rurales. Desde lo alto, en los púlpitos, predicaron en voz alta innumerables sermones en las fiestas tanto cívicas como religiosas<sup>26</sup>. En la historia sagrada, los reyes eran representados como los católicos que defendieron la palabra de Dios para conseguir la felicidad de sus súbditos ganando el mérito de la gloria terrenal y eterna, tal como sus antepasados lo habían hecho. Hacia 1780 se predicó un sermón en el convento de dominicos que reflexionaba en torno a los sacrificios que los reyes hacían por amor: "Conoced católicos estas verdades evangélicas si queréis agradar y mostraros reconocidos a este inmenso beneficio, en otro tiempo (...) nuestros príncipes armados con la señal de la cruz privándose de sus delicias y de su corte, atravesaban los mares e iban a la tierra santa a adorar las huellas del salvador"<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> AHEZ, Intendencia, Sombrerete, 19 de mayo de 1790.

<sup>26</sup> El sermón fue un instrumento del poder para influir en la sociedad, ya que permitía la circulación de la información a través de la oralidad. Fue muy usado durante todo el periodo virreinal. Véase Carlos Herrejón Peredo, "La oratoria en Nueva España", *Relaciones*, núm. 57, 2003, pp. 57-80.

<sup>27</sup> Archivo Parroquial de Zacatecas (en adelante APZ), sermones/

En esa tesitura, el linaje jugaba un papel central no sólo para el ciclo vital de la monarquía, sino también en la cotidianeidad de los súbditos, ya que, así como el rey heredaba la soberanía a su primogénito, también el honor, la valentía y el pecado eran traspasados a las generaciones venideras, de tal modo que vivir en virtud fue el principal ideal social. Ese poder que tenía socialmente la herencia era bien conocido en la jurisdicción de Sombrerete. En la ranchería llamada Real de San José, se predicó un sermón en 1782 el cual a través de los tópicos de la gloria y el pecado explicaba la importancia de llevar una vida apegada a las normas católicas porque si no "aquel de quien había de difundirse la gracia en sus descendientes, se difunde el pecado, y en lugar de ser heredero de él, la divina filiación, heredamos ser hijos de irá"<sup>28</sup>. Era necesario que los vasallos comprendieran el símbolo de la herencia porque no sólo su vida espiritual se regía por él, también su vida social y política, las exequias y juras recordaban que la soberanía para gobernar la villa sólo la tenía la Corona española a través de un poder heredado por sangre real.

#### *De la defensa de la soberanía en tiempos de crisis, a la jura por la independencia*

El rey ausente fue amado a través de sus símbolos; se encarnó en el corazón de la sociedad. Por esa razón, décadas después, ante la crisis de soberanía que acontecía en España, tras la usurpación del trono por parte de José Bonaparte, en los reinos americanos se vivió una oleada de juramentos de lealtad<sup>29</sup>. La crisis política hizo de Fernando VII el rey más deseado, jurado y aclamado en la monarquía. Sombrerete no fue la excepción. El 12 de agosto de 1808, José Peón Valdés, intendente de Zacatecas, emitió un aviso a las ciudades más importantes de la

completo, *Eclesiástico, Cristológico*, 28 de mayo de 1780, exp. 5, f. 7.

<sup>28</sup> APZ, *Disciplinar, Sermones/completo, Eclesiástico*, 19 de febrero de 1782, f. 2v.

<sup>29</sup> Marco Antonio Landavazo, *La máscara de Fernando VII. Discurso e imaginario monárquicos en una época de crisis. Nueva España, 1808-1822*, México: El Colegio de México/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/El Colegio de Michoacán, 2001, pp. 41-57.

intendencia el cual decía lo siguiente: "He resuelto que se proceda desde luego a proclamar solemnemente a nuestro amado y deseado Soberano, el señor don Fernando 7° (...). Ya inserto a V. S. para su inteligencia y la de ese Ayuntamiento, a fin de que se proceda también a levantar pendones en esa ciudad, luego que se haya verificado en esta ciudad"<sup>30</sup>. La usurpación del trono fue vista como *la pérfida traición del emperador de los franceses*<sup>31</sup>. Inmediatamente, en octubre de 1808 el señor administrador de Sombrerete, en nombre del cabildo de la villa, hizo saber a las autoridades de Zacatecas que, como muestra de fidelidad, habían puesto en sus sombreros "el distintivo que expresa el nombre de Nuestro Augusto Soberano el Señor Don Fernando Séptimo"<sup>32</sup>.

Aunado a los acontecimientos peninsulares en la Nueva España, desde septiembre de 1810 el cura Hidalgo se había levantado en armas exigiendo la autonomía política. Sombrerete siempre se mantuvo informado de los sucesos tanto novohispanos como reales y no dejó de dar muestras de su fidelidad. La villa fue la sede del ejército realista para contener el avance de la insurrección al norte. Desde noviembre de 1810, se instaló en la tesorería una junta de seguridad y buen gobierno para defender la villa de los insurgentes. El grupo que aquel día se reunió estuvo integrado por vocales y prelados franciscanos y dominicos; su función fue velar por los intereses de la Corona, mantener el orden y evitar las conspiraciones. Aquellos años fueron inestables; por un lado, se había levantado un motín solicitando la restitución de los cargos de la autoridad por el desvío de recursos y la falta de subsistencia entre la población, la crisis política española y el temor a la propagación de los insurgentes<sup>33</sup>. Ante tales circunstancias, se solicitó bajar de su santuario a la Virgen de la Soledad para dar gracias por su

<sup>30</sup> AHMS, Alcaldía Mayor, Ayuntamiento, Intendencia, Correspondencia, 12 de agosto de 1808.

<sup>31</sup> AHMS, Alcaldía Mayor, Ayuntamiento, Intendencia, Correspondencia, 6 de diciembre de 1808.

<sup>32</sup> AHMS, Alcaldía Mayor, Ayuntamiento, Correspondencia, General, 7 de octubre de 1808.

<sup>33</sup> Mariana Terán Fuentes, *Por lealtad al rey, a la patria y a la religión. Zacatecas (1808-1814)*, México: Gobierno del Estado de México, 2012, pp. 174-183.

protección. La rogativa duraría los días 6, 7 y 8 de junio de 1812 en solemne procesión a la santa iglesia parroquial de Nuestra Madre Santísima y Señora de la Soledad, con el laudable fin de jurarla por Generalísima y Protectora de las Armas de esta villa y su partido, en debido reconocimiento del especial patrocinio con que su divina majestad se ha dignado mirar a los fieles habitantes de este suelo, liberándolos del terrible golpe de la insurrección<sup>34</sup>.

Para continuar con las costumbres festivas, se dispuso también que los vecinos blanquearan sus casas, pusieran colgaduras y encendieran luminarias los tres días de triduo. La búsqueda de la intervención divina en los momentos extraordinarios fueran de guerra, de hambre, sequía y sanación eran prácticas muy comunes, tradiciones que se realizaban por costumbre y convicción, pues la sociedad realmente creía en que sus rogativas serían escuchadas y así podrían recibir los beneficios que solicitaban.

En la villa de Sombrerete la lealtad se construyó con la tradición y la retórica sagrada. Se expresó en la vida diaria y agudizó las palabras en las circunstancias de crisis y aun cuando juró la independencia en 1821, lo hizo siguiendo el ritual con que tantas veces prometió lealtad: manteniendo fidelidad a su rey<sup>35</sup>. Aquel julio de 1821, en Zacatecas, quedó registrado como un mes y año emblemático porque a lo largo de sus días la independencia fue jurada en toda la provincia<sup>36</sup>. Las autoridades de la villa de San Juan Bautista Real y Mineral de Sombrerete (también llamada *villa de Llerena*) se reunieron el 15 de julio en las *Casas Consistoriales del Ilustre Ayuntamiento Constitucional*, junto a algunos vecinos, los diputados de Minería y Comercio,

<sup>34</sup> AHMS, Alcaldía Mayor, Ayuntamiento, Asuntos Eclesiásticos, General, 15 de mayo de 1812.

<sup>35</sup> Sonia Pérez Toledo refiere que en el tránsito del virreinato al México independiente las formas antiguas tuvieron funciones nuevas, de modo que la vida independiente inició sobre los cimientos del antiguo régimen. Sonia Pérez Toledo, "Introducción", en Sonia Pérez Toledo y René Amaro Peñaflores (coords.), *Entre la tradición y la novedad. La educación y la formación de hombres "nuevos" en Zacatecas en el siglo XIX*, México: UAZ/UAM, 2003, p. 7.

<sup>36</sup> Amador, Elías, *Bosquejo histórico de Zacatecas, 1810-1857*, Zacatecas: Gonber, 2010, pp. 210-212.



los empleados de la Hacienda pública, los preladados de los conventos de Santo Domingo y San Francisco y, como no podía faltar, el cura párroco del lugar para "presentar el juramento de la Independencia con arreglo a la fórmula que acompañó el mencionado Señor Jefe Político y el Plan del Señor Coronel Agustín de Iturbide primer Jefe del ejército de las tres garantías que también se leyó y publicó para inteligencia de todos"<sup>37</sup>. El protocolo a seguir fue el siguiente: el jefe político Pedro Celestino Negrete, frente al Santo Cristo y con las manos sobre el libro de los Santos Evangelios alzando la voz pronunció las siguientes palabras:

Juro por Dios y los Santos Evangelios no reconocer otra religión que la Católica, Apostólica y Romana, juro obedecer y hacer obedecer el Gobierno Independiente con arreglo al Plan del Señor Coronel D. Agustín de Iturbide primer jefe del ejército de las tres garantías que establece la fidelidad al Rey y la unión de todos los habitantes de una N. E. Si así lo hiciera Dios me ayude y si no me lo demande<sup>38</sup>.

En la misma dinámica, el resto de los presentes hizo el respectivo juramento con el mayor júbilo. Préstese atención a que se mantiene la fidelidad al Rey. Lo novedoso de la jura radicó en una cuestión: la obediencia y la fidelidad que sostenían la lealtad y con ello la soberanía del Rey se dividieron, pues se conserva la primera en tanto que la segunda hace referencia a la forma de gobierno, lo cual ressignifica las muestras de lo que con antelación habían sido las manifestaciones de amor a la monarquía y en su lugar, a pesar de la ausencia del concepto, se enuncia implícitamente el reconocimiento del *Gobierno Independiente* y también el providencialismo divino. Coincidimos con Mariano Torres Bautista cuando menciona para el caso de Puebla que "este primer homenaje al general Agustín de Iturbide es interesante porque revela cómo los valores locales y los

<sup>37</sup> AHMS, Ayuntamiento, Doc. especiales, General, 15 de julio de 1821.

<sup>38</sup> AHMS, Ayuntamiento, Doc. especiales, General, 15 de julio de 1821, f. 1v.

poderes se sometían ahora a la nueva dirigencia del país"<sup>39</sup>. No sólo las formas fueron las mismas, también los espacios de representación del poder. Para el caso de Sombrerete, durante la ceremonia de jura del Ayuntamiento, los presentes pasaron a la santa iglesia parroquial donde "se cantó un solemne *Te deum* en acción de gracias, habiendo habido repique de campanas de esta acta firmada por el Presidente"<sup>40</sup>. ¿Qué sintió la sociedad al oír un sonido tan familiar pero que promovía un nuevo significado? Ese retintín que cotidianamente recordaba el camino del sol desde que amanecía hasta que anochecía en este día anunciaba nuevos tiempos, expresados en la concepción de que, a partir de la Independencia, se nacía y así lo exponen los documentos emitidos por la autoridad de la intendencia de Zacatecas a partir de entonces: "28 de febrero de 1823. Tercero de nuestra gloriosa Independencia"<sup>41</sup>.

#### *Consideraciones finales*

El caso de Sombrerete contradice la historia nacionalista que desde el siglo XIX sostuvo que España tenía en la oscuridad y bajo su maligno yugo a los territorios americanos, desde la capital del virreinato hasta las villas, pueblos y rancherías. La vida cívica de la Villa de Llerena y ese constante amor que siempre le manifestaron al rey, sugiere que las políticas monárquicas encaminadas a afianzar la lealtad y la soberanía no fueron exclusivas de las grandes urbes novohispanas. Si bien las fiestas políticas en las zonas rurales no eran con la misma magnificencia que en las ciudades capitales, sí mantenían los elementos básicos del ritual cívico: vísperas, misa, sermón, ornamentos (hachas y luminarias), desfiles de carros, fuegos de artificio y gastronomía. Pero sobre todo los significados de rey, patria y religión. Es importante mencionar que las descripcio-

<sup>39</sup> Mariano Enrique Torres Bautista, "De la fiesta monárquica a la fiesta cívica: El tránsito del poder en Puebla, 1821-1822", *Historia de México*, vol. XLV, núm. 2, 1995, p. 224.

<sup>40</sup> AHMS, Ayuntamiento, Doc. Especiales, General, 15 de julio de 1821.

<sup>41</sup> AHEZ, Ayuntamiento, Festividades, Fiestas Civiles, 28 de febrero de 1823.

nes de las fiestas y la oratoria sagrada no llegaron a la imprenta, a diferencia, por ejemplo, de las de la ciudad de Zacatecas, donde sí gozaron de ese mérito. Sombrerete juró la emancipación política, pero no desconoció al rey. Si la independencia no rompió con la fidelidad de la única villa de Nueva Galicia que mantuvo su lealtad ante la insurgencia, cabría preguntarnos ¿cuándo dejaron de amar los habitantes a su rey, aquel que todavía deseaba seguir amándolos como en los, ahora ya, viejos tiempos? Sin duda, aquí no termina esta historia.

## ARCHIVOS

- AHEZ, Archivo Histórico del Estado de Zacatecas.  
APZ, Archivo Parroquial de Zacatecas.  
AHMS, Archivo Histórico Municipal de Sombrerete.

## BIBLIOGRAFÍA

- AMADOR, Elías, *Bosquejo histórico de Zacatecas, 1810-1857*, Zacatecas: Gonber, 2010.
- DE LA MOTA Y ESCOBAR, Alonso, *Descripción Geográfica de los Reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, Durango: Editorial de la Universidad Juárez del Estado de Durango, 2009.
- DIMAS ARENAS, Thomas, "Minería y sociedad en Sombrerete durante el periodo colonial", *Mañongo*, Vol. XXIII, núm. 44, enero-junio de 2015.
- GONZALBO AIZPURU, Pilar, "De la penuria y el lujo en la Nueva España. Siglos XVI al XVIII", *Revista de Indias*, vol. LVI, núm. 206, 1996.
- HENAO ALBARRACÍN, Ana María, "Ceremonias reales y representación del Rey. Un acercamiento a las formas de legitimación y propaganda del poder regio en la sociedad colonial neogranadina. Cali S. XVIII", *Historia y Espacio*, vol. 5, núm. 32.
- HERREJÓN PEREDO, Carlos, "La oratoria en Nueva España", *Relaciones*, núm. 57, 2003.
- LANDAVAZO, Marco Antonio, *La máscara de Fernando VII. Discurso e imaginario monárquicos en una época de crisis. Nueva España, 1808-1822*, México: El Colegio de México/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/El Colegio de Michoacán, 2001.
- MÍNGUEZ, Víctor, "Los 'Reyes de las Américas'. Presencia y propaganda de la Monarquía Hispánica en el Nuevo Mun-

do", en Agustín GONZÁLEZ ENCISO y Jesús María USUNÁRIZ GARAYOA (dirs.), *Imagen del rey, imagen de los reinos. Las ceremonias públicas en la España Moderna (1500-1814)*, Pamplona: EUNSA, 1999.

MÍNGUEZ, Víctor y RODRÍGUEZ MOYA, Inmaculada (dirs.), *Visiones de un imperio en fiesta*, Valencia: Fundación Carlos Ambers, 2016.

PÉREZ TOLEDO, Sonia y AMARO PEÑAFLORES, René (coords.), *Entre la tradición y la novedad. La educación y la formación de hombres "nuevos" en Zacatecas en el siglo XIX*, México: UAZ/UAM, 2003.

SIGAUT, Nelly, "La circulación de imágenes en fiestas y ceremonias y la pintura de Nueva España", en Óscar MAZÍN y José Javier RUÍZ IBÁÑEZ (eds.), *Las Indias occidentales. Procesos de incorporación territorial a las Monarquías Ibéricas*, México: El Colegio de México/Centro de Estudios Históricos, 2012.

SOTO LESCALE, María del Rosario, *Actores educativos en la región minera de Zacatecas, 1754-1821*, México: UPN, 2007.

TERÁN FUENTES, Mariana, *El artificio de la fe. La vida pública de los hombres del poder en el Zacatecas del siglo XVIII*, Zacatecas: Instituto Zacatecano de Cultura Ramón López Velarde/UAZ, 2002.

TERÁN FUENTES, Mariana, *Por lealtad al rey, a la patria y a la religión. Zacatecas (1808-1814)*, México: Gobierno del Estado de México, 2012.

TORRES BAUTISTA, Mariano Enrique, "De la fiesta monárquica a la fiesta cívica: El tránsito del poder en Puebla, 1821-1822", *Historia de México*, vol. XLV, núm. 2, 1995.

## EL MONOPOLIO DE TABACO. UNA APROXIMACIÓN HISTORIOGRÁFICA

José Antonio Serrano Ortega

El Colegio de Michoacán

Obed López Arriaga

Universidad Autónoma de Zacatecas

El estanco del tabaco fue una de las medidas para incrementar los ingresos de la Real Hacienda novohispana durante las reformas de los Borbón en 1764. Dicha determinación consistió en el monopolio del cultivo, manufactura, distribución y venta del mismo en rama y labrado. Así pues, a partir de ese año, sólo se podría sembrar tabaco en las villas de Veracruz y sería procesado en seis grandes fábricas ubicadas en la Ciudad de México, Guadalajara, Querétaro, Puebla, Orizaba y Antequera (actual Oaxaca), desde donde se concesionaría la venta de cigarrros y puros<sup>1</sup>. También fue concebido como la innovación recaudatoria más importante hacia finales del período colonial, al proporcionar casi 30 por ciento de los ingresos brutos del real erario<sup>2</sup>.

El presente artículo expone un balance sobre los estudios históricos que abordan el monopolio del tabaco en Nueva España desde una perspectiva económica y política, dando cuenta de los procesos inherentes a su operatividad, estructura administrativa y racionalidad financiera (ingresos y gastos). Los trabajos seleccionados para el análisis de las aristas, variables,

<sup>1</sup> José Antonio Serrano Ortega, "El humo en discordia: los gobiernos estatales, el gobierno nacional y el estanco del tabaco (1824-1836)", en José Antonio Serrano Ortega y Luis Jáuregui (eds.), *Hacienda y Política. Las finanzas públicas y los grupos de poder en la primera República Federal Mexicana*, Zamora: El Colegio de Michoacán, 1998, p. 205.

<sup>2</sup> Carlos Marichal y Daniela Marino (comps.), *De Colonia a Nación: Impuestos y Política en México 1750-1860*, México: El Colegio de México, 2001.

ventajas, limitaciones y ausencias sobre dicha temática obedecen a dos criterios: incluir el elemento financiero como parte de las explicaciones brindadas por los autores y evidenciar cuanto menos la forma en cómo se articuló la cadena productiva alrededor del estanco y, por tanto, las distintas fases que incluyó: producción, circulación y abasto.

A grosso modo el documento se divide en tres partes: una dedicada a las investigaciones generales del virreinato, en la cual se incluye además un estudio sobre la capitania de Venezuela que posibilita preguntas y objetos de discusión respecto a la trayectoria del monopolio, y la otra concentrada en los avances regionales sobre dicha temática, de los que deriva el cierre del artículo cuyo objetivo es presentar una posible agenda de trabajo, acerca de posibles alternativas de explicación y análisis del estanco novohispano.

El tabaco en la Nueva España-México ha sido abordado de manera prácticamente fragmentada; son pocos y acotados los trabajos sobre el mismo. Únicamente las obras de Céspedes del Castillo y Deans-Smith lo han estudiado de una manera más integral. Por ello, se han convertido en referentes metodológicos; no obstante, se deben precisar algunos planteamientos de los autores mencionados.

En el trabajo de Céspedes del Castillo<sup>3</sup>, se muestran generalidades del estanco del tabaco novohispano: desde su origen y diversos usos (ritual y medicinal), la evolución del mismo, su tránsito como producto de consumo moderno, su rol dentro del mercado, el monopolio estatal, hasta su estructura operativa (funciones y funcionarios), al igual que las actividades implícitas como transporte, distribución, venta y consumo. Además, expone datos sobre las finanzas del monopolio y, finalmente, profundiza en el quebranto del estanco.

Céspedes divide su análisis en cuatro etapas: la primera, una fase formativa desde la tercera década del siglo XVI hasta finales del XVII, donde se consolidaron los usos modernos del tabaco: inicialmente como medicina y después como práctica habitual y espontánea de minorías cada vez más amplias, que le convir-

<sup>3</sup> Guillermo Céspedes del Castillo, *El tabaco en Nueva España*, Madrid: Real Academia de la Historia, 1992.

tió en un producto de autoconsumo destinado a la demanda del mercado urbano. La segunda, comprende los años de 1700 a 1765, con la aparición de un mercado extenso y unificado concentrado en la región de Córdoba y Orizaba como zona productora especializada y la Ciudad de México como principal centro manufacturero y distribuidor; se inventa el cigarrillo, se difunde su elaboración artesanal y aparecen los primeros especialistas del tabaco en sus diversos procesos (cultivo, curado, tráfico y manufactura). Esta etapa es nodal para abordar al tabaco como un monopolio y negocio rentable para la Corona, corroborado en ganancias y beneficios<sup>4</sup>.

La tercera etapa, se corresponde con la fase de consolidación y auge del estanco (1765-1809), administrado con criterios centralistas bajo un régimen de precios establecidos conforme objetivos políticos y fiscales, que, desde una perspectiva personal, deberían trabajarse y profundizarse más como económicos. El autor señala dos aseveraciones de interés: por un lado, la categoría de monopolio estatal, pertinente porque alude la operatividad del estanco no como una empresa moderna de carácter privado, sino como una actividad de ejercicio exclusivo de la Corona. Y, por el otro, la idea de transición de la producción de tabaco de una fase artesanal a una industrial, que, acorde al período, correspondería a una fase preindustrial, ya que se mantuvo durante ochenta años sin mayor inversión, tecnología y cambio.

Y la cuarta etapa de 1810 en adelante, denominada por Céspedes como el período de destrucción del monopolio, a causa de la expansión del contrabando, dirigido a suplir las deficiencias de la renta y su incapacidad para atender la creciente demanda de tabaco manufacturado, consideración por discutirse, pues, bajo los resultados de investigaciones propias, se plantea que el monopolio transitó por un estancamiento debido al desorden político y una economía de guerra; no obstante, continuó fluyendo dinero por concepto de venta de cigarros y puros a grado tal que logró recuperarse en pocos años. Desde inicios de la etapa republicana, volvió a ser un ramo significativo para las Haciendas locales.

<sup>4</sup> El mercado en la Nueva España, con 5,837,000 habitantes, significó una rentabilidad en pesos de 3,252,572, el cual incrementaría rápidamente.

En el estudio de Deans-Smith<sup>5</sup> son tres los principales protagonistas: burócratas, agricultores y trabajadores, separándolos conforme su papel en el monopolio. Los primeros, brazo operativo del estanco conformado por emisarios reales españoles en su mayoría, quienes laboraban en las factorías; los segundos, vinculados a la producción de tabaco en Orizaba y Córdoba, considerados una sociedad agraria local, y los últimos, encargados de fabricación y obtención de derivados del mismo (puros y cigarros principalmente), vistos a partir del caso de la fábrica de la Ciudad de México.

El trabajo se divide en tres partes. En su mayoría la narrativa se enfoca en el período de 1740 a 1810, ofreciendo a través del capítulo VIII un recuento general (virreinal) del destino del monopolio entre 1810 y 1856, año en que finalmente fue abolido. En el capítulo I se describe la estructura del comercio tabacalero en España, los intereses creados y los antecedentes políticos del monopolio. En el segundo se analiza la estructura de la agencia burocrática<sup>6</sup>, creada para administrarlo, sus problemas y los cambios que sufrió al dejar de ser un órgano fiscal gubernamental autónomo para convertirse poco a poco en un órgano supeditado a la administración fiscal central del México colonial, capítulo de singular interés, pues se muestran las tendencias en los ingresos generados, costos y ganancias entre 1765 y 1810. El análisis de la contabilidad del monopolio cuyo objetivo original fue generar ingresos exclusivos para la Corona española en la península, demuestra que éstos en realidad se aplicaron con gran variedad de propósitos como las necesidades de sus diversas colonias, poniendo en tela de juicio las aseveraciones tradicionales de que esos dineros se enviaban en

<sup>5</sup> Susan Deans-Smith, *Cosecheros y trabajadores: la formación del monopolio del tabaco en la Nueva España borbónica*, México: Universidad Veracruzana/El Colegio de Michoacán, /Instituto Mora, 2014.

<sup>6</sup> De igual manera, se examina la composición de la burocracia del mismo y sus vínculos e intereses privados a la luz de las interpretaciones revisionistas que cuestionan la visión convencional de los burócratas borbónicos como servidores del Estado, más eficaces e imparciales que sus antecesores del tiempo de los Habsburgo. Aunque los burócratas, se comportaban como profesionales de carrera e identificaban sus intereses con los del Estado colonial.

masa cada año a la mencionada península. Si bien el dinero no salía del reino de la Nueva España o se iba a otras colonias, es evidente que formaba parte de las finanzas del imperio.

La conclusión del trabajo de Deans-Smith refiere que el desarrollo del monopolio entre 1740 y 1810, se configuró tanto por los imperativos y las ambiciones coloniales locales y el intento de los trabajadores y cosecheros por proteger sus intereses lo mejor que podían, como por los deseos políticos y económicos de la Corona española. Paradójicamente, su éxito se convirtió en la principal causa de sus problemas. El resultado ofrece un balance de efectos diferente a los otros estudios. En tanto, permite identificar más continuidades que cambios una vez establecido en 1764.

La metodología utilizada por la autora, da cuenta de la operatividad del monopolio y su éxito traducido en ingresos a partir de los documentos pertenecientes a los encargados de las cuentas en distintas áreas de la Renta: factorías, fábricas, fieltos, estanquillos. Al contrastar este estudio con algunos de corte regional, se ha observado (por lo menos en materia de ingresos) que, ciertos datos no coinciden; por ejemplo, para Zacatecas se muestran cifras extraídas del director general de Renta que manifiestan ganancias mínimas. No obstante, al profundizar en la dinámica de la venta de tabaco en el referido espacio, aparece lo contrario. Lo anterior podría considerarse una de las principales limitantes de un estudio a nivel virreinal. Por ello, se invita a celebrar los trabajos regionales que abordan la temática en sus diferentes períodos, pues permiten, en primer lugar, considerar la importancia del monopolio a nivel local y su proceso durante el conflicto bélico y, en segundo, comprender el funcionamiento de las Haciendas locales, indagando hasta qué punto coadyuvó a estabilizar y consolidar las finanzas de los nuevos estados.

Más allá de lo anterior, muchos elementos del libro son funcionales para cualquier investigación relacionada con el tabaco, en específico ver al monopolio como un negocio para la Corona. Sin embargo, la autora no clarifica el asunto de considerar al monopolio de tabaco como recurso fiscal clave del imperio español, es decir, diferenciar las ganancias del ramo por venta

directa y no por gravámenes a fumadores o a la población en general como en el caso del diezmo. En este artículo se plantea que, si bien el monopolio formó parte del sistema de rentas, operó como un negocio rentable y que son sus características de monopolio real donde la Corona establecía y decidía todo entorno al ramo, desde su imposición a manera de castigo hasta los precios, lo que le convierte en un impuesto.

Para el análisis en torno al impacto del ramo del tabaco durante el período virreinal se sitúan otros trabajos: el de Carlos Marichal<sup>7</sup>, quien analiza al estanco como un monopolio fiscal y una empresa estatal a partir de planteamientos teóricos contemporáneos alrededor de su funcionamiento, origen y desarrollo histórico, lo cual permite explicar su éxito conforme las relaciones comerciales y financieras entre el estanco del tabaco novohispano y sus pares en el resto de la América española. Su propuesta es útil pues aborda una de las cuestiones centrales: el abasto, señalando que, al escasear tabaco en la Nueva España, se recurría a otras colonias como Cuba o Luisiana. De igual manera, las investigaciones de Laura Náter profundizan en aspectos fundamentales como su estructura administrativa, insumos y factores de producción, organización laboral, tecnología, ventas, así como contabilidad de costos, ganancias totales y ganancias netas. La autora retoma dichos elementos para comparar la Renta con otras latitudes como Perú y Cuba, resaltando las divergencias intracoloniales respecto una operatividad imperial<sup>8</sup>.

Si bien las aportaciones de estos autores son sugerentes, ellos no terminan de resolver el origen de las ganancias netas; es decir, carecen de una explicación en torno a la procedencia de sus utilidades: ¿del sistema rentístico o de la venta de puros y cigarros? De hecho, en sus conclusiones Náter argumenta que el 60 por ciento provenía de ventas, sin puntualizar de donde

<sup>7</sup> Carlos Marichal, y Laura Náter, "Una empresa transatlántica del siglo XVIII: el monopolio del tabaco en Nueva España, Cuba y España", pp. 413-432.

<sup>8</sup> Laura Náter, *Integración imperial: el sistema de monopolios de tabaco en el Imperio español. Cuba y la América española del siglo XVIII*, tesis de doctorado, México: El Colegio de México, 2000.

emanaba el resto de los beneficios, pues la administración novohispana no subarrendó el ramo ni incluyó subvenciones a fumadores. A su vez, ese porcentaje parece bajo respecto a los resultados en regiones estudiadas como Michoacán y Zacatecas, entre otros.

En asuntos más específicos del ramo como la manufactura y la división del trabajo al interior de las fábricas novohispanas, Donald McWatters<sup>9</sup> y María Amparo Ross<sup>10</sup> abordaron el proceso de la elaboración de puros y cigarros de la fábrica de la Ciudad de México a finales del período virreinal, siendo un referente clave para conocer las dinámicas y la estructura en el interior de las mismas, en particular, la nomenclatura respecto a las áreas de manufactura y la división de trabajo.

Para períodos posteriores (fin del orden colonial y Primera República), se cuentan con investigaciones como las de José Antonio Serrano, quien expone algunos proyectos de reorganización de la renta durante la República Federal<sup>11</sup>. Bajo esa misma perspectiva, se sitúa la revisión de Hernández Jaimes<sup>12</sup>, quien señala al monopolio como una empresa estatal exitosa durante el período virreinal, la cual suscitó múltiples discusiones sobre su preservación después del proceso de independencia: algunos a favor, dada la penuria financiera y la necesidad de fortalecer la Hacienda nacional mediante un rubro que había sido rentable, y otros en contra, por la legitimación de las ideas liberales y anticoloniales que lo consideraban parte del despotismo monárquico.

A lo largo del texto se cuestiona cómo se redireccionó la operatividad del monopolio a partir de las discusiones generadas en la legislación nacional entre 1821 y 1824, identificando dos momentos: el primero, durante la administración de

<sup>9</sup> Donald McWatters, *The Royal Tobacco monopoly in Bourbon Mexico, 1764-1810*, tesis de doctorado, Universidad de Florida, 1985.

<sup>10</sup> María Amparo Ross, *La producción cigarrera a finales de la colonia: la fábrica de México*, México: DIH-INAH, 1984.

<sup>11</sup> José Antonio Serrano Ortega, *op. cit.*, pp. 351-380.

<sup>12</sup> Jesús Hernández Jaimes, "Entre el liberalismo radical y la necesidad: los debates en torno al monopolio estatal del tabaco en México, 1821-1824", *América Latina en la Historia Económica. Revista de Investigación*, núm. 36, julio-diciembre de 2011, pp. 65-91.

Iturbide mediante el decreto para que continuará funcionando bajo la misma estructura borbónica; el segundo en 1823 con el reparto de Rentas, en el cual los estados fueron facultados para manufacturar y vender derivados del tabaco, con la condición de que el proveedor en rama sería el Gobierno federal. Pocos han sido los estudios que abarcan las polémicas y problemas generados por esta instrucción en los primeros años de construcción del Estado nación, pese a que éste se encontró en una difícil situación, dado su fracaso para el Gobierno nacional y el imaginario liberal. En la primera república federal se dan una serie de cambios en su organización que deterioraron su funcionamiento, lo cual evidencia que el monopolio estuvo muy lejos de proporcionar los recursos generados en la etapa virreinal. Estas aseveraciones deben profundizarse, pues se debe precisar que para la Federación el estanco no representó (en materia de ingresos) lo que fue para la Corona. No obstante, al analizar el proceso a nivel regional, se empieza a vislumbrar que la cantidad de activos generados por la Renta se aproxima a los montos registrados en la etapa virreinal.

Se coincide con las conclusiones del autor: los proyectos de reactivación o abolición del estanco del tabaco en cualquiera de los dos momentos señalados tenían como justificación las ideas políticas y económicas del contexto (liberalismo); sin embargo, los debates de los legisladores entrevén, por un lado, una cuestión ideológica de intereses regionales y de beneficios gremiales (comerciantes, cosecheros, empresarios y burócratas) y, por el otro, un temor por parte de las élites regionales (luego vinculadas a los gobiernos estatales en 1823) de otorgar y ceder poder a la autoridad central en detrimento de los logros obtenidos después de la guerra. A lo anterior se debe agregar que, tras el pacto federal, y con medidas como la instauración de aportaciones obligatorias para las entidades confederadas, por ejemplo, el contingente, a éstas les convenía que el tabaco continuara como una renta mixta, pues se aprovechaban que la Federación les facilitaba el insumo a plazos para no pagar el adeudo respectivo.

De igual manera, se consideran sugerentes algunos de sus planteamientos para el análisis del monopolio después de 1824. En primer lugar, la idea que el estanco más allá de las

discusiones y propuestas de las legislaciones mantuvo la misma estructura y forma de operar del período virreinal, lo que era viable. En tanto, buena parte de las medidas que se buscaban implementar en torno al tabaco desdeñaban la experiencia adquirida de la administración borbónica, pues algunas manifestaban el establecimiento de otros gravámenes para cubrir el monto generado por el tabaco en un contexto difícil para los contribuyentes, y otras, buscaban modificar partes esenciales de su estructura como el cambio en los espacios de siembra y manufactura.

En segundo lugar podríamos mencionar, las posturas retomadas de los gobiernos estatales en el Segundo Congreso Constituyente, en donde algunas se pronunciaban a favor de su continuidad como el caso michoacano y otras, aunque no mostraban una posición sobre el tema, por ejemplo, Zacatecas y Jalisco, estaban de acuerdo con mantenerlo. Es evidente, por lo menos en el caso zacatecano, que no expondrían su postura, pues su proyecto económico estuvo fundamentado en una retórica y práctica liberales. Aun así, eran concedores del beneficio de la Renta para la consolidación de su erario local, por lo cual lo incluirían como parte del mismo.

Por otro lado, el artículo de Covarrubias<sup>13</sup>, aborda y propone mediante el proceso de instauración del Banco de Amortización de la Moneda de Cobre, una discusión sobre el devenir del rubro del tabaco, desde la vía fiscal o como giro mercantil. La cuestión central durante el período abarcado (1828-1841) es analizar si la prosperidad económica, el progreso social y la administración pública, se definieron desde una base fiscal o un espíritu mercantil. El primero implicaba una posición autónoma del Gobierno; el segundo suponía el fortalecimiento de los agiotistas y su mayor intervención en materia administrativa.

El ejercicio propuesto por Covarrubias sobre las pugnas entre los grupos interesados en el control del estanco (cosecheros, burócratas y particulares o empresarios) advierte que fue a partir

<sup>13</sup> José Enrique Covarrubias, "El Banco de Amortización de la Moneda de Cobre y la pugna por la Renta del Tabaco", en Jorge Silva Riquer y Leonor Ludlow (eds.), *Los negocios y las ganancias. De la Colonia al México Moderno*, México: Instituto Mora, 1993, pp. 384-400.

de 1828 cuando el Gobierno nacional empezó a perder autoridad sobre el ramo, en razón a la decadencia generalizada del monopolio dada la falta de pago de los estados confederados por el tabaco adquirido. Un ejemplo claro fue el intento de liberalización del estanco en sus tres actividades principales: siembra, manufactura y venta, así como la invitación que hace a las entidades de optar por esta vía. Ciertamente, la transición al régimen centralista y en concreto la creación del Banco en 1837 acentuó aún más las dos posturas divergentes en cuanto al manejo del ramo (la fiscal y la mercantil), dando el triunfo durante el mismo año al giro empresarial privado del tabaco que funcionó inicialmente en México, Veracruz, Oaxaca, Michoacán y Puebla para luego aplicarse en 1839 a todo el país (Empresa de Tabaco).

La investigación mencionada ratifica aún más la importancia de investigaciones de corte local o regional. En tanto, el reparto de rentas de 1824 que facultó a los estados a la manufactura y venta de tabaco generó una diversidad de prácticas y formas de administración conforme las condiciones iniciales de cada entidad (si tenía fábrica o no, los ingresos previos, el impacto de la guerra). Es decir, se demuestra la heterogeneidad en el proceso, funcionamiento y beneficios del monopolio a nivel regional. También advertimos el corte temporal de la investigación en 1835, siguiendo la metodología de ruptura y continuidades, pues queda claro que después de ese año cambió la dinámica y operatividad del ramo de tabaco hasta que se restauró el estanco en el año 1841.

Aunado a ello, en este trabajo, a diferencia de otros, se clarifica por qué el monopolio hizo parte de un sistema rentístico y de dónde proviene su carácter fiscal. En tanto, señala que los beneficios generados para la Hacienda pública provinieron de la imposición obtenida por la venta y comercialización dado el control absoluto de la administración gubernamental. De igual manera, cuando se retoman ciertos ámbitos locales en el texto, permite inferir que para dichos espacios (Michoacán y Zacatecas) el monopolio fue exitoso durante la Primera República siguiendo parte de la hipótesis de la tesis doctoral.

Además de las referencias generales del tema, existen algunos estudios específicos sobre el tabaco en espacios regionales:

en primer lugar, la investigación sobre el estanco en Querétaro<sup>14</sup> profundizó acerca de los actores vinculados al mismo (trabajadores u operarios), en particular la concentración de éstos en un solo espacio (fábrica), concebida como una práctica atípica para la época. El objetivo central del trabajo fue, por un lado, analizar cómo percibieron las autoridades de la Renta la concentración espacial de sus trabajadores y, por el otro, explicar si la fábrica de Querétaro se proyectó únicamente como una alternativa viable para desconcentrar y reducir la plantilla de trabajadores en la Ciudad de México, mediante la búsqueda de evidencia sobre su autonomía en cuanto a toma de decisiones.

El trabajo arroja datos sugerentes y de interés para investigaciones propias, ya que aborda de manera sucinta el conflicto entre Querétaro y Valladolid por la instauración de fábricas en sus respectivos territorios a inicios del estanco, y para el caso de Zacatecas, coadyuva a esclarecer el abasto de la administración menor de Mazapil. En tanto, la autora evidencia que ésta se surtió de la fábrica queretana. Sin embargo, el trabajo no clarifica planteamientos abordados por otros autores, en específico el del sistema rentístico que no se define desde lo local; además, la metodología utilizada de empresa estatal no aplica para estudios regionales. En tanto, ésta funcionaba a nivel virreinal como manifiesta Laura Náter. Ahora bien, el planteamiento podría funcionar para el período republicano con la autonomía y soberanía que adquirirían los nuevos estados del país (1824).

En segundo lugar, la investigación de Jesús Hernández Jaimes para el Estado de México<sup>15</sup>, en el cual se analiza al ramo desde la reorganización política y económica de la renta entre Federación y estados, profundizando en la cuestión administrativa (oficinas, funciones y funcionarios) y la recaudación por concepto del mismo. También vislumbra algunas cuestiones sobre su desarticulación con base en la posición del Congreso

<sup>14</sup> Carmen Imelda González Gómez, *El tabaco virreinal, monopolio de una costumbre*, Querétaro: Fondo Editorial de Querétaro/Universidad de Texas, 2002.

<sup>15</sup> Jesús Hernández Jaimes, *El estanco del tabaco en Michoacán, 1765-1856*, tesina de licenciatura, Morelia: UMSNH, 1997.



local. Esta perspectiva es innovadora para estudios regionales y coincide con las líneas temáticas planteadas en este artículo.

En tercer lugar, el estudio sobre la Factoría de Durango<sup>16</sup>, que aborda su establecimiento y consolidación, los actores vinculados a su estructura (funcionarios), algunos problemas inherentes al monopolio como el contrabando y su actividad financiera. Esta investigación sirvió para comprender el contexto geográfico y administrativo de una factoría del septentrión encargada de administrar y abastecer a uno de los principales fieltos: Sombrerete. Además, aproximó a la dinámica del estanco al norte del reino y su correlación con los procesos de la administración independiente de Mazapil.

Llegados a este punto y en cuarto lugar, podemos mencionar la tesis de Adolfo Trejo Luna, quien aborda la importancia del tabaco en materia de ingresos durante el período republicano, en paralelo a la configuración política del Estado confederado. Al igual que para el caso michoacano, el autor plantea que éste fue un pilar de la economía y de la Hacienda zacatecana. Derivado de su tesis, el autor ha publicado varios artículos en los cuales define al estanco como un impuesto del erario nacional y local durante la Primera República Federal, que perteneció al sistema rentístico y fue pilar de los ingresos, incluso por encima de los montos reportados por la minería. Una de las explicaciones de su éxito fue la cohesión de la élite política bajo un mismo proyecto económico y el desarrollo de una legislación y una base administrativa que posibilitaron la intervención y la regulación del monopolio, así como las actividades ilegales derivadas de éste. Si bien se incluye una conceptualización y requisitos para convertirse en estanco, la consideración de gravamen que se plantea y retoma no se clarifica.

En tanto, no justifica por qué el monopolio formó parte del sistema rentístico desde el período virreinal hasta su tránsito y vigencia al primer federalismo, pues debe tenerse en cuenta que, al fungir como una actividad donde el estado tuvo todo

el control sobre el proceso productivo y los circuitos de distribución sin competencia alguna y con libertad para establecer precios, se convirtió en una imposición o castigo para el consumidor. De igual manera, la idea de gravamen sólo aplicaría en el caso zacatecano durante la vigencia de la Diputación Provincial, cuando se estableció el octavo de tabaco que recaería sobre la producción de cigarros y puros, el cual sí pudiera considerarse una carga fiscal directa.

Sin duda alguna, el trabajo de Trejo Luna es un referente imprescindible porque brinda elementos y explicaciones en torno a la instauración de los dos espacios de manufactura en Villanueva y su capital, los problemas administrativos que tuvo para reactivarse en los dos primeros años (1824-1825), las discusiones legislativas para eficientizar el ramo y limitar algunos vicios para su exitoso devenir (el contrabando y la siembra ilegal) más los datos en materia de ingresos y egresos, así como lo relativo a precios y contratos con particulares para abastecerse de insumos. No obstante, se observan algunas ausencias o aspectos a profundizar: análisis de la postura de los legisladores zacatecanos en contra de su base ideológica (el liberalismo) al aceptar e incluso respaldar la continuidad del monopolio como un rubro restrictivo para la libertad económica, especialmente comercial. Los montos presentados y el balance de ingresos y egresos ratifican que el estanco fue uno de los pilares del erario zacatecano hasta su desestanco en 1833; sin embargo, habría que contrastarlos con la información cuantitativa correspondiente al período virreinal, para poder reflexionar el grado de recuperación de la renta en dicho espacio.

Por otro lado, se entrevé con lo planteado en su texto que el autor sugiere la desaparición del estanco en el período de guerra y su nueva implantación en 1824, situación que en la historiografía del tema se muestra contraria, pues el monopolio continuó, pese a los debates y prácticas que generó su estancamiento a raíz del proceso de independencia. Trejo hace énfasis en la posibilidad generada por el tabaco para fomentar un proyecto económico local sólido. Ahora bien, es sugerente preguntarse si en otras entidades los ingresos por concepto de venta de tabaco también motivaron la elaboración de dichos proyectos,

<sup>16</sup> Edgar Bueno Hurtado, *El monopolio del tabaco en la factoría de Durango 1765-1824*, tesis de maestría, Durango, Universidad Juárez del Estado de Durango, 2017.

siguiendo la idea de heterogeneidad en la instauración, reorganización e impacto del estanco y sus Haciendas locales<sup>17</sup>.

Finalmente, uno de los espacios más abordados en la temática que nos ocupa ha sido Michoacán y sobre éste se encuentran dos artículos realizados por Gerardo Sánchez<sup>18</sup>, los cuales se aproximan a un factor de análisis como lo es el contrabando, donde el autor evidencia a través de un sin número de fuentes primarias la complejidad de este proceso y su impacto en el devenir del monopolio, su racionalidad económica y la configuración de un entramado social de actores vinculados al mismo.

Aunado a ello, se han realizado cuatro investigaciones: la propuesta de Jacinto Hernández<sup>19</sup>, en la cual se hizo un acercamiento a los procesos del estanco para Nueva España, en particular lo relacionado con los problemas que enfrentó para su conformación y sus consecuencias. Su importancia radica, por un lado, en la articulación de elementos nodales para la conformación del estanco, la reorganización administrativa dirigida por los Borbón y la dinámica operativa y administrativa de los lugares autorizados (fábrica de Valladolid y estancillos) y, por el otro, el papel de los legisladores durante el período independiente. Sin embargo, la investigación por su condición (tesina) no ahonda en los procesos y sus objetivos tienen un tinte más social que económico. Por ello no vincula el aspecto financiero que es de interés en el presente artículo.

Asimismo, la tesis de Barragán Cabral<sup>20</sup>, sobre la planeación de la fábrica de Valladolid, explica, primero, las discusiones en

<sup>17</sup> Adolfo Trejo Luna, "La fiscalidad y la construcción del estado de zacatecas, 1824-183: el tabaco como renta", en Eduardo Frías Sarmiento (coord.), *Historia de las regiones de México. Economía, cultura y Sociedad*, Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa, 2015; Adolfo Trejo Luna, "El proceso del estanco y la fábrica de tabacos en el Estado de Zacatecas como parte del proyecto fiscal de la Hacienda Pública 1824-1835", *Revista Historia*, núm. 7, 2015, pp. 109-138.

<sup>18</sup> Gerardo Sánchez Díaz, "Bosquejo histórico del tabaco en Michoacán", *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 6, 1985, pp. 17-25

<sup>19</sup> José Luis Jacinto Hernández, *El estanco del tabaco en Michoacán, 1765-1856*, tesina de licenciatura, Morelia: UMSNH, 1997.

<sup>20</sup> Alfredo Barragán Cabral, *La Real fábrica de Tabacos en Valladolid, arquitectura para la producción, 1764.1809*, tesis de maestría, Morelia: El Colegio de Michoacán, 1998.

torno al espacio donde se ubicaría; segundo, el proceso de elaboración de cigarros y puros, para lo cual se incluyen aspectos sobre las actividades desempeñadas por lo empleados, y finalmente, la operatividad en el interior de ésta (condiciones, estructura). De igual manera, vale la pena mencionar el trabajo de Nancy González quien analizó cómo la fundación del estanco en Michoacán modificó las formas de comercialización del tabaco, lo cual generó desempleo e inconformidad entre la población<sup>21</sup>. El aporte de las dos investigaciones mencionadas radica en su objeto de estudio (fábrica) como punto central de planeación y administración del ramo, ya que ahí radicaba el encargado principal y sus colaboradores, responsables del control financiero de éste.

Por último, el estudio de Orlando Arreola es el trabajo más próximo a la presente revisión historiográfica, debido a su enfoque económico<sup>22</sup>. El objetivo fue rastrear los actores implicados y afectados por las nuevas disposiciones que contenía el estanco, lo anterior articulado a una serie de datos sobre producción, comercialización y consumo, los cuales pueden ser punto de partida para futuras preocupaciones o problematizaciones del tema. La resistencia y los levantamientos abordados por el autor son fenómenos que entorpecieron la dinámica financiera del ramo y, por tanto, deben revisarse con cuidado; es decir, cabe preguntarse si dichos conflictos obedecieron únicamente a las condiciones endógenas de Michoacán, o se replegaron a lo largo de otras provincias.

#### *Agenda de trabajo para estudios posteriores*

Son varios los pendientes a retomar y profundizar en las investigaciones del monopolio en la Nueva España-México. En primer lugar, se considera imprescindible clarificar en su totalidad el origen de los ingresos, ya que la historiografía económica atribuye el notable y acelerado aumento de los mismos a la reorganización del aparato recaudatorio. Sin embargo, en

<sup>21</sup> Nancy González, *Estanco de tabaco y la Real Factoría de Valladolid 1764-1809*, tesis de licenciatura, Morelia: UMSNH, 2010.

<sup>22</sup> Orlando Arreola, *La Real y Nacional Renta de tabaco en Michoacán de 1765 a 1857. Conflicto y resistencia*, tesis de maestría, México: ENAH, 2016.

el ramo del tabaco la mayor parte de sus caudales provenían de venta directa de puros y cigarros. Es decir, el monopolio formó parte del conjunto de rentas novohispanas integradas en el ámbito fiscal; no obstante, la renta del tabaco fue un impuesto tipo imposición o castigo y no un gravamen directo (sin subvenciones adicionales al consumidor) como el tributo o el diezmo. Por ello es necesario enfatizar que sus ganancias fueron por venta directa, y comprender que se convierte en impuesto por sus características operativas donde la Corona tuvo la potestad para restringir todo su proceso.

Aunado a lo anterior, es obligado aclarar por qué, a la par de ser un impuesto, el monopolio debe considerarse o no una empresa de la Corona (estatal). Para ello, se sugiere retomar algunos supuestos de economistas que han definido a la estructura monopólica como un negocio. En ese sentido, Gould analiza la lógica empresarial desde la relación oferta-demanda; es decir, se considera que el funcionamiento de una empresa depende tanto de la necesidad del mercado, la cual determina cantidad, calidad y precio del producto, como de la capacidad financiera y la asignación de recursos destinada al proceso productivo. Aunado a ello, existen dos condiciones imprescindibles para su eficiencia y estructura: la regulación gubernamental a nivel de mercado, innovación y responsabilidad social como parte del escenario económico en donde negociará, y la búsqueda de beneficios por parte del empresario a partir de la relación coste-recursos.

Bajo ese orden de ideas, es evidente la correlación planteada entre el modelo monopólico y la instauración de políticas gubernamentales (control de precios e impuestos). En éste se analizan los efectos de los precios máximos, bajo el supuesto que un incremento del precio causará una caída en las ventas y, por tanto, del ingreso marginal. En otros términos, para vender una producción adicional se debe aplicar una reducción del precio, o al revés, una producción menor implica un mayor precio. De lo anterior se infiere que en dichos modelo precios, costo e ingreso marginal, dependen de la demanda; por tanto, son mínimos los problemas de escasez que en industrias competitivas. Así pues, la estructura monopólica maximiza sus be-

neficios a partir de la relación precio-producción y el equilibrio entre el ingreso y costo marginal.

Se ha planteado que en un monopolio las innovaciones son limitadas, pues el objeto es maximizar sus ventas. No obstante, el ejercicio de los autores deduce que la calidad de los bienes o servicios ofrecidos depende de los costes de producción. Bajo esa perspectiva, las empresas monopólicas prefieren producir un bien de mayor calidad estableciendo estrategias para mantener su coste y así asegurar la compra por parte del consumidor. Por otro lado, se refiere que el efecto de las imposiciones en un monopolio discrepa de las empresas competitivas, puesto que no se afecta a la producción sino al consumidor vía precio. ¿Qué indican todos los elementos considerados por Gould en el caso del monopolio del tabaco y su operatividad?

Así pues, se ha determinado que el estanco funcionó como una empresa monopólica estatal. En ese sentido, la Corona controló la producción y las fases de la cadena productiva vía precios, pues se establecieron conforme a los gastos que implicaba (manufactura y abasto) y los principios bajo los cuales se fijaron los contratos con los cosecheros. Es decir, al cubrir los costos de producción, se tenía la ventaja de modificar los precios al consumidor para generar ganancias directas, justificando como ya se anotó que no era un bien de primera necesidad. En otras palabras, al ser el tabaco un bien inelástico y de carácter suntuoso, el precio no afectaba su demanda y, por tanto, los ingresos del monopolio estaban asegurados. Por otro lado, desde esta perspectiva teórica se ratifica el carácter impositivo de la renta de tabaco que operó como un castigo a los fumadores, ya que afectaba el precio final del producto ya fuera cigarro, polvo exquisito o puro.

En segundo lugar, dada la naturaleza del monopolio del tabaco, se considera necesario plantear estudios comparativos con un tinte de complementariedad que partan de un elemento de análisis similar: la implantación del Estanco del Tabaco en la Nueva España, los cuales, dada su estructura, darán pie para entender de qué manera se desarrolló en cada uno y es precisamente en ese comprender donde se pueden encontrar particularidades y similitudes que fortalecerán planteamientos y futuras conclusiones. Por otro lado, un ejercicio compa-

rativo favorece el uso de fuentes de información, técnicas de recopilación y metodologías similares pertinentes, en función del enfoque (historia económica y política), la naturaleza de los datos (ingresos de estancillos y proyectos legislativos) y la herramienta de análisis (estadística), las cuales se fortalecen del conocimiento en torno a aspectos generales de la administración del ramo en un mismo reino y Estado.

En tercer lugar, y en función de la periodización atendida por el estanco: virreinato, guerras y conformación de los estados-nación, se considera que aún existen muchos vacíos sobre la etapa de los conflictos de Independencia hispanoamericana. Como se evidencia, la mayoría de trabajos concluyen en 1810 o inician en 1823. Pocas son las investigaciones que ahondan sobre lo ocurrido con el monopolio durante la fase bélica, tanto en lo regional como en lo general. Así pues, cuestionarse si el monopolio entró en crisis o en estancamiento, posibilita analizar por lo menos tres variables: a) qué proyectos se dieron por parte de los rebeldes y los realistas ya sea para reactivar o darle continuidad al ramo; b) cómo impactó el contrabando y la siembra ilegal en la lógica operativa del estanco (¿le fue esto favorable o perjudicial?) y c) qué actores tuvieron más fuerza en relación a su persistencia a nivel local. En realidad, el estanco ratificaba el poder y consolidación de las élites en las provincias frente a grupos de control nacional o virreinal.

Finalmente, los estudios regionales son considerables en cuanto a espacialidad, temporalidad y problematización histórica. Podría ser atractiva la idea de integrar bajo una misma publicación los diferentes casos y aristas de análisis para establecer puntos de consenso y procesos de divergencia en cuanto a la trayectoria económica (financiera) del monopolio, los proyectos legislativos en torno a su estructura y funcionamiento, las pretensiones de los grupos de poder y cómo el estanco favoreció su consolidación o detrimento político, la inclusión del mismo dentro de proyectos económicos sólidos y/o débiles en cuanto a las ideas liberales de la época.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARREOLA, Orlando, *La Real y Nacional Renta de tabaco en Michoacán de 1765 a 1857. Conflicto y resistencia*, tesis de maestría, México: ENAH, 2016.
- BARRAGÁN CABRAL, Alfredo, *La Real fábrica de Tabacos en Valladolid, arquitectura para la producción, 1764-1809*, tesis de maestría, Morelia: El Colegio de Michoacán, 1998.
- BUENO HURTADO, Edgar, *El monopolio del tabaco en la factoría de Durango 1765-1824*, tesis de maestría, Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, 2017.
- CÉSPEDES DEL CASTILLO, Guillermo, *El tabaco en Nueva España*, Madrid: Real Academia de la Historia, 1992.
- COVARRUBIAS, José Enrique, "El Banco de Amortización de la Moneda de Cobre y la puna por la Renta del Tabaco", en Jorge Silva RIVERA y LEONOR LUDLOW (eds.), *Los negocios y las ganancias. De la Colonia al México Moderno*, 1993.
- DEANS-SMITH, Susan, *Cosecheros y trabajadores: la formación del monopolio del tabaco en la Nueva España borbónica*, México: Universidad Veracruzana/El Colegio de Michoacán, /Instituto Mora, 2014.
- GONZÁLEZ GÓMEZ, Carmen Imelda, *El tabaco virreinal, monopolio de una costumbre*, Querétaro: Fondo Editorial de Querétaro/ Universidad de Texas, 2002.
- GONZÁLEZ, Nancy, *Estanco de tabaco y la Real Factoría de Valladolid 1764-1809*, tesis de licenciatura, Morelia: UMSNH, 2010.
- HERNÁNDEZ JAIMES, Jesús, "Entre el liberalismo radical y la necesidad: los debates en torno al monopolio estatal del tabaco en México, 1821-1824", *América Latina en la Historia Económica. Revista de Investigación*, núm. 36, julio-diciembre de 2011.
- HERNÁNDEZ JAIMES, Jesús, *La formación de la Hacienda pública mexicana y las tensiones centro-periferia, 1821-1835*, México: El Colegio de México/Instituto Mora/UNAM, 2013.
- JACINTO HERNÁNDEZ, José Luis, *El estanco del tabaco en Michoacán, 1765-1856*, tesina de licenciatura, Morelia: UMSNH, 1997.

- LÓPEZ ARRIAGA, Obed Yolao, Beneficios y consecuencias del monopolio de tabaco en Miochoacán y Zacatecas: operatividad y comercialización (1794-1835), tesis de doctorado, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, 2020.
- MARICHAL, Carlos y MARINO, Daniela (comps.), *De Colonia a Nación: Impuestos y Política en México 1750-1860*, México: El Colegio de México, 2001.
- MCWATTERS, Donald, *The Royal Tobacco monopoly in Bourbon Mexico, 1764-1810*, tesis de doctorado, University of Florida, 1985.
- NÁTER, Laura, *Integración imperial: el sistema de monopolios de tabaco en el Imperio español. Cuba y la América española del siglo XVIII*, tesis de doctorado, México: El Colegio de México, 2000.
- ROSS, María Amparo, *La producción cigarrera a finales de la colonia: la fábrica de México*, México: DIH-INAH, 1984.
- SÁNCHEZ DÍAZ, Gerardo, "Bosquejo histórico del tabaco en Michoacán", *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 6, 1985.
- SÁNCHEZ DÍAZ, Gerardo, "Estanco y contrabando: la herencia colonial del tabaco en Michoacán en la primera mitad del siglo XIX", *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 33, 2001.
- SERRANO ORTEGA, José Antonio, "El humo en discordia: los gobiernos estatales, el gobierno nacional y el estanco del tabaco (1824-1836)", en José Antonio SERRANO ORTEGA y LUIS JÁUREGUI (eds.), *Hacienda y Política. Las finanzas públicas y los grupos de poder en la primera República Federal Mexicana*, Zamora: El Colegio de Michoacán, 1998.
- TREJO LUNA, Adolfo, "El proceso del estanco y la fábrica de tabacos en el Estado de Zacatecas como parte del proyecto fiscal de la Hacienda Pública 1824-1835", *Revista Historia*, núm. 7, 2015.
- TREJO LUNA, Adolfo, "La fiscalidad y la construcción del Estado de Zacatecas, 1824-183: el tabaco como renta", en Eduardo FRÍAS SARMIENTO (coord.), *Historia de las regiones de México. Economía, cultura y Sociedad*, Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa, 2015.

## VI. HISTORIA DE LAS MUJERES Y ESTUDIOS DE GÉNERO

LA HECHICERÍA AMOROSA EN YUCATÁN, SIGLO XVII.  
CONSTRUCCIÓN DE UN IMAGINARIO EN TORNO  
A LA MUJER

Georgina Indira Quiñones Flores  
Universidad Autónoma de Zacatecas

La hechicería amorosa fue definida por Noemí Quezada como "el conjunto de creencias y prácticas que tienen como objetivo la posesión del ser amado sin tomar en cuenta su facultad de decisión"<sup>1</sup>. El terreno en el que actúa este tipo de magia es el afectivo, el del deseo, de las emociones, de las relaciones sociales y sexuales. Por ello Ruth Behar le ha llamado "brujería sexual", pues este tipo de hechicería trataba o tenía que ver con el amor-pasión.

Por su parte, Solange Alberro ha señalado que los objetivos que se perseguían al recurrir a este tipo de magia, también llamada erótica, eran producir "la adecuación simbólica entre los deseos y la realidad"<sup>2</sup>. Asimismo, reconoce que las mujeres eran las que más se valían de este tipo de prácticas por las limitaciones que le imponía el mundo colonial, ya que éste era el medio más fácil para alcanzar "lo que por medios naturales y lícitos no podían obtener"<sup>3</sup>.

En cuanto a la naturaleza de este tipo de magia, el discurso de poder consideraba que las mujeres eran las más proclives a

<sup>1</sup> Noemí Quezada, "Sexualidad y magia en la mujer novohispana, siglo XVI", *Anales de Antropología*, vol. XXIV, 1987, p. 275.

<sup>2</sup> Solange Alberro, "Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España" en Carmen Ramos Escandón (ed.), *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, México: El Colegio de México/Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, 1987, p. 88.

<sup>3</sup> Araceli Campos Moreno, *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España*, México: El Colegio de México, 2001, p. 28.

realizarla. Alonso López Delgado, comisario del Santo Oficio de Yucatán, señalaba que "algunas mujeres se denunciaron de sí mismas de supersticiones en suertes para saber de los ausentes y en otros medicamentos amatorios, *engaño general de las mujeres*"<sup>4</sup>.

Para entender por qué las mujeres eran más propensas a ser acusadas de este delito ante el Santo Oficio, es necesario analizar cuál era la imagen de la mujer y de la hechicera que predominaba en el siglo XVII en la Nueva España y, por tanto, en Yucatán, así como lo expresó el comisario inquisitorial Alonso López Delgado.

La sociedad colonial hispana y novohispana pensaba que la magia amorosa era un campo casi exclusivo de las mujeres porque se le atribuía una mayor cercanía con las fuerzas mágicas dada su inferioridad, debilidad, sensibilidad, curiosidad, su escasa capacidad de razonar, su poder de seducción y voluptuosidad. Estas concepciones fueron construidas desde siglos anteriores por el discurso eclesiástico y teológico.

Desde tiempos griegos se creía que la mujer era la urdidora de una ciencia maléfica. Circe, Medea, Holda, Hécate, Herodias, Diana, las estrigas son ejemplo de diosas y mujeres que desbordaban erotismo, que utilizaban la seducción para hechizar, dañar y engañar. Con toda esta tradición antigua, la Iglesia y los grupos de poder fueron construyendo el estereotipo de las hechiceras y brujas tomando los aspectos más terroríficos de estas mujeres. Así, el poder de transformación de Hécate y Circe se atribuyó a las brujas; se pensó que el culto que se rendía a Diana era diabólico, ya que tenía lugar en las noches y lejos de las poblaciones. De esta manera, poco a poco se fue configurando la imagen de la bruja asociada inexorablemente a la mujer.

Después estaba la Biblia. En los pasajes del Génesis se narra que la mujer fue creada después del hombre, de ahí la naturalidad de su posición inferior. Además, la mujer fue creada de una costilla del hombre, que para los autores del *Malleus Maleficarum*, es un hueso curvo, por lo que se esperaba que el

<sup>4</sup> Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Inquisición, vol. 360, t. I, ff: 238-246, 1627, "Comisario de San Francisco de Campeche avisa la lectura de los edictos de fe". Las cursivas son mías.

espíritu de la mujer fuera retorcido y perverso. Por otro lado, la mujer fue creada para el hombre y, por tanto, le debía obediencia y subordinación<sup>5</sup>. Pero lo más grave fue que la mujer provocó el rompimiento de la alianza entre Dios y el hombre al inducir a éste al pecado. Este episodio de la caída demuestra que la mujer posee armas como la seducción y la persuasión que requerían ser controlados. Por eso se le consideró "la causa de la muerte del género humano"<sup>6</sup>.

Para los autores del *Malleus Maleficarum* las tres razones que llevan a la mujer por el camino de la superstición, la brujería y la hechicería son: ellas dan una mayor credulidad que los hombres, son más impresionables y más maleables ante los engaños del demonio y porque tienen una naturaleza curiosa que las hace charlatanas, locuaces y transmitirse sus conocimientos en el arte de la magia. Su debilidad las constriñe a utilizar esos secretos para vengarse de los hombres por medio de maleficios<sup>7</sup>.

Después que los autores del *Malleus* expusieron sus ideas sobre las mujeres, los posteriores tratadistas y teólogos, como el canónigo Gaspar Navarro que retomaron las ideas de otros padres de la Iglesia, no lo cuestionaron sino que reforzaron argumentos, como el que decía:

Es la mujer puerta del Diablo, camino de maldad, mordedura de escorpión: finalmente es la mujer un sexo dañosísimo, que a donde se acerca enciende fuego (...). Que la mujer es perdición del hombre, tempestad de una casa, impedimento de gente quieta, cautiverio de vidas, guerra voluntaria y continua, bestia voraz, leona que con sus brazos quita la vida, animal lleno de malicia<sup>8</sup>.

Estas concepciones fueron recogidas y repetidas por los frailes que llegaron a la Nueva España. Tal es el caso de fray Andrés

<sup>5</sup> Jean-Michel Sallman, "La bruja", en George Duby y Michelle Perrot (coords.), *Historia de las mujeres*, vol. 6, Madrid: Taurus, 1993, p. 213.

<sup>6</sup> Gaspar Navarro, *Tribunal de superstición ladina*, Huesca: Pedro Blusón, 1631, p. 34.

<sup>7</sup> Jean-Michel Sallman, *op. cit.*, p. 213.

<sup>8</sup> Gaspar Navarro, *op. cit.*, p. 34. Navarro cita a san Ambrosio.

de Olmos, quien en su tratado de hechicerías y sortilegios señalaba que en los ministerios del demonio había más mujeres que hombres porque muchas vivían como embaucadoras, el diablo las engañaba más fácilmente, eran de naturaleza curiosa, siempre quieren saber lo que pasa en secreto, suelen hablar mucho entre ellas y se transmiten sus conocimientos. Pero, además, fácilmente caían en la ira, el enojo, la envidia y los celos. Todas esas características las hacían ideales para ser las presas fáciles del demonio<sup>9</sup>.

Aunado a su natural inferioridad y poco entendimiento, las mujeres poseían un arma muy poderosa: su sexualidad, que fue otro de los factores que los hombres pretendían mantener bajo su control, ya que consideraban que las mujeres eran más proclives al goce de los placeres de la carne<sup>10</sup> y éste era el motivo por el que recurrían a la hechicería y brujería. "Toda brujería proviene del apetito carnal que en las mujeres es insaciable"<sup>11</sup>.

Esta representación de la mujer hecha por hombres de poder tenía el objetivo de definir su rol social. En este esquema, los hombres eran seres perfectos y superiores por oposición a las mujeres imperfectas, débiles y de corto entendimiento. Los autores del *Malleus* dicen que fue "el Altísimo quien protegió al sexo masculino de tan grande delito"<sup>12</sup> y, si había hombres brujos y hechiceros, era porque las mujeres los engatusaban, los engañaban, los encantaban e inducían al mal o tenían una naturaleza débil. Por su parte, el demonio cegaba y hechizaba a los hombres para atraerlos a su secta disponiendo de su temperamento y humores haciéndolos más concupiscentes, coléricos y más proclives a las pasiones carnales<sup>13</sup>.

Todavía en el siglo XVIII, autores como Andrés Ferrer de Brocaldino sostenían que las diferencias físicas que se obser-

vaban entre hombres y mujeres eran muestra de la inferioridad de la mujer. Explica que se nace mujer "por un defecto de la materia generante, que la naturaleza siempre se inclina a la generación del hombre, que es lo más perfecto; que nace [la mujer] contra el orden de la naturaleza, de imperfección; y por eso se llama varón imperfecto"<sup>14</sup>. Y, al ser varones imperfectos, las mujeres tendían al mal "lo malo le inclina por lo imperfecto, y lo bueno por lo perfecto no le asienta"<sup>15</sup>.

Como ya se ha dicho, esta construcción de la mujer que la asimilaba y asociaba a la hechicería y al mal era transmitida e interiorizada por la sociedad. Incluso por las mujeres mismas que pensaban que, en efecto, tenían la capacidad y el poder de dominio sobre las fuerzas mágicas: lo único que necesitaban era saber despertar ese instinto. Por otro lado, el discurso religioso iba en dos sentidos: por un lado, destacaban la transgresión cometida con el uso de las prácticas mágicas y, por el otro, reafirmaban la idea de la mujer en la sociedad.

Por esta asociación de la mujer con la hechicería, la magia amorosa ha sido analizada como un espacio de expresión de poder femenino utilizado para subvertir el orden masculino<sup>16</sup> y las circunstancias adversas que las mujeres enfrentaban cotidianamente, sobre todo con aspectos que tenían que ver en el plano afectivo.

Si bien es cierto que en muchos casos la documentación parece apuntar a que las mujeres se servían de la hechicería amorosa para suavizar la dominación del varón, también se puede observar que la hechicería amorosa era un espacio que servía para definirse personal y socialmente<sup>17</sup>, ya que confería un estatuto de autoridad y poder frente a otras hechiceras, so-

<sup>9</sup> Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Históricas/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1990, p. 47.

<sup>10</sup> Esther Cohen, *Con el diablo en el cuerpo; filósofos y brujas en el Renacimiento*, México: Taurus/ UNAM, 2003, p. 27.

<sup>11</sup> Heinrich Kramery Jacobo Sprenger, *Malleus Maleficarum (El martillo de los brujas)*, Trad.: Floreal Maza, Buenos Aires: Orión, 1975, p. 54.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>14</sup> Andrés Ferrer de Brocaldino, *El porqué de todas las cosas*, Madrid: Antonio Delgado, 1748, f. 19.

<sup>15</sup> *Ibid.*, f. 21.

<sup>16</sup> Ruth Behar, "Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos: Opiniones del santo oficio de la inquisición en México", en Lavrin Asunción (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglo XVI-XVIII*, México: Conaculta/Grijalbo, 1989, p. 198.

<sup>17</sup> Cfr. Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, p. 289. La autora dice que el mundo de las mujeres era tan reducido, que únicamente se limitaba a los temas amorosos o sexuales.



licitantes y aprendices. Era el oficio con el que se ganaban la vida, ya que resultaban indispensables en un mundo rodeado de un aura mágica como lo fue el siglo XVII<sup>18</sup>. Un ejemplo de lo anterior fue María la Trujillana, residente en la villa de Valladolid, quien se sostenía económicamente haciendo suertes con huevos y un vaso de agua a las indias de la región, quienes se aglomeraban en la casa donde atendía la Trujillana<sup>19</sup>.

Es posible que cada una de las razones por las que se recurría y practicaba la hechicería fuera distinta para cada persona y grupo social. No obstante, es innegable la presencia de las mujeres en esta práctica. Se considera que esto se debía a que las ideas que se expresaban en torno a la mujer y su relación con el universo mágico se asumían como ciertas por toda la sociedad. En este sentido, las mujeres se hacían partícipes del discurso de poder que señalaba que eran más inclinadas a la magia y a la hechicería. Así ellas tenían un margen para expresar su descontento, para resolver sus problemas amorosos y cotidianos y para destacar en la sociedad. Estas formas de pensar y de concebir a la mujer y a la hechicería amorosa les ofrecían la mínima posibilidad de desenvolverse personal y socialmente y de antemano las exculpaba porque eran débiles e ignorantes y les garantizaba cierta indulgencia de los jueces. Es significativo que Beatriz Rodríguez se justificara ante el comisario inquisitorial de esta manera: "*Si en esto tuvo alguna culpa esta declarante lo hizo con ignorancia sin entender que hacía mal en ello sólo con deseo de saber de su marido y que así pide humildemente misericordia*"<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Pedro Miranda Ojeda señala que el siglo XVII fue una época donde las creencias y supersticiones tuvieron mayor relevancia, que incluso los mismos religiosos cuestionan poco las fantasías y milagros en la que estaba inmersa la sociedad colonial. Cfr. Pedro Miranda Ojeda, *El encantamiento de hombres: La hechicería erótica en la provincia de Yucatán durante el siglo XVII*, México: Ciesas, 1998, p. 6.

<sup>19</sup> En su denuncia el religioso Blas Perera dijo que en la casa donde estaba hospedada la Trujillana, las indias hacían fila para verla y que todas llevaban su huevo para que les hiciera la suerte. AGN, Inquisición, vol. 621, exp. 5, f. 77, 1672, "Causa contra María la Trujillana por supersticiosa y hechicera".

<sup>20</sup> AGN, Inquisición, vol. 322, exp. 75, f. 439, 1616, "Denuncia de Ana de

Con todo, se considera que la hechicería no hacía más que corregir y eludir las reglas del juego social, puesto que tendía a suavizar o a torcer reglas rígidas y a crear un campo de mayor libertad donde la gente escapaba, al menos simbólicamente, a las limitaciones y a las restricciones impuestas por el orden social<sup>21</sup>.

Mientras tanto, para la Iglesia y la Corona, la hechicería de tipo amorosa constituía una transgresión porque vulneraba uno de los preceptos más importantes que sustentaban y reproducían el esquema social colonial, a saber: el matrimonio. Debido a que con la ayuda de la hechicería amorosa se podía acceder al adulterio, a la simple fornicación, a la prostitución, al amancebamiento, atraer al novio o a la novia, se podía saber la suerte del amante, amansar al marido, eliminar a la rival de amores, saber si debían casarse, ligar a los hombres, alejarlos, matarlos, procuraban buscar matrimonios favorables y relaciones sentimentales que proporcionaran bienestar y seguridad económica y social.

Además, para realizar los hechizos amorosos, se utilizaban instrumentos, pócimas e ingredientes que para la Iglesia estaban prohibidos. Estos filtros eran plantas, hierbas, animales, secreciones del cuerpo humano, amuletos, oraciones a santos cristianos, conjuros, objetos, y toda una gama de productos novohispanos e hispanos catalogados como vanos porque no tenían virtudes para propiciar lo que se deseaba o porque, de alguna manera, rememoraban las prácticas indígenas anteriores a la colonización.

En Yucatán la hechicería amorosa gozó de una gran aceptación, sobre todo en los centros urbanos. Ahí la practicaban las mujeres más importantes junto a mestizas, mulatas e indígenas. La ciudad de Mérida albergaba una gran cantidad de hechiceras españolas, criollas e indígenas. La villa de Campeche se caracterizaba por tener un amplio número de hechiceras

San Buenaventura contra sí y contra Inés Rosado". Beatriz Rodríguez se acusó de haber dicho una oración ante tres imágenes cristianas: un crucifijo, una imagen de la Virgen y una de San Juan Evangelista y haberles puesto unas candelillas.

<sup>21</sup> Solange Alberro, "Herejes, brujas y beatas...", p. 88.

forasteras que se establecían en ella o que llegaban de paso. Su condición portuaria y de poca vigilancia eclesiástica la hizo un lugar deseable para visitantes, viandantes, comerciantes, piratas, es decir, gente de muchos lugares que venían con sus creencias y prácticas.

### *Las hechiceras de Yucatán*

En los documentos coloniales referentes a la hechicería amorosa, se encuentran en abundancia a las mujeres hechiceras provenientes de los diferentes estratos sociales. Pero, como Yucatán era un lugar con mucha población indígena, se creía que ésta era la mejor artífice en las artes mágicas, pues se consideraba que tenía un gran conocimiento de la flora y fauna que se requerían en los ritos hechiceriles.

Pedro Sánchez de Aguilar, canónigo de Yucatán, decía que en este obispado, sobre todo en Mérida, "es público, que hay algunas indias hechiceras, que con palabras abren una rosa antes de sazonar, y la dan al que quieren atraer a su torpe voluntad, y se la dan a oler, o se la ponen debajo de su almohada"<sup>22</sup>. También tenía conocimiento que había "indias que echan en chocolate ciertos hechizos, con que atarantan a sus maridos"<sup>23</sup>.

Tal y como describe Sánchez de Aguilar, en Yucatán había muchas indias que conocían hechizos amatorios. Estas indias habitaban las zonas urbanas de la provincia yucateca, en específico en los barrios o los pueblos aledaños a las villas y a la ciudad. Como el caso de la hechicera Ixcach, quien vivía en Chuburná, un pueblo cercano a la ciudad de Mérida, o el de las indias Catalina y Lucía Puc, quienes vivían en el barrio de San Román de la villa de Campeche.

Por otro lado, estas hechiceras indígenas eran ladinas, dominaban el castellano y la lengua maya, aunque muchos de los conjuros que sabían los recitaban en maya y así se los enseñaban a las españolas. Muchas de las hechiceras pertenecían al ámbito doméstico de los españoles: eran mujeres maduras y

<sup>22</sup> Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra idolorum cultores*, Mérida: José Rosado, 1937, p. 124.

<sup>23</sup> *Id.*

casadas y eran cocineras, nodrizas, lavanderas. Un ejemplo es Úrsula de Sepúlveda, esclava de Isabel de Sepúlveda, quien era tenida por bruja y hechicera, o la negra María Calvillo, cocinera de Catalina de Miranda.

Muchas veces quienes ponían en contacto a las hechiceras no domésticas y a las señoras españolas eran las sirvientas de éstas. Ellas constituían un puente de comunicación entre las hechiceras y sus amas o amos, pues estaban en contacto con ambos grupos. Ésta fue la manera de proceder de Margarita de los Ángeles, quien "sabiendo que en esta villa vive una mulata vecina de ella, soltera del barrio del hospital (...) tenida en voz común y opinión general de todos por bruja encantadora *la envió llamar a su misma casa en tiempos diferentes*"<sup>24</sup>.

Algunas de las hechiceras indígenas procuraban mantenerse al margen de la población y vivían en los barrios extramuros de la ciudad, las villas o pueblos. Infortunadamente, de los hechiceros y hechiceras indígenas no se puede saber mucho porque estaban exentos de la jurisdicción inquisitorial y son pocas las referencias que de ellos nos llegan.

Pero en Yucatán no sólo había hechiceras indígenas, sino que también abundaban las hechiceras españolas y mulatas, muchas de ellas forasteras<sup>25</sup>. Éste era el caso de Juana de Ochoa, sevillana, quien realizaba rituales de adivinación y curación. Melchora de Arteaga, madrileña y casada en Yucatán, realizaba la suerte con unas tijeras y un chapín y sabía echar las habas. Isabel Boldión llegó con Melchora de Arteaga. Isabel de Benavides, también forastera, realizaba la suerte con las habas. María de Salas, mulata, llegó exiliada de Cartagena. La mulata Ana de Ortega provenía de la isla de Santo Domingo. El soldado forastero Martín de Guevara, hacía una suerte con unas tijeras y una batea.

<sup>24</sup> AGN, Inquisición, vol. 388, exp. 18, ff. 14, 1639, "Testificación de Margarita de los Ángeles".

<sup>25</sup> Solange Alberro, analizó los casos de unas hechiceras de Veracruz e identificó que la mayoría eran "hijas del mar" y que provenían de una "cultura portuaria". Solange Alberro, "Templando destemplanzas: hechiceras veracruzanas ante el Santo Oficio de la Inquisición. Siglos XVI-XVII" en VV. AA., *Del dicho al hecho... Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, 2 ed., México: INAH, 1999, p. 100.

Muchas de estas forasteras se avecindaban en Yucatán, se casaban y rápidamente se adaptaban a la sociedad y se integraban a los círculos de las mujeres importantes y a las de las mulatas, mestizas e indígenas. Como ejemplo está Melchora de Arteaga, quien tenía contacto cercano con María de Manrique, esposa del capitán Jerónimo de Yanguas, encomendero y alcalde ordinario de Mérida. O Ana González, mujer conocida como la Isleña, quien convivía con Catalina de Interian, hija del conquistador Pedro de Interian y esposa del escribano de cabildo Juan Martín Blanco.

Las hechiceras forasteras no actuaban como las indígenas, quienes parecían ser más reservadas, pues eran más abiertas a enseñar sus prácticas ante los demás. Incluso podría decirse que la hechicería, para estas mujeres de fuera, era un mecanismo que permitía la inserción social, ya que el ser útiles —pues ofrecían otros métodos hechiceriles— a sus congéneres les permitía ser aceptadas aunque tuvieran “mala fama”. A esto contribuía el interés que mostraban las mujeres de Yucatán en las prácticas de magia. Ellas procuraban nutrirse de la mayoría de las técnicas y métodos mágicos. De ahí que unas albergaran en sus casas a las indígenas, mulatas, negras y tuvieran amistad con las forasteras, incluyendo a las gitanas.

En esta forma, las hechiceras forasteras enseñaban y divulgaban sus artes para crearse un nombre y buscar el respeto, aunque fuera en negativo. Así era común el uso de mote tales como la Isleña, la Trujillana, las Guapas, la Romera, la Campechana, la Pinela, las Calderonas, las Montejo. También procuraban difundir los usos que tenía su magia para hacerlo más atrayente. Melchora de Arteaga le había dicho a la doncella Juana de Guemes “que sabía echar las habas y sabía declarar sueños y le tomó en otra ocasión la mano la dicha doña Melchora a esta declarante diciendo la buena ventura y que se echaría una suerte para ver lo mejor”<sup>26</sup>.

Pero no sólo las indígenas y las forasteras se caracterizaban por ser hechiceras; las españolas criollas, quienes mejor representaron a la hechicería mestiza, también destacaron como

<sup>26</sup> AGN, Inquisición, vol. 360, exp. 200, f. 600, 1626, “Proceso criminal contra doña Melchora de Arteaga, varias testificaciones, por hechicera”.

grandes maestras de la magia y como esposas de los personajes más importantes de la provincia. Así, era de pública voz que Leonor de Medina, esposa del familiar del Santo Oficio Francisco Mallen Navarrete, era una gran hechicera, incluso más que Ixcach, hechicera indígena.

Ixcach dijo (...) que doña Leonor de Medina la había llamado para curase una llagas del marido y que preguntándole la dicha Leonor con qué yerbas había de curarlo, le respondió la dicha india que con tales o tales yerbas y que sacó la dicha doña Leonor de Medina unos papeles y los estuvo leyendo, de otras yerbas que ella tenía asentadas allí, y que dijo la dicha india que las conocía y que la dicha doña Leonor sabía más que ella<sup>27</sup>.

Lo que contribuyó a que Ixcach hiciera esta declaración fue que la española dominaba las prácticas hispanas e indígenas, lo cual le garantizaba un mayor campo de acción y eficacia. Y la española era mejor porque sabía ligar y atontar y conocía las propiedades de algunas hierbas, tenía papeles con hechizos en caracteres que no eran castellanos ni mayas y tuvo varios maestros nativos que le enseñaron muchos secretos sobre la magia indígena.

Fue así como las criollas españolas, mulatas y mestizas adquirieron una gran cantidad de conocimientos hechiceriles de las diferentes tradiciones culturales que les permitía ser más hábiles, pues fácilmente podían acceder a los recursos indígenas, conjugándolos con las oraciones hispanas y algunas prácticas negras, lo cual podía ser garantía de una mayor eficacia.

Lo anterior lleva a deducir que, dentro de la dinámica en la que se desenvolvían las mujeres hechiceras, clientas y domésticas, era muy importante que se las reconociera como poseedoras de medios mágicos. Esto es porque implicaba un estatuto de poder, además del social, ante la competencia de otras hechiceras y la muestra de ello es Leonor de Medina, quien había dicho que sabía más que Ixcach.

<sup>27</sup> AGN, inquisición, vol. 312, exp. 44, ff. 316-317, 1616, “Testificación de Ana de Avendaño contra Leonor de Medina por hechicera”.

La imagen que la sociedad tenía de las hechiceras iba más allá de la magia, estaba formada por los rumores que sobre ellas se decía y algunas veces se les atribuían capacidades extraordinarias. Esto lo podemos constatar en las declaraciones que sobre ellas pesaban. Así la hechicera no tenía más que adaptarse a esa imagen ya preestablecida y elaborada, tanto por los sectores dominantes como los populares<sup>28</sup>.

En ese sentido, cabe decir que el rumor era muy importante para difundir entre la población el conocimiento sobre quienes eran las hechiceras, las capacidades y el poder que tenían, el lugar donde residían, etc. Por ejemplo, José de Herrera acusó a Ana Valdéz por entender de brujerías y hechicerías "y no se acuerda a quien lo ha oído decir más que el rumor y voz que corre"<sup>29</sup>.

Por tanto, la hechicería se constituyó en un mecanismo que les permitió a las mujeres destacar por la veta abierta por el discurso de poder oficial, pues el tener habilidades para controlar y cambiar los acontecimientos adversos era una virtud muy estimada al ser intermediarias entre las fuerzas mágicas y el mundo real.

<sup>28</sup> El aspecto de la elaboración preestablecida de las hechiceras lo destacó Caro Baroja. Cfr., Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid: Alianza, 1964, p. 62. Por su parte, Marcel Mauss señala que la imagen del mago está constituida por una infinidad de "se dice", con lo cual el mago no tiene más que adaptarse a esa imagen. Marcel Mauss, "Teoría de la magia", en *Sociología y Antropología*, Madrid: Tecnos, 1991, p. 63.

<sup>29</sup> AGN, Inquisición, vol. 627, f. 276, 1672, "Denunciación del Br. Joseph de Herrera, presbítero, contra una mulata llamada Andrea, esclava del hospital de San Juan de Dios y otra mulata llamada Micaela y otras".

## ARCHIVOS

AGN, Archivo General de la Nación.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALBERRO, Solange, "Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España" en Carmen RAMOS ESCANDÓN (ed.), *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, México: El Colegio de México/Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, 1987.
- ALBERRO, Solange, "Templando destemplanzas: hechiceras veracruzanas ante el Santo Oficio de la Inquisición. Siglos XVI-XVII" en VV. AA., *Del dicho al hecho... Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, 2 ed., México: INAH, 1999.
- BEHAR, Ruth, "Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos: Opiniones del santo oficio de la inquisición en México", en Lavrin ASUNCIÓN (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglo XVI-XVIII*, México: Conaculta/Grijalbo, 1989.
- CAMPOS MORENO, Araceli, *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España*, México: El Colegio de México, 2001.
- CARO BAROJA, Julio, *Las brujas y su mundo*, Madrid: Alianza, 1964.
- COHEN, Esther, *Con el diablo en el cuerpo; filósofos y brujas en el Renacimiento*, México: Taurus/ UNAM, 2003.
- DE OLMOS, Andrés, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, México: UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1990.
- FERRER DE BROCALDINO, Andrés, *El porqué de todas las cosas*, Madrid: Antonio Delgado, 1748.
- KRAMER, Heinrich y Jacobo SPRENGER, *Malleus Maleficarum (El martillo de los brujas)*, Trad.: Floreal Maza, Buenos Aires: Orión, 1975.

- MAUSS, Marcel, "Teoría de la magia" en *Sociología y Antropología*, Madrid: Tecnos, 1991.
- MIRANDA OJEDA, Pedro, *El encantamiento de hombres: La hechicería erótica en la provincia de Yucatán durante el siglo XVII*, México: Ciesas, 1998.
- NAVARRO, Gaspar, *Tribunal de superstición ladina*, Huesca: Pedro Blusón, 1631.
- QUEZADA, Noemí, "Sexualidad y magia en la mujer novohispana, siglo XVI", *Anales de Antropología*, vol. XXIV, 1987.
- SALLMAN, Jean-Michel, "La bruja", en George DUBY y Michelle PERROT (coords.), *Historia de las mujeres*, vol. 6, Madrid: Taurus, 1993.
- SÁNCHEZ DE AGUILAR, Pedro, *Informe contra idolorum cultores*, Mérida: José Rosado, 1937.

CULTURA MATERIAL DE LA ÉLITE LOCAL ESPAÑOLA DEL SIGLO XVIII, A TRAVÉS DE LA DOTE DE DOÑA ANA MARÍA OROZCO Y VENEGAS (LINARES)

Raquel Tovar Pulido  
Universidad de Extremadura

Introducción

En la época moderna las familias transmiten el patrimonio familiar de padres a hijos en distintas etapas del ciclo vital, una de las cuales es el fallecimiento de los progenitores pero otra importante es el matrimonio de los vástagos, momento en el que la dote alcanza protagonismo en lo que respecta al reparto de los bienes a las hijas. La normativa castellana establecía que los bienes pasaban de la tutela paterna a la tutela del futuro esposo, que gestionaría el patrimonio aportado a título personal al matrimonio y los gananciales que se fueran generando, así como la dote de la esposa y las arras, herencias y donaciones<sup>2</sup>. Sobre capitales matrimoniales y la transmisión del patrimonio familiar a través de la dotes se han abordado trabajos en diferentes territorios de España en el norte, centro y

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido posible gracias a la concesión de un contrato para la Formación de Profesorado Universitario (FPU) por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (MECD). Asimismo, forma parte del proyecto de investigación *Individualismo moderno. Escenarios familiares de emergencia de la identidad personal en el Occidente Moderno Peninsular (1700-1850)* (referencia HAR2017-84226-C6-3-P), plan nacional I & D del MINECO. España.

<sup>2</sup> Jesús Manuel González Beltrán, "Emancipación masculina y transmisión de bienes en el núcleo familiar en Andalucía a fines de la Edad Moderna", *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, núm. 34, 2016, pp. 189-190; Enrique Gacto, "El marco jurídico de la familia castellana. Edad Moderna", *Historia. Instituciones. Documentos*, núm. 11, 1984, pp. 37-66.

sur peninsular, entre ellos Aragón, Galicia, Extremadura, Castilla-La Mancha, Murcia y Andalucía<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> En Castilla-La Mancha mencionamos: Francisco García González, Cosme Jesús Gómez Carrasco, María Jesús Cebrero Cebrián, "Dotes y capitales prematrimoniales: Notas sobre la transmisión de bienes en La Mancha albacetense del siglo XVIII", en Francisco Chacón Jiménez, Xavier Roigé Gómez-Monedero y Esteban Rodríguez Ocaña (coords.), *Familias y poderes: actas del VII Congreso Internacional de la ADEH*, Granada: Universidad de Granada, 2006, pp. 257-280. En Aragón cabe consultar: José Luis Barrio Moya, "Las dotes de matrimonio de un turolense del siglo XVIII", *Turolenses*, núm. 7, 2016, pp. 26-28; Francisco Ramiro Moya y José A Salas Auséns, "Mujer y transmisión de la propiedad en el Aragón Moderno", en José A. Salas Auséns (coord.), *Logros en femenino. Mujer y cambio social en el valle del Ebro, siglos XVI-XVIII*, Zaragoza: Prensa Universidad Zaragoza, 2013, pp. 15-74. En Extremadura: Ángel Rodríguez Sánchez, "Las cartas de dote en Extremadura", en Antonio Eiras Roel (coord.), *La documentación notarial y la historia. Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada*, Compostela: Universidad de Compostela, 1984, pp. 87-246. En Andalucía señalamos: Paloma Derasse Parra *La dote y arras en Málaga a finales de la Edad Media (1496-1518)*, memoria de licenciatura, 1981, p. 212. José María Díaz Hernández, *La dote femenina en la sociedad giennense del siglo XVIII*, Jaén: Instituto de Estudios Giennenses, 2004; Raquel Tovar Pulido, "La riqueza patrimonial de las familias de las viudas jiennenses en el siglo XVIII", *Cuadernos de Historia Moderna*, vol. 42, núm. 1, 2017, pp. 195-220; Raquel Tovar Pulido, "Entre la marginalidad y la soledad: las viudas de Vilches (Jaén) a mediados del siglo XVIII", *Norba. Revista de Historia*, núms. 27-28, 2014-2015, pp. 405-420. En Murcia destacan algunos trabajos: Francisco Chacón Jiménez, "Continuidad de costumbres y transmisión de la propiedad en el sistema familiar castellano. Siglos XVI-XVIII", en Francisco Chacón Jiménez (ed.), *Historia social de la familia en España. Aproximación a los problemas de la familia, tierra y sociedad en Castilla (ss. XV-XIX)*, Alicante: Diputación de Alicante, 1990, pp. 47-59; "Familia, casa y hogar. Una aproximación a la definición y realidad de la organización social española (siglos XIII-XX)", en Francisco Chacón Jiménez y Juan Hernández (eds.), *Espacios sociales, universos familiares. La familia en la historiografía española*, Murcia: Universidad de Murcia, 2007, pp. 51-66; Elena Martínez Alcázar, "El mueble en la vivienda murciana a finales del siglo XVIII: una visión a través de la documentación notarial", *Imafronte*, núms. 21-22, 2009-2010, pp. 219-232. También véase Marie-Chatherine Barbazza, "Propiedad campesina y transmisión en Castilla la Nueva en los siglos XVI y XVII", en Francisco García González (ed.), *Tierra y familia en la España meridional, siglos XIII-XIX*, Murcia: Universidad de Murcia, 1998, pp. 87-102; María del Carmen Liñán Maza, "Las cartas de dote y la cotidianeidad de la

Metodológicamente, analizamos como fuentes de estudio las cartas de dote de una de las mujeres de la élite de la ciudad de Linares de la segunda mitad del siglo XVIII, recogidas en los protocolos notariales del Archivo Histórico Provincial de Jaén (AHPJ). Prestamos atención a los bienes raíces y semovientes, accesorios, joyas y dinero en metálico que aporta esta mujer en el momento de contraer matrimonio. La estructura del documento de escritura notarial se divide en tres partes: en el primero se realiza una descripción que incluye datos familiares, sociales y económicos de ambos contrayentes. Se hace mención a la dote aportada por la mujer y a las herencias y legados recibidos por la novia procedente del patrimonio de sus padres, si bien no se especifica el capital inicial llevado al matrimonio por el marido, es decir, las arras. La segunda parte contiene el inventario de bienes aportados al matrimonio, para cada uno de los cuales se indica el valor monetario en reales. En tercer lugar aparece la aprobación por parte del escribano y la rúbrica de los testigos, así como de la interesada, quien en este caso firma porque sabe escribir, lo que supone una excepción dentro del panorama general del periodo que estudiamos, donde las mujeres que no pertenecían a la élite no signaban este tipo de documentos como consecuencia de los bajos niveles de escolarización. En el contexto de la segunda mitad del siglo XVIII, localizada en el mediodía peninsular, la ciudad de Linares es una de las más importantes del reino de Jaén, demarcación de carácter administrativo perteneciente a Castilla<sup>4</sup>.

mujer en el siglo XIX", en Cinta Canterla (coord.), *La mujer en los siglos XVIII y XIXVII Encuentro de la Ilustración al Romanticismo. Cádiz, América y Europa ante la modernidad*, Cádiz: Universidad de Cádiz, 1994, pp. 279-290; María Angeles Ortego Agustín, *Familia y matrimonio en la España del siglo XVIII: ordenamiento jurídico y situación real de las mujeres a través de la documentación notarial*, tesis de doctorado, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2000.

<sup>4</sup> Linares pertenecía a la diócesis de Jaén y al partido de Baeza. Tenía en el siglo XIX 880 casas de piedra y con pocas comodidades para la estación de calor, distribuidas en 52 calles empedradas y regulares, plaza con la cárcel y casa del ayuntamiento, casa donde se fabricaba la munición con los almacenes y oficinas, escuela de primeras letras para 260 niños y seis escuelas particulares de las cuales cinco son para niñas. Contaba con dos conventos de frailes y uno de monjas dominicas. El terreno es casi

La posición social de una familia se pone de manifiesto a través de la riqueza patrimonial en general y, en particular, a través de la cultura material que queda reflejada en la dote de las mujeres en el momento de contraer matrimonio. Ellas aportaban los elementos más esenciales que eran necesarios para el inicio de la vida conyugal y se ven reflejados en las fuentes de distintas maneras, en función del estatus de la familia de procedencia de ambos contrayentes. Generalmente llevaban ropa, mobiliario y objetos para decorar los interiores de las casas, así como menaje de cocina<sup>5</sup>.

Los estudios realizados sobre poblaciones de la Península Ibérica reflejan cómo las dotes de las mujeres de la España del siglo XVIII se caracterizaban por contener inventarios cuyo valor se situaba en torno a 1,000 reales. Concretamente en el mediodía peninsular, en Castilla-La Mancha, en el siglo XVII el promedio en el Campo de Montiel es de 920 reales y en Albacete entre 1640 y 1800 la media era de 2,566 reales<sup>6</sup>. En lo que respecta a la distribución de las dotes por grupos sociales, en la ciudad de Alcaraz más de la mitad de las familias aportaban una cantidad de entre los 1,000 y los 5,000 reales, mientras que las que superaban los 25,000 reales se reducían a una minoría privilegiada que suponía el 10%, si bien en el Campo de Montiel las novias que contaban con esta cantidad se reducían al

---

todo de secano y está plantado de frutales. Se produce trigo y cebada y semillas que no necesitan riego, especialidad en aceites y cría de ganado lanar, cabrío, vacuno, etc. Los caminos eran malos y de herradura. Tiene varios molinos de aceite y harina, fábrica de jabón y alfarería. Pascual Madoz, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de ultramar*, t. X, Madrid: Establecimiento tipográfico de P. Madoz y L. Sagasti, 1846-1850, pp. 19-20.

<sup>5</sup> Carmen Hernández López, "'Trastillos de casa pobre. Homenaje de casa decente'. Una visión diferenciada de las casas, ajuares y espacios domésticos desde el mundo rural manchego a finales del Antiguo Régimen", *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, vol. 8, núm. 32, 2016, pp. 457.

<sup>6</sup> Carmen Hernández López, *La casa en La Mancha Oriental. Arquitectura, familia y sociedad rural (1650-1850)*, Madrid: Sílex, 2013, pp. 64-65.

8.5<sup>7</sup>. En lo que respecta al norte peninsular, en la Galicia del siglo XVIII era frecuente la entrega de 2,300-2,500 reales, mientras que en el caso de las clases medias urbanas de mercaderes, profesionales liberales y oficiales ascendían a más de 6,000 y 7,000 reales<sup>8</sup>. En el sur de España, en Cádiz una aportación al matrimonio superior a 10,000 reales indicaba cierta posición social y profesional y se da entre muchas de las familias de grandes labradores, personal de la administración y ricos rentistas y comerciantes<sup>9</sup>.

#### *La élite local de Linares*

Sacamos a la luz la dote de doña Ana María Orozco y Venegas, porque su posición económica y social la sitúa en el grupo de las clases acomodadas de la ciudad de Linares en la segunda mitad del siglo XVIII. El documento está fechado el 2 enero de 1754 y se indica que Ana María se había casado el 23 de mayo de 1752. Su caso es interesante por la cuantía de sus bienes, ya que era hija única y, por tanto, universal heredera, por lo que había heredado de sus padres difuntos dos vínculos, así como numerosos bienes muebles y semovientes, alhajas y fincas. Era hija de don Diego José de Orozco y Cobos y de doña Juana Venegas del Castillo, también difunta. Contrae matrimonio en primeras nupcias con Gregorio Ignacio de Jódar Argote y Zambrano, hijo del alférez mayor del ayuntamiento<sup>10</sup>. Su relación con la élite de la ciudad está ligada también a la figura de

---

<sup>7</sup> Francisco García González, *Las estrategias de la diferencia. Familia y reproducción social en la sierra (Alcaraz, siglo XVIII)*, Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 2000, p. 163.

<sup>8</sup> Ofelia Rey Castelao, "Casas y cosas en la Galicia occidental en el siglo XVIII", *Cuadernos de Historia Moderna*, núm. extra 14 (anejo XIV), 2015, p. 230.

<sup>9</sup> Jesús Manuel González Beltrán, "Emancipación masculina y transmisión de bienes en el núcleo familiar en Andalucía a fines de la Edad Moderna", *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, núm. 34, 2016, pp. 209.

<sup>10</sup> Archivo Histórico Provincial de Jaén (en adelante AHPJ), Protocolos notariales, Linares, Escribano Rodrigo José Alaminos, núm. 15146, 1752-1757, f. 1 y ss, "Carta de dote de doña Ana María Orozco y Venegas".

su tía doña Ana María de Orozco Cobos y Garzón, de 47 años y viuda de Gerónimo Juan de Navarrete y Argote, quien goza de preeminencias por ser de estado noble y tenía el oficio de regidor perpetuo con voz y voto en el Ayuntamiento. Residía en Linares junto a su hija soltera de 23 años doña María Josefa de Navarrete y Argote, prima de la anterior<sup>11</sup>.

#### *Cultura material a través de la dote: tipos de bienes y cuantía*

La suma de la dote que lleva al matrimonio doña Ana María Orozco es de 57,062 en reales, cantidad que le sería restituida en caso del fallecimiento del esposo. Contiene un amplio inventario de más de 667 ítems, entre los cuales el 36.58% está constituido por ganadería (244 cabezas de ganado), el 18.59% está dedicado a muebles de casa y objetos decorativos (124 ítems), el 17.54% a menaje de cocina (117 piezas), el 13.34% a ropa de cama y de casa (89 piezas), el 4.95% a ropa de vestir (33 piezas)<sup>12</sup>, el 4.35% a joyas y objetos de uso personal y adorno (29 piezas), el 3.75% a tierras, fincas y propiedades rústicas (25 fincas), el 0.6% a alimentos como aceite, sal, carne (4 piezas) y el 0.3% a casas y otras edificaciones (2 piezas) (gráfico 1)<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Disfrutaba de cerca de una decena de casas en la localidad, así como de tierras y censos a favor, más de una veintena de fincas y una casa cortijo. Mantenía este patrimonio con la ayuda de dos mozos sirvientes y dos criadas que residían en la misma casa. AHPJ, Catastro del Marqués de la Ensenada, Delegación de Hacienda, Memoriales de legos o seglares, Linares, vols. 7817 (ff. 112-645), 7818 (ff. 31-667).

<sup>12</sup> En el ámbito rural malagueño la mujer aporta principalmente los elementos propios de su arreglo personal, sobre todo la ropa y alguna joya para lucir en días señalados. José Fernández Ramos, *Perspectiva comarcal. La Axarquía 2*, Monachil: Santa Rita, 1990, p. 46.

<sup>13</sup> AHPJ, Protocolos notariales, Linares, Escribano Rodrigo José Alaminos, núm. 15146, 1752-1757, f. 1 y ss, "Carta de dote de doña Ana María Orozco y Venegas".

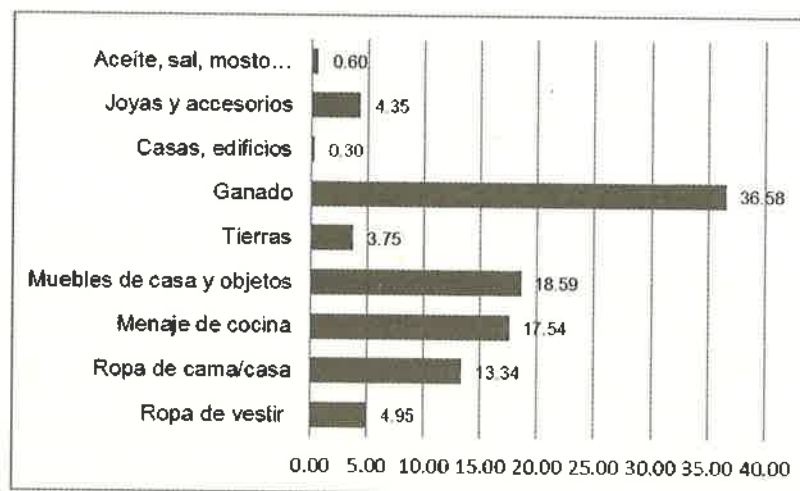


Gráfico 1. Dote de Ana María de Orozco y Venegas (%).

Los recién casados formarían una nueva familia que pasaría a constituirse en el ámbito privado del interior de una casa que había de disponer de los elementos más indispensables para la vida cotidiana. Una de las estancias a ocupar era el dormitorio principal, de ahí que fuera tan habitual la presencia de mobiliario relacionado con las comodidades del dormitorio. Va a ser en la segunda mitad del siglo XVIII cuando aparezca diferenciada la función de dormitorio, que hasta entonces habría servido para diversas tareas<sup>14</sup>. La dote de Ana María incluye, así pues, una cama de madera de nogal bronceada por valor de 300 reales, cinco camas, dos grandes y tres medianas de madera de pino con sus encordeladuras (70 reales), también una colgadura de tafetán doble carmesí con reposapiés, un sobrecama de damasco carmesí por valor de 800 reales y tres mullidores azules y blancos con sus henchimientos de lana (650 reales). Asimismo, no se pensaba únicamente en el dormitorio de los esposos, sino que se disponen bienes suficientes para decorar un mayor número de dormitorios porque la ropa de cama es abundante y aparecen en el inventario: cuatro sábanas de lino

<sup>14</sup> En La Mancha los hidalgos, los regidores y grupos de la élite rural — parece ser — tenían en sus casas principales una alcoba para la mujer y otra para el hombre, pues permitía a cada uno mayor independencia en sus quehaceres, además de mayor prestigio. Jesús González, p. 467.



de 36 varas, juntas con encajes (180 reales), otras dos sábanas (120 reales), doce almohadas (88 reales), diez colchones (440 reales), cinco sábanas de lienzo de cáñamo (144 reales), ocho almohadas de lino (35 reales), tres rodapiés (10 reales), un sobrecama (30 reales), una colcha manchega (15 reales), un cobertor de cáñamo (40 reales), ocho cortinas de bayeta (164 reales), ocho cortinas de lienzo (140 reales), cinco cortinas de lienzo regias (120 reales). Junto a la ropa para las camas y las cortinas aparecen otros tipos de muebles funcionales para el almacenaje de dicha ropa, así como otros objetos en diferentes estancias como son cuatro baúles grandes encorados y claveteados con clavos dorados con sus cerraduras y llaves, otros dos baulicos pequeños con sus cerraduras y llaves (45 reales); cuatro grandes baúles (240 reales); tres arcas de pino, dos nuevas, un arca grande con sus cerrajes y llaves (90 reales); dos arcas con cerrajes y llaves (24 reales); dos cantareras de pino (10 reales); cuatro bancos de pino (16 reales) y dos armarios de pino que sirven de basas (20 reales)<sup>15</sup>. Precisamente, los armarios eran muebles privativos de la élite, que va a ir sustituyendo al arca porque permite la ordenación y compartimentación del espacio<sup>16</sup>. También el baúl desde finales del siglo XVII progresivamente irá sustituyendo al arca<sup>17</sup>.

Entre el mobiliario también encontramos elementos para las relaciones en familia en salones y comedores, para el trabajo y la lectura, así como para el acicalamiento: un peinador con su paño (110 reales), un escritorio bronceado con su pie de nogal (450 reales), otros dos escritorios pequeños (60 reales), un escritorio de nogal con su pie de pino (120 reales), dos bufetes grandes de nogal de una pieza cada uno con travesaños de hierro (150 reales), un bufetico pequeño de nogal (20 reales), un bufete de nogal con su travesaño de yerro (30 reales), una papelería de pino sin pie (30 reales), seis sillas de baquita encarnada (240 reales), seis sillas de baquita negra (60 reales),

<sup>15</sup> AHPJ, Protocolos notariales, Linares, Escribano Rodrigo José Alaminos, núm. 15146, 1752-1757, f. 1 y ss, "Carta de dote de doña Ana María Orozco y Venegas".

<sup>16</sup> Jesús González Beltrán, *op. cit.*, p. 467.

<sup>17</sup> Carmen Hernández López, "Trastillos de casa pobre...", p. 466.

docena y media de sillas de atenea (20 reales), tres mesas de pino con sus cajones (30 reales), dos mesas de pino viejas (10 reales), dos mesas de goznes con sus cadenas de yerro (20 reales), cinco escaños de pino (70 reales), cuatro taburetes de estado (20 reales), dos tarimas de pino (50 reales), dos barandillas (76 reales) y una mesa de pino con su cajón, cerradura y llave (20 reales)<sup>18</sup>. Se trata de un conjunto de muebles que van más allá de lo habitual entre las mujeres de otras clases sociales y que ponen de manifiesto la importancia del enlace matrimonial para proclamar el prestigio familiar y fortalecer las relaciones sociales y económicas con la familia política<sup>19</sup>.

Aunque en las casas de los grupos acomodados lo más habitual era la presencia de criadas para las labores domésticas, la esposa era la responsable de la compra de los alimentos y de hacer la comida o, en el caso de la élite, al menos controlar todo lo relativo a la misma<sup>20</sup>. Por ello, más allá del dormitorio, el segundo espacio fundamental de la casa era la cocina y la estancia en la que se consumían los alimentos; el comedor únicamente va a estar separado de la cocina en las familias de los grupos acomodados que disponían de viviendas de mayores dimensiones. En este sentido, hemos encontrado cinco tablas de manteles (70 reales) para cubrir las mesas donde se comía y numerosas piezas de menaje para cocinar. Los manteles y las servilletas se generalizan desde el siglo XVII, pues hasta entonces existían paños grandes que eran compartidos por los miembros de la familia. Desde el siglo XVIII existe una preocupación por el confort y las buenas maneras en la mesa y el uso de manteles que eran utilizados principalmente por los grupos de la élite, quienes sirven la comida con cubiertos y platos

<sup>18</sup> AHPJ, Protocolos notariales, Linares, Escribano Rodrigo José Alaminos, núm. 15146, 1752-1757, f. 1 y ss, "Carta de dote de doña Ana María Orozco y Venegas".

<sup>19</sup> En los hogares de una familia trabajadora de la Galicia del siglo XVIII había muebles de maderas de baja calidad: una mesa o bufete, un banco, algunos taburetes, una o varias arcas y tarimas para hacer de camas, que no suelen pasar de un jergón. Ofelia Rey Castelao, *op. cit.*, p. 230.

<sup>20</sup> Eva Estévez García, *El reflejo de la mujer malagueña en los protocolos notariales de la época de Fernando VI*, tesis de doctorado, Málaga: Universidad de Málaga, 2015, pp. 189-192.

para cada uno de los comensales<sup>21</sup>, a diferencia de las clases bajas que comían en el mismo plato. Se comienza a generalizar el uso de tenedor, pues la cuchara era de uso muy antiguo y cuyos materiales podían ser madera, palo, cobre y plata, si bien la mayor parte eran de hierro<sup>22</sup>.

El lujo de la vajilla de Ana María de Orozco se pone de manifiesto por la presencia de media docena de cubiertos de plata que se componen de cuchara, tenedor y dos cabos de plata para cuchillo (285 reales), dos cubiertos de plata (180 reales) y un vaso de bolsillo de plata (40 reales). Asimismo, el menaje para el cocinado de los alimentos es de lo más rico y se compone de dos almireces de metal con sus mangos (88 reales); una caldera grande, tres medianas, un caldero de cobre (420 reales); tres cazos de cobre, uno grande y dos pequeños (15 reales); un calentador de cobre (20 reales); siete sartenes, tres grandes y cuatro medianas y siete cucharas de yerro (50 reales); cuatro morillos, tres pares de trébedes, seis asadores, dos rallos, seis candiles, dos espeteras, dos pares de garabatos, dos badiles, dos pares de tenazas, dos pesos de cruz y uno de balanzas con 5.5 libras y cuatro onzas todo de yerro; dos pesas de 5 libras de plomo, una pieza de arroba de yerro, otra media arroba de piedra con un manillón de yerro (185 reales); tres calderetas de cobre (15 reales), una cuajadera y una chocolatera de cobre (20 reales), una fuente grande de azófar (15 reales); dieciocho platos de peltre (72 reales); dos artesas para amasar, una frasquera con aceite en frasco de vidrio con su pie de nogal (20 reales); tres tablas de madera para pan con sus tendidos (32 reales) y un bernegal burilado de plata en 9 onzas y tres adarmes (150 reales)<sup>23</sup>. Entre el menaje mencionado hay elementos presentes en las cocinas de todos los grupos sociales, como las sartenes, las tinajas y las orzas; sin embargo, otro tipo de instrumentos de cocina aparecen únicamente entre los grupos medios y acomodados. Esto ocurre con la utilización de ollas, pucheros,

<sup>21</sup> Jesús González Beltrán, *op. cit.*, p. 470.

<sup>22</sup> Carmen Hernández López, “Trastillos de casa pobre...”, p. 468.

<sup>23</sup> AHPJ, Protocolos notariales, Linares, Escribano Rodrigo José Alaminos, núm. 15146, 1752-1757, f. 1 y ss, “Carta de dote de doña Ana María Orozco y Venegas”.

lebrillos, aceiteras y las chocolateras. Estas últimas eran muy escasas y uno de los objetos más elitistas. Las calderas y los calderos de cobre y de gran tamaño también eran objetos caros cuya posesión denotaba cierto prestigio<sup>24</sup>.

En lo que respecta a la indumentaria, va a estar ligada a la imagen que cada mujer quería proyectar de sí misma, principalmente cuando se pretendía destacar sobre el resto de grupos sociales y ello se va a poner de manifiesto a través del tipo de prendas que utilizan, pero sobre todo a partir de los materiales, cuyo coste variaba considerablemente en función de si se trataba de algodón, seda, lino u otros textiles. Las prendas de seda eran las más lujosas; su uso era frecuente entre las clases distinguidas. Por el contrario, el algodón era el tejido más común y de menor precio y se empleaba en ropa blanca y también en prendas estampadas y coloridas desde el siglo XVIII<sup>25</sup>. Entre las prendas confeccionadas en seda encontramos dos mantos (entre 15 y 30 reales), pero también hay prendas de otros tejidos como el tafetán, la gasa, el terciopelo, el damasco o la blonda y la grana, prendas de exterior en su mayor parte de ahí la calidad de las telas: un vestido de mujer forrado de tafetán (544 reales)<sup>26</sup>, un vestido de florifondo con sus forros (470 reales); un vestido de lustrina blanca y verde forrado de holandilla encarnada (240 reales), un bastidor de mujer entero de damasco negro forrada en tafetán doblete (266 reales); una cotilla de damasco (90 reales); un jubón de griseta encarnado

<sup>24</sup> Carmen Hernández López, “Trastillos de casa pobre...”, p. 469.

<sup>25</sup> Luis M. Rosado Calatayud, “Entre sedas y algodones. La evolución del ajuar en la dote de las novias a lo largo del siglo XVIII”. *Estudis: Revista de Historia Moderna*, núm. 37, 2011, p. 430.

<sup>26</sup> Los vestidos son un elemento principal en el ajuar de la mujer, quizás porque sus propietarias sabían que a lo largo de su vida casi con seguridad no iba a poder renovarlos. Eva Estévez García, *op. cit.*, p. 188; A. Molina Martiny Jesusa Vega, *Vestir la identidad, construir la apariencia. La cuestión del traje en la España del siglo XVIII*, Madrid: 2004; Juan Jesús Bravo Caro, “El parecer y pertenecer a las élites de la Edad Moderna. Ascenso social y fuentes para su estudio”, en Enrique Soria Mesa y Juan Jesús Bravo Caro (eds.), *Las élites en la época moderna. La Monarquía Española*, vol. IV, Córdoba: Cultura, 2009, pp. 9-17; María Concepción Soláns Soterías, *La moda en la sociedad aragonesa del siglo XVI*, Zaragoza: 2009.

con punta de plata (90 reales); una casaca de mujer de damasco pajizo (30 reales); unos jutillos de damasco morado (20 reales); delantal, peto y paletina de gasa (40 reales); delantal y paletina (90 reales); delantal de gasa (15 reales); delantal de tafetán blanco bordado (15 reales), una capilla de grana para mujer (75 reales); un capotillo de grana para mujer bordado con seda (120 reales); una mantilla blanca de bayeta fina (30 reales); un vestido para mujer forrado en holandilla encarnada (130 reales); unos guardabajos de calamaco azul y blanco y otro de sempiterna verde (75 reales); un jubón para mujer de terciopelo negro mediado (40 reales); tres pares de bealos con sus escotes de lienzo fino (110 reales); 20 varas de lienzo (80 reales); 12 cuartillos de cáñamo hilado (114 reales); cuatro bastidoras de ropa blanca (190 reales); tres pares de enaguas blancas (90 reales)<sup>27</sup>; una basquiña de pelo de camello con un manto de anascote (80 reales), una bata de indiana para mujer (40 reales); tres pares de medias de seda, las unas bordadas de oro y las otras dos de seda, con sus ligas (150 reales); tres pares de guantes de seda y un par de maniqués bordados de oro (60 reales); dos camisas de mujer de Bretaña (44 reales) y ropa interior femenina que se generaliza desde la primera mitad del siglo XVIII<sup>28</sup>.

Las prendas elaboradas con anascote, grisetas y holandas, así como tejidos finos en cuya composición está presente el lino y la lana de alta calidad, también se considerarán ropa de lujo, por lo que rivalizan con la seda, que también será desplazada por las muselinas y el canalé, los cuales son muy apreciados para la elaboración de pañuelos y mantillas. Las élites prestan atención a las innovaciones europeas en las nuevas fibras y los tejidos extranjeros sustituyen paulatinamente a los tejidos nacionales en la segunda mitad de la centuria<sup>29</sup>.

La dote de esta mujer, asimismo, contiene también ropa de hombre de gran riqueza: dos vestidos para hombre enteros —

<sup>27</sup> Carmen Hernández López, "Trastillos de casa pobre...", p. 457.

<sup>28</sup> AHPJ, Protocolos notariales, Linares, Escribano Rodrigo José Alaminos, núm. 15146, 1752-1757, f. 1 y ss, "Carta de dote de doña Ana María Orozco y Venegas".

<sup>29</sup> Se extienden los zagalejos de indiana y las camisas y enaguas confeccionadas en naval o lienzo de Francia. Luis M. Rosado Calatayud, *op. cit.*, pp. 439-444.

uno de seda y otro de paño— y unos calzones de terciopelo (1.221 reales), una chupa y calzones de florifondo (200 reales), una chupa de damasco azul con guarnición de plata (225 reales), una capa de grana mediada (247 reales), una chupa de grana (80 reales), una chupa de persiano encarnado y otra de paño color claro (60 reales), una casaca de paño negro (60 reales) y cuatro bastidores completos de lienzo (287 reales)<sup>30</sup>. Los colores y estampados forman parte del vestuario. Aparte de la ropa blanca y de la negra que se utilizaba para ir a misa y que había surgido en Flandes en el siglo XVI, ya en el siglo XVIII aparecen fibras en diferentes colores, con rayas, flores y todo tipo de estampados<sup>31</sup>.

El estatus nobiliario podía ser identificado por el uso no sólo de determinadas prendas y tejidos, sino por los adornos en los ropajes y en gran medida por las joyas de oro, plata y piedras preciosas. Estos objetos eran de gran valor porque, además de servir de ornato, podían ayudar a salir de los apuros económicos en momentos de crisis, ya que se podían convertir en dinero<sup>32</sup>. En la dote analizada predominan las joyas de plata, esmeraldas, diamantes, rubíes, perlas y oro, así como adornos de uso personal como abanicos y espejos y elementos religiosos y para el rezo como las cruces y rosarios<sup>33</sup>: pulseras de perlas (800 reales), dos vueltas de perlas de garganta (150 reales); unos chorros de perlas (60 reales); pendientes con botones esmeraldas y perlas (135 reales); dos cintillos de esmeraldas (150

<sup>30</sup> AHPJ, Protocolos notariales, Linares, Escribano Rodrigo José Alaminos, núm. 15146, 1752-1757, f. 1 y ss, "Carta de dote de doña Ana María Orozco y Venegas".

<sup>31</sup> Daniel Roche, "Between a 'Moral Economy' and a 'Consumer Economy'. Clothes and Their Function in the 17th and 18th Centuries", en Robert Fox y Anthony Turner (eds.), *Luxury Trades and Consumerism in Ancien Régime Paris. Studies in the History of the Skilled Workforce*, Aldershot: Ashgate Publishing, 1998, p. 223.

<sup>32</sup> Carmen Hernández López, "Trastillos de casa pobre...", p. 464.

<sup>33</sup> Sobre esta cuestión, véase María de la Paz del Cerro Bohórquez, "Los bienes aportados por las mujeres al matrimonio a través de las escrituras de dote (1670-1750)", en Gloria Espigado Tocino y María José de la Pascua Sánchez, M. J. (eds.), *Frasquita Larrea y Aherán. Europeas y españolas entre la Ilustración y el Romanticismo (1750-1850)*, Cádiz: Universidad de Cádiz, 2003, pp. 330.

reales); un rosario de filigrana de plata (150 reales); una joyita de plata sobredorada con tres chorriscos de perlas (45 reales); un anillo de diamantes, esmeraldas y rubíes (225 reales); una venera de oro con la encomienda de Santiago (60 reales), tres agnus, dos santocristos, dos rosarios, uno de piedra azul y otro de nácar y medalla de filigrana (60 reales), un abanico de pie de marfil (60 reales); seis sitiales con sus fundas de damasco carmesí (345 reales)<sup>34</sup>.

Interesantes son también los objetos decorativos que aparecen en la dote donde hay numerosos cuadros, espejos, braseros y lámparas de iluminación para las estancias de la casa: 32 cuadros de diferentes pinturas —unos con marcos y otros no y de distintos tamaños— (627 reales), dos cajas de brasero, una de nogal bronceada y otra de pino con sus pailas de cobre y sus manerillas, una de yerro y otra de azófar (80 reales); dos velones de azófar, uno mayor que el otro, con sus despabiladeras (85 reales); tres espejos con sus marcos negros (60 reales) y una imagen de Nuestra Señora de la Concepción de talla con su peana sobredorada (75 reales).

Cuando se dotaba a una hija se tenía en cuenta el mantenimiento del estatus social, de manera que la emancipación del hijo no era sólo una cuestión jurídica, sino también económica. Para ello, en el caso de las élites el capital llevado al matrimonio incluía bienes relacionados con las actividades económicas desarrolladas por la familia como la explotación de tierras y ganadería<sup>35</sup>. Ana María poseía una veintena de propiedades rústicas para el cultivo de olivos y pinos, así como para la tenencia de ganado porcino y un solar de casa. La extensión de sus tierras estaba estimada en 47 fanegas, que equivaldrían a unas 30 hectáreas, y en total tenía 263 olivos y 15 pinos, todo valorado en unos 19,700 reales, incluyendo una estancia en el sitio de Los Pendolares con casa de habitación, zahúrda, criaderas para cerdos<sup>36</sup>. En lo que respecta a la ganadería, estaba

<sup>34</sup> AHPJ, Protocolos notariales, Linares, Escribano Rodrigo José Alaminos, núm. 15146, 1752-1757, f. 1 y ss, "Carta de dote de doña Ana María Orozco y Venegas".

<sup>35</sup> Jesús Manuel González Beltrán, *op. cit.*, p. 197.

<sup>36</sup> AHPJ, Protocolos notariales, Linares, Escribano Rodrigo José Alaminos, núm. 15146, 1752-1757, f. 1 y ss, "Carta de dote de doña Ana María Orozco y Venegas".

valorada en 13,850 reales e incluía 19 cabezas de ganado caballar y bovino para el trabajo de la tierra, cuatro borricos y una borrica de diferentes pelos y edades, seis bueyes de labor y tres vacas con sus crías, dos borricos de diferentes pelos y edades para los pastores, con sus árguenas, mantas, calderos y aparos, además de una veintena de cabezas de ganado porcino, si bien su cabaña ganadera se sostenía en la explotación de dos centenares de cabezas de ganado ovino lanar mayor.

La posesión de la tierra por parte de los grupos privilegiados hacía que en el Antiguo Régimen las dotes ricas y medianas llevaran alguna pieza de arado entre sus bienes, lo cual se pone de manifiesto por la presencia de utensilios para arar y cavar la tierra en la dote de esta mujer, que contiene diez azadas grandes y medianas (150 reales), cuatro azadores grandes (40 reales), dos horros y tres hoces (28 reales), diez aperos completos para la labor (400 reales), dos carros peltrechados de madera como de yerro (650 reales), yerros (75 reales) y un albardón (70 reales). También el almacenamiento de alimentos era importante en la sociedad de la época y se entregaban a modo de reserva familiar en las dotes económicamente de nivel medio-alto<sup>37</sup>. Así pues, se ofrecen en esta dote harina, cebada, garbanzos, centeno, sal, aceite, mosto y carne de cerdo: cuatro fanegas de garbanzos (240 reales), 8 fanegas de harina (360 reales), 20 fanegas de cebada, (500 reales), dos fanegas de centeno (60 reales), 12 fanegas de caña, 8 arrobas de aceite, una fanega de sal, cinco cerdos muertos (660 reales) y 20 arrobas de mosto (100 reales).

### Conclusiones

En definitiva, el análisis del inventario de dote de doña Ana María Orozco y Vengas permite establecer una aproximación a la cultura material de las familias de los grupos acomodados y al consumo de la sociedad española del siglo XVIII. Su situación personal como heredera universal de sus padres difuntos, así como su proximidad a la nobleza rural y a la élite militar y administrativa de la ciudad la hacen poseedora de una canti-

<sup>37</sup> Eva Estévez García, *op. cit.*, pp. 170-172.

dad de bienes que superan considerablemente el tamaño medio de las dotes de las mujeres de Linares, incrementando la cantidad aportada por encima de los 50,000 reales.

La ropa de vestir es numerosa y rica en cuanto a la calidad de las telas, principalmente lleva vestidos de mujer, pero también el inventario recoge ropa de hombre. El mobiliario, la ropa y los accesorios de cama, cortinas y manteles servirían para amueblar y decorar una casa de grandes dimensiones y varias estancias, lo cual se percibe por la cantidad de camas y colchones que se aportan en la dote. El menaje de cocina contiene piezas de todo tipo y algunas de ellas propias de las clases acomodadas, donde se incluyen elementos de prestigio como cubertería de plata, chocolateras, ollas y grandes calderos de cobre. Sin duda, el ornato más diferenciador con respecto a las clases bajas serán las numerosas y lujosas joyas de esmeraldas, perlas, plata, oro y rubíes que lucirá a lo largo de su vida doña Ana María Orozco. Del mismo modo, fiel reflejo de la sociedad estamental de la época observamos la posesión de fincas y una significativa cabaña ganadera que formaría parte de la economía familiar y contribuiría al mantenimiento del estatus social y del prestigio de ambas familias.

## BIBLIOGRAFÍA

- BARBAZZA, Marie-Chaterine, "Propiedad campesina y transmisión en Castilla la Nueva en los siglos XVI y XVII", en FRANCISCO GARCÍA GONZÁLEZ (ed.), *Tierra y familia en la España meridional, siglos XIII-XIX*, Murcia: Universidad de Murcia, 1998.
- BARRIO MOYA, José Luis, "Las dotes de matrimonio de un turolense del siglo XVIII", *Turolenses*, núm. 7, 2016.
- BRAVO CARO, Juan Jesús, "El parecer y pertenecer a las élites de la Edad Moderna. Ascenso social y fuentes para su estudio", en Enrique SORIA MESA y Juan Jesús BRAVO CARO (eds.), *Las élites en la época moderna. La Monarquía Española*, vol. IV, Córdoba: Cultura, 2009.
- CHACÓN JIMÉNEZ, Francisco, "Continuidad de costumbres y transmisión de la propiedad en el sistema familiar castellano. Siglos XVI-XVIII", en FRANCISCO CHACÓN JIMÉNEZ (ed.), *Historia social de la familia en España. Aproximación a los problemas de la familia, tierra y sociedad en Castilla (ss. XV-XIX)*, Alicante: Diputación de Alicante, 1990.
- CHACÓN JIMÉNEZ, Francisco, "Familia, casa y hogar. Una aproximación a la definición y realidad de la organización social española (siglos XIII-XX)", en FRANCISCO CHACÓN JIMÉNEZ y Juan HERNÁNDEZ (eds.), *Espacios sociales, universos familiares. La familia en la historiografía española*, Murcia: Universidad de Murcia, 2007.
- CORONAS, Amelia, *La dote y el ajuar de la mujer granadina en la segunda mitad del siglo XVIII*, tesis de doctorado, Granada: Universidad de Granada, 2004.
- DEL CERRO BOHÓRQUEZ, María de la Paz, "Los bienes aportados por las mujeres al matrimonio a través de las escrituras de dote (1670-1750)", en Gloria ESPIGADO TOCINO y María José DE LA PASCUA SÁNCHEZ, M. J. (eds.), *Frasquita Larrea y Aherán. Europeas y españolas entre la Ilustración y el Romanticismo (1750-1850)*, Cádiz: Universidad de Cádiz, 2003.

- DERASSE PARRA, Paloma, *La dote y arras en Málaga a finales de la Edad Media (1496-1518)*, memoria de licenciatura, 1981.
- DÍAZ HERNÁNDEZ, José María, *La dote femenina en la sociedad giennense del siglo XVIII*, Jaén: Instituto de Estudios Giennenses, 2004.
- ESTÉVEZ GARCÍA, Eva, *El reflejo de la mujer malagueña en los protocolos notariales de la época de Fernando VI*, tesis de doctorado, Málaga: Universidad de Málaga, 2015.
- FERNÁNDEZ RAMOS, José, *Perspectiva comarcal. La Axarquía 2*, Monachil: Santa Rita, 1990.
- GARCÍA GONZÁLEZ, FRANCISCO, *Las estrategias de la diferencia. Familia y reproducción social en la sierra (Alcaraz, siglo XVIII)*, Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 2000.
- GARCÍA GONZÁLEZ, FRANCISCO; GÓMEZ CARRASCO, Cosme Jesús y CEBRERO CEBRIÁN, María Jesús, "Dotes y capitales prematrimoniales: Notas sobre la transmisión de bienes en La Mancha albacetense del siglo XVIII", en FRANCISCO CHACÓN JIMÉNEZ, Xavier Roigé GÓMEZ-MONEDERO y Esteban RODRÍGUEZ OCAÑA (coords.), *Familias y poderes: actas del VII Congreso Internacional de la ADEH*, Granada: Universidad de Granada, 2006.
- GACTO, Enrique, "El marco jurídico de la familia castellana. Edad Moderna", *Historia. Instituciones. Documentos*, núm. 11, 1984.
- GONZÁLEZ BELTRÁN, Jesús Manuel, "Emancipación masculina y transmisión de bienes en el núcleo familiar en Andalucía a fines de la Edad Moderna", *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, núm. 34, 2016.
- HERNÁNDEZ LÓPEZ, Carmen, *La casa en La Mancha Oriental. Arquitectura, familia y sociedad rural (1650-1850)*, Madrid: Sílex, 2013.
- HERNÁNDEZ LÓPEZ, Carmen, "'Trastillos de casa pobre. Home-naje de casa decente'. Una visión diferenciada de las casas, ajuares y espacios domésticos desde el mundo rural manchego a finales del Antiguo Régimen", *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, vol. 8, núm. 32, 2016.
- LIÑÁN MAZA, María del Carmen, "Las cartas de dote y la cotidianeidad de la mujer en el siglo XIX", en Cinta CANTERLA (coord.), *La mujer en los siglos XVIII y XIXVII Encuentro de la Ilustración al Romanticismo. Cádiz, América y Europa ante la modernidad*, Cádiz: Universidad de Cádiz, 1994.
- MADOZ, PASCUAL, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de ultramar*, t. X, Madrid: Establecimiento tipográfico de P. Madoz y L. Sagasti, 1846-1850.
- MARTÍNEZ ALCÁZAR, Elena, "El mueble en la vivienda murciana a finales del siglo XVIII: una visión a través de la documentación notarial", *Imafronte*, Núms. 21-22, 2009-2010.
- MOLINA MARTÍN, Álvaro y VEGA, Jesusa, *Vestir la identidad, construir la apariencia. La cuestión del traje en la España del siglo XVIII*, Madrid: 2004.
- ORTEGO AGUSTÍN, María Angeles, *Familia y matrimonio en la España del siglo XVIII: ordenamiento jurídico y situación real de las mujeres a través de la documentación notarial*, tesis de doctorado, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2000.
- RAMIRO MOYA, FRANCISCO y SALAS AUSÉNS, José A., "Mujer y transmisión de la propiedad en el Aragón Moderno", en José A. SALAS AUSÉNS (coord.), *Logros en femenino. Mujer y cambio social en el valle del Ebro, siglos XVI-XVIII*, Zaragoza: Prensa Universidad Zaragoza: 2013.
- REY CASTELAO, Ofelia, "Casas y cosas en la Galicia occidental en el siglo XVIII", *Cuadernos de Historia Moderna*, núm. extra 14 (anejo XIV), 2015.
- ROCHE, Daniel, "Between a 'Moral Economy' and a 'Consumer Economy'. Clothes and Their Function in the 17th and 18th Centuries", en Robert Fox y Anthony TURNER (eds.), *Luxury Trades and Consumerism in Ancien Régime Paris. Studies in the History of the Skilled Workforce*, Aldershot: Ashgate Publishing, 1998.
- RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, Ángel, "Las cartas de dote en Extremadura", en ANTONIO EIRAS ROEL (coord.), *La documentación notarial y la historia. Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada*, Compostela: Universidad de Compostela, 1984.

ROSADO CALATAYUD, Luis M., "Entre sedas y algodones. La evolución del ajuar en la dote de las novias a lo largo del siglo XVIII". *Estudis: Revista de Historia Moderna*, núm. 37, 2011.

SOLÁNS SOTERAS, María Concepción, *La moda en la sociedad aragonesa del siglo XVI*, Zaragoza, 2009.

TOVAR PULIDO, Raquel, "La riqueza patrimonial de las familias de las viudas jiennenses en el siglo XVIII", *Cuadernos de Historia Moderna*, vol. 42, núm. 1, 2017.

TOVAR PULIDO, Raquel, "Entre la marginalidad y la soledad: las viudas de Vilches (Jaén) a mediados del siglo XVIII", *Norba. Revista de Historia*, núms. 27-28, 2014-2015.

## TAMBIÉN EL NORTE SUENA. UN EPISODIO DESCONOCIDO EN LA VIDA POLÍTICA DE DURANGO

Beatriz Elena Valles Salas<sup>1</sup>

Ismael Eduardo Lares López<sup>2</sup>

Universidad Juárez del Estado de Durango

Dos acontecimientos han sido de gran importancia en la lucha de las mujeres mexicanas para lograr su derecho al sufragio: la difusión de esta idea expresada a través de periódicos y revistas, en especial las dirigidas por y para mujeres, y la unión, materializada en la pertenencia de mujeres a sociedades mutualistas, sindicatos, clubes liberales, clubes antirreeleccionistas, clubes políticos o asociaciones de defensa del voto, y posteriormente, su pertenencia a partidos políticos.

A fines de 1700 la inglesa Mary Wollstonecraft, en su obra *La Vindicación de los derechos de la mujer*, comienza a introducir esta exigencia, siendo las mujeres inglesas las primeras en manifestarse públicamente para pedir que se les reconociera el derecho al voto, lo que se logró en 1918, cuando se otorgó la ciudadanía a las mujeres de 30 años, que fueran propietarias y que contaran con un título universitario<sup>3</sup>. Desde finales del siglo XIX, en México se empiezan a conocer las primeras publicaciones para el público femenino, dirigidas por mujeres. En 1883 aparecen *El Correo de las Señoras* y *el Álbum de la*

<sup>1</sup> Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Juárez del Estado de Durango.

<sup>2</sup> Maestro en Humanidades Área de Historia, egresado de la Maestría en Ciencias y Humanidades de la Universidad Juárez del Estado de Durango.

<sup>3</sup> Patricia Galeana, "Un recorrido histórico por la revolución de las mujeres mexicanas", en Patricia Galeana y otros, *La Revolución de las Mujeres en México*, México: INEHRM, 2014, p. 16.

Mujer<sup>4</sup>; posteriormente, el periódico *Mujeres de Anáhuac*, bajo la dirección de Laureana Wright González de Kleinhans<sup>5</sup>. Su contenido difundía, entre otros, los avances que las sufragistas iban logrando en otras partes del mundo y demandaba la igualdad de derechos para los dos sexos como una verdadera regeneración de la humanidad<sup>6</sup>. A finales del siglo, 1873 se publica el periódico *Las Hijas de Anáhuac*, 1896<sup>7</sup>, y *El Periódico de las Señoras*, dirigido por Guadalupe F. de Gómez<sup>8</sup>.

La efervescencia política suscitada en los últimos años del gobierno de Porfirio Díaz, poco a poco fue creciendo a lo largo del territorio nacional. Los clubes liberales se fundan en todo el país a finales del siglo XIX con el propósito de impedir infracciones a las Leyes de Reforma, propagar ideas y principios liberales y dar a conocer los abusos del clero, por medio de órganos de prensa. Antecedentes de ellos fueron algunas otras asociaciones como las mutualistas y los sindicatos, formados por personas interesadas en un primer momento en la defensa de otros derechos, pero que finalmente se unieron a estos clubes<sup>9</sup>.

Así pues, la fundación de los clubes liberales fue el primer movimiento político del Porfiriato no integrado en el sistema político<sup>10</sup>. Su ideología era primeramente anticlerical, después evoluciona hacia la oposición política y finalmente hacia el ra-

<sup>4</sup> Dirigida esta última por Concepción Jiménez de Flaquer. Ana Lau Jaiven y Carmen Ramos Escandón, *Mujeres y Revolución, 1900-1917*, México: INEHRM/Conaculta/INAH, 1993, p. 353.

<sup>5</sup> Patricia Galeana, *op. cit.*, p. 17

<sup>6</sup> *Id.*

<sup>7</sup> Elvira Hernández Carballido, "Un recorrido por las publicaciones de mujeres en el siglo XXI", en *Historia de las Mujeres en México*, México: INEHRM, 2015, p. 159.

<sup>8</sup> Ana Lau Jaiven y Carmen Ramos Escandón, *op. cit.*, p. 353.

<sup>9</sup> La logia Melchor Ocampo en Puebla, se convierte en 1901 en el Club Liberal Melchor Ocampo. Vuelve a ser logia tras la desaparición de los clubes liberales y, finalmente, da nacimiento al Club Antirreeleccionista Regeneración. François Xavier Guerra *México: del antiguo régimen a la Revolución*, t. II, México: FCE, 1988, p. 19. Movimientos sindicalistas fueron los de las zarpearas en Puebla en 1884 o el de las cigarreras en la Ciudad de México en 1887. Patricia Galeana, *op. cit.*, p. 17.

<sup>10</sup> François Xavier Guerra, *op. cit.*, p. 9.

dicalismo social<sup>11</sup>. Los clubes, imitación de los de la Revolución Francesa, que habían fracasado por primera vez en la Revolución de Ayutla en 1855, renacen en estos años<sup>12</sup>. De igual modo, Francisco I. Madero inicia los clubes antirreeleccionistas, inspirado explícitamente en las prácticas norteamericanas, clubes que designarán luego de una convención a su candidato a la presidencia de la República. Su órgano de difusión fue el diario *El Demócrata* y empiezan a fundarse clubes sobre todo en la región de La Laguna<sup>13</sup>. Madero escribe su libro *La sucesión presidencial en 1910*, con lo que comienza a ser conocido en todo el país.

La estrategia de Madero era enviar mensajes a las categorías sociales modernas, el llamamiento a los católicos, la federación de los descontentos locales y, unidos a ello, la fuerza y la sinceridad de sus convicciones expresadas en un lenguaje antiguo, pero a la vez extremadamente nuevo que era el lenguaje maderista de la libertad<sup>14</sup>.

El objetivo de este movimiento en relación a la sucesión presidencial era reunir en un único movimiento todas las tendencias ideológicas en un común rechazo al continuismo político y, con el único fin de instaurar un sistema democrático en el que tuvieran todas las oportunidades de combatir por sus ideas, se realizaría un movimiento que se opusiera al régimen del poder<sup>15</sup>.

Díaz celebró el Centenario de la Independencia en 1910, y Madero convoca el 20 de noviembre de ese mismo año a una revolución con un programa social, bajo el lema de *Libertad y Justicia*<sup>16</sup>. El 21 de mayo de 1911 tiene lugar la retirada del general Díaz y la formación de un gobierno provisional con el secretario de Relaciones Exteriores Francisco León de la Barra, al frente<sup>17</sup>. El 25 de junio tiene lugar la dimisión de Díaz y 6 de julio la entrada triunfal de Madero a la Ciudad de México<sup>18</sup>.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>17</sup> Ana Lau Jaiven y Carmen Ramos Escandón, *op. cit.*, p. 327.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 328.



## Los clubes en Durango

Conocíamos de la existencia en 1902 del Club Liberal Ignacio Zaragoza, con sede en la población de Cuencamé, Durango, ya que Juan Belén Gutiérrez de Mendoza, reconocida luchadora social, formaba parte de él<sup>19</sup>. Otra duranguense, María Zatarain del Valle, quien fue la primera diputada a nivel federal del estado de Durango<sup>20</sup>, relata que junto con otras jóvenes de la localidad, entre las que se encontraban las señoritas profesoras Luz Martínez, Elodia del Palacio, Xóchitl Castillo, Leonor Manríquez y Sara Vázquez, fundaron el 11 de enero de 1914 la Sociedad Democrática Francisco I. Madero, cuyo propósito era reunir fondos para la construcción de un monumento en memoria del finado presidente. Por medio de la misma asociación fundaron un hospital que estuvo ubicado en la avenida Pino Suárez de la ciudad de Durango, con el objeto de dar servicio a los heridos de la Revolución.

Creemos que, así como estas organizaciones, debieron de existir otras más que trabajaron en el estado primero por la candidatura de Francisco I. Madero y, después, por conseguir su reconocimiento como ciudadanas y consecuentemente el derecho a votar y ser votadas.

## El panorama político en Durango

En 1920 se realizaron simultáneamente en el país la elección presidencial, donde compitieron Obregón y Bonillas, y las elecciones locales para gobernador y para diputados locales<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Periódico *Regeneración*, núm. 27, 23 de febrero de 1901, citado en Romyna Baez Rentería, "El Club Liberal 'Ponciano Arriaga'. Planteamiento y defensa del liberalismo", *Enlace a los cursos de Marco Velázquez*, consultado en [https://enlacecursoshistoria.files.wordpress.com/2010/11/clubliberal\\_romyna-bc3a1ez-renterc3ada\\_ot2010.pdf](https://enlacecursoshistoria.files.wordpress.com/2010/11/clubliberal_romyna-bc3a1ez-renterc3ada_ot2010.pdf)

<sup>20</sup> Nota de la autora. Al sustituir a don Oscar Valdés Flores, fue nombrada diputada por el estado de Durango en la XLV Legislatura Federal en el período del presidente Adolfo López Mateos, convirtiéndose por ello en la primera mujer en desempeñar dicho encargo.

<sup>21</sup> Gabino Martínez Guzmán, *La nueva clase gobernante (Durango, 1920-*

Para ser diputado local, se requería tener una edad de veinticinco años, no pertenecer al estado eclesiástico y tener una residencia de dos años en el estado. Para ser gobernador del estado, se requería tener treinta años, ser del estado seglar y con una vecindad de cinco años en la entidad<sup>22</sup>.

Uno de los candidatos para la gubernatura del estado fue el general J. Agustín Castro, quien había sido gobernador de Chiapas y Oaxaca y subsecretario de Guerra en el gabinete de Venustiano Carranza. Desde 1919, había revivido al Partido Liberal Revolucionario Duranguense (que en 1921 se queda sólo con el nombre de Partido Liberal Revolucionario), agrupación que sería el partido oficial en el estado de 1920 a 1929<sup>23</sup>. Como medio de propaganda editó el periódico *La Orientación*, que le servía de medio de propaganda y para defenderse de los ataques del enemigo<sup>24</sup>.

Durante su campaña política, alentó la constitución de una multitud de clubes políticos en todos los partidos de la entidad. Gabino Martínez dice que en especial las mujeres de Santiago Papasquiaro, Canatlán, Tepehuanes, Velardeña y Santa María del Oro, poblaciones ubicadas en la región minera del estado, que ese tiempo estaban en auge por la explotación de sus vastos recursos mineros, participaron para la formación de éstos<sup>25</sup>.

En esa elección las mujeres en el estado de Durango no podían aún votar, ya que no se había reformado la Constitución local (1917), la cual consideraba solamente como ciudadanos a los integrantes del sexo masculino. Sin embargo, las mujeres, a través de sus clubes, hicieron un gran trabajo de concientización en la sociedad para que los varones duranguenses ejercieran su derecho a elegir a su próximo gobernador. Ellas sabían que, como ciudadanos, tenían el poder de hacerlo y conocían

1924), Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, 2010, p. 25

<sup>22</sup> Gabino Martínez, *Legislación Electoral de Durango, 1825-1955*, t. I, Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, 2010, p. 51.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 28. En ese tiempo el territorio del estado se dividía 13 en partidos: Durango, Cuencamé, Indé, Mapimí, Mezquital, Nazas, Nombre de Dios, El Oro, San Dimas, San Juan de Guadalupe, San Juan del Río, Santiago Papasquiaro y Tamazula.

que en otros países las mujeres contaban ya con el derecho al sufragio, veladamente aspiraban a que con sus campañas ellas lograran ese mismo derecho

El periódico *El Monitor* del día 25 de marzo de 1920 nos da a conocer una nota en referencia al trabajo que, en este sentido, realizaron las integrantes del club femenino Josefa Ortiz de Domínguez de Canatlán, Durango:

Canatlán, Dgo., 22 de marzo. El Club Femenil "Josefa Ortiz de Domínguez" ha comenzado a desarrollar su programa de propaganda política a favor de la candidatura del general J. Agustín Castro para Gobernador del Estado. El día 19 de los corrientes, la mencionada agrupación partió de este lugar, a las dos de la tarde, para San José de Gracia. Dio ahí la bienvenida al club el señor Francisco Armendáriz y en las Alamedas y con asistencia de numerosos vecinos, hizo uso de la palabra la señorita Guadalupe J. de Pérez, vocal del repetido Club, en alocución que le fue muy aplaudida. Frente a la casa del señor Jorge Ortega, habló nuevamente el señor Armendáriz y en "Las Pasitas" lo hizo el señor Alejandro Sotelo. De regreso a la Alameda, la señorita Sofía Vázquez manifestó al pueblo su agradecimiento por la acogida dispensada al "Josefa Ortiz de Domínguez" y momentos después, entre aplausos, músicas y manifestaciones de simpatía el club partió de regreso a este lugar.

El domingo último se efectuó un mitin en ésta, organizado por el mismo club y una manifestación que recorrió las principales calles. Fueron aplaudidos por los discursos los mismos oradores antes mencionados y tomaron parte activa en el mitin las señoritas Sofía Vázquez, María Morales, María Calderón, Guadalupe Huerta, Refugio Saucedo, María de J. Villa, Eufemia García, Emma Erseñas y Guadalupe de J. Pérez. El mitin y manifestación tuvieron éxito completo. El Corresponsal.

### *La ley electoral estatal en 1920*

Las elecciones para la renovación de la gubernatura y las diputaciones en la entidad se realizaron de acuerdo a lo establecido a la Ley Electoral de 1857, la cual decía que tenían derecho de votar aquellas personas que tuvieran 18 años siendo casados y 21

siendo solteras. Carecían de voto activo los que habían perdido la calidad de ciudadanos mexicanos, los que tenían suspensos ese derecho por causa criminal, los que hubieran hecho quiebra fraudulenta, los vagos, los tahúres y los ebrios consuetudinarios. Estaban privadas de sufragio activo todas las mujeres, aunque esta *capitis diminutio* no se especulaba expresamente en la ley. El voto no era secreto, pues el comisionado encargado de levantar el padrón también tenía la encomienda de llevar tres días antes de las elecciones las boletas electorales a todos los ciudadanos empadronados, tiempo en el cual tenían oportunidad de reflexionar para quien sería el voto que emitieran. El día de la elección el elector entregaba las boletas al presidente de la mesa electoral, las cuales llevaban anotado al reverso el nombre de la persona por quien se votaba. Si el elector no sabía escribir, el secretario escribía el nombre del votado y firmaba a ruego del elector. El presidente pasaba el voto a uno de los escrutadores, quien lo depositaba en el ánfora respectiva, mientras que otro escrutador hacía una lista de escrutinio en donde anotaba el nombre del elector y el nombre de la persona por quien se votaba<sup>26</sup>. La mesa electoral se abría a las 8 de la mañana y se cerraba a las 5 de la tarde. Después de esto se procedía a hacer los paquetes con el material electoral y se enviaban al jefe político del partido respectivo, quienes a su vez los remitían al Gobierno del Estado<sup>27</sup> y éste, una vez recibido, lo enviaba a la autoridad que oportunamente designaba para tal efecto. En el caso de una elección para gobernador, la declaratoria y la calificación de la elección debían ser hechas por la Legislatura del Estado<sup>28</sup>.

### *Incidentes en las elecciones*

En esta jornada electoral la Legislatura del Estado tuvo que resolver dos situaciones inéditas en relación a la elección de gobernador: la primera fue que el partido político Juan Hernández y Marín presentó un recurso para pedir la anulación de la elección, basándose en el artículo 71 de la Constitución Local,

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 49-50.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 54.

(1917), que estipulaba que para ser gobernador se requería no ser militar en servicio activo desde un año antes de la elección. Acompañó a su ocurno una constancia de la Secretaría de Guerra, donde expresaba que Castro había estado en servicio activo hasta el 11 de febrero de 1920, fecha en que se le otorgó la licencia por orden del presidente de la República.

Gabino Martínez nos comenta que la lógica decía que Castro no era elegible, salvo que dos más dos no fueran cuatro; sin embargo, los diputados de filiación centralista hicieron malabarismos verbales para que se viera blanco lo que era negro y al final el general fue ungido como gobernador con toda la parafernalia del cargo<sup>29</sup>.

Enseguida se dio cuenta con el resultado general de la votación para gobernador del estado, que fue como sigue:

Número total de votos emitidos.....	33,913.
Número total de votos nulificados.....	7,265.
Número total de votos buenos.....	26,648.
Suma.....	3, 913-33,913.

En vista de que el ciudadano Gral. Jesús Agustín Castro obtuvo la mayoría absoluta de votos para el cargo de gobernador del estado, según los datos mencionados anteriormente, el ciudadano presidente del Colegio dijo: "*Se declara electo Gobernador Constitucional del Estado, para el período que comienza el 16 de septiembre próximo, al ciudadano Gral. Jesús Agustín Castro*".

El segundo incidente se dio al tenor de lo que informaba la nota publicada en el periódico *El Monitor* del 27 de julio de 1920:

Las mujeres duranguueñas por primera vez hacen sus prácticas de feminismo. En la región de El Oro y de Indé más de 800 damas concurrieron a los comicios a depositar su voto. Se formó un expediente que fue ya entregado a la Cámara. Las mujeres duranguueñas piden que se fije su situación política. Grave aprieto de los señores diputados.

Por primera vez en la vida política de Durango, Dgo. Se ha efectuado hecho que al parecer no entraña ninguna importan-

<sup>29</sup> Gabino Martínez Guzmán, *La nueva clase...*, pp. 47-48.

cia pero que en el fondo significa nada menos que el despertar de la mujer duranguueña a las prácticas del feminismo. En Santa María del Oro e Indé más de ochocientas mujeres se agruparon formando clubes femeniles para sostener y propagar la candidatura del señor Gral. de División D. Jesús Agustín Castro. Pero las entusiastas mujeres a las cuales nos referimos no se conformaron con limitar su labor a los trabajos de propaganda que fueron soberbios y animados. Por el buen éxito obtenido se organizaron debidamente y acordaron concurrir a los comicios ejercitar el derecho del voto. Los presidentes de las casillas primero opusieron resistencia a sus pretensiones, pero después, vencidos por el argumento de las damas tuvieron que ceder y más de ochocientas duranguueñas depositaron su voto en las urnas electorales.

El expediente que se formó fue enviado a la Cámara de Diputados y en oficio que se dirige a los Secretarios de la Cámara se les indica que al enviarse los paquetes se pide al H. Congreso fije desde luego la condición política de la mujer duranguueña y se resuelva sobre la validez de su voto.

Apurados un poco se van a ver los padres conscriptos para resolver el caso que promete ser sensacional ya que en ningún Estado de la República había sucedido que un tan grande número de mujeres hicieran de buenas a primeras uso de lo que ellas consideran un derecho sagrado. Informaremos a nuestros lectores sobre el particular<sup>30</sup>.

Y, efectivamente, los legisladores se vieron en un muy grande aprieto al tener que resolver sobre las pretensiones de las citadas damas. Para ello se transcribe la parte de la Sesión de la Cámara de Diputados del día 23 de agosto de 1920, en la cual se exponen con claridad, a fin de resolver éste acto de las damas votantes, los pensamientos de los legisladores conservadores y liberales, quienes estaban a favor o en contra de calificar como válida la elección<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> *El Monitor*, 27 de julio de 1920, Hemeroteca, Biblioteca Pública del Estado José Ignacio Gallegos, en adelante BPE.

<sup>31</sup> Sesión de la Cámara de Diputados, de fecha 23 de agosto de 1920. Libro de sesiones de 1920. Archivo Histórico del Congreso del Estado, en adelante, AHCE.

Entre los paquetes que se remitieron de la municipalidad del nombre anteriormente citado, vino uno que en su cubierta traía la siguiente leyenda:

Elección femenil especial. Sección o Junta número 2-B. Distrito de El Oro. Municipalidad de El Oro. Santa María del Oro, julio 11 de julio de 1920. Por el Club 'Corregidora de Querétaro', la Presidenta María Ana Sáenz. Rúbrica. La Secretaria, María Calderón. Rúbrica.

Abierto el paquete, se encontraron los siguientes documentos: nombramiento de empacadora, nombramiento de instaladora, actas de instalación y de clausura, listas de escrutinio y padrón, suscritos unos por la presidenta y por la secretaria del club mencionado y otros por los miembros de la mesa directiva y representantes de partidos políticos.

El C. Araiza toma la palabra para suplicar a quien corresponda se sirva dar lectura al artículo relativo de la Constitución Local que trata de la ciudadanía de los duranguenses.

El C. Cárdenas. - Creo que el caso está muy claro. El artículo relativo de la Constitución dice: (da lectura al artículo).

El C. Torres Ugarte.- Aunque soy partidario de que la mujer sufrague en las elecciones, sin embargo como hasta la fecha no se le ha concedido el derecho de votar creo que lo actuado por el Club Político Social "Corregidora de Querétaro", no debe tomarse en cuenta, pues se recordará que no hace mucho tiempo se libró una campaña en el Estado de Guanajuato con el objeto de que se concediese a la mujer el derecho de votar, cosa que no pudo lograrse. Así, pues, el Colegio no puede aceptar como válido el voto emitido por las señoras y señoritas en la casilla electoral de referencia.

El C. Gámiz.- El caso que ocupa la atención de los HH. Miembros del Colegio es de suyo bien meditado porque la ley no fija ninguna taxativa en lo relativo a la votación cuando se está en pleno derecho de los ejercicios civiles y políticos, y por consiguiente, mientras la mujer se encuentre en estas condiciones, puede sin ninguna restricción ejercitar el voto.

Ahora, de que no se haya aceptado en la República el derecho del sufragio a la mujer, como lo ha manifestado hace poco el ciudadano Torres Ugarte, en mi concepto nada significa eso; y para robustecer mi tesis me permito hacer referencia a lo actuado por la señorita Hermila Galindo, en lo referente a su candidatura para diputada al Congreso de la Unión, la que defendió con mucho brío su credencial. Y si no obtuvo el triunfo fue debido a que un varón resultó con mayor número de votos. Vuelvo a repetir que en el orden netamente político la mujer si debe tener el derecho de sufragar<sup>32</sup>.

El C. Martínez Q. - Refiriéndome únicamente al caso de votar, creo que la mujer no tiene derecho para tal acto puesto que éste sólo concierne al hombre en virtud de que la ley es a quien considera únicamente como ciudadano.

Por otra parte, a atento a lo que ha manifestado al C. Gámiz que la ley no prohíbe el ejercicio del voto cuando se está dentro de los preceptos que fija la misma ley para dicho acto sin embargo tampoco faculta la ley a la mujer para el ejercicio del voto, y esto se explica claramente porque si no está considerada en la categoría de los ciudadanos, título que solamente corresponde al hombre, malamente puede la mujer ejercitar el sufragio.

El C. Cárdenas. - Antes de dar principio a mi discurso me voy a permitir suplicar al ciudadano Presidente que no permita se

<sup>32</sup> Llama la atención que este diputado estuviera bien enterado de lo que había sucedido al respecto, ya que, efectivamente, Hermila Galindo, originaria de Ciudad Lerdo, Durango, (secretaria de Venustiano, Carranza), llevó a la práctica sus convicciones sufragistas al lanzar su propia candidatura a una diputación federal por un distrito electoral de la capital del país, en las elecciones para presidente y legisladores locales que se convocaron al día siguiente de la proclamación de la carta constitucional. Gabriela Cano, "Sufragio femenino en el México posrevolucionario", en Patricia Galeana y otros, *La Revolución de las Mujeres en México*, México: INEHRM, 2014, p. 39. El 26 de enero de 1917, se aprobó el artículo 34 con 166 votos a favor y dos en contra. El artículo en mención hacía referencia a que los ciudadanos de la republica eran los mexicanos mayores de dieciocho años casados o bien de veintiuno solteros y que tuvieran un modo "honesto de vivir". La redacción era ambigua, ya que se refería al ciudadano como sujeto universal. La Ley electoral de 1918, estableció que el sexo masculino era necesario para participar en elecciones. Gabriela Cano, *op. cit.*, p. 40.

interrumpa al orador sino cuando se trate de hacer alguna aclaración.

Soy del mismo sentir del C. Gámiz sobre que no debe vedarse a la mujer el ejercicio del voto, ya que la ley no se lo prohíbe. Por otra parte, y habiendo llegado el momento en que la mujer tiene que tomar participio en la cosa pública, hay que dejarla en libertad, pues es para ella una verdadera felicidad. Vemos que, en materia civil, en el matrimonio, por ejemplo, tiene los mismos derechos y las mismas obligaciones que el hombre; ¿y siendo así por qué vedarle el ejercicio voto cuando la ley no se lo prohíbe y tiene las mismas prerrogativas del hombre? El mismo presidente Municipal de El Oro, cuando las sufragistas se presentaron ante él para manifestarle su deseo de votar, dicho funcionario viendo que no había en la ley una disposición terminante que prohibiese tal acto, accedió a sus deseos.

Ciertamente que el asunto es de verdadera trascendencia pues ya hemos visto que, en Guanajuato, no obstante, la labor que se ha hecho en pro del voto por parte de la mujer, nada se ha conseguido hasta hoy, como lo ha expresado el C. Torres Ugarte.

Supongamos ahora un caso. Durango está amagado; y la mujer por su abnegación y su vasto criterio, viendo que Durango llega al caos, a la nada, se acerca a tomar parte en la contienda política, ¿podemos prohibírselo? Creo que no. Pues yo no se lo evitaría y sería el primero en felicitarla; y vuelvo a repetir, como lo han dicho algunos de mis colegas, que la ley no prohíbe a la mujer el ejercicio del sufragio.

Yo no soy capaz de interpretar la ley, pero sí soy el primero en sostener lo que en ella se manda, así como también en abogar por todas aquellas mujeres que quieren tomar parte en la cosa pública; pues no considero justo que siempre se pretenda tener a la mujer en la casa como una máquina para trabajar. Además, estamos viendo que en la actualidad las mujeres se encuentran trabajando en las oficinas públicas y particulares, y que su trabajo es más perfecto que el del hombre y su conducta más honrada y más discreta.

El C. Torres Ugarte.- Tomo la palabra para indicar que conforme a mi criterio se presenta una gran dificultad, y es que, si los votos están firmados por mujeres habrá necesidad de averiguar

quiénes son señoras y quiénes son señoritas, pues entiendo que las señoras no pueden votar en virtud estar bajo la tutela del marido, y por consiguiente difícil y delicado resolver el punto.

El C. Campillo.- Por la inscripción que aparece en la cubierta de los paquetes electorales se desprende que éstos proceden de una sección especial que no está comprendida en la División Electoral, y además por el contenido de dicho paquetes se viene en conocimiento de que la votación habida en la referida sección, corresponde toda al sexo femenino.

Por otra parte, el asunto que nos ocupa es de suma trascendencia y de difícil resolución, por lo que se daría origen a complicadas y extensas discusiones, y por tal concepto me permito sugerir idea de que se deje pendiente el referido asunto hasta que se hayan terminado los trabajos de computación relativos a la elección de diputados.

El C. Gámiz.- Hago uso de la palabra únicamente para una aclaración. Si se deja pendiente la resolución del asunto para cuando se terminen los trabajos de computación de votos para diputados, como lo propone el C. Campillo, tal vez no se podrá hacer la declaración de diputados por el Distrito de El Oro.

Por otra parte y refiriéndome a lo que ha manifestado el C. Torres Ugarte, persona que me merece toda estimación, que la mujer casada, por estar bajo la tutela del marido no puede votar, no obstante tal criterio, creo conforme a mi sentir que sí puede sufragar.

El C. Campillo.- Tomo la palabra únicamente para una aclaración. Atento a lo que ha expuesto el C. Gámiz acerca de que si se deja pendiente de resolución el asunto que nos ocupa para cuando se concluyan los trabajos de computación de votos para diputados, no se podrá hacer por tal motivo la declaratoria de los que resulten electos, me permito manifestar que no creo que se entorpezca ninguna declaración, porque dicho asunto se refiere únicamente a la elección de gobernador, y en los presentes momentos el Colegio está trabajando en la computación de votos para diputados. Por tal criterio me he permitido proponer que se reserve el repetido asunto para cuando se terminen dichos trabajos, ya que el cómputo de votos para Gobernador, se tendrá que hacer al último.

El C. Araiza.- Conforme a mi sentir debe el Colegio resolver inmediatamente sobre el asunto en cuestión, en virtud de que la

casilla no se instaló conforme lo previene la ley, y dejar a un lado por ahora comentar si la mujer tiene o no derecho para votar.

No habiendo quien hiciese uso más de la palabra y declarado con lugar a votar, se resolvió de acuerdo con lo propuesto por el C. Arai-za, y en tal virtud se sujetó a votación si era de aceptarse el paquete que provenía de una sección electoral que no estaba comprendida en la división de la municipalidad de el Oro; habiéndose resuelto en sentido negativo.

### Conclusiones

Del análisis de esta parte de la Sesión de la Cámara, llama la atención que nuestros diputados, en su debate, demuestran estar al tanto del movimiento sufragista que existía ya en ese momento en el país, pues discuten sobre lo que ha pasado en Guanajuato y la actuación que había tenido Hermila Galindo en 1917.

También se nota todavía el pensamiento ultraconservador que primaba cuando se propone saber si quienes votaron eran señoras o señoritas, pues las primeras “no pueden votar en virtud de estar bajo la tutela del marido”.

Sin embargo, lo importante a resaltar en este acto es la forma en que estas mujeres participaron: primero, el número de ellas que fue importante, segundo, que tenían conocimientos sobre la forma en que se debían instalar las mesas de votación, realizar la jornada del día de la elección, enviar la paquetería electoral una vez terminada la contienda, y tercero, que este ejercicio político tuvo lugar en 1920, mucho antes de que se tuviera formalmente el derecho de mujeres mexicanas a votar, lo que ocurrió en 1924 en el estado de Yucatán.

Pero lo más resaltante de este acto es que las duranguenses eran conscientes del poder de su voto para elegir a una autoridad, en este caso quién sería su gobernador en los próximos años. Lo anterior demuestra que en general en esta época las mexicanas estaban interesadas en política, ya que tenían acceso a la prensa, conocían lo que pasaba en otros lugares, querían estar a la altura y, sobre todo, con su actuar, introdujeron a la cámara de Diputados local un nue-

vo debate en torno al reconocimiento de sus derechos como ciudadanas.

Esperamos que el objetivo de nuestra investigación esté cumplido al dar a conocer este episodio desconocido en la vida política de Durango, coincidiendo totalmente con lo expresado por Julio Montané: “La presencia de la mujer se encuentra soslayada en los documentos, es escasa, pero no inexistente, depende con que ojos e intereses se vean y se lean las fuentes documentales”<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> Citado en María Edith Araoz Robles, “Ana Lau Jaiven y María Mercedes Zúñiga Elizalde (coordinadoras) (2013). El sufragio femenino en México. Voto en los estados (1917-1965)”, *Religión y Sociedad*, año XXVII, no. 62, 2015, pp. 253-260, consultado en <https://regionysociedad.colson.edu.mx:8086/index.php/rys/article/view/45/242>.

## ARCHIVOS

- AHCE, Archivo Histórico del Congreso del Estado.  
BPEJIG, Hemeroteca de la Biblioteca Pública del Estado José Ignacio Gallegos.

## HEMEROGRAFÍA

- Periódico *El Monitor* del día 25 de marzo y 27 de julio de 1920.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARAOZ ROBLES, María Edith, "Ana Lau Jaiven y María Mercedes Zúñiga Elizalde (coordinadoras). El sufragio femenino en México. Voto en los estados (1917-1965)", *Religión y Sociedad*, año XXVII, no. 62, 2015, consultado en <https://regionysociedad.colson.edu.mx:8086/index.php/rys/article/view/45/242>
- ARAUZ MERCADO, DIANA, *Mary Wollstonecraft y su vindicación de los Derechos de la mujer*, Zacatecas: UAZ, 2015.
- BAEZ RENTERÍA, Romyna, El Club Liberal "Ponciano Arriaga" Planteamiento y defensa del liberalismo, Anexo 2, Delegados al Primer Congreso Liberal, [https://enlacecursosohistoria.files.wordpress.com/2010/11/clubliberal\\_romyna-bc3a1ez-renterc3a-da\\_ot2010.pdf](https://enlacecursosohistoria.files.wordpress.com/2010/11/clubliberal_romyna-bc3a1ez-renterc3a-da_ot2010.pdf) Consultado el día 21 de febrero de 2018.
- CÁMARA DE DIPUTADOS, Libro de sesiones de 1920, Sesión de fecha 23 de agosto de 1920.
- CANO, Gabriela, "Sufragio femenino en el México postrevolucionario", en Patricia GALEANA, Gabriela CANO, Rosa María VALLES RUIZ, Enriqueta TUÑÓN PABLOS, Lucía MELGAR PALACIOS, Delia Selene de Dios VALLEJO, María del Pilar HERNÁNDEZ, *La Revolución de las mujeres en México*, México: INEHRM, 2014.
- GALEANA, Patricia, "Un recorrido histórico por la revolución de las mujeres mexicanas", en Patricia GALEANA, Gabriela CANO, Rosa María VALLES RUIZ, Enriqueta TUÑÓN PABLOS, Lucía MELGAR PALACIOS, Delia Selene de Dios VALLEJO, Ma-

ría del Pilar HERNÁNDEZ, *La Revolución de las mujeres en México*, México: INEHRM, 2014.

- GALEANA, Patricia, *Historia de las mujeres en México*, México: INEHRM, 2015.
- GONZÁLEZ OROPESA, Manuel, "El sufragio de las mujeres. Igualdad política por derecho o por convicción", *Quid Iuris*, año 8, vol. 23, diciembre 2013-febrero 2014.
- GUERRA, François Xavier, *México: del antiguo régimen a la Revolución*, t. II, México: FCE, 1988.
- HERNÁNDEZ CARBALLIDO, Elvira, "Un recorrido por las publicaciones de mujeres en el siglo XXI", en *Historia de las Mujeres en México*, México: INEHRM, 2015.
- LAU JAIVEN, Ana y RAMOS ESCANDÓN, Carmen, *Mujeres y Revolución, 1900-1917*, México: INEHRM/Conaculta/INAH, 1993.
- LAU JAIVEN, Ana y ZÚÑIGA ELIZALDE, María Mercedes (coord.), *El sufragio femenino en México, voto en los estados (1917-1965)*, Hermosillo: El Colegio de Sonora, 2013.
- LARES LÓPEZ, Ismael Eduardo, *Mujeres representadas en discursos y publicidad de la Revista Duranguense (1920-1929)*, tesis de Maestría, Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, 2017.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Gabino, *La nueva clase gobernante (Durango, 1920-1924)*, Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, 2010.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Gabino, *Legislación Electoral de Durango, 1825-1955*, t. I, Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, 2010.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Gabino, *Los anales de Durango 1900-1930*, Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, 2010.
- RAMOS ESCANDÓN, Carmen, "Mujeres de Ayer: participación política femenina en México, 1910-1960", *Estudios Políticos*, ép. 4, núm. 15, mayo-agosto de 1997.
- RODRÍGUEZ BRAVO, Roxana, Reseña del libro de Espinoza Damián, Gisela y Jaiven, Ana Lau, coord., *Un fantasma recorre el siglo, Luchas feministas en México, 1910, 2010*, Universidad

Autónoma Metropolitana, Itaca, Conacyt, Ecosur, 2011, en *Relaciones, Estudios de historia y sociedad*, vol. XXXVI, núm. 141, El Colegio de Michoacán, A.C. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2005.

TUÑÓN PABLOS, Enriqueta, "El Estado mexicano y el sufragio femenino", *Dimensión Antropológica*, año 9 vol. 25, mayo-agosto de 2002.

VALLES RUIZ, Rosa María, *Hermila Galindo. Sol de libertad*, México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo/Gernika/CECyTED/Instituto Estatal de las Mujeres/Gobierno Municipal de Durango, 2015.

VALLES SALAS, Beatriz Elena, "Juana Belén Gutiérrez de Mendoza, Estrella de la tarde", en Patricia Galeana *Historia de las mujeres en México*, México: INEHRM, 2015.

## LAS INFORMADORAS, MUJERES Y PRENSA EN GUADALAJARA, MÉXICO

Elvira Hernández Carballido  
Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

¿Quiénes son las mujeres periodistas en Guadalajara? Es la pregunta que surge al explorar el periodismo de la región y buscar a las mujeres que lo ejercen.

Esta investigación fue realizada durante la estancia académica que hicimos en la Universidad de Guadalajara. Fue así como revisamos los textos que se han escrito sobre el periodismo jalisciense en general, y en particular, acerca de la participación de las mujeres periodistas. Este registro de datos permitió hacer un estado del arte sobre el tema que permitiera identificar a las mujeres que han ejercido el periodismo en Jalisco.

Es así como presentamos la forma en que las historiadoras han hecho visibles a las jaliscienses en su estado y advertimos la importancia de recuperar en ese contexto la presencia femenina en el periodismo, un periodismo que en Jalisco se ha desarrollado a su ritmo y con sus propias características.

En este escenario una publicación representativa ha sido el diario *El Informador*, fundado en 1917, y que circula todavía en la entidad. En sus páginas surgirán las primeras colaboradoras y casi siempre ha sido el primer espacio donde las periodistas han empezado su carrera: son las informadoras. Por ello, se presenta un esbozo del trabajo de Micaela Contreras, quien escribió en los primeros años del diario. Ella y otras más dejarán sus firmas en las páginas de la publicación hasta que en la década de 1990 otra generación puede participar en otros periódicos. Al inicio del siglo XXI, son las reporteras quienes dan su



propio testimonio de lo que significa ejercer el periodismo en la capital de Jalisco. Fue así como se utilizó la entrevista como técnica para indagar las condiciones en que las mujeres periodistas realizan su labor. Se eligieron a siete reporteras, pero en este trabajo presentaré solamente los testimonios de dos de ellas: la pionera que logró ser la primera jefa de información en Guadalajara y la joven periodista que va ganando espacios por su trabajo y dedicación. De esta manera, las informadoras son las mujeres del estado de Jalisco que por convicción han hecho del periodismo su oficio y su pasión.

#### *Estudios en torno a la participación femenina en el periodismo jalisciense*

Si bien tanto la Universidad de Guadalajara como el Instituto Tecnológico de Estudios de Occidente (ITESO), principalmente, tienen sus áreas de estudio en comunicación —con especializaciones en periodismo— sus intereses y perspectivas se han centrado en una gran variedad de cuestiones representativas de este campo académico, pero los trabajos en torno a las mujeres periodistas no están desarrollados.

Es así como en una búsqueda sobre artículos, libros o tesis que hagan referencia al tema, únicamente se encontró una sola referencia que aborda de manera concreta y delimitada el tema: es la tesis de Laura Tatiana Herrero Morales y Orozco (1991). El trabajo permite advertir tres momentos representativos de las mujeres en los escenarios periodísticos de Jalisco:

1. Inicios de la mujer en la prensa tapatía a la par del surgimiento del primer periódico relacionado con la empresa periodística de principios de siglo XX, *El Informador*.
2. Presencia de colaboradoras en la prensa local, durante cuatro décadas, 1948-1988.
3. De 1988 a 1991 el número de reporteras se triplicó en Guadalajara y al terminar el siglo XX ya cubren todas las fuentes.

Además de esta tesis, no se encontró un trabajo parecido o relacionado al tema en el ámbito de los estudios de la comunicación y/o el periodismo. Si bien hay trabajos de investigación muy significativos sobre los medios de comunicación en Jalisco, donde se analiza desde sus relaciones con el poder, la forma en que han abordado noticias en momentos significativos —por ejemplo, las explosiones de abril de 1992, las condiciones laborales, la historia de la prensa, el análisis del discurso periodístico, la trayectoria de sus publicaciones periodísticas—, la presencia femenina se pierde en esos enfoques.

Quienes han recuperado en general la participación de las mujeres de Jalisco son las especialistas en historia<sup>1</sup>. Hay trabajos muy profundos sobre perfiles femeninos que han destacado en alguna época, desde biografías o historias de vida, semblanzas o monografías, ensayos y artículos. Todos detallan la vida de mujeres que han sobresalido por su participación política, su presencia feminista o su personalidad en determinado momento histórico, de lo cotidiano a acciones que transformaron de algún modo a la sociedad de un periodo específico de la región. En las historias de esas mujeres algunas han participado en la prensa, ya sea como fundadoras o colaboradoras, pero su presencia en el periodismo se incluye como una actividad más en sus vidas; no se les considera periodistas, pero sí mujeres representativas de una época. Por ello, consideramos que hay tres tendencias en cuanto a la forma en que las historiógrafas han presentado la presencia de las mujeres en la prensa tapatía:

1. Son investigaciones que recuperan la trayectoria de una mujer, entre cuyas actividades puede estar el periodismo.
2. Se trata de trabajos que utilizan al periódico como fuente de consulta para reconstruir momentos del pasado. Es

<sup>1</sup> En la bibliografía, pueden encontrarse algunos de los trabajos que se utilizaron para construir el estado del arte sobre el tema mujeres en la historia de Jalisco. Las autoras citadas son: los de María Teresa Fernández (2014), Guadalupe Mejía Núñez (2008), Lourdes Celina Vázquez Parada (2008) y Magdalena González Casillas (2008).

así como puede citarse una nota o artículo escrito por mujeres, pero únicamente como una referencia.

3. Estudios muy generales que, si bien han tenido como objetivo recuperar a las mujeres periodistas, se quedan en la exposición de nombres o en la descripción del trabajo de alguna de ellas.

Estas investigaciones nos han permitido advertir que, al hacer referencia de las periodistas en el estado, podemos distribuir las en periodos específicos:

1. El siglo XIX fue escenario para que las poetas y narradoras encontraran espacios para publicar sus creaciones literarias, principalmente en publicaciones de la Ciudad de México. Está el caso de Refugio Barragán y de Rosa Navarro, quienes colaboraron en el semanario *Violetas del Anáhuac* (1887-1888).
2. En 1917 es fundado el diario *El Informador* y desde el primer año colaboran algunas mujeres. La pionera fue Micaela Contreras.
3. De 1917 a 1990, poco a poco otras mujeres se interesan en escribir en un periódico, por lo que surgen nombres representativos como el de Lola Vidrio.
4. En la década de 1990 las universidades comienzan a abrir sus licenciaturas en Periodismo o Comunicación. Empiezan a llegar las primeras egresadas con estudios a las redacciones de la prensa, pero enfrentan que las fuentes muchas veces son asignadas desde prejuicios o creencias en torno al "ser femenino", por lo que se quedan en cultura, sociales o espectáculos.
5. Presencia femenina en aumento en la búsqueda de la noticia, pero no en los puestos de decisión, ya que solamente una ha sido jefa de redacción y ninguna ha sido directora de un diario de información general. Y en esas condiciones llegamos al siglo XXI.

Pero ¿quiénes han sido esas mujeres?, ¿cómo llegaron a la prensa en Jalisco?, ¿por qué les interesa el periodismo?, ¿quiénes las

apoyaron?, ¿cómo lograron vencer prejuicios y obstáculos? La historia de esas vidas se empieza a escribir. Pero antes es necesario conocer, de manera puntual, el contexto periodístico al que llegarán: el periodismo de Jalisco.

#### *Esplendor periodístico*

La imprenta llegó a Guadalajara en 1793 y permitió que la población empezara a tener una amplia oferta que lograra satisfacer sus hábitos de lectura, desde impresos sencillos hasta libros ilustrados, pero, sobre todo, la prensa.

Un dato histórico que marcó a la región fue que el periódico insurgente, el *Despertador Americano*, fuera impreso en la entidad, de aquí salieron los siete números de esa publicación que circuló del 20 de noviembre de 1810 al 11 de enero de 1811.

Celia del Palacio Montiel considera que de 1810 a 1854 la prensa de Jalisco tuvo su auge en publicaciones combativas y literarias, cuyo periodismo se caracterizaba por ser muy artesanal. Ella señala que en 1904 Jalisco se convierte en la primera entidad en utilizar en linotipo y pasar del periodismo artesanal a la empresa periodística, la cual ya tiene una estructura organizacional, asignación de fuentes y el objetivo de vender la noticia. A su juicio, de 1917 a 1940 el territorio jalisciense vivirá un esplendor periodístico, ya que las publicaciones serán muy combativas, pero también muy variadas en géneros y formatos.

En un texto muy puntual, la citada investigadora demuestra el dominio que tiene de la historia de la prensa en Jalisco y expone un panorama del surgimiento de los periódicos más significativos. Es importante la forma en que destaca al periódico *El Informador*:

El año de 1917 es también muy importante para la historia del periodismo en Jalisco: se inicia la empresa periodística más longeva del siglo: *El Informador*, diario que sigue apareciendo en la ciudad hasta la fecha. Recuperando los criterios comerciales de sus predecesores y los adelantos tecnológicos de su momento, se le puede llamar a éste un periódico industrial en toda forma<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Celia del Palacio Montiel, "Panorama general de la prensa en

En otro trabajo que ella coordinó, *Violencia y Periodismo regional en México* (2015), se realizó una disección muy puntual del periodismo en Guadalajara y se destacó que, pese a la crisis económica, los diarios nuevos no dejan de surgir en la entidad, aunque también otros van desapareciendo, manteniéndose con la misma línea editorial, algunas veces tolerantes con el poder, otras veces aliados y algunas, críticos. Y en este contexto, ¿dónde estás las mujeres periodistas?

### *La primera informadora*

Las mujeres periodistas de Jalisco tienen una historia, que poco a poco se recupera. Puede mencionarse ya nombres representativos de algunas de ellas que empezaron a colaborar en semanarios dirigidos por mujeres en el siglo XIX, uno de los más importantes fue *Violetas del Anáhuac*, fundado por Laureana Wrigth, y que de 1887 a 1889 dio espacio a un gran número de mexicanas, entre ellas, por ejemplo, Rosa Navarro (1850-1892). Ella se caracterizó por enviar crónicas de lo que pasaba en Jalisco, desde la inauguración de un tren hasta la inundación de una embarcación en Ocotlán. Así, ellas como muchas mujeres de la época empezaron a escribir en estos espacios periodísticos.

Ya en el siglo XX, la región fue testigo del nacimiento en 1917 de *El Informador* y, desde su primer número, una mujer empezó a colaborar. Ella fue Micaela Contreras Medellín, quien en un inicio firmó sus colaboraciones con un seudónimo masculino, Pedro Sánchez. Su primer texto apareció el 18 de octubre de 1917 y fue un relato que hizo referencia a un mártir de Bélgica en la Primera Guerra Mundial. Corresponsal y cronista de guerra, los artículos publicados en esa época permiten calificarla como una periodista en todo el sentido de la palabra. Durante algunos años siempre firmó como Pedro Sánchez, pero, cuando se abre "Sección del Hogar", en ese espacio ya pone su crédito con su nombre verdadero.

El padre de esta pionera del periodismo en Jalisco fue el señor Abraham Contreras Medellín, director de un diario oficial

---

Guadalajara", *Comunicación y sociedad*, números 14 y 15, enero-agosto, 1992.

y pilar del liberalismo jalisciense. Su madre se llamó Micaela Sierra. Los dos reconocieron el talento de su hija y la apoyaron para que estudiara. Fue así como entró a la Normal de Maestras. Descubrió su gusto por escribir y a los 22 años empezó a colaborar en diversas publicaciones. Cuando fue invitada a escribir en *El Informador*, prefirió hacerlo con seudónimo, como lo confió en uno de sus textos:

Firmaba como Pedro Sánchez. Nombre que retomé de la novela de José María Pereda. Cuando escogí mi seudónimo no pensé que mi vida iba a tener tantos puntos de contacto con la protagonista. Mi sexo y el medio en el que vivo eran un obstáculo: nadie leería artículos firmados por una mujer.<sup>3</sup>

En 1923 colaboró en el diario *Las Noticias*. En formato de folletín dio a conocer su novela titulada *Milagro Imposible*. Dio clases en la Escuela Comercial para Señoritas. Fue así como Micaela Contreras marcó una pauta al empezar a colaborar en el periódico más importante —hasta la fecha— en la región, *El Informador*.

Después de ella, hubo otras mujeres de Jalisco que se abrieron paso por vocación y hasta necesidad, aunque siempre como un esfuerzo aislado y muy personal. Entre ellas están:

- Catalina Vizcaíno. Escribió en *El Informador* de 1919 a 1923.
- Atala Apodaca. Fundó la revista *Argos* (1916) y el periódico *Iconoclasta* (1918).
- Lola Vidrio. Trabajó en *El Informador* y *El Occidental*, así como en *Novedades* y *Excelsior*. Durante 1980-1990 publicó una columna en el bisemanario *La Opinión*.
- Chayo Uriarte. Publicó por primera vez en *El Informador* en 1933. En el mismo periódico, en 1959, dio a conocer su columna "Las pequeñas cosas", donde escribió hasta 2005.

Así fue el ritmo que las mujeres pusieron para integrarse a los diarios de la entidad, espacio que lograban ganarse a veces

---

<sup>3</sup> Micaela Contreras Medellín, "Egoísmo masculino", *El Informador*, año II, tomo VIII, 16 de julio de 1919.

por su trayectoria, otras por la iniciativa propia de presentarse al diario y muchas por alguna amistad que las recomendaba.

Fue hasta la década de 1990 que las publicaciones periodísticas de Jalisco empezaron a recibir a mujeres ya como reporteras, egresadas de la universidad y con perfil de profesional de la comunicación.

#### *Hasta finales del siglo XX más reporteras*

En 1991, Laura Tatiana Herrero Morales y Orozco dio a conocer quiénes y cuántas mujeres trabajaban en los espacios periodísticos de Guadalajara. Así, reportó:

- *El Diario*. Escribían Sonia Serrano, Gabriela G. Laura Carrillo, Alejandra Olvera y Patricia Mejía. Trabajan en las fuentes de "Deportes", "Ayuntamiento", "Iniciativa Privada", "Universidades" y "Policía".
- *El Jalisciense*. Sus reporteras fueron: Rosario Bareño, Daniela Geomar, Concepción Moreno, Ángeles Hernández, Patricia Aldrete, Juana María Ramírez. Cubren "Asistencia", "Deportes", "Espectáculos", "Sociales" y "Locales". En 1981 por primera vez una mujer fue jefa de información: Rosario Bareño.
- *El Informador*. Colaboraban en sus columnas Hilda Morán y Chayo Uriarte. La única reportera era Laura Castro Golarte; se le asignó la fuente de "Asistencia" y "Cultura".
- *El Occidental*. Aunque destacaba por su labor Macrina Paredes, reportera de información general, otras jóvenes también reportaban: María de la Luz Martín del Campo, Elba Cortés, Ana Rosa Luván y Rocío Morgan. Estaban en las secciones de "Sociales" y "Deportes".
- *El Ocho Columnas*. En información local, cultura y sociales escribían: Laura Gutiérrez, Angélica Aguilar, Martha Martínez y Mónica Treviño.

La tragedia vivida el 22 de abril de 1992, las explosiones en el sector reforma, provocaron que destacara mucho más Macrina Paredes y que desde ese momento su trabajo periodístico

se tornará más visible y reconocido. Las notas puntuales que redactó en esos días de abril fueron muy valoradas porque se supo que, mientras cubría ese momento tan trágico cumplió con su deber de reportera, preguntar y denunciar, pero también se dio el tiempo para auxiliar a las víctimas. Si bien es originaria de Michoacán, desde muy joven se fue a vivir al estado de Jalisco y estudió la licenciatura en Ciencias de la Comunicación en la Universidad del Valle de Atemajac (UNIVA), con especialidad en Periodismo. Paredes fue "la primera mujer que ingresó al periódico cubriendo la fuente de información local. Es considerada una de las mejores reporteras en Guadalajara. Se le ofreció la subdirección de información, pero no la aceptó porque su vocación es ser reportera"<sup>4</sup>.

El siglo XX estaba a punto de terminar y las periodistas en Guadalajara ya estaban en la prensa, todavía con más desventajas que reconocimientos, pero hicieron suya la noticia, dominaban la nota informativa y realizaban entrevistas y crónicas.

En un recorrido por los periódicos tapatíos durante el periodo 2015-2016, en sondeos y charlas, encontramos a siete reporteras destacadas. Ellas son:

- Rosario Bareño, primera jefa de información.
- Daniela Geomar, reportera en el periodismo deportivo.
- Laura Castro Golarte, fundadora de la página cultural en *El Informador*.
- Yolanda Zamora, 30 años como titular del primer noticiario cultural en radio.
- Esperanza Romero, sus investigaciones periodísticas han merecido muchos reconocimientos, así como su compromiso con el periodismo de denuncia.
- Vanesa Robles, cronista de gran sensibilidad y que ha recibido diversos premios de periodismo.
- Priscila Hernández, joven periodista ya con una trayectoria muy brillante.

<sup>4</sup> Laura Tatiana Herrero Morales y Orozco, *Vida cotidiana y quehacer social de las mujeres periodistas en Guadalajara (El caso de las reporteras de cinco diarios matutinos: El Diario, El Jalisciense, El Informador, El Occidental y Ocho Columnas)*, tesis de licenciatura, Guadalajara: UdeG, 1991, p. 71.

Para este artículo, presentamos el testimonio de dos de ellas: la pionera y la más joven de todas. Sus testimonios permiten dar voz a las informadoras, mujeres periodistas de Guadalajara:  
*Primera jefa de información: Rosario Bareño:*

Yo inicié en 1986-1987, recién salidita de la escuela; egresé en 1985 de la Universidad Autónoma de Guadalajara. Es una institución privada. Tenía un periódico que ya desapareció —se llamaba *Ocho Columnas*—. Estuve ahí un tiempo. Aquí han desaparecido muchos periódicos y siguen desapareciendo varios medios de comunicación, uno de ellos fue *El Jalisciense*, donde estoy segura que empecé a aproximarme a la agitada rutina de ser reportera.

Soy de Baja California, de Ensenada, pero fui yo quien decidió quedarse aquí por convicción propia. Muchos de mis compañeros se fueron a sus estados; fuimos muy poquitos los que nos quedamos. Algunos se pusieron a hacer cine o música, cosas diferentes; a mí me dio por el periodismo impreso. Seguramente influyó que la Autónoma estaba muy enfocada en ello; hasta tuvimos nuestro periódico. Mi primer trabajo lo tuve en *Ocho Columnas*; fui editora de la sección de sociales. A los seis meses hubo recorte de personal y me despidieron. Yo pensé que era la muerte para mí: era mi primer trabajo y creí que no iba a tener otro espacio para escribir. Oh no, no, fue horrible.

Pero eran otros tiempos y no resultó tan complicado tener otro trabajo. Así entré a *Notimex*, como corresponsal; no tenía base, nada más cubría ciertos eventos que me decían. Al poco tiempo tuve la oportunidad de formar parte de *El Jalisciense*. Es cierto, fue un periódico cuyo dueño era el Gobierno, pero ahí pude empezar a reportear más. Yo cubrí durante seis años la fuente asistencial, que era la única fuente que creían se le podía asignar a las mujeres en ese entonces; la de la política no podía ser para nosotras, quien cubría el palacio de gobierno y al gobernador era el jefe de información. Era raro, muy difícil que se la dieran a otra persona externa pero menos a una mujer.

Yo entré en 1987 y estuve ahí como seis o siete años; la verdad tenía muchas ganas de tener otra fuente, una que retara más mi instinto nato de reportera. No fue sencillo. Pero tuve un compa-

ñero que, por desgracia, tenía problemas de alcoholismo. Así que a veces me pedía que lo ayudara a armar y acomodar las notas. Así empecé a aprender más de lo que se hace en un periódico. Y un día, pues, este señor faltó y era el día del aniversario del diario. Imagínate el caos. El director molesto, ante la urgencia del momento, decidió confiar en mí. “He visto que has trabajado mucho y bien; serás desde hoy la jefa de información”.

Y te puedo presumir con toda la humildad del mundo que así me convertí en la primera jefa de información de Jalisco. Quizá algunas compañeras coordinaron antes las páginas femeninas o de sociales; tal vez estuvieron al frente de la sección cultural o de turismo. Pero por primera vez una mujer quedaba como encargada de la información local, es decir, ser la responsable de las noticias que se iban a publicar, pero en información general, desde la declaración del gobernador hasta una marcha de protesta.

Me gano esta oportunidad no por ser mujer sino por mi capacidad. Yo siempre digo que mujeres como nosotras llegamos no porque se debe cumplir la cuota y tener una mujer ahí. No, llegamos por nuestra capacidad, por nuestro profesionalismo, por nuestra responsabilidad. Yo creo que te vas a encontrar a muchas de nosotras que trabajamos mucho para hacernos visibles, tomadas en cuenta. Y no soy feminista, pero yo si soy de esa idea, de que las mujeres merecemos las mismas oportunidades y que sea nuestro talento el que nos abra el camino del periodismo. Siempre peleo por eso, de que nosotras llegamos por la capacidad y por nuestra responsabilidad.

Yo he trabajado con muchas mujeres, sigo trabajando con muchas mujeres, ya somos mayoría en el periódico y puedo asegurarte que son más responsables. Y somos mamás, somos esposas, amas de casa si tú quieres, pero no queremos que se nos tache jamás de irresponsables, ya que podemos organizarnos y cumplir en cada rol sin fallar en el otro: ser la periodista que deja a su hijo en la escuela y se pone a reportear. Que, si tiene el hijo enfermo, lo lleva al médico y luego se va a la redacción. Nada puede detenernos ya.

Aunque, lo confieso, ya no pude trabajar como la hacía antes cuando me convertí en madre y bajé un poco de ritmo, bajé mi forma de trabajar porque tenía a mis dos hijos chicos, pero siempre cumplí con cada nota que me tocaba hacer. Hoy, en estos mo-

<sup>5</sup> Elvira Hernández Carballido, entrevista a Rosario Bareño, 2016. 2016.

mentos, es cuando estoy disfrutando más el trabajo. Soy sincera; retomo mi ritmo de los inicios porque mis hijos ya son adolescentes, ya los puedo dejar, llamarles para checar que están bien mientras yo discuto en la redacción una entrada o en encabezado.

Ya voy para treinta años de trayectoria profesional y he visto como nos vamos organizando para cumplir en los campos que las mujeres queremos estar. Sin embargo, también observo que llegamos, pero solamente para reportear; hay muy pocas jefas de información. Sí, yo fui la primera, pero no han surgido más. Quizá en este 2016 pueda poner como ejemplo el periódico *NTR* en Guadalajara, que su director le dio la oportunidad a una compañera para que sea la jefa de información. Casi la mayoría son mujeres en ese diario y todas son muy profesionales, muy buenas, la mera verdad. Pero, si checas el directorio de *Mural*, su jefe es hombre. Te vas a *El Informador*; es hombre. Los jefes de información de *Milenio* y *Crónica*, hombres... En *El Occidental* yo soy subjefa de información. Si bien hay varios hombres reporteros, en la sección local la mayoría somos mujeres; somos las que sacamos el trabajo, la verdad.

Ahora que soy jefa en el periódico intento apoyar y comprender a mis compañeras, pero hay muchos celos. No nos cuidamos. No hay una solidaridad en el medio periodístico, ni entre hombres y mujeres, ni entre las mujeres.

Yo no digo nada; quiero que sea mi trabajo el que demuestre lo que puedo hacer en el periodismo: darte a respetar en tu trabajo, en tus decisiones, la responsabilidad de ser toda una profesional. Es cierto, yo perdí mucho en cuanto a mi vida privada, porque yo estaba al cien por ciento entregada en el periodismo, en el trabajo, en lo que me pedían y yo creo que eso ayuda para irme creando un nombre. Hoy en día, por ejemplo, a mí me dicen en el Congreso: "ah, tú eres la primera jefa de información, tú ya tienes más tiempo, cubres bien tu fuente, eres Rosario Bareño".

*Priscila Hernández Flores: ¿ves? Sigo aprendiendo*<sup>6</sup>

Yo creo que muchas cosas se fueron sumando para que yo decidiera dedicarme al periodismo o la comunicación. En un princi-

<sup>6</sup> *Idem.*

pio —me acuerdo bien— quería ser abogada. Desde la primaria me gustaba mucho la oratoria, estuve en muchos cursos de oratoria incluso distritales, pero fue hasta la preparatoria cuando me di cuenta que lo mío iba a ser el periodismo.

Pero también desde pequeña fue creciendo dentro de mí esta sensación de no permitir injusticias. Me acuerda que la maestra Luz, en la secundaria, nos ponía a ver documentales y me impresionaron mucho, sobre todo, uno sobre lo ocurrido en Aguas Blancas y el caso de Digna Ochoa. Yo lloré mucho cuando palpé la injusticia que se vive en mi país. Lo de Digna me llegó mucho. Pensé que yo quería ser abogada, defender a la gente, a los campesinos, a quienes luchaban por algo mejor y no los dejaban.

Luego en la preparatoria, aunque siempre he sido niña aplicada, me empezó a ir mal en la clase de física, se me hacía tan complicado. Pero mi profesor, José Manuel Jurado Parra, un hombre muy sensible, le preocupó que bajara tanto de calificación. Platicó conmigo. Me preguntó qué me gustaba hacer. Me gusta contar historias, le dije. Muy bien, desde hoy me vas a hacer narraciones relacionadas con la materia de mi clase. Así empecé a darle textos, relatos sobre el péndulo, la velocidad, la relatividad, etc. No eran la gran cosa, yo me inspiraba, pero la verdad los relatos no estaban muy bien escritos. Pero mi maestro un día llegó y me dice: "¡Te publiqué!". Él era director de la *Gaceta de la Universidad de Guadalajara*. No lo podía creer, me emocioné mucho y entonces empecé a llevarle más y más textos.

Muy amablemente me dijo un día: "No, tú traes mucha energía, mejor te voy a hacer una cita para que escribas en un periódico". Me contactó con *El Occidental*.

Y al otro día, ahí voy, el director me pregunta: "¿Qué te gustaría hacer?". Yo, muy segura, le digo que quiero escribir columnas. Ríe conmovido. "Oh no, si quieres ser columnista primero necesitas ya tener una trayectoria. Mejor voy a leñarte como los lechones a fuego lento. Serás reportera". Así fue como a los 15 años me convertí en reportera.

Mientras estaba en *El Occidental*, a la par me metí a un taller de radio, otro medio que me encantó. A los dos años el ciclo en ese periódico terminó y yo estaba muy triste, pero otra vez mi maestro me motiva y me sugiere entrar a trabajar a la Universidad, en

su estación de radio. Entonces a los 17 años ya andaba explorando el periodismo radiofónico. Yo no tuve dudas; yo iba a estudiar Comunicación.

Así que empecé cubriendo el ámbito universitario y me pasó de todo. Algunos colegas me respetaban, pero otros se burlaban y me decían: "Mira niñita, ay niñita". Otros fueron de verdad muy solidarios. Una vez me tocó ir a cubrir un evento y dieron un coctel. Me tomé una copa y me fui a la redacción. Mi editor empezó a trabajar conmigo y que me huele, aroma de licor. No me regañó, pero sí se mostró preocupado. Me dijo: "No, no vuelvas a hacer eso. En el periodismo vas a encontrar muchas cosas, como esto, ir a un lugar lindo donde te ofrecen canapés o copas de vino, gente buena y mala, momentos donde debes saber poner distancia, estar más atenta, no olvidar que eres la periodista, no una invitada, no una colada". Fue la primera plática dura, pero asimilé muy bien la lección. Vaya que eso me marcó, quizá hasta de manera exagerada, pero nunca más volví a hacer esas cosas.

Así aprendí que, si quieres destacar, es con tu trabajo. Por eso yo redactaba mis notas y no entendía a los que solamente usaban y abusaban del boletín. Yo hacía mis notas, preguntaba, investigaba, entrevistaba: toda mi información ganada por mi trabajo. A veces le proponía temas a mi jefe. No me conformaba con hacer una nota o dos; a veces presentaba una crónica o pedía tiempo para hacer mejor un reportaje. Mi lección estaba aprendida: el periodismo es un oficio donde debes profesionalizarte.

En *Radio Universidad* tuve un compañero, quien ya falleció por desgracia; se llamaba Álvaro González. Él siempre platicaba conmigo, me aconsejaba, a veces con metáforas, pero siempre me hacía pensar más las cosas. "No seas flor de un solo invernadero; ve a conocer el mundo". Me pasaba libros. "No dejes de estudiar", me repetía. "Observa más lo que pasa, Hay muchas historias en espera de ese periodista que las muestre y esa reportera debes ser tú". Gracias a él decidí no esperar a que me asignaran un tema o a creer que no podía elegir un caso. Así fue como el tema de la discapacidad se volvió un compromiso. Por ejemplo, trabajé el caso de dos personas que se cayeron de las vías porque nadie los orientó para saber por dónde dirigirse. Lo que más me impresionó es que esas dos personas yo las había entrevistado tres

días antes. Me acerqué para preguntarles cómo moverse por la ciudad con un bastón. Les llamé cuando salió el reportaje y que me compartan el accidente que había ocurrido. Así que me puse a hacer una investigación que titulé "Autoridades ciegas". Me conmovió mucho que mi texto influyó para que ahora haya avisos sonorizados cuando llega el tren o se use el lenguaje braille para orientarlos en la ciudad de Guadalajara.

Luego vino el reportaje por el que nos premiaron, que se llamó "La discriminación viaja por Aviacsa". Denunciamos el maltrato que enfrentó una persona ciega en esa empresa de aviación. El premio sirvió para seguir preparándome, para reconocer la importancia de mi trabajo y de seguir escribiendo. Y eso quiero: hacer un periodismo que denuncie, que no solamente conmueva, sino que provoque. Pero para eso yo necesito seguir preparándome, estudiar, tomar talleres, ir a cursos, leer. Estoy convencida en la profesionalización, buscar cursos o talleres.

Debes buscarlo, invertir, pedir el permiso o el apoyo, moverte tú y mover a tu medio. Por eso, me decidí a estudiar una maestría. Yo lo busqué. Me fui a Argentina. Todo salió de un proyecto del Programa de San Andrés y el periódico *Clarín* con la Universidad de Columbia. Se trata de una maestría versión español que tiene como objetivo una parte teórica del periodismo, luego práctica y se combina. ¿Ves? Sigo aprendiendo. Además, yo formo parte de la red de Comunicación e Información de la Mujer (CIMAC), donde también publico reportajes y textos con un enfoque feminista.

Dos visiones, dos generaciones, dos periodistas en Guadalajara que abrieron y sigue abriendo espacios y confirmando que el periodismo es oficio de las mujeres.

### *Reflexión final*

Durante el tiempo que llevo trabajando el tema de mujeres periodistas en México y en cada trabajo que he podido realizar al respecto desde 1986, siempre confirmo que, si bien llegaban con bríos a los periódicos, les resulta difícil reconocer que no es fácil. El oficio había sido ejercido tradicionalmente por los

hombres. Entonces por cuestiones culturales siempre ha sido arduo para ellas ganar un espacio en los diarios de una época determinada. Cada una de las periodistas mencionadas en este trabajo permite atisbar el contexto cultural y la personalidad específica que influyeron para que estas mujeres aprovecharan la oportunidad de escribir en la prensa. Todas tenían la vocación de compartir por escrito sus ideas y existió en ellas interés por superarse, por influir en el rumbo que seguía su estado y por hacer públicos sus textos.

Es importante que se realicen investigaciones que recuperen la participación de las mujeres en el ámbito periodístico y que se les reconozca como tal, como periodistas que se dedican a informar a su sociedad a través de los géneros periodísticos y de estar en el lugar de los hechos. Fue significativo advertir que el periódico *El Informador* ha sido un espacio desde sus inicios donde las mujeres empezaron a escribir desde su primer año de fundación. La primera de ellas, Micaela Contreras, si bien lo hizo con seudónimo y consciente de que no era fácil ganarse ese espacio, demostró desde principios del siglo XX que el periodismo no le resultaba ajeno a las mujeres. Pero también, al escudarse tras un nombre masculino, advirtió la resistencia y prejuicios de la sociedad de la época.

Luego de este recorrido, puede quizá comprenderse mejor por qué se hace referencia a las informadoras, porque el periódico más antiguo de la región de una u otra manera, a la fuerza o por caballerosidad, por reconocimiento a su talento o sin imaginar su vocación, finalmente les abrió el espacio. Así ellas publicaron desde notas y crónicas, columnas o entrevistas, con la certeza de que eran periodistas en toda la comprensión de la palabra. Su llegada fue pausada y lenta, pero llegaban. Primero al iniciar el siglo XX, posteriormente de manera espontánea, por iniciativa propia, y muchos años después respaldadas en sus estudios, en la apertura que tuvieron las universidades después de la década de 1990.

Sin embargo, pese a esta perspectiva optimista, la poca presencia femenina en los diarios de finales del siglo XX puede delatar también un sexismo, una discriminación latente que puede advertirse desde la asignación de fuentes. Pero, nueva-

mente, el trabajo de periodistas como el que ha desarrollado Macrina Paredes fue determinante para que su labor como reportera se convirtiera en ejemplo. Ahí está el caso de Rosario Bareño, quien logró convertirse en la primera jefa de información de Jalisco. Su testimonio permite advertir dificultades y logros, así como una firme claridad del significado del periodismo en su vida, de los retos por ser mujeres y del orgullo por el reconocimiento. Por su parte, la juventud de Priscila Hernández permite cerrar el recorrido con una perspectiva esperanzadora: las jóvenes periodistas se preparan y consideran que el periodismo es su oficio.

Siempre que terminamos nuestras investigaciones vuelve a surgir aquella pregunta que una vez leímos en un texto de Joan Scott (1996), donde nos aseguraba que, si rechazamos la noción de una deliberada misoginia o de una conspiración de los hombres para privar a las mujeres de su valor social, ¿cómo podemos explicar el hecho de que, pese a que las mujeres convivieran con los hombres, éstas fueran relegadas o desairadas, *ocultadas a la historia?*

Esta pregunta ha marcado para siempre la mirada al escribir y recuperar momentos históricos, pues invita a descubrir la presencia femenina en todos los escenarios y en cualquier época. Igualmente, al momento del cierre de este tipo de estudios, evocamos a la maestra Julia Tuñón (1987), de quien aprendimos que la necesidad de hacer una historia de las mujeres es importante porque permite reconocer que nosotras siempre hemos estado presentes en las etapas representativas y habituales de la humanidad. Si se nos busca en las fuentes y en los acervos, es posible hallarnos y así reivindicar los aspectos de la vida cotidiana, el ámbito de lo privado y evitar que se nos siga catalogando como sujetos olvidados.

La historia desde el patriarcado ha olvidado incluir en sus páginas a un gran número de mujeres que, durante diferentes periodos, han levantado la voz, han escrito, han demostrado con sus acciones, con sus obras, con vida misma lo que significa ser mujer, ser ellas mismas. Pero poco a poco investigadoras de mirada feminista y con perspectiva de género nos hemos comprometido a escribir esa historia en femenino. Y por eso



tener la oportunidad de hacer una estancia en Guadalajara y buscar a sus periodistas y darles voz me ha permitido confirmar que ellas forman parte, han escrito y siguen formando parte de la historia del periodismo de Jalisco.

## BIBLIOGRAFÍA

- CONTRERAS, Micaela, "Egoísmo Masculino", *El Informador*, año II, t. VIII, 16 de julio de 1919.
- DEL PALACIO, Celia (coord.), *Violencia y periodismo regional en México*, México: Juan Pablos, 2015.
- DEL PALACIO, Celia, "Panorama general de la prensa en Guadalajara", *Comunicación y Sociedad*, núms. 14-15, enero-agosto de 1992.
- FERNÁNDEZ, Ma. Teresa, *Mujeres en el cambio social en el siglo XX mexicano*. México: Ciesas/Siglo XXI, 2014.
- GONZÁLEZ, Magdalena, "La mujer y la prensa tapatía durante la revolución", en Anayansi FRAGOSO (coord.), *Siete historias de vida. Mujeres jaliscienses del siglo XX*, Guadalajara: UdeG, 2008.
- HERRERO, Laura Tatiana, *Vida cotidiana y quehacer social de las mujeres periodistas en Guadalajara (El caso de las reporteras de cinco diarios matutinos: El diario, El Jalisciense, El Informador, El occidental y Ocho columnas)*, tesis de licenciatura, Guadalajara: UdeG, 1991.
- MEJÍA, María Guadalupe, "Faldas en el periodismo tapatío (primeras décadas del siglo XX)", en Lourdes Celina VÁZQUEZ y Darío Armando FLORES SORIA (coords.), *Mujeres jaliscienses del siglo XX*, Guadalajara: UdeG, 2008.
- SCOTT, Joan, "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en Martha Lamas (compiladora) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México: Programa Universitario de Estudios de Género, 1996.
- TUÑÓN, Julia, *Mujeres en México: una historia olvidada*, México: Planeta, 1987.
- VÁZQUEZ, Lourdes Celina y FLORES SORIA, Darío Armando (coords.), *Mujeres jaliscienses del siglo XX*, México: UdeG, 2008.

## ENTREVISTAS

*Rosario Bareño*, entrevista realizada por Elvira Hernández Carballido, 15 de marzo de 2016, Guadalajara, Jalisco.

*Priscila Hernández*, entrevista realizada por Elvira Hernández Carballido, 7 de abril de 2016, Guadalajara, Jalisco.

## RESEÑAS

LA EDAD MEDIA EXPLICADA A LOS JÓVENES, DE  
JACQUES LE GOFF

Jonathan Amador Ordaz

El gran maestro francés de la historia medieval presentó en 1997 esta obra dirigida —principal, aunque no exclusivamente— a los jóvenes interesados por el periodo histórico que daría origen a la construcción de Europa. De forma amena y concisa Le Goff, acompañado de Jean-Louis Schlegel, nos describe las diversas aristas que el imaginario colectivo comúnmente toma para representarse dicha época: los caballeros, la dama, el papel omnipresente de la religión, los castillos y las catedrales, la sociedad estructural, fiestas y combates, el nacimiento de las universidades y los incipientes burgos que darían lugar más tarde a las ciudades.

Le Goff comienza su discurso preguntando al respecto: *¿qué duración tuvo?* Con ello pone de manifiesto que, si bien los periodos históricos no son procesos que terminan tajantemente unos con otros, como tampoco comienzan y acaban al mismo tiempo en diversas regiones (el mismo autor aprovecha para recordarnos que tanto él como otros historiadores han sugerido en otras ocasiones que la Edad Media duraría hasta finales del siglo XVIII). De igual forma, nos caracteriza este tiempo a través de dos conceptos: la *belleza* y la *fealdad*. Con esta división —nos explica— es que comúnmente se adjetiva al Medioevo: por un lado, está la parte romántica del juramento que realizaban los caballeros, el prestigio y el honor por los cuales se peleaba, las fiestas y ferias donde los torneos ecuestres eran llevados a efecto, las Damas —mujeres que con su belleza y virtud conformaron el ideal de inspiración de los caballeros—, la Virgen María como intercesora entre Dios y el hombre. Por otro lado, la parte “fea” de la Edad Media —proveniente de la concepción ilustrada de la historia—, con la que generalmente se habla para tratar de ella, comprende: la intolerancia re-

ligiosa, la sociedad fuertemente jerarquizada, la herencia de los pueblos godos y bárbaros que introdujeron en la cultura occidental tras la invasión de Roma y que en la Edad Media terminó por ampliarse (considerada como algo feo, al menos inicialmente).

La grandeza de este lapso temporal puede representarse perfectamente con la magnitud de castillos y catedrales a decir del autor. Lo alto y lo bajo, la distancia entre el cielo y la tierra se manifiesta en la arquitectura monumental que nos lleva a reencontrarnos con la idea de la divinidad, evocando un sentimiento de lo sublime al encontrarnos en un recinto de estas características, debido, entre otra cosas, a sus dimensiones, a los trabajos artesanales de sus vidrieras y a sus características acústicas, que llenaban el sitio de solemnidad. Si bien castillos y catedrales fueron concebidos para una duración que podemos tildar de eterna, Le Goff comenta cómo estas construcciones fueron evolucionando de acuerdo a su funcionalidad y su contexto.

Contrastando con lo anterior, el escrito nos lleva al terreno de lo mundano, el incipiente comercio y los viajes que cada persona podría efectuar (sin importar su origen social), la incipiente burguesía, las vocaciones artesanales y devocionales que llevaban a ciertos hombres y mujeres al clericalismo, las disputas entre los reyes y el papa que se expresaban en la confrontación de influencias que éstos pudieran desarrollar, diferencias entre las diversas dinastías de los reinos de Europa, cada vez mayores frente a la figura del Emperador. La fuerte influencia de la Iglesia cristiana y cómo se llevaron del terreno imaginativo al de la vida cotidiana las figuras de ángeles, demonios y santos, figuras que contrastaban con las de dragones y hadas, herencia del mundo pagano, que Le Goff reconoce forman parte de la historia medieval. Característico de este periodo resultan también las cruzadas; no tan sólo como un viaje espacio-temporal, sino también como un viaje y un desarrollo al interior para cada cristiano que emprendía este peregrinar, luchando por el rescate de los sitios históricos y sacros en Medio Oriente frente a los musulmanes. Las ferias y las fiestas tanto laicas como religiosas permiten imaginarnos esa Edad

Media llena de movimiento y de vida, imagen alejada de las visiones negativas que en ocasiones se tienen de este periodo.

El desarrollo de las artes, la cultura y la enseñanza universales, con características cada vez más laicas, fundamentan el nacimiento de las universidades, las cuales, comenta el autor, si bien conseguían alguna especialización en un área del conocimiento en particular (como en medicina o teología), compartían más de lo que pudiera pensarse en un primer momento. El empleo del latín como lengua del conocimiento permitía tanto a estudiantes como a catedráticos un intercambio cultural y académico dentro de un espacio que más tarde conformaría la idea de *Europa*.

Conforme se recorre el libro, se puede percatar que el Medievo no es una época estática ni oscurantista. Este periodo se encuentra lleno de avances y transformaciones en los ámbitos artísticos, religiosos, académicos y sociales (aunque algunas de éstas hayan sido más aceleradas que otras) que aún forman parte de la actualidad y que podemos rastrear en nuestra cultura. El lenguaje empleado por el autor, la forma en que nos describe esta obra, así como la amplitud de las temáticas expuestas, hacen de este pequeño texto una lectura recomendada, que por momentos puede evocar la manera en que alguno de nuestros abuelos pudo habernos contado alguna historia, aunque sin dejar de lado el rigor académico y con la garantía de un maestro como Jacques Le Goff (Toulon, 1924-París, 2014).

El libro *Latín vivo en el español*, escrito por el Dr. Jesús María Navarro, uno de los profesores más longevos de Humanidades de la Universidad Autónoma de Zacatecas y uno de los pocos que sabe latín y defiende su estudio, es una excelente herramienta pedagógica tanto para profesores que tratan de recordar las viejas lecciones de latín como para los alumnos que están interesados en iniciarse en lenguas clásicas o son avanzados y necesitan repasar los temas difíciles de la sintaxis. La obra está dirigida al público en general. Es un texto de divulgación, pues los temas de gramática que incluye están simplificados y adaptados a personas que no dominan el vocabulario técnico de la gramática.

En esta forma, el contenido del texto se divide en cinco partes: una pequeña introducción escrita por el mismo autor, un resumen de sintaxis latina, un glosario etimológico —en el cual se ponen palabras en latín y se hacen etimologías del español—, un glosario de locuciones latinas y una tabla de conjugaciones. En cuanto a la sección de sintaxis, los temas que abarca son exclusivos de la lengua latina como las oraciones de infinitivo concertado y no concertado, el gerundio y el gerundivo, el verbo *sum* con significado de “tener”, los verbos deponentes, las conjugaciones perifrásticas de futuro y de obligación y los nombres verbales, que, mientras en español son tres, en latín son cinco: infinitivo, participio, gerundio, gerundivo y supino.

Explicaré brevemente los que me parecen más interesantes por su particularidad. El “sum con significado de tener” es un tipo de oración formada por un dativo y el verbo *sum* en forma personal. En vez de decir vulgarmente *Habeo canem* “Tengo un perro”, podemos expresar lo mismo de manera más estilizada *Mihi canis est* “Tengo un perro” o *Mihi nomen est L.* (“Tengo el

nombre de Lucio”, más natural en el español “Me llamo Lucio”). Este elemento es frecuente en la poesía de Luis de Góngora, quien imita la sintaxis del latín en su poesía llena de hipérbolos. El gerundivo, por su parte, es un gerundio que funciona como adjetivo y es nombre verbal, *Cupidus videndae Romae* (“Deseoso de ver la ciudad de Roma”), también puede tener el significado de obligación como en la famosa frase *Delenda est Carthago*. La “conjugación perifrástica de futuro” expresa inminencia, intención, destino u obligación. La oración *Scripturus sum fabulam* se puede traducir como “Estoy a punto de escribir una historia” o “Estoy dispuesto a escribir una historia”. También se incluye el tema de la voz pasiva, que, aunque también exista en el español, en latín funciona sintácticamente diferente, pues en el tema de presente nosotros usamos perífrasis con un verbo en forma personal y un participio; por ejemplo, “Él es amado” en latín se pondría simplemente *amatur*; un solo verbo expresa lo que en español requiere una perífrasis. Las explicaciones de estos problemas se pueden encontrar simplificadas y accesibles en el libro del profesor Navarro.

El glosario etimológico explica palabras en español que no siempre sabemos su significado completo y que, una vez aprendiendo éste en latín, nos damos cuenta de la fuerza que tienen algunas palabras castellanas. Por ejemplo, para muchos sería extraño saber que el nombre Lucifer se compone de dos palabras *lux* que significa “luz” y *fero* ‘llevar’; entonces entenderíamos por Lucifer: el que lleva la luz o el portador de luz. Como este ejemplo, hay otros bellamente explicados en el libro.

La sección de locuciones contiene frases que comúnmente se usan en el español y que, sin embargo, muchas veces no se está totalmente seguro de su significado, por ejemplo, *ad hoc*, que, para Navarro, se utiliza para referirse a *un propósito en concreto*. También está la expresión *alea iacta est*, que significa “La suerte está echada”. El autor dice que “se expresa cuando se ha tomado una decisión de resultado arriesgado e inseguro”.

El latín es una fuente de conocimiento importante para quienes estudian o hablan lenguas romances como el francés, italiano, portugués, catalán, rumano o el mismo castellano. El conocimiento del latín hace consciente históricamente al usua-

rio de las lenguas romance modernas, de su propia lengua e incluso de otras lenguas europeas, que, a pesar de tener otro origen, también están familiarizadas y fueron influenciadas por el latín como el alemán o el inglés.

Aprender latín significa aprender el origen de nuestra lengua castellana, aunque no haya sido éste su único origen, pero sí el más importante. Las influencias fueron varias: griego, árabe, hebreo, las lenguas celtas y prehispánicas, pero el latín siempre fue la base. El libro de Jesús María Navarro se llama *Latín vivo en el español* porque quienes hablamos esta lengua lo único que estamos haciendo es hablar un latín transformado. Lo más importante de aprender otra lengua es aprender una nueva visión del mundo. Aproximarse al latín es tratar de comprender la forma que tenían de ver la realidad los antiguos romanos, quienes junto con Grecia formaron la civilización occidental como la conocemos.

SOBRE LOS AUTORES

**ARAUZ MERCADO, Diana**, doctora en Historia por la Universidad Complutense de Madrid y colaboradora honorífica del Departamento de Historia del Derecho de la Universidad Complutense durante doce años consecutivos. Realizó trabajos de investigación para dicha universidad, así como para la Autónoma de Madrid y la Real Academia de la Historia. Autora de diferentes artículos académicos publicados en Japón, Estados Unidos, Francia, Escocia, España, Argentina, Chile, Brasil, Colombia y México. Ha publicado varios libros individuales y colectivos con las líneas de investigación: historia del derecho, historia de las mujeres e historia medieval. Actualmente, es docente investigadora de la Maestría-Doctorado en Historia en la Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ), pertenece al Sistema Nacional de Investigadores nivel I y ocupa la vicepresidencia de la AZECME (Asociación Zacatecana de Estudios Clásicos y Medievales). Correo: [diana.arauz@gmail.com](mailto:diana.arauz@gmail.com)

**ARROYO MONSIVÁIS, Manuel de Jesús**, licenciado en Historia por la Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ) y maestro en Historia por El Colegio de San Luis. Actualmente, estudia en la Universidad Abierta y a Distancia de México (UnADM), donde cursa el programa de posgrado dentro de la Especialidad en Enseñanza de la Historia de México. También desempeña funciones de docencia frente a grupo en Educación Media Superior, en el subsistema denominado Preparatorias Estatales. Correos: [cano-bola\\_33@hotmail.com](mailto:cano-bola_33@hotmail.com) y [mmonsivais077@gmail.com](mailto:mmonsivais077@gmail.com)



**DE LA CRUZ CRUZ, Abelardo**, maestro en Investigaciones Humanísticas y Educativas por la UAZ. Es candidato a doctor en el Departamento de Antropología en University at Albany, State University of New York. Sus campos de interés incluyen la etnohistoria, la religión nahua, el folklore y la enseñanza del náhuatl como segundo idioma. Actualmente, trabaja en los veranos como instructor de náhuatl en el Departamento de Latin American Studies, The University of Utah. Del 2013 al 2017 se desempeñó como profesor invitado en los cursos de verano, Departamento de Latin American Studies and Iberian Studies. Desde el 2018 trabaja como instructor de náhuatl a distancia (Center for Language Study), Yale University. Asimismo, es profesor e investigador invitado en la Universidad de Michigan, Universidad of California Los Angeles (UCLA), Stanford University, The School for Oriental and African Studies (SOAS), en Londres, y la Universidad de Varsovia, Polonia. Socio en activo de la AZECME. Correo: adelacruzdelacruz@albany.edu

**DÍAZ SÁNCHEZ, Carlos**, egresado en Historia por la Universidad Complutense de Madrid y máster en Arqueología y Patrimonio por la Universidad Autónoma de Madrid. Actualmente está desarrollando su tesis doctoral en el Programa de Doctorado en Historia y Arqueología en la Universidad Complutense y cuya línea de investigación versa sobre las transformaciones culturales y sus pervivencias en el Mediterráneo central a través de la arquitectura durante los siglos III a. C. hasta el II d. C. En el campo de la investigación destaca su estancia en la EEHAR-CSIC de Roma gracias a la concesión de una beca Erasmus, así como su participación en laboratorios y excavaciones arqueológicas en el panorama nacional y europeo. En el campo de la producción científica ha participado en más de cuarenta congresos y seminarios nacionales e internacionales. Ha publicado sus investigaciones en monografías especializadas en la guerra y el mundo marítimo. Correo: cardial294@gmail.com

**GAMBOA DUARTE, Sofía**, doctora en Historia del Arte, crítica y curadora, así como docente en la Universidad Autóno-

ma de Zacatecas. Ha publicado libros, catálogos, antologías y más de doscientos ensayos sobre arte. Realizó los documentales *Gerardo Cantú*, 2014 y *Rosario Guajardo*, 2016. Colaboradora en el programa *Escenarios*, Radio Zacatecas, con la sección semanal de crítica pictórica *La danza de las Ménades*, *Voces del Arte*, 2006-2008; creadora y conductora del programa de televisión *Resonancias del arte*, canal 24 Sizart, 2017. Ha realizado curaduría, museografía y presentación de decenas de exposiciones en México y el extranjero, así como dictámenes de autenticidad y estados de conservación de obras. Constantemente participa como jurado en concursos y bienales artísticas nacionales e internacionales, como el *EURASF 2018 de la European Academy of Science Film* y *BICC Madrid-Ronda*, en el mismo año. Correo: sofgamdu3312@gmail.com

**HERNÁNDEZ CARBALLIDO, Elvira**, profesora investigadora en la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Estudió en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM la licenciatura, maestría y doctorado, todo en el campo de la comunicación. Formó parte de la primera generación de la especialidad sobre estudios de la mujer en El Colegio de México. Escribió en *Revista FEM* (1987-2006) y el suplemento *Doble Jornada* (1987-1996). Es columnista del periódico *El Independiente de Hidalgo* y comentarista del noticiario de Radio UAEH. Ha publicado diversos libros y artículos. Destacan entre los primeros: *Dos violetas del Anáhuac*, 2010; *Bellas y airosas: mujeres en Hidalgo*, 2011 y *Fem siempre entre nosotras: veinte años de la primera revista feminista en México*, 2014. Entre los reconocimientos que ha recibido están el Premio de Periodismo Rosario Castellanos, la Medalla Alfonso Caso, la Medalla Omecíhuatl y el Premio Leona Vicario. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Correo: elviracarballido62@gmail.com

**JIMÉNEZ JIMÉNEZ, Luis Felipe**, doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Autor de los libros: *Gnosticismo y cristianismo. El cuerpo humano y el origen de la pedagogía cristiana*, 1998; *Dios y el gobierno de los hombres en la Edad Media*, 2007; *En los albores del sujeto pedagógico*, 2007; *Giordano Bruno y*

*el pensamiento renacentista*, 2010; *Disciplina e bom comportamento As origens do sujeito pedagógico*, 2015 y *El maquiavelismo degollado*, 2015. Es coautor de la obra *Tres ensayos sobre estoicismo*, 2013 y coordinador de *El acervo en latín del siglo XVII. Obras resguardadas en la Biblioteca de Colecciones Especiales Elías Amador*, 2017. Actualmente, se desempeña como docente investigador en la Unidad Académica de Filosofía (UAZ). Es socio fundador y miembro en activo de la AZECME. Correo: lufenez@gmail.com

**LARES LÓPEZ, Ismael Eduardo**, maestro en Ciencias y Humanidades con especialidad en Historia por la Universidad Juárez del Estado de Durango. Publicó en 2012 el libro *Abigael Bohórquez. La creación como catarsis* y como articulista, "El escepticismo y lo místico en La frontera increíble de José Revueltas", en *El vicio de vivir. Ensayos sobre la literatura de José Revueltas*, 2014. Ha participado en diversos congresos, coloquios y seminarios. Se desempeña como colaborador en revistas como *Siglo Nuevo*, *Nexos* y *Tierra Adentro*. Correo: ismaelares@gmail.com

**LÓPEZ ARRIAGA, Obed**, licenciado y maestro en Historia por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y doctor en Historia por la Universidad Autónoma de Zacatecas con la tesis *Beneficios y consecuencias del monopolio del tabaco en Michoacán y Zacatecas: operatividad y comercialización (1764-1835)*, manteniendo sus líneas de trabajo: Historia Económica e Historia Fiscal de México, siglos XVIII y XIX. Miembro de la Asociación Mexicana de Historia Económica. Ha participado en diferentes congresos nacionales e internacionales y ha realizado estancias académicas en archivos históricos, tanto mexicanos como españoles. Es autor de los artículos: "Procesos y organización fiscal en Michoacán: diezmo, alcabala y contribución directa, 1824-1835", *Revista Uruguaya de Historia Económica*, 2017, y "La gruesa decimal en Michoacán y la creación de la contaduría de diezmos, 1824-1835", *Tiempo y Economía*, 2018. Correo: obedlop59@gmail.com

**LORENZO ARRIBAS, José Miguel**, doctor en Historia Medieval por la Universidad Complutense de Madrid e inves-

tigador independiente. Es autor de múltiples publicaciones individuales y colectivas, entre las que destacamos los libros: *Hildegarda de Bingen (1098-1179)*, 1996; *Una relación disonante: las mujeres y la música en la Edad Media Hispana*, 1998, y *Juana I de Castilla y Aragón (1479-155)*, 2004. Colaboraciones en obras colectivas: *Del jardín del Edén al jardín de nobles doncellas: ideología y sometimiento en el siglo XV*, 2000; *Fray Luis de León: un misógino progresista en la querrela de las mujeres. Relectura de La perfecta casada*, 2001; además de artículos en revistas: "Arquitectura románica en la provincia de Soria, 1856-2014. Marco historiográfico y metodológico", *Arqueología de la arquitectura*, 2014; "El sonido de la música medieval: voz, discografía y problemas de recepción", *Scherzo: revista de Música*, 2017, y "Unas tablas renacentistas en la iglesia de Diego Aguilar en la iglesia de Valdesaz (Segovia)", *Locus Amoenus*, 2019. Correo: josemi20@hotmail.com

**MÉNDEZ AGUIRRE, Víctor Hugo**, doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México e Investigador Tiempo Completo adscrito al Centro de Estudios Clásicos/Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM desde 1998. Es autor de *El modo de vida idóneo en la República de Platón*, México: UNAM, 2001; *¿Filantropía divina en la ética de Aristóteles? Lectura desde la hermenéutica analógica*, México: UNAM, 2002; *Filosofía y política en la República*, México: UNAM, 2006; *La persuasión en la utopía platónica*, México: UNAM, 2007; *La diferencia sexual en los diálogos de Platón*, México: UNAM, 2008 y de más de un centenar de productos de investigación. Ha impartido cursos a nivel licenciatura, posgrado y diplomados en la UNAM, Baja California Sur, Brasil, Campeche, Mérida, Puebla, Santiago de Chile, Tlaxcala y Zacatecas. Línea de investigación: Platón. Es socio honorario de la AZECME. Correo: mendezaguirre@unam.mx ORCID iD <https://orcid.org/0000-0002-1880-2963>

**MURO MARRUFO, Cruz Dalia**, licenciada y maestra en Historia por la UAZ. Ha participado en diversos foros, congresos y seminarios de Historia en Zacatecas, Fresnillo y Sombrerete. Organizadora de diversas exposiciones de arte en Saín Alto.

Cuenta con diversas publicaciones en la prensa regional (Sombrerete, Saín Alto), reseñas críticas de libros y artículos científicos en revistas extranjeras. Recientemente, colaboró con el registro de las danzas autóctonas del municipio de Saín Alto para la creación de la primera plataforma en Danzas Típicas del Estado de Zacatecas, proyecto realizado por la Secretaría de Cultura y el Instituto Zacatecano de Cultura Ramón López Velarde. Su línea de investigación se centra en los procesos de construcción de la memoria histórica a través de la cultura cívica (fiestas y discurso) del virreinato al México Independiente. Correo: [dalia.muro.marrufo@outlokk.com](mailto:dalia.muro.marrufo@outlokk.com)

**PUIG CARRASCO, Alberto**, egresado en Historia con especialidad en Historia de América por la Universidad Complutense y máster en Historia y Antropología de América por la misma institución. Realiza su tesis doctoral en la misma universidad centrando sus estudios en la frontera septentrional novohispana, tanto en sus aspectos militares como políticos y culturales. Ha impartido numerosas ponencias en congresos tanto nacionales como internacionales y ha sido beneficiario de la Beca de Excelencia para Extranjeros del Gobierno de México, gracias a la cual ha podido afianzar estos estudios con trabajo de campo. Correo: [apuig01@ucm.es](mailto:apuig01@ucm.es)

**QUIÑONES FLORES, Georgina Indira**, realizó sus estudios de Licenciatura en Historia en la Universidad Autónoma de Campeche. Además, es maestra en Historia por El Colegio de San Luis, donde presentó la tesis *Hechicería y brujería en Yucatán en el siglo XVII*, y doctora en Historia por la UAZ con la tesis *La palabra blasfema y el delito de proposiciones en Zacatecas, siglos XVI y XVII*. Entre sus artículos colectivos destacan: "La vida picaresca en Zacatecas, siglos XVI y XVII: juegos, pleitos y blasfemias", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2017. Actualmente, es docente investigadora en la Licenciatura en Historia de la Universidad Autónoma de Zacatecas. Correo: [georginaindira@hotmail.com](mailto:georginaindira@hotmail.com)

**SAUCEDO TORRES, María de los Dolores**, licenciada en Letras, maestra en Filosofía y doctora en Historia por la Universidad

Autónoma de Zacatecas. Ha publicado en el suplemento cultural "La Gualdra", perteneciente al diario *La Jornada Zacatecas*. Recientemente, participó en la antología *Y son nombres de mujeres II*. Sus líneas de investigación giran en torno al estudio de la imagen, la fiesta y tradiciones lúdicas, asimismo del patrimonio cultural. Ha participado en diversos foros estatales y nacionales. Es docente en la UAZ desde hace 10 años. En la actualidad se le encuentra en la Maestría en Humanidades, donde imparte diversas materias, además de asesorar y dirigir trabajos de tesis e investigación. Correo: [mdlosd16@hotmail.com](mailto:mdlosd16@hotmail.com)

**SERRANO ORTEGA, José Antonio**, licenciado en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México y doctor en Historia por El Colegio de México. Sus líneas de investigación son: historia fiscal e historia política de México, siglos XVIII y XIX. Es, además, miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel II y de la Academia Mexicana de Historia y profesor-investigador del Centro de Estudios Históricos del Colegio de Michoacán. Actualmente, es presidente de dicha institución. Es autor de diversas publicaciones, dentro de las que destacan: *Igualdad, uniformidad, proporcionalidad. Contribuciones directas y reformas fiscales en México, 1810-1846*, 2007; *Tras la guerra, la tempestad. Reformismo borbónico, liberalismo doceañista y federalismo revolucionario en México (1780-1835)*, 2018. Correo: [jserrano@colmich.edu.mx](mailto:jserrano@colmich.edu.mx)

**TOVAR PULIDO, Raquel**, doctora en Patrimonio y Mención Internacional por las universidades de Extremadura, Córdoba, Huelva y Jaén. Investigadora del Programa de Formación de profesorado Universitario, Historia Moderna, Departamento de Historia de la Universidad de Extremadura. Cursó un Máster en Artes y Humanidades por la misma universidad. Se ha especializado en el estudio del papel que desempeñaban las mujeres en la gestión de la economía familiar, el trabajo y la transmisión patrimonial en el mediodía peninsular durante el siglo XVIII. Entre sus líneas de investigación se encuentran la historia de la familia, historia social y de las mentalidades y demografía histórica en la Península ibérica durante el final del Antiguo Régimen. Realizó estancias de investigación en el

Centro de Humanidades, Universidad Nova de Lisboa (UNL) y el Centro Interdisciplinar de História, Cultura e Sociedades (CIDEHUS) de la Universidad de Évora (Portugal). Ha participado como ponente en numerosos encuentros de investigación científica en España, Portugal, Francia y Reino Unido. Cuenta con diversas publicaciones en Polonia, Portugal, España, Chile, Argentina y México. Correo: rtovarp@unex.es

**VALLES SALAS, Beatriz Elena**, licenciada en Derecho por la Universidad Juárez del Estado de Durango, maestra en Derecho del Trabajo por la Universidad Autónoma de Nuevo León y en Humanidades por la UAZ y doctora en Investigaciones Feministas por la Universidad Pablo de Olavide, Sevilla. Actualmente, se desempeña como Investigadora en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Juárez del Estado de Durango con las líneas de investigación: mujer, género y derecho. Entre sus últimos trabajos destacan: *La presencia femenina en el Instituto Juárez (1872-1957)*, 2014 y *Maestras, niñas y educación. El proceso de transformación de la mujer en el siglo XIX*, 2015. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores Nivel I. Correo: bevalsal26@hotmail.com

INVESTIGACIONES SOBRE HUMANIDADES Y ARTES.  
COLECCIÓN PASADO, PRESENTE Y PORVENIR / VIII

ÍNDICE

Prólogo	
Diana Arauz Mercado .....	7
Presentación	
José Enciso Contreras .....	9
I. Filosofía y estudios clásicos .....	11
<i>Diotima de Mantinea, ¿madre de la hermenéutica?</i>	
Víctor Hugo Méndez Aguirre .....	13
<i>Aeternum internum. Personalidad y libertad en San Agustín de Hipona</i>	
Luis Felipe Jiménez Jiménez.....	31
II. Literatura y estudios literarios .....	53
<i>La historia de Chicomexóchtli y Tenantzitzímitl de Jesús Bautista. Elementos paralelos a los cuentos populares europeos</i>	
Abelardo de la Cruz de la Cruz.....	55
III. Artes y estética .....	73
<i>El espacio en la significación del arte, hoy. Análisis en Turín</i>	
Sofía Gamboa Duarte .....	75

<i>La imagen como fuente. Un antiguo cartel de la feria de Zacatecas</i> María de los Dolores Saucedo Torres .....	87
IV. Historia medieval.....	107
<i>Respuestas en los muros a preguntas que no hacemos. Declaración de la importancia de los grafitos históricos, con noticia para el curioso de algunos ejemplos medievales hispanos</i> José Miguel Lorenzo Arribas .....	109
<i>El Heptamerón de Margarita de Navarra, o contar historias "para no morir de tedio"</i> Diana Arauz Mercado.....	131
V. Historia, derecho, sociedad.....	153
<i>De sociedades y fronteras imperiales: Del Praesidia Romano al Presidio Novohispano</i> Alberto Puig Carrasco - Carlos Díaz Sánchez .....	155
<i>La lucha por el control del registro de los actos vitales en Zacatecas. La iglesia y el Estado</i> Manuel de Jesús Arroyo Monsiváis .....	177
<i>"De la lealtad al rey a la jura por la independencia". Cultura cívica en la Villa de San Juan Bautista de Llerena, Real de Minas de Sombrerete</i> Cruz Dalia Muro Marrufo .....	195
<i>El monopolio del tabaco. Una aproximación historiográfica</i> José Antonio Serrano Ortega Obed López Arriaga .....	213

VI. Historia de las mujeres y estudios de género .....	233
<i>La hechicería amorosa en Yucatán, siglo XVII. Construcción de un imaginario en torno a la mujer</i> Georgina Indira Quiñones Flores.....	235
<i>Cultura material de la élite local española del siglo XVIII, a través de la dote de doña Ana María Orozco y Venegas (Linares)</i> Raquel Tovar Pulido .....	249
<i>También el norte suena. Un episodio desconocido en la vida política de Durango</i> Beatriz Elena Valles Salas Ismael Eduardo Lares López.....	269
<i>Las informadoras, mujeres y prensa en Guadalajara, México</i> Elvira Hernández Carballido .....	287
Reseñas.....	307
Jonathan Amador <i>La Edad Media explicada a los jóvenes</i> de Jacques Le Goff .....	309
Braulio Gamaliel Baltazar <i>Latín vivo en el español</i> de Jesús María Navarro .....	313
Sobre los autores .....	317

## DIRECTORIO

### Consejo Dictaminador

Ana María Leyra, *Universidad Complutense de Madrid*

María Isabel del Val, *Universidad de Valladolid*

Silvia Nora Arroñada, *Universidad Católica Argentina*

Martín Ríos, *Universidad Nacional Autónoma de México*

Juan Carlos Moreno, *Universidad Nacional Autónoma de Querétaro*

Lourdes Rojas, *Asociación Mexicana de Estudios Clásicos*

Aída López, *Universidad Autónoma de Zacatecas/AZECME*

Marcelino Cuesta, *Universidad Autónoma de Zacatecas/AZECME*

### Consejo de Redacción

Veremundo Carrillo Trujillo, *AZECME,*

*IZC Ramón López Velarde.*

Ma. José Sánchez Uzón, *AZECME, UAZ.*

### Coordinación y Dirección

Diana Arauz Mercado, *UAZ.*

Este libro se terminó de imprimir el día 23 de diciembre de 2020, en los talleres gráficos de Editorial Los Reyes, S. A. de C. V., Plazuela de Los Reyes # 45, int. B-102, Col. Los Reyes, Coyoacán, Ciudad de México. La formación estuvo a cargo de Alejandro Lizardo Méndez y la corrección de Roberto Ixtlahuaca López, el cuidado de la edición a cargo del equipo de Zezen Baltza Editores, Minas núm 119, interior 4, Frac. SPAUAZ, 98016, Guadalupe, Zacatecas. El tiraje fue de 1 000 ejemplares más sobrantes para reposición.