

1117

TEMA Y VARIACIONES DE

# LITERATURA

SEMESTRE I, 2009 / ISSN 1405-9959 / \$60.00

32

México prehispánico y colonial:  
miradas contemporáneas

UNIVERSIDAD  
AUTÓNOMA  
METROPOLITANA  
Casa abierta al tiempo

**U**  
Azcapotzalco

**CSH** División  
de Ciencias  
Sociales y  
Humanidades



TEMA Y VARIACIONES DE  
LITERATURA  
32

Semestre I, 2009

UNIVERSIDAD  
AUTÓNOMA  
METROPOLITANA  
Casa abierta al tiempo



Azcapotzalco



*División  
de Ciencias  
Sociales y  
Humanidades*



# México prehispánico y colonial: miradas contemporáneas

Coordinadores editoriales

Alejandro Ortiz Bullé Goyri  
Ezequiel Maldonado López  
Edelmira Ramírez Leyva

 *Humanidades*



**Universidad Autónoma Metropolitana**

Rector General  
Dr. José Lema Labadie

Secretario General  
Mtro. Luis Javier Melgoza Valdivia

**Unidad Azcapotzalco**

Rector  
Dr. Adrián Gerardo de Garay Sánchez

Secretaria  
Dra. Sylvie Turpin Marion

**División de Ciencias Sociales y Humanidades**

Director  
Dr. Roberto Gutiérrez López

Secretario Académico  
Mtro. Gerardo González Ascencio

Jefe del Departamento de Humanidades  
Dr. José Ronzón León

Coordinadora de Difusión y Publicaciones  
Dra. Elsa Muñoz García

Consejo Editorial  
Alejandro Ortiz Bullé Goyri  
Ezequiel Maldonado López  
Edelmira Ramírez Leyva

**Coordinación editorial del número**

Alejandro Ortiz Bullé Goyri, Ezequiel Maldonado López  
y Edelmira Ramírez Leyva

**Distribución**

María de Lourdes Delgado Reyes  
Tel. 5318-9109

**2009 © Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco**

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Departamento de Humanidades, Área de Literatura

Edificio H-O, 2º piso, Tels. 5318-9440 y 5318-9441

Coordinación de Difusión y Publicaciones

Edificio E, Salón 004, P.B., Tel. 5318-9109

Link publicaciones: [www.azc.uam.mx/socialesyhumanidades/](http://www.azc.uam.mx/socialesyhumanidades/)

Av. San Pablo 180, Col. Reynosa Tamaulipas,

Del. Azcapotzalco, C.P. 02200, México, D.F.

**Certificado de licitud y contenido**

ISSN 1405-9959

**Diseño+Producción editorial+nopase. Eugenia Herrera/Israel Ayala**

**Ilustración de portada/Israel Ayala**

**[nopase@prodigy.net.mx](mailto:nopase@prodigy.net.mx) • T/F 2166-3332**

**Impreso en México**

**Printed in Mexico**



Reflexión introductoria	11
Vislumbres entre el pensamiento nahua y occidente Carlos Gómez Carro	17
La Ciudad de México como cifra del esplendor urbano del gran mundo José María Ferri Coll	35
Crisis y continuidad históricas en la oralidad testimonial indígena Ezequiel Maldonado	49
<i>Ídolos tras los altares: la recuperación del México prehispánico y colonial en la obra de Anita Brenner</i> Eduardo San José Vázquez	69
Una mirada al mito de Quetzalcóatl desde el teatro mexicano del siglo xx Alejandro Ortiz Bullé Goyri	95
De nuevo sobre Nezahualcóyotl José Carlos Rovira	111
El nacimiento de un héroe: el rey poeta Nezahualcóyotl Guadalupe Ríos de la Torre	131
<i>La cruz maya</i> o de la ficción como trasmisora de saberes Edelmira Ramírez Leyva	151

Los libros de texto de educación primaria: juicios y prejuicios sobre el pasado prehispánico y la herencia española y su relación con el mundo global María Elvira Buelna Serrano	167
De la intuición a la significación de Bernal Díaz del Castillo en la obra dramática de Carlos Fuentes Beatriz Aracil Varón	195
Literatura, religión y sociedad: de <i>La portentosa vida de la muerte a Don Catrín de la Fachenda</i> Francisco José López Alfonso	219
De la intrahistoria a la literatura: la capital novohispana en la obra de Luis González Obregón Eva Ma. Valero Juan	237
Hipólito Villarroel: una mirada ilustrada sobre la Ciudad de México Virginia Gil Amate	255
La Colonia en los inicios de la narrativa mexicana y en la moda colonialista Óscar Mata	289
Referentes precortesianos y coloniales en <i>La ley del amor</i> de Laura Esquivel Carmen Alemany Bay	315
Del indianismo al indigenismo mexicano Vicente Francisco Torres	333

Poética de la oficina y la represión Alberto Híjar	351
Constantino Kaváfis y Fernando Pessoa: vidas convergentes y divergentes (Un breve apunte) Miguel Ángel Flores	361
Tlacuilo Carlos Gómez Carro	367
El revuelo de la serpiente o el relato de un hombre de ciencia azorado ante la inmensidad de un mito Alejandro Ortiz Bullé Goyri	373



¿Cuánto se ha cambiado en las observaciones y conocimiento del mundo mesoamericano y colonial desde la mirada de la literatura y los estudios históricos? ¿Qué va de la magna obra *México a través de los siglos* escrita hace ya una centuria a los estudios académicos y reflexiones artísticas que se realizaron a lo largo del siglo Veinte? ¿Qué tanto se ha aportado en las revisiones y re-visiones de esos dos períodos fundamentales para entender en algo la naturaleza del México moderno y contemporáneo. Pero de cualquier manera esa mirada no se posa en una realidad concreta, sino en una realidad configurada con una pluralidad de discursos, una realidad fugaz que corresponde al pasado y que sólo puede ser aprehendida a través de la construcción de un imaginario, en donde los mitos y las fuentes históricas son interpretadas desde diversas subjetividades.

En esta ocasión, *Tema y Variaciones de Literatura*, abre sus páginas para reflexionar de manera conjunta con colegas de universidades españolas –en particular con la Universidad de Alicante– en torno del imaginario mesoamericano y colonial, ya desde la mirada del siglo XXI.

A lo largo de las páginas del presente número, visitaremos y re-visitaremos el modo en que los héroes, acontecimientos históricos y personajes míticos de esos dos grandes periodos han sido tomados como motivo de creación literaria y reflexión histórica, particularmente desde el amplio panorama del siglo pasado, pero bajo el escrutinio de académicos e investigadores que están formando ya los discursos de interpretación social, cultural y literaria de los años que corren.

Este número de *Tema y Variaciones de Literatura* es también así testimonio y muestra patente de lo que podemos empezar a hacer desde el ámbito académico, en colaboración con distintos espacios universitarios en torno a los nuevos rumbos del pensamiento y los estudios culturales y literarios que conforman el amplio panorama de la cultura mexicana e hispanoamericana. En este

caso nos hemos centrado en un tema vasto y complejo, y por ende apasionante, como se aprecia en la pasión que los autores han puesto en sus respectivos ensayos que, de manera conjunta, hemos elaborado entre México y España. Porque más allá de los lazos que la historia ha construido entre ambas naciones están los de la amistad y los de los intereses comunes, como se aprecia en los resultados de este afortunado despliegue de trabajo intelectual que nos une, haciendo así que la globalización sea también un fenómeno positivo y enriquecedor y no tan sólo en fenómeno de control y hegemonía de los grandes capitales que intentan imponer modelos de vida y de pensamiento uniformes para el mundo actual.

En este número 32 de *Tema y Variaciones de Literatura* se recogen trabajos que han confluído en la reflexión sobre un objeto de estudio complejo, como es el México prehispánico y colonial visto desde la perspectiva contemporánea y bajo el tamiz de la literatura, la historia y la cultura.

La distribución de los textos se inicia con aquellos estudios que presentan reflexiones generales sobre el tema del Coloquio y después le siguen aquellos textos que se enfocan en temas específicos.

En el artículo inicial, “Vislumbres entre pensamientos nahua y occidente,” su autor, Carlos Gómez Carro se plantea una pregunta central: “cómo distinguir los fundamentos del pensamiento nahua, por no hablar del mesoamericano en general, del occidental, que nos permita saber cuánto de esa manera de mirar el mundo participa de nuestro sino y forma parte de nuestra actualidad, si no es que de la de Occidente en su conjunto.” Y para darle respuesta elige tres elementos que le sirven para reflexionar sobre su cuestionamiento, que son: la ciudad de Tenochtitlan, la idea de mundo en el pensamiento nahua a partir de los difrasismos y la aparición de la Virgen de Guadalupe.

En su artículo “La ciudad de México como cifra del esplendor urbano del gran mundo”, José María Ferri Coll hace un recorrido histórico-poético de la otrora esplendorosa Tenochtitlan, con sus persistencias y transformaciones, durante los siglos posteriores, a través de dos escritores clásicos sobre el tópico, como son Bernardo de Balbuena y Salvador Novo.

Ezequiel Maldonado reflexiona sobre la “Crisis y continuidad históricas en la oralidad testimonial indígena,” para ello, alude a la continuidad marginada del mundo indígena, pero de algún modo, siempre presente a través de un sinnúmero de documentos de

muy diverso género, que el investigador acucioso logra rastrear a través del tiempo desde la época colonial hasta el final del proceso revolucionario de 1910.

En “*Ídolos tras los altares: la recuperación del México prehispánico y colonial en la obra de Anita Brenner*”, Eduardo San José Vázquez recupera el arduo e incesante trabajo de un personaje olvidado y poco reconocido en lo tocante a la revaloración del México prehispánico y colonial, como fue Anita Brenner. Aunque vista marginalmente y tratada como extranjera, el autor subraya el empeño de Brenner, como investigadora de las raíces del México posrevolucionario, por rescatar el mundo prehispánico y por haber sido “la autora de la primera historia integral de la Revolución Mexicana”, coadyuvando a un cambio del imaginario que en el exterior se tenía de este periodo.

En “Una mirada al mito de Quetzalcóatl desde el teatro mexicano del siglo xx,” Alejandro Ortiz Bullé Goyri retoma el mito del antiguo dios Quetzalcóatl a través de una obra singular, *La huida de Quetzalcóatl*, del conocido estudioso del mundo antiguo mexicano Miguel León Portilla, quien construyó su obra basado “en la dura confrontación entre el ser y el tiempo,” a la que Quetzalcóatl se enfrenta. Presentando así un personaje con aires heideggerianos.

“De nuevo sobre Nezahualcóyotl” es un artículo de José Carlos Rovira en el que indaga, contrasta y reflexiona sobre las permanentes referencias del famoso rey poeta texcocano Nezahualcóyotl en muy diversas fuentes de los cronistas españoles, así el autor lleva al lector en un recorrido por los célebres crónicas y, le muestra como se fue reconstruyendo la identidad de Nezahualcóyotl, partiendo de referencias dispersas hasta llegar a la construcción de diversas percepciones del rey-poeta, según los imaginarios de cada cronista y de su época.

Como se menciona en el artículo “El nacimiento de un héroe: el rey poeta Nezahualcóyotl, Guadalupe Ríos de la Torre persigue el momento en el que dicho rey se establece como héroe en el siglo xix, a partir de una biografía que sobre él escribiera el “polígrafo, educador y humanista” don José María Vigil en 1873, basado en Torquemada, Alva Ixtlilxóchitl, Veytia e inspirado en el concepto de héroe establecido por Tomás Carlyle, perfila un esforzado Nezahualcóyotl, en un intento por restituir, en la memoria de los mexicanos, a los paladines que contribuyeron a la formación de la nación. La biografía logró impactar y “en los

primeros manuales de historia patria publicados en México” se retoma literalmente al rey poeta según lo expuesto por José María Vigil.

En “La Cruz maya o de la ficción como trasmisora de saberes”, Edelmira Ramírez Leyva revisa la novela de Eugenio Aguirre, *La cruz maya* desde la perspectiva antropológica, en donde muestra como el novelista se presenta como un guardián y reinterprete de la cultura maya a través del discurso literario, pero a la vez como un preservador y trasmisor de esa cultura. Pone de relieve algunos de los temas centrales del mundo maya que trabaja Aguirre, como la leyenda de las manos rojas, la cruz parlante, algunas leyendas surgidas de la “guerra de castas”, así como diversos rituales mágicos vinculados a la antigua mentalidad de los mayas.

María Elvira Buelna Serrano revisa en “Los libros de texto de educación primaria, el imaginario prehispánico e hispánico,” en los que encuentra que presentan una “idea de un pasado prehispánico glorioso que truncaron los iberos”, y en donde se enfatizan los abusos posteriores a la conquista. Uno de los problemas centrales que detecta la autora en la elaboración de los libros de texto de historia es la influencia de la formación nacionalista que propone Droysen, que ya no resulta adecuada para los tiempos actuales.

En su artículo “De la intuición a la significación de Bernal Díaz del Castillo en la obra dramática de Carlos Fuentes,” Beatriz Aracil Varón analiza los cambios que realiza el autor en su obra *Ceremonias del alba* respecto a la versión anterior que llevaba el título de *Todos los gatos son pardos*, subrayando, en especial, la inserción de Bernal Díaz del Castillo y su *Historia Verdadera de la conquista de la Nueva España* por las repercusiones que tiene en la maduración del pensamiento de Carlos Fuentes respecto a su reinterpretación de la conquista de México, en la reestructuración de su obra dramática y en otros textos.

“Literatura religión y sociedad: de *La portentosa vida de la muerte* a *Don Catrín de la Fachenda*” de Francisco López Alfonso permite percibir los cambios que se fueron gestando en la Nueva España en su transitar hacia la vida republicana, especialmente en lo que toca a la relación del Estado con la Iglesia. Y será la literatura a través de la cual se puedan pulsar dichos cambios.

“De la intrahistoria a la literatura: la capital novohispana en la obra de Luis González Obregón” es un texto de Eva María Valero Juan en el que se acerca a los textos del citado autor y muestra su eficaz manejo de la historia y la literatura, a los cuales hay que



sumar otro recurso importante, el de la arquitectura urbana, que utilizaba como escenario de sus narraciones, sin faltar el lenguaje popular que lo hacía accesible a los lectores, que reconocían con facilidad su ciudad. Con esto Valero contrasta las posibilidades las fabulas, leyendas y los relatos de la tradición oral, frente al rigor histórico.

Virginia Gil Amate presenta el artículo “Hipólito Villarroel: una mirada ilustrada sobre la ciudad de México,” en el que analiza puntualmente la situación de México a través de la mirada objetiva, crítica, ilustrada de Villarroel sobre “las enfermedades políticas” que aquejaban a la Nueva España a finales del siglo XVIII y que dicho autor bien conocía por su larga estancia en la capital novohispana. Lejos de aludir a la grandeza mexicana o a una visión condescendiente del suceder administrativo-político y social que se vivía, como lo hacen otros autores, Hipólito Villarroel aparece como un escritor urgido por exponer los males que aquejan a la capital, con el objetivo de que fueran útiles, para que se reformara el caos y el desorden que contemplaba. Gil Amate considera importante la visión general que ofrece Villarroel de la ciudad de México y de lo poco que se podía hacer para reformarla.

En su artículo, “La Colonia en los inicios de la narrativa mexicana y en la moda colonialista,” Oscar Mata Juárez hace una minuciosa revisión de dicha narrativa desde 1816, cuando Lizardi publica *El periquillo Sarniento*, y se empieza a reactivar ese género que fue prohibido por Real Cédula en 1531, hasta 1961 con la muerte de Artemio de Valle Arizpe, uno de los grandes exponentes del género y la publicación de *Cuadernos de estampas* de Francisco Monterde, pasando por los tiempos de silencio, en los que los novelistas le dan la espalda al colonialismo como tema de inspiración.

Carmen Alemany Bay analiza los “Referentes precortesianos y coloniales en *La ley del amor* de Laura Esquivel,” novela difícil de ubicar en cuanto a los géneros, porque tiene elementos de ciencia ficción, de la novela multimedia y de la comedia romántica. Alemany centra su estudio en la función que los referentes precortesianos y coloniales que encuentra en la *Ley del Amor* y que están presentes desde el primer capítulo; sin embargo, dichos referentes son reelaborados en la novela en forma estereotipada, presentando a “la conquista como un enfrentamiento.” A pesar de todo, la autora valora la originalidad de Laura Esquivel por retomar el pasado

precortesiano para construir una novela de Laura Esquivel por ciencia ficción del siglo XXIII.

En el último artículo, "Del indianismo al indigenismo mexicanos," Vicente Francisco Torres Medina hace una revisión de algunas de las novelas indigenistas mexicanas más reconocidas, así como los antecedentes del género. El autor se asoma a la narrativa indigenista mexicana a partir de 1931 cuando Gregorio López y Fuentes publica *Campamento*, con sus tesis respecto al sufrimiento del indígena y el dañino contacto de éste con los mestizos. Trata con detalle la obra de Ramón Rubín, otro importante escritor indigenista, que recoge en sus obras, además del tema indigenista, una rica información sobre costumbres, creencias y entorno. Revisa algunos otros escritores, pero también trae a colación algunas obras paradigmáticas del género de recreación antropológica con *Juan Pérez Jolote* a la cabeza y del indigenismo cultural con *La tierra del faisán y del venado* de Antonio Mediz Bolio.

Les proponemos pues acompañarnos en estas lecturas que hemos hecho desde las áreas de literatura y de Historia y Cultura del Departamento de Humanidades de la UAM-Azcapotzalco, con nuestros colegas del Departamento de Filología Española de la Universidad de Alicante; encabezados por la Dra. Beatriz Aracil Varón y el Dr. José Carlos Rovira, quienes ha hecho muy valiosas aportaciones en sus trabajos de investigación en temas hispanoamericanos y, desde luego, mexicanos. Así como un encomiable trabajo editorial al respecto.

COORDINADORES

Alejandro Ortiz Bullé Goyri,  
Ezequiel Maldonado López  
y Edelmira Ramírez Leyva

# VISLUMBRES ENTRE EL PENSAMIENTO

## NAHUA Y OCCIDENTE

Carlos Gómez Carro\*

En un vislumbre magnífico, el historiador Edmundo O'Gorman<sup>1</sup> habría advertido que, más que descubierta, lo que había sucedido a partir del siglo xv en América, es su invención. Con sus ríos de sangre y sus jaguares inmortales; con sus voraces dioses, cotidianamente saciados con los corazones de heroicos guerreros o immaculadas doncellas; con sus cumbres y abismos; con sus soledades y plazas tumultuarias plagadas de mercancías y plegarias; con sus rosas y sus nopales; con sus serpientes y águilas emblemáticas; con sus adoratorios y sus herejías, que no lo eran tanto, sino una manera distinta de mirar el cosmos, de ordenar el caos que llamamos realidad, en la que dioses y hombres eran entidades complementarias. El caos-cosmos americano que inventaban, negaban o descubrían cada día. Acaso yo estoy siendo ahora, lo digo con cierto rubor, descubierto por ti, por ustedes, en este instante absoluto, como suelen ser todos los instantes, en el que, como personajes borgeanos, todo nos pasa, aquí y en este momento. Me descubren, luego existo.

Pero en ese gesto de invención formidable que habría de detonar, entre otros actos de creación extraordinaria, la modernidad, se vistió a América y a los americanos de mil modos distintos, como en esas estampas de atildada prosa con la que en su *Visión de Anáhuac*, Alfonso Reyes pintara, desde Madrid y con nostalgia de ensueño, su México de las tres civilizaciones: la mesoamericana, la novohispana y la del México independiente. Un paisaje en el que se alternan las visiones contradictorias. Ahora, sus habitantes, crueles; después, mansos; de notoria mansedumbre o como falsos ladinos; bárbaros o civilizados en ciernes; en todo caso, proclives a una infancia perpetua. Al punto de que, en los últimos quinientos años, hemos sido, sobre todo, la invención de otros; el sueño de los otros; de manera que nuestras mayores rebeliones,

\* Departamento de Humanidades, UAM-Azcapotzalco.

<sup>1</sup> Vid. Edmundo O'Gorman, *La invención de América*, México, FCE, 1958.

más que una confrontación en contra de los poderes del mundo, ha sido un combate en nuestro propio seno, el deseo de desgarrar nuestra imagen, la máscara en la que hemos sido contenidos, y descubrir en nuestro ser, la imagen verdadera, la que es fiel a nuestro espejo diario; ser, finalmente, nuestra propia invención. Ser nuestros propios descubridores.

Ese destino, el de ser los receptores de los signos figurados por otros, ha propiciado —aunque no sea el único detonador—, nuestra proclividad a hurgar constantemente en nuestro pasado, a inventarlo (hemos sido posmodernos desde hace quinientos años) para detectar, ahí, el rostro auténtico, los signos que con veracidad nos nombran, a nosotros y a nuestro mundo y trasmundo. Es en ese laberinto, en donde entablamos esa lucha de nosotros con nosotros mismos, en el que, a veces, resultamos indigenistas; en otras ocasiones, criollos o mestizos; es esta última vertiente, la gran invención de la Revolución mexicana y de nuestra particular modernidad: la utopía del crisol de razas y tiempos, el del tiempo mexicano y de la raza cósmica, nada menos. Una revuelta inacabada, constante, no sólo porque el pasado, en su sentido histórico, es fuente del sentido de nuestra existencia, para americanos y para quienes no lo son, sino porque de ahí emana nuestra originalidad, la identidad de nuestros signos. Es por ello que, en México, en particular, la búsqueda del origen ha sido una obsesión constante, pues tal reconocimiento nos proveería de esa legitimidad e identidad esquivas que tanto anhelamos y le daría coherencia a esa conciencia evasiva de nuestra historia y engrasaría los engranes de nuestro devenir en el tiempo. Legitimidad y orfandad, como señalara Octavio Paz,<sup>2</sup> son las dos caras del continuo cuestionamiento que nos hacemos acerca de lo que somos, o debiéramos ser, para nosotros mismos, más allá del ropaje de invención con el que el Viejo Mundo nos ha revestido.

De nuestros diversos pasados —pues alguna vez fuimos incluso españoles—, el de nuestra raíz indígena es el que ofrece mayores dilemas. El primero de ellos: ¿de veras es esa nuestra raíz originaria? ¿No será que, a fuerza de ser inventados, ya no somos sino

<sup>2</sup> Vid. Paz, Octavio, "Entre orfandad y legitimidad", prefacio a J. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, FCE, 1977.

el sueño de otros, el fruto más intenso e inicial de la modernidad, la prístina invención del Nuevo Mundo?

Para el caso, el dictamen de Roger Bartra, es fulminante,<sup>3</sup> como lo es para muchos otros: la destrucción ocasionada por la Conquista fue absoluta, lo que queda de aquel mundo alterno son sólo sus ruinas, entre las que estaríamos, claro, nosotros mismos. Serge Gruzinski, por ejemplo,<sup>4</sup> apelaría a un juicio de consecuencias similares: la laboriosa tarea documental de los cronistas de Indias, en sus orígenes, como los documentos recopilados por Mendieta o Sahagún, serían no tanto la transcripción de un mundo colapsado, en crisis, del que es posible rescatar sus creencias, deseos y pasiones, sino literatura española del siglo XVI, adaptada a un paisaje de violentas imágenes y contrastes.

La pregunta central que aquí me hago con ustedes es: cómo distinguir los fundamentos del pensamiento nahua, por no hablar del mesoamericano en general, del occidental, que nos permita saber cuánto de esa manera de mirar el mundo participa de nuestro sino y forma parte de nuestra actualidad, si no es que de la de Occidente en su conjunto, y cuánto de ello nos es ajeno a los mexicanos, tanto como para quienes no lo son. Por supuesto, es más fácil distinguir lo distante que lo constante; después de todo, la modernidad se caracteriza por la fuga intensa hacia la novedad de lo original y el futuro, y en lo cual, en lo inmediato, la llamada posmodernidad parece coincidir. Nada queda, o casi, por lo pronto, de los ritos relacionados con los sacrificios humanos, o la devoción a las antiguas deidades, a menos que nos sometamos a percepciones como las de *La serpiente emplumada* de Lawrence, digamos por caso, de una rebelión de sectas secretas que mantienen antiguos ritos y costumbres que amenazan con salir a la luz del día y cobrarse deudas centenarias, y que obedece, más bien, a alguna obsesión británica; bien señalaba David Brading<sup>5</sup> que en nuestro tiempo y en México, nadie se hinca ya ante las imágenes de Huitzilopochtli, Quetzalcóatl o Tláloc, las cuales pertenecen, no a los templos, sino a esos mausoleos que son los

<sup>3</sup> Vid. Roger Bartra, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 1996.

<sup>4</sup> Vid. Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México Español*, México, FCE, 1991.

<sup>5</sup> Vid. David A. Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Sepsetentas, 1973.

museos de antropología. La idea, en cualquier caso, es ensayar un mapa, una ruta que marque cómo una forma de pensar ha transmigrado, si es el caso, a una contemporánea, del mismo modo como en Occidente, por ejemplo, el surgimiento de un “dios débil”, en el principio de nuestra era, como nos hace reflexionar Gianni Vattimo,<sup>6</sup> permitió y dio pauta al surgimiento de una cultura fuertemente secular en Occidente. La cultura secular como una derivación lógica del cristianismo. Precisar, pues, cómo se ha desplegado, si así ha sido, la cultura mesoamericana en nuestro presente y, en particular, en el seno del México contemporáneo.

Señalo tres elementos que, quizás, nos ayuden a vislumbrar el sentido y actualidad de la cultura mexicana y nahua en nuestros días. Si nos asomamos al antiguo Altiplano mexicano, a ese Mediterráneo constituido de cumbres, en el que diversas culturas se desarrollaron con una asombrosa y fértil multiplicidad de lenguas y hábitos diferenciados y complementarios, advertimos a Teotihuacan, la ciudad de los dioses, en el centro de ese imaginario telúrico y cultural, con sus dos cumbres, que la tradición heredada desde Mesoamérica, atribuye a la divinización del sol y la luna, y que son a imagen y semejanza, también, de las dos grandes cumbres que coronan esa formación volcánica, el Popocatepetl, cerro que humea, y el Iztaccíhuatl, la mujer dormida. No es difícil suponer, como en algún pasaje adivinara Octavio Paz, que la ciudad de los dioses constituía un mapa del cosmos, con el sol y la luna en los puntos dominantes de una cruz que los vestigios insinúan, y una calzada de los muertos que culminaría en el templo dedicado a la inconstante diosa luna, que no es sino el faldellín de estrellas que acompaña la peregrinación de la diosa blanca. En otro punto de ese cuadrante mitológico y sideral de Teotihuacan, el templo de La serpiente emplumada, y más allá, en la otra punta, la nada, lo que ya no existe, tal vez un Xipe Totec, con la piel de un desollado.

Una ciudad que, sabemos, sirvió de modelo para la concepción de México-Tenochtitlan, ciudad anunciada por los dioses y construida a imagen y semejanza de aquella. La ciudad de los dioses se repetiría, en una simetría astronómica, en la ciudad construida sobre el lago de la luna, cuyo centro gravitacional habría de ser la pirámide del sol triunfante. Poco se ha advertido acerca del cambio paradigmático que surge de ambas disposiciones es-

<sup>6</sup> Vid. Gianni Vattimo, *Creer que se cree*, Buenos Aires, Paidós, 2008.

paciales y urbanas. Veamos. En Teotihuacan, el sol y la luna no sólo son divinidades tutelares y complementarias, sino de una presencia cósmica y divina equivalente y equilibrante; tanto monta, monta tanto el sol como la luna, lo que no sucede ya en México-Tenochtitlan, ésta es una modificación esencial que habría de repercutir en el devenir histórico y metafísico del Altiplano mexicano. En México-Tenochtitlan, al sol se le rinden todos los astros y se yergue, precisamente, en el centro del mundo y sobre el lago de la luna; el sol sobre la luna, enigma con el cual se suelen topar algunos investigadores –Enrique Florescano, por ejemplo– que terminan por negar la etimología del nombre de México, pues no pareciera encajar la idea de que el pueblo del sol erigiera su ciudad sobre ese espejo lunar. Si como hemos indicado, en la legendaria Teotihuacan, el cosmos se ordena bajo la dual conducción solar y lunar, sin dejar de lado el papel del resto de las divinidades; en México, el surgimiento y poder de *Huitzilopochtli*, dios del sol, como divinidad dominante, se basa en su predominio cotidiano y absoluto sobre los dioses nocturnos, pero comenzando de manera primordial, con su hermana *Coyolxauhqui* o *Malinalxóchitl*, la luna; divinidades que, en el nacimiento de *Huitzilopochtli* del seno de su madre, la diosa virgen Coatlicue, como se sabe, habrían conjurado en su contra, de ella y de su vástago, y como respuesta contundente, habría la divinidad solar, en una alegoría epopéyica del amanecer, descoyuntado a la luna y matado a las estrellas, los cuatrocientos surianos, saciando su apetito con el consumo de sus corazones, y así surgir, imperante, sobre el firmamento. El equilibrio cósmico entre el sol y la luna, que había fundado el imaginario mítico de Teotihuacan, es roto y sustituido por una relación de subordinación, donde el sol impone su tutela a partir de la sujeción de la luna y demás astros a su poder, para, a cambio, mantener y continuar la vida en el mundo, lo que, sin semejante acto, no podría suceder. Del triunfo del sol dependería en este nuevo esquema ideológico y mítico, la existencia misma del universo. La igualdad originaria, por consiguiente, entre lo masculino y lo femenino habría sido sustituida por una relación de subordinación, donde lo masculino, asociado al sol y a su pueblo elegido, predominaría sobre el ser femenino y su luna.

Así como el pueblo de sol, como llamara Alfonso Caso al pueblo mexica, habría de imponerse de modo vertiginoso en el Altiplano mexicano, lo mismo habría ocurrido con su deidad tutelar, como un destino por cumplirse, como una historia adelantada por

el mito, donde el dios y su pueblo eran los sujetos de ese destino manifiesto. Y es, precisamente, ese destino lo que entra en crisis con la llegada de los españoles. El encumbramiento del pueblo del sol se había conseguido a partir del año 1428, de manera que había transcurrido poco menos de un siglo de inaudita expansión hasta la llegada de los nuevos conquistadores a las orillas del Golfo de México, en 1519, y la caída de México-Tenochtitlan, el 13 de agosto de 1521.

Los días aciagos en los que las aguas del lago de la luna tenían sabor a salitre, los sesos de cientos de víctimas, embarrados en los muros de la ciudad blanca, encalada, con sus calles mitad agua, mitad tierra; con el olor insoportable a carne putrefacta, agujeros en los muros de las casas, el Templo Mayor incendiado, el saqueo generalizado, la toma de la Ciudad de México habria cobrado, tal vez, la vida de unas trescientas mil personas. Pero más allá de ese escenario apocalíptico, imagen de un verdadero fin de la historia, se había desplegado, en especial, para los entendidos en los juegos celestes que ahí se desarrollaban, y quizás con una importancia mayor aún que los hechos de armas, una revuelta cósmica, la de los astros de la noche, comandados por la diosa luna, en contra de su hermano el sol, con un propósito definido: devolverle al cosmos el equilibrio perdido, recuperar el antiguo mito, cuando el día y la noche alternaban en su sucesión, el mando de los cielos; cuando no predominaba sobre el Anáhuac, *Huitzilopochtli*; cuando no se extendía sobre Mesoamérica la lógica implacable y divina de la guerra florida y su teleología de los corazones humanos, como el esquema de poder y de dominio ideológico sobre los pueblos sometidos. El pueblo del sol había violentado, para los pueblos sometidos por su yugo, el valor dual de la realidad supraterrena. En contra de ese esquema cósmico de poder es lo que había detonado la sublevación de buena parte del mundo mesoamericano en contra del pueblo del sol y de su dios, no sólo el odio al “recién” llegado o el que se le tiene a todo imperio tiránico. Es en este terreno que cobra sentido mítico e ideológico la identificación de Cortés con Venus-Quetzalcóatl, como una pieza clave de ese mapa mítico en la que la insubordinación terrena es a imagen de la insubordinación cósmica.



Si, como es probable, Minali (nombre primitivo de Malinche, Doña Marina), nació<sup>7</sup> en un día aciago del calendario mesoamericano, uno de los cinco *nemontemi*, de los “días nefastos”; su nacimiento profetizaba el mal, es el modo como debe entenderse que ella, princesa y esclava a la vez, haya sido donada a los españoles en su paso por el actual estado mexicano de Tabasco, como parte de un lote entregado a los conquistadores como tributo, que incluía gallinas, maíz y algodón; se les entregaba la mujer y su profecía. Se les entregaba el mal, sin saber que esa entrega era parte de aquella adivinanza. Dada la mujer-niña, en principio, a uno de los soldados, pronto pasó a ser la traductora de Cortés, de traductora a amante; de amante a aliada. En sus *Cartas de relación*, Cortés habla de ella como su “lengua”, aunque no sólo haya sido eso, ni con mucho. George Baudot<sup>8</sup> ha consignado cómo en los códices indígenas sobre la Conquista, la jerarquía entre Malinali-Malintzin y Cortés era la misma, la del equilibrio original, restablecido en el escenario de la Conquista, entre lo femenino y masculino; esto, desde la perspectiva de los ejércitos indígenas sublevados, en su fidelidad al mito original que habría sido “pervertido” por los mexicas. Incluso, aquella mujer llegó a recibir mayores tributos que el español. Su identificación mítica e ideológica con la luna era, pues, con el propósito de identificarla conscientemente con la hermana agraviada por el dios del sol, así como hacer de la Conquista la escenificación epopéyica del enfrentamiento astronómico de la noche con el día. Su aliado, Cortés, identificado, con Venus-Quetzalcóatl, es quien permitiría inclinar la balanza en favor de los ejércitos identificados con Malintzin, la luna, por lo que, desde la perspectiva indígena, Cortés legitimaba la lucha de Malintzin, la luna, en contra del pueblo del sol y su divinidad tutelar. La Conquista, desde la perspectiva indígena,

<sup>7</sup> “Malinche cuyo nombre designa una fatalidad, según el calendario o *tonalpoualli* azteca”. Margo Glantz, “Nota introductoria”, en *La Malinche, sus padres y sus hijos*, México, Taurus, 2001, p. 12. Agréguese la peculiar circunstancia de que, antes de los españoles, se habían deseado de ella dos veces, como si existiese una urgencia irrefrenable para desentenderse de esa mujer bella, inteligente y fatal: “había sido vendida como esclava dos veces; por sus padres a los comerciantes nabuas de Xicalanco y por éstos a los potochanes, mayahablantes de Tabasco”. Gordon Brotherson. “La Malintzin de los códices”, en *La Malinche, sus padres y sus hijos*, México, Taurus, 2001, p. 19.

<sup>8</sup> Vid. George Baudot, “Malintzin, imagen y discurso de mujer en el primer México virreinal”, en *La Malinche, sus padres y sus hijos*, México, Taurus, 2001, pp. 55-89.

tenía, entonces, una finalidad perfectamente definida: destruir la hegemonía, “ilegítima”, del pueblo del sol y su dios, y propiciar con ello, la recuperación del equilibrio cósmico perdido, surgido a partir de la dominación mexicana, que era tanto como restaurar la dualidad originaria del dios mujer-hombre, el *Tloque Nahuaque*, en el Anáhuac. La Conquista, sabemos, derivó en un nuevo tipo de subordinación, donde la relación jerárquica entre hombres y mujeres quedó confirmada por el nuevo dominio español (en eso, españoles y aztecas coincidían), pero esto no podían preverlo los pueblos sublevados, ni tampoco su libertadora, Malintzin, la luna. La utopía habría de esperar, aún, mejores tiempos.

Un segundo punto que me interesa evocar, en relación con el pensamiento nahua, es acerca de cómo operaba su idea del mundo a partir del uso lingüístico recurrente de los llamados difrasismos, término acuñado por el nahuatlato Ángel María Garibay, el cual se refiere a figuras verbales duales, que proceden de la unión de dos conceptos que se metamorfosean, en su unión, en un tercero distinto. No ocurre sólo en el náhuatl, por supuesto, pero en esa lengua adquiere una dimensión coloquial, religiosa y aun filosófica, pues su uso estaba directamente relacionado con la dualista mentalidad mesoamericana, construida a partir de una figura divina dual, originaria y engendradora del mundo. Esa figura dual era referida de diversos modos, *Tloque Nahuaque* era uno de ellos, que quiere decir, “dueño del cerca y del junto”, según Miguel León-Portilla, el dios quien estando cerca, también está en todas partes; cercano y omnipresente, a la vez. Una visión de lo divino que en nada le reprocharían otras visiones religiosas universales. La designación habitual era la de *Omecihuatl* y *Ometecuhli*, Señora y Señor de la dualidad (doble dualidad espejeante); divinidades de lo cercano y lo universal; del arriba y el abajo; del mundo y el trasmundo, de lo femenino y masculino. Un dios dual que, mediante ese recurso de ser hombre y mujer, le permitía dialogar consigo mismo y no ser el eterno solitario que, en su monólogo, separa la luz de la oscuridad, las aguas de la tierra o expulsa a los hombres de su paraíso.

Tal geometría religiosa, masculina-femenina, se representaba en todos los órdenes de la existencia humana y terrena. El diálogo mujer-hombre, un diálogo muy bajtiano, diríamos ahora (en el sentido de que atiende a la naturaleza dialógica del lenguaje, en donde está siempre implícito el otro), es lo que gestaba la realidad, nada menos, en el cual los seres humanos éramos no sólo el reflejo de ese diálogo divino, sino, además, en una relación com-

plementaria y necesaria, sus ejecutores, pues sin los hombres no se podrían cumplir los designios divinos, de modo que dioses y hombres comulgaban, igualmente, en esa percepción dual. De ahí que fuera congruente y fructífera, míticamente al menos, la idea de que un dios tribal, Huitzilopochtli, sustituyera, dentro de esa geometría, la relación masculino-femenino, por la de ese dios y su pueblo. Se producía una realidad manducada, que había intuitido George Bataille en su volumen *La parte maldita*: el dios trabajador mesoamericano, también, para consumir el día, requería de su alimento, punto final de una cadena alimenticia, en la que el bocado por excelencia eran los corazones humanos, y en esa manducación era el pueblo del sol, el mexica, el elegido para proveerle del alimento sagrado, mediante los sacrificios rituales. Con una lógica implacable, no muy diferente de cómo los españoles se sintieron a su vez los elegidos por la Providencia para realizar el Descubrimiento de América y la guerra de Conquista, su guerra santa. Sin esos corazones y sin la sangre humana, he señalado, el dios no podría hacer surgir el día en cada amanecer, de ahí la alta tarea encomendada a los aztecas y el valor cósmico de la guerra florida azteca: las flores eran los corazones y la guerra, un canto. De no realizar los aztecas esa indispensable tarea, la de honrar a su dios con esos corazones y con ese canto, la noche habría de imperar por los siglos de los siglos.

Los difrasismos, decía, son palabras que se reflejan en otras y con las cuales establecen un diálogo, del mismo modo como el dios creador, *Tloque Nahuaque*, dialoga consigo mismo; la dualidad es el secreto, la llave, del funcionamiento del mundo nahua. Había, por supuesto, algunos difrasismos fundamentales. Dos de ellos, de singularidad metafísica dentro de esa concepción dualista del mundo, a saber: *In ixtli, in yóllotl*, el cual expresaba el ideal filosófico de la condición humana: el rostro sabio en un corazón forjado, de temple a toda prueba. Y como *yóllotl*, implica la idea de ‘movilidad’, el difrasismo alude no sólo al temple del corazón y a la sabiduría expresada en el rostro, como ideal educativo, sino a la ética de la acción razonada; pensar para actuar y el actuar regido por el saber. A la praxis, pues, entre acción y conocimiento. El otro difrasismo relevante, tal vez, dentro de este pensamiento: *in xóchitl in cuicatl* –del que se desprendería la interpretación mexica de la guerra florida–, que significa “flores y cantos”; en su origen, la sabiduría que es poesía. En la flor lo perenne; en el canto, el movimiento rítmico, armonioso del universo. En ambos,

lo verdadero. Lo transitorio y lo eterno; el instante epifánico. En las flores y en los cantos, la verdad más alta, lo perdurable. El instante maravilloso en el que contemplamos lo inefable. La escultura de *Xochipilli*, vestido de flores, atento al canto de los pájaros cercanos y que observa al sol naciente, concentra ese ideario metafísico. Misma imagen que repetirá, en esa representación del saber, de la eternidad efímera, Juan Diego, el “más pobre de los hombres”, al contemplar la imagen maravillosa de la Virgen de Guadalupe que, como imagen solar, surge entre las tinieblas del amanecer, tema sobre el que volveremos más adelante.

*In ixtli, in yóllotl e in xóchitl in cuicatl*: rostro, corazón, flor y canto, formaban el cuadrante de una realidad esencial que se reflejaba, se animaba y permitía una representación coherente del mundo. Otro difrasismo, el de “la tinta negra, la tinta roja”, *in tlilli, intlapalli*, alude a la sabiduría proveniente de los libros, pero también a la que surge del combate, de la guerra. La tinta del pensamiento que comulga con la tinta de la sangre que corre en la batalla, ninguna sin la otra; escribir es también un combate (en lo que, tal vez, aún podríamos coincidir cualquiera de nosotros), una lucha en el pensamiento. No basta con pensar, es necesario actuar; escribir con la tinta negra del pensamiento, pero también con la tinta roja del corazón. Una lección que, quizás, merezca nuestra consideración más allá del Anáhuac. Su instante ha pasado, pero tal vez no su eternidad. La flor de la tinta roja; el canto de la tinta negra. La flor es el combate; el canto, su pensamiento. En el rostro, la flor; en el corazón, el canto. Rostros como flores; corazones curtidos, sólo curtidos, en el combate. La estructura dual y complementaria de una sabiduría que es acto. He aquí el centro metafísico del pensamiento nahua.

El tercer punto en este viaje es el de la imagen del Tepeyac, el de la aparición de la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac, y su crónica, el relato *Nican Mopohua* (“Aquí se narra”), donde se da cuenta de esa aparición cosmogónica de la madre de Dios al *macehual* Juan Diego, en cuatro ocasiones, en el diciembre de 1531, diez años después de la Conquista. Acerca de la imagen y el acontecimiento guadalupano, como suele llamarse al todo relacionado con los hechos que el mito consigna, no tenemos alguna referencia anterior a mediados del siglo xvi. Es más, Fray Juan de Zumárraga, primer Obispo de México, a quien en el relato se le habría presentado la tilma donde está impresa la imagen mariana, no consigna en ningún momento ese acontecimiento extra-

ordinario. Si, además, advertimos que en 1531, Zumárraga aun no era Obispo de México, de entrada, notamos una falta de consistencia entre las fechas históricas y las míticas.

Asimismo, es reconocible, el mito surgido en los orígenes de la Nueva España, pareciera seguir las pautas generales de las apariciones marianas en el mundo europeo: la petición de la Virgen para que se erija un templo en su honor, un hombre pobre como intermediario de tal petición, una imagen o una escultura como prueba y fetiche de esa solicitud, la incredulidad de las autoridades eclesásticas, etc. Lo que, sin embargo, le da una singularidad al acontecimiento guadalupano del Tepeyac es el centro de su historia, el llamado “milagro de las rosas” y una serie de peculiaridades en la estructura narrativa del relato y de la imagen misma. Repasemos, la Virgen, en el relato, habría encomendado a Juan Diego que, para probar ante el Obispo la petición de la “Señora del cielo” de que en el Tepeyac se erigiera un templo en su honor, recolectara rosas en un lugar en donde no podía haberlas; lugar en el que sólo se daban nopales, el árbol emblemático de los sacrificios en el mundo azteca. En efecto, el indio habría de encontrar, en vez de los nopales, las rosas en la cumbre del cerro del Tepeyac, serían recibidas por la madre de Dios, y ésta, a su vez, las colocaría en la rudo ayate del indio; el Obispo, el macehual y algunos más contemplarían, después, cómo las rosas se transmutan en la imagen de María en el Tepeyac. La rosas morían para ser María, como versan unas intensas líneas del poeta novohispano Luis de Sandoval y Zapata. Es de reconocerse que la tilma es un lienzo atípico y muy poco apto por la rudeza de sus hilos, para intentar en ella un retrato; además, aún hoy en día no es claro cuáles son los componentes de la pintura que, dadas las circunstancias, ha resistido con mucha dignidad, aunque no de modo íntegro, el transcurso de poco menos de cinco siglos. Acerca de la conversión de las rosas en la imagen virginal, si atendemos al razonamiento de que, en la retórica de la guerra florida, las flores eran, literalmente, corazones humanos, el milagro adquiere una dimensión especial, de interpretación metahistórica. Una verdadera visión de los vencidos, la cual, bajo esa propuesta pictórica e imaginaria, sería que la Conquista de México habría tenido como finalidad, nada menos que la aparición de la Virgen en el Tepeyac, y la terrible mortandad ocurrida en la toma de México, habrían constituido los sacrificios necesarios para que el milagro ocurriera, las flores y el canto necesarios para tan formidable prodigio, en donde la aparición mariana y la fundación de

México estarían ligados para siempre. La ciega guerra de Conquista habría sido el instrumento teleológico para tan alto fin. Lo que, entre otras posibles conclusiones, refrenda el mito novohispano la unión necesaria entre los sacrificios humanos y la presencia de lo sublime.

Un párroco español del siglo siguiente, el xvii, se preguntaba por qué si la Virgen apareció en el Tepeyac para proteger a los indios, lo hizo diez años después de la toma de México-Tenochtitlan. No era una pregunta fácil de contestar desde una perspectiva católica. Menos complicada de responder desde la perspectiva indígena, lo cual; sin embargo, nos permite suponer con alguna confianza el que la creación del mito fue un artificio indígena. 1531, el año de la aparición mariana dentro del esquema mítico, cerraba un ciclo de 52 años, una atadura de años, del calendario solar azteca; año final de un siglo pero, aún así, podría ser sólo una feliz coincidencia. Lo cierto es que también se cumplían cuatro ataduras de años desde la aparición mítica del águila azteca sobre el lago de la luna (lo cual confirmaría la identidad que desde los orígenes del mito se ha atribuido entre estos dos símbolos), previa a la fundación formal de México-Tenochtitlan, en 1324, lo cual ya no puede ser sólo una coincidencia. Fundación que se habría conseguido después de otras cuatro ataduras de años, a partir del inicio de la peregrinación azteca desde Aztlan-Chicomóctoc, en 1116 de nuestra era. El cuatro, conviene recordar, era uno de los números sagrados, junto con el trece (52 es trece veces cuatro) en el mundo nahua. La aparición mariana, entonces, está ligada a la tradición azteca de sus orígenes como pueblo. Dado que los conquistadores españoles, militares o clérigos, desconocían el significado calendárico de las cuatro apariciones de la Virgen de Guadalupe en 1531, podemos concluir con alguna certeza, *grosso modo*, que se trata de una obra concebida por los últimos sabios indígenas, los *tlatiminime*, antes del cataclismo definitivo de la cultura nahua y ajustada a una precisa referencia calendárica y cósmica de la mayor relevancia.

Jacques Lafaye, uno de los más relevantes estudiosos del mito guadalupano, señala que la imagen debe más a las tradiciones europea y musulmana que a la azteca, con la media luna a los pies de la Virgen y un querubín con la función de atlante. La Virgen sería, para el investigador, una madona sola, envuelta en un manto de estrellas. Hay que agregar que toda advocación de la Virgen suele referirse a una locación geográfica, de manera que se presen-

ta con esto, adicionalmente, la dificultad de entender el porqué si se trata, como se ha apuntado, de un mito indígena, entonces por qué no se llamó, simplemente, Virgen del Tepeyac y no Virgen de Guadalupe, a menos de que se trate, como considera Lafaye, de una trasposición del mito extremeño.

No obstante, en esas objeciones, al estudioso francés, parece olvidársele que la luna a los pies de la Virgen alude —o puede hacerlo— al hecho de que la aparición ocurre sobre el lecho lacustre de México, sobre el lago de la luna, al modo como, se recordará el apunte, dominaba el escenario cósmico y terreno el dios Huitzilopochtli: una divinidad solar con la luna a sus pies; tampoco el querubín, si bien se ve, es un atlante, pues al posarse los pies de la “Señora del cielo” sobre los cuernos de la luna, no tiene el “ángel” esa función, la de soportar su imagen. Y si no es un atlante, tampoco es un ángel; se trata, en realidad, en una sutil transfiguración sincrética, de una imagen infantil que surge del manto que cubre a la madre de Dios; el pliegue, en este caso, que sobresale a la altura de las rodillas, intenta crear la impresión de un movimiento descendente en la imagen, de modo que el falso angelito sugiere el surgimiento de esa imagen infantil de las entrañas de la madre de Dios; es decir, sugiere la pasmosa idea del nacimiento de Dios mismo. El mayor misterio de la imagen es que estaría retratando el momento en que Santa María Tonantzin, Virgen de Guadalupe, concibe al Logos; el diálogo que la madre de Dios sostiene con su hijo en el instante perpetuo de su nacimiento; el momento milagroso, al fin de cuentas, en que se unen, en una escenificación mítica insólita, el nacimiento de Jesús y Huitzilopochtli. La Virgen y su Hijo, restablecerían el diálogo perpetuo entre lo femenino y lo masculino, de una imagen dual de la divinidad suprema, nada menos. Un dios con alas de águila que surge del vientre de la “Señora del cielo”, en el momento del amanecer, para vencer, una vez más, a los poderes de la noche, como dicta el canon mítico nahua acerca del nacimiento de Huitzilopochtli. De manera insólita, la imagen de Guadalupe en el Tepeyac es la imagen central del catolicismo mexicano, así como de la antigua religión mexica. Una imagen, además, dual. Nada de una madona solitaria. Tenían razón los franciscanos de la segunda mitad del siglo xvi, que sostenían que detrás de la veneración nativa a la imagen se escondía la adoración a la diosa Cihuacóatl, advocación de Coatlicue, madre virgen de la deidad tutelar azteca.

Esto aún no resuelve el dilema de por qué llamar a la advocación Virgen de Guadalupe y no del Tepeyac. Richard Nebel, otro de los grandes estudiosos del tema, encamina en parte el misterio a su posible dual etimología. Por una parte, lo he indicado, el mito de Guadalupe (la mayor creación, según Paz, hecha durante los tres siglos de existencia de la Nueva España) refrendaba el del águila azteca, al conjuntar en una misma fecha cósmica a las dos apariciones. La etimología parecería indicar, por una parte, que la palabra hace referencia fonética al término indígena *Coatlaxopeuh*, que significa “yo aplasté con el pie a la serpiente”, de inquietantes alusiones al *Apocalipsis* bíblico, y no sólo al término árabe-latino que significa, como es sabido, “río de lobos”. Sin embargo, el mismo Nebel despeja nuestra duda, al señalar que no hay noticias de tal etimología en el siglo xvi, ni es, tampoco, señalo por mi parte, un difrasismo de una naturaleza dual como los revisados aquí, que permitiera advertir su riguroso origen nahua. La advocación de “Guadalupe” tiene, por otra parte, sabemos, imágenes en diversos lugares de España, Portugal, las Filipinas, Ecuador, Perú y otros sitios, de manera que, siendo muchos de los conquistadores provenientes de Extremadura, no es difícil suponer que algo semejante podría haber ocurrido en la Nueva España, a mediados del siglo xvi, en el Tepeyac. Una imagen, pues, imaginada ahí por un devoto extremeño.

No obstante, a lo anotado acerca de la cuidadosa fechación astronómica del mito dentro del pensamiento indígena, se suma el consistente juego dual de su economía religiosa y mítica. Tal dualismo se expresa en su simetría buscada que se encuentra en la deidad fundamental nahua, la de Omecihuatl, que, decíamos, significa “Dos señora”; Guadalupe, dentro de ese pensamiento simétrico, requiere de otra Guadalupe que complete la simetría. Una “Señora de la dualidad”, una Virgen doble, entonces (si se ha seguido y aceptado lo dicho hasta ahora), una “Dos señora”, que ubique una de sus imágenes en Extremadura y la otra en el Tepeyac; madre, asimismo, de un dios doble y único: Jesús y Huitzilopochtli, nacidos uno en Belén, el otro en el Tepeyac. María Tonantzin, Virgen de Guadalupe, refrenda la imagen dos veces dual del mundo, del pensamiento nahua. Una profunda propuesta herética que sobrevivió hasta nuestros días debido a su eficaz disfraz sincrético. Nadie parece buscar, en la mirada occidental, es preciso reconocerlo, a Dios en la parte baja de una imagen.



Y si la imagen sugiere la dualidad dialógica entre la Virgen y su Hijo; la relación dialógica de la “Señora del cielo” con Juan Diego, “el más humilde de los hombres”, en el *Nican Mopohua*, también hace complementarias la tarea divina con la humana: los seres humanos requieren el auxilio divino, no menos que la Virgen necesitó la participación de Juan Diego para la ejecución de sus designios. Cielo y tierra son, otra vez, como en el mítico original, complementarios. Relación semejante, dual, entre el relato de las apariciones y la pintura, que nos habla de un arte que complementaba su realización pictórica con la narrativa. El relato necesita de la imagen, y la imagen necesita del relato para ser comprendidos. En el mismo texto verbal, Juan Diego y Juan de Zumárraga —además de que ambos se llaman “Juan”, se habrá notado— cumplen una función simétrica; uno es el más humilde de los hombres y el otro el más encumbrado. El que la Virgen elija como su intermediario al más humilde y no al más poderoso de los hombres, de los dos Juanes, no sólo nos provee de una diversidad de enfoques en los que se ratifica la dualidad y simetrías del mito, también una finalidad ideológica, la de resaltar la motivación central de sus deseos: restablecer y privilegiar su relación dual con los hijos del Anáhuac, y no con lo que representa el Obispo. El diálogo entre lo divino y lo humano, presente en el relato, se complementa, señalaba, con el diálogo difrásico, o de hechura semejante, entre la imagen y el relato. La tinta roja y la negra. El designio celeste y el relato humano: flor y canto. El acontecimiento que fecha el eclipse de una época y el surgimiento de otra. México muere y nace, con sus rosas epifánicas, en esa imagen. En aquello se cifra, igualmente, el secreto del pensamiento nahua que une en un solo mito a antiguos y nuevos americanos.

Ciudad de México, México, y Barcelona, España.  
Abril y mayo de 2009

## Bibliografía

- Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. México, Grijalbo, 1966.
- Baudot, George. "Malitzin, imagen y discurso de mujer en el primer México virreinal", en *La Malinche, sus padres y sus hijos*. México, Taurus, 2001, pp. 55-89.
- Bataille, George. *La parte maldita*. Buenos Aires, Las cuarenta, 2007.
- Brading, David A. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México, Sepsetentas, 1973.
- Brotherson, Gordon. "La Malitzin de los códices", en Margo Glantz (coord.) *La Malinche, sus padres y sus hijos*, México, Taurus, 2001, p. 19-37.
- Caso, Alfonso. *El pueblo del sol*. México, FCE, 1953.
- Glantz, Margo. "Nota introductoria", en Margo Glantz (coord.) *La Malinche, sus padres y sus hijos*. México, Taurus, 2001, pp. 11-16.
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México Español*. México, FCE, 1991.
- Lafaye, Jaques. Quetzalcóatl y Guadalupe. *La formación de la conciencia nacional en México*. México, FCE, 1977.
- León-Portilla, Miguel. Toltecáyotl. *Aspectos de la cultura náhuatl*. México, FCE, 1980.
- , *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican Mopohua"*. México, FCE, 2000.
- Nebel, Richard. *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*. México, FCE, 1995.
- Nican Mopohua* (Aquí se narra"), en Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*. México, FCE, 2000.
- O'Gorman, Edmundo. *La invención de América*. México, FCE, 1958.
- Paz, Octavio. "Entre orfandad y legitimidad". Prefacio a J. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México, FCE, 1977, pp. 11-25.

Sahagún, Fray Bernardino. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Madrid, Dastin, 1990.

Reyes, Alfonso. *Visión de Anáhuac y otros ensayos*. México, FCE, 2004.

Vattimo, Gianni. *Creer que se cree*. Buenos Aires, Paidós, 2008.

# LA CIUDAD DE MÉXICO COMO CIFRA DEL ESPLENDOR URBANO DEL GRAN MUNDO

José María Ferri Coll\*

Cortés, antes de destruir Tenochtitlán en 1521, no encontró palabras para trasladar a Carlos V la grandeza de la capital de los aztecas, ciudad que algunos de sus soldados, concededores de Constantinopla y Roma, llegaban a poner por delante de tales plazas en magnificencia:

Porque para dar cuenta, muy poderoso señor, a vuestra real excelencia, de la grandeza, extrañas y maravillosas cosas de esta gran ciudad de Temixtitán... sería menester mucho tiempo, y ser muchos relatores y muy expertos; no podré yo decir de cien partes una, de las que de ellas se podrían decir, mas como pudiere diré algunas cosas de las que vi que, aunque mal dichas, bien sé que serán de tanta admiración que no se podrán creer, porque los que acá con nuestros propios ojos las vemos, no las podemos con el entendimiento comprender<sup>1</sup>.

Pero la admiración del Conquistador por la fortaleza prehispana no fue opinión aislada. Llegado a su plena madurez, Durero, en su *Tratado de fortificación* (Nüremberg, 1527), dedicado por cierto al lugarteniente de Carlos V en Alemania, el rey Ferdinando, considera Tenochtitlán como ciudad ideal, dechado que debía servir a los arquitectos europeos en el diseño de plazas fuertes. El parecer del insigne grabador no tendría tamaña trascendencia de no haber reparado el alemán en una ciudad americana como modelo que superaba a cualquiera de las fortificaciones diseñadas en suelo

\* Universidad de Alicante, España.

<sup>1</sup> Hernán Cortés, *Cartas de relación*, Porrúa, México, 1976, p. 62. Véase al respecto M. Glantz, "Ciudad y escritura: la ciudad de México en las *Cartas de relación* de Hernán Cortés", en *Borroneos y borradores. Ensayos sobre literatura colonial*, México, UNAM/El equilibrista, 1992, pp. 45-59. Antes publicado en *Hispanamérica*, XIX, agosto-diciembre 1990, núms. 56-57, pp. 165-174, y en *Neue Romania, Institut für Romanische Philologie der Freien Universität*, N.º 10, 1991, pp. 91-102.

europeo por arquitectos antiguos o incluso contemporáneos. Es más, incluso contradecía las indicaciones del mismo Vitruvio cuyo tratado *De architectura* había sido reeditado en Roma en 1486 en pleno fervor humanista, quien se oponía a la creación de fortalezas de planta cuadrada. Por citar el ejemplo tan sólo de los más eminentes arquitectos italianos del momento: ni Filarete ni Alberti habían reparado en sus respectivos tratados sobre las ventajas de una planta cuadrada como la presentada por la ciudad azteca<sup>2</sup>.

Sobre las ruinas de la ciudad destruida, Cortés promovió a partir de 1522 la creación de una nueva urbe, que ya desde sus inicios fue muy populosa<sup>3</sup>. Dejó de ser, eso sí, una fortaleza, al contrario del antiguo sitio de los aztecas. Así las cosas, en los preliminares de *La Grandeza mexicana* (1604) de Bernardo de Balbuena<sup>4</sup>, se mandó imprimir un soneto de Lorenzo Ugarte de los Ríos, alguacil mayor del Santo Oficio en Nueva España, que certificaba lo que el lector de la nueva obra del obispo de Puerto Rico iba a descubrir pronto: que la admiración por la ciudad de México no remitía a la antigua urbe de los mexicas, sino muy al contrario a la nueva planta española del lugar, que es comparada en esplendor con modelos de la tradición clásica europea:

Sea México común patria y posada,  
de España erario, centro del gran mundo.  
Sicilia en sus cosechas, y en jocundo  
verano, Tempe su región Templada.

Sea Venecia en planta, en levantada  
arquitectura Grecia; sea segundo  
Corinto en joyas, en saber profundo  
París, y Roma en religión sagrada.

<sup>2</sup> Véase E. W. Palm, "Tenochtitlan y la ciudad ideal de Dürer". *Journal de la Société des Américanistes*, 40, 1951, pp. 59-66.

<sup>3</sup> Véase George Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, FCE, 1982.

<sup>4</sup> Pueden consultarse las siguientes ediciones modernas de la obra: *La Grandeza mexicana*, editada según las primitivas ediciones de 1604, con una introducción y con notas sobre las obras y los autores citados por Balbuena, ed. de J. van Horne, Urbana, The University of Illinois, 1930; *La Grandeza mexicana y Compendio apologetico en alabanza de la poesia*, ed. de L. A. Domínguez, México, Porrúa, 1971 (en este trabajo cito por esta edición de la cual doy las páginas sin más); y *Grandeza mexicana*, ed. de J. C. González Boixo, Roma, Bulzoni, 1988.

Sea otro nuevo Cairo en la grandeza,  
curiosa China en trato, en medicina  
Alejandría, en fueros Zaragoza.

Imite a muchas en mortal belleza  
y sea sola inmortal y peregrina  
Esmirna que en Balbuena a Homero goza (pp. 9-10).

Dentro de la colección paratextual del extenso poema de Balbuena se hallan referencias a la inmortalidad de la ciudad, que se logrará gracias a convertirse en sujeto poético. Tal es el parecer del doctor don Antonio de Ávila y Cadena. Si Homero y Virgilio, en sus versos, hicieron eternas a Grecia e Italia respectivamente, el obispo de Puerto Rico se afanó en acometer el mismo menester para el caso de México: “México, tu grandeza milagrosa / ya queda del olvido y de su llama / más segura que en láminas de acero” (p. 11). Precisamente en la carta que dirige al mismo y que puso al frente de la *Grandeza mexicana*, Balbuena copia unas canciones que ha dedicado igual que el poema mayor a la venida de don Antonio, de las que interesa la que transcribo abajo por su relación con el asunto:

Canten otros de Delfos el sagrario,  
de la gran Tebas muros y edificios,  
de la rica Corinto sus dos mares.  
Del Tempe los abriles más propicios,  
de Éfeso el templo, el sabio seminario  
de Atenas, y de Menfis los altares.  
De Jonia las columnas y pilares,  
los celajes de Rodas,  
y las dehesas todas  
de Argos y sus caballos singulares.  
Que yo con la Grandeza Mexicana  
coronaré tus sienes  
de heroicos bienes y de gloria ufana (p. 16).

De la misma manera que Francisco de Quevedo dedicaría años después espacio a explicar el significado de las ciudades antiguas en *Las lágrimas de Hieremias castellanas* (1613), Balbuena se había consagrado al mismo propósito en varias páginas que preceden a la *Grandeza*. En éstas pone a la ciudad de México a la altura

de las grandes urbes antiguas, comparándola con la mítica Tebas, y fija el inicio de su esplendor en la llegada de Hernán Cortés:

[La ciudad de México] fundada como de nuevo por el valeroso Hernando Cortés y unos pocos compañeros suyos que, arrojados de la furia del mar, no en busca de la perdida Europa, sino de la fama suya, aportaron a ella. Y habiendo muerto la serpiente de la idolatría de aquellos mismos dientes que le quitaron, esto es, de sus ritos y fuerzas bárbaras, renacieron hombres nuevos en la fuente del Bautismo, con que quedó mejorada en todo, creciendo después sus edificios y calles tan por orden y compás, que más parecen puestas por concierto y armonía de música que a plomo y máchinas de arquitectos (p. 44).

Menéndez Pelayo se dio cuenta de que, en el poema de Balbuena, tiene “más interés, más verdad y más animación [...] la descripción que hace de las grandezas de la ciudad que la del campo”, más cercana esta última a los dechados clásicos<sup>5</sup>. En efecto, el Renacimiento europeo había convertido el símbolo de las ruinas en ejemplo de restitución de un glorioso pasado que descansa en los modelos de las ciudades antiguas de cuya arquitectura y magnificencia solo el curioso que se acercara a ellas podía ver a la sazón las señales: así fueron poetizadas por la imaginación de los mejores poetas los casos de Roma, Cartago, Sagunto, Itálica, Numancia y una larga nómina de lugares egregios que, aunque habían sido arruinados generalmente por las guerras, su hundimiento era achacado con frecuencia por los poetas al paso del tiempo, tema que conectaba mejor que el asunto bélico con la sentencia bíblica que leemos en el *Eclesiastés*: *Vanitas vanitatum et omnia vanitas est*<sup>6</sup>. Lo que llamó poderosamente la atención de Balbuena no fue, sin embargo, el esplendor pasado sino la grandeza presente, esto es, la molicie urbana que habían construido los españoles y que desafiaba sin paliativos a las mejores urbes del mundo. Al hilo de las palabras de Menéndez Pelayo que acabo de recordar, vale apuntar asimismo que el obispo de Puerto Rico invierte los términos del famoso tó-

<sup>5</sup> *Historia de la poesía hispanoamericana* [1911], ed. de E. Sánchez Reyes, tomo I, Santander, Aldus, 1948 (Á. González Palencia (dir), *Obras completas*, XXVII, Madrid, CSIC, 1948), pp. 45-56; p. 52.

<sup>6</sup> Remito al lector interesado a mi libro *La ciudades cantadas. El tema de las ruinas en la poesía española del Siglo de Oro*, Alicante, Universidad, 1995.

pico renacentista resumido en menospreciar la corte y alabar la aldea. Frente al mundo idealizado en églogas y libros de pastores, cuyos protagonistas disfrutaban de la soledad del campo, Balbuena ofrece la estampa del bullicio urbano, erigiéndose en cronista privilegiado de la ciudad, como él mismo reconoce en la carta “Al doctor don Antonio de Ávila y Cadena” (p. 14).

En el siglo xx no faltaron admiradores de la ciudad de México ni cantores de su grandeza. En 1915, Alfonso Reyes trató de los cambios de la ciudad en su *Visión de Anáhuac*. Según el erudito, la metamorfosis de la urbe se debió al esfuerzo de sucesivas generaciones (tres razas y “casi” tres civilizaciones). Se aprecia aquí la idea que mucho más tarde enarbolaría T. S. Eliot de que la civilización no es patrimonio exclusivo de los vivos, sino que éstos la reciben como herencia que a su vez deben transmitir a las generaciones venideras. En este sentido, las palabras del sabio mexicano aluden a la configuración de la ciudad como resultado de los esfuerzos sucesivos de sus moradores.

Es hermosísimo el libro que Salvador Novo dedicó a la ciudad de México en 1946 y que tituló siguiendo a Balbuena *Nueva grandeza mexicana*<sup>7</sup>. Sin embargo, el obispo de Puerto Rico no había precisado en el rótulo de su epístola poética ninguna acotación temporal, empeñado como estaba en mostrar el esplendor de una urbe que, a la par de las míticas de la antigua Grecia e Italia, llegaba a ser eterna. Comparten, sin embargo, actitud complaciente y condescendiente con el poder: Balbuena con el omnímodo del monarca español, y Novo con el del licenciado Miguel Alemán Valdés, que presidió el gobierno *desarrollista* de México en aquellos años. Pero no diría yo que escribieron arropados por una vergonzante hipocresía, sino bajo la convicción de que los beneficios del esplendente crecimiento de la ciudad que, como es obvio, no llegaban a todos sus moradores, podría en el futuro alcanzar a las clases más humildes. El ensayo de Novo –él subtitula el libro así (“Ensayo sobre la ciudad de México y sus alrededores en 1946”)– se ha ido armando bajo el pretexto de una visita a la ciudad de un amigo del narrador que llega de provincias, de Monterrey, nos confiesa el narrador ya bien iniciado el relato, por

<sup>7</sup> *Nueva grandeza mexicana. Ensayo sobre la ciudad de México y sus alrededores en 1946*, México D. F., Hermes, 1946. Las citas de este trabajo provienen de la edición en Cien de México, 1992 [2ª ed.: 1999, 1ª reimpresión: 2001]. Doy la página entre paréntesis sin más.



primera vez a la gran ciudad para pasar allí una semana. Actúa, por tanto, el autor como guía turístico de su huésped. Y como buen *cicerone* planifica la visita sirviéndose de lo que él mismo denomina *método* (p. 83). No hay, pues, en este caso voluntad de redactar una crónica al uso de la de Balbuena, quien se había erigido en cronista al servicio de la destinataria de su epístola, doña Isabel de Tobar y Guzmán. Sí comparten ambos creadores el deseo de ofrecer al lector lo que promete Balbuena en los primeros versos de su *Grandeza*:

De la famosa México el asiento,  
origen y grandeza de edificios,  
caballos, calles, trato, cumplimiento,  
letras, virtudes, variedad de oficios,  
regalos, ocasiones de contento,  
primavera inmortal y sus indicios,  
gobierno ilustre, religión y Estado,  
todo en este discurso está cifrado (p. 59).

El último verso podría tener dos lecturas: una recta según la cual el poema de Balbuena es compendio de la variedad de lo humano, a la que alude por cierto en el prólogo de la obra; otra más difícil de precisar en virtud de la cual *cifrar* podría leerse con el sentido de 'encriptar'. Pero detengámonos ahora en el bello libro de Novo, quien se sirvió de los versos anteriores (excepto del primero) para titular cada uno de los siete capítulos de su ensayo en los que aborda sucesivamente el transporte y las vías urbanas, la restauración, la cultura, la arquitectura, el poder y la religión, los jardines y la vida privada.

Novo y su amigo inician su particular visita a la ciudad de México echando mano de los populares *camiones* que recorren todos los nervios de la urbe, a diferencia de Balbuena, que inauguró su epístola tratando del asiento de la ciudad:

Pues esta oculta fuerza, fuente viva  
de la vida política, y aliento  
que al más tibio y helado pecho aviva,  
entre otros bienes suyos dio el asiento  
a esta insigne ciudad en sierras de agua,  
y en su edificio abrió el primer cimiento (p. 67).

El recorrido en camión permite al narrador y su amigo comprobar el desarrollo de la ciudad, su crecimiento y modernización. Esta idea de que hombres y ciudades maduran al mismo tiempo es imagen recurrente en la estampa dibujada por Novo. Mientras en el poema de Balbuena, ya se dijo, la descripción lo domina todo, el ensayo de Novo hace hincapié en la acción para ofrecer una imagen dinámica de la ciudad y de sus gentes. El hecho de que sea el narrador quien se mueve por cada uno de los ambientes descritos y que apreciaciones y valoraciones se realicen *in situ* otorgan mayor viveza al relato. El autor pone ante los ojos del lector el escenario, de forma que este modo de *deixis ad oculos* viste lo narrado de mayor inmediatez. No en balde dicho recurso ha sido muy frecuentado por los cantores a las ruinas en el Siglo de Oro, de los que doy algún ejemplo: *Estos, Fabio, ¡ay dolor!, que ves ahora*, de la famosa *Canción a las ruinas de Itálica* de Caro; *Estas piedras que miras esparcidas*, de Pinel y Monroy; *Esta que miras grande Roma agora, Columnas fueron los que miras huesos*, y la silva que empieza “Estas que veis aquí, pobres y oscuras / ruinas desconocidas”, de Quevedo; *Ruinas son las que miras, caminante*, y el romance *Mirando está las cenizas*, de Lope, etc. En efecto, creo que comparecen con tal proceder las dotes periodísticas de Novo, que llegó a dominar el género de forma que sus lectores quedaran prendados de sus habituales crónicas en los grandes diarios mexicanos. Pero retomando la afirmación anterior de que Novo entendía la ciudad como algo vivo, y por tanto sometido a los cambios de tal estado, conviene recordar las palabras de la *Nueva grandeza* que siguen:

Me angustiaba pensar que la fugacidad de este caleidoscopio impidiera a mi amigo solazarse en la contemplación detallada de todos aquellos edificios; del ritmo a que la vida se renueva en la decadencia noble de algunos para nutrir el fresco nacimiento de los que han de seguirles en la pétreo reencarnación del espíritu de la ciudad perdurable (p. 27).

La novedad de los tiempos se percibe también en la emancipación de las mujeres, que ahora se reúnen en bares y restaurantes para beber alcohol. Y estas señoras no son turistas, como reconoce el amigo del narrador que ocurría en Monterrey, sino mexicanas. La confrontación de los comportamientos de las mujeres en la capital y en provincias es aprovechada por Novo para plantear

la dicotomía entre lo propio y lo ajeno. Se plantea así pues la siguiente cuestión:

¿Podemos, sin embargo, los patriotas de la ciudad, admitir sin reparo que el fenómeno de las libaciones conjuntas de damas y caballeros sea una importación más entre todas las que –en apariencia– tienden a desnaturalizarnos como mexicanos mientras aspiran a naturalizarnos como cosmopolitas? (p. 34)

Por si los lectores tuvieran alguna duda, Novo expone su tesis de que o el proletariado ha pulido sus costumbres imitando a los aristócratas, o al contrario han sido las clases altas las que han sucumbido bajo los hábitos de los más desfavorecidos. Este planteamiento tiene su razón histórica: a partir de que el doctor Gastélum impidió en 1925 que las mujeres pudieran beber en las pulquerías, se alimentó la injusticia social, pues mientras las señoras de clase alta podían seguir disfrutando de sus cócteles en elegantes bares y clubes, las proletarias debían conformarse con comprar el alcohol a través de un torno o taquilla instalados a tal efecto en las pulquerías.

A las mujeres dedica el narrador más espacio en otras partes del libro. No solo despuntan, le avisa a su interlocutor, bellas actrices de comedia o cine, sino que la mujer, no podía ser de otro modo en un modelo desarrollista del que Novo se jacta, ocupa lugar privilegiado en la cultura de la ciudad a partir del dechado insuperable de Sor Juana, que sirve de arranque para componer una nutrida nómina de mujeres que, según Novo, representan el nuevo estado de civilización y progreso de México:

El tipo de la *Culta Dama* no es ciertamente la invención arbitraria, enteléquica, de un escritor capitalino burlón quizá, pero sin duda verídico. Ese tipo define y conjuga a las ilustres señoras que patrocinan (como lo hizo Antonieta Rivas con el Teatro de Ulises y con la Sinfónica) a un arte o al otro (p. 61).

El progreso urbano se percibe asimismo en el éxito del cine frente al teatro. Novo, que conoce de primera mano el ambiente artístico de la ciudad, relata con agilidad cómo una sociedad madura, la mexicana, cae fascinada ante la eclosión del cinematógrafo. Como representante privilegiado de este despertar, se erige la figura del popular Cantinflas, quien asimismo es catalizador de las in-

quietudes e insatisfacciones de la clase media que logra rebasar el ámbito local para convertirse en símbolo universal:

La antena sensible que recogió la nueva vibración, que dio en el clavo del humorismo en que la nueva época descargara sus represiones, se llamaría Cantinflas, y sería, una vez más, el fruto oportuno y maduro de esta ciudad [...] Y porque su vinculación orgánica con su ambiente; y su valor catártico, son tan legítimos, no es probable que le destronen del favor popular esos dioses menores de otros más limitados cauces del humorismo que son Tin-Tan (válido empero como protesta subconsciente contra el pochismo), Palillo, Resortes o Donato (pp. 41-42).

La difusión del teatro, el cine, la popularidad de las emisiones de radio se completan con el mundo cultural que la ciudad de México atesora. Lleva mucho cuidado Novo de apuntar los orígenes de la Pontificia mexicana, universidad a la que ya se había referido en 1554 Cervantes de Salazar en su primer Diálogo, al poco de su fundación. A la importancia de la universidad hay que sumar el acervo bibliográfico de las bibliotecas mexicanas. Recuerda Novo la frase de Henríquez Ureña: "Mi biblioteca es la biblioteca" (p. 55). No deja de lado el narrador el desarrollismo que se hace patente en la creación de las bibliotecas populares en barrios de la ciudad. Y al mismo tiempo la fina ironía de Novo se ceba en el caso de José María Vigil, a quien trae a colación a propósito de su *Antología de poetisas*, compilada "para solaz y cultivo poético de las señoras porfirianas" (p. 55). El mismo antólogo coleccionó en otro libro poemas firmados por hombres a quienes dividió en vivos y muertos, ocurrencia poco afortunada, y desde luego efímera.

Pero no siempre el progreso es positivo. La mecanización y la influencia extranjera han hecho que los excelentes helados y nieves que hacían otrora las delicias de los ciudadanos hayan sido arrinconados por el aluvión de *ice creams*. Atrás quedaron los productos torneados a mano de La flor de Guerrero y de El negrito. Y qué decir de las aguas frescas, ahora embotelladas, y antaño servidas de barrica de vidrio con hielo en su interior (pp. 58-59). De la misma manera alerta Novo sobre la nomenclatura de las calles, dada la polémica que se dio en su tiempo acerca de si mantener sus nombres o sustituirlos por números siguiendo el modelo de las ciudades de los Estados Unidos. Nuestro autor apuesta por la

primera opción que es, según su opinión, la que mantiene la esencia de la ciudad (p. 71).

Al llegar a la descripción de la arquitectura de la moderna urbe, Novo muestra su máximo orgullo, al igual que en su día hiciera Balbuena (“lo tienen todo en proporción dispuesto / los bellos mexicanos edificios” p. 72). La metamorfosis urbanística que ha experimentado México desde los tiempos de Cortés (“Habíamos visto una ciudad transformada, modernizada, en pleno crecimiento” p. 95) no ha hecho que ésta pierda su encanto original, al contrario que lo que había ocurrido en Europa en el caso de ciudades como la Roma de Sixto V, que Quevedo había visitado contemplando el desastre que el nuevo Papa había patrocinado para desdicha de la ciudad y del mundo. No extrañan, por tanto, los dos primeros versos de ese tan conocido soneto de Quevedo que se edita bajo el epígrafe de *A Roma sepultada en sus ruinas*: “Buscas en Roma a Roma, ¡oh peregrino! / y en Roma misma a Roma no la hallas”. En los edificios antiguos de la ciudad de México, le cuenta Novo a su amigo, especialmente los que se asientan en la monumental plaza del Zócalo, descansa la urbe “viva y eterna” (p. 104):

Es la suya [la del Zócalo] la historia toda de México: la de nuestra fe, divina y humana, desde que en esa plaza se erguían vecinos el Gran Teocalli y la residencia de los reyes aztecas; desde que empezó la fábrica laboriosa, lenta labor de siglos, de su catedral incomparable, y la más premiosa, cauta y defendida de su palacio virreinal (p. 64).

Al contrario que Balbuena, Novo echa mano del pasado azteca de la ciudad para ennoblecerla y arraigarla en una honorable tradición:

Respirábamos ya el aire, la primavera inmortal, del Bosque de Chapultepec. Aquí los reyes aztecas, finos y civilizados, vivieron, se bañaron; aquí los adustos virreyes meditaron la conveniencia de transportar la ciudad a la firmeza seca de las Lomas; aquí “murieron los héroes niños bajo las balas del invasor”; aquí Carlota escandalizó a las damas gordas de su corte de honor al madrugar para –¡Jesús, mil veces, Carlota!– montar a caballo; aquí Eliu Root, aquí don Porfirio, aquí don Pancho, aquí Obregón; aquí Calles [...], aquí Portes y Abelardo [...] Y ahora, por fin, aquí un museo en que lucen como lo merecen las galas y reliquias de nuestra historia (pp. 84-85).

Y si Novo no puede ocultar su satisfacción al mostrar a su amigo la antigua grandeza de la ciudad, no se puede decir que sea menor la jactancia con que muestra al recién llegado la magnificencia de los nuevos edificios oficiales, arquitectura que simboliza perfectamente la nueva fiebre desarrollista del país. Después de contemplar las principales sedes del gobierno, se detiene el narrador en los edificios que albergan las instituciones de la ciudad:

Pero la ciudad, honra, prez y espejo de la república, cuenta otro gobierno propio y atareadísimo, en que caben y se resumen las funciones legislativas, ejecutivas, y judiciales de nuestra más amplia arquitectura política (pp. 77-78).

Las miradas indulgentes y llenas de optimismo de Balbuena y Novo se tornan amargas en escritos más recientes. Es el caso de *Los rituales del caos* (1995)<sup>8</sup>, donde el mexicano Carlos Monsiváis pergeña una visionaria imagen de la ciudad en su postrera pose: una ciudad condenada a parecer víctima de plagas y hambrunas, donde el agua y el oxígeno se pagan a mejor precio que el oro. Y también el de Margo Glantz, quien dedicó una luminosa reflexión sobre la ciudad de México:

La ciudad de México reitera los estereotipos, fue –ya no es– una ciudad fundada sobre el agua, una nueva Venecia, una Venecia inundada, de cuya muestra queda un dudoso botón, Xochimilco y sus chinampas; a la cristalina calidad del agua se añadía la extraordinaria transparencia del aire: una transparencia que como la vista de los volcanes y las noches estrelladas ya no es, solamente fue. Hay que entonar la palinodia, la del polvo, la del desastre, y profetizar, es muy fácil, es muy fácil anticipar el desastre, los apocalipsis de bolsillo, el apocalipsis del final, enumerar lo que se acaba, se extermina, se agosta: los magueyes, los mezquites, la grana cochinilla, los telares, los judas, el pulque y las pulquerías, los monstruos de Ocumicho, las mariposas monarca, las peras gamboa, las rosas balme<sup>9</sup>.

En nuestro tiempo, andando ya el siglo XXI y bajo una perspectiva diferente, sorprende al lector el hermoso ensayo de Salvador

<sup>8</sup> México, Era, 1995.

<sup>9</sup> "México: el derrumbe", *América sin nombre*, núms. 5-6. 2004, pp. 94-103; pp. 102-103.

Novo por su endulzada crónica de la ciudad de México; la epístola poética de Balbuena, sin embargo, obedece a una coyuntura histórica bien distinta de la contemporánea por cuanto se canta la grandeza no solo de la nueva ciudad levantada por los españoles sino también de la magna hazaña de instaurar su imperio y religión en las antiguas posesiones aztecas. El libro de Novo, no obstante, rescata el antiguo esplendor de la ciudad bajo una mirada condescendiente e idealizadora tendente a convertir ésta en breve mundo que es a su vez símbolo del gran mundo, por usar una imagen del tiempo de Balbuena. Ese espacio, que es cifra de todo lo que el hombre ha sido capaz de crear, cobra de la mano de Novo un nuevo sentido nacional, y podría decirse que patriótico, al atribuir el progreso de la ciudad al pueblo de México y al buen hacer de sus gobernantes. Ya nada queda de revoluciones, ni de asaltos al poder, ni de lucha de clases: todo lo ha limado un ocio reparador, un aburguesamiento edificante y un moderno progreso que, aun disfrutándolo unos pocos escogidos, es cielo de la tierra para todos.

### Bibliografía consultada

- Arroyo, A., "Bernardo de Balbuena y su *Grandeza mexicana*", en *América en su literatura*, San Juan de Puerto Rico, Editorial Universitaria, 1976, pp. 100-114.
- Balbuena, B. (de), *La Grandeza mexicana*, ed. de J. van Horne, Urbana, The University of Illinois, 1930.
- , *La Grandeza mexicana y Compendio apologético en alabanza de la poesía*, ed. de L. A. Domínguez, México, Porrúa, 1971.
- , *Grandeza mexicana*, ed. de J. C. González Boixo, Roma, Bulzoni, 1988.
- Barrera, T., "Entre la realidad y la exaltación: Bernardo de Balbuena y su visión de la capital mexicana", en Alberto González S., C. y Vila Vilar, E. (eds.), *Grañas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, FCE, 2003, pp. 355-364; recogido luego en Marrero-Fente, Raúl (ed.), *Poéticas de la restitución: Literatura y cultura en Hispanoamérica colonial*, Newark (DE), Cuesta, 2005, pp. 73-82.

- , “Bases para la configuración del imaginario urbano: en torno a *Grandeza mexicana*”, en Pascual Buxó, José (ed.), *Permanencia y destino de la literatura novohispana: historia y crítica*, México, UNAM, 2006, pp. 187-196.
- Buxó, José Pascual, “Intertextualidad manierista en la *Grandeza mexicana* de Bernardo de Balbuena”. *Revista de Literaturas Modernas*, 24 (1991), pp. 197-210.
- Cortés, H., *Cartas de relación*, México, Porrúa, 1976.
- Ferri Coll, J. M., *Las ciudades cantadas. El tema de las ruinas en la poesía española del Siglo de Oro*, Alicante, Universidad, 1995.
- Glantz, M., “Ciudad y escritura: la ciudad de México en las *Cartas de relación* de Hernán Cortés”, en *Borrones y borradores. Ensayos sobre literatura colonial*, México, UNAM/El equilibrista, 1992, pp. 45-59. Antes publicado en *Hispanamérica*. Año XIX, agosto-diciembre 1990. Núms. 56-57, pp. 165-174, y en *Neue Romania. Institut für Romanische Philologie der Freien Universität*. N.º 10. 1991, pp. 91-102.
- , “México: el derrumbe”. *América sin nombre*. Núms. 5-6. 2004, pp. 94-103.
- Gómez, F., “Estética manierista en los albores modernos de la periferia colonial americana. Acerca de la *Grandeza mexicana* de Bernardo de Balbuena (1562-1627)”. *Hispanic Review*, 71, 4, 2003, pp. 525-48.
- Kubler, G., *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, FCE, 1982.
- Menéndez Pelayo, M., *Historia de la poesía hispanoamericana* [1911], ed. de E. Sánchez Reyes, I, Santander, Aldus, 1948 (Ángel González Palencia [dir.], *Obras completas*, XXVII, Madrid, CSIC, 1948).
- Monsiváis, C., *Los rituales del caos*, México, Era, 1995.
- Novo, S., *Nueva grandeza mexicana. Ensayo sobre la ciudad de México y sus alrededores en 1946*, México, Hermes, 1946.
- , *Nueva grandeza mexicana. Ensayo sobre la ciudad de México y sus alrededores en 1946*, México, Cien de México, 1992 [2ª ed.: 1999, 1ª reimpresión: 2001]), con prólogo de Carlos Monsiváis.
- Palm, E. W., “Tenochtitlan y la ciudad ideal de Dürer”. *Jour.nal de la Société des Américanistes*. 40, 1951, pp. 59-66.
- Reyes, A., *Visión de Anáhuac*, 1915.



- Roses, J., "La Grandeza mexicana: ámbito y orbe de un poema descriptivo", en J. C. Rovira y J. M. Ferri (eds.), *Parnaso de dos mundos. De literatura española e hispanoamericana en el Siglo de Oro*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana, en prensa.
- Rovira, J. C., "Emergen las ruinas". *América sin nombre*, 5-6, 2004, pp. 196-201.
- Sabat-Rivers, Georgina, "Balbuena: Géneros poéticos y la epístola épica a Isabel de Tobar". *Texto crítico*, X, 28, enero-abril, 1984, pp. 41-66.
- Torres, Daniel, "De la utopía poética en Grandeza mexicana de Bernardo de Balbuena". *Caliope*, 4:1-2, 1998, pp. 86-93.

# CRISIS Y CONTINUIDAD HISTÓRICAS

## EN LA ORALIDAD TESTIMONIAL INDÍGENA<sup>1</sup>

Ezequiel Maldonado<sup>2</sup>

*Las formulaciones que los indígenas  
hacen del pasado sirven como un recurso  
para la acción social en el presente*

ETHELIA RUIZ MEDRANO

La Colonia fue una época oscura, que ha sido estudiada principalmente desde la perspectiva occidental; sin embargo, hoy es posible confirmar la presencia de voces indígenas a través de informantes o de escribanos indios que aprendieron el habla dominante y denunciaron, demandaron justicia, hicieron peticiones por medio de cartas, crónicas, cantares y poemas. La oralidad, la huella de la voz, perduró en ese tiempo, especie de *literatura alternativa* que los estudiosos, antropólogos y literatos omitieron ante el fetiche de la letra escrita. Esta ciudad letrada, fortaleza intelectual de las clases dominantes, impidió o ignoró toda la rica manifestación oral de las poblaciones indias. Pueblos que utilizaron el arte de la escritura alfabética española y la adaptaron a lenguas como el náhuatl, el mixteco, el zapoteco o la riqueza idiomática maya. Muchas veces escribieron y pintaron o pintaron y escribieron, a fin de rescatar la rica tradición de sus códices.

Los testimonios indios transitaron de la época de la Colonia a la llamada etapa de la Independencia y al proceso revolucionario de 1910-1917 y hoy continúan vivos en lo que se identifica como

<sup>1</sup> Ponencia presentada en la Universidad de Alicante, España en el marco del Coloquio internacional "México prehispánico y colonial: miradas contemporáneas", en el mes de mayo de 2009, con algunas modificaciones que no perturban la propuesta original. Agradezco la paciente lectura y corrección de Alicia Cuevas, deuda académica y afectiva, y a mi infatigable lectora Concepción Álvarez. También un especial agradecimiento a la artista plástica Ana Iturbe.

<sup>2</sup> Profesor-investigador de la UAM-Azcapotzalco, Área de Literatura, Departamento de Humanidades.

una etapa neocolonial: esas resistentes voces, orales y escritas, se manifiestan en parajes, comunidades, pueblos y a través de medios informativos independientes. Voces que trascienden, lenguas indias como el chol, el tzeltal, el zapoteco, y que los propios indios traducen al español. Voces que van más allá del papel de los indios como informantes tradicionales del científico social y que expresan afanes y esperanzas, denuncias y utopías. Fragmentos, despojos, balbuceos transformados en palabras orales y escritas, muchas de ellas convertidas en testimonios anónimos, ofrecieron su propia versión de los hechos, la *otra historia*, desde una óptica opuesta a la de los invasores. La primera parte de este ensayo hace referencia al célebre texto de León-Portilla, *Visión de los vencidos*. Este pensador proporcionó el impulso inicial en la trayectoria de esta investigación, con una salvedad: considero que hubo una profunda crisis y, a la vez, una continuidad en la visión del testimonio oral de los pueblos mesoamericanos. En otras palabras, no se enmudeció la voz indígena y ésta pervivió al través de escritos en lengua hispánica y en lenguas indígenas, en una tradición oral ininterrumpida; se manifestó en glifos y “pinturas” representados en Títulos primordiales, Memorias por encargo y, todo ello, en una práctica historiográfica indígena, desde el siglo xvi hasta nuestros días en defensa de la tierra.

En un primer acercamiento se intuye un tránsito del testimonio oral indio vinculado a la denuncia de agresiones y despojos o reiteradas peticiones y demandas a reyes, virreyes, hacendados y gobiernos, pasa por una etapa de rebeliones y proclamas organizativas, conjuras y alzamientos, para llegar a una novedosa forma del testimonio contemporáneo: pueblos, comunidades, Juntas de Buen Gobierno zapatistas que describen su proceso autonómico, estas instancias reproducen su cultura a través de tradiciones y valores y marcan su distancia frente a políticas *paternalistas* del Estado mexicano. En esos testimonios utilizan variados conceptos en su educación colectiva, al interior de las comunidades, donde la experiencia o la práctica de las ideas y las luchas por la autonomía, la libertad, la justicia, la democracia y la dignidad dan un sentido multicultural a sus hechos cotidianos, como lo reitera González Casanova.

Los pueblos indios en sus propios ámbitos enfrentan las contradicciones del capitalismo mundializado, defienden sus tierras, culturas y tradiciones en una lucha por la plena autonomía y por un nuevo proyecto de nación. Sus testimonios nos hablan de una

novedosa intelectualidad india que rebasó su condición de objeto, de mero informante del antropólogo, a sujeto que se expresa en dos y tres lenguas, que es portador de una tradición cultural pero que utiliza también sofisticados aparatos de comunicación al conjugar lo propio con lo ajeno.

## La visión de los vencidos

Los testimonios que recoge León-Portilla abarcan tres etapas, según el orden cronológico que desarrolla el autor: los llamados prehispánicos, los que resaltan la presencia española en tierras mexicas y aquellos que testimonian la destrucción de Tenochtitlan. Los primeros, enigmáticos y coloridos relatos, anuncian presagios funestos y, expresa León-Portilla: “más que los hechos históricos mismos, interesa el modo como los vieron e interpretaron los indios nahuas de diversas ciudades y procedencias”<sup>3</sup>. En total son ocho los prodigios y presagios funestos relatados por los informantes y la mayoría de ellos están vinculados con fuego: rayos, chispas, llamas, centellas, agua que hierve. Estos presagios provocaron espanto y admiración entre los nahuas. De acuerdo con la cronología real, estos relatos se escriben en 1528, esto es, son posteriores a los cantares referidos a la conquista “compuestos a la usanza antigua”, y son posteriores también a los *icnocuicatl*, cantos tristes o *elegías* que testimonian los últimos días del sitio de Tenochtitlan y el arrasamiento del pueblo mexica. Tenían que ser poetas los que describen la destrucción de su universo y forma de vida antigua. Veamos un ejemplo:

Y todo esto pasó con nosotros./Nosotros lo vimos,/ nosotros lo admiramos./Con esta lamentosa y triste suerte./Nos vimos angustiados./ En los caminos yacen dardos rotos,/los cabellos están esparcidos./ Destechadas están las casas,/enrojecidos tienen sus muros./Gusanos pululan por calles y plazas,/y en las paredes están salpicados los sesos./ Rojas están las aguas, están como teñidas,/y cuando las bebimos,/es como si bebiéramos agua de salitre./Golpeábamos, en tanto, los muros de adobe,/y era nuestra herencia una red de agujeros (...)/Llorad,

<sup>3</sup> Miguel León-Portilla, Introducción, selección y notas, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, 3a edición, México, UNAM, 1963, p. 1.

amigos míos,/tened entendido que con estos hechos/hemos perdido la nación mexicana (...) <sup>4</sup>

Además del testimonio poético, que no denuncia ni proclama, existe una expresión de tristeza y orfandad al percibir el declinar de una cultura. En seguida viene la Relación anónima de Tlatelolco en 1528, un cuadro más de la destrucción de la cultura india. Dice León-Portilla:

Tan valioso testimonio pone al descubierto un hecho ciertamente extraordinario: el de un grupo de mexicas, que antes de la fundación misma del Colegio de Santa Cruz, llegaron a conocer a la perfección el alfabeto latino y se sirvió de él para consignar por escrito diversos recuerdos de sus tiempos pasados y sobre todo su propia visión de la Conquista <sup>5</sup>.

Posteriormente se presenta el testimonio de los informantes de Sahagún y, después, los principales Testimonios Pictográficos. Se trata de la "supervivencia de su antigua manera de escribir la historia, sobre la base de pinturas". Estos textos pictográficos recrean con gran elocuencia las diferentes etapas de un proceso sumamente complejo en sus diversas aristas.

En el texto reseñado, el elemento pictográfico pareciera acompañar los textos escritos. Ello lo confirma la presencia del ilustrador Alberto Beltrán, que copia los pictogramas de los Códices Aubin, Florentino, Anales Tepanecas, entre otros. Sin embargo, aún la copia de la copia es representación que permite observar "hasta qué grado algunos sacerdotes y sabios sobrevivientes lograron rescatar el doloroso recuerdo, en imágenes y palabras, de la tragedia ocurrida y del heroísmo que había sostenido a su pueblo. Algunos con la palabra evocadora, o en sus *xiuhmoxtli*, anales con pinturas y signos glíficos, sus códices..." <sup>6</sup>. Pero no

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. XVII. Recordemos que la investigación de León-Portilla se ocupa solamente de los "hombres de cultura náhuatl, varios de ellos testigos de la Conquista" y entre estos los de Tenochtitlan, Tlatelolco, Tezcoco, Chalco y Tlaxcala y no de la totalidad del área Mesomericana. Es así como la importante cultura maya queda fuera de su estudio.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. XXIV. Era muy común entre los antiguos tlacuilos el uso de la tinta negra y la roja. A pesar de su *cotidianeidad* tenía un fin específico: "En el simbolismo náhuatl la yuxtaposición de estos dos colores, negro y rojo, evoca la idea del

todo fue doloroso recuerdo y tragedia, también hubo esplendor en la resistencia y parcial derrota española, cuando los nahuas capturan y sacrifican al enemigo extranjero. Efectivamente, en el Códice Florentino vemos un templete a manera de altar, el llamado *Tzompantli*, cuyo sentido literal es hileras de cabezas. Bien, en ese templete los nahuas construyeron un cuadrado de madera y atravesaron tres troncos horizontales, cual hileras. Ahí insertaron cuatro cabezas de españoles arriba, cuatro en medio, y abajo, cuatro cabezas de caballos<sup>7</sup>.

Esta célebre compilación de León-Portilla, *Visión de los vencidos*, marcó a toda una generación letrada. Los diversos testimonios cimbraron nuestra imaginación y poetas, narradores y ensayistas utilizaron múltiples citas y variados epígrafes con las dramáticas escenas que describen la pérdida del pueblo mexica: “y era nuestra herencia una red de agujeros” o “hemos masticado grama salitrosa, piedras de adobe, lagartijas”. Fue tan abrumador este impacto que una imagen representativa del indio será la de Cuauhtémoc, águila que cae, como última figura emblemática de la resistencia india. De ahí la ambivalencia impuesta hacia los descendientes y repetida hasta el cansancio en los discursos del poder y en los medios masivos: el orgullo ante el antiguo esplendor maya-mexica y los portentos de Tula, Teotihuacan, Chichen Itza, en contraste con la actitud de menosprecio y francamente ofensiva hacia los indios actuales. Todo un pasado deslumbrante frente a la opacidad y grisura contemporáneas de indígenas muertos de

---

saber más elevado. De los sabios nahuas (los *tlamatinime*), se dice expresamente que *eran los dueños de la tinta negra y roja*” Vid., Miguel León-Portilla. *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*. México, FCE-El Colegio Nacional, 1997, pp. 27 y 58.

<sup>7</sup> Amén del sentido primario o explícito de sacrificar al enemigo, ¿un sentido ahora trastocado? pues se sacrificaba en el *tzompantli* a prisioneros de guerra, a iguales, también se inmolaba a triunfadores del juego de pelota. Al parecer, aquí el testimonio pictográfico apunta a un destinatario: el pueblo nahua. Han cedido el espanto y admiración iniciales hacia el extranjero y ahora han sido capaces de derrotar al enemigo. Más aún, capturan y sacrifican a su *acompañante*, el caballo. Recordemos el impacto visual que representó el español montado en ese portento que, los indios, en su desconocimiento del equino le nombran *ciervo*, como equivalente. Veamos la descripción que hacen, “Vienen los ciervos que traen en sus lomos a los hombres... Esos ciervos bufan, braman. Sudan a mares: como agua de ellos destila el sudor... Cuando corren hacen estruendo; hacen estrépito, se sienten el ruido, como si en el suelo cayeran piedras”, *ibid.*, p. XXV.

hambre, alcoholizados y en la mayor degradación; o el espectáculo de indios e indias convertidos en folclore con sus artesanías. Una pléyade de intelectuales han recreado tales *despojos* en novelas, relatos, fotografías y cine. Recordemos las glamorosas escenas del campo mexicano retratadas por Eisenstein en *¡Que viva México!*: indios con huaraches y sombreros, magueyes y nopales: imágenes que incidieron en el estereotipo dominante de lo mexicano.

La monumental obra de León-Portilla suscita dos interrogantes ¿estamos acaso frente al fulgor de unos testimonios que, por desgracia, enmudecieron para siempre? “¿Nos encontramos frente a unos universos culturales históricamente condenados?”<sup>8</sup>. Es paradójico el caso de este especialista y otros historiadores y antropólogos mexicanos que, por un lado, se afanaron en revelar la existencia de una visión indígena sobre la llamada Conquista pero, por otro, clausuraron o negaron desde la época colonial la existencia de una visión alternativa a la hegemónica. Frente a tajantes expresiones, es alentadora la opinión de don Ángel María Garibay respecto a que la expresión poética de estos *vencidos* no fue solamente un “canto de cisne”, sino “el resultado del vigoroso esfuerzo creativo” a pesar de que él y sus contemporáneos no profundizaron en el periodo colonial.

La intención de León-Portilla, sin duda, es otra. El rigor de sus investigaciones, no exento de entrega y pasión por los grupos étnicos, su interés por evidenciar el potencial creativo indígena, sus expectativas vitales, y por darle significación tanto a la presencia de una novedosa civilización como reconocer el trauma ante la presencia española, lo muestran como un sabio en los estudios indios. Sin embargo, Martin Lienhard, estudioso de las trayectorias histórico-culturales de México y Perú, acota los límites de la visión de los vencidos cuando señala: “El hecho de ignorar, en este libro, toda la producción literaria de los descendientes ulteriores de los *vencidos*, se puede considerar como una opción ideológicamente significativa”<sup>9</sup>. Resulta trascendente que León-Portilla enmiende o rectifique la ausencia india en la Colonia hasta la decimoquinta edición con un capítulo extra al que significativamente llama “Lo que siguió”. En él se presentan testimonios, en imágenes y palabras, de sacerdotes y sabios sobrevivientes de la matanza española:

<sup>8</sup> Vid., Martin Lienhard, *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*, La Habana, Casa de las Américas, 1990, pp. 11.

<sup>9</sup> *Loc. cit.*

Algunos con la palabra evocadora, o en sus *xihuahmoxtli*, anales con pintura y signos glíficos –sus códices–, y otros valiéndose ya del alfabeto adaptado por los frailes para representar los fonemas del náhuatl preservaron la memoria de los aconteceres ominosos... *Lo que siguió*, casi siempre fue adverso a los hijos y nietos de los vencidos<sup>10</sup>.

En este nuevo capítulo, el autor presenta testimonios producidos en la Colonia, en la etapa revolucionaria y en la época contemporánea. Veamos algunos.

El 2 de mayo de 1556, treinta y cinco años después de la destrucción de México-Tenochtitlan, un grupo de nobles indígenas, Pedro Motecuhzoma y los jueces nativos de Tlacopan, Ixtapalapa y Coyoacán, escriben o requieren de un escribano para denunciar variadas violencias, humillaciones y despojos de los españoles. Es una misiva-testimonial y el destinatario es el rey Felipe II y, por ello mismo, se adecua a los usos y requerimientos o al protocolo español de la época. Otra misiva del Consejo de Huexotzingo dirigida al mismo rey en julio de 1560 es un recordatorio sobre los servicios que le prestaron a Hernando Cortés: el recibimiento cordial, la atención a los españoles enfermos, la presión ejercida a sus vecinos tlaxcaltecas para que se aliaran a los españoles en contra de los mexicas. El listado de servidumbres para que don Felipe “imagen (de Dios) en esta tierra” los libere de tributos que en especie y al contado les exigen oficiales, tesoreros y fiscales.

Otra misiva de un *macehualtin* o gente del común, dirigida a un sacerdote visitador, describe el abuso de otro sacerdote, Bartolomé López, en el sacramento de la confesión. A través de ésta, el cura incita a la mujer del agraviado a que duerma con él a cambio de dinero y ropa. Otros testimonios del siglo XVIII difieren en cuanto a los destinatarios, el tono peticionista plañidero y los objetivos; son testimonios que plantean la lucha por la tierra, o manifiestan algún despojo elaborados como documentos antiguos o manuscritos *en estilo indígena, con pinturas, glifos y también con texto en náhuatl valiéndose del alfabeto*. Además, el autor describe varios manifiestos en lengua náhuatl que envió Emiliano Zapata

<sup>10</sup> Miguel León-Portilla, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, 15ª edición con un capítulo más *Lo que siguió*, México, UNAM, 1998, pp. 236. *Ibid.*, pp. 165-166. *Vid.*, del mismo autor “La inserción cultural del otro” en *Obras de Miguel León-Portilla. Tomo I. Pueblos indígenas de México. Autonomía y diferencia cultural*, México, UNAM-El Colegio Nacional, 2003, pp. 195-198.



a los pueblos de Morelos invitándolos a la insurrección armada bajo los principios de tierra, libertad y justicia. El capítulo finaliza con la mención de dos poetas nahuas contemporáneos, Joel Martínez y Natalio Hernández, que a través de dos poemas representativos “Algunos coyotes dicen que los macehuales desapareceremos” y “Necesitamos caminar solos” se constituyen como portadores de una nueva literatura en México llamada *Tlahtolli, Nueva Palabra*.

Esta tardía rectificación de noviembre de 1998, cuarenta años después de la primera edición de la *Visión de los vencidos* y a más de cinco años del levantamiento indio zapatista con todo su arsenal político-ideológico y cultural, aunado a la práctica defunción del indigenismo como política de Estado, apela más al estatuto de llenar un vacío con una selección que cumple con la formalidad de “Lo que siguió” y que, en sentido estricto, trastoca el proyecto fundamental de la *Visión de los vencidos*. Aquí hay una clave que apenas empezamos a develar y que intuimos se vincula con una visión estatista de la historia. Fueron tan abrumadoras las evidencias sobre esta visión que la presencia combativa de los mayas en enero de 1994, apenas modifica la percepción original; todo aquello se vuelve a subsumir bajo una luz de esperanza, en un destello u otro canto de cisne, y donde el fenómeno de una literatura nueva o alternativa a la dominante, recién se presenta con poetas como Natalio Hernández y Joel Martínez.

## Huellas de las voces indias

Una nueva y renovada visión, posterior al estupor, perplejidad o trauma de la presencia española, se perfiló en ámbitos *centrales* y *marginales* a través del esfuerzo creativo de una *nobleza* indígena, en primera instancia; y posteriormente, sectores populares que en el novedoso contexto de la Colonia desarrollaron una literatura alternativa a la literatura dominante, criolla o europeizada. Autores como Martin Lienhard y Carlos Pacheco, en Mesoamérica y en la zona Andina, o el historiador indio Ranahit Guha<sup>11</sup> en sus

<sup>11</sup> Ranahit Guha, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona, Crítica, 2002. Josep Fontana, prologuista de este texto habla de la relación colonial de la India “como punto de partida para plantearse el problema más general de una ideología *para la cual la vida del estado es central para la historia*.”

estudios subalternos revelaron lo que la historiografía hegemónica había sido incapaz de evidenciar por omisión o comisión: la presencia de voces de la plebe, voces no consignadas o que simplemente se les ignoró por su escasa o nula documentación y ante la supremacía de lo escrito sobre lo oral entre estos sectores.

Al respecto, mucho se ha comentado sobre el impacto de la escritura europea entre las sociedades indígenas, llamadas peyorativamente ágrafas, a pesar de existir formas escriturales a base de glifos en Mesoamérica y de nudos o quipus en el área Andina, y cuya personalidad emblemática en el conflicto político-cultural entre la palabra escrita y la oral es representada por el inca Atahualpa. Pizarro y Almagro, a través de unos traductores, le presentan al indígena el Libro, el Evangelio, la palabra de Dios para que abandone sus abominables hechicerías y su culto al sol, y se someta a la fe cristiana. Ojeó el libro el Inca, lo observó y les dijo a los comandantes: ¿Qué cómo no me lo dice? ¡Ni me habla a mí el dicho libro!<sup>12</sup> Semejante desdén por las sagradas escrituras provocó enorme furia entre los españoles, quienes dieron muerte a cientos de indígenas.

Esta manifestación de la cultura letrada europea, genuino fetichismo escritural, doblegó, relegó e inferiorizó la cultura indígena tradicional. La violencia de la escritura impactó no sólo el

---

Una ideología que Guha denomina *estatismo* y que es la que asume la función de escoger por nosotros, y para nosotros, determinados acontecimientos como *históricos*, como dignos de ocupar un lugar central en el trabajo de investigación de los historiadores. Un estatismo que en la mayoría de los casos implica aceptación y defensa del orden establecido: que convierte el curso entero de la historia en una genealogía del sistema político y social, los valores y la cultura del entorno del propio historiador", p. 14.

<sup>12</sup> *Vid.*, Carlos Pacheco, *La comarca oral. La ficcionalización de la oralidad cultural en la narrativa latinoamericana contemporánea*, Caracas, Venezuela, Ediciones La Casa de Bello, 1992, pp. 13-14. Sobre este episodio revelador que él admirablemente recrea dice: "uno de los aspectos fundamentales del choque civilizatorio que estaba teniendo lugar en aquel preciso momento: una cultura letrada en sus estamentos religiosos y dominantes y otra preminentemente oral, depositarias ambas de importantes desarrollos técnicos, científicos y artísticos, se ponían en contacto por primera vez, y ese primer contacto revelaba ya una de las fuentes de su secular desencuentro histórico-cultural". También este revelador texto fundamenta la presencia de una oralidad indígena, anterior y posterior a la llamada conquista, y su novedosa inserción en la "Narrativa transcultural" cuyos exponentes máximos son José María Arguedas, Juan Rulfo, Joao Guimarães Rosa y Augusto Roa Bastos.

pensamiento sino pretendió marcar el alma indígena; una escritura que llegó a representar un poder imperial lejano al que los indios concebían gráficamente en las misivas hacia Felipe II “la mucha distancia de camino que hay de aquí a allá si no estuvieras tan lejos”, pero que a pesar de esa lejanía imponía leyes y decretos a miles de leguas del sitio donde se ejercía la acción hacia los indios. Es decir, esta irrupción de la cultura gráfica europea se dio a la par de la violenta destrucción de los sistemas antiguos, como bien lo señala Lienhard: “Los europeos, convencidos –por su propia práctica– de la existencia de un vínculo orgánico entre la escritura y un sistema ideológico-religioso, no tardaron, en efecto, en considerar los sistemas de notación autóctonos como invenciones del demonio, fundador, según ellos, de las idolatrías indígenas”<sup>13</sup>. Tal visión maniquea, será una constante para doblegar ideológicamente a las diversas etnias.

La expresión verbal fue dominante en las relaciones sociales y de poder en la civilización mexicana; en los pueblos del centro de México se cultivaron extensivamente las tradiciones orales mediante las técnicas de codificación, dirección y transmisión. Existieron centros de enseñanza donde la memoria y los ejercicios nemotécnicos eran clave para aprender conjuros, rezos, relatos, narraciones y todo tipo de saberes relacionados tanto con la vida cotidiana como con las fechas adecuadas en la agricultura, las festividades religiosas, el comercio y los diversos oficios. “Sometida estrechamente a las instituciones, y vinculada a circunstancias y contextos”, señala Gruzinski, “la producción oral obedecía además a un juego complejo y sutil de limitaciones internas. La transmisión, el aprendizaje y la memorización de ese patrimonio ponían en acción los recursos más diversos. Era así, por ejemplo, como los *cuicatl* poseían un ritmo, una métrica, una estilística y una estructura propias”<sup>14</sup>. Tal vez existió una matriz o una versión modelo pero intuimos que no necesitaron versiones

<sup>13</sup> Martín Lienhard, *op. cit.*, p. 54.

<sup>14</sup> Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 2000, pp. 19. Estos *cuicatl* formaron parte de los géneros literarios tradicionales de los mexicanos y otras etnias y hoy existe una semejanza con la poesía aunque los *cuicatl* tenían un marcado vínculo con la música y la danza en las celebraciones públicas. *Vid.*, Miguel León-Portilla, “Los *cuicatl*: estructura y rasgos propios” en *El destino de la palabra*, *op. cit.*, pp. 265-288.

escritas y ello propició una especie de guía para la improvisación y la creatividad.

En los primeros tiempos de la Colonia el imperio español intentó desindianizar los territorios invadidos realizando persecuciones violentas, forzando a la clandestinidad a sabios, guerreros y segmentos de la *nobleza* india, y produjo el sometimiento a sangre y fuego con prohibiciones variadas y múltiples y la imposición de nuevas formas de pensamiento; ordenó territorio y tradiciones y, con ello, propició la pérdida de la identidad colectiva o la colonización de lo imaginario, según Gruzinski. En ese clima de intolerancia político-ideológica y cultural sobrevivieron, en los intrincados caminos de la resistencia, junto con la memoria histórica, una serie de estrategias en la cultura y en la vida cotidiana de los pueblos indios. En este último reducto, perduraron las tradiciones orales con sus enseñanzas en torno a la recitación de cantos, la narración de historias y gestas. También subsistieron los calendarios antiguos y las enseñanzas orales vinculadas a ellos: los ciclos agrarios, las fechas de los nacimientos y la práctica de los *tonalli* benéficos, la adecuación de las antiguas festividades religiosas con los nuevos santos patronos. Este patrimonio oral indígena seguramente impresionó a los religiosos, por lo que intentaron anularlo o disminuirlo y, por otro lado, recuperar este bien cultural para sus propios fines.

En esta época de cambios, adopciones y adecuaciones de la antigua civilización india a la nueva civilización española, de participación del proceso de hibridación sobre todo en la cultura, la base primordial de los pintores indios, los tlacuilo, cede o se vincula con la escritura alfabética en español y en lengua nahua y, a partir de ese momento, se aprecian códices pintados y escritos o viceversa; en otras etapas, se sustituye y se limita apreciablemente la expresión pictográfica; no obstante, en resumidas cuentas, se produce una asimilación del oficio pictográfico a la escritura alfabética como en el Códice Sierra o en la Historia Tolteca-Chichimeca. Se está hablando del tlacuilo compenetrado con las pinturas antiguas, que adecua su creatividad a los modos y estilos de los invasores, con una gran capacidad de asimilación y adaptación. “A través de la creatividad y la receptividad del tlacuilo”, dice Gruzinski, “asoma el dinamismo de una doble figuración de la realidad, en que las representaciones indígenas integran felizmente ciertos elementos de la percepción occidental... Ello es hablar de la maestría estilística y expresiva que logra el pintor indígena,

quien incluso aprende a sombrear las superficies para sugerir el relieve... ¿No era el tlacuilo un poseedor de muchos colores, un colorista, un dibujante de sombras, un hacedor de pies, un hacedor de rostros?"<sup>15</sup>. Un tlacuilo dinámico inmerso en dos culturas, dos estructuras de pensamiento, dos tradiciones, dos lenguajes, dos técnicas. En torno de esos cambios radicales se sustituye de manera paulatina o total la expresión pictográfica por la escritura alfabética, lo que conlleva una pérdida de sustancia del elemento pictográfico y referente a la representación de la realidad. Gruzinski señala al respecto:

Es probable que en (...la representación de la realidad) se toquen los sedimentos más profundos y menos explorados de una cultura, incluso aquellos que, no hechos nunca explícitos ni puestos nunca en tela de juicio, fundamentan la singularidad de una configuración cultural. El mantenimiento de la expresión pictográfica en el siglo XVI probablemente se haya debido al arraigo de esta relación en la realidad y en su representación, mucho más que a motivos ideológicos (las *idolatrias*), pseudoculturales (la *inercia de la tradición*) o la incapacidad intelectual o técnica de dominar la escritura. Pero el abandono de la pictografía por la escritura no sólo significaba la renuncia a un modo privilegiado de tomar en cuenta la realidad; también sancionaba otras emancipaciones: la ruptura con el uso ritual, público, ostentoso de la *pintura* y del papel amate que se ofrecía en los sacrificios. No más imágenes para ver dioses ni antepasados, no más papel para consumir ritualmente, sino hojas cubiertas de escritura para leer<sup>16</sup>.

Esta manera de documentar lo que en otra época era la ortodoxia pictográfica, promovió la selección, la censura y la síntesis de tra-

<sup>15</sup> Serge Gruzinski, *op. cit.*, pp. 34 y 59. A contracorriente de la historiografía tradicional y de quienes conciben al arte de los tlacuilos, propio de varones, la artista plástica Ana María Iturbe me envió la representación de una tlacuila que aparece en el Códice Telleriano-Remensis (lámina 123), allí se representa a una pintora en el México antiguo, concubina del tlatoani Huitzililhuitl, no se menciona por su nombre, pero se reconoce su actividad, hay referencias de ella en otras fuentes con los nombres de: atl, xóchitl, tecuixpo o ixtaxóchitl".

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 60. Por otro lado, *Vid.* Krystyna M. Libura. *Los días y los dioses del Códice Borgia*, México, Tecolote, 2004 y de Manuel A. Hermann Lejarazu y Krystyna M. Libura, *La creación del mundo según el Códice Vindobonensis*, México, Tecolote, 2004.

diciones plurales, así como, el impulso a formas novedosas testimoniales en complicidad con la coexistencia de la escritura alfabética y las pinturas todavía indias. La tradición oral parecía difuminarse, al tiempo que nuevos sucesos alteraban la ya caótica vida en el centro de México. Las llamadas *noblezas* indias conformadas por tlacuilos, escribanos y representantes de los diversos oficios bajo auspicio español dejaban de tener ese carácter al ya no ser útiles como al principio de la invasión española y si resultar bastante oneroso su mantenimiento por los variados privilegios que les eran concedidos. Ello derivó, a finales del xvi y principios del xvii en un fenómeno que repercute en la vida futura de la Colonia: la popularización o la socialización de saberes en comunidades apartadas, algunas periféricas y otras en el clandestinaje. Permanece la interrogante de si el auspicio de la escritura, su estatuto pleno de prestigio por su vínculo con el poder temporal y espiritual, sofocó la expresión oral. “En su decadencia progresiva, lo oral tendió a no ser ya entre los nobles del siglo xvii sino el instrumento de una reminiscencia histórica y se identificó más cada día con la cultura de masas campesinas y ciudadinas. Se puede decir, con mayor exactitud, que fue la agonía de una oralidad aristocrática, ligada a la *lectura de las pinturas* y a dirigentes prestigiados en beneficio, tal vez, de formas más modestas y menos reguladas”<sup>17</sup>. Gruzinski no se propone señalar la ruptura entre formas y modos legales de una producción cultural canonizada y otra clandestina.

En el rastreo de las huellas de la voz, este artículo se basa principalmente en las llamadas “Memorias por encargo” y en los “Títulos primordiales”, capítulos del texto de Gruzinski. Estas Memorias por encargo recrean el cuestionario elaborado entre 1578 a 1585 por el cronista y cosmógrafo del rey, Juan López de Velasco. Para ello convoca a los “responsables” de los pueblos indios, se supone afiliados a la antigua *nobleza*, para que ofrezcan informes sobre los antiguos territorios violentados, costumbres y tradiciones de los pobladores, sobre la relación del indio común con el poder establecido, entre muchos otros aspectos. Lo que pudo ser un ejercicio burocrático y de rutina se convirtió en un torrente de sorpresas. Una de tantas lecturas nos presenta los testimonios de ancianos que inevitablemente comparan el pasado reciente con

<sup>17</sup> S. Gruzinski, *op. cit.*, p. 65.

el presente español, lo que provoca extrañeza, desconcierto y variados sentimientos encontrados. En esa encuesta se confrontan, a pesar de distorsiones y sesgos en las respuestas, dos concepciones sobre la vida, dos maneras de ver el mundo y de situarse en él. La tradición oral desempeña un papel fundamental a la hora de escudriñar y rastrear un pasado que no terminaba de sellarse y que, el propio victimario exige volver a él. ¿Acaso pensaban los funcionarios reales que ese pasado indígena, esa matriz civilizatoria, iba a retornar inédito aplicando una perspectiva occidental, un enfoque europeo a través de esas encuestas?

Es extraño que encuestadores formados en el racionalismo europeo, que conciben tiempos cíclicos ordenados por el calendario occidental y cristiano –en el esquema binario y diacrónico, postulado por los europeos–, intentaran comprender medianamente la estructura temporal del pensamiento indio, al convocar a un antes y un después, lapsos de otra dimensión. O que evocaran un pasado y una historia diametralmente opuesta a la española. En estas “memorias por encargo” se manifiesta una ruptura y, a la vez, una paradoja, puesto que la inmersión en ese pasado reciente, la vida en Tenochtitlan y pueblos aledaños durante la invasión española, tocó fibras sensibles en los informantes, como señala Gruzinski “Más que la llegada del marqués (Cortés), esta catástrofe que desafiaba el entendimiento, la interpretación y la comparación, transmitió a los indios la sensación de haber entrado en una era aterradora y sin proporción común con lo que hasta entonces habían vivido”<sup>18</sup> Recuérdese la etapa: poblaciones diezmadas por epidemias mortíferas y enfermedades desconocidas, matanzas españolas de poblaciones rebeldes; lo que seguramente provocó una reacción elemental: el aferrarse a lazos comunales a tradiciones que permitieran, en otro momento, la reproducción de la cultura como su lengua y el entorno de la oralidad. En ese universo indio, invisible para los españoles, un tiempo se vivía oculto entre los ríos, las montañas, las selvas, todos ellos convertidos en espacios sagrados, ante el panorama desolador de construcciones prehispánicas destruidas. Bien lo señala Gruzinski:

Como un inmenso lienzo imborrable, el paisaje y la toponimia mantenían la memoria con una presencia inevitable que reflejaban los

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 87.

comentarios indígenas al referirse tanto a la naturaleza profunda de los lugares como al significado de su nombre. Pues si la toponimia disimulaba por doquiera una cosmogonía, es que eran indisociables una de otra. Para un buen número de indígenas, una montaña, una fuente, no podían ser sólo el marco material y efímero de una mala fábula supersticiosa; poseían una densidad sensible, afectiva, incluso sonora, incommensurable... Resulta imperfecto el hacer del paisaje un cuadro pleno de susurros, saturado de colores y de presencias. Es un microcosmos en que el indio se incluye, se define, donde la vida cobra sentido, un universo orientado...<sup>19</sup>

Otros documentos testimoniales indios que hasta fechas recientes resultan material de investigación son los llamados "Títulos primordiales"; en esencia corresponden a títulos de propiedad de la tierra, documentos, muchos de ellos conservados por las comunidades: actas de donación, de venta, otorgamientos de jurisdicción, peritajes sobre tierras *redactados en lengua indígena en el seno de una comunidad o de un pueblo, estos documentos anónimos consignan los confines de una tierra exhortando a los indios del lugar a defenderlos con obstinación*. Especie de memoria popular son los títulos que retoman un modelo de escritura retórica administrativa, que fue utilizada como medio de defensa. *Los indios se la apropiaron como se habían apoderado de la escritura, para garantizar la salvaguarda de su tierra*. Semejante a un modelo testamentario con un discurso personalizado, y otros con una intención de guardar el anonimato y proyectar la voz del colectivo. Exhortaciones que recurrían a prácticas antiguas y también a formas coloniales. Gruzinski señala:

Mas para expresarse, esa exhortación retomaba el tono de una tradición oral estandarizada e incluso de un género cuya importancia se ha visto en la época prehispánica, el *huehuehtlatolli*, la *palabra antigua* de la que se traslucen el estilo metafórico y la retórica... El tono es de una aspereza y de una desesperanza sin igual: la intensidad de la emoción, el apego a los dioses antiguos –que hace decir de Tezcatlipoca que *él es el legítimo y verdadero dios*–, el recuerdo de las profecías de los antepasados y el funesto cumplimiento de la *palabra antigua* (...)<sup>20</sup>

<sup>19</sup> S. Gruzinski, *op. cit.*, pp. 99-100.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 109.



Es así que los Títulos retoman de la tradición oral indígena formas, recetas y fórmulas en que un documento público se socializa en prácticas de rituales secretos o clandestinos, con un público, la mayor de las veces, analfabeto pero que recurre a la memoria viva ancestral.

De una manera general, la construcción de estos textos al parecer todavía es considerablemente tributaria de las prácticas de la oralidad... Este arraigo de la oralidad —pero de una oralidad escrupulosamente codificada—, sin duda es la que condujo a los indios a dismantelar o a mutilar la estructura de las actas españolas en que se inspiraron, o a abandonar la cronología regular de los antiguos anales.<sup>21</sup>

¿Estamos en el tránsito de una oralidad ahogada ante el estatuto escritural o el prestigio alcanzado por la escritura, en una etapa en que se definen los campos y el triunfo de una cultura y literatura al estilo europeo frente a las antiguas culturas literarias autóctonas? Con estos variados ejemplos es posible preguntarse si existió una literatura indígena escrita y oral o viceversa, alternativa a la dominante. El fetiche de la escritura, posteriormente afianzado en la ciudad letrada, según el concepto que usó Ángel Rama, se consolidó mediante textos que adquieren el rango de lo canónico como los diversos manuales en que nos formamos y conocimos el panorama de lo que se nombra como literatura hispanoamericana o latinoamericana. Algunos ejemplos: *Historia de la literatura hispanoamericana* de Raimundo Lazo; *Historia de la literatura hispanoamericana* de Enrique Anderson Imbert; *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana* de Cedomil Goic; *Antología de la literatura hispanoamericana* de Rogelio Alfonso Granados, etc. Esta última antología describe la presencia de las lenguas indígenas a través de la frase martiana “nuestra Grecia”, el cubano Granados denuncia el “escamoteo racista y burgués, de evidente mentalidad colonialista” aunque el intento se queda en presentar el registro de tres capítulos del *Popol Vuh*, y hasta ahí los buenos deseos.

El ejemplo de la “Antología” es representativo. La buena o mala conciencia de estos recopiladores, éstos describen en una o dos

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 118.

páginas la existencia de antiguos textos para, inmediatamente, dar entrada a los cronistas, los precursores. Ya aparecerán los Francisco de Terrazas, los Alonso de Ercilla, los Bernardo de Balbuena. Este panorama, con sus matices y diferencias, siempre será el mismo: un grupo, el de los letrados o intelectuales criollos, *mestizos*, europeos o europeizados, con todo el bagaje de la cultura occidental. En la apabullante y dominadora presencia de esta literatura de tradición europea a veces se mencionan otros textos, los indígenas, que por desgracia no dejaron huella; otras nos recuerdan que hubo tradiciones orales, no obstante las consideran supervivencias arcaicas, por lo que piensan que su estudio no será del campo de lo estrictamente literario o de la historia de la literatura, sino de la antropología y el folklóre. A fin de cuentas, esta marginalidad u olvido de los textos indígenas desde la perspectiva europea u occidental no debería causar sorpresa, el problema está con nuestros literatos, los latinoamericanos. Al respecto dice Martin Lienhard en su texto *La voz y su huella*:

Resultado de las prácticas escriturales más variadas, el conjunto de los textos nacidos en pleno enfrentamiento entre la oralidad —especialmente indígena— y la tradición letrada de procedencia europea, revela de diversas maneras la resistencia y la pujanza de los universos de cultura oral, destruyendo así la imagen que reduce toda literatura latinoamericana (escrita) a un apéndice —algo folklórico— de la literatura occidental. Híbridos en mayor o menor grado, los textos que integran este conjunto no se entienden ni se explican sin referirlos a las culturas marginadas por la conquista o por las posteriores reestructuraciones coloniales o neocoloniales. *Revancha* directa o por persona interpuesta de las sociedades marginadas, tales textos resultan, naturalmente, un escándalo para una historiografía literaria deseosa de documentar la irresistible ascensión de los sectores criollos o europeizados hacia un status de representatividad nacional absoluta<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Martin Lienhard, *op. cit.*, p. 57. Similar es la opinión de Carlos Pacheco en su texto *La comarca oral* cuando comenta sobre la "compleja red de manifestaciones del fenómeno cultural latinoamericano desde la perspectiva reductora proveniente de este sector, se excluye con frecuencia, o se soslaya, un vasto conjunto de manifestaciones alternativas, ajenas a aquel código dominante, que por el solo hecho de serlo resultan ignoradas o —cuando tal encubrimiento resulta imposible— son tratadas como disidencia peligrosa y hasta como subversión... Mientrastanto, las

El mismo autor señala que la presencia de estos textos híbridos devela lo que aún hoy, en el siglo XXI, se ignora en los círculos literarios: la literatura de tradición europea y aún la que se auto-proclama *latinoamericana* no son sino otras prácticas textuales, no las únicas, pero deben su permanencia y aprobación a los vínculos con el orden establecido, con el grupo en el poder. No hay duda tampoco que el ejercicio de la literatura, en su práctica oral, es mayoritario en América Latina entre las comunidades indias, los grupos mestizos y negros, los campesinos pobres y los sectores urbanos marginados. ¿Cuál es el problema? Se requieren grupos de profesores o especialistas que vivan y rastreen esa huella de la voz, sin petrificarla directamente en la escritura, pues ello eliminaría a la colectividad y volveríamos, de nueva cuenta, al ejercicio para y de los letrados, sino para conservar su frescura, su genuino significado y su valor.

## Consideraciones finales

El debate sobre la mirada contemporánea a nuestra historia no se agota ni se clausura por decreto, es un pasado, como lo recuerda Flores Galindo, que gravita sobre el presente; de sus redes no se libra ni siquiera la derecha. Por ello, una tarea urgente es acudir a los Títulos primordiales, a las Memorias por encargo, a toda la historiografía india en defensa de la tierra y a la documentación existente sobre ese pasado que continuamente nos interpela. Por igual, habría que revisar el complejo mundo maya con sus testimonios de rebeliones, sus cruces parlantes, y detectar las diversas oralidades indias, esas otras, llevando a cabo un rastreo de huellas de voz entre las actuales etnias que viven, sufren y poseen un proyecto de nación.

Para realizar estas tareas es importante la revisión y análisis de escritos contemporáneos que han tratado de desentrañar ese pasado con un enfoque distinto al tradicional. Textos del calibre

---

múltiples formas de ese conjunto –abusiva y reductivamente llamado lo culto– son levantadas de manera programática como modelo privilegiado por sobre las demás. Se les asigna una validez, una credibilidad, una función paradigmática, llegando a adquirir –por consecuencia– un poder, una hegemonía cultural, que suelen negarse a los productos designados como populares o folclóricos” (p. 16).

que muestra Alberto Flores Galindo en *Los rostros de la plebe*; los de Adolfo Colombres: *Celebración del lenguaje*, su *Teoría transcultural del arte* o su *América como civilización emergente*; el memorable libro de Ana Pizarro, *Hacia una historia de la literatura latinoamericana*, así como releer a Ángel Rama en su *Transculturación narrativa en América Latina* y los variados textos de Antonio Cándido<sup>23</sup>. En esta breve lista de autores que aportan elementos de juicio para un análisis justo de esta problemática es importante incluir a Guillermo Bonfil que, con su *México profundo*, dio un giro copernicano a la historiografía contemporánea sobre los indios mexicanos.

A través de este artículo he querido desarrollar una propuesta que parte del reconocimiento de la genuina sobrevivencia de una cultura anterior a la llegada de los españoles. Mucho se tendrá que investigar para conocer y analizar escritos que muestren la permanente presencia del testimonio oral o de la escritura india a través del tiempo. Se esbozan apenas unas pinceladas para la investigación. Hoy, frente a un nuevo contexto, cuando los indios mayas vuelven real la paradoja de cubrirse el rostro para ser vistos, su lucha muestra una presencia que ha sido ocultada en diversos planos: civil, cultural, ideológico, es una omisión inadmisible en el mundo multicultural en el que se supone habitamos. Estos sujetos considerados invisibles, con sus acciones refrendan una presencia constante si bien ignorada por diversos poderes. Desde hace más de quinientos años estos indios reivindican el seguir siendo indios, vivir como indios, pensar como indios, y mantener su identidad, sin que esto signifique cerrarse al mundo. Luchan por un mundo en el que quepan muchos mundos.

<sup>23</sup> Vid., Adolfo Colombres, *Celebración del lenguaje. Hacia una teoría intercultural de la literatura*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1997; A. Colombres, *Teoría transcultural del arte. Hacia un pensamiento visual independiente*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2005; Alberto Flores Galindo, *Los rostros de la plebe*, Barcelona, Crítica, 2001; Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI, 1980.

## Bibliografía

- Bonfil Batalla, Guillermo. *México profundo. Una civilización negada*. México, Ciesas-SEP, 1987.
- Colombres, Adolfo. *América como civilización emergente*. Buenos Aires, Sudamericana, 2004.
- Florescano, Enrique. *Memoria mexicana*. México, FCE, 1995.
- González Casanova, Pablo. "La formación de conceptos en los pueblos indios (El caso de Chiapas) en *Para una historia de América. II. Los nudos I*. México, El Colegio de México-FCE, 1999, pp. 398-399.
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. (Trad. Jorge Ferreiro), México, FCE, 2000.
- Kusch, Rodolfo. *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires, Castañeda, 1991.
- , *América profunda*. Bs. As., Biblos, 1999.
- León-Portilla, Miguel. *El destino de la palabra. De la oralidad y los códigos mesoamericanos a la escritura alfabética*. México, El Colegio Nacional-FCE, 1997.
- , *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*. 15ª ed. México, UNAM, 1998.
- Le Clézio, J. -M.G. *El sueño mexicano o el pensamiento interrumpido*. (Trad. Mercedes Córdoba y Tomás Segovia). México, FCE, 2008.
- Lienhard, Martin. *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. La Habana, Casa de las Américas, 1989.
- López, Luis Enrique e Ingrid Jung (comp.) *Sobre las huellas de la voz. Sociolingüística de la oralidad y la escritura en su relación con la educación*. Madrid, Ediciones Morata-PROEIB-Andes, 1998.
- Pacheco, Carlos. *La comarca oral. La ficcionalización de la oralidad cultural en la narrativa latinoamericana contemporánea*. Caracas, La Casa de Bello, 1992.
- Rozat Dupeyron, Guy. *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*. México, Universidad Veracruzana, 2002.

# ÍDOLOS TRAS LOS ALTARES: LA RECUPERACIÓN DEL MÉXICO PREHISPÁNICO Y COLONIAL

## EN LA OBRA DE ANITA BRENNER

Eduardo San José Vázquez\*

A pesar de su impronta en algunos de los esquemas ideológicos que explicaron el desarrollo del llamado Renacimiento Mexicano, perdura la necesidad de presentar a Anita Brenner a un público que exceda al iniciado, y descubrir su valor en la cultura del México contemporáneo. El caso de Anita Brenner presenta unos aspectos peculiares que quizá han simplificado o reducido su imagen ante la posteridad. Una vez descubiertas su vida y su obra, es evidente que superan el interés de esas particularidades que la retrataban ya en su momento, y lo siguen haciendo desde nuestra distancia cronológica. Me refiero a su carácter de intelectual mexicana-estadounidense, judía, autora en lengua inglesa, y que vivió buena parte de su vida a ambos lados de la frontera.

Con frecuencia, Anita Brenner ha sido representada como “fuereña” en México, y se incorpora como tal a la dispar nómina de extranjeros que dejaron huella escrita de sus impresiones mexicanas: Malcolm Lowry, D. H. Lawrence, Aldous Huxley, John Dos Passos, André Breton, Antonin Artaud o la generación *beatnik*, entre otros muchos practicantes de ese spengleriano *downshifting*. Otras veces, Anita Brenner ha aparecido como curioso ejemplar del “nepantlismo”, del que hablara Miguel León-Portilla<sup>1</sup>: esa indefinición en la identidad del transculturado, que pasa a sentirse en una tierra de nadie. Quizá esta última consideración de Anita Brenner es más ajustada a la realidad que la de fuereña, en una vuelta de tuerca en la que el nepantlismo se aplica no sólo a los nativos americanos o aun a los criollos, sino también a los nuevos aportes de la inmigración y los exilios a la cultura mexicana en el siglo xx; a ese *México, país refugio* al que se refiere el historiador Pablo Yankelevich<sup>2</sup>.

\* Universidad de Oviedo, España.

<sup>1</sup> Vid. Miguel León-Portilla, *Culturas en peligro*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1976. pp. 18-20.

<sup>2</sup> Vid. Pablo Yankelevich (coordinador), *México, país refugio. La experiencia de los exilios en el siglo xx*, México, Plaza y Valdés editores/CONACULTA-INAH, 2002.

Pero, por encima de esas insuficientes representaciones, Anita Brenner reclama su importancia en la galería de nombres de la historia cultural mexicana, particularmente en el Renacimiento Mexicano del primer tercio del siglo xx; y solicita, de hecho, su pleno ingreso en la mexicanidad. Como observa Carlos Monsiváis a propósito de esta autora, “su habilidad de integrar las herencias culturales, idiomáticas y políticas le permitió aceptar desde dentro y desde fuera la complejidad de lo que es mexicano”<sup>3</sup>. Un dato relevante respecto a su problemática pero segura mexicanidad es el hecho de que Anita Brenner llegara a rechazar la Orden del Águila Azteca, la mayor distinción concedida por el gobierno mexicano a ciudadanos extranjeros, que rehusó con el argumento de ser mexicana de hecho y por derecho, más allá de su fisonomía, su apellido, o su raza y religión.

Anita Brenner fue una poliédrica intelectual; antropóloga y folklorista, estudiosa y crítica del arte mexicano, periodista, promotora cultural, editora, traductora, escritora de ficción. Pero ni siquiera esta caracterización dice gran cosa del personaje: es más expresivo referirse a ella como testigo central de su época, si bien considerada hoy una figura secundaria del Renacimiento Mexicano, un periodo de optimismo y efervescencia cultural que respondía al afán colectivo de reconstruir y renovar el país tras la Revolución social de 1910 a 1920.

Brenner aparece en esa época dorada del primer tercio del siglo xx en México, en la que destacaron artistas mexicanos como Diego Rivera, José Clemente Orozco, David Alfaro Siqueiros, Francisco Goitia, Gerardo Murillo (Dr. Atl), Miguel Covarrubias, Fermín Revueltas, Adolfo Best Maugard, Xavier Guerrero, Rufino Tamayo, Carlos Mérida o Carmen Mondragón (Nahui Olin), entre tantos otros. La efervescencia posrevolucionaria mexicana atrajo también a numerosos intelectuales extranjeros, atraídos por lo que no en vano ha sido visto como una reminiscencia de los que antes de la Primera Guerra Mundial habían sido (y en parte seguían siendo) eminentes centros artísticos y culturales, como el Village neoyorquino, el Montmartre o el Montparnase parisinos, o el barrio de Bloomsbury, en Londres. En el caso de estos intelectuales y artistas extranjeros en México, podemos suponer que

<sup>3</sup> *Apud* Ana Indyck, “Entre dos mundos: Anita Brenner, identidad transcultural y arte mexicano en Nueva York”, en VVAA, *Anita Brenner. Visión de una época* (introducción de Nadia Ugalde Gómez). México, RM/CONACULTA, 2007, p. 42.

unieron la atracción hacia ese deslumbrante contexto con su huida del pesimismo histórico tras la guerra europea, lo que explica que nos encontremos aquí con nombres como Jean Charlot, Tina Modotti, Alphonse Goldschmit o Sergéi Eisenstein, quien basó su inconclusa película *¡Que viva México!* (1932) en el primer libro de Anita Brenner, el que a la postre sería su obra característica, *Ídolos tras los altares*, publicada originalmente en inglés y en Estados Unidos con el título de *Idols behind Altars* (1929)<sup>4</sup>. Dentro de la importancia que el redescubierto México posrevolucionario cobró también en Estados Unidos, nos encontramos en el Renacimiento Mexicano con estadounidenses como Alma Reed (periodista que, por cierto, sí aceptaría el Águila Azteca en 1961), el fotógrafo Edward Weston, el historiador y activista Bertram Wolfe, el intelectual y político Ernest Gruening, el periodista Carleton Beals, la folklorista Frances Toor, la periodista y escritora Katherine Anne Porter, el poeta Hart Crane, o la presencia más fugaz de John Dos Passos, así como los artistas Max Gorelik, Pablo O'Higgins, Lowell Houser o William Spratling. Todos ellos, extranjeros guiados a la Ciudad de México por algo semejante a lo que la autora califica en *Idols behind Altars*, refiriéndose en este caso sólo a los europeos, como

a shade of that vague feeling among young Europeans that Europe is dying; perhaps an irritated repudiation, after the war [First World War], of trivial and smart gymnastics; and certainly an expressed conviction that Mexico has a new value to contribute to the artistic and spiritual world<sup>5</sup>.

Muchos de estos nombres llegan hasta nosotros como meras referencias de manual y personajes secundarios para la posteridad, si bien pudieron llegar a tener un protagonismo personal en el grupo más íntimo de ese Renacimiento y una importancia real difícilmente detectable para la historiografía. Una órbita de nombres entre los que suele aparecer Anita Brenner, relegada a ella tanto a causa de no ser artista, como por las coordenadas biográficas apuntadas,

<sup>4</sup> Para la influencia de esta obra en la película de Eisenstein, *vid.* Susannah Glusker, "Anita Brenner: Redes del exilio", en Yankelevich, *op. cit.*, p. 60.

<sup>5</sup> Anita Brenner, *Idols behind altars. Modern Mexican art and its cultural roots*, New York, Dover Publications, 2002, p. 313. Es una edición facsimilar de la original de 1929, con el único cambio del subtítulo.



más que por los valores propios de una obra de crítica y ensayo que creó los nuevos mitos culturales del periodo posrevolucionario, comenzando por el título de “Renacimiento Mexicano”, que debemos a ella y al pintor Jean Charlot<sup>6</sup>.

Se tratara éste de un *movimiento* como tal, o de un *momento* de características específicas –discusión que sigue dividiendo a los historiadores–, el Renacimiento Mexicano se reconoció en su predominio de las artes visuales, articulado a menudo en torno a pintores, escultores, fotógrafos, cineastas o arquitectos (como los casos señalados de Guillermo Zárraga o Juan O’Gorman), donde la formación de una estética revolucionaria y nacionalista se correspondía con el proyecto de dotar a la nación de nuevos símbolos y asociaciones imaginarias colectivas: algo que pasaba por recuperar las culturas prehispánicas, por contraposición al positivismo inmediatamente anterior. De ahí que, en el afán pedagógico de trasladar la historia de México y el espíritu de los cambios de la Revolución al pueblo iletrado, el núcleo fundamental del Renacimiento haya sido artístico y visual. Esto, sin desdeñar la función en él de los intelectuales y escritores del momento, como quizá debería incluirse el grupo algo anterior del Ateneo de la Juventud Mexicana, o los nombres de músicos, como Carlos Chávez; ensayistas y antropólogos, como Manuel Gamio, o escritores, como Mariano Azuela, Martín Luis Guzmán, Xavier Icaza, Antonieta Rivas Mercado, Salvador Novo o Manuel Maples Arce, nombres de una generación que aparece al público extranjero en la vindicación que de ellos hace el último capítulo de *Idols behind Altars*, poco antes de que la oposición entre el grupo *Contemporáneos* y el Estridentismo comience a operar.

Más allá de que la obra de Brenner haya quedado relegada a un rol secundario, y de que sus libros tiendan a leerse hoy como documento de época, entre los que apenas se rescata el acierto expresivo de la frase que dio título a su primera obra, la importancia cuando menos personal de la escritora en el núcleo de esa

<sup>6</sup> El marbete “Renacimiento Mexicano” aparece en el artículo conjunto que escriben en 1928, y que publican y traducen para sendas publicaciones de Estados Unidos y Francia. Vid. Anita Brenner y Jean Charlot, “The Mexican Renaissance”, *New York World*, enero 1928 [s.p.]; “Une Renaissance Mexicaine”, *La Renaissance de L’Art Français*, febrero 1928 [s.p.]. Entre otras ediciones y recopilaciones, los textos de Charlot sobre el tema se encuentran en Jean Charlot, *The Mexican Mural Renaissance, 1920-1925*, New Haven, Yale University Press, 1963.

inteligencia cultural mexicana fue muy notable. Así como, a través de la propia Anita, de algún otro miembro de la familia, como su hermana Leah Brenner, quien durante años fue secretaria personal de Diego Rivera, y más tarde destacada biógrafa del artista<sup>7</sup>.

De esta importancia nuclear y esa familiaridad podemos elegir algunos indicios gráficos con los que no es difícil coincidir en cualquier hojeo de los repertorios visuales más conocidos del Renacimiento Mexicano, si bien su modelo protagonista pudiera haber pasado inadvertido. Nos referimos, por ejemplo, a los retratos fotográficos que conservamos de Anita Brenner gracias a Edward Weston o a Tina Modotti, con sendas series fotográficas tomadas hacia 1926, además de los retratos que la italiana sacó de varios miembros de la familia de Anita, como su madre, Paula, o su hermana Dorothy; o la anónima y sin embargo muy célebre instantánea de Weston titulada *Nude of A*, más conocida como *Pearshaped nude* (1925), el minimalista desnudo femenino en forma de pera que hoy cuelga en las paredes del MOMA neoyorquino<sup>8</sup>. En el catálogo pictórico de Anita Brenner, encontramos el retrato al óleo que de ella hizo Jean Charlot (c. 1926), con quien llegó a tener una relación sentimental; o el retrato de su hijo, Peter Glusker, por mano de Diego Rivera (c. 1945).

Pero lo que importa en una presentación de Anita Brenner es atender a la recuperación del mundo prehispánico que lleva a cabo el Renacimiento Mexicano, y la destacada función de la escritora en él, como autora de la primera conceptualización de ese Renacimiento con *Idols behind Altars*; y, en menor medida, como autora de la primera historia integral de la Revolución Mexicana, que sobre todo merece recordarse como la primera historia fotográfica de la Revolución, con *The Wind That Swept Mexico*, de 1943<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Vid. Leah Brenner, *An Artist Grows up in Mexico* (ilustraciones de Diego Rivera), New York, Beechurst Press, 1953 (varias reimpresiones y reediciones posteriores).

<sup>8</sup> Para un estudio de las circunstancias de esta foto y de la serie a la que pertenece, vid. Brenner, Marie, "Southern exposure", *Vanity Fair*, núm. 528, 2004, pp. 172-177, 208-211.

<sup>9</sup> Vid. Anita Brenner, *The Wind That Swept Mexico. The History of the Mexican Revolution 1910-1942* (Historical photographs assembled by George R. Leighton), Austin, University of Texas Press, 1993 [1943]. Se tradujo al español en edición del Fondo de Cultura Económica de 1985 como *La Revolución en blanco y negro*, si bien existe otra edición anterior, menos conocida, que traduce literalmente por *El viento que barrió a México*, México, Gobierno del Estado de Aguascalientes, 1975.

Con sólo estas dos obras, Anita Brenner puede calificarse como una prominente intelectual del Renacimiento Mexicano y de lo que éste significaba para el nuevo nacionalismo de la Revolución. Dentro de esa función orgánica de Brenner como creadora o, cuando menos, primera comentarista de los mitos discursivos del Renacimiento, interesa destacar la misión implícita que recibe, que es presentar el nuevo México a los propios artistas mexicanos, pero ante todo al público extranjero; de ahí que estas obras mayores de su producción se publiquen en inglés. Y aquí Anita Brenner realizó la doble función de presentar la nación bajo una luz positiva, frente a la barbarie con que secularmente se la consideraba desde fuera, y de hacerlo desde el punto de vista específicamente mexicano. Una perspectiva que no sólo ponderaba los valores particulares de la Revolución y de la expresión artística a ella asociada, sino que abría el arte prehispánico al preciso concepto de arte, equiparándolo a las cimas artísticas de la Antigüedad como plasmación estética de toda una cultura, y no ya como un fenómeno “primitivo” o de “artesanía tribal”, según apunta Carol Miller<sup>10</sup>.

## Una vida en instantáneas<sup>11</sup>

Anita Brenner nació en Aguascalientes, México, en 1905, y murió camino a esa ciudad, en un accidente en carretera en 1974. Fue registrada al nacer con el nombre de Hanna Brenner. Pertenecía a la primera generación mexicana de una familia de emigrantes judíos de Letonia. El padre, Isidore Brenner, había llegado antes a través de Estados Unidos. En Chicago, conoció a la que sería su mujer, originaria de su misma región. El matrimonio, Isidore y

<sup>10</sup> Carol Miller, “Anita Brenner”, en VVAA, *Anita Brenner. Visión de una época* (introducción de Nadia Ugalde Gómez), México, RM / CONACULTA, 2007. p. 103.

<sup>11</sup> Para este sumario biográfico, *vid.* Susannah Joel Glusker, *Anita Brenner. A Mind of Her Own* (foreword by Carlos Monsiváis), Austin, University of Texas Press, 1998. También, los archivos personales de Anita Brenner, depositados en el Harry Ransom Research Center (University of Texas at Austin), especialmente, sus diarios, correspondencia y varios tramos de sus artículos periodísticos (Series III y VI, y Serie II, cajas 36-48, en el catálogo del inventario). Salvo cuando merezca citarse de alguna de estas u otras fuentes y así se indique a pie de página, remito por defecto a ellas.

Paula, llegó en el cambio de siglo a Aguascalientes. Isidore alcanzó cierta fortuna como hostelero y terrateniente. En la ciudad fundó un grupo Rotario y llegó a tener un equipo de béisbol, Los Tigres de Brenner. Pero, a pesar de esta apariencia de activo miembro de la sociedad hidrocálida, los Brenner no terminaron de integrarse completamente. Así, la conciencia política que Anita desarrolló en su juventud nació de su autoconciencia como judía y como desplazada en una cultura que sin embargo sentía como propia.

Su infancia transcurre entre periodos en los que la familia se veía desplazada a Ciudad de México –en dos ocasiones, 1912 y 1914–, ya que varias tentativas revolucionarias de expulsión de ciudadanos estadounidenses, por quienes se les tomaba, lo hacían aconsejable. A causa de esas políticas, en 1916 la familia deja Aguascalientes y se instala en San Antonio, Texas. A los dieciocho años, sin embargo, Anita decide recuperar lo que consideraba sus raíces irrenunciables, y regresa por su cuenta a México. Se establece en la capital y estudia en la Escuela de Altos Estudios de la Universidad de México. Desde entonces, septiembre de 1923, podemos tomarla como un miembro más de lo que se comenzará a conocer por el Renacimiento Mexicano.

En 1925 decide completar sus estudios matriculándose en Antropología en la Universidad de Columbia, en Nueva York, donde estudia un semestre (hasta septiembre de 1927, cuando regresa a México) con Franz Boas, uno de los maestros del relativismo antropológico, quien ya había sido mentor de Manuel Gamio, padre de la antropología moderna mexicana y una de las influencias más acusadas de *Idols behind Altars*. El relativismo antropológico comienza a ser más que una corriente académica en México, para resultar un fruto necesario de la Revolución, como superación del positivismo de la llamada “Edad de la Razón” del Porfiriato y de un concepto de progreso logocentrista y evolucionista. La recuperación del mundo prehispánico en la que viene a incorporarse Brenner, con un proyecto de tesis doctoral sobre cerámica mesoamericana que dirigirá el propio Boas, forma parte, pues, del ambiente de época en el país.

En 1926, Alfonso Pruneda, rector de la Universidad de México, apoyó la propuesta de Anita Brenner de hacer una investigación sobre las artes decorativas mexicanas. La idea se ampliaba a la edición de dos libros: un catálogo explicado de la investigación y un ensayo sobre el arte en la Revolución. Para ambos proyectos, Anita Brenner encarga a Edward Weston las imágenes que los

debían ilustrar, para lo cual el fotógrafo realiza un extenso viaje por el país. El encargo supuso la iniciación en la fotografía de Tina Modotti, por entonces ligada sentimentalmente a Weston, quien durante el viaje le enseñaría los rudimentos de la fotografía y el revelado: con extraordinario resultado, según se ve, ya que se ha hecho imposible precisar la autoría de algunas de esas imágenes. Brenner llegó a tener listos ambos originales, con los títulos de *Mexican Decorative Arts* y *Mexican Renaissance*, que serían la primera muestra del nuevo arte mexicano fuera y dentro del país. Pero los materiales para los dos libros, incluidas las numerosas imágenes que recabaron Weston y Modotti, fueron tan extensas que los editores los rechazaron, y se vio obligada a fundir los dos proyectos en lo que sería, en 1929, *Idols behind Altars*.

Al año siguiente de la publicación del libro, presenta su tesis doctoral en Columbia, tras lo que se casa con David Glusker. Ambos recorren Europa en viaje nupcial, que prolongan en un viaje etnográfico por el estado de Guerrero. Una luna de miel que, como dice no sin ironía el antropólogo Samuel Villela, hicieron “en afortunada conjunción” con la concesión de una beca Guggenheim, que Anita había solicitado para hacer un estudio sobre el arte azteca<sup>12</sup>. El viaje por Guerrero no dejó fruto alguno de su investigación, pero sí un gran archivo gráfico que en buena medida permanece inédito<sup>13</sup>.

Paralelamente, se dedica a traducir a autores mexicanos e hispanoamericanos al inglés. Durante las décadas de los años treinta y cuarenta, traduce a Mariano Azuela (*Marcela. A Mexican Love Story* [*Mala yerba*], 1932), a Gregorio López y Fuentes (*El indio*, con ilustraciones de Diego Rivera, 1937), a Mauricio Magdaleno (*Sunburst* [*Resplandor*], 1944), o la antología de Waldo Frank *Cuentos argentinos* (*Tales from Argentina*, 1932), entre otros.

La politización de Anita Brenner, ya acusada en estos años, se puede hacer derivar de su autoconciencia como judía. Sus primeras colaboraciones periodísticas, desde los últimos años veinte, fueron para varias publicaciones de la comunidad judía de Estados Unidos, como el *Jewish Morning Journal* o el *Menorah Journal*,

<sup>12</sup> Samuel Villela Flores, “El viaje foto-etnográfico de Anita Brenner en Guerrero”, *Diario de Campo*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, núm. 77, 2005, p. 6.

<sup>13</sup> Serie II, caja 17, carpetas 10-11, en los archivos de Anita Brenner en el Harry Ransom Research Center.

explicando la situación y la recepción de los inmigrantes y exiliados judíos en México. Fruto de esa conciencia política es su interés por la situación en Europa. Su compromiso de izquierdas prestaba una atención fundamental a la cuestión alemana y a la evolución del antisemitismo y del Fascismo. Una preocupación, el antisemitismo, que, al ampliarse a la crítica de las políticas estalinistas, la situará en otra *Nepantla* de la izquierda: la de las corrientes perseguidas dentro de la propia Internacional o en sus márgenes, sobre todo el trotskismo y el anarquismo, a los que, sin llegar a pertenecer formalmente, defendió como intelectual y activista. Al menos desde 1933, Anita Brenner aparece como miembro o simpatizante de diversos comités y alianzas trotskistas en Estados Unidos, en los que participa junto a Waldo Frank o Dos Passos, entre otros; al tiempo que, bajo el seudónimo de Jean Mendez, colabora en publicaciones enseguida vinculadas a la Cuarta Internacional, como *New International*, desde donde no sólo ataca el antisemitismo, incluido el del comunismo estalinista, sino que comienza a acusar al grupo de Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles de traición a la esencia de la Revolución<sup>14</sup>.

En 1932 publica *Your Mexican Holiday*. Se trata de una obra comparativamente menor en su trayectoria, libro o guía para viajeros extranjeros por México, con mapas ilustrados del pintor Carlos Mérida. Pero, a pesar de ser un libro de encargo, destinado, se suponía, a halagar parte de los prejuicios que casi todo viajero espera confirmar sobre un país, la obra presenta una comprometida vivencia en primera persona en la que no deja de insertar las apreciaciones históricas de *Idols behind Altars*, y una capacidad de observación que la acerca a la literatura de viajes, antes que a una simple guía turística *Baedeker*.

En julio de 1933 llega en su primer viaje a España, donde permanece varios meses, estancia para la que consigue una corresponsalía del diario *The New York Times* y durante la que enviará despachos periódicos para la revista *The Nation*. Las crónicas españolas de Anita Brenner recuerdan a sus escritos mexicanos, en la finalidad predominante de, primero, ofrecer un relato divulgativo pero al mismo tiempo de calado reflexivo; y, segundo, en la intención de romper los estereotipos sobre el país

<sup>14</sup> *Passim* Alan M. Wald, *The New York Intellectuals. The Rise and Decline of the Anti-Stalinist Left from the 1930s to the 1980s*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1987.

y sobre su gente. Algún historiador, como Alicia Azuela, ha señalado la ingenuidad y la simplificación de varias de las visiones de la historia mexicana que aparecen en *Idols behind Altars*; observación que acompaña con la advertencia de los veinticuatro años que tenía Anita Brenner cuando se publicó, si bien no parece tener en cuenta que el público al que iba dirigida la obra, extranjero, condicionaba *a priori* ciertas simplificaciones: lectores con los que la autora no compartía lugares comunes sobre el tema, que el libro se veía obligado a crear sobre la marcha<sup>15</sup>.

Pero esas posibles simplificaciones desaparecen en sus crónicas españolas de los años treinta, donde demuestra no sólo la profesionalidad de la reportera y la analista política (en sus análisis de la situación parlamentaria, la polarización social y sus causas seculares y circunstanciales, o en el retrato de algún personaje como Juan March, cuyo papel en esta etapa convulsa compara pero sabe singularizar frente al papel análogo de William Randolph Hearst durante la Revolución en México), sino también en la pintura más literaria del pueblo español, donde no desdeña a la antropóloga que sigue siendo.

En el viaje de regreso de su primera estancia española, se detiene en París, donde se entrevista por primera vez con León Trotsky, con quien mantendría correspondencia<sup>16</sup>. La preocupación por la defensa de Trotsky coincide ya con su avisada lectura del contexto español, y con las críticas a lo que ella advierte como ominosa polarización social, de la que no sólo culpa a la derecha española, sino que une a su acusación internacional contra el estalinismo. Esta denuncia preludiaba lo que abiertamente llegará a calificar como traiciones del estalinismo y del propio Gobierno contra la República, durante su posterior estancia como reportera en la Guerra Civil española, lo que le valdría para que *The Nation* le retirara su corresponsalía<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Vid. Alicia Azuela, "Ídolos tras los altares, piedra angular del Renacimiento artístico mexicano", en VVAA, *op. cit.*, p. 93.

<sup>16</sup> Para la referencia bibliográfica del texto de esta entrevista en los escritos reunidos de Trotsky, y para la localización de la correspondencia, vid. Glusker, *Anita Brenner. A Mind* [...], pp. 163, 248.

<sup>17</sup> Entre los textos de la década donde hace esta denuncia, acentuada a partir de 1936, destaca el opúsculo de más de sesenta páginas donde, en 1937, sistematiza tales acusaciones: la tardía concesión de ayuda a la República por parte de la URSS como un fondo a crédito (el famoso "oro de Moscú"), las purgas de trotskistas y anarquistas (los "thieves and cut-throats stalinists"), o la visión del PCE como

En 1935 se instala en Nueva York. Su segundo retorno, en 1936, a España, donde ahora permanecerá durante un año, coincide con la Guerra Civil. Brenner acentúa su denuncia de los desmanes del estalinismo contra el trotskismo y el anarquismo en España. Publica la desaparición de varios miembros del POUm, la FAI y la CNT, y se hace cargo de investigar personalmente la desaparición de Erwin Wolff, un checoslovaco enviado por el *London News Chronicle* que había sido secretario de Trotsky<sup>18</sup>. Es llamativo que dos agentes ya públicos del estalinismo como Modotti y Siqueiros —quien liderará un fallido atentado contra la vida de Trotsky en México, meses antes de su asesinato a manos de Ramón Mercader en 1940— se encuentran por entonces en España (la italiana, bajo otra identidad), pero Brenner no los menciona una sola vez en sus crónicas o en sus cartas de entonces.

El Instituto Cervantes organizó en 2006 una exposición itinerante, *Corresponsales en la Guerra de España*, de la que ha quedado un extraordinario catálogo, con los testimonios, entre otros, de George Orwell, Ernest Hemingway, John Dos Passos, Martha Gellhorn, Antoine de Saint-Exupéry, Geoffrey Cox, Ilya Ehrenburg o Indro Montanelli<sup>19</sup>. La lista es amplia, pero podría haberse completado con Anita Brenner, quien no sólo no desmerece, sino que mejora mucho de lo que escribieron estos extranjeros durante la guerra española, no pocas veces desde el prejuicio o la fantasía: basta comparar la actitud de Hemingway, quien vive la guerra como un campo libre para la aventura; o Dos Passos, quien sí se horroriza de la guerra, pero mitifica en cambio el bando republicano como románticas partidas de guerrilleros y milicianos, idealizando España desde un primitivismo pintoresquista<sup>20</sup>. En comparación, la lectura del maduro estudio de la situación española en las crónicas de la periodista mexicana es una tarea pendiente.

---

“the Trojan Horse”: *Passim* Anita Brenner, *Class War in Spain (An exposure of Fascism, Stalinism, etc.)*, Sydney, Socialist Labor Party of Australia, 1937.

<sup>18</sup> Para la referencia de los documentos del caso dirigidos por ella a la Generalitat catalana, vid. Glusker, *Anita Brenner. A Mind [...]*, p. 170. Para una noticia de esta misma desaparición, cfr. Ignacio Martínez de Pisón, *Enterrar a los muertos*, Barcelona, Seix Barral, 2006, p. 228.

<sup>19</sup> Vid. VVAA, *Corresponsales en la Guerra de España* (Carlos García Santa Cecilia, editor), Madrid, Instituto Cervantes / Fundación Pablo Iglesias, 2006.

<sup>20</sup> Además del catálogo arriba citado, para ambos retratos vid. Edward F. Stanton, *Hemingway en España*, Madrid, Castalia, 1989. pp. 199-228; así como el ya mencionado ensayo histórico de Martínez de Pisón, *op. cit.*, pp. 51-85.



Anita Brenner participaría en la consecución del asilo de Trotsky en México, en 1937, como una de las apenas seis personas a las que se limitó su inicial negociación secreta, entre los responsables de la Alianza Trotskista y del Comité Americano de Defensa de Trotsky, en Estados Unidos, el embajador de Estados Unidos, el pintor Diego Rivera, el presidente Lázaro Cárdenas y su Secretario de Comunicaciones, el general Múgica. Su papel consistió en servir de primer cauce de confianza entre los trotskistas en Estados Unidos y México, para lo que Brenner acudió a Diego Rivera. Existe un telegrama fechado ya en 1936 de Anita a Rivera, en el que le pedía al pintor su mediación con Cárdenas para asilar a Trotsky, como “cuestión de vida o muerte”. El documento se puede consultar hoy en los archivos Rivera-Kahlo en la Casa Azul de Coyoacán, donde Trotsky comenzó residiendo a su llegada al país<sup>21</sup>.

Es preciso resumir, a partir de aquí, la vida de Anita Brenner, a su vuelta del segundo viaje a España y tras el asesinato de Trotsky. Porque, en cierta medida, su vida, salvando el dato de la publicación de *The Wind That Swept Mexico* en 1943, no es que decline en intensidad, pero abre una etapa de rutina más constante, que coincide, también, con la época en que el Renacimiento Mexicano se ha clausurado como tal. Tras pasar a ser el arte oficial de la Revolución institucionalizada, entre 1923 y 1927, *Idols behind Altars* recoge ya la liquidación práctica del muralismo y de la protección oficial de sus artistas, excepción hecha, quizá, de Rivera, quien aún continuaría recibiendo encargos, a pesar de que también debió encaminar sus pasos hacia Estados Unidos (Detroit, Nueva York). La redacción de Brenner coincide con la proliferación de los grandes proyectos del muralismo, en proceso de composición: en el libro aparecen, por ejemplo, fotografías de la obra en curso de los murales andamiados y bocetados de Rivera, Siqueiros u Orozco para la Escuela Nacional Preparatoria, o para el Secretariado de Educación. No obstante, el ritmo de los acontecimientos había dado tiempo a que el libro registrara también la retirada de la confianza oficial en estos artistas –la preterición de Orozco a Nueva York y De la Cueva a Guadalajara, la subsistencia de Revueltas decorando gasolineras, el exilio interior de Goitia<sup>22</sup>, y la incompreensión popular de su arte –como las imágenes

<sup>21</sup> Vid. Olivia Gall, “Un solo visado en el planeta para León Trotsky”, en Yankelevich, *op. cit.*, pp. 63-90.

<sup>22</sup> Vid. Anita Brenner, *Idols...*, p. 259.

que reproduce el libro de Brenner con las mutilaciones y escarnios de varios frescos<sup>23</sup>-. Con todo, esta etapa vital más “rutinaria” de Anita Brenner, a partir de la cual se desenvuelve como crítica de arte y editora, se abre no sólo a causa de esta caducidad más o menos natural del Renacimiento Mexicano, sino por la relativa dispersión de parte del grupo, acentuada en la decepción y la desconfianza que produjo el asesinato de Trotsky.

Para entonces, su doble maternidad estimuló quizá una veta de su escritura, la ficción para niños, que deparó varios libros de cuentos entre 1942 y 1966, todos ellos escritos en inglés y publicados en Estados Unidos, si bien algunos se fueron traduciendo al castellano. Libros que casi siempre llevaron ilustraciones de Jean Charlot, uno de los pintores con los que mantuvo la amistad, en títulos como *The Boy Who Could Do Anything* (1942), *I Want to Fly* (1943, ilustrado por Lucienne Bloch), *A Hero by Mistake* (1953), *Dumb Juan and the Bandits* (1957), o *The Timid Ghost* (1966).

Entre 1955 y 1972 se convierte en editora y directora de *México/ This Month*, una publicación mensual que pretendía ser un foro para la comunidad estadounidense en el país y órgano de difusión de México y de la cultura mexicana en el extranjero. La publicación se consolidó por la iniciativa política y vivió gracias a las suscripciones oficiales, mediante las cuales se distribuía por las embajadas mexicanas. La revista contó con las ilustraciones e imágenes habituales de Jean Charlot, Kati Horna, Vladimiro Machado (Vlady), Josep Bartolí, Pedro Friedeberg, Mattias Goeritz o Leonora Carrington, entre otros artistas del Renacimiento Mexicano y del exilio español y europeo que encontraron en esta publicación un medio de promoción o subsistencia.

La década de los sesenta se abre para Anita Brenner con una crisis matrimonial, así como con su alejamiento casi definitivo del mundo de la cultura, con el que mantenía el vínculo a través de *México/ This Month*. En 1961, regresa a su ciudad natal, donde abre una granja de exportación agrícola, que vendía en México y Estados Unidos. Rehabilitaba así las viejas tierras de la familia en Aguascalientes, y favorecía temporadas fuera de la capital, de su mundo cultural y de su ya muy cambiado mercado de las afinidades electivas.

<sup>23</sup> *Ibid.* imágenes 71, 73, 78 [s.p.] (las imágenes aparecen fuera de la paginación normal, en el original).

## *Idols behind Altars:* sincretismo o insurgencia de los vencidos

En 1923 se había creado el Sindicato de Obreros, Técnicos, Pintores, Escultores y Grabadores Revolucionarios de México, que serviría de núcleo del Renacimiento Mexicano, con su órgano de expresión, el periódico *El Machete*. Ese año, se publica en él el primer manifiesto del Sindicato, su *Declaración social, política y estética*, dedicada “A la raza indígena humillada durante siglos”. Como observa Alicia Azuela, la creación del Sindicato marcó la ruptura de sus integrantes con el universalismo y el internacionalismo de raíz vanguardista que hasta entonces compartieron los más jóvenes artistas mexicanos, quienes enseguida se inclinaron por un arte nacionalista, enraizado en la tradición indígena y concebido como factor de cambio social, con un lenguaje, tan realista como simbólico, de tono didáctico<sup>24</sup>. En el manifiesto, con palabras que se han supuesto de Siqueiros, leemos:

No sólo todo lo que es trabajo noble, todo lo que es virtud, es don de nuestro pueblo (de nuestros indios muy particularmente), sino la manifestación más pequeña de la existencia física y espiritual de nuestra raza como fuerza étnica brota de él, y lo que es más, su facultad admirable y extraordinariamente particular de hacer belleza; el arte del pueblo de México es la manifestación espiritual más grande y más sana del mundo y su tradición indígena es la mejor de todas<sup>25</sup>.

*Idols behind Altars* fue la primera síntesis de ese movimiento, y el intento ensayístico de reflejar el cambio desde el concepto de mestizaje nacional de José Vasconcelos al nacionalismo indigenista. Tal como la autora advierte, Vasconcelos, no obstante ser el primer promotor y protector oficial del nuevo arte, como Ministro de Educación, se debió de ver superado por una pedagogía cultural que ya no era la de su generación:

<sup>24</sup> Vid. Azuela, *op. cit.* p. 77.

<sup>25</sup> David Alfaro Siqueiros, “Declaración social, política y estética del Sindicato de Obreros Técnicos, Pintores, Escultores y Grabadores Revolucionarios de México. A la raza indígena humillada durante siglos...”, en *Palabras de Siqueiros* (selección, prólogo y notas de Raquel Tibol), México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 24.

He [Vasconcelos] subsidized all kinds of experiments and projects, suppressing many of his personal preferences and tastes to patriotic curiosity and faith. The result was a new educational orientation whose point of departure is the legitimate most numerous native. This viewpoint was almost forced upon him<sup>26</sup>.

El valor histórico de *Idols behind Altars* reside además en su función apologética de un arte y una visión cultural —la de la presencia nativa en México como insurgencia en lugar de como pasivo y armónico sincretismo— que la obra muestra ya bajo una franca amenaza oficial y popular. El libro de Brenner es posiblemente uno de los primeros en reproducir, traducidos al inglés, los manifiestos del Sindicato de Pintores; entre ellos, el antes citado. Asimismo, cita el cartel-proclama de 1924 titulado “Protesta”, contra lo que el Sindicato consideraba “a campaign [that] has been undertaken against the present movement of painting in Mexico”<sup>27</sup>. Así, pues, el ensayo de Brenner no sólo recogió el auge, sino la declinación y caída del Renacimiento Mexicano, ante cuya suerte el libro ensaya una defensa histórica. Lo interesante es que ésta se manifestó en una dirección sintomática: el extranjero, de donde provenía una valoración y una particular defensa de este arte que enseguida se convirtió en un interés fundamental de los nuevos artistas, quienes por necesidad habían dejado de considerar el muralismo como un patrimonio mexicano y una expresión genuina e intransferible del ser de la nación, para pasar a validarlo en el contexto universal e intemporal del arte. Así, la “Protesta” pondera los valores del nuevo arte mexicano “as is proved by the opinions written of our work here in Mexico, in the United States, and in Europe”<sup>28</sup>; o como concluía una carta firmada por doscientos artistas contra la destrucción de uno de los murales de Siqueiros, “In the name of Art, which is not a nacional but an internacional property”<sup>29</sup>. La labor de Anita Brenner en esa dignificación internacional del nuevo arte mexicano resultó fundamental.

Y, sin embargo, este libro sobrevive hoy en la memoria cultural mexicana como un título, una frase feliz: si bien, ante todo, es preciso anotar, como hace Alicia Azuela, que la frase era en realidad

<sup>26</sup> Anita Brenner, *Idols [...]*, pp. 325-326.

<sup>27</sup> *Apud.*, *ibid.* p. 256.

<sup>28</sup> *Loc. cit.*

<sup>29</sup> *Apud.*, *ibid.* p. 257.

de Manuel Gamio, en su obra *La población del Valle de Teotihuacán*, de 1922<sup>30</sup>. En esa calidad de frase célebre, Octavio Paz menciona el ensayo de Brenner en sus adendas a las últimas ediciones de *El laberinto de la soledad*, elogiando el acierto de la expresión<sup>31</sup>. La remisa valoración de Paz, que cita a Anita Brenner en los paratextos de la edición conmemorativa de su conocido ensayo, no evita que en él hayan asomado varias de las visiones históricas que aparecen con la obra de la escritora, en lo que podría ser otra muestra de lo que Monsiváis ha calificado como una “intuición poderosa que no merecerá reconocimientos de los demasiados que la aprovechan”<sup>32</sup>. Por ejemplo, en la idea de Paz de la historia mexicana como una negación constante de su pasado que no obstante termina por aflorar: sobre todo, con la Revolución, esa “brusca y mortal inmersión en nosotros mismos, en nuestra raíz y origen”<sup>33</sup>; la misma Revolución en la que Brenner sostenía que “Mexico has come to herself”, tras siglos de autonegación<sup>34</sup>.

Al mismo tiempo, *Idols behind Altars* anticipó su propia autocrítica y la del Renacimiento en el cuestionamiento del carácter vernáculo del nuevo arte, que décadas más tarde Paz parecía querer desenmascarar, contra cualquier tentación de nacionalismo esencialista, al advertir que “el nacionalismo artístico mexicano fue una consecuencia del cosmopolitismo del siglo xx”<sup>35</sup>, ya que “el descubrimiento de las artes precortesianas y populares también es un resultado de la curiosidad de la estética occidental”<sup>36</sup>. Una prevención a la que Brenner se anticipa en su libro, al considerar la base teórica europea de muchos de los del Renacimiento Mexicano; cuando no, la tímida imitación de las formas indígenas que hay en su arte o su calculada espontaneidad popular, que de hecho animan a la autora a destacar como notables

<sup>30</sup> Vid. Azuela, *op. cit.* p. 77.

<sup>31</sup> Vid. Octavio Paz, “Vuelta a *El laberinto de la soledad*. Conversación con Claude Fell”, en *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 345.

<sup>32</sup> Monsiváis, *op. cit.*, p. 31.

<sup>33</sup> Paz, *op. cit.*, p. 164.

<sup>34</sup> Anita Brenner, *Idols [...]*, p. 314.

<sup>35</sup> Paz, “Re/visiones: Orozco, Rivera, Siqueiros”, en *Sombras de obras*, Barcelona, Seix Barral, 1983, p. 165.

<sup>36</sup> *Id.* “Tamayo en la pintura mexicana”, en *La peras del olmo*, Barcelona, Seix Barral, 1978, p. 192.

excepciones las obras de artistas indios como Xavier Guerrero o Máximo Pacheco<sup>37</sup>.

El proyecto del libro recuperaba una idea de trabajo que habían llegado a bosquejar entre la propia Brenner y Jean Charlot, para la desestimada publicación *Mexican Renaissance*. No obstante, el desarrollo de la obra desbordó el plan, que se limitaba a una historia del nuevo arte mexicano, para adentrarse en la historia cultural y la antropología. El subtítulo original de la obra, modificado en ediciones sucesivas a las dos que conoció en 1929 (en la casa Payson & Clarke, de Nueva York, y en Biblio & Tannen, de Connecticut), habla de esa ambición ensayística: *The Story of the Mexican Spirit*. La obra se divide en tres partes. Tiene una secuenciación cronológica y casi narrativa, si bien su linealidad está constantemente interrumpida por digresiones y llamadas hacia otros periodos. Dedicó tres grandes calas sincrónicas, que no se corresponden exactamente a cada una de las tres partes, a la época prehispánica, la época colonial, y la época contemporánea del Porfiriato y la Revolución, donde concluye recogiendo todos los hilos tendidos en sendos capítulos dedicados a la obra de Siqueiros, Orozco, Rivera, Goitia y Charlot.

El libro fue el primer intento de superar teóricamente el arte europeísta y academicista del costumbrismo romántico y el impresionismo favorecidos durante el Porfiriato, una edad media de la que la autora rescata sus corrientes subterráneas, las verdaderamente fértiles al cabo, que serían el ineluctable sustrato indígena, junto a la propiedad asimiladora del barroco colonial y la empatía de su fatalismo espiritual con las culturas nativas, aliados a la gracia popular y narrativa de los exvotos, al sincero expresionismo de las pinturas decorativas de las cantinas y pulquerías, y a la obra de autores poco conocidos durante el fin de siglo y la primera década del siglo xx, oscurecidos por ese positivismo, como José Guadalupe Posada y sus irreverentes ilustraciones para corridos, cuya recuperación debemos de hecho a Brenner y Charlot, quienes lo acercaron a la historia del arte en sus estudios para la revista *Mexican Folkways*<sup>38</sup>. En estas fuentes, nativas, populares y barrocas –en lo que el arte colonial tuvo de escenificación masiva y en la labor de muchos artesanos indígenas en él–, hace beber Anita Brenner al nuevo arte mexicano.

<sup>37</sup> Vid. Anita Brenner, *Idols* [...], pp. 319-321.

<sup>38</sup> Vid. Glusker, *Anita Brenner. A Mind* [...], p. 71.

Entre las intenciones fundamentales de la obra, la sustitución de la noción de mestizaje cultural por la de resistencia indígena y popular sirve de idea organizadora. Sobre todo, a la hora de valorar los cultos sincréticos, manifestaciones mestizas que encubrirían una irreducible raíz nativa que nunca se habría plegado a la endoculturación asimiladora; lo que nos lleva a hablar de un anticipo no verbalizado aquí como tal del multiculturalismo, en sus reflexiones sobre el carácter no ya mestizo sino de plena insurgencia indígena de cultos como el de Guadalupe o Tinonantzin-Tonantzin, y el de ciertas advocaciones telúricas o toponímicas de Cristo y los santos, como Nuestro Señor del Árbol, el Cristo de Amecameca, San Antonio Itzcuintla o San Francisco Ecatepec<sup>39</sup>.

En cuanto al tono de la obra, se puede definir como lascasiano, influencia que actualiza y reinterpreta a través del relativismo antropológico de Franz Boas y Manuel Gamio, cediendo a fray Bartolomé de Las Casas y a su tono más característico la patente hermenéutica del resto de fuentes históricas de su ensayo, entre las que, por su frecuencia, destacan Nezahualcóyotl, fray Bernardino de Sahagún, fray Jacinto de la Serna y Bernal Díaz del Castillo. No obstante, dentro de este tono general de la obra en el que la apología suele revestirse de abierta acusación histórica, *Idols behind Altars* no es un campo abonado para la fácil generalización, y encuentra la dificultad de su gran ejercicio retórico allí donde lo hace el propio Renacimiento Mexicano: en la problemática integración de las culturas nativas con la idea moderna de revolución. En líneas generales, la obra parte de la concepción cíclica del tiempo en las culturas prehispánicas mesoamericanas. Una percepción que, de acuerdo con la autora, tendría su traslación histórica y caracterológica en el fatalismo, y a través de éste, en el escepticismo del mexicano; ironía raigal de una cultura en la que de cuando en cuando también asomaría su carácter satírico y sarcástico, de la mano, en este caso, no del elemento indígena –portador más bien de la tristeza y la digna gravedad–, sino de la risa estridente del criollo y del mestizo, lo que la autora llama la “vacilada”<sup>40</sup>.

Estas ideas se combinan en la obra con la presencia central de la muerte en la cultura mesoamericana, y su influencia en el devenir colonial de México, a través del grandioso *memento mori*

<sup>39</sup> Vid. Anita Brenner, *Idols [...]*, p. 147.

<sup>40</sup> Sic en la edición original, *ibid.*, pp. 180-184.

que es el Barroco. La importancia del Día de Difuntos en México, la cotidiana vecindad de los fantasmas, el asomo erótico y hasta jocoso de la muerte, proverbial en la obra de Posada, por ejemplo, actúan en el ensayo de Brenner como argumentos para una reticencia histórica incómoda en ese momento de revolución. No en vano, otro de los grandes tópicos de los que arranca la obra, dentro de su interpretación imanentista de lo histórico, es la idea mesiánica y catastrófica de la historia mexicana desde los tiempos prehispánicos. A cada renovación sucede una catástrofe. A cada anuncio y a cada mesías, una profecía infausta y un Apocalipsis, de lo que esgrime como ejemplos análogos entre sí la profecía azteca de la llegada de Cortés-Quetzalcóatl, y la subida al poder de Francisco I. Madero, sucedida de un terremoto que condicionaría la opinión popular por encima de cualquier dialéctica<sup>41</sup>.

Como es fácil suponer, estos elementos culturales, actuando a la manera de un sustrato inevitable, no podían encontrar buen encaje con la idea de revolución. Esto mismo posiciona a Anita Brenner cuando, en la última parte del ensayo, analiza el recorrido del arte durante y tras la Revolución. Es decir, cuando la obra alcanza los capítulos dedicados a esos cinco nombres centrales del Renacimiento Mexicano. Esto formaba parte de un dilema crítico interno al propio arte contemporáneo mexicano, en cuyo seno se debatía la función del arte en la Historia; y la necesidad, o posibilidad, de un arte nativista de y para la Revolución. Como sucedió a los artistas del movimiento, Anita Brenner no pudo, ni necesitó, ni quiso resolver esa contradicción central, en cuya misma expresión encontró el Renacimiento Mexicano el inicio de su caída: "Let the native be the basic unit of the economic and cultural ideal. Is it reverting to barbarism? If it is, better barbarism than sterility"<sup>42</sup>.

La emergencia de las raíces culturales mexicanas durante el primer tercio del siglo xx no deja de poseer un valor positivo de insurgencia, en la interpretación de Anita Brenner, como sucedía en la funcionalidad prevista en ese mismo arte contemporáneo, y como se inscribe en la propia noción de Renacimiento: se trataba de "the construction of a new art, reintegrated to a social function"<sup>43</sup>, que propagara que "Revolution in Mexico now means

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 19-20.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 245.



loyalty to native values, an attitude of facing mucky political and social messes and cleaning them radically”<sup>44</sup>. Pero, al mismo tiempo, el nuevo arte mexicano, en lo que tiene de fusión y acumulación de sustratos culturales, no deja de imponer un fatal anclaje a la raíz por medio del nativismo, y también un patético recordatorio de la condición humana, en su representación de los desastres de la guerra. En su contexto sociohistórico, esto se traducía en un escepticismo inequívoco para cualquier espectador. Desde esta doble coordenada, identifica Anita Brenner la ambigua representación de la Revolución por parte de los artistas del Renacimiento Mexicano: como avance colectivo, el optimismo desprendido y viril, junto al fatalismo y al peso del pasado, que se muestra en la recuperación de lo indígena y en la predilección por la pintura, por ejemplo en Orozco, de las soldaderas, la abatida retaguardia, o retratos como el de la mujer del soldado o los horrores de la guerra que presiden sus murales. Orozco, que ya entonces recibía el sobrenombre del “Goya mexicano”, encarnaba, en efecto, esa misma conciencia solitaria y oscura como reverso de una nueva época de luces. Brenner recoge las protestas de los políticos y los críticos ante esa mirada histórica, como la que reprobaba que “Orozco is a disillusioned youth with the soul of an old man”<sup>45</sup>. Goitia, sin duda el carácter más alejado del optimismo histórico revolucionario, acusaba también esas denuncias sobre su obra: “I understand that they think my pictures discredit Mexico, because they reveal those things. Still, I take pleasure in battling in this sense [...]. You see a kind of irony goes through my work”<sup>46</sup>. La tentación positivista del progreso revolucionario seguía existiendo, y la naturaleza pasional del *ecce homo* del nuevo arte esgrimía el indigenismo y la autenticidad popular como corrección de la propia Revolución. Después de todo, aclara Brenner:

The search for true expression of mass feeling is not to be confused with the doctrine that plastic art, to be reconstructive or revolutionary, must be subservient to the propagation of prescribed ideas. A panel sincerely and forcefully conceived from pure emotion [...] will generate its own *morale*<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 185-186.

<sup>45</sup> *Apud.*, *ibid.*, p. 272.

<sup>46</sup> *Apud.*, *ibid.*, pp. 295-296.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 246.

Desde este doble punto de vista, con la ambigua influencia de lo indígena como fatalismo histórico y como insurgencia, la autora sostiene que el sustrato indio emerge en el arte de la revolución, tras la edad media porfiriana, a través de dos símbolos centrales de la estética prehispánica, que *Idols behind Altars* muestra como motivos recurrentes a lo largo del arte mexicano: la calaca o calavera y la mano<sup>48</sup>. Antagónicos y complementarios, en lo que se dejan asociar, respectivamente, con la muerte y la vacuidad de todo afán; y con la vida, la creación y la voluntad.

Ésta es la idea con que presenta como *leit-motiv* de la expresión artística mexicana el tzompantli, o muro de calaveras, que Brenner observa tanto en la cultura maya como en la mexicana, estudiando el desarrollo de este motivo a través de los que supone veneros del auténtico arte mexicano: el que, a través del barroco virreinal dejado en manos de artesanos indios, produjo formas sagradas que furtivamente se reencontraban con los cultos tanáticos de Tezcatlipoca o Huitzilopochtli: “Native symbols are carved into these churches, saints are recarved out of idols, and eventually recarved again so that they certainly do not look European”<sup>49</sup>. La centralidad de la muerte habría coincidido durante la época virreinal con la superposición del pesimismo barroco hispánico. En la misma línea, justifica la presencia de esta idea en el México contemporáneo en un autor en el que emblemática la resistencia a las formas impuestas por el Porfiriato: José Guadalupe Posada, a quien este ensayo consagró con el título que le impone el capítulo a él dedicado: “El Profeta”.

Esa tristeza indígena hace que el ensayo rastree como excepcional la iconografía mesoamericana de la risa, de la que proporciona una terracota totonaca del área de Veracruz, que contrapone con la seriedad melancólica de la maya de Uxmal<sup>50</sup>. La tristeza y el fatalismo consustanciales a la cultura indígena, a través de la que explica la sumisión de Moctezuma y la caída del imperio azteca<sup>51</sup>, reaparecería en el Renacimiento Mexicano, como el pastel de Orozco *El Indio Triste* (c. 1920), cuya influencia rastrea hasta una escultura azteca, el ídolo sedente entonces recién encontrado en la Ciudad de México. La autora refiere las historias legendarias

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 21-27.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>50</sup> *Vid.* imágenes 9 y 10, *ibid.* [s.p.].

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 60.

de esta escultura, que hablan de un indio triste por la pérdida tras la Conquista, o de una historia de amor y de celos hacia otro pretendiente español. Ahora bien, cuando comenta la leyenda del Indio Triste, matiza el fatalismo de esa tristeza: desde la injusticia de la que surge, sólo sería imagen de abatida derrota a ojos de la arrogancia foránea, para resultar, en su lugar, una expresión seminal que contiene la rebelión inmóvil. Desde aquí, el símbolo antropológico de la mano recupera su importancia, rastreado en las figuras mayas que representan la oración dirigida a la cuenca de las manos, o su aparición simbólica en los versos del rey-poeta, rescatada siglos más tarde por Emiliano Zapata: “the only recognized native law about possession of land is the ancient tenet sung by Nezahualcōyotl, ‘The land belongs to him who works it with his hands’”<sup>52</sup>; hasta su consciente simbolismo en el Renacimiento Mexicano: comenzando por la fotografía de Weston en la contraportada de *Idols behind Altars*, titulada *Mano del alfarero Amado Galván*, que podría haberse completado con la hecha por Tina Modotti durante ese viaje de 1926, la famosa *Flor de manita*, que no entró en el libro.

En general, Anita Brenner expuso en este libro varios de los tópicos interpretativos aún vigentes sobre el nuevo arte mexicano: los códices prehispánicos que se transforman en el panóptico sucesivo del muralismo de los Rivera, Siqueiros, Orozco o Mérida, a quien, junto a Guerrero o Pacheco, propone como modelo de consecuencia en la observación y aplicación de la estética indígena; así su abstracción pura a partir de la figuración, que habría tomado del arte maya, o la capacidad de conseguir la imagen tridimensional con dos dimensiones, mediante la yuxtaposición de colores puros, “which he serves with religious devotion”, frente al ilusionismo del *chiaroscuro* barroco y otras imposturas académicas<sup>53</sup>. También, el simbolismo central a todo este arte, cuya genealogía, sin apartarla de la vanguardia, remonta a la escritura jeroglífica de los códices, donde ningún objeto se representa a sí mismo, sino que es cifra de una idea superior. En el mismo sentido, la severidad y abstracción de las líneas y figuras del arte prehispánico, que atraviesa por el Barroco de Indias, enseguida alejado del churrigueresco español, hasta recalar en el realismo

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>53</sup> *Ibid.* pp., 232-233.

simbólico del Renacimiento Mexicano, abigarrado y barroco en sus composiciones, pero elemental en su trabajo de la línea y el color.

La interpretación que Anita Brenner hace de México no se limita a una mirada fatalista. Al contrario, la primera intención de la obra es deshacer la imagen de país bárbaro que tenía en el extranjero. Desde esta premisa, sin duda conseguida cuando menos respecto a la valoración foránea del nuevo arte mexicano, es justo llamar la atención sobre una obra al mismo tiempo central y marginal de la cultura mexicana contemporánea, que habría que rescatar, como poco, en su carácter de documento de época; pero que, además, no deja de ofrecer aportaciones singulares e intuiciones que en gran medida han perdurado. Las más memorables de esas ideas no llaman sino a una vuelta a su fuente, donde, a una sola voz con fray Jacinto de la Serna, la autora nos vuelve recordar: “we see that the idols are not forgotten, as was believed”<sup>54</sup>.

### Bibliografía citada

- Azuela, Alicia. “*Ídolos tras los altares, piedra angular del Renacimiento artístico mexicano*”, en VVAA, *Anita Brenner. Visión de una época*. Introducción de Nadia Ugalde Gómez. México, RM / CONACULTA, 2007. pp. 61-93.
- Brenner, Anita. *Idols behind Altars. Modern Mexican Art and its Cultural Roots*. New York, Dover Publications, 2002 [1929].
- , *Class War in Spain (An exposure of Fascism, Stalinism, etc.)*. Sydney, Socialist Labor Party of Australia, 1937.
- , *The Wind That Swept Mexico. The history of the Mexican Revolution 1910-1942*. Historical photographs assembled by George R. Leighton. Austin, University of Texas Press, 1993 [1943].
- Brenner, Anita y Jean Charlot, “The Mexican Renaissance”, *New York World*. enero 1928 [s.p].
- , “Une Renaissance Mexicaine”, *La Renaissance de L’Art Francais*. Febrero 1928 [s.p].
- Brenner, Leah. *An Artist Grows up in Mexico*. Drawings by Diego Rivera. New York, Beechhurst Press, 1953.

<sup>54</sup> *Apud.*, *ibid.*, p. 138.

- Brenner, Marie. "Southern exposure", *Vanity Fair*. Núm. 528, 2004. pp. 172-177, 208-211.
- Charlot, Jean. *The Mexican Mural Renaissance, 1920-1925*. New Haven, Yale University Press, 1963.
- Gall, Olivia. "Un solo visado en el planeta para León Trotsky", en Pablo Yankelevich (coord.), *México, país refugio. La experiencia de los exilios en el siglo xx*. México, Plaza y Valdés editores/CONACULTA-INAH, 2002. pp. 63-90.
- Glusker, Susannah Joel. *Anita Brenner. A Mind of Her Own*. Foreword by Carlos Monsiváis. Austin, University of Texas Press, 1998. pp. 55-62.
- , "Anita Brenner: Redes del exilio", en Pablo Yankelevich (coord.), *México, país refugio. La experiencia de los exilios en el siglo xx*. México, Plaza y Valdés editores/ CONACULTA-INAH, 2002. pp. 55-62.
- Indych, Ana. "Entre dos mundos: Anita Brenner, identidad trans-cultural y arte mexicano en Nueva York", en VVAA, *Anita Brenner. Visión de una época*. Introducción de Nadia Ugalde Gómez. México, RM/CONACULTA, 2007. pp. 41-51.
- León-Portilla, Miguel. *Culturas en peligro*. México, Alianza Editorial Mexicana, 1976.
- Martínez de Pisón, Ignacio. *Enterrar a los muertos*. Barcelona, Seix Barral, 2006.
- Miller, Carol. "Anita Brenner", en VVAA, *Anita Brenner. Visión de una época*. Introducción de Nadia Ugalde Gómez. México, RM /CONACULTA, 2007. pp. 103-105.
- Monsiváis, Carlos. "Anita Brenner y el Renacimiento Mexicano", en VVAA, *Anita Brenner. Visión de una época*. Introducción de Nadia Ugalde Gómez. México, RM /CONACULTA, 2007, pp. 19-34.
- Paz, Octavio. "Tamayo en la pintura mexicana", en *Las peras del olmo*, Barcelona, Seix Barral, 1978. pp. 191-207.
- , "Re/visiones: Orozco, Rivera, Siqueiros", en *Sombras de obras*. Barcelona, Seix Barral, 1983. pp. 163-179.
- , "Vuelta a *El laberinto de la soledad*. Conversación con Claude Fell", en *El laberinto de la soledad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993. pp. 321-350.
- Siqueiros, David Alfaro. "Declaración social, política y estética del Sindicato de Obreros Técnicos, Pintores, Escultores y Grabadores Revolucionarios de México. A la raza indígena humillada durante siglos...", en *Palabras de Siqueiros*. Selección,

- prólogo y notas de Raquel Tíbol. México, Fondo de Cultura Económica, 1996. pp. 24-26.
- Stanton, Edward F. *Hemingway en España*, Madrid, Castalia, 1989.
- Villela Flores, Samuel. “El viaje foto-etnográfico de Anita Brenner en Guerrero”, *Diario de Campo*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, núm. 77, 2005. pp. 4-7.
- VVAA, *Corresponsales en la Guerra de España*. Carlos García Santa Cecilia (ed.). Madrid, Instituto Cervantes/Fundación Pablo Iglesias, 2006.



# UNA MIRADA AL MITO DE QUETZALCÓATL DESDE EL TEATRO MEXICANO DEL SIGLO XX

Alejandro Ortiz Bullé Goyri\*

## Primeras notas

Uno de los singulares testimonios de la existencia de formas dramáticas en el mundo náhuatl precortesiano es el texto recopilado en el manuscrito de *Cantares Mexicanos* y que se conoce como “Canto de Tula, Ida de Quetzalcóatl”.<sup>1</sup> ¿Cómo estaba configurado el artilugio de representación teatral? Lo suponemos pero no queda claro del todo, a pesar de las elucubraciones y vuelos imaginativos que tanto María Sten<sup>2</sup> como Miguel León-Portilla<sup>3</sup> han ya realizado. El texto en algo recuerda ciertos momentos de lamentaciones de la antigua tragedia griega; pero es claro que pudo haber formado parte de una ceremonia más amplia y compleja dedicada al dios, en donde en un determinado momento un grupo de cantores lo entonaban o interpretaban. Abundar más al respecto creo que por el momento no se puede hacer, faltan estudios, fuentes y herramientas metodológicas.

Es claro que muchos de los mitos mesoamericanos a pesar de ser una fuente rica de inspiración literaria, no lo son en el ámbito de la dramaturgia. Los dioses hieráticos del panteón precortesiano no son material fácil, como en su momento bien lo observó María Sten, en su estudio sobre lo que pudo haber sido el teatro náhuatl precortesiano al que justamente subtítulo “El Olimpo sin Prometeo”, por esas mismas razones. El caso del mito de Quetzalcóatl resulta excepcional, por su honda carga histórica y por las contradicciones y misterios que encierra el Dios Sacerdote Serpiente

\* Departamento de Humanidades, UAM-Azcapotzalco.

<sup>1</sup> Ángel Ma. Garibay, *Poesía náhuatl*, v. III *Cantares mexicanos*, manuscrito de la Biblioteca Nacional de México, Segunda parte, México, UNAM, 2000, pp. 1-2.

<sup>2</sup> María Sten, *Vida y muerte del teatro náhuatl, el Olimpo sin Prometeo*, México, SEP Setentas, 1974.

<sup>3</sup> Garibay, *op. cit.*



emplumada. Por ello, el mito ha sido abordado teatralmente desde múltiples perspectivas.

En estas reflexiones, más allá de revisar algunos aspectos relevantes sobre cómo el imaginario mesoamericano es abordado en el teatro, trataremos un caso sobresaliente desde varios ángulos: *La huida de Quetzalcóatl*, la pieza dramática que escribió a propósito del mito de Quetzalcóatl don Miguel León Portilla.<sup>4</sup> Llama la atención, desde luego, que el filósofo y estudioso de las culturas y filosofías mesoamericanas, haya intentado probar suerte con el arte dramático en sus primeras épocas de búsquedas e investigación en torno del pensamiento náhuatl. Pero más llama la atención la orientación que León-Portilla hace del mito, sin procurar de ninguna manera hacer una ilustración más o menos poética de la leyenda del célebre Dios Sacerdote.

## Una revisión a la presencia teatral de Quetzalcóatl

Pero antes de seguir adelante vale la pena hacer algunas revisiones y consideraciones sobre la manera en que el mito ha sido tratado en el teatro. No cabe duda que el Dios-Sacerdote-Gobernante Quetzalcóatl, ha sido uno de los personajes más apasionadamente abordados en el teatro mexicano del siglo xx. Tanto o más que el personaje histórico de Moctezuma II,<sup>5</sup> aunque no tanto como la Malinche, desde luego. María Sten en su búsqueda de fuentes para el teatro náhuatl se hizo una pregunta sugerente hace cerca de cuarenta años, que vamos a reproducir aquí, pues sigue teniendo una cierta validez en nuestro tiempo:

¿Será posible dentro de la filosofía náhuatl –tal como la conocemos a través de sus fuentes– el surgimiento de una tragedia como la de *Prometeo encadenado*?

El dios que más se asemeja a Prometeo en el panteón de los antiguos mexicanos es Quetzalcóatl, el dios supremo, el sabio, el benefactor de la humanidad, el creador de uno de los “soles” y del hombre; el dios que robó de la hormiga colorada el sustento elemental de la raza humana: el maíz [...]

<sup>4</sup> Miguel León-Portilla, *La huida de Quetzalcóatl*, México, FCE, 2001.

<sup>5</sup> Beatriz Aracil Varón, en *América sin nombre*, Alicante. Universidad de Alicante, 2007, pp. 12-20.

Indudablemente estos rasgos en cierto modo acercan a Quetzalcóatl y a Prometeo, pero la primera dificultad surge en que hasta ahora no están bien deslindados los rasgos que se refieren únicamente al dios y los que caracterizan al sacerdote del mismo nombre que reinó Tula.<sup>6</sup>

En efecto, junto con Moctezuma, el personaje histórico, el héroe mítico Quetzalcóatl permanece envuelto de un halo de complejidad, misterio y contradicciones y fallas de carácter que lo humanizan y lo convierten en un material enormemente sugerente para su teatralización; tanto desde la perspectiva de la dramatización del mito legendario, como para su uso como motivo conductor en discursos teatrales diversos. Sobre todo porque en sus acciones y maneras de obrar, Quetzalcóatl, puede adaptarse muy bien para su transformación en icono de la identidad nacional. Si bien el personaje no parece haber sido tomado como fuente de inspiración en ese sentido en el ámbito colonial, a pesar de su aparente vínculo con los símbolos cristianos y su presunto origen europeo o su legendaria relación con la figura de uno de los apóstoles cristianos: Santo Tomás, es en el siglo xx, cuando adquiere su carta de naturalización en la escena como personaje dilecto de muchos de los dramaturgos modernos y contemporáneos: Desde Alfredo Chavero,<sup>7</sup> hasta Antonio González Caballero,<sup>8</sup> pasando por Rubén M. Campos,<sup>9</sup> Luisa Josefina Hernández<sup>10</sup> (*Quetzalcóatl*, 1963/1994), *El espejo encantado* (In ticitézcatl) de Salvador Novo<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Sten, *op. cit.*, pp. 202-203.

<sup>7</sup> Alfredo Chavero, *Quetzalcóatl: ensayo irágico en tres actos y en verso*. México, Jens y Zapain, 1877.

<sup>8</sup> González Caballero, Antonio, "La ciudad de los carrizos"; en *Teatro mexicano* (Antonio Magaña-Esquivel, ed. prólogo y apéndice de), México, Aguilar, 1973.

<sup>9</sup> Rubén M. Campos, *Quetzalcóatl*. México, Talleres Gráficos de la Nación, 1928.

<sup>10</sup> Luisa Josefina Hernández, *Popol Vuh. Quetzalcóatl, La fiesta del mulato, La paz ficticia*, México, Editorial Gaceta/ Gobierno del Distrito Federal, 1994.

<sup>11</sup> Salvador Novo, *In ticitézcatl o el espejo encantado: Cuauhtémoc: El sofá: Diálogo de ilustres en la Rotonda*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1966. Si bien este prodigioso texto de Novo, escrito en verso y estructurado como una suerte de ópera cómica, evoca el pasaje crucial de la vida de Quetzalcóatl, no trata en específico del mito, sino de la presencia de los dioses antiguos en el imaginario cultural del siglo xx. Nos presenta, el resurgir del dios Tezcatlipoca en las ruinas arqueológicas de Teotihuacán, quien interactúa con turistas e individuos propios del siglo xx como una estudiante de arqueología y personajes que

y, desde luego, Miguel León Portilla,<sup>12</sup> el mito de Quetzalcóatl, de la serpiente emplumada, es modelo recurrente para la exploración dramaturgica y la reflexión identitaria: ¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿De qué y para qué estamos hechos? Desde luego, cada autor, desde su propio horizonte de expectativa y desde sus particulares formaciones discursivas, laboran y reelaboran el mito como fuente para la creación teatral, como respondiendo cada quién a su manera las interrogantes de María Sten, en torno a la teatralidad de los mitos y personajes del panteón mesoamericano.

Hay un pequeño monólogo en el *Quetzalcóatl* de Luisa Josefina Hernández que nos revela esa naturaleza reflexiva y filosófica del personaje que los dramaturgos modernos y contemporáneos ven en él, más allá de lo que de manera anecdótica en el mito como tal se manifiesta:

Las religiones –dice el Quetzalcóatl de LJH– se corrompen de dos modos. El primero, cuando se quiere imitar las historias divinas sin entender su sentido, el segundo cuando sirven para tener poder.

Sólo los dioses tienen espíritu y encarnan en alguna materia, los hombres tienen ambas cosas mezcladas; de ahí que sea tan difícil que florezcan.<sup>13</sup>

En última instancia quizás el personaje de Quetzalcóatl, no tanto por su condición social o su naturaleza divina, sino por la conciencia de ser que posee y que le da sentido a su existencia y, desde luego, a su famosa huida, nos ofrezca caminos para entender lo trágico en el mundo contemporáneo y particularmente en la dramaturgia mexicana; en donde precisamente el cosmos trágico resulta una rareza.

Pero también es cierto que el mito y el personaje han sido buenos elementos para la reflexión identitaria, particularmente en el México posrevolucionario, donde el teatro y el arte en general fue el espacio de la discusión sobre conceptos ideológicos como cultura nacional y naturaleza del mexicano. Así, por ejemplo, se hace uso de la zona arqueológica de Teotihuacán en 1927 para representar, en un espectáculo de teatro de masas la obra *Quetzalcóatl* de

---

evocan al mismo tiempo de manera paródica a los mitos trágicos griegos: Destinos, incestos, etc.

<sup>12</sup> León-Portilla, *op. cit.*

<sup>13</sup> L. J. Hernández, *op. cit.*, p. 220.

Rubén M. Campos, con música de Alberto Flachebba y decorados, vestuario y dirección artística del pintor escenógrafo Carlos González. En el texto subyace la idea de que Quetzalcóatl, no es otra cosa que el gran redentor de la cultura mexicana. Y, justamente lo que se expone en la obra es una sucesión de cuadros plásticos y coreográficos, y no propiamente en diálogos teatrales, en los que se intenta dar realce a la belleza de las danzas autóctonas y al colorido y riqueza de atavíos festivos y ceremoniales, con el fin último de que mediante su escenificación en la gran zona arqueológica de Teotihuacán, cobre de nuevo vida la ancestral cultura del México antiguo.

El narrador, que aparece en la obra como un antiguo cronista o *tlacuilo* mesoamericano, va guiando la acción, describiéndola y en ocasiones sobreponiéndose a lo que debe verse en escena, da principio al espectáculo, en una suerte de proemio con las siguientes palabras: “Escuchad la leyenda del civilizador Quetzalcóatl...” para concluir diciendo “Exaltemos la leyenda poética del civilizador, asistiendo a las escenas de su triunfal vuelta a Tula, de su orgía dionisiaca y de su muerte y transfiguración...”<sup>14</sup>. Y, claro, no deja de ser singular esa comparación de la embriaguez de Quetzalcóatl, con las orgías dionisiacas; pero lo más curioso es que la borrachera es descrita por el “cronista”, mientras que es escenificada por un conjunto actoral y coreográfico: “Las mujeres y los jóvenes del séquito de Tezcatlipoca escancian incesantemente el licor en xomas<sup>15</sup> de bule y todos beben y ríen y dan señales de un placer inefable”<sup>16</sup>.

Pero volvamos a las intenciones del autor por hacer énfasis en la cultura precortesiana. Poco más adelante, en el cuadro segundo, después de la embriaguez colectiva el “cronista-narrador” nos indica que:

La danza se desarrolla vistosamente. Los danzantes tejen figuras pintorescas, cantando y danzando rítmicamente, al son de flautas, *tlapitzalli*<sup>17</sup>, y los atabales, acompañándose con las sonajas que sacuden

<sup>14</sup> Campos, *op. cit.*, 1927, p. 5.

<sup>15</sup> “Xoma”, del vocablo náhuatl *Xomalli*: Junco, esparto; cuchara de barro en Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 1977, 779 pp.

<sup>16</sup> Campos, *op. cit.*, p. 7.

<sup>17</sup> “Tlapitzalli”: Flauta, trompeta, instrumento musical, en Siméon, *op. cit.*, p. 639.

acompañadas en una mano, mientras con la otra cambian de lugar a la compañera, y la toman de la mano para trenzar figuras".<sup>18</sup>

Es clara la intención por realzar un folklore del pasado por parte del autor y del director artístico; aunque las indicaciones coreográficas sean más bien parte de todo lo que la obra en sí misma presenta: la descripción de un imaginario mesoamericano que no necesariamente concuerda con verdades históricas, sino con necesidades identitarias. Por ello, más allá de su esquematismo y de la visión maniquea de los mitos y leyendas de Mesoamérica, esta propuesta de espectáculo del México posrevolucionario, resulta doblemente valiosa: como testimonio de los ideales de cultura de una época en particular, y como experiencia escénica y literaria en el México del siglo xx, en su interpretación y revisión del pasado precortesiano.

### León Portilla y su acercamiento existencialista al mito de Quetzalcóatl

El problema trágico en la versión teatral del mito realizada hace ya cincuenta años por León Portilla no es propiamente la lucha entre el bien y el mal, como lo ha planteado María Sten, o entre dos fuerzas cosmogónicas y antagónicas (Quetzalcóatl y Tezcatlipoca), sino la relación del ser frente a sí mismo y frente a la imagen del tiempo. Es un asunto ontológico de la relación del ser frente a su estar en el mundo, siguiendo muy, pero muy de cerca uno de los principios básicos de la filosofía de Heidegger. El concepto conocido como **DASEIN**, "El-ser-en-el-mundo, el ser ahí en la temporalidad de la existencia". Como lo plantea en su libro clásico de la filosofía del siglo xx *El ser y el tiempo*.

Denis Huisman nos aclara un poco más este concepto heideggeriano, cuando lo interpreta de la siguiente manera:

La analítica del *Dasein* es puramente ontológica [...] La constitución fundamental del *Dasein* se nos presenta como Ser-en-el-mundo. El mundo está necesariamente provisto de una mundanidad. Pero ¿qué es este mundo? ¿Cuál es este horizonte hacia el que siempre hay que volverse? [...]

<sup>18</sup> Campos, *op. cit.*, p. 8.

La historicidad del *Dasein* se presenta en el modo de la temporalidad y en el de la cotidianidad. La historicidad se construye existencialmente. Por virtud de la anticipación de la muerte en esta apropiación del Ser-arrojado-a-la-muerte (es) como constituye el *Dasein* su historicidad.

[...] La preocupación por el tiempo añade la evidencia de una estructura existencial temporal. Arrojado en el mundo, finalmente el *Dasein* se pierde a sí mismo.<sup>19</sup>

En esto radica el conflicto dramático de *La huida de Quetzalcóatl* de Miguel León Portilla, en la dura confrontación entre el ser y el tiempo. Entre las ansias de inmortalidad del Sacerdote-Dios y la realidad misma de su cuerpo y su rostro ajados por el tiempo y la inevitable perennidad (incorrecto, “perennidad” quiere decir “perpetuidad”, debería decir “transitoriedad” o “temporalidad”) de su obra creadora.

Quetzalcóatl, en esta obra no es el portador de la identidad de un pueblo, ni su mesías, sino un ser que debe enfrentarse consigo mismo y con su realidad. El espejo que le es mostrado no es otra cosa que la prueba misma de su existencia y de que el tiempo es fugaz, como la vida misma. Aspecto existencial que desde su propia grandeza Quetzalcóatl no había alcanzado a percibir. El problema esencial de Quetzalcóatl, como personaje dramático, no está tanto en que se embriague o en la ruptura de sus rígidas normas de vida, sino en su confrontación ante la disyuntiva de vivir en el tiempo y asumir que la vida y que todo en el tiempo es pasajero y, por tanto, transitorio o la de luchar por permanecer en el tiempo y dejar una obra y una vida perdurable, fija, imperecedera, inmortal.

“El máximo problema del hombre no es la pesadumbre de la existencia, sino la amargura del fluir” nos dice Ángel María Garibay en la introducción o “Pórtico”, —como se le tituló— a la edición del Fondo de Cultura Económica de esta obra dramática de León Portilla<sup>20</sup>. En efecto, ése es justamente el problema y la paradoja del héroe Quetzalcóatl que plantea nuestro autor.

La obra está dividida en tres actos y un proemio. El primer acto transcurre *En la explanada frente al palacio de Quetzalcóatl en Tula*, el segundo ocurre *Un día después, por la mañana. Interior*

<sup>19</sup> Denis Huisman, *Diccionario de las mil obras claves del pensamiento*. Madrid, Editorial Tecnos, 2002, pp. 559-561.

<sup>20</sup> León-Portilla, *op. cit.*, p. 9-12.

del palacio de *Quetzalcóatl* y el tercero *El día siguiente. Un camino hacia el mar*. En tanto que el proemio lo plantea el autor como *Prólogo y monólogo del tiempo, Ante el torrente en cuyas aguas todo cambia*<sup>21</sup>. Durante esos tres momentos escénicos y en particular durante el prólogo, el lector-espectador presencia los momentos culminantes en la vida de un ser superior, de alta jerarquía social, en los que se alcanza –según pueda verse–, una suerte de anagnórisis trágica, en la que el héroe comprende al fin su destino y reconoce su realidad y la verdadera razón de su existencia. Y esto es, en todo caso, lo más intenso en cuanto al desarrollo dramático de la obra. La llegada de los misteriosos hombres de Tlatelolco que le ofrecen el célebre espejo humeante en donde Quetzalcóatl contempla la verdad acerca de las consecuencias del paso del tiempo: su rostro ajado y marchito, así como los demás momentos conocidos y reconocidos en el mito. Los momentos de embriaguez y la pérdida del pudor y la conciencia de sus actos, no son manejados anecdóticamente, como ocurre en el Quetzalcóatl de Chavero y en el de Campos, con un sentido espectacular o dramático, sino más bien, de una manera casi antiteatral: reflexiva, sobria, íntima. La teatralidad propuesta por el autor, tiende más bien a la interiorización, casi como si los diálogos ocurrieran en la mente del personaje y no en medio de un ambiente de lucha por el poder y el dominio del reino de Tula y su herencia tolteca civilizatoria, o entre el héroe Quetzalcóatl y su oponente Tezcatlipoca. Un drama así, suele resultar poco representable en extremo. No hay acción dramática; podría aducirse. Pero en realidad ocurre que *La huida de Quetzalcóatl* de León Portilla, se puede inscribir dentro de una corriente teatral desarrollada de manera muy amplia por los simbolistas franceses en el siglo XIX, siguiendo las ideas de Maurice Maeterlinck en torno a un concepto que ahora podría catalogarse como “posmoderno”: la tragedia estática. Que no es otra cosa, que el desarrollo de una situación dramática en medio de un ámbito en donde la acción no transcurre de manera, digamos, exterior, sino en el mundo interior de los personajes o en donde el conflicto dramático no se revela mediante la confrontación entre ellos, sino ante una realidad superior que les oprime y les aqueja, como ocurre con obras como *La intrusa* del propio Maeterlinck, o *La anunciación hecha a María* de Paul Claudel. Y de hecho, en realidad se trata de un teatro poético en donde los códigos teatra-

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 13.

les contienen una revaloración de los signos lingüísticos, que se sobrepone a los signos llamados quinésicos o al propio sentido diegético de la común exposición de los hechos ocurridos a los personajes y que ilustran la realidad interior de éstos y su lucha contra adversidades impuestas por las circunstancias dadas.

En estas obras, como en *La huida de Quetzalcóatl*, el reto está en la manera en que lo enunciado adquiere un sentido teatral, en función de la propuesta escénica de un director y del consecuente trabajo de interpretación actoral. Hacer que la palabra cobre vida en un escenario y que interactúe con los demás elementos propios del discurso teatral. Que el signo lingüístico, adquiera su natural y ancestral sentido poético y en consecuencia también teatral, en un espacio escénico determinado. Asunto, desde luego, muy difícil y riesgoso de lograr. Pero posible.

He aquí un ejemplo, cuando en el prólogo aparece el presunto Señor del tiempo o del ahora: Axcantéotl<sup>22</sup>:

[...]

Yo soy ahora.

Ahora y ahora y ahora...

Ahora es mi nombre.

Sin ser dios,

Gusto de llamarme

Axcantéotl, dios del ahora.

Yo soy el que ahora corre

Sin barreras posibles.

El ahora que habrá de venir

Después del ocaso y después de la aurora.

Todas las cosas y todos los hombres

son sólo burbujas inquietas

en el torrente

de mi sangre que fluye.

Las pobres burbujas humanas

buscan a tientas

algo que no se destruya,

algo en qué poder sostenerse.

<sup>22</sup> *Axcan* significa hoy, ahora u hoy mismo. Mientras que *Téotl* es Señor o Dios, en Siméon, *op. cit.*, pp.49 y 490)



Por eso a los dioses adoran  
y aunque a punto fijo  
nadie sabe si existen,  
en su honor levantan los templos  
y en su honor cantan y danzan.<sup>23</sup>

De manera que genuinamente, León Portilla, hace uso de un mito mesoamericano para revisar a través de la forma del drama un problema fundamental en el pensamiento del siglo xx: la relación del ser con su obra y con el tiempo, su paso por el mundo y el rastro que deja al desaparecer para siempre. Problema que también atañe, desde luego, al mundo precolombino y a quien se interese en acercarse a él.

El reto más interesante radica, en cualquier forma, en darle vida a este en extremo singular, ejercicio teatral del entonces joven autor Miguel León Portilla. Para poder así percibir cómo las voces que nos vienen de los mitos ancestrales cobran vida en estos nuevos tiempos que corren.

He aquí la palabra de Quetzalcóatl, en el Acto II, en su diálogo con –Quetzalpétatl:

Son imágenes de piedra  
Son las que están en el tiempo.  
Son parte de la Toltecáyotl,  
¿Pero los dioses mismos?  
Los dioses –si existen– no están en el tiempo.  
¿Si estuvieran los veríamos con nuestros ojos,  
Los tocaríamos con nuestras manos,  
Podrían escucharnos!  
Pero los dioses no están aquí.  
¿Dónde están los dioses?  
¿Más allá del tiempo?  
¿Acaso en la región de los muertos?  
¿Acaso por encima de los travesaños celestes?  
¿Quién ha venido más allá del tiempo? (*Pausa*)  
No sé donde están los dioses.  
No sé siquiera si hay dioses.  
Por eso no puedo invocarlos.

<sup>23</sup> León-Portilla, *op. cit.*, p. 17.

¡No puedo invocarlos!  
Yo estoy en el tiempo  
¿Ellos en dónde están?<sup>24</sup>

## Un epílogo para después de “La huida de Quetzalcóatl”

“Todo pasa y todo queda  
pero lo nuestro es pasar  
pasar haciendo caminos  
caminos sobre la mar...”

Dice don Antonio Machado en el más célebre de sus *Cantares*, y nosotros, para concluir, podríamos decir:

“Caray, si Quetzalcóatl hubiera conocido a Machado...”

## Obra citada o consultada

- Aracil Varón, Beatriz, “Moctezuma II: Ausencia y presencia en el teatro mexicano”, en *América sin nombre, (En torno al personaje histórico: figuras precolombinas y coloniales en la literatura hispanoamericana de la Independencia a nuestros días)*. Alicante, Universidad de Alicante, 2007, pp. 12-20.
- Albónico, Aldo, “Una ejemplar conmistiión cultural”, en Meyran, Daniel (coord.), *Teatro e historia. La conquista de México y sus representaciones en el teatro mexicano moderno*. Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1999, pp. 103-146.
- Campos, Rubén M., *Quetzalcóatl*, México, Talleres Gráficos de la Nación. 1928.
- Díaz, José Luis, *El revuelo de la serpiente: Quetzalcóatl resucitado*, México, Ed. Herder, 2006.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*. v. 2, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- Garibay, Ángel Ma., *Poesía náhuatl, v. III Cantares mexicanos, manuscrito de la Biblioteca Nacional de México. Segunda parte*. Paleografía, versión, introducción, notas y apéndices de, México, UNAM, 2000.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 24-25

- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. México, FCE, 1993.
- Huisman, Denis, *Diccionario de las mil obras claves del pensamiento*. Madrid, Ed. Tecnos, 2002.
- Meyran, Daniel (coord.), *Teatro e historia. La conquista de México y sus representaciones en el teatro mexicano moderno*. Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1999.
- León Portilla, Miguel, "Teatro náhuatl prehispánico: aquello que encontraron los franciscanos", en *El Teatro franciscano en la Nueva España del siglo XVI*. [María Sten, coord.]. México, UNAM-FONCA, 2000, pp. 39-61.
- Ortiz Bullé Goyri, Alejandro, "Teatro mexicano posrevolucionario y la conquista de México", en Meyran, Daniel (coord.), *Teatro e historia. La conquista de México y sus representaciones en el teatro mexicano moderno*. Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1999, pp. 167-184.
- Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México. Siglo XXI, 1977. (América Nuestra)
- Sten, María, *Vida y muerte del teatro náhuatl, el Olimpo sin Prometeo*. México, SEP Setentas, 1974.
- Sten, María. Edición, estudio introductorio y notas. *Dramas románticos de tema prehispánico (1820-1886)*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994. (Teatro Mexicano Historia y Dramaturgia)
- Sten, María, *Cuando Orestes muere en Veracruz*. México, FCE/UNAM, 2003. (Lengua y Estudios Literarios)

## Obras dramáticas

- Campos, Rubén M., *Quetzalcóatl*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1928.
- Custodio, Álvaro, *El regreso de Quetzalcóatl: documento épico-dramático representado al aire libre en las pirámides de Teopanzolco y Teotihuacán: con un estudio previo sobre el pueblo del sol y la conquista de México por Hernán Cortés*. Madrid, Eds. de Cultura Hispánica: Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1990.
- Chavero, Alfredo, (1841-1906). *Quetzalcóatl: ensayo trágico en tres actos y en verso*. México: Jens y Zapiain, 1877.

- Chavero, Alfredo, *Quetzalcóatl*, en Sten, María. (Estudio introductorio y notas). *Dramas románticos de tema prehispánico (1820-1886)*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, 190 pp., pp. 121-140. (Teatro Mexicano Historia y Dramaturgia)
- García Pimentel, Joaquín. *El señuelo del sacrificio: coloquio de la derrota y triunfo de Quetzalcóatl*. Escrito en inglés por Joaquín García Pimentel y tr. por él mismo. México, Polis, 1939.
- González Caballero, Antonio, "La ciudad de los carrizos", en *Teatro mexicano*. Edición, prólogo y apéndice de Antonio Magaña-Esquivel). México, Aguilar, 1973.
- Hernández, Luisa Josefina, *Popol Vuh. Quetzalcóatl. La fiesta del mulato. La paz ficticia*. México, Editorial Gaceta/ Gobierno del Distrito Federal, 1994. (Col. Escenología)
- León Portilla, Miguel, *La huida de Quetzalcóatl*, México, FCE, 2001. (Col. Popular, 604)
- Novo, Salvador, *In ticitézcatl o el espejo encantado; Cuauhtémoc; El sofá; Diálogo de ilustres en la Rotonda*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1966.
- Ortiz Palma, Alfonso. *El nuevo Quetzalcóatl: tres actos en un cuadro*, México [Laura], 1962. (Su. Ser. Teatro mexicano. 2A. Trilogía. Los mexicanos, 6).
- Poesía Náhuatl, v. III, Cantares Mexicanos*. Paleografía, versión, introducción notas y apéndices de Ángel Ma. Garibay, México, UNAM, 2000.
- Palacios Maldonado, Margarito, *La caída de Quetzalcóatl: obra dramática en tres actos*. Villahermosa, Tab. Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, Sociedad de Escritores "Letras y Voces de Tabasco": Gobierno del estado de Tabasco, Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte, 2006. 64, [3] p. 21. (Col. a tinta fresca, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco)
- Rural, Urbano, "El nuevo y revolucionario Jade-Inox", en *Art Teatral, cuadernos de minipiezas ilustradas*, año IX, núm. 9, 1997, pp. 53-57.

## Anexo

### (F. 26 v a 27 v) CANTO DE TULA I.- Ida de Quetzalcóatl

*Tollan, Aya, huapalcalli manca no zan in mahmani coatla-.*

*Yaqui ya cauhtehmlcNacxitl Topiltzin. [quetzalli.*

*On quiquiztica ye choquililo in topilhuan.*

*Ahuay ye yauh in polihuitiuh nechcan Tlapallan.*

*Nechca aya in Cholollan oncan tonquiza. Aya poyauhtecatitlan in  
quiyapana. Huiya.*

*In Acallan.*

*On quiquiztica ye choquililo in topilhuan.*

*Ahuay ye yauh in polihuitiuh nechacan Tlapallan.*

*10 Nonohualco ye nihuitz ye ni Ihuiquecholli .*

*ni Mamaliteuctla nicnotlamatia.*

*Oyaqui noteuc ye Ihuitimalli,*

*nech ya icnocauh ya ni Matlaxochitl,*

*ayao ayao aya yyao ay.*

*15 In tepetl huitomica ni ya choca. Aya.*

*Axaliqueuhca nicnotlamatia.*

*Oyaqui noteuc ye Ihuitimalli,*

*nech ya icnocauh ya ni Matlaxochitl.*

*In Tlapallan Aya mochieloca monahuatiloa.*

*20 Ye cochiztla o anca ca zanio.*

*Ayao ayayo aya.*

*Zan ti ya olinca noteuc ye Ihuitimalli,*

*ti nahuatilo Ya ye Xicalanco, o*

*anca zacanco, Ayao*

*etcétera.*

Un cantor: *Hubo una casa en Tula hecha de maderamiento:  
hoy sólo quedan en fila columnas en figura de serpientes:  
¡Se fue, la dejó abandonada Nácxitl nuestro príncipe!*

Coro de cantores: *Allí al son de trompetas son llorados nuestros  
[príncipes*

*¡Ah, ya se fue: se va a perder allá en Tlapala!*

*Allá por Cholula vamos a pasar,  
junto al Poyauhtécatl, ya lo traspasamos, vamos a Acala.*

Coro: *¡Allí al son de trompetas son llorados nuestros príncipes!*

*Ah, ya se fue: se va a perder allá en Tlapala.*

Ihuiquecholli: *Vengo de Nonohualco, yo Ihuiquecholli, yo el príncipe  
Mamalli, me angustio.*

Matlaxóchitl: *Se fue mi señor Ihuitimalli,  
¡me dejó huérfano a mí, Matlaxóchitl!*

Ihuiquecholli: *Se rompen los montes: yo me pongo a llorar.  
Se alzan las arenas del mar: yo me pongo triste.*

Matlaxóchitl: *Se fue mi señor Ihuitimalli,  
¡me dejó huérfano a mí, Matlaxóchitl!*

Ihuiquecholli: *Es en Tlapala donde eres esperado, es el lugar a que  
se te manda ir,*

*es allí el lugar de tu reposo, allí solamente.*

Matlaxóchitl: *Ya te pones en movimiento, mi rey Ihuitimalli, se te  
manda ir a Xicalanco y a Zacanco.*



José Carlos Rovira\*

En un trabajo importante, Víctor Castillo<sup>2</sup> recopiló en 1972 las fuentes icónicas indígenas que daban cuenta de Nezahualcóyotl, el rey poeta de Texcoco, mediante la reconstrucción de episodios de su vida interpretados en imágenes a través de códices principales como, sobre todo, el Códice Xólotl, pero también el Florentino, el Azcatitlán, el Mendocino, el Quinatzin o las imágenes de la *Historia* de Fray Diego Durán. Es un trabajo cuyo interés procede del orden icónico que establece de la historia de Nezahualcóyotl, vinculada con mayor o menor claridad a la narración que la crónica estableció de su vida.

No me voy a referir en esta intervención a las fuentes indígenas de los códices mencionados, más que como referencia a un tema ineludible, como es la presencia masiva de su figura en la tradición y la memoria prehispánica. Y, a partir de ella, tras la conquista de México, recuperamos la referencia múltiple en los conjuntos de fuentes textuales de los cronistas. Otro problema nos plantean los textos del rey-poeta.

Un trabajo mío que se titula “Nezahualcóyotl y la invención de las tradiciones”<sup>3</sup> fue una primera inmersión a lo largo de la falsa tradición textual del rey-poeta de Texcoco en el siglo xv, falsa tradición surgida al calor de una tradición auténtica, los textos

\* Universidad de Alicante, España.

<sup>1</sup> Este trabajo está integrado en las investigaciones de los proyectos “Desarrollo y consolidación de las investigaciones sobre creación de un corpus textual de recuperaciones del mundo precolombino y colonial en la literatura hispanoamericana” (MEC/HUM 2005-04177/FILO) y “La formación de la tradición hispanoamericana” (MCI FFI2008-03271/FILO).

<sup>2</sup> Víctor M. Castillo F., *Nezahualcóyotl. Crónicas y pinturas de su tiempo*, Texcoco, Gobierno del Estado de México, 1972.

<sup>3</sup> José Carlos Rovira, “Nezahualcóyotl y la invención de las tradiciones”, *América sin nombre: En torno al personaje histórico*, coord. Beatriz Aracil, 9-10 (noviembre, 2007), pp. 178-184.



sin duda verdaderos de Nezahualcōyotl que la oralidad transmitió en el siglo xvi hasta fuentes como los *Cantares mexicanos*, o los *Romances de los señores de la Nueva España* transcritos por Juan Bautista Pomar.

La síntesis de aquella entrada en textos de Nezahualcōyotl bien puedo recordarla de nuevo en función de la presencia desconcertante de algunos poemas que se presentaban como auténticos y la perplejidad que me causaban. Leí una vez:

Un rato cantar quiero  
pues la ocasión y el tiempo se me ofrece:  
ser admitido espero,  
que mi intento por sí no desmerece;  
y comienzo mi canto  
aunque fuera mejor llamarle llanto.

...

Yo tocaré, cantando,  
el músico instrumento sonoro;  
tú, las flores gozando,  
danza y festeja a Dios que es poderoso;  
gocemos hoy tal gloria,  
porque la humana vida es transitoria

Que son dos estrofas de unas famosas y extensas “Liras de Nezahualcōyotl” que, junto a un “Romance de Nezahualcōyotl”, son la primera textualidad anunciada del rey-poeta en el mundo colonial.<sup>4</sup> La lectura de las “Liras de Nezahualcōyotl” nos trasportan a una sensación de clasicidad, sólo que no es ésta la del mundo azteca como parece evidente, sino la recia clasicidad castellana del siglo xvii. El Nezahualcōyotl aquí presente poéticamente por primera vez en un texto, con sus reflexiones sobre el tiempo y la vida, más parece un mal poeta en la *imitatio* de Fray Luis de León que un poeta prehispánico traducido. Y así es como fue presentado en sociedad en América en el umbral cultural de lo que llamamos crónica mestiza. Era a comienzos del siglo xvii y el descendiente Fernando de Alva Ixtlilxóchitl no tuvo mejor ocurrencia que trasmitirlo así. Era la forma de leer en pleno barroco novohis-

<sup>4</sup> Los dos textos están en José Luis Martínez, *Nezahualcōyotl, vida y obra*, México, fce, 1993, pp. 257-262. Sin duda es el trabajo más riguroso crítico y textual sobre el príncipe poeta.

pano la propia tradición, la forma de recrearla y normalizarla en el conjunto de la nueva sociedad.

Manuel Granados y Gálvez en el siglo XVIII, o Carlos María Bustamante, en la centuria siguiente, fueron otros trasmisores o creadores de falsos textos que incitaban a las ya declaradas recreaciones románticas de José Joaquín Pesado y Juan de Dios Villalón, hasta las reinterpretaciones más próximas de Salomón de la Selva o Carlos Pellicer. El resultado de aquella lectura intenta demostrar cómo se articulaba poéticamente en la sociedad colonial e independentista la figura del rey poeta a través de la invención de enunciados literarios que se iban presentando en liras, romances e incluso en estrofa de pie quebrado manriqueña, y cómo esto tenía una función indudable de configuración y reactualización nacional que nos podía presentar un Nezahualcóyotl barroco, o neo-clásico, o romántico, o contemporáneo, en la dimensión de lectura e invención también de cada época.

En aquel recorrido, dejé a un lado casi totalmente las perspectivas que la crónica había reconstruido sobre la historia de Nezahualcóyotl, a excepción de un breve tránsito por dos esenciales del siglo XVII, la *Monarquía indiana* de Fray Juan de Torquemada,<sup>5</sup> y la *Historia de la nación chichimeca* de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl,<sup>6</sup> como ejemplos de grandes e intencionales reconstrucciones de los episodios históricos de nuestro protagonista. A éstas sobre todo pretendo volver hoy.

Dejé al lado también múltiples referencias cronísticas.<sup>7</sup> Son las que dan cuenta de un enunciado de aconteceres que tienen

<sup>5</sup> La primera edición fue en Sevilla, en 1615. Miguel León-Portilla reeditó la segunda (de 1725) en Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, México, Porrúa, 1969, y dirigió una edición crítica acompañada por estudios esenciales en siete volúmenes (Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana. De los Veintiún libros rituales y Monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, ed. Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, dir. y coord. Miguel León-Portilla, México, UNAM, 1975).

<sup>6</sup> Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Historia de la nación chichimeca*, ed. Germán Vázquez Chamorro, Dastin, Madrid, 2000. Los capítulos dedicados a Nezahualcóyotl cuentan con la siguiente excelente edición: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Nezahualcóyotl Acolmiztli 1402-1472*, selec. y pról. Edmundo O'Gorman, México, Gobierno del Estado de México, 1972.

<sup>7</sup> Un resumen de las mismas con indicación de las fuentes principales en Rafael García Granados, *Diccionario biográfico de Historia antigua de México*, México, UNAM, 1952, 3 vols.

en la crónica y en otro tipo de documentos de época el valor de la restauración. Vuelvo sobre ellos buscando los sentidos de las restituciones que los siglos XVI y XVII pretendieron.

## La primera referencia

Creo que la primera vez que aparece en un texto castellano el nombre de Nezahualcóyotl es un famoso proceso inquisitorial que determina la vida de la colonia pocos años después de la caída de Tenochtitlan.<sup>8</sup> En 1535 es procesado por la inquisición don Carlos Ometochtzin, cacique de Texcoco, incoando y siguiendo el proceso el Arzobispo de México y primer Inquisidor General Fray Juan de Zumárraga. Las actas inquisitoriales, publicadas en 1910 por Luis González Obregón, significaron una apertura inmediata de los estudios sobre la Inquisición en México de tan amplia dimensión y trayectoria.

El proceso concluye en 1539 con la quema de don Carlos en la plaza principal de México, sambenitado, con candela en una mano y coraza en la cabeza, según cuenta el documento. Don Carlos era hijo de Nezahualpilli, el heredero en 1472 del reino de Texcoco a la muerte de su padre Nezahualcóyotl. Por tanto, era nieto del rey poeta. Aunque vivió en su infancia en casa de Hernán Cortés y se cristianizó formándose con los franciscanos, es uno de los indios principales de la resistencia a la nueva religión y del acopio ritual de la antigua, en la que se ejercitaba según descubrimos en las páginas iniciales del documento. Acusaciones, testigos, verdades y falsedades nos van presentando su ritual, demoníaco para el inquisidor, consistente en la adoración de ídolos con especial mención de Tlaloc, el dios azteca de la lluvia, al que probablemente realizaba sacrificios humanos. Hasta su hijo depone contra él, reconociendo haber visto ídolos en la casa, mientras su mujer, doña María, no reconoce haber visto ídolos pero le acusa de estar amancebado con una sobrina llamada doña Inés. Especialmente significativa es la deposición del testigo Francisco Maldonado. Una procesión en el pueblo de Chiconabta, en junio, el día de la

<sup>8</sup> *Proceso inquisitorial al cacique de Tezcoco*, est. prel. Luis González Obregón, México, Comisión Reorganizadora del Archivo General y Público de la Nación-Eusebio Gómez de la Puente, 1910.

Trinidad, es criticada por don Carlos, y dice el testigo que don Carlos lo llamó ante sí y le dijo:

Francisco ven acá, oye hermano; dirás por ventura ¿qué hace Don Carlos? Mañana me iré a Tezcuco; mira, oye, que mi agüelo Nezahualcóyotl y mi padre Nezahualpilli ninguna cosa nos dijeron cuando murieron ni nombraron a ningunos ni quienes habían de venir; entiende hermano que mi agüelo y mi padre miraban a todas partes, atrás y delante –como si dijese, sabían lo pasado e por venir y sabían lo que se había de hacer en largos tiempos y lo que se hizo, como dicen los padres e nombran los profetas– que de verdad te digo que profetas fueron mi agüelo y mi padre que sabían lo que se había de hacer y lo que estaba hecho; por tanto hermano, entiéndeme, y ninguno ponga su corazón en esta ley de Dios e Divinidad –como si dijese que no amase ninguno a Dios ni a su ley y dijo: ¿qué es esta Divinidad, cómo es, de dónde vino? ¿qué es lo que enseñas, qué es lo que nombras? –enderezando a dicho testigo las dichas palabras– sino pecar y en hacer creer a los viejos e viejas y a algunos principales en Dios: hermano, ¿qué es lo que andáis enseñando y desciendo? no hay más que eso.<sup>9</sup>

El testimonio de *auctoritas* del abuelo Nezahualcóyotl, que no predijo aunque fuera profeta la llegada del cristianismo, tiene un desarrollo hacia la justificación de su politeísmo ritual, al que compara con las para él diferentes religiones de los franciscanos, agustinos, dominicos y clero regular:

satisfecho veo con razón que tomáis e entendéis de lo que dicen los padres; y entiéndeme hermano que yo he vivido y andado en todas partes, y guardado las palabras de mi padre y de mi agüelo; pues oye hermano, que nuestros padres y agüelos dijeron, cuando murieron, que de verdad se dijo que los dioses que ellos tenían y amaban fueron hechos en el cielo y en la tierra, por tanto hermano sólo aquello sigamos que nuestros agüelos y nuestros padres tuvieron y dijeron cuando murieron; oye hermano Francisco ¿qué dicen los padres? ¿qué nos dicen? ¿qué entendéis vosotros? Mira que los frailes y clérigos cada uno tiene su manera de penitencia; mira que los frailes de San Francisco tienen una manera de doctrina, y una manera de vida, y una manera de vestido, y una manera de oración; y los de Sant Agustín

<sup>9</sup> *Proceso inquisitorial al cacique de Tezcoco*, p. 40.

tienen otra manera; y los de Santo Domingo tienen de otra; y los clérigos de otra, como todos lo vemos, y así mismo era entre los que guardaban a los dioses nuestros, que los de México tenían una manera de vestido, y una manera de orar, e ofrescer y ayunar.<sup>10</sup>

Esta visión politeísta de la religión incomprensible para el indio, aderezada por un reclamo al abuelo Nezahualcōyotl y al padre Nezahualpilli, como ya he dicho la primera mención textual del rey poeta, es negada por el acusado con insistencia, reconociendo sólo el amancebamiento con su sobrina de la que dice tener una hija, pero planteando que está bajo la doctrina que le enseñaron los frailes, cuando se crió en casa del Marqués del Valle, y que los testimonio contra él son producto de la “mala voluntad” que le tienen algunos por la condición de que es señor principal de Texcoco.

No le sirvió su defensa, porque el domingo 30 de noviembre de 1539 es llevado don Carlos al cadalso, relajado a la justicia civil, y, aunque no se relata en el proceso, ajusticiado en la hoguera, ante el virrey Antonio de Mendoza, autoridades civiles y eclesiásticas, españoles e indios que soportaron antes una prédica del Arzobispo Zumárraga, una lectura del acta de condena por el secretario y un sermón sobre las herejías del que iba a ser quemado realizado por Juan González, que era intérprete además y pudo hacerlo en lengua náhuatl.

## De la referencia dispersa al ordenamiento y reconstrucción de la historia

Para los primeros cronistas, la figura del rey poeta es una referencia dispersa entre otros acontecimientos principales. Lo fue para Francisco López de Gómara que, en su *Historia de México*, deja muy pocas referencias de Nezahualcōyotl; también cronistas presenciales del territorio como Fray Bernardino de Sahagún, Fray Toribio Motolinía o Fray Jerónimo Mendieta tienen al rey de Texcoco como referencia lejana de su historia principal. Tampoco Francisco Hernández, en sus *Antigüedades mexicanas* le dedica casi ninguna atención. La historia estaba centrada en la principal de los aztecas de Tenochtitlan y muchas veces es recogido por sus alianzas con los mismos, o se cuenta que tuvo centenares de hijos

<sup>10</sup> *Proceso inquisitorial al cacique de Tezcoco*, p. 41.

y centenares de mujeres, y que en 1472 dio el reino de Texcoco a su hijo Nezahualpilli. Quiero sintetizar por tanto que, si leemos a los primeros cronistas, a los que cubren casi todo el siglo xvi, las hazañas de Nezahualcōyotl, su condición civilizadora o la tradición de su escritura no es casi recogida.

Más nutridos son los datos que también fragmentariamente da Fray Diego Durán. Su *Historia de las indias de la Nueva España e islas de la tierra firme* inserta secuencias en el relato principal que establece, el cual sigue siendo el de México-Tenochtitlan.<sup>11</sup> De hecho las referencias principales y dispersas tienen que ver con su vinculación a los reyes de México. A veces cae Fray Diego en explicaciones curiosas, como la etimología falsa del nombre de Nezahualcōyotl y su hijo Nezahualpilli, al que vincula con las sogas nezahualmecatl que quieren decir “sogas de penitencia y ablando”, en vez de vincularlo a “coyote hambriento”, nombre que será el restituido a través del náhuatl por otros cronistas.

La crónica indígena, mediatizada por la trascripción colonial, tiene en el siglo xvi otro tratamiento de la figura. En los *Anales de Cuautitlán* encontramos en el último tercio de siglo una historia ordenada del rey de Texcoco.<sup>12</sup> Los *Anales de Chimalpain* la acometen con menor extensión,<sup>13</sup> mientras Juan Bautista Pomar en 1582 realiza la reconstrucción de la historia y de una parte de sus textos poéticos en la *Relación de Tezcoco*<sup>14</sup> y en los *Romances de los señores de la Nueva España*.<sup>15</sup> Con éstos, desde la perspectiva de la crónica indígena, se preparaban las grandes crónicas de fines de siglo o comienzos de la centuria siguiente, la hispánica

<sup>11</sup> Fray Diego Durán, *Historia de las indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*, México, Porrúa, 1984, 2 vols.

<sup>12</sup> *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuautitlán y Leyenda de los Soles*, trad. de Primo Feliciano Velásquez, México, UNAM, 1992, 3ª ed. (1ª ed. 1975).

<sup>13</sup> *Annales de Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuauitzi, Sixième et Septième Relations (1258-1612)*; trad. de Rémi Simeón, París, Maisonneuve et Ch. Leclerc, 1899. Hay edición en castellano de la totalidad de las relaciones, Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuauitzi, *Las ocho relaciones y el memorial de Culhuacan*, paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 1998, 2 vols., 1ª ed.

<sup>14</sup> Juan Bautista Pomar, *Relación de Tezcoco*, ed. Germán Vázquez, Madrid, Historia 16, 1991.

<sup>15</sup> *Poesía Náhuatl, I, Romances de los señores de la Nueva España, Manuscrito de Juan Bautista Pomar, Tezcoco, 1582*, paleografía, versión, introducción, notas y apéndices de Ángel María Garibay, México, UNAM, 1993, 1ª ed.

de Fray Juan de Torquemada, y las crónicas mestizas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl o de Hernando Alvarado Tezozomoc.<sup>16</sup> Hasta aquí era como si la historiografía indígena quisiese abrir camino a la vida y obra del rey poeta de Texcoco, consiguiendo fijar en la debilidad documental de textos que no podían ser publicados, una historia ejemplar reconstruida.

## Los grandes cronistas de fines de siglo y comienzo del siguiente

Los he mencionado ya y vuelvo a ellos: Fray Juan de Torquemada, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y Hernando Alvarado Tezozomoc reconstruyen a finales del siglo xvi la historia de Nezahualcōyotl. Y lo hacen minuciosamente, con acopio de datos y con cronología precisa. Lo inicia sistemáticamente desde final del siglo Alva Ixtlilxóchitl, basándose además en el *Códice Chimalpopoca*. Quiero destacar de nuevo algunas cuestiones de su historia, iniciada por aquel nacimiento de Nezahualcōyotl en 1403 que fue sentido por los astrólogos y adivinos, cuando nació “por la mañana al salir el sol, con gran gusto de su padre”, el rey de Texcoco Ixtlilxóchitl, que muy pronto lo entrega a los cuidados docentes de Huitzilihuitzin, “que era en aquel tiempo muy gran filósofo”. Heredero del imperio de Texcoco en 1414, con tan solo doce años, en medio de la guerra con los tepanecas, su padre es asesinado por éstos en una encerrona preparada por el tirano Tezozomoc y el niño contempla desde la copa de un árbol el episodio. La usurpación del reino y la persecución del niño son los siguientes episodios, que confluyen en la protección por sus tías, señoras de México, y por el olvido del tirano Tezozomoc que ya no lo ve peligroso y permite su protección. Los sueños de Tezozomoc, en los que Nezahualcōyotl se convierte en águila real o en tigre y destroza su cuerpo, hacen que éste, atemorizado, y sabiendo que se va a morir por su edad, prepare una encerrona contra el joven que debía ser asesinado cuando sus funerales. Salvado de este nuevo intento de matarle, la lucha con el nuevo usurpador, Maxtla, ocupa los nuevos episodios. La formación de un ejército y la victoria sobre Maxtla, nos llevan a la parte más extensa del relato que es

<sup>16</sup> Hernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicana*, ed. Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez, Madrid, Dastin Historia, 2001.

la recuperación de Texcoco, su reinado, su elevación de templos principales, su alianza con Tenochtitlan, a través de llamada confederación de Anáhuac; su realización para los de Tenochtitlan de obras civiles como el acueducto de Chapultepec. De su reinado, me centro sólo en dos aspectos de la biografía realizada por su descendiente:

a) Nezahualcóyotl realiza, el capítulo XLIII de la *Historia de la nación chichimeca*, una deplorable acción que narra Fernando de Alva: se trata de cómo consiguió a su esposa Azcalxochitzin, casada de niña con su primo Cuacuahtzin, al que manda a la guerra con Tlaxcala para que lo maten, recomendándole la acción a dos guerreros suyos. Las desgracias personales y militares por esta abominable acción sólo serán salvadas por el episodio de su conversión a un dios supremo.

b) El argumento principal que incorpora Fernando de Alva es la conversión de Nezahualcóyotl desde el politeísmo al monoteísmo. Cuando establece su reinado, nos cuenta su descendiente, elevó grandes templos a Huitzilopochtli y Tlaloc, a Quetzalcóatl y a otros dioses en oratorios menores. Realizó sacrificios de prisioneros para aplacar a los dioses, pero un buen día según nos cuenta el capítulo XLV de la *Historia de la nación chichimeca*, en medio de la guerra con Chalco, Nezahualcóyotl tuvo su revelación:

El rey Nezahualcóyotl, considerando lo poco que podían sus fuerzas y el daño que los dichos indios de Chalco le habían hecho a sus ojos, y lo poco que había aprovechado el sacrificio hecho a sus dioses de gente humana; y poniendo los ojos en el cielo dijo: "verdaderamente que los dioses que yo adoro que son ídolos de piedra que no hablan ni sienten, no pudieron hacer ni formar la hermosura del cielo, el sol, luna y estrellas que lo hermosean y dan luz a la tierra, ríos, aguas y fuentes, árboles y plantas que lo hermosean; las gentes que la poseen y todo lo creado. Algún dios muy poderoso, oculto y no conocido es el creador de todo el universo. Él solo es el que puede consolarme en mi aflicción y socorrerme en tan grande angustia como mi corazón siente; a él quiero por mi ayudador y amparo". Y para mejor alcanzar y conseguir lo que pretendía, acordó de retirarse, como se retiró, a su bosque de Tezcutzingo, y allí recogido y apartado de los negocios y cosas que le pudieran perturbar, ayunó cuarenta días al dios todopoderoso, creador de todas las cosas, oculto y no conocido;



y ofreciéndole, en lugar de sacrificios, incienso y copal al salir el sol y al medio día, y a puestas del sol, y a la media noche.<sup>17</sup>

La conversión y la cuaresma de Nezahualcóyolt dedicada al dios todopoderoso sigue con la presencia de “mancebo hermoso y muy resplandeciente, con ricas vestiduras”, imaginativamente un ángel que, a través de un criado le anuncia la victoria y continúa la narración, en acción de gracias, con la elevación de un templo al “dios incógnito y creador de todas las cosas”.

La crónica de Hernando de Alvarado ocupa otra dimensión en relación al relato que he establecido. Escrita hacia 1598, en la doble versión castellana de la *Crónica mexicana* y en la versión muy diferente en náhuatl de la *Crónica mexicayotl*, no tienen éstas, para los objetivos que he trazado, más valor que la configuración de datos paralelos de Nezahualcóyotl en los tiempos de la confederación de Anáhuac. La historia principal es la historia de México-Tenochtitlan y el rey de Texcoco aparece en ella a través de sus alianzas y enfrentamientos en el territorio. Sólo es enigmática la figura a través de su consideración como “nigromántico” y no aparece ninguna pista monoteísta, ya que varias veces, para celebrar victorias, realiza ceremonias a Huitzilopochtli.

## La crónica hispánica de Fray Juan de Torquemada

¿Son legibles los *Veinte y Un libros rituales y Monarquía Indiana* de Fray Juan de Torquemada? Los intentos explicativos de León-Portilla, herederos de la afición que a esta inmensa crónica le tuvo el maestro Garibay, y su apuesta decidida por Fray Juan de Torquemada, están condenados quizá al fracaso de la atención frente a lo prolijo, en fuentes, contradicciones y dispersión. La historia de Nezahualcóyotl aparece ordenada entre el capítulo XXI hasta el LVII del libro II. Un análisis de fuentes, planteado por León-Portilla, analiza la familiaridad de estos capítulos con algunos de Alvarado Tezozomoc y, sobre todo, de Alva Ixtlilxóchitl, aunque en cualquier caso fuentes comunes, tanto de origen indígena (como el *Mapa de Pepechpan*) como hispánico (Fray Diego Durán) explican también la similitud de episodios.

<sup>17</sup> Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Nezahualcóyotl Acolmiztli 1402-1472*, pp. 138-139.

En el capítulo XLV de Torquemada se narra la historia del matrimonio de Nezahualcōyotl con Azcalxochitzin, confundiendo el nombre de la mujer a la que llama Matlacihuatzin.<sup>18</sup> Es la historia de cómo, para que le matasen al marido de ésta, Cuacuauhtzin, al que Fray Juan llama también por error Temitzin, lo envía a la guerra con los chalcas, induciendo a dos guerreros suyos para que cuidasen de que muriese. Fray Juan acrecienta los perfiles narrativos de la historia, abriéndola con una disquisición moral sobre las costumbres de los reyes mexicanos y texcocanos de casar en los entornos de esa nobleza a los hijos, aunque tuviesen muchas otras concubinas, para perpetuar así los poderes.

Acreecenta luego el valor narrativo del episodio contándonos que Nezahualcōyotl tenía muchas concubinas, pero no tenía mujer con la que engendrar hijo legítimo, por lo que:

Sucedió pues, que andando metido en estos cuidados adoleció de enfermedad de melancolía y llegó a estar de manera que nada le daba gusto ni contento, y viéndole los privados de su casa tiste y melancólico, y deseosos de que no lo estuviese, le persuadieron a que dejase la ciudad y los negocios del gobierno y se fuese a alguna parte, donde tomando placer olvidase sus tristezas.<sup>19</sup>

El viaje a Tlatelolco, al palacio de uno de sus capitanes, Temitzin (en realidad, Cuacuauhtzin), le pone delante a la jovencísima esposa de éste que les sirve en la comida. Tiene diecisiete años, aunque Temitzin la recibió de su padre, Totoquihuatzin, rey de Tlacopan, cuando tenía siete, y hay un despliegue, que me atrevo a calificar de morbos, en el relato de la virginidad de la joven, cuando nos dice:

...a la cual Temitzin no había tratado como a mujer, sino criado como a hija; y así la moza se estaba doncella, como cuando de sus padres la había recibido, porque hasta entonces no le había hecho falta por tener otras como tenía, las cuales le servían en este ministerio.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, ed. Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, I, pp. 214-217.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 214-215.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 215.

El enamoramiento de Nezahualcóyotl, cuando sirve la comida la doncella, es narrado siguiendo con la duda sobre la virginidad:

Comió el rey; pero ya otro del que a la mesa se había sentado, por haber puesto los ojos en la doncella y habérsele aficionado; y después de haber comido quedando solo, dio orden con un privado suyo que inquiriese de su casamiento lo que había, porque quería saber lo cierto de aquel caso, y cómo Temitzin había recibido esta doncella por mujer, y si lo estaba o ya se había aprovechado de ella.<sup>21</sup>

Su regreso enamorado a Texcoco le lleva a urdir la trama de la muerte del rival y, cuando ésta se produce, nos surge un paralelismo inmediato del episodio con la narración bíblica de David, porque es una historia parecida a la del rey David y su esposa Betsabé, para cuyo logro el rey hebreo manda a su marido Urias a la guerra (Libro de Samuel, II, XI):

El que hubiera leído las sagradas escrituras, echará de ver este caso el mismo (o poco menos diferente) que el que le sucedió al rey David, en el adulterio que tuvo con Betsabé, mujer del fidelísimo, leal vasallo suyo Urias; pues para cubrir el pecado y adulterio que contra él había cometido, le envió a la guerra, y mandó al capitán Joab que le pusiese en lo más fuerte de la batalla, y allí le dejase morir, como sucedió, y después de muerto se casó con Betsabé, mujer que había sido del inocente Urias.<sup>22</sup>

Las bodas, a las que asisten los reyes de México y Tlacupan, el nacimiento de Nezahualpilli, las reformas y acrecentamiento de sus palacios, la fiesta de inauguración de los mismos, siguen en un episodio en el que el Rey poeta acaba, en la fiesta inaugural, recitando un “cantar que él mismo había compuesto”, en el que la caducidad de las flores es similar a la del poder, mientras los acompañantes pasan de la risa festiva a las lágrimas que les produce el canto.

Nezahualcóyotl sigue en una historia externa ejemplar, reestructurando palacios, elevando templos, gobernando con buen juicio, solucionando los problemas lacustres de los vecinos de Te-

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 216.

nochtitlan, y Torquemada comprime en un párrafo final el extremo del carácter civilizado en lo religioso del rey-poeta. Dice así:

Dícese de este rey Nezahualcóyotl que fue muy sabio en las cosas morales y que acerca del conocimiento de los dioses dijo y decía muchas veces que no lo eran sino maderos y palos y que era risa adorarlos; pero que por no contradecir la doctrina de sus padres, sustentaba su adoración; pero mandaba que no se sacrificasen hombres, ni se derramase sangre humana, sino que los sacrificios que se hiciesen fuesen de otras cosas irracionales, así como animales del campo, aves y yerbas; sólo decía que reconocía al sol por padre y a la tierra por madre; y dicen más, que muchas veces solía amonestar a sus hijos en secreto, que no idolatrasen adorando aquellas figuras del demonio y que ya que hiciesen en público aquella adoración, fuese por solo cumplimiento, porque era el demonio el que los engañaba en aquella figura; no pudo salir con que de todo punto cesase el sacrificio de hombres; pero mandó que ya que no podía excusarse, fuesen los habidos en guerra y esclavos (como dejamos dicho).<sup>23</sup>

Fray Juan nos ha construido, nos parece evidente, un Nezahualcóyotl a medio camino entre la barbarie y la civilización, tendente a aniquilar el politeísmo en su dualidad adoradora del sol y la tierra, y capaz de alejarse de los sacrificios humanos a los dioses que sólo ha dejado para los prisioneros, que pasan a ser los únicos que se pueden ofrendar y sacrificar.

### La prelación de las crónicas y el taller historiográfico de Santa Cruz de Tlatelolco

La escritura de estas obras puede ser sincrónica, aunque sabemos, por su publicación en Sevilla en 1615, que la *Monarquía Indiana* de Torquemada fue la primera en concluirse. Las otras, como sabemos, tardarán más de dos siglos en conocerse, al margen del uso que de las mismas hiciera su propietario Lorenzo Boturini en el siglo XVIII. Da testimonio de la lectura de la *Monarquía Indiana*, Fernando de Alva, que no acabará la suya hasta avanzado el siglo XVII, y que, en el capítulo XLIX de su *Historia*, el último

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 241.

dedicado a Nezahualcóyotl y en el que trata de su muerte, da cuenta de los testimonios que ha utilizado, entre ellos los de Hernando Pimentel y Juan de Pomar, los de varias crónicas indígenas, para concluir “y últimamente, en nuestros tiempos, lo tiene escrito en su historia y *Monarquía indiana* el diligentísimo y primer descubridor de la declaración de las pinturas y cantos, el reverendo padre Fray Juan de Torquemada, padre del santo evangelio de esta provincia”. Pero el entramado de escrituras nos da cuenta de deudas entre Torquemada y Alva que indican además la sincronía parcial de las escrituras. Y el testimonio de Alva nos indica que fue el franciscano el “primer descubridor de la declaración de las pinturas y cantos”, con lo que le está confiriendo sin duda un protagonismo intelectual sobresaliente a Torquemada, precisamente en la escritura histórica que los dos han abordado.

La idea es a partir de aquí bastante sencilla: es en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco donde habían confluído Torquemada, Alva Ixtlilxóchitl y también Alvarado Tezozomoc y donde, entre su construcción de la historia general, aparece con fuerza, sobre todo en los dos primeros, la versión biográfica ordenada de Nezahualcóyotl. La vida del colegio, como sabemos, decrece en los años 80 del siglo XVI, pero no la actividad y la relación de los colegiales y los maestros, no aquel impulso intelectual que ha tenido desde los años veinte del siglo perfiles múltiples de rescate etnográfico del mundo precolombino (Fray Bernardino de Sahagún y Fray Andrés de Olmos).

La ocasión en la que se produce el rescate historiográfico de Nezahualcóyotl es, desde el punto de vista de la sociedad, el peor momento. En 1577 se ha quebrado de alguna manera la restitución del mundo indígena que realizaran los primeros franciscanos, sea por el proyecto milenarista de los mismos, por la utopía franciscana analizada por Georges Baudot, sea por otras causas sociales en cuya determinación entran desde las revueltas indígenas hasta el intento del clero secular de desplazar del poder catequizador de los franciscanos.<sup>24</sup>

En el último entorno de la aventura franciscana, el Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, se forman los cronistas que estoy tratando, y en ellos aparece la restitución civilizada del

<sup>24</sup> Georges Baudot, *Utopía e Historia en México*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983, y *La pugna franciscana por México*, México, CONACULTA/Alianza Editorial Mexicana, 1990.

rey poeta de Texcoco. El franciscano Fray Juan de Torquemada consigue publicar en Sevilla su *Monarquía indiana*. Georges Baudot intenta explicar la contradicción que esto tiene con la prohibición treinta años antes de trabajos etnográficos como los de Sahagún, y ocultamientos sistemáticos de obras como la de Olmos, a la que tanto debe Torquemada, o las de Motolinía y Mendíeta, pudiendo explicar la publicación el carácter “políticamente correcto”, diríamos ahora, de la obra de Torquemada.

Creo que va más allá la elaboración de éste y de Alva Ixtlilxóchitl y la retomo en el caso de Nezahualcóyotl que nos ocupa: un Nezahualcóyotl casi monoteísta era una pieza imprescindible para determinar un entramado cultural que diese sentido a la conquista.<sup>25</sup> Y probablemente Fray Juan de Torquemada está operando la *Preparatio evangelica* como sistema de restitución: el rey poeta de Texcoco forma parte de esas figuras que, de alguna forma, preparan a los salvajes indígenas para la venida del cristianismo.<sup>26</sup>

Más clara es la opción de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. No encuentro que se haya reparado, al tratar la historia civilizadora del rey de Texcoco, en la relación que mantiene con la figura de Moisés y con elementos del *Deuteronomio*: en primer lugar, a través de las leyes que instituye Nezahualcóyotl para su pueblo, transmitidas por el cronista descendiente, que las incluye con el título general de “Ordenanzas” mediante las que se construye un código basado en 20 propuestas: contra el adulterio, contra la usurpación de propiedades, contra el refugio de prófugos, contra el asesinato, contra el alcoholismo, contra los hechiceros... en un discurso algo caótico en el que podemos entender como propuestas principales el “no robarás”, “no matarás”, “no desearás la mujer de tu prójimo”... por lo que no es difícil ponerlas en relación con las que Yaveh dicta a Moisés.<sup>27</sup> Otros aspectos ya recordados,

<sup>25</sup> Existe lógicamente una polémica histórica sobre el monoteísmo de Nezahualcóyotl que recoge Benjamin Keen, *La imagen azteca*, México, FCE, 1984, pp. 46 ss. y 435 ss.

<sup>26</sup> La reinterpretación consciente o determinada por el prestigio de las ideas de Eusebio de Cesarea, el padre de la Iglesia del siglo IV que escribe, entre varias obras de historia del cristianismo, la *Preparatio evangelica*, es habitual en contextos culturales del Nuevo Mundo y ha sido muy estudiada en relación al Inca Garcilaso de la Vega en su mirada al mundo indígena del incario como “preparador” y civilizador en el anuncio de la llegada del cristianismo.

<sup>27</sup> Las “Ordenanzas” están en José Luis Martínez, “Arenas, razonamientos y ordenanzas”, en *Nezahualcóyotl, vida y obra*, México, FCE, 1993, pp. 245-247.

como el ayuno de cuarenta días, o la destrucción de los ídolos, en paralelo a la del becerro adorado por los israelitas en el episodio de la subida de Moisés al monte Sinaí para recibir las Tablas de la Ley, forman una sintaxis narrativa que tiene entre sí paralelismos amplios.

¿Cuál es el significado último entonces de la historia de Fernando de Alva? Intentaba introducir en el mundo novohispano una historia del mundo anterior, el indígena, que permitiese restituir un nombre real en la explicación del propio ser. De nuevo, la reconstrucción de la *Preparatio Evangelica*, a través de Nezahualcóyotl, sería un argumento de indudable eficacia para recorrer lo que había escrito el descendiente. La cultura doble de los Alva Ixtlilxóchitl es una evidencia: él introducía a Nezahualcóyotl, a través del paralelismo con David, con Moisés y sobre todo con su monoteísmo, en la preparación del mundo indígena para asumir la llegada del cristianismo. El hermano de don Fernando, Bartolomé de Alva, mientras tanto, traducía al náhuatl *El gran teatro del mundo* de Calderón y *La madre de la mejor* de Lope de Vega.<sup>28</sup>

Pero probablemente iba mucho más allá Fernando de Alva. Al principio comencé citando el proceso a don Carlos, cacique de Texcoco, con el papel que Nezahualcóyotl, ascendiente de éste y del propio Alva Ixtlilxóchitl, había desempeñado. No podemos sacar más punta al texto del proceso que suponer que forma parte de aquellos datos que identifican elementos dispersos de un entramado cultural en el que otro descendiente, setenta años después del episodio, salvaba a Nezahualcóyotl de cualquier comprensión herética. El capítulo XLIX de la *Historia de la nación chichimeca* puede contener de todas formas una contraseña justificadora, aunque no explícita, en relación al proceso de don Carlos que empecé citando. Es el que trata de la muerte de Nezahualcóyotl y la fijación de su descendencia en su hijo Nezahualpilli. Allí habla de su descendencia (“el cual tuvo sesenta hijos varones y cincuenta y siete hijas, aunque los legítimos no fueron más que dos...”) y de la decisión de fijar como heredero a Nezahualpilli. Cuando hace de nuevo recuento de sus virtudes, resume una principal, su búsqueda del “verdadero Dios y creador de todas las cosas” en los términos de su lucha contra los falsos dioses:

<sup>28</sup> Los datos y el estudio de las traducciones de Bartolomé de Alva, en Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 1987, 2 vols., II, pp. 341 ss.

Tuvo por falsos a los dioses que adoraban los de esta tierra, diciendo que no eran sino estatuas de demonios enemigos del género humano, porque fue muy sabio en las cosas morales y el que más vaciló, buscando de tomar lumbre para certificarse de verdadero Dios y creador de todas las cosas, como se ha visto en el discurso de su historia, y dan testimonio sus cantos que compuso en razón de esto, como es el decir que había uno solo, y que éste era el hacedor del cielo y de la tierra, y sustentaba todo lo hecho y creado por él, y que estaba donde no tenía segundo, sobre los nueve cielos que el alcanzaba; que jamás se había visto en forma humana ni en otra figura...

E insiste más adelante sobre el argumento en lo referente a la educación a sus descendientes:

...y aún muchas veces solía amonestar a sus hijos en secreto, que no adorasen aquellas figuras de los ídolos, y que aquello que hiciesen en público fuese sólo por cumplimiento, pues el demonio los traía engañados en aquellas figuras, y aunque no pudo de todo punto quitar el sacrificio de los hombres conforme a los ritos mexicanos, todavía alcanzó con ellos que tan solamente sacrificasen a los habidos en guerra, esclavos y cautivos, y no a sus hijos naturales como solían tener costumbre.<sup>29</sup>

En su última semblanza del rey-poeta parece que esté respondiendo también al uso que del antepasado común había realizado don Carlos en su justificación de la idolatría. No hay ninguna referencia precisa por supuesto, por lo que lo único que nos puede parecer evidente es que Alva Ixtlilxóchitl restituía a Nezahualcóyotl al universo novohispano que se estaba formando, que era el de una sociedad en la que algunos tenían que afrontar la reconstrucción de los pocos signos indígenas que podían salvarse de la miradas severas de los inquisidores o de los representantes del poder real.

<sup>29</sup> Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Historia de la nación chichimeca*, pp. 193-194. También en la edición citada de O'Gorman (Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Nezahualcóyotl Acolmiztli 1402-1472*), México, Gobierno del Estado de México, pp. 156-157.



## Bibliografía Citada

- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. *Historia de la nación chichimeca*. Ed. Germán Vázquez Chamorro, Madrid, Dastin, 2000.
- , *Nezahualcóyotl Acolmiztli 1402-1472*. Selec. y pról. Edmundo O'Gorman, México, Gobierno del Estado de México, 1972.
- Alvarado Tezozomoc, Hernando. *Crónica Mexicana* (1598). Ed. Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez, Madrid, Dastin Historia, 2001.
- Annales de Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzi, Sixième et Septième Relations (1258-1612)*. Trad. de Rémi Simeón. París, Maisonneuve et Ch. Leclerc, 1899. (vid., Muñón Chimalpain)
- Baudot, Georges. *Utopía e Historia en México*. Madrid, Espasa-Calpe, 1983.
- , *La pugna franciscana por México*. México, CONACULTA-Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- Castillo F., Víctor M. *Nezahualcóyotl. Crónicas y pinturas de su tiempo*. Texcoco, Gobierno del Estado de México, 1972.
- Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*. Trad. de Primo Feliciano Velásquez. 3ª ed., México, UNAM, 1992 (1975).
- Durán, Fray Diego. *Historia de las indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*, México, Porrúa, 1984, 2 vols.
- García Granados, Rafael. *Diccionario biográfico de Historia antigua de México*, México, UNAM, 1952, 3 vols.
- Garibay, Ángel María. *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 1987, 2 vols, II.
- Keen, Benjamin. *La imagen azteca*, México, FCE, 1984.
- Martínez, José Luis. *Nezahualcóyotl, vida y obra*, México, FCE, 1993.
- Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzi, Domingo Francisco de San Antón. *Las ocho relaciones y el memorial de Culhuacan*. Paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 1998, 2 vols., 1ª ed.
- Poesía Náhuatl, I, Romances de los señores de la Nueva España, Manuscrito de Juan Bautista Pomar, Tezcoco, 1582*. Paleografía, versión, introducción, notas y apéndices de Ángel María Garibay, México, UNAM, 1993.

- Pomar, Juan Bautista. *Relación de Tezcoco*. Ed. Germán Vázquez. Madrid, Historia 16, 1991.
- Proceso inquisitorial al cacique de Tezcoco*. Est. prel. Luis González Obregón, México, Comisión Reorganizadora del Archivo General y Público de la Nación-Eusebio Gómez de la Puente, 1910.
- Rovira, José Carlos. "Nezahualcóyotl y la invención de las tradiciones", *América sin nombre: En torno al personaje histórico*. Coord. Beatriz Aracil, 9-10 (noviembre, 2007), pp. 178-184.
- Torquemada, Fray Juan de. *Monarquía indiana* (1615). Ed. Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 1969.
- , *Monarquía indiana. De los Veintiún libros rituales y Monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra* (1615). Ed. Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena. Dir. y coord. Miguel León-Portilla, México, UNAM, 1975, 7 vols.



# EL NACIMIENTO DE UN HÉROE: EL REY POETA NEZAHUALCÓYOTL

Guadalupe Ríos de la Torre\*

*Mi hermano el hombre*

*Amo el canto de zenzontle  
pájaro de cuatrocientas voces,  
amo el color del jade  
y el enervante perfume de las flores,  
pero más amo a mi hermano: el hombre.*

NEZAHUALCÓYOTL

## Introducción

Ya que en el siglo XIX México había perdido la mitad de su territorio<sup>1</sup>, casi toda su riqueza y toda su tranquilidad, los mexicanos ilustres buscaban, al finalizar esa dolorosa centuria, ejemplos del pasado que dieran rumbo seguro a la vida de la nación.

\* Profesora-Investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco. México, D. F.

<sup>1</sup> Conforme al *Tratado de Guadalupe Hidalgo*, nuestro país cedia a los Estados Unidos las extensiones territorial que ellos codiciaban: Texas, hasta el río Bravo, nuevo México y la Alta California; lo cual suponía para México la pérdida de la mitad de su territorio, casi dos millones cuatrocientos mil kilómetros cuadrados (le quedarían dos millones). Los Estados Unidos se comprometían por su parte en el tratado: a pagar a México una indemnización de quince millones de pesos; a eximirle de toda obligación por concepto de reclamaciones (las hechas por daños a súbditos norteamericanos residentes en México), y a defender nuestras fronteras septentrionales contra las incursiones de los indios bárbaros. El capítulo final de tan injusta guerra se cerraba, el 13 de mayo, con la aprobación de dicho tratado por el congreso mexicano, no sin fuerte oposición, y algo después, en junio y julio, con el embarque en Veracruz de las tropas americanas. José Valades, *Breve Historia de la guerra con los Estados Unidos*, México, Ediciones Unidas, 1947, pp. 366 -367.

En esa búsqueda, los valores del mundo indígena –aunque sólo fuera en la bolsa literaria o en la lonja de la cultura popular– subieron como la espuma. Entre otros Nezahualcóyotl, sabio, rey y poeta, empezó a cotizarse muy alto. En 1873 José María Vigil Orozco, polígrafo, educador, humanista, en fin, figura respetabilísimo de esas generaciones, consagró a la memoria del gran tezcocano la biografía titulada *Nezahualcóyotl* sobre la que hablaremos<sup>2</sup>.

## Noticia biográfica del autor

José María Vigil Orozco (1829-1909) fue miembro de una generación puente heredera del pequeño grupo de mexicanos que hicieron la Reforma y protagonista de la Restauración de la República y de los primeros años de la dictadura de Porfirio Díaz.

Vigil, nació en Guadalajara, Jalisco, el 11 de octubre de 1829 ahí, en el Seminario Conciliar de Guadalajara entre 1843 y 1848, estudió latinidad y filosofía y, en la Universidad, derecho en 1849. No terminó ninguna de las dos carreras. Le ganaron las ansias de la cultura, del periodismo y de la lucha política.<sup>3</sup> En lo referente a su labor periodística colaboró, redactó y publicó en los siguientes diarios.

Como buena parte de los miembros de su generación sufrió el exilio.<sup>4</sup> Y, en su regreso al país, con el triunfo de la República fue diputado cinco veces y Ministro de la Suprema Corte, labores que

<sup>2</sup> Nezahualcóyotl nació el 28 de abril de 1402 en Texcoco. Era hijo del sexto señor de los chichimecas, Ixtlixóchitl. Gobernó a su pueblo con valentía y sabiduría. Su padre y él fueron sacados de Texcoco y así éste fue escondido; presencié la muerte de su padre y tiempo después éste tuvo la oportunidad de participar en la organización de la llamada "Triple Alianza" y vengarse de la muerte de su padre y matar al rey que le había quitado el trono de sus propias manos. Una vez que recuperó el trono, demostró toda su sapiencia en el campo de las ciencias, a las artes y la literatura. Así, su amplia formación intelectual se traducía en una elevada sensibilidad estética y un gran amor por la naturaleza, que quedaron reflejados no sólo en la arquitectura de la ciudad, sino también en sus manifestaciones poéticas y filosóficas. Cf. Wigberto Jiménez Moreno, *Compendio de Historia de México*. México, Editorial E.C.L.A.L.S.A., 1966, pp.108-109.

<sup>3</sup> Véase José Hernández Prado, *José María Vigil. Textos filosóficos*, México, UAM-A, 2005, pp. 9-22

<sup>4</sup> En diciembre de 1863 a junio de 1865, tuvo que dejar temporalmente los cargos que desempeñaba, con el propósito de exiliarse en San Francisco, California, a raíz de la amenaza de las tropas francesas. *Ibid.*, p. 10.

no le llevaron a abandonar lo que fue un aspecto esencial de su vocación: la de maestro.<sup>5</sup>

Como pocos de los miembros de cualquier generación dejó una gran obra de apoyo a la cultura: él organizó la Biblioteca Nacional y salvó miles de los libros que sus antecesores liberales habían sacado de los conventos y prácticamente tirado a la calle.<sup>6</sup> Culminó su labor formando en 1890 un Instituto Bibliográfico Mexicano, precursor del actual Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Destinado a salvaguardar las obras hechas por sus compatriotas o, a lo menos, impresas en México. Un dato triste curioso nos regala el anecdotario: fue tanto su trabajo que enfermo y agotado no pudo asistir a lo que hubiera sido su día inolvidable; el día de la inauguración por el Presidente de la República y toda la arcadia mexicana de la Biblioteca Nacional.

José María Vigil fue quizá de los últimos políticos que supieron latín y de los primeros que conocieron bien las lenguas modernas. Tradujo a Persio, a Marcial: a Petrarca y a Schiller y Ronsard.<sup>7</sup> Cabe enfatizar que uno de los más brillantes alumnos de Vigil, sería el filósofo mexicano Antonio Caso quien dejó evidencia sobre José María Vigil:

Don José María Vigil, importante como historiador, humanista y filósofo. La Guerra de Reforma fue el objeto de su predilección histórica. Las Letras latinas honran en Vigil al eminente traductor de Persio...<sup>8</sup>

Pero su mejor y más abundante obra está en la recuperación y difusión de la literatura y de la historia de México. En un entorno

<sup>5</sup> El 3 de noviembre de 1880, sería su designación como profesor de la Escuela Nacional Preparatoria impartiendo la cátedra de lógica, ideología y moral. Alfonso Parra, *Atlas Histórico de la Escuela Nacional Preparatoria 1910*, México, UNAM, 2008, pp. 50-54.

<sup>6</sup> El 25 de noviembre fue elegido director de la Biblioteca Nacional de México, donde clasificó personalmente el acervo de 140 mil volúmenes amontonados desde 1867.

<sup>7</sup> Véase *Diccionario Porrúa de Historia, Biografía y Geografía de México*, México, Porrúa, 1988, p. 3125.

<sup>8</sup> Antonio Caso, "La existencia como economía, como desinterés y como caridad", en *Obras completas*, vol. III, México, UNAM, Dirección General de Publicaciones, p. 197.

cultural de escasa valoración de lo indígena y de aún menor aprecio por la Colonia, José María Vigil se concentró en sus labores editoriales, publicando la *Historia de la Indias*, de Fray Bartolomé de las Casas, *La Crónica Mexicana* de Tezozómoc y las *Memorias para la Historia de México Independiente*, aunque en agosto de 1878 se incorporó al grupo de redactores de otro famoso diario de la época, *El Monitor Republicano*, José María Vigil comenzó a manifestar audazmente la forma en que el nuevo régimen (El Porfiriato), que prácticamente había florecido de un golpe militar, perdía de manera paulatina sus presuntos principios liberales para orientarse poco a poco hacia la dictadura.

Realiza antologías de poetas y, asunto innovador para la época, de poetisas mexicanas<sup>9</sup> y, en el campo de la historia destacan la inmensa recopilación de documentos sobre la Reforma, la invasión francesa y el triunfo de la República que terminan formando parte de la primera gran síntesis de la historia mexicana, la aún popular y reeditada: *México a través de los siglos* que es por decirlo de alguna forma, el gran manifiesto histórico con el que se cierra el México del siglo XIX.<sup>10</sup>

## Contexto social, cultural e histórico en el que vivió José María Vigil

La segunda mitad del siglo XIX comprende el último tiempo de desgobierno de Antonio López de Santa Anna –sí aquel que dominó la vida política de México por más de treinta años y que supo perder más de dos millones de kilómetros del territorio nacional. En ese tiempo surge la revolución de Ayutla, donde unos pocos jóvenes cansados del deterioro de la nación proponen e imponen

<sup>9</sup> El juego de cambio de sexo no se limita a la corriente romántica, se prolonga hasta el siglo XX, con lo cual puede hablarse de una tradición literaria nacional y abarca no sólo los nombres, sino también los temas y las metáforas. A veces los escritores firman con sustantivos femeninos de cierta ambigüedad, como Juan de Dios Peza, que es “Aguacola”, Manuel Gutiérrez Nájera, en “Crysantema” y José María Vigil que se convertía en “Aguasnieves”. Véase Lilia del Carmen Granillo Vázquez, *Escribir como mujer entre hombres. poesía femenina mexicana del siglo XIX*, México, UNAM, 2000, pp.251-252. [Doctorado]

<sup>10</sup> José María Vigil escribió el tomo V y final de la obra *México a través de los siglos*, coordinada por Vicente Riva Palacios, vio la luz pública en diciembre de 1889.

un gobierno liberal regido por una nueva Constitución. En estos años el país sufre la Guerra de Reforma –querrela entre los conservadores y liberales– que quiso ser definida por los conservadores mediante la intervención francesa y el imperio que culmina para escándalo de los ilustrados europeos y desde luego de las familias aristócratas de Europa con el fusilamiento de Maximiliano.<sup>11</sup>

El período que sigue, el denominado de la República Restaurada es tiempo de ilusión, de búsqueda y ensayo y, sobre todo, de nuevas aspiraciones de progreso y libertad. Después de derrotas y humillaciones, un débil país había mostrado capacidad de resistencia ante el más importante ejército de la época. El liberalismo triunfaba en las ideas y, desde luego, en la batallas y sus líderes deseaban reconstruir a la nación, volver a hermanar a los mexicanos, trabajar, pues todos juntos para, a lo menos recuperar tiempos perdidos y cerrar odios ya inútiles.<sup>12</sup>

Quienes dan identidad a este período deciden y delinear a través de la lucha política una gran transformación modernizadora de la nación. Hubo que rehacer todo el aparato político y administrativo y fortalecer, contra el caudillismo y la anarquía, la presencia de la ley y del estado. Desde un gobierno caracterizado por una gran pobreza tuvo que atender a penurias urgentes de la población.

La obra cultural es decir, la formación de valores y creencias que dieran era tan importante como la acción política. El asunto no era fácil, pues, en particular el jacobinismo –por llamarlo de alguna manera, el ala radical de los liberales– desterraba a la par a lo indígena –realidad presente de barbarie– y a la colonia –historia de retraso y esclavitud. Bajo esa óptica la nueva nación quedaba de nuevo al garete.<sup>13</sup>

Con una visión similar la escuela positivista que vino a dar cobertura ideológica al régimen político de Porfirio Díaz (1876-1911), negaba desde la modernidad tanto al mundo indígena como a la colonia.<sup>14</sup> El pasado de la nación no era útil ni para el pensamiento, ni para inspirar nuevas formas de organización social, ni menos aún como medio para el desarrollo económico.

<sup>11</sup> Ricardo García Granados, *Historia de México, desde la Restauración de la República 1876, hasta la caída de Huerta*, México, Porrúa, 1967, pp. 98-112.

<sup>12</sup> Ignacio Ramírez "El Nigromante", *Biblioteca Enciclopédica Popular*, México, Ediciones Gil, 1954, núm. 11.

<sup>13</sup> Brian Hamnett, "Benito Juárez: Técnicas para permanecer en el poder" en *Gobernantes mexicanos*, Hill Fowler (coordinador), t1, México, FCE, 2000, pp. 303- 335.

<sup>14</sup> García Granados, *op. cit.*, pp.128.



Al igual que al comienzo del México independiente se hacía campaña contra “los tres siglos de esclavitud coloniales”, no liquidados, y bajo la excusa de la urgente transformación de las formas de apropiación de la tierra, las comunidades indígenas eran desposeídas de su único haber.<sup>15</sup>

De ahí la importancia de los ideólogos liberales como Ignacio Ramírez y Francisco Zarco y el papel determinante de un grupo de mexicanos encabezados e inspirados por Ignacio Manuel Altamirano que, atemperando la ortodoxia liberal, pretenden encontrar nuevos caminos de fortaleza espiritual para la nación. De ellos es José María Vigil.<sup>16</sup>

En un contexto cultural, es bueno reiterarlo, de negación de lo indígena, José María Vigil propone ya en 1878 que las nuevas generaciones aprendan la lengua indígena que se habla en la región donde viven. Además postula que los estudiantes de preparatoria y de educación superior conozcan, a fondo, la historia, la literatura y las artes de las civilizaciones prehispánicas. La razón es obvia: se debe conocer lo que se es para poder actuar con seguridad e identidad.<sup>17</sup>

Pero más aún, en un contexto político y cultural anticlerical, proyankee y antihispano, José María Vigil propone el conocimiento y el reconocimiento de lo colonial, no sólo para evitar aquello que daña de esa herencia sino porque muchas de nuestras creencias y costumbres –afirma– vienen de la Colonia.

No es prurito intelectual el reconocimiento del país, es necesidad vital para unir a los mexicanos y para hacer comprender a los ilustrados modernizadores que sin recurrencia a la raíz ocurrirían nuevas desgracias.

Bajo estas ideas y como medio de difusión pedagógica surge el estudio sobre Nezahualcóyotl que forma parte de una publicación sobre los *Hombres Ilustres Mexicanos* la cual, como ocurre en la época como muchos retablos de figuras ejemplares, debe servir más que para informar, para formar la conciencia moral y patriótica de la nación.

<sup>15</sup> Josefina Zoraida Vázquez, *Juárez, el republicano*, México, SEP/El Colegio de México, 2005, pp. 88-90

<sup>16</sup> José María Vigil, “La Reforma. La Intervención y el Imperio” en *México a través de los siglos*, Vicente Riva Palacio (coordinador), México, Cumbres, t.V.

<sup>17</sup> Parra, *op. cit.*, p. 232.

El Estado mexicano del siglo XIX tan obligado de “ejemplos” que, a falta de coetáneos, intentaba encontrarlos en el antiguo pasado del mundo indígena: un Quetzalcóatl, un Nezahualcóyotl, un Xicoténcatl, un Cuauhtémoc los dos últimos actores de la destrucción del mundo prehispánico.<sup>18</sup> Esta búsqueda de lo indígena adquiere mayor vigencia con la muerte, en 1872, de otro gran indio, Benito Juárez.<sup>19</sup>

## La imagen del rey poeta tezcocano

La figura de Nezahualcóyotl fue uno de los personajes más notables de la antigua historia de México. Existe una serie de prolongados y tenaces esfuerzos de tantos escritores novohispanos por indagar el pasado indígena americano y por imaginarlo y mostrarlo, no sólo como unidad y por entender y presentarlo, no sólo como integración coherente y claro, sino dotada de una consideración de símbolo auténtico y universal que superaba los límites de espacio y tiempo en que había transcurrido.

Pero al afirmar esto es conceder la clave para ubicar sus propias particularidades, es decir, para entender a fondo la obra histórica de José María Vigil, puesto que forma una de las primeras conquistas alcanzadas en la sucesión de aquellos esfuerzos por la formación del Estado liberal mexicano. La crítica objetiva que prevaleció durante la segunda mitad del XIX, ha sido todavía, en términos generales, tan dominante para los estudiosos del tema, que ha sido ciega, a la importancia que tiene en la formación de la conciencia nacional la imagen que nos transmitió Vigil en su obra, *Nezahualcóyotl*. Estableciendo la curiosidad en las fallas que tiene, tales como incongruencias cronológicas, la admisión de elementos asombrosos y conceptos de obvia naturaleza europea, pero sobre todo, haciendo hincapié en la notoria parcialidad que revela el autor a favor de los de Texcoco, la patria de sus insignes

<sup>18</sup> Carlos María de Bustamante, *Continuación del cuadro histórico de la Revolución mexicana*, Jorge Gurriá Lacroix (introducción), vol. I, México, UNAM, Publicaciones de la Biblioteca Nacional, 1953. Bustamante saca a la luz en Puebla, por los días de la entrada del Trigarante en México, con la tesis de que el nuevo gobierno se inspire en las instituciones prehispánicas.

<sup>19</sup> Ernesto Lemoine, *Nueva Edición de José María Vigil. Nezahualcóyotl*, México, Gobierno del Estado de México, 1972, p. XIX.

autoridades, y en las adulaciones en que incide tocante a las gestas que les imputa. A pesar de ello la biografía del héroe tezcocano cumple su misión y lo incorpora al gran cauce de la historia.

En *Nezahualcōyotl* su autor, nos ejemplifica desde el inicio la aureola misteriosa que envuelve la presencia de aquel príncipe singular. Su nacimiento, dice Vigil, fue: “muy notado de los astrólogos y adivinos”, y su educación estuvo confiada a un cierto Huitzilihuitzin, especie de buen mago cuya lección e iluminada suposición ayudan al príncipe acosado a esquivar las emboscadas de sus enemigos.

El día siguiente, al caminar por la sierra, encontró a un gran número de señores y gente del pueblo, que se habían ocultado para escapar de los rigores del vencedor.<sup>20</sup>

A los diecisiete años de edad Nezahualcōyotl dio precoz modelo de la firme moralidad que identificará su administración al matar por su propia mano a todo aquel que se estimaba vicioso de las buenas costumbres y contrario a la ley. José María vigil refiere lo siguiente:

Nezahualcōyotl se encontró con un cuerpo de leyes y disposiciones harto adecuadas para satisfacer las necesidades de sus pueblos; no contento, empero, con seguir servilmente las huellas de sus antecesores, dictó un gran número de reglamentos y medidas de toda clase para castigar severamente los crímenes y atender al buen orden de sus Estados.<sup>21</sup>

La asechanza que soportó por parte del tirano Maxtla es secuela de infortunio, y el minucioso y trágico relato de las circunstancias y trabajos del joven príncipe le valen a nuestro autor para situar en realce el temperamento de carácter del próximo rey de Texcoco, su agudeza, sensatez y valor. No está libre de maravillas esta época arriesgada de la vida de Nezahualcōyotl. Como lo describe Vigil:

<sup>20</sup> *Hombres ilustres mexicanos. Biografías de los personajes notables desde antes de la conquista hasta nuestros días*. México, E. L. Gallo Editor, 1873, 4.vols.

<sup>21</sup> *Ibid.*, t.1, pp.87-88.

Nezahalcóyotl, que escogió el rumbo más peligroso, pues tenía a su espalda todo el reino tecpaneca, y lo mismo, no contaba con apoyo ni retirada libre en caso de un revés, mientras que era preciso desplegar una constante vigilancia a fin de impedir los auxilios que por aquel lado pudiesen llegar el enemigo.<sup>22</sup>

La idea que se integró y nos dejó José María Vigil Orozco acerca de la persona del ilustre y de su pasado histórico, lo que debemos reflexionar es si esa idea reconoce a las exigencias de la época en que se pensó, o lo que es lo mismo, si funcionó como veracidad, y en tal caso es indiscutible que no podrá sancionarse simple y llanamente como falsedad.

“De los que se han distinguido por sus virtudes, por su valor, por su inteligencia o por su patriotismo en la parte del mundo que habitamos”.<sup>23</sup> Como todo primer volumen de *Hombres Ilustres Mexicanos* y buena parte del segundo se ocupan de personajes del México antiguo, conviene señalar la “intención”, explicada por los editores al declarar su discernimiento selectivo para que no hubiese la menor duda acerca de éste. Recordemos que nos encontramos en plena etapa conocida en la historia de nuestro país como la de la República Restaurada, gozando los privilegios del positivismo científico barrediano y haciendo campaña todavía, como en tiempos pasados, contar “los tres siglos de esclavitud coloniales”, no saldados, Los valores del mundo indígena, aunque sólo fuera con los escritores o en la galería de la cultura popular, fueron muy apreciados.

## Bibliografía que utilizó el autor

José María Vigil, manejó una bibliografía escasa pero primordial fray Juan de Torquemada<sup>24</sup>, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl<sup>25</sup> y Luis Veytia<sup>26</sup>, y escribió con un pensamiento indigenista que el tema exigía.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 101

<sup>23</sup> *Ibid.*, p.65

<sup>24</sup> *Hombres ilustres mexicanos. [...] op. cit.*

<sup>25</sup> Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, México, UNAM, 1975.

<sup>26</sup> La obra consultada por José María Vigil fue *Historia de la nación Chichimeca*. Madrid, Editorial Historia 16, 1985.

Con esos esfuerzos, Nezahualcóyotl, el rey-poeta de Tezcoco, tomó vigencia de “héroe”, dentro del rango creado por Tomás Carlyle,<sup>27</sup> tan de fama en la segunda mitad del siglo XIX. Contra una época que parecía querer despersonalizar al hombre, anonadarlo en el anonimato, convertido en una máquina, levantó la tesis contraria y enteramente opuesta afirmando:

Todo lo importante que se ha hecho en la historia, ha sido la obra de los grandes hombres que entre nosotros laboraron. Los grandes períodos históricos, los grandes movimientos religiosos o políticos han sido la creación de los grandes hombres de los *Héroes*.<sup>28</sup>

En el concepto de Carlyle:

La historia es producto de personalidades excepcionales y enérgicas. Es ambiente social, que nos rodea y envuelve, sus condiciones morales y políticas no son sino la consecuencia o el residuo de la acción de los grandes hombres, que mantiene, por la inercia de la historia, hasta que un nuevo héroe sacude y renueva todo y se inicia un nuevo período en el acontecer temporal.<sup>29</sup>

José María Vigil tiene un motivo claro para escribir su obra, y éste consiste en fortalecer, con el ejemplo del héroe, la identidad nacional, la unión de todos los mexicanos y la creación de un mito liberador de México. Y con respecto a esto último no me refiero a mito como algo falso sino como la creación de personajes heroicos y casi divinos que llevan a cabo una hazaña de repercusiones universales. Así expone las razones que lo motivaron a escribir:

Uno de los personajes más notables de la antigua historia de México, es seguramente aquel de cuya biografía nos ocupamos en el

<sup>27</sup> Luis Veytia, *Tezcoco en los últimos tiempos de sus antiguos Reyes*, México, Patria, 1945.

<sup>28</sup> Tomás Carlyle fue uno de los grandes escritores románticos del siglo pasado. Sus seis conferencias sobre *Los Héroes, el culto de los Héroes y lo Heroico en la Historia*, sustentadas los martes y viernes de mayo de 1840, ante numeroso público de la sociedad londinense, tuvieron éxito sensacional. Véase Raúl Cardiel Reyes, “Estudio preliminar” *Los Héroes. El culto de los Héroes y lo heroico de la Historia*, México, Porrúa, 2002, pp. IX- XXIII.

<sup>29</sup> Cfr. Tomás Carlyle, *Los héroes. El culto de los Héroes y lo heroico en la historia*, México, Porrúa, 2000, pp. 106-109.

presente trabajo. Los sucesos extraordinarios de que estuvo rodeada la existencia de Nezahualcóyotl, su gran perspicacia como político, su valor indomable como guerrero sus altas miras como legislador, sus opiniones trascendental es como filósofo y su inspiración verdaderamente sublime como poeta, presentan al emperador chichimeca en un lugar de tal manera prominente, que con justicia ha excitado la admiración de todos los escritores, así nacionales como extranjeros, que de él se han ocupado.<sup>30</sup>

Es Nezahualcóyotl héroe patriótico, moldeador de la nacionalidad y representante insigne de gobernante: no en acción de su propio suceso, el siglo xv, lo que, después de todo, hubiera sido natural; sino para el Estado mexicano del siglo xix, tan urgido de modelos.

Difícil es, en efecto, –afirma Vigil– reunir a la vez en tanto grado, cualidades que parecen contradecirse y hasta excluirse, sobre todo, tomando en cuenta el estado social que guardaban los pueblos del nuevo Mundo en el siglo xvi; y si no tuviéramos el testimonio unánime de todos los historiadores, fundados en documentos irreprochables que sobrevivieron al gran cataclismo de la conquista de las narraciones casi maravillosas que nos han llegado.<sup>31</sup>

Vigil eleva al héroe tezcocano al mismo nivel que al del europeo, por lo que hace énfasis en que las hazañas de sus héroes queden:

Sin perder tiempo, consagró también una atención especial a restablecer la administración pública, a crear la policía y a organizar, en suma, todos los elementos de un buen gobierno, desplegando en estos los talentos superiores del soberano, que al valor indomable del guerrero unía al genio profundo del político, como los destacados héroes europeos.<sup>32</sup>

Con esto deja claro José María Vigil que los mexicanos no necesitábamos de nadie para gobernar y que en sí mismo tenía todas las cualidades necesarias.

<sup>30</sup> José María Vigil, “Nezahualcóyotl” en *Hombres Ilustres*, México, Ediciones Zarco, 1876, pp. 22-23.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 32-34.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 54-55.

Desde una visión historiográfica, la contribución de la biografía de Nezahualcóyotl no es mucho, pues se trata más bien de una unión de fragmentos de los escritores académicos, elaborado diestramente, sin notas doctas y con un modo claro y al alcance de cualquier lector. La semblanza, como todas las de la obra, no está destinada a expertos sino a un público más amplio y menos quisquilloso. Y efectúa, con sobra de honestidad intelectual, su contenido. Siendo un texto de historia, casi parece una narración, pero es que el temperamento de Nezahualcóyotl es producto de ser un modelo muy fantástico, ligero, placentero y atractivo para el lector.

Alguien pudiera censurar a Vigil de liviano y poco serio, Francisco Sosa, elabora la otra serie de “hombres ilustres”, garantiza la respetabilidad del autor:

Este académico es, entre los escritores contemporáneos, uno de los más concienzudos y, por lo mismo, uno de los más dignos de fe. Investigador inteligente, conocedor profundo de nuestra antigua historia, al narra la vida del rey-poeta no omite nada de lo que pueda enaltecerle, y se extiende en referir los sucesos extraordinarios de que estuvo rodeada su existencia como político, su valor indomable como guerrero, sus altas miras como legislador, sus opiniones trascendentales como filósofo y su inspiración sublime como poeta.<sup>33</sup>

José Luis Martínez afirma.

Las contribuciones de Vigil al conocimiento de la antigua poesía mexicana, y en especial de Nezahualcóyotl, pese al desconocimiento del náhuatl, fueron los primeros intentos que abrirían una brecha que años más tarde se conquistaría plenamente y fueron también los primeros vislumbres de una extraordinaria riqueza poética.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Francisco Sosa, *Biografías de mexicanos distinguidos*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1884, p. 725.

<sup>34</sup> José Luis Martínez, *Nezahualcóyotl, vida y obra*, México, FCE, 2006, p. 151.

José Carlos Rovira asevera:

El siglo se cerraba con la biografía de José Vigil, que fue sin duda el trabajo de reorganización de la historia del rey poeta más riguroso de los que se habían producido.<sup>35</sup>

Vigil tenía duda del abandono de los mexicanos hacia sus héroes que lograron conformar la nación mexicana, quería que el recuerdo y honor perduraran sin los trastornos que el tiempo o la mala fe hacen a la memoria, por lo que le interesaba construir un monumento escrito, impreso, a los forjadores de nuestra historia. A esto se suma su concepción de la Historia como la “maestra de la vida”, motivo por el que él quería confiar a los mexicanos los puntos fuertes que tendrían en caso de futuros enfrentamientos.

Con lo que queda registrado que el *Nezahualcóyotl* de José María Vigil, como no podía ser menos, sigue la línea de Alva Ixtlilxóchitl y de todos los autores que le sucedieron, desde luego también, Carlos María de Bustamante. Pero que Vigil entendía verazmente a su héroe tezcocano, es un acto claro. Su investigación histórica lo pregonaba desde el comienzo hasta su final. Aún más: lo analiza como a un actor que no ha sido olvidado en la actualidad y que aún expresa mucho a la sociedad mexicana y positivista de la República Restaurada. *Nezahualcóyotl* –finaliza José María Vigil– “profesó el deísmo puro; fue un espíritu fuerte, un libre pensador, usando el lenguaje moderno. Estas solas reflexiones alcanzan para que el soberano de Tezcoco logre toda nuestra gracia, pues más que al guerrero, al político y al sabio, homenajeamos al filósofo que busca la autenticidad a través de las inquietudes que le rodean, y que se ocupa de que su pueblo dé marcha más allá en el camino de la igualdad y la justicia”.<sup>36</sup> Es una imagen de un retrato con los rasgos combinados de los ilustres héroes del liberalismo; pero su exactitud y autenticidad es *Nezahualcóyotl* ejemplo de 1873.

Una forma más elevada de sostener y justificar las tendencias ideológicas del momento fue la historiografía. La totalidad de

<sup>35</sup> José Carlos Rovira, “*Nezahualcóyotl* y la invención de las tradiciones” en *América sin nombre. En torno al personaje histórico*, Boletín de la Unidad de Investigación de la Universidad de Alicante: Recuperación del mundo precolumbino y colonial en el siglo xx hispanoamericano, números 9-10, noviembre-2009, p. 183.

<sup>36</sup> José María Vigil, *op. cit.*, p. 342.



los historiadores mexicanos de estos años estuvieron asociados a alguna de las tendencias políticas del momento y fueron. Por así decirlo, cabezas de las mismas. Ellos volvieron sus ojos al pasado y escribieron con la finalidad inmediata de buscar apoyo a sus principios ideológicos. Sin embargo ellos distinguieron el mérito y el sentido cultural del Tezcoco del siglo xv. William H. Prescott se siente seducido por el personaje del rey Nezahualcóyotl.<sup>37</sup>

Por lo tanto, las primeras cartillas de “historia patria” publicados en México, introducen la historia del rey poeta, y copien fielmente algunos autores de la época.<sup>38</sup>

O cierto es que un simple repaso de los títulos de sus obras da la impresión de que Vigil tuvo interés, gusto y sensibilidad para ocuparse de un sin número de asuntos que hizo suyos por medio de la historia y la literatura y que pudo entregar tanto a los públicos cautivos que lo escucharon en las aulas,<sup>39</sup> como a los más amplios, que consiguió ya sea por medio de su labor periodística, ya por la difusión de sus diversos trabajos.<sup>40</sup>

## Consideraciones finales

José María Vigil fue uno de los primeros y de los pocos mexicanos de aquel entonces, que a su formación humanística clásica sumaba unos fundamentos filosóficos y unos conocimientos lingüísticos modernos (alemán, francés, inglés e italiano) de primer orden, excepcionales. Es por ello que en pleno periodo reformista y posterior, tan ajeno y tan negativo frente a la tradición y los valores indígenas considera que el náhuatl debe tener para los alumnos mexicanos el mismo valor y rango formativos que el griego y el latín.

<sup>37</sup> William Prescott, *Historia de la conquista de México*, edición preparada por Juan Ortega y Medina, México, Porrúa, 1970, p. 93.

<sup>38</sup> Payno, *op. cit.*, p.109.

<sup>39</sup> Evelia Trejo, “José María Vigil. Una aproximación al “Santo Laico” “en *La República de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico*, vol.III, México, UNAM, 2005, p. 296.

<sup>40</sup> Sólo existe otra reedición anterior a ésta: *Nezahualcóyotl, el rey poeta*. México, Ediciones de Andrea, 1957.

Aspiraba Vigil a una educación a la par universalista y mexicana, integradora de lo nacional, que nos equilibre y nos mantenga en nuestra fisonomía espiritual propia, en nuestra característica personalidad, en nuestra balanceada idiosincrasia nacional; es decir, en nuestro auténtico modo de ser que nos distingue, en tanto que mexicanos, de los demás pueblos y naciones.

El pasado cultural prehispánico, valioso desde cualquier punto de vista, no se puede prescindir, puesto que es la única base segura para conocer el presente y preparar el porvenir. Para una nación que se reconstruía y que apenas se curaba de los daños causados por la imposición de lo extranjero, el conocimiento de su pasado tomaba una gran importancia: para modificar aquello que estorbaba y para cimentar en bases reales el presente y el futuro.

Para una nación que, si bien comenzaba a reconstruir su panteón de héroes, requería con urgencia figuras emblemáticas. El Rey del Señorío de Tezcoco, poeta, sabio, constructor Nezahualcóyotl se muestra como el intelectual preeminente del México prehispánico. Su vida agitada, igual que sus tiempos, está constituida por una serie de peripecias que le dieron la oportunidad de ejercer con nobleza sus deberes políticos y su vocación de estudioso.

En Nezahualcóyotl se unían de manera excepcional las aptitudes a menudo irreconciliables del guerrero, el gobernante, el constructor, el sabio en las cosas divinas y poeta, dentro de las características que estas actividades tenían en el mundo indígena. Mejor ejemplo no se podía tener.

En fin para una generación que no sólo había sabido triunfar del extranjero sino que también comenzaba a sufrir los daños del autoritarismo, del dogmatismo jacobino y de la negación de lo propio, la figura de Nezahualcóyotl permitía, sin herir a nadie, afirmar los valores del espíritu y exigir la bondad del gobernante. Este quizá fue el factor que llevó a un hombre culto, de paz, de equilibrio como José María Vigil a escribir y divulgar la vida y la obra de Nezahualcóyotl.

El esfuerzo no fue vano. Fueron otras las generaciones que estudiaron y dieron personalidad intelectual y rectoría moral al indígena mexicano, pero la semilla ya estaba sembrada y millones de alumnos mexicanos gustamos de la epopeya del emperador de Texcoco, nos angustiamos con la persecución que sufrió, gozamos con su triunfo y venganza sobre los malos y, sobre todo, para muchos mexicanos la voz de Nezahualcóyotl fue la primera que nos llevó a comprendernos como pueblo de poesía. Nezahualcóyotl,

gracias entre otros a José María Vigil se convirtió en voz viva que sigue inspirando y que nos dice a todos con el viejo canto nacido allá en el año Cé – Acatl.:

Libro de pinturas es tu corazón  
Has venido a cantar,  
Haces resonar los tambores,  
Tú eres el cantor,  
En el interior de la casa de la primavera  
Alegras a las gentes.  
Tú solo repartes  
Flores que embriagan  
Flores preciosas  
Tú eres el cantor.<sup>41</sup>

<sup>41</sup> Miguel León-Portilla, *Trece poetas del mundo azteca*, México, UNAM, 1978, p. 89.

## Bibliografía

- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. *Historia de la nación Chichimeca*. Madrid, Editorial Historia 16, 1985.
- Bustamante, Carlos María de. *Continuidad del cuadro histórico de la Revolución mexicana*. Jorge Gurriá Lacroix (coord.). México, UNAM, 1953, (Publicaciones de la Biblioteca Nacional).
- Caso, Antonio. *Obras completas*. México, UNAM, Dirección de Publicaciones, 1979.
- Castillo, Víctor M. *Nezahualcóyotl. Crónica y pinturas de su tiempo*. México, Gobierno del Estado de México, Toluca, 1972.
- Carlyle, Tomás. *Los héroes. El culto de los héroes y lo heroico en la historia de México*. México, Porrúa, 200. (Sepan Cuantos 307).
- García Granados, Ricardo. *Historia de México, desde la Restauración de la República 1876, hasta la caída de Huerta*. México, Porrúa, 1967.
- Granillo Vázquez, Lilia del Carmen. *Escribir como mujer entre hombres, poesía femenina mexicana del siglo XIX*. México, UNAM, 2000. [Tesis de Doctorado]
- Hamnett, Brian. "Benito Juárez: técnico para permanecer en el poder". En *Gobernantes mexicanos*. Hill Fowler (coord.). México, FCE, 2000.
- Hernández Prado, José. *José María Vigil. Textos filosóficos*. México, UAM-A, 2005.
- Jiménez Moreno, Wigberto. *Compendio de Historia de México*. México, Editorial E.C.I.A.L.S.A, 1966.
- Lemoine, Ernesto, *José María Vigil. Nezahualcóyotl*, Toluca, México, Gobierno del Estado de México, 1972.
- León-Portilla, Miguel. *Trece poetas del mundo azteca*, México, UNAM, 1978.
- Martínez, José Luis. *Nezahualcóyotl, vida y obra*. México, Fondo de Cultura Económica, 2006. (Serie de Literatura Indígena. Pensamiento y Acción).
- O'Gorman, Edmundo. *Fernando de Alva Ixtlilxochitl. Nezahualcóyotl Acolmiztli*. México, Gobierno del Estado de México, Toluca, 1972.
- Ortega y Medina, Juan A. *Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la historia*. México, UNAM, 1970. (Instituto de Investigaciones Históricas. Serie Documental, 8).

- Parra, Alfonso. *Atlas histórico de la Escuela Nacional Preparatoria 1910*. México, UNAM, 2008.
- Payno, Manuel. *Compendio de México*, México, Ediciones Rey, 1880.
- Perales Ojeda, Alicia. *Asociaciones mexicanas*. México, UNAM, 1957. (Centro de Estudios Literarios).
- Pereyra, Carlos. *Patria, Historia de Mejico*, Ediciones Vergara, 1919.
- Prescott, William. *Historia de la conquista de México*. Edición preparada por Juan Ortega y Medina. México, Porrúa, 1970.
- Ramírez, Ignacio. "El Nigromante". *Biblioteca Enciclopédica Popular Número 11*. México, Ediciones Gil, 1954.
- Ríos, Epitafio de los. *Compendio de la historia de México desde antes de la conquista hasta los tiempos presentes*. México, Imprenta La Voz de la Religión, 1852.
- Rovira, José Carlos, "Nezahualcōyotl y la invención de las tradiciones" en *América sin nombre. En torno al personaje histórico*, Boletín de la Unidad de Investigación de la Universidad de Alicante: Recuperación del mundo precolombino y colonial en el siglo xx hispanoamericano, números 9-10, noviembre-2007, pp. 178-184.
- Sierra, Carlos J. *José María y Vigil*. México, Club de Periodistas de México, 1963.
- Sosa, Francisco. *Biografías de mexicanos distinguidos*. México, Oficina de Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1884.
- Trejo, Evelia. "José María Vigil. Una aproximación al 'santo laico'". En *La República de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico*. Vol. México, UNAM, 2005 (Galería de escritores).
- Torquemada, Fray Juan de. *Monarquía Indiana*. México, UNAM, 1975.
- Valades, José. *Breve historia de la guerra con los Estados Unidos*. México, Ediciones Unidos, 1947.
- Vázquez, Josefina Zoraida. *Juárez el republicano*. México, SEP/ El Colegio de México, 2005.
- Veytia, Luis. *Tezcoco en los últimos tiempos de sus antiguos reyes*. México, Patria, 1945.
- Vigil, José María. "Nezahualcōyotl" en *Hombres ilustres*. México, Ediciones Zarco, 1876.
- \_\_\_\_\_, "La Reforma. La Intervención y El Imperio en México". *México a través de los siglos*. Vicente Riva Palacio (coord.). México, Cumbres, 1972. T.V.

## Hemerografía

*El Nuevo Mundo.*  
*El Monitor Republicano.*  
*El País.*  
*La Patria.*  
*La Prensa*  
*Revista Filosófica*  
*El Siglo Diez Nueve.*



# LA CRUZ MAYA O DE LA FICCIÓN COMO TRANSMISORA DE SABERES

Edelmira Ramírez Leyva\*

*La justicia de la cruz es la única que vale.*

LA CRUZ MAYA

El 23 de marzo de 1843, el abogado y viajero John Lloyd Stephens publica en Estados Unidos su libro *Incidents of Travel in Yucatan* en el que da cuenta de los hallazgos que realizó en la península de Yucatán durante los diez meses que permaneció en tal lugar.

La obra de Stephens es de gran importancia porque a través de ella mostró al mundo 44 sitios mayas en un momento en que sólo se conocían Copán, Palenque y Uxmal, por lo que ha sido considerado como un precursor en el estudio de la civilización maya.

John Lloyd Stephens realizó este viaje del 9 de octubre de 1841 al 17 de mayo de 1842, acompañado de Frederick Catherwood, dibujante, arquitecto y anticuario inglés a quien invitó para que dibujara las diversas ruinas que iban encontrando en sus exploraciones y del médico cirujano Samuel Cabot aficionado a la ornitología, para que analizara y estudiara la fauna de Yucatán.

De regreso, Stephens publicó el libro citado anteriormente con el relato de lo vivido en su viaje. Por su parte, Frederick Catherwood montó en Nueva York, en 1842, una exposición con parte de los dibujos y pinturas que realizó en el viaje, con el nombre *Panorama de Tebas y Jerusalén*, pero el edificio se incendió consumiendo la obra de Catherwood, con excepción de algunos dibujos que se habían quedado en la editorial Harper & Brothers, la casa editora de los libros de Stephens.

Por su parte el Dr. Cabot publicó tiempo después algunas memorias del viaje.

\* Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Azcapotzalco.



Con esta información el escritor mexicano Eugenio Aguirre crea su novela *La cruz maya*, novela del siglo XXI, que remite al pasado ancestral de una gran cultura y que conjuga diversos géneros: novela policiaca, histórica, biográfica, de viajes, pero el género que más interés puede tener para el objeto de este estudio es su clara inserción en la novela antropológica, pues la vocación más acendrada de dicha novela es la de transmitir algunos aspectos de aquella rica cultura.

Aguirre ficcionaliza algunos acontecimientos ocurridos durante el viaje de Stephens y sus acompañantes, pero sobre todo, narra lo que sucedió después del viaje, lo cual no se encuentra en el relato de John Stephens.

Dividida en dos grandes partes, en la primera, introduce a un descendiente de cada uno de los viajeros citados anteriormente, a través de un recurso literario: el de la maldición, que asociado a una antigua leyenda maya, la de las manos rojas, cruzarán y sustentarán el desarrollo de la novela.

La segunda parte, da un giro, la novela se enfoca en el del viaje alucinado de Verónica Hancock, esposa de Samuel Cabot V, y el detective Roger Steel, acompañados del antropólogo Carlos Villanueva, en un intento por conjurar la insaciable maldición que mantiene a su esposo al borde de la muerte. La solución parece ser la clemencia que puede dispensar la *Cruz-parlante*, *Cruzoob*, relacionada con un antiguo ritual que se efectúa en la zona maya y, con este tópico el autor inserta el otro gran tema de la novela, del cual incluso se desprende el título de la misma.

*La cruz maya*, está estructurada sobre un tejido permanente de intertextualidad, a través de extensas citas explícitas y marcajes tipográficos especialmente del libro de Stephens y del *Chilam Balam*, pero también de otros discursos; en la novela se retoma el suceso histórico-arqueológico del siglo XIX, relacionado con los descubrimientos de Stephens y construye, en el siglo XXI, las secuelas de la supuesta maldición que debieron haber sufrido los viajeros, por haber ultrajado antiguos espacios sagrados mayas, y que se extiende a los descendientes varones de cada uno de ellos, desarticulando sus vidas y, sobre todo, llevándolos a sufrir una muerte precedida de un intenso sufrimiento con alucinaciones o con percepciones de seres vengadores provenientes de los espacios violados por sus ancestros; entidades sumamente agresivas, que los atormentan, escuecen sus cuerpos y los desquician hasta

llevarlos a una muerte inexplicable, por las condiciones que presentan los cadáveres de dos de ellos.

Los tres descendientes varones de los célebres viajeros: Simon Lloyd Stephens, Allan Catherwood y Samuel Cabot V, presentan un rasgo común: una mancha en forma de una mano roja en su pulmón izquierdo.

El tema de las manos rojas es central en la novela, el narrador lo introduce desde el inicio en el cadáver de Allan Catherwood: pero históricamente parece ser que el viajero John L. Stephens fue justamente quien llamó la atención sobre ellas en su libro de viaje; en *La cruz maya* se citan textualmente varios fragmentos de él, en uno de ellos, Stephens narra lo siguiente:

Sobre los muros de este desolado edificio aparecían las impresiones de la mano roja. Jamás vi sin interés este vestigio: era la impresión de una mano con vida, que siempre me aproximaba a los constructores de estas ciudades; y en medio de la soledad, ruinas y desolación figurábaseme que allí inmediato, detrás de alguna cortina, se ocultaba la mano en actitud de saludar al curioso... Los indios decían que esa mano era del amo o dueño del edificio.<sup>1</sup>

A su vez, el narrador, en un juego de intertextualidades, agrega a la percepción del viajero un comentario, que precisa el siniestro significado de las manos, a través de una cita extraída del libro de las profecías del Chilam Balam:

“Los sacerdotes de Uxmal reverenciaban a Chac –el dios de la lluvia y de la agricultura–, los sacerdotes del tiempo antiguo. Y fue traído Hapai-Can en el barco de los Chan. Cuando este llegó, se marcaron con sangre las paredes de Uxmal.” De Uxmal y de muchas otras ciudades. Porque los vestigios de las manos impregnadas con sangre también las encontró John L. Stephens en Sabacché, Kabah, Tulum. Sangre en las piedras. Sangre escurriendo por las manos cercenadas de los sacrificados para deificar los templos. Sangre que los sacerdotes mezclaron con arena y otras sustancias para embarrar sus propias manos y posarlas en los dinteles, en las jambas, en los arcos de los templos para dejar constancia perpetua de que éstos estaban

<sup>1</sup> Eugenio Aguirre. *La cruz maya*, México, Editorial Planeta Mexicana, 2006, p. 20.

consagrados al espíritu de Ah Chan Mucen Cab, la madre Ceiba Roja, el árbol sagrado de los mayas, y para suplicar a Hun Ahau, dios de la muerte y señor del inframundo, que castigara a quien osara profanar la pervivencia física de su memoria...<sup>2</sup>

Otra interpretación de las “manos rojas” la dan los viajeros novelados por Aguirre en un diálogo que tienen después del incendio de la exposición en la que se exhibían los dibujos de Catherwood, en donde los tres están conscientes de que no debieron haber extraído las piezas de sus lugares de origen; así Samuel Cabot, dice que Stephens, “en su fuero interno, no ha olvidado las advertencias que los tres habían recibido en forma tácita o expresa,” pues lo hicieron a pesar de que:

Los mayas que los habían ayudado en sus tareas de rescate arqueológico no dejaron de insistir en que se abstuvieran de mancillar los edificios donde las manos rojas habían sido impresas para señalar la frontera entre las apariencias de la realidad y los nueve planos del inframundo, solo comprensibles para los mayas iniciados en el simbolismo impenetrable de una cosmovisión heredada.<sup>3</sup>

Por su parte, el propio John L. Stephens se auto cita en la novela recriminándose por no haber comprendido las señales de muerte cuando las tuvo frente a sus ojos:

En la cavidad que dejó en la mezcla la remoción de aquella piedra había marcados dos vestigios que encontramos después con mucha frecuencia en todos los edificios arruinados del país (Yucatán). Esos vestigios eran formados por la impresión de una mano roja con los dedos extendidos, no pintados o delineados sino estampados por la impresión de una mano viva, humedecida de alguna pintura roja y fijada en la pared. Los lineamientos y contornos de la mano eran claros y distintos en la impresión. Había cierto sentimiento de vida en los pensamientos excitados por aquel fenómeno, que casi presentaba la imagen de los ya extinguidos habitantes vagando en aquellos edificios<sup>4</sup>

<sup>2</sup> *Loc. cit.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 38.

Tan interesado estaba Stephens en el tema de las manos rojas, que le solicita información al respecto a Henry Schoolcraft (1793-1864), destacado geólogo, geógrafo y etnólogo americano, profundo estudioso, entre otras cosas de los nativos americanos, quien le responde en un comunicado lo siguiente:

La figura de la mano humana es usada por los indios norteamericanos para denotar suplica a la Deidad o Gran Espíritu, y en su sistema de escritura pictórica es el símbolo de fuerza, el poder o el dominio... no recuerdo uno solo en que no se le asignara una carácter sagrado... No es raro que los que entre ellos profesan las artes de la medicina, la magia, y la profecía (las tres están unidas a veces) dibujen figuras representativas o simbólicas en corteza de árboles, pieles de animales o aun en fragmentos de madera. El dibujo de la mano es uniformemente igual en nuestras tribus, ora se use separado o solo, o conectado nada más con el brazo o con el cuerpo entero.<sup>5</sup>

De esta manera, el autor introduce otra opinión sobre el tema de las manos rojas. Y al respecto cabe apuntar que estudiosos contemporáneos del tema, coinciden en cierta forma con lo que dice Schoolcraft.

Así, por ejemplo, Piña Chán relaciona las manos que aparecen en *Akab-Dzib, Chichén Itza* “con *Kabul*, deidad llamada de la ‘mano celeste u obradora’”.<sup>6</sup> Benavides advierte que esta información “procede de tiempos coloniales, en particular de *Izamal*, donde un basamento piramidal estaba dedicado a dicho dios y en donde había una escultura de piedra con forma de mano humana. Se dice que mucha gente acudía para sanar diversas enfermedades con su simple contacto”.<sup>7</sup>

Benavides concluye que el significado de las manos no tiene aún una explicación definitiva, pero indica que

Podrían tratarse de una alusión a ceremonias que tenían lugar en esos espacios. Pero también podrían haber sido aplicadas con propósitos

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>6</sup> Piña Chán citado por Antonio Benavides, “impresiones de manos humanas en algunos edificios mayas” *Estudios de Cultura Maya*. UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas, vol. XXX, 2007, p. 51. [Publicación en línea]. Disponible desde Internet en: [filologicas.unam.mx/indices/estculmay2007.htm](http://filologicas.unam.mx/indices/estculmay2007.htm)

<sup>7</sup> Antonio Benavides, *ibid.*, p. 52.

rituales en época posterior a la de la función original del inmueble [...]  
En nuestra cultura una imagen similar puede significar un aviso para detenerse o no pasar, pero asimismo puede considerar un saludo.<sup>8</sup>

Con estos significados diversos, Aguirre juega con el tema de las manos rojas al mantener viva la maldición hasta el siglo XXI, pues son precisamente dichas manos las que persiguen y marcan a los herederos de los viajeros del siglo XIX, es decir, el autor de *La cruz maya*, en un rico juego intertextual adhiere el elemento ficción para tratar literariamente el tema y mantener viva la supuesta maldición de los ancestros.

Por lo que toca al otro gran tema de la novela, entre muchos otros que recupera el autor en su obra, el de la Cruz Parlante, corresponde a otro complejo temático de la cultura maya, vinculado a la historia de Yucatán. En el relato se introduce dicha cruz como la única solución posible para exorcizar la terrible maldición que pende sobre los herederos de los viajeros del siglo XIX. En 1846, Fray Estanislao Carrillo de Ticul, ya se la había mencionado a Stephen en el mismo sentido. Paralelamente fue la misma sugerencia que en el siglo XXI recibió Samuel Cabot V de un chamán.

Por ello, el viaje de la esposa de Cabot V y el detective Roger Steel a Yucatán para descifrar lo que le ocurre a su marido es un recorrido por diversos lugares del mundo maya, entre ellos algunos de los que visitaron Stephen y sus amigos. El recorrido fue planeado minuciosamente por el antropólogo Carlos Villanueva para que aprendieran lo necesario para presentarse ante la Cruz Parlante sin cometer errores.

Y curiosamente, el mencionado antropólogo fue el mismo que acompañó al joven Cabot en su viaje a Yucatán, quien en un momento dado se alinea con el pasado de los viajeros del siglo XIX y, contrae la maldición al tocar las manos rojas en uno de los monumentos de *Chacmultum* o Cerro de las piedras rojas. Y por otra parte, también fue Carlos Villanueva el que acompañó al autor en su recorrido por la tierra maya antes de escribir su novela. Lo cual quiere decir que Aguirre introduce a una persona que aún vive en su narración, transformándolo en un personaje literario, cuyo discurso antropológico dominará en forma relevante la segunda parte de *La cruz maya*.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 53.

Con la introducción del antropólogo el juego intertextual cambia, pero persiste con la misma intensidad que en la primera parte. Ahora será el discurso antropológico de Villanueva el dominante, pero seguirán los diálogos y complementaciones con los discursos de otros personajes, como el de Mel Chi, el chofer chaman que lo acompaña, los de Verónica Hancock, Roger Steel y los de otros más con los que se van encontrando durante el viaje, pero persiste la citación de los textos de la primera parte, más algunos otros que se añaden, sólo que ahora la forma de presentarlos variará con más recursos, que van desde la cita expresa del texto, hasta los mensajes transmitidos por internet, que incluyen información muy diversa, con acumulación de autores y documentos, pasando por la actualización de discursos a través del pensamiento de los personajes y las voces de ultratumba que se escuchan en momentos adecuados.

Villanueva retrocede en el tiempo histórico y se sitúa en el siglo XIX para recordar el largo periodo de la Guerra de Castas, que se extendió desde 1847 hasta 1901, porque fue durante el desarrollo de esta Guerra que se creó el culto a la Cruz Parlante, aunque cabe apuntar que el conocimiento de la cruz entre los mayas data de un tiempo mucho más lejano, prácticamente anterior a la Conquista, al respecto Carlos Villanueva advierte: “La Santa Cruz se veneró en *Cuzamil* o Cozumel. Lugar de las golondrinas, muchos siglos antes de que llegaran los españoles. El Dios de los católicos y el cristianismo fueron repudiados por los mayas desde el principio.”<sup>9</sup>

El antropólogo especifica que los mayas:

conocieron la cruz antes de que su culto les fuese impuesto por los *dzules* cristianos [...] fue utilizada entre otras cosas para delimitar los linderos de sus tierras de labor [...] En cada esquina hay una cruz para significar que el campo está protegido por cuatro espíritus a los que el agricultor venera e invoca para tener buenas cosechas.

También utilizaron las cruces para señalar las colindancias entre pueblos. Además de los cuatro puntos cardinales, los mayas consideraban una quinta dirección, el centro que solía marcarse también con una cruz, y por lo general con una ceiba”<sup>10</sup>

<sup>9</sup> E. Aguirre, *op. cit.*, p. 177.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 176.

Samuel Cabot V, el único heredero que logra sobrevivir a la maldición también conocía esta información, pues su esposa, citando un documento que guardaba el investigador en su biblioteca comenta que “La cruz existía como símbolo maya del árbol de la vida, la Ceiba sagrada que sostenía el cielo, de modo que la cruz cristiana fue aceptada pronto, aunque adorada con frecuencia por su antigua connotación”.<sup>11</sup>

El propio Villanueva ofrece más información relacionada con las costumbres familiares en torno a la cruz:

Cada familia tiene su cruz personal, que es heredada por el hijo mayor y se guarda en una choza aparte, un oratorio, porque es demasiado sagrada para que la vida cotidiana la profane [...] Con el tiempo y al paso de las generaciones algunas cruces de la familia alcanzaron tanto prestigio que se convirtieron en la cruz principal de cada pueblo. Incluso se les profesa mayor adoración que a los santos católicos en las iglesias.<sup>12</sup>

Por su parte, el chamán Mel Chi, da información de la cruz desde el punto de vista simbólico-mágico:

Cada cruz posee un alma interior, un *Ch'ulel*. Podemos invocar ese espíritu porque todas las cruces son, aunque no hablen, seres vivos con los que podemos comunicarnos. Las cruces que hoy veneramos son portales que penetran en el Otro mundo. Con su intercesión podemos aliviar el descontento y la sed de venganza de las deidades que habitan el lado oscuro de nuestra existencia. [...] ¡Incluso *Balam*, el Jaguar! [porque] el poder del felino es omnipresente pero también accesible!<sup>13</sup>

*Balam* es otro de los grandes temas de la cultura maya, Aguirre lo presenta como uno de los vengadores de los viajeros que mancillaron los templos sagrados. El jaguar entre los mayas tenía varios significados, por una parte, era el guardián del inframundo, pero también era el responsable “del respeto que se debe a la memoria de los antepasados.”<sup>14</sup> *Ek Balam* significa Jaguar de la Oscuridad,

<sup>11</sup> *Loc. cit.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 239.

es el nombre de un sitio arqueológico maya del linaje *Chel*, consagrado a *Balam*.<sup>15</sup> “Es una puerta de ingreso a la garganta de la tierra, donde sólo los escogidos pueden entrar.”<sup>16</sup>

Pero la Cruz más importante para el desenlace de la novela es como se dijo anteriormente una cruz especial, llamada Cruz Parlante; que surge durante la Guerra de Castas, ésta se inicia en una ciudad llamada Valladolid, en maya *Saci*, que para entonces era considerada la ciudad más opulenta de Yucatán, por ello se decía que era la Sultana de Oriente. En esta ciudad de hidalgos, los habitantes se preocupaban por la pureza racial y no sólo excluían al indio, sino también al mestizo; les impedían pasar al centro de la ciudad y el acceso a los puestos oficiales. Asociados con los curas de la Iglesia regional, se dedicaron a explotar a los indígenas de una manera inmisericorde.<sup>17</sup>

Tanto abusaron de los indígenas, que éstos terminaron por cobrarse los excesos con sangre. En 1847, con la primera matanza que perpetraron los mayas en Valladolid, y con el ataque, el 30 de julio del mismo año, a la población de *Tepich*, se dio el comienzo oficial de la Guerra de Castas caracterizada por una crueldad sobrecogedora por parte de los dos bandos enfrentados.<sup>18</sup>

El proceso de la guerra de castas fue largo y complejo (1847-1901). Según Villanueva al inicio los rebeldes ganaron varias batallas, pero posteriormente, por diversas razones, los blancos contraatacaron obligando a los indígenas a replegarse cada vez más hasta que tuvieron que huir hacia las zonas selváticas despobladas; fue en ese espacio y hacia 1850 en donde:

Se empezó a correr la voz de que a orillas de un cenote y grabadas en un árbol, habían aparecido tres cruces milagrosas, y que los rebeldes (que para entonces comenzaron a denominarse a sí mismos *macehualob*), y también *cruzoob* se estaban poco a poco reuniendo a su alrededor.<sup>19</sup>

La conformación de la leyenda de la Cruz Parlante es sumamente compleja, pues se fue configurando al paso del tiempo y también en estrecha relación con el suceder de la Guerra de Castas.

<sup>15</sup> Cf., *ibid.*, p. 218.

<sup>16</sup> *Loc. cit.*

<sup>17</sup> Cf., *ibid.*, pp. 207-208.

<sup>18</sup> Cf., *ibid.*, p. 208.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 229



El primer santuario al que se hace alusión es el de Chan Santa Cruz, al que denominaron *Noh Cah Santa Cruz Xbalam Ná*, que significa “Casa del jaguar de la Cruccecita Santa”. En la actualidad se le conoce como Felipe Carrillo Puerto.<sup>20</sup> Es ahí donde se empezó a propalar la idea de que “en ese lugar había un aura de santidad y una cruz milagrosa que hablaba.”<sup>21</sup>

La cruz era pequeña, medía entre siete y diez centímetros de largo, fue tallada en un caobo que se encontraba al borde de una gruta.<sup>22</sup>

La creación de este culto se atribuye a José María Barrera, uno de los caudillos de la Guerra de Castas. Desde el inicio del culto hubo quienes consideraban que se trataba de un fraude ideado por Barrera para unificar a los mayas desalentados y dispersos por las sucesivas derrotas.<sup>23</sup>

A esta versión se agregan otras que explican de diversa forma el surgimiento de La Santísima como también se le llama a la Cruz Parlante.

El antropólogo Carlos Villanueva da cuenta en la novela de las siguientes versiones: Una que afirma que la Cruz apareció en Chan Santa Cruz en un árbol sagrado *Kukne*, es decir, un cedro. Su aparición se relaciona con la venganza de tres *Ah-kines* (sacerdotes) de *Xocen*, quienes enojados por los castigos recibidos se vengaron del santo del pueblo poniéndolo de cabeza junto con la santa vara y el incienso en el hueco de una piedra. El Santo abandonó *Xocen* y apareció en un cenote Chan Santa Cruz, ya convertido en Cruz. Entonces bendijo al árbol *Kukne*, de donde emergían los mensajes.<sup>24</sup>

Según Villanueva se trata de “una versión híbrida que mezcla la figura de Jesucristo con la Cruz Parlante”<sup>25</sup>

Otra leyenda más antigua afirma que La Santísima Cruz Tun estuvo presente ahí desde la antigüedad, según decían los propios antepasados:

<sup>20</sup> Cf. *Loc. cit.*

<sup>21</sup> *Loc. cit.*

<sup>22</sup> Cf., *ibid.*, p. 230.

<sup>23</sup> Cf., *ibid.*, p. 230.

<sup>24</sup> Cf., *ibid.*, pp. 230-231.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 230.

“[...] Que allí la puso el Dios del cielo cuando amaneció el mundo... Se dice que él es una deidad combatiente con su sagrado poder.” Se le ha llamado Santísima Cruz Tun Tres Personas porque antiguamente se conocían tres deidades que acompañaban a la Santísima Cruz Tun; una era muy milagrosa, “se llamaba Juan de Cruz Verde, que era verde su piel...”<sup>26</sup>

Esta deidad era la que hacía más milagros, por eso con el tiempo se eliminaron las otras dos, para que quedara sólo la deidad Santísima Cruz Tun para adorarla. Dichas deidades desaparecieron cuando las encerraron en la cavidad subterránea.<sup>27</sup>

Fue justo en ese sitio milagroso en donde se ubicó el general José María Barrera con sus soldados, después de haber sido derrotado en *Kampolcolché*. A partir de su llegada se pueden rastrear variantes de la leyenda, por ejemplo, se dice que fue él quien grabó la cruz en el árbol para señalar la entrada al cenote y que con ayuda de un ventrílocuo construyeron tres cruces más, que los mayas ofrendaban y adoraban. Se supone que esta “fue la primera crucecita santa.” Sin embargo, Barrera tuvo detractores que consideraban que se trataba de un fraude, ideado por él para animar a sus soldados.<sup>28</sup>

Según Villanueva, el general Barrera al trasladar su cuartel hacia 1850 se dieron las primeras manifestaciones del culto:

A partir de ese momento los mensajes fueron firmados por Juan de la Cruz, quien a veces agregó el apellido Puc a su nombre. Así, José María Barrera sancionó el carácter sagrado de la Cruz Parlante al reconocer la vigencia del mito maya expresado en la figura, real o ficticia, de Juan de la Cruz Verde.<sup>29</sup>

Sea verdad o no que José María Barrera inventara el culto de La Santísima, lo cierto es que, como lo afirma el detective en la novela “dotó de una esencia ideológica al movimiento armado de los *macehualob*”.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>27</sup> *Cf. Loc. cit.*

<sup>28</sup> *Cf., ibid.*, p. 230.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>30</sup> *Loc. cit.*

El culto prendió profundamente entre los rebeldes mayas, quienes confiaron firmemente en La Santísima, aún cuando muchos de sus vaticinios no se cumplieran, como sucedió con el primer mensaje que hablaba de la inmunidad en las batallas, ya que volvieron a ser derrotados en *Kampocolché*. Dos meses después los militares atacaron directamente el santuario de la Cruz Parlante, pues el coronel Novelo consideró muy peligroso el culto. En ese enfrentamiento perdió la vida el primer ventríloco de la Cruz, Manuel Nahuat y además el coronel recogió las cruces y las ofrendas y se llevó a Peto.<sup>31</sup>

A pesar de lo sucedido, la fe en el culto por parte de los *machualoob* no decreció al contrario surgió la creencia de que:

De las cruces que habían sido confiscadas surgieron tres cruces hijas, esta vez hachas de madera de cedro una de las cuales se convirtió en La Santísima, la venerada Cruz Parlante. Vestida con huipil y fustán bordados y adornada con collares y cintas de colores, La Santísima fue colocada en un templo de paja.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Cf., *ibid.*, p. 233.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 233-234. Miguel Astor Aguilera en su *Estudio de Santuarios de Cruz Parlante en Yucatán y Quintana Roo* advierte que en realidad el vestido de la cruz parlante no es un huipil, ya que: "En la península de Yucatán todos los 'huipil'oob', huipiles, tienen un collar recto en forma de U, mientras que el sudario-mortaja tiene una hendidura de collar en forma de V. Ninguna de las cruces vestidas que he visto en Yucatán ha usado un huipil. Cada una de ellas usó un sudario (algunas veces en capas de tres); sin embargo, hay excepciones de cruces vestidas desplegadas en museos evidentemente vestidas con [en] [...] huipiles porque la literatura relevante declara [aclama] que este es el vestido usado por tales cruces. Interesantemente, mis consultores dicen que para ellos al vestir una cruz con [en] un huipil se arriesgaría gran retribución debido a la naturaleza ofensiva de tal acción. Aparentemente es contradictorio que el sudario simbolice [za] estas 'cruces' simultáneamente como muerte y entidades vivientes. Mis consultores de exégesis enlazan estas cruces al ciclo agrícola y otros procesos ecológicos naturales que están en constante modo de vida y muerte a través de la regeneración orgánica como las plantas surgen a través de las hendiduras de la tierra. De hecho, algunos de mis consultores han declarado, '*le kruzó ku nojoch ta te tu sudario yeel te luma*' -'la cruz crece del sudario y la tierra', y como se ha notado previamente, todos los sudarios están marcados por una hendidura como una abertura [apertura] de la cual la cruz surge, y las cruces se consideran a menudo como seres vivientes y como plantas". [publicación en línea.] Disponible en Internet en [www.famsi.org](http://www.famsi.org) [con acceso el 20-5-2009]

El culto a la cruz parlante llegó a su apogeo hacia 1857 con otro general maya, el sanguinario Venancio Puc, triunfador de la toma del fuerte de San Felipe Bacalar y de la ciudad misma. Bajo este *Tatich*, la palabra de la Cruz adquirió gran poder para decidir sobre cualquier asunto: “para dar órdenes militares, nombrar sacerdotes y oficiales, administrar la justicia, [...] llevar a cabo relaciones diplomáticas y de política exterior.”<sup>33</sup>

El testimonio de un prisionero que estuvo en Chan Santa Cruz da idea de la organización espacial y ritual del sagrado sitio:

era un galerón oscuro el que les servía de iglesia, había en un extremo un altar, al que nadie podía llegar más que el encargado de las tres cruces. Encima del altar se hallaban éstas, vestidas de huipil y fustán; detrás del citado altar había una excavación en la que estaba colocado un barril que servía como de tornavoz, dándole a la voz un sonido hueco y cavernoso. Todo esto se hallaba muy oculto a la vista de quienes estaban en el cuerpo de la iglesia; dentro de la excavación se metía el encargado de hablar lo que el *Tatich* quería que se dijese a la multitud y de este modo lograba que los indios trajesen en oblación maíz, gallinas, cera, cerdos, dinero y cuanto quería, pues las cruces hablaban sin cesar y daban a la vez sus disposiciones de guerra, las que eran oídas con mayor atención y como prevenciones emanadas de lo alto.<sup>34</sup>

A la muerte del *Tatich* Venancio Puc, la cruz dejó de hablar, pero el culto fue reactivado y siguió vivo hasta el final de la Guerra de Castas en 1904. Aunque en realidad, el ritual de la Cruz Parlante se mantiene activo hasta el presente en algunas zonas de Quintana Roo y en Tulum.<sup>35</sup>

Con esta información los dos personajes se presentan al final de su viaje, lleno de pruebas, mensajes, acontecimientos extraordinarios y amenazas ante la Santísima en Xcocal Guardia, de acuerdo con el ritual maya para poder escuchar los designios de la misma y, con ello, alcanzar su objetivo de exorcizar a los descendientes de la maldición de sus antepasados.

El ritual desconcertante y complejo para los forasteros es cuidadosamente preparado por Carlos Villanueva y el chamán Mel

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>34</sup> Cf., *ibid.*, pp. 264-265.

<sup>35</sup> Cf., *ibid.*, p. 265.

Chi, que resultó ser el Tata Polín en la ceremonia, es decir, el interprete entre la Cruz Parlante de Xcacal Guardia y la señora Cabot.

Después de obtener el consabido permiso para que los *dzules* pudieran entrar al templo. El chamán lleva un ofrecimiento o dádiva que se entrega para que los guardias cumplan con el ritual llamado *mathan* que “consiste en la preparación de comida, tortillas y maíz, pequeñas cazuelas con diferentes guisos, bebidas y velas adornadas.”<sup>36</sup>

Después Mel Chi conduce a Villanueva, a Verónica y a Steel con una chamana para que los prepare para la ceremonia, no antes de advertir a Verónica, ya en su papel de Tata Polín de la Cruz: “No va a oír mi voz allá en la Gloria, señora Cabot [...] La voz que va a escuchar es la de nuestros dioses. Lo que ellos le digan por mi conducto, es la verdad. A sus palabras deberá atenerse.”<sup>37</sup>

Al detective le advierte: Hemos llegado a donde termina nuestro largo camino. Al final del túnel puede estar la claridad o una puerta cerrada. No intente hacer más. La justicia de la cruz es la única que vale.”<sup>38</sup>

La comadre Aurelia los prepara, les lava los pies con una jabonadura que huele a menta, los conduce al ingreso de La Gloria, la zona del templo en donde está la Cruz, donde dos guardias armados constatan la limpieza de sus pies. “Varios sahumerios humean tenuemente en el interior del templo. Llegan hasta donde está el altar y el antropólogo les indica que se hinquen sobre unos petates tejidos con palma de jipe. Sobre el altar un mantel albo espera los manjares y velas que componen el ofrecimiento.”<sup>39</sup>

Perciben la fuerza que irradia la Cruz de cedro adornada con grecas, vestida con sobriedad. Los primeros acordes de un clarín los hace conscientes de los músicos que acompañan la ceremonia. En ese momento varios *cruzoob* descalzos ingresan al templo, al avanzar hacia el altar se separan para formar filas. Portan las dádivas que llevó Mel Chi para el ofrecimiento para propiciar que la Cruz los escuchase y, las colocan sobre el altar en forma simétrica, mientras los guardias se colocan en los pasillos laterales de la iglesia.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>37</sup> Cf., *ibid.*, p. 282.

<sup>38</sup> Cf., *ibid.*, p. 283.

<sup>39</sup> *Loc. cit.*

Entonces un *H-Men*, un sacerdote, entona una plegaria, moviéndose entre el altar y La Gloria. Sahúma el cuerpo sagrado de la Cruz con un incensario. Después toca los alimentos de la ofrenda con sus manos, para después entonar diversos sonidos de distintos animales. La mención de *Balam* transporta a los extranjeros a un estado alterado de conciencia atravesando realidades paralelas. En ese momento, Carlos Villanueva eleva su voz y pide clemencia para las personas afectadas por la maldición. Unas explosiones en la puerta de la iglesia dan la señal de que La Santísima ha escuchado la petición.

En ese instante mujeres del pueblo con sus hijos penetran en el templo para recibir los alimentos consagrados de la ofrenda y todos comen con alegría su ración.

Mientras tanto Villanueva en un estado alterado se enfrenta al Enano de Uxmal y a su madre para defender a sus huéspedes. Al terminar de comer las gentes del pueblo salen y es entonces cuando se escucha la voz del tata Polín, quien expresa la resolución de la Cruz. Se percibe también un rugido proveniente de otra dimensión. La cruz pide un sacrificio a Verónica, que accede a realizarlo, así como un ritual de sangre por parte de Villanueva y Steel, además de un sacrificio mayor por parte del Tata Polín, interprete de la Santísima.<sup>40</sup>

De esta forma, Eugenio Aguirre, en su discurso literario, se manifiesta como un reintérprete, trasmisor y guardián del mundo maya, restituyendo muchos aspectos de la cosmovisión de esa cultura, a través del hecho concreto de su novela, *La cruz maya*, por medio de la cual recrea y actualiza saberes desconocidos u olvidados de aquella civilización.

A la vez, el novelista patentiza la visión de un microuniverso cuyo rico imaginario se sustenta en una estrecha relación con el mundo de lo intangible, de lo sutil que tiene sus propias reglas y códigos, que es necesario conocer y respetar para no exponerse a ser destruidos por él.

<sup>40</sup> Cf., *ibid.*, pp. 287-288.

## Bibliografía consultada

- Aguirre, Eugenio. *La cruz maya*. México, Editorial Planeta Mexicana, 2006.
- Astor Aguilera Miguel *Estudio de Santuarios de Cruz Parlante en Yucatán y Quintana Roo*. [Publicación en línea.] Disponible en Internet en [www.famsi.org](http://www.famsi.org) [con acceso el 20-5-2009]
- Benavides, Antonio. "Impresiones de manos humanas en algunos edificios mayas" en *Estudios de Cultura Maya*. UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, vol. XXX, 2007, p. 51. [Publicación en línea]. Disponible desde Internet en: [filologicas.unam.mx/indices/estculmay2007.htm](http://filologicas.unam.mx/indices/estculmay2007.htm)
- Bourbon, Fabio. *Las ciudades perdidas de los mayas. Vida, obra y descubrimientos de Frederick Catherwood*. México, Artes de México, 1999.
- El Libro de los libros del Chilam Balam*. Trad. Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón. México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Stephens, John Lloyd. *Viaje a Yucatán 1841-1842*. México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

# LOS LIBROS DE TEXTO DE EDUCACIÓN

## PRIMARIA: JUICIOS Y PREJUICIOS SOBRE

### EL PASADO PREHISPÁNICO Y LA HERENCIA ESPAÑOLA Y SU RELACIÓN CON EL MUNDO GLOBAL

María Elvira Buelna Serrano\*

#### Planteamiento general

**M**éxico, en el año 2005 contaba con una población total de 103.3 millones de habitantes, de los cuales 58.1% son menores a los 30 años de edad; de éstos, 31.5% tienen 15 años o menos. En la actualidad, 96.7% de los niños de 11 años de edad asisten a la escuela, y en el grupo de edad de 11 a 14 años la cifra es de 84.7%, por ello puede decirse que la educación básica tiene una cobertura casi general<sup>1</sup>. Vivimos en una nación donde la mayor parte de su población se encuentra en edad de estudiar y donde la mayoría de los menores de 15 años estudia. La educación básica en mi país es parte importante de las preocupaciones sociales y del Estado.

En el nivel básico se imparte un conjunto de cursos de historia nacional que forma el imaginario colectivo acerca de nuestras raíces culturales prehispánicas e hispanicas y nos ubica en contexto mundial. Los libros que se utilizan como texto en este nivel los edita la Secretaría de Educación Pública (SEP) y se reparten de manera gratuita. Este año se cumplieron 50 años de la primera publicación de los libros de texto gratuitos. En la presente ponencia se realiza un somero análisis del contenido de los libros de historia y se mencionan algunas apreciaciones al respecto, ya que, desde mi punto de vista, es necesario modificar la forma de tratar a esta disciplina para lograr una mejor comprensión de

\* Profesor-investigador del Departamento de Humanidades, UAM-A.

<sup>1</sup> INEGI, *Censos y conteos. Censo de población y vivienda 2005*, [Publicación en línea]. Disponible desde Internet en: <http://www.inegi.org.mx/inegi/default.aspx?s=est&c=10419&pred=1>. [Con acceso el 10 de abril de 2009].



la naturaleza abierta del mundo contemporáneo, así como, de la relación histórica entre México y España.

La relevancia del tema estriba en que estos libros conforman casi la totalidad de información histórica que obtienen la mayoría de los mexicanos, ya que, después del nivel básico, la eficiencia del sistema educativo disminuye porque la cobertura es menor y aumenta la tasa de deserción, tal y como lo explica nuestro bajo índice de escolaridad. La educación ha perdido su encanto, lo cual contraviene las necesidades de educación que demandan las sociedades contemporáneas.

El trabajo se divide en cuatro secciones: la primera trata sobre las ideas ilustradas que concibieron a la educación como un derecho humano y los avances alcanzados en tal materia durante el siglo XIX. La segunda se aboca a mencionar los proyectos implementados en México para ampliar la cobertura educativa y fueron antecedente de los libros de texto gratuitos. La tercera se refiere al contenido de los actuales textos de historia donde se refleja una forma de concebir el vínculo histórico entre México y España. La cuarta hace una somera crítica de los contenidos de historia referidos a la relación entre México y España, relación que inicia la globalidad en el mundo moderno.

## Problemática

La historia es una de las disciplinas de carácter universal que forma valores humanos, de la cual se valieron los liberales para sustituir o sobreponer los antiguos valores eclesiásticos y de la moral cristiana por los de nuevo cuño. Por esta razón es importante la concepción histórica con la que se realizan los textos dedicados a impartir esta materia en la educación básica. Desde mi punto de vista, la concepción de la historia que prevalece en los libros de texto es desigual en calidad, en contenido, y aunque ha cambiado en el tiempo, sigue siendo una historia utilitaria no compatible con los requerimientos que demanda el contexto de universalidad del conocimiento humano. En referencia a España, la información sobre la misma es segmentada y, de ordinario, está basada en la negación e imputa comportamientos y hechos realizados por personas que vivían en otro tiempo sin pretender su conocimiento, lo cual impide la comprensión de la historia misma.

## *Las ideas sobre el derecho a la educación y las formas de realizarlas*

Hasta tiempos anteriores a la Ilustración, aún después del Renacimiento, el hombre, en lo general, era un individuo de conocimiento guiado y también de conocimiento absoluto. El hombre aprendía a acotar su inquietud cognitiva con creencias. El conocimiento transferido de las santas escrituras agotaba su expectación sobre el orbe y el mundo.

Lo que caracterizó la vida de la gente en la denominada Edad Media fue el aislamiento, el credo; el hombre fundaba su conocimiento en el uso o tradición, no en el pensamiento. Utilizar el pensamiento para cuestionar era denominado herejía, no podía haber un saber contrario a la creencia porque contra él se concentraban todos los anatemas, censuras, imprecaciones y juicios porque el poder se constituía mediante convenciones de carácter teocrático acordados desde el centro imperial ecuménico. La libertad de conocer no existía, tampoco la libertad de expresión, de creencia, y mucho menos la libertad personal, sólo un libre albedrío maniqueísta y tutorado.

La sociedad europea vivió un periodo de profundas transformaciones a partir del siglo xvi. Muchas de las verdades asumidas se tambalearon durante ese lapso hasta caer estrepitosamente en los siglos xvii y xviii. Fue preciso reconstruir el entramado social, el pensamiento filosófico y político, el conocimiento científico y el acervo cultural. Puede decirse que pensadores, políticos y numerosos personajes activos y brillantes de este periodo de la modernidad realizaron con éxito la tarea de reconstrucción de un mundo nuevo y distinto, sentaron las bases para desarrollar diversas concepciones sobre la sociedad, la política, la economía, la moral, el derecho, la filosofía, la historia, todo lo cual hemos heredado hasta la actualidad con sus cambios y adaptaciones. La ruptura de la unidad religiosa se produjo en el siglo xvi con la Reforma, y el descubrimiento del Nuevo Mundo abrió nuevas fronteras al conocimiento y ensanchó el mundo conocido; en el siglo xvii se desarrolló una nueva ciencia y un nuevo método de conocimiento, se expandió el capitalismo, se impulsó el comercio

y la industrialización; en el XVIII se conformó el Estado moderno con sus atributos.<sup>2</sup>

Como explicara Kant en el siglo XVIII, la Ilustración, aunque hubiese sitios en donde ésta se cultivaba, no era accesible al hombre común. El filósofo alemán definía a la Ilustración como la liberación del hombre de la incapacidad culpable que lo había hecho servirse siempre de la guía de otros, porque ahora la Ilustración le proporcionaba el valor para servirse de la razón. Para Kant, el hombre había permanecido bajo la tutela de instancias que decidían por él, tales como los religiosos o los administradores de la monarquías, pero la Ilustración le permitiría adiestrarse en el uso de la razón para salir de una “minoría de edad”, como el mismo la llama.<sup>3</sup>

En este sentido la Ilustración, no como un movimiento particular, sino precisamente por su pretensión de que el conocimiento alcanzara a las masas, es el punto neurálgico de la liberación del hombre, es decir, de la liberación de las creencias, del predominio de la razón que lo llevará a comprender, a elegir comprender, porque la libertad de entender es lo que la Ilustración generó; pero su adopción fue un proceso lento.

El pensamiento ilustrado tuvo un carácter pedagógico porque tenía como objetivo la difusión del saber y la creación de un nuevo tipo de hombre: un hombre crítico y libre. La posibilidad de cumplir el proyecto de la Ilustración sólo era posible mediante la educación, por eso Rousseau escribió el *Emilio*. De ahí la importancia de establecer un estado laico que fundamentara el conocimiento a partir de las relaciones civiles, es decir de las relaciones entre iguales a partir de la razón.

Como sabemos, la conformación de las repúblicas liberales no fue fácil, ni se generó como por arte de magia después de la

<sup>2</sup> T. Echevarría de Rada, *El derecho a la educación y la libertad de enseñanza*. Disponible desde internet en: <http://vlex.com/vid/ilustracion-siglo-educacion-190615> (2003). [con acceso el 17 de abril de 2009].

<sup>3</sup> Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*, México, FCE, 2004. (c. 1784). Kant menciona: “Por tanto, es difícil para todo individuo lograr salir de esa minoría de edad, casi convertida ya en naturaleza suya. Incluso le ha tomado afición y se siente realmente incapaz de valerse de su propio entendimiento, porque nunca se le ha dejado hacer dicho ensayo. Principios y formulas, instrumentos mecánicos de uso racional –o más bien abuso– de sus dotes naturales, son los grilletes de una permanente minoría de edad.

Revolución Francesa, para los liberales europeos fue un proceso costoso en vidas y recursos que tardó más de cincuenta años en consolidarse. Asimismo, el problema posterior fue la creación de escuelas, de educadores, de programas educativos y de sustitución de valores tradicionales por los republicanos. En México el asunto era similar, o peor aún, pues a pesar de que en el artículo 3º de la Constitución de la República liberal de 1857 quedó plasmado el libre derecho a la educación, la dificultad consistía en que no existían los recursos humanos ni económicos para financiar la empresa, por tanto, el derecho generalizado a adquirir la instrucción elemental quedó como letra muerta.

### La formación de nuevos valores en el estado laico

El conjunto de hombres que fueron parte del movimiento denominado Ilustración estaban convencidos de que la razón prevalecería sólo si superaban los prejuicios y creencias religiosas, si formaban y cultivaban el intelecto de las nuevas generaciones desde edades tempranas, por eso promovieron la creación de sistemas educativos que no dependieran de la iglesia, sino del Estado.

En 1762 Rousseau publicó su novela *Emilio o de la educación*, considerada como el primer tratado filosófico sobre educación en occidente. Rousseau destacaba la importancia de que el niño fuera educado para que conservara su bondad natural, aunque viviera en una sociedad corrupta, de manera que se preparara para ser un hombre capaz de conseguir sus objetivos sin dañar a sus congéneres.

Joseph Lancaster abrió en 1778 su primera escuela para niños pobres en Londres con el método de instrucción mutua. El éxito obtenido con el método creado y utilizado por Lancaster permitió que en diez años se atendiera a más de 30,000 alumnos. En 1818 el método fue implementado en Estados Unidos, que tenía el mismo problema que el resto de América, la falta de maestros suficientes para atender a la población infantil.

A finales del siglo XVIII se generalizó la idea de que la educación sanearía a la sociedad, porque ella constituiría los cimientos del progreso de la humanidad. Se le concibió como un medio para adquirir sentimientos patrióticos y nacionales. El marqués de Condorcet, cuando fue electo representante de la Asamblea Legislativa de la Revolución Francesa en 1791, formó parte del Comité

de Educación Pública, razón por la cual elaboró un reporte en el que propuso un proyecto de educación primaria universal compatible con los principios de libertad e igualdad de los ciudadanos, ello sólo podría lograrse mediante la adquisición de los conocimientos mínimos indispensables para cumplir sus deberes para consigo mismo y con sus semejantes. Para Condorcet la educación era la base para formar ciudadanos preocupados por el bien común de la sociedad; estaba convencido de que la república sólo podría prosperar si el Estado financiaba la educación, de manera que garantizara que toda la población supiera leer, escribir, tener conocimientos de matemáticas, así como de acceder al conocimiento de los hechos en forma verídica.<sup>4</sup>

En España, Gaspar Melchor de Jovellanos, ministro de Carlos III y después de Carlos IV, publicó el *Tratado teórico práctico de la enseñanza con aplicación a las escuelas y colegios de niños* en 1802. En esta obra planteó que la educación debía ser uniforme, e impartir conocimientos de matemáticas, física, química, historia natural y el método fundado en el ejercicio de la razón; la instrucción sería libre, abierta y gratuita para toda la población, abogaba por la creación de bibliotecas, museos y por la libertad de imprenta.<sup>5</sup> Para Jovellanos, como para otros pensadores españoles, la prosperidad de una nación se encontraba en la instrucción pública porque ella no sólo se lograba con la riqueza material, sino con la de la sabiduría, con el desarrollo de cualidades morales, de virtudes, de valores y de buenas costumbres. Por lo tanto, si el bienestar económico y social de una nación era producto de la educación, entonces se necesitaba desarrollar un programa de instrucción para todos los sectores sociales.<sup>6</sup>

A inicios del siglo XIX existió un número considerable de hombres que se propusieron generalizar la instrucción e idearon métodos y sistemas para lograr su objetivo. De esta manera se creó con diversas prácticas la disciplina ahora conocida como pedagogía. En términos generales, es interesante el peso que empezaron a

<sup>4</sup> Ernesto Meneses Morales, y Liliana Bedoy Lazo, *Tendencias educativas oficiales en México. 1821-1911*, México, UIA, 1998.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>6</sup> Lucía García López, 2002, "Balance historiográfico sobre la educación en México 1780-1820", *Diccionario de Historia de la Educación en México*, Febrero 2002, [Publicación en línea]. Disponible desde Internet en: <http://biblioweb.dgscna.unam.mx/diccionario/html/intro.htm>. [con acceso el 15 de abril de 2009].

darle a la adquisición de experiencias para que, a partir de éstas los niños pudiesen ir elaborando juicios, es decir, intentaron practicar el método inductivo. Entre los educadores más destacados se cuenta a Johann H. Pestalozzi (1749-1827) que formuló sus *Cartas sobre educación infantil*<sup>7</sup> en 1818, en ellas planteó que el objetivo de la educación era que el hombre se desarrollara como tal, es decir, como un mejor ser humano. En la siguiente generación, Johann F. Herbart (1776-1841) puso énfasis en la conexión entre el entorno social y el desarrollo individual. Señalaba que cada individuo posee un potencial propio, y sólo puede realizarse mediante un proceso educativo riguroso que lo forme en los valores de la civilización dotándolo de disciplina moral e intelectual. Herbart maneja cinco conceptos como claves para lograr la maduración individual de los infantes: la libertad innata, la perfección, la benevolencia, la justicia, la equidad o recompensa. Para Herbart los programas de estudio deben dividirse en dos grandes grupos: 1) el histórico, con historia y lenguas, 2) el científico, donde incluía ciencias naturales, geografía y matemáticas. Consideraba al primero como el más importante porque la historia era el antídoto contra el egoísmo, cuya reducción era indispensable para la educación integral del ser humano. En segundo lugar, los conocimientos científicos permitían al humano conocer el mundo que lo rodea. Por último, el entrenamiento manual era recomendable para facilitar la vinculación entre las ciencias y las humanidades.

En 1858 Johann Gustav Droysen publicó *Histórica. Lecciones sobre la enciclopedia y metodología de la historia*. Para Droysen, discípulo de Hegel, la labor más importante del historiador era contribuir a la formación de la conciencia nacional.<sup>8</sup> Estudiar historia permitía que el individuo pudiese considerar el pasado como parte de sus pensamientos, de su pueblo, de su Estado, de su religión, y, por tanto, situarse por encima de su propio yo.<sup>9</sup> Según este filósofo de la historia, la disciplina debía desempeñar una función didáctica de manera que destacara hechos ejemplares de los agentes históricos.

<sup>7</sup> Johann Heinrich Pestalozzi, *Cartas sobre educación infantil*. Madrid, Tecnos, 1996.

<sup>8</sup> Johann Gustav Droysen, *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia*, trad. Ernesto Garzón Valdés y Rafael Gutiérrez Girardot, Barcelona, Ed. Alfa, 1983, p. 354.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 355.

Las revoluciones liberales fueron consolidando las repúblicas europeas y americanas a mediados del siglo XIX. Las constituciones políticas de los diferentes estados-nación incluyeron algún artículo que garantizaba a los ciudadanos el derecho a la educación, así como la obligatoriedad del Estado de proporcionar los medios necesarios para hacer factible este derecho.

Finalmente se consolidaron los *curricula* de los programas de educación primaria, que, en general, incluyeron como materias la lengua, las matemáticas, historia, geografía y ciencias naturales, es decir, los conocimientos elementales que requieren adquirir los integrantes de la sociedad. Los programas de historia se configuraron con base en principios nacionalistas, lo cual es explicable porque los estados-nación requerían fomentar la conciencia nacional, pero también encontramos que se elaboran en función de la propuesta de Droysen, es decir, buscando incidir en la formación de valores patrióticos mediante la exaltación de figuras ejemplares. En la actualidad nos percatamos que la historia de los estados nacionales es insuficiente y que las relaciones de interdependencia requieren tomar en cuenta a los otros, y que la alteridad sólo puede comprenderse con base en los principios generales de la Ilustración.

### *Proyectos históricos en la generación de los libros de texto gratuito en México*

El siglo XX estuvo signado por la violencia armada durante los primeros 50 años. Hubo un conjunto de guerras a nivel mundial y revoluciones sociales en México, China y Rusia, una Guerra Civil en España. Todo este tiempo dio término al periodo liberal de tipo victoriano, de alguna manera se llegó a la conclusión que el ideario liberal de los derechos humanos requería de una estructura institucional diferente para ser alcanzados.

La necesidad de educar a la población como obligación del Estado requería de práctica. A continuación hago un planteamiento sucinto de los principales programas educativos que implementó el gobierno mexicano. Divido la exposición en dos grandes periodos: el primero va de los años veinte a 1970 y en el segundo esbozo las ideas de los programas creados en 1970 y 1992. En el primer periodo son relevantes tres proyectos educativos: el proyecto vasconcelista 1920-23, el programa de Educación Socialis-

ta 1934-1942 y el Plan de los Diez Años 1958-1970, durante el cual se creó la Comisión Nacional de Libros de Texto. En el segundo periodo se cambiaron en dos ocasiones los planes de estudio y los libros de texto correspondientes como respuesta a transformaciones del mundo y que se expresaron en la crisis del Estado Benefactor acaecida en 1970 y que en México se prolonga hasta 1982-1986, y por último la construcción del proyecto educativo compatible con la globalidad.

### Los antecedentes: el siglo XIX

A partir de las constituciones liberales se consideró a la educación como un derecho del hombre, pero su cumplimiento era imposible porque no existían los recursos necesarios para implementarlo. La educación liberal pretendía el conocimiento con base en la razón y la comprensión del mundo derivada de ella, por eso la enseñanza debería ser libre, laica; sin embargo, las constituciones liberales no fueron de fácil aplicación en el mundo iberoamericano. En México, durante el periodo de vigencia de la Constitución de 1857 se cumplió como se pudo.

La historia del liberalismo mexicano es convulsa, en 1833 el proyecto liberal se truncó mediante un golpe de estado. Cuando los liberales lograron triunfar en 1855, la inestabilidad persistió, primero durante la Guerra de los Tres Años, después con la defensa de la República ante la invasión francesa. La República Restaurada en el año de 1867 abrió muchas expectativas, pero enfrentó el mismo problema, su alcance era limitado porque el erario público era escaso. Por consiguiente, en materia de principio los liberales tenían la convicción de que la educación sentaría los cimientos del progreso y el mejoramiento social, en la práctica no hicieron mucho para respaldar sus convicciones al respecto. Porfirio Díaz hizo esfuerzos en su largo gobierno por instruir. En 1905 don Justo Sierra encabezó el ministerio de Instrucción Pública e intentó transformar la enseñanza de la escritura, lectura y aritmética por la de pensar, sentir y desarrollar al hombre. A pesar de sus esfuerzos, el avance fue limitado.



## Primera fase de los proyectos educativos

La Revolución Mexicana truncó los proyectos educativos del Porfiriato y aceleró el sentido institucional de este derecho humano. La educación se concibió como un derecho social y el Estado debía generar instituciones que lo hicieran posible. Los gobiernos posrevolucionarios mantuvieron la convicción de que la educación laica sentaría las bases para el progreso de México, por ello era necesario que fuera libre, gratuita, como lo planteara Condorcet. Para cumplir con el contenido del artículo 3º constitucional se elaboraron diferentes proyectos educativos. Expondré los tres más importantes de esta primera etapa.

### *La edad de oro de los proyectos educativos:*

#### *Vasconcelos, humanismo y educación (1921-1924)*

En la historia de la educación mexicana existe una relación idílica entre la construcción del Sistema Educativo Nacional, y José Vasconcelos, primer Secretario de Educación Pública, porque este hombre de amplia cultura concibió la educación como medio de formación integral del individuo. Inició su idea educativa con la creación de la Secretaría de Educación Pública (SEP) como organismo federal responsable de la política educativa nacional. Su proyecto se basaba en la laicidad, una educación para el conocimiento, no para la creencia fundamentada en la razón y la cultura.

Son todavía muestra de utopías realizables la labor de crear miles de escuelas orientadas por valores humanos universales y en una idea cultural diversa; la formación de cientos de maestros para realizar esta labor; el atraer intelectuales en el ámbito internacional para lograrlo, impulsar el arte, crear la infraestructura de impresión, edificar bibliotecas culturales y realizar campañas de alfabetización. Así llegaron a México Ramón del Valle Inclán y Gabriela Mistral, quienes apoyaron con sus ideas y trabajos las labores de difusión y elaboración de textos para la SEP. Se instalaron los Talleres Gráficos de la Nación que dependían de la SEP. Durante el periodo de gestión de Vasconcelos se crearon 671 bibliotecas y se repartieron 200,000 libros. A través del Departamento Editorial se publicaron ediciones baratas de autores clásicos de literatura universal, de los evangelios, de historia, lecturas para mujeres, lecturas clásicas infantiles.

El esfuerzo se orientó con los principios de la Ilustración: alcanzar una educación humanista contraria a los prejuicios étnicos raciales y de clase social para lograr que la razón, no la creencia, fuera la base del comportamiento humano. Con toda su magnificencia, el proyecto vasconcelista no subsistió ni siquiera un cuatrienio porque los recursos se destinaron a combatir la rebelión delahuertista en 1923. José Vasconcelos renunció por considerar que en nuestro país nunca debería ser el proyecto educativo sucedáneo de acontecimientos y que la educación era prioritaria si se pretendía el progreso del país.

### *La educación socialista*

En contraste al planteamiento humanista del proyecto de Vasconcelos, el denominado proyecto de educación socialista se basaba en el concepto de liberación de la explotación del hombre por el hombre y en el nacionalismo corporativo orientado a la defensa de la soberanía y a la justicia social. Y aunque fue un periodo de avances en cuanto a la organización corporativa de la sociedad y la formación de un partido político fundamentado en ellas, en el campo de las ideas fue un periodo de radicalismo clasista lejano del humanismo universal. Por eso, a pesar de todo su *glamour* progresista, debe ser considerado como negación de la naturaleza humanista del proyecto vasconcelista porque se cimentó en valores contrarios a la misma, tales como la naturaleza de clases, el odio y el resentimiento social.

La educación socialista estuvo en el centro de las actividades corporativas que impulsaron la reforma agraria. Su fundamento teórico fue el marxismo-leninismo. Por la tensión social que generó el carácter socialista fue acotado desde finales del mismo cardenismo mediante la reforma de 1939; después fue suspendido por Narciso Bassols, pues tenía consecuencias extra-académicas que polarizaban la sociedad. Bassols consideró que el Estado mexicano poseía características estructurales e históricas que hacían imposible instrumentar la llamada educación socialista porque la cultura mexicana era más plural y la orientación antirreligiosa de ese tipo de educación era contraria a los sentimientos del pueblo, y, sobre todo, porque se imponían creencias civiles intolerantes basadas en el odio, las cuales no por ser civiles dejaban de ser

creencias, ello era contrario al principio de educar con base en la razón como rezaba el objetivo liberal.

### *Proyecto de Unidad Nacional 1942-1970*

La decadencia de la educación socialista en pleno cardenismo siguió en 1942, año a partir del cual se trató de suavizar ideológicamente los planes de estudio reinterpretando el término socialista como el socialismo que había forjado la Revolución Mexicana, o sea, aquél que da mayor peso a la sociedad que al individuo. Con la nueva norma institucional se dio cabida al proyecto de unidad nacional. La educación se orientó a la conciliación de intereses. Finalmente, en 1946 se eliminó el principio de educación socialista y se sustituyó por los principios de humanista integral, laicismo, nacionalismo y democracia, orientados hacia el respeto a la dignidad de la persona humana, la supresión de las distinciones y privilegios, la integración familiar, la independencia política y la solidaridad internacional.

En este nuevo entorno Jaime Torres Bodet, quien había sido secretario particular de Vasconcelos, dio un segundo aliento a la educación humanista en el país: retomó la campaña de alfabetización, creó comisiones de planes y programas de estudio, publicó los libros de texto gratuitos, construyó escuelas, organizó el Instituto Federal de Capacitación del Magisterio, retomó la obra de difusión editorial de Vasconcelos con las publicaciones de la Biblioteca Enciclopédica Popular, promovió la reforma de la segunda enseñanza, impulsó la educación técnica y el mejoramiento de la educación normal. Torres Bodet mostró que segundas partes pueden ser muy buenas.

Jaime Torres Bodet y Agustín Yáñez establecieron las bases del sistema educativo, introdujeron cambios culturales importantes, lucharon por hacer de la igualdad de oportunidades una posibilidad real para lo cual establecieron desayunos escolares, editaron y distribuyeron libros de texto gratuitos para la educación primaria, cuya matrícula se incrementó el 60%, duplicaron la educación preescolar, reformaron planes y programas de estudio de educación primaria, secundaria y normal, alfabetizaron a más de un millón de adultos anualmente; el Instituto Federal de Capacitación del Magisterio promovió la formación, actualización y titulación del magisterio en servicio. Este proyecto fue fundamental en

el periodo conocido como el Desarrollo Estabilizador. Su éxito fue factor de presión en la demanda educativa a nivel medio y superior hacia finales de los años sesenta, obstruyendo las expectativas de desarrollo de la población estudiantil y generando tensiones sociales.

La segunda etapa de los proyectos educativos, las reformas de 1970 y de 1992

### *Planes y Programas de Reforma. Descentralización 1970-1993*

En los años setenta se quiso reformar todo. En la economía se abandonó la estabilidad monetaria, se aumentó la participación del Estado, se asumió un lugar diferente en la democracia occidental y nos reconocimos como parte del entonces denominado tercer mundo, y como tal nos fue. El crecimiento se mantuvo con base en la inflación y el tipo de cambio finalmente sucumbió. En la política se amplió el modelo de competencia a corrientes antes vedadas. En lo social, la diversidad cayó en polémicas continuas con el Estado. Posteriormente, el petróleo levantó expectativas de modernidad que se esfumaron en 1981, el modelo inflacionario no resistió y la población sí lo resintió.

La educación cambió sus valores y se orientó hacia un nacionalismo no humanista, sino tercermundista acompañado de un cientificismo en la educación básica que generó problemas de aprendizaje básicos, se eliminaron las disciplinas particulares y la enseñanza se abocó a destacar los problemas sociales, desapareció el civismo, apareció la explotación, desapareció la geografía y apareció el problema social, la historia se hizo muy operativa, careciendo la misma de información; a nivel de educación media superior y superior, en ciencias sociales, se radicalizaron y los programas de estudio, se sesgaron a favor del marxismo en todas las disciplinas sociales, lo mismo en filosofía, en sociología que en economía; en todas las materias se estudiaba lo mismo. Eso sí, se crearon instituciones de educación media y superior, se dio importancia expresa a los fenómenos de modernidad, se atendieron problemas del proceso educativo como la eficiencia y calidad de la educación. Veamos de manera sucinta y en aspectos centrales lo que sucedió.

Cientificismo: especialistas y científicos CINESTAV del IPN participaron en la elaboración de libros de texto gratuito para la primaria, los cuales se revisaron y reformularon de acuerdo a los nuevos planes y programas de estudio, basándose fundamentalmente en el método científico y en centrar la atención en la formación integral, pero no específica del educando.

Planeación. En materia de planeación para transformar el sistema de educación se formularon 52 programas, 12 de ellos prioritarios, destacaban: "Primaria para Todos los Niños". Se buscaba una vinculación entre el sistema educativo y el sistema productivo. La elevación de la calidad de la educación, así como el mejoramiento de la atmósfera cultural del país y también el logro de un aumento en la eficiencia del sistema educativo.

Infraestructura. En materia de educación media y superior se crearon los tecnológicos, un sistema alternativo desde la UNAM de educación media superior los CCHS, la UAM, la Universidad Pedagógica Nacional y el sistema de tecnológicos regionales, entre otras, fortaleciendo la infraestructura educativa. Sin embargo, el nacionalismo envolvió el conocimiento precisamente en el tiempo en que la sociedad mundial se estaba globalizando.

Los gobiernos de José López Portillo y Miguel de la Madrid insistieron más en objetivos de tipo administrativo y en aquellos orientados a mejorar la eficiencia y calidad del sistema: la descentralización y la modernización de los procesos educativos. En ambos objetivos quedó entrampado el esfuerzo del gobierno con el Sindicato de la Educación (SNTE), cuyos líderes bloquearon las reformas y las utilizaron para consolidar sus posiciones regionales. La descentralización resultó nula en sí misma y en sus efectos de eficiencia y calidad, pero fue importante para un proyecto de control regional que aún padecemos. La modernización que se sustentaba en ella careció de eficiencia. Así, el proceso de revolución educativa que impulsaba el gobierno en el primer quinquenio de los ochenta terminó en una contrarrevolución sindical que retrasó el sistema educativo básico aún más de lo que estaba al iniciarla. El licenciado de la Madrid tuvo éxito en transformar la economía, pero no en educación; fue en la economía en donde silenciosamente promovió un cambio estructural de largas consecuencias temporales.

Cambio en la educación internacional.  
Las sociedades del conocimiento (1990)

Un nuevo entorno para la educación

Al iniciar la década de los noventa nos dimos cuenta que el mundo había cambiado: las viejas problemáticas de la Guerra Fría desaparecieron; el mercado, no la administración centralizada, sucedió al comunismo; la comunicación se extrapoló y el mundo se integró en sistemas regionales; acuerdos específicos atacaron la asimetría social de las naciones y nuevas formas de organización económico regional se establecieron entre países; la educación dejó de ser considerada un derecho social y se concibió como una inversión, sobre todo a nivel superior y medio superior, el Estado debía invertir en ella si quería impulsar un progreso económico, pero debía articularse con las necesidades tecnológicas del país; la vinculación dejó de estar ideologizada; la cultura pasó de ser nacionalista a globalizada, la sociedad mundial es multicultural y los sistemas de pensamiento también; nuevos valores de la economía preservaban a la naturaleza; el industrialismo no debería generar externalidades. Todo esto constituye un nuevo entorno.

Debates e ideas alrededor de los libros de 1993

Los gobiernos posteriores quisieron, en principio, descentralizar la educación básica, lo lograron; luego intentaron modernizar los procesos educativos, es decir, realizaron las tareas bosquejadas por Miguel de la Madrid para transformar el sistema educativo. La descentralización de la educación básica involucró a los Estados y la calidad fue un producto híbrido de un debate alrededor de la misma que finalmente terminó en una revisión de los libros de texto que restituyó las disciplinas tradicionales en la educación, es decir, nuevamente se estudió historia, geografía y civismo en lugar de ciencias sociales como concepto integrador; el humanismo y los valores universales del conocimiento y de la civilización tenían cabida.

La educación en materia social se orientó a crear una imagen nacional y democrática; a fomentar la vinculación entre ciencia y tecnología, a considerar la estética, la comunicación, la ecología, a ubicar el desarrollo de los otros, los que no son mexicanos, es decir, a ver a la sociedad desde la perspectiva posmoderna. Con base en

estos valores se elaboraron nuevos planes de estudio formulando unidades de aprendizaje para la educación preescolar, cuadros de materias para la educación primaria y secundaria que expongo y critico en el siguiente punto.

### *Los libros de texto y su contenido en historia*

#### La orientación de los libros de texto en las diferentes fases de la política educativa

En la sección II hicimos un largo recorrido sobre los proyectos educativos en México y vimos que ellos son resultado de cambios coyunturales: la visión humanista de Vasconcelos, la clasista del modelo socialista de educación, la de unidad nacional asociada a la recuperación de valores democráticos y nacionalistas, así como su planteamiento del programa de los once años, en donde se recuperó la visión humanista de la educación, el nacionalismo, la ciencia y el arte, exitoso en educación básica, pero no en media superior y superior. En general, podemos afirmar que en la primera etapa los libros de historia tenían como finalidad la de fomentar el nacionalismo cultural

Se vio también que entre los años setenta hasta inicios de la década de los noventa la nación se envolvió en procesos de nacionalismos defensivos, donde la educación volvió a plantear los problemas de desigualdad y los esfuerzos se dirigieron principalmente a generar una conciencia social imbuida de valores corporativos. En esta fase, los organismos creados se orientaron bien, pero el sistema de valores estuvo equivocado por no comprender que había un cambio social relacionado con la internacionalización de los procesos económicos y culturales, por ello, el sistema se dirigió a reestablecer sus antiguos valores: el nacionalismo defensivo, el estatismo, y perdió la brújula a pesar de integrar metodologías avanzadas, pero falló la institución.

Entre 1970 y 1990 el mundo cambió su visión educativa, la educación era un derecho social y una inversión, como tal debería tener una tasa positiva de rendimiento sobre el costo que se media vía la tasa de inserción social a las comunidades del conocimiento. Los programas y libros establecidos a partir de 1992 se caracterizan por ubicar a los niños en su propia dimensión espacial y temporal, e intentan crear una conciencia histórica sin re-

nunciar a su objetivo de formar la conciencia nacional. Se trata nuevamente de un cambio que responde a las transformaciones mundiales en que México también está inserto, es decir, en el reconocimiento de que la nación es parte de un sistema de naciones con más interdependencia y comunicación que la que antes imaginábamos, y también de un mundo en donde la competencia ideológico-política terminó. Así, se busca generar una conciencia de identidad pluricultural, pero a mi parecer sin preparar a los niños para comprender el mundo contemporáneo.

### Los libros texto de historia. 1993

#### Características generales, innovaciones editoriales y didácticas

- Los libros dedicados a la enseñanza de la historia destacan por su diseño didáctico y pedagógico, la calidad de la impresión y el colorido contenido visual con el que fueron elaborados.

- El contenido se encuentra dividido en grandes secciones organizadas en un conjunto de lecciones numeradas en forma continua. Cada sección inicia con una ilustración del tamaño de la página. En el libro de tercer grado la sección tiene un color distintivo, que se visualiza fácilmente en la parte superior de todas las páginas y lecciones que atañen al tema de la sección. Las lecciones, a su vez, cuentan con varios incisos, y se organizan a partir de un texto principal que se acompaña de mapas e ilustraciones, y recuadros de distinto tamaño y color.

- En los recuadros más pequeños se explican algunas nociones importantes para comprender el texto. Los recuadros mayores contienen lecturas de fuentes originales legadas por: testigos, viajeros, historiadores o alguna síntesis de los mismos. Los otros recuadros están orientados a generar un sistema de interacción con el alumno porque identifican las actividades que los niños deben realizar para retroalimentar los conocimientos adquiridos.

- Existe además una línea del tiempo de historia universal que ubica al alumno en el contexto mundial de la historia en el cuarto, quinto y sexto años.



### Contenido y objetivos

Los programas de historia inician a partir del tercer año de primaria cuando el niño tiene 8 años de edad en promedio, y ha adquirido las habilidades de lecto-escritura a las que se abocan los educadores durante los dos años anteriores. Los programas del tercer grado unifican la historia, la geografía y las primeras nociones de civismo en un solo libro. A partir del cuarto grado estas disciplinas aparecen separadas en libros diferentes.

El objetivo principal del programa de historia y geografía del 3er año es que los niños adquieran competencias para comprender su entorno inmediato, por lo que se elabora uno diferente para cada entidad federativa, por lo tanto, existen 32 libros de tercer grado. El programa de historia consiste en conocer el estado al que pertenece el educando. Después de revisar la geografía de la entidad, introduce al niño al estudio e importancia de la historia, repasa cada fase de la historia nacional que sucedieron en la entidad, es decir, la historia prehispánica, la colonial, el siglo xix y el xx. La sección dedicada al siglo xix se divide en tres partes: Independencia, Reforma y Porfiriato; la del siglo xx en dos: Revolución Mexicana y México contemporáneo.

El libro de cuarto grado plantea como objetivo proporcionar información sobre el pasado de México; despertar en los niños el gusto por la historia y el amor a la patria; crear una conciencia de identidad común entre los mexicanos. El texto cuenta con una introducción destinada a la formación de la conciencia histórica y cultural en los infantes. Los temas que abarca el curso son los siguientes: 1) prehistoria, 2) México antiguo, 3) descubrimiento y conquista, 4) México virreinal, 5) Independencia, 6) la Reforma, 7) el Porfiriato, 8) la Revolución mexicana, 8) el México contemporáneo.

El programa de quinto grado se propone que los alumnos aprendan los elementos más importantes de la historia universal desde el inicio de la humanidad hasta el siglo xviii relacionándolos con el desarrollo histórico de México. Los conocimientos generales que se imparten corresponden principalmente a los grandes temas de la historia política, aunque también intentan ofrecer elementos para que los niños empiecen a entender el desarrollo de las ideas, la ciencia, la técnica y la vida cotidiana en las

grandes etapas de la historia de la humanidad. El índice general es el siguiente: los primeros seres humanos, la agricultura y las primeras ciudades, las civilizaciones agrícolas del viejo mundo, los griegos, los romanos. la Edad Media y el Islam, el Oriente durante la Edad Media, el esplendor de Mesoamérica, de Teotihuacan a Tenochtitlan, las civilizaciones de los Andes, el Renacimiento y la era de los descubrimientos, la conquista de América, la colonización y la Nueva España, América en el siglo XVIII y Europa en el siglo XVIII.

Finalmente, el texto de sexto grado es un repaso del que se dio en el cuarto grado, sólo que se reduce a dos grandes temas: el siglo XIX y el siglo XX. Se propone lograr los mismos objetivos que el libro de 4º año, el de proporcionar información sobre el pasado de México; despertar en los niños el gusto por la historia y el amor a la patria; crear una conciencia de identidad común entre los mexicanos.

*Análisis de los contenidos, crítica a la visión  
con la que se enseña la historia en los libros de texto*

La historia se estudia para comprender: entendernos y entender a los otros. La historia es un mecanismo de transmisión de la experiencia humana en todos los campos: la sociedad, la técnica, la ciencia, sus civilizaciones, la orientación hacia tal objetivo es parte constitutiva de la misma. Sin embargo, la historia se ha enseñado de manera utilitaria para beneficiar a la política, y esto reduce su dimensión humana y la vuelve instrumental e ideologizada, sea para el nacionalismo, al fascismo, al comunismo, o cualquier ideología la convierte entonces en un instrumento del poder y no en un conocimiento que facilite la comprensión del género humano. La historia ideologizada fue la que se impartió en las escuelas en el siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX. En el periodo de posguerra y recientemente con la crisis del Estado Benefactor en Occidente y la caída del muro de Berlín y de los regímenes socialistas en Europa, la historia ha readquirido su dimensión humana e integral, pero a niveles básicos sigue padeciendo el síndrome de Droysen, la crítica que a continuación presento se basa en estas ideas.

Los cuatro libros de historia en conjunto son bastante desiguales respecto a la calidad de su contenido, no así en lo que se refiere a su diseño pedagógico. El libro de tercer grado, a pesar de que

lo elaboraron investigadores reconocidos en la disciplina, expresan una visión maniquea de la historia, la información es insuficiente y tiene un carácter sesgado y tendencioso, por ejemplo, existe una exaltación del glorioso pasado prehispánico que termina con la invasión europea, idealiza y sataniza. Los textos escritos no presentan una información suficiente y coherente que permita una mejor comprensión de los niños sobre el pasado prehispánico, hispánico o el del México independiente, y pierde perspectiva histórica al dar mayor importancia a las someras narraciones sobre vida cotidiana.

La información visual en estos libros es elocuente y en ella también se pone de manifiesto el sesgo informativo, por ejemplo, cuando inicia la lección sobre la conquista dice: “Mientras México-Tenochtilan se convertía en la gran ciudad del imperio mexicana, en otro continente llamado Europa, los navegantes buscaban nuevas rutas para navegar a Asia”,<sup>10</sup> el problema es que no presenta ningún mapa que permita al niño ubicar a Europa ni a Asia en relación a América. En contraste, en la siguiente página aparece un mapa de México. En seguida el texto menciona: “Los reyes de España apoyaron a Cristóbal Colón para realizar una expedición por mar, en busca de otros caminos para el comercio”<sup>11</sup>, de nuevo encontramos referentes que no significan nada para un niño de 8 años y no existe información de ningún tipo que le permita formarse una idea sobre lo que se está tratando: ¿dónde está España?, ¿cuáles reyes?, ¿cuáles eran los otros caminos? y ¿para qué o por qué buscaban nuevas rutas marítimas?, no existe ninguna explicación al respecto.

Se menciona la llegada de Colón al Nuevo Mundo, la salida de Cortés de Cuba y su arribo a Yucatán y se emite una opinión descontextualizada: “Ahí se enteraron de la existencia de ciudades muy ricas, por lo que decidieron continuar por la costa y luego al interior del territorio”<sup>12</sup>. Sobre la conquista se le da peso en los textos a la Noche Triste y la derrota final de los mexicas, en las imágenes, la viruela acapara la atención del observador, mientras que en el texto se menciona: “Los españoles sitiaron la ciudad, luego destruyeron los canales y acueductos para dejar sin

<sup>10</sup> Secretaría de Educación Pública, *Distrito Federal. Historia y Geografía. Tercer grado*, 5ª reimp., México, SEP, 2006 (c. 1994), p. 52.

<sup>11</sup> *Loc. cit.*

<sup>12</sup> *Loc. cit.*

agua ni alimento a la población mexicana, que padeció hambre y enfermedades. La viruela fue una nueva enfermedad, traída por los conquistadores, que se propagó y causó la muerte de miles de habitantes de la ciudad”<sup>13</sup> y después concluye: “Una vez tomada la ciudad, los españoles incendiaron los palacios y los templos”.<sup>14</sup>

También llama la atención la lección dedicada a explicar la Independencia porque adolece de los mismos defectos, añadiéndole la exaltación de héroes como Hidalgo y Morelos y se dedican más a hablar sobre la ciudad que sobre los acontecimientos. No se ubican ideas, sólo se enuncian procesos sin explicaciones comprensibles para los niños; por ejemplo, cuando menciona que las nuevas ideas que llegaron a Nueva España, quién sabe cómo, cuándo, de dónde, “proponían cambios en la forma de vida y de gobierno, por ejemplo, que limitara el poder del rey, y que hubiera mayores libertades”<sup>15</sup>. Aunque se menciona que la invasión francesa a España en 1808 generó conflictos políticos en el gobierno, pero fue el descontento creciente el que propició conspiraciones, cuyo resultado fue la lucha armada encabezada por Miguel Hidalgo y Costilla, y dio origen al ejército insurgente conformado por “criollos, mestizos y castas. Ellos combatieron al ejército realista, que defendía los intereses del rey español en Nueva España”<sup>16</sup>.

En suma, el libro de tercero no enseña historia, sino orienta al niño a formarse valores nacionalistas del país sin que tenga oportunidad de informarse de acontecimientos desde una perspectiva integral.

El libro de cuarto grado es el mejor realizado, desde la forma de plantear el conocimiento histórico, aunque no deja de emitir algunas afirmaciones categóricas como: “a los mexicanos nos interesa la historia”<sup>17</sup>. El libro refleja un conocimiento histórico profundo que transmite información oportuna, veraz y accesible para un niño de 9 años de edad y se le da peso a la vinculación entre presente y pasado mediante el legado cultural. Los recuadros reproducen adecuados textos retomados de fuentes de primer orden, otros aclaran conceptos, palabras, situaciones, es decir, es un libro que guarda equilibrio entre información, diseño gráfico de fuentes y formación de valores.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>14</sup> *Loc. cit.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>17</sup> Secretaría de Educación Pública, *Historia. Cuarto grado*, 5ª reimp., México, SEP, 2006 (c. 1994), p. 9.

El libro de quinto grado<sup>18</sup>, realizado por un equipo de la SEP, es, desde mi punto de vista, el más deficiente porque no se encuentra organizado en secciones, no cuenta con introducción o lección alguna que ubique al niño en el tiempo. La información es demasiado general y no deja una idea clara sobre su significado histórico, aunque intenta ser incluyente en relación a las culturas y civilizaciones de la humanidad. La parte dedicada a El Renacimiento y la era de los descubrimientos no resalta la importancia que tuvo el imperio español en ese entonces, en la formación de culturas mundiales, ni en la defensa de Europa oriental, no menciona a Carlos V ni a Felipe II. La impresión que queda es la de un intrincado laberinto cuya dispersión es difícil de asimilar para un menor de 11 años de edad. Por otra parte, los recuadros destinados a textos originales o síntesis históricas son anecdóticos y no se elaboraron con fuentes de primer orden.

Por último, el libro de sexto<sup>19</sup> reproduce en gran parte el libro de cuarto grado, pero reforzando únicamente la historia de México a partir de su independencia hasta el siglo xx. La calidad de las imágenes mejoró. Algunos recuadros que contienen testimonios de testigos oculares son los mismos que los del cuarto grado, otros se suprimieron o cambiaron. En cambio, el sentido maniqueo de la historia se mantiene como un principio incólume, es decir, la historia se enseña de forma utilitarista y orientada a fines específicos que no corresponden al actual periodo de globalidad social. Esto es una deficiencia debido a que la enseñanza de la historia no puede basarse en la negación de nuestra vida con occidente, es decir a nuestro origen ibérico y autóctono; ni en una cerrazón del conocimiento de los Estados Unidos.

Los mexicanos estamos siendo educados en historia para repudiar la barbarie española y su carácter conservador, para despreciar a los gringos y para diferenciarnos del mundo a través de su negación, peor aún, a través de la ignorancia sobre el mismo. En contraste, se olvida que somos México y España el símbolo más primitivo de occidentalización continental y la primera experiencia de su globalidad. España es conducto inicial, sería tiempo de iniciar un cambio al respecto.

<sup>18</sup> Secretaría de Educación Pública, *Historia. Quinto grado*, 2ª reimp., México, SEP, 2006 (c. 1994).

<sup>19</sup> Secretaría de Educación Pública, *Historia. Sexto grado*, 5ª reimp., México, SEP, 2006 (c. 1994).

### *La formación del imaginario prehispánico e hispánico en los libros de texto de historia*

El niño cuando estudia historia lo primero que hace es ubicarse en el sitio en el que vive, por eso los libros de texto de historia contribuyen a que él se ubique, se localice, entienda su localidad, sus vecindades para propiciar la comprensión de su entorno espacial y temporal. El libro del 3er grado tiene la dificultad de que, al pretender enseñar la relevancia del lugar en el proceso histórico, el educando recibe información que no comprende, puesto que nada sabe de la clasificación de la historia en periodos determinados por acontecimientos externos a la localidad y de la que ella forma parte. La parte que se aboca a tal objetivo es insuficiente, es decir, la historia de la localidad no puede comprenderse por ella misma, y, en ocasiones, es absolutamente fútil con respecto a la historia nacional, como bien lo demuestran los libros de microhistoria.

El principal problema que existe en la enseñanza de la historia en este nivel es lo difícil que resulta encontrar un equilibrio adecuado entre la cantidad de información que puede asimilar un menor y la que se requiere para que sea capaz de comprender los procesos históricos. En este sentido, considero que el libro de cuarto está muy bien logrado, pero el de tercero es bastante deficiente, particularmente por la visión maniquea que expresa, mientras que el de quinto es absolutamente inadecuado para que el niño pueda comprender la historia de la humanidad, el mundo en el que vive, el todo y las partes por el exceso de información sesgada que contiene, la desinformación sobre hechos y sucesos relevantes, como el reconocimiento de España como el poderoso país que fue durante el siglo xvi. Tal vez la presentación en cuadros visuales sobre el devenir histórico en el mundo podría facilitar la enseñanza de la historia universal. Por otra parte, el hecho de que concluya en el siglo xviii impide que los menores puedan formarse una visión global del mundo de hoy, de sus alcances, de la importancia que tiene, que sean capaces de integrarse a los sistemas de comunicación que han reducido considerablemente la percepción del tiempo y las distancias. Por otra parte, considero que es un error que los libros de sexto no avancen en la historia comparativa de México y el mundo y se cierren a los temas nacionales desconociendo las tendencias globales de la actualidad, ya que al no hacerlo no revaloran el papel de la historia de México y España en la formación del mundo actual.

En los actuales libros de texto de historia persiste la idea de un pasado prehispánico glorioso que truncaron los iberos, en cambio, en ninguno de ellos se resalta el glorioso pasado hispánico; asimismo destacan los conflictos, desigualdades, abusos y problemas de todo tipo de las etapas posteriores a la conquista, y los españoles siguen siendo vistos como los otros, los que no son nuestros ancestros sino nuestros opresores, los que eran ambiciosos, los ricos y poderosos dedicados a sojuzgarnos, a destruirnos, a diezmarnos; la alteridad hispana prevalece sin que podamos reconocernos como sus herederos, sin que los consideremos parte constitutiva de nuestro propio ser, de nuestra identidad. Solamente el libro de cuarto grado hace un esfuerzo importante en este sentido. La formación del imaginario en la mayoría de la población se refleja en los prejuicios que el hombre cotidiano tiene de España y que se expresa en el resentimiento por la marginación que los españoles impusieron al indio en México, en el reclamo porque llegaron a destruir la cultura prehispánica, porque nos mataron o por su ambición.

Considero que la formación nacionalista propuesta por Droyen y utilizada por diferentes Estados como punto medular en la creación de nuevos valores ha quedado atrás y no responde a los requerimientos del mundo contemporáneo, cuyos valores se han transformado a los de cooperación, solidaridad, inclusión, tolerancia, diversidad, multiculturalidad.

Específicamente quiero decir que considero que es importante reconocer las aportaciones de Serge Gruzinski y Carmen Bernard respecto a la importancia de España en la historia de occidente porque fue el imperio que realizó el descubrimiento, la conquista y la explotación del Nuevo Mundo ya que los historiadores minimizan esta aportación reduciéndolo a un suceso complementario porque se imaginan a España sumida en una decadencia continua por las guerras contra Inglaterra y Francia, razón por la cual no han sido suficientemente estudiados los escritores de las denominadas Indias Occidentales, hecho que se constituye en una piedra fundamental en el proceso de occidentalización de América, occidentalización que conciben como un efecto de largo plazo en las sociedades y culturas del Nuevo Mundo y se dio a nivel político, social, económico y cultural.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México, FCE, 1992 (c 1988).

La propuesta de revaluación no sólo es importante para México sino también para España, porque cambiaría la valoración de la importancia que tuvo en el mundo moderno la revolución comercial que indujo el imperio español, y porque permitiría mostrar que hay continuidad en el sincretismo civilizatorio en la fusión de las mismas. Exponer los elementos constitutivos de nuestras sociedades nos permite exponer la naturaleza teocrática de ambas sin exageraciones, los españoles no nos redimieron de los sacrificios sagrados, acción positiva en el contexto cultural náhuatl, sacrificios que también celebraban los occidentales mediante la inmólación de personas en el nombre de Dios y cuyo número era superior a los que se sacrificaron por tal motivo en el mundo prehispánico.

En suma, conocernos y reconocer nuestros éxitos y fracasos culturales nos da seguridad a mexicanos y a españoles, nos da identidad, nos permite recordar a Rubén Darío y decir que no seremos entregados a los bárbaros fieros, que no seremos millones que hablaremos inglés negando la importancia de nuestra historia en el mundo, que no callaremos ni nos avergonzaremos de nuestro pasado, que reconociendo las contribuciones del mundo ibérico al desarrollo de la navegación y al comercio y a la difusión cultural de occidente y a la vez reconociendo que en Mesoamérica se formó una de las culturas neolíticas más importantes a nivel mundial, encontraremos los elementos suficientes para no tener que llorar después a causa de nuestro propio olvido. Rubén Darío tenía razón: “¡Vive la América española! hay mil cachorros sueltos del León Español” en América<sup>21</sup>. Tenemos mucho que hacer los historiadores para escribir nuestra historia común como elemento de identidad con la humanidad.

<sup>21</sup> Rubén Darío, *Cantos de vida y esperanza. VIII. A Roosevelt. Poesías Completas*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 2005, tomo II, p. 16.



## Bibliografía consultada

- Aguirre Lora, María Esther. "Una invención del siglo XIX. La escuela primaria (1789-1890)". *Historia de la Educación en México*, Febrero 2002, [Publicación en línea]. Disponible desde Internet en: <http://biblioweb.dgsc.unam.mx/diccionario/html/intro.htm>. [Con acceso el 15 de abril de 2009].
- Arnaut Salgado, Alberto. *Historia de una profesión. Los maestros de educación primaria en México 1887-1994*. México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, 1996.
- Bernard, Carmen y Serge Gruzinski. *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México, FCE, 1992 (c 1988). (Sección de Obras de Historia)
- Darío, Rubén. *Cantos de vida y esperanza. VIII. A Roosevelt, Poesías Completas*. Buenos Aires, Editorial Claridad, 2005, tomo II, p. 16.
- Diccionario de Historia de la Educación en México*. Febrero 2002. [Publicación en línea]. Disponible desde Internet en: <http://biblioweb.dgsc.unam.mx/diccionario/html/intro.htm> [con acceso el 15 de abril de 2009].
- Droysen, Johann Gustav. *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia*. Trad. Ernesto Garzón Valdés y Rafael Gutiérrez Girardot. Barcelona, Ed. Alfa, 1983. 392 pp.
- Echevarría de Rada, T. *El derecho a la educación y la libertad de enseñanza*. Disponible desde internet en: <http://vlex.com/vid/ilustracion-siglo-educacion-190615> (2003). [con acceso el 17 de abril de 2009].
- Escalante Fernández, Carlos y Antonio Padilla Arroyo. *La ardua tarea de educar en el siglo XIX. Orígenes y formación del sistema educativo en el estado de México*. Toluca, México, GEM-SMSEM-ISCEEM, 1998.
- Galván, Luz Elena. *Soledad compartida. Una historia de maestros: 1908-1910*. México, CIESAS, 1991. (Ediciones de la Casa Chata, 28)
- García López, Lucía, 2002. "Balance historiográfico sobre la educación en México 1780-1820". *Diccionario de Historia de la Educación en México*. Febrero 2002, [Publicación en línea]. Disponible desde Internet en: <http://biblioweb.dgsc.unam.mx/diccionario/html/intro.htm>. [con acceso el 15 de abril de 2009].
- Gómez Izquierdo, José Jorge, Guy Rozat Dupeyron. *Los caminos del racismo en México*. México, Plaza y Valdés, 2005.

- Instituto Nacional de Geografía e Informática, *Censos y conteos. Censo de población y vivienda 2005*. [Publicación en línea]. Disponible desde Internet en: <http://www.inegi.org.mx/inegi/default.aspx?s=est&c=10419&pred=1>. [Con acceso el 10 de abril de 2009].
- Kant, Emmanuel. *Filosofía de la historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 2004. (c. 1784) (Colección Popular, 147)
- Koselleck, Reinhart y Hans Georg Gadamer. *Historia y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1997.
- López Mateos, Adolfo. *México: cincuenta años de revolución*. México, FCE, 1963.
- Martínez Moctezuma, Lucía. “Los libros de texto en el tiempo”. *Diccionario de Historia de la Educación en México*, Febrero 2002, [Publicación en línea]. Disponible desde Internet en: <http://biblioweb.dgsc.unam.mx/diccionario/hm/intro.htm>. [con acceso el 15 de abril de 2009].
- Meneses Morales, Ernesto y Liliana Bedoy Lazo. *Tendencias educativas oficiales en México, 1821-1911*. México, UIA, 1998.
- Quintanilla, Susana y Luz Elena Galván (coords.). “Historia de la educación: balance de los ochenta, perspectivas para los noventa”, en Susana Quintanilla (coord.). *Teoría, campo e historia de la educación*. México, Consejo Mexicano de Investigación Educativa, 1995.
- Pestalozzi, Johann Heinrich. *Cartas sobre educación infantil*. Madrid, Tecnos, 1996.
- Roa Bárcena, José María. *Catecismo elemental de geografía universal*. México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1861.
- Rockwell, Elsie (coord.). *La escuela cotidiana*. México, FCE, 1999.
- Sarrailh, Jean. *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. 2ª reim. México, Fondo de Cultura Económica, 1981 (c. 1954).
- Secretaría de Educación Pública. *Distrito Federal. Historia y Geografía. Tercer grado*. 5ª reim. México, SEP, 2006 (c. 1994).
- Secretaría de Educación Pública. *Historia. Cuarto grado*. 5ª reim. México, SEP, 2006 (c. 1994).
- Secretaría de Educación Pública. *Historia. Quinto grado*. 2ª reim. México, SEP, 2006 (c. 1994).
- Secretaría de Educación Pública. *Historia. Sexto grado*. 5ª reim. México, SEP, 2006 (c. 1994).

- Sierra, Justo. *Historia Patria*. México: Vda. de Bouret, 1991.  
(Estado de México)
- Tortella, Gabriel. *Los orígenes del siglo XXI. Un ensayo de historia social y económica contemporánea*. Madrid, Gadir, 2005.
- Vázquez, Josefina Zoraida. “La enseñanza de la historia en México en un mundo globalizado”, en *Crónica*, miércoles 14 de noviembre de 2007, p. 3.

# DE LA INTUICIÓN A LA SIGNIFICACIÓN DE BERNAL DÍAZ DEL CASTILLO EN LA OBRA

DRAMÁTICA DE CARLOS FUENTES

Beatriz Aracil Varón\*

La melancolía de Bernal Díaz es la de un peregrino que encuentra la visión del paraíso y en seguida debe destruirla. El asombro se convierte en dolor y Bernal Díaz sólo puede salvar a ambos mediante la memoria. Es nuestro primer escritor: inaugura la narrativa en lengua española del Nuevo Mundo.

CARLOS FUENTES, *EN ESTO CREO*.

En 1991, el escritor mexicano Carlos Fuentes publica su pieza teatral *Ceremonias del alba*<sup>1</sup>, estrenada en las Arenas de Avenche (Neuchâtel, Suiza) bajo la dirección de Michel Gobréty<sup>2</sup>. Se trata de una nueva versión de una obra muy anterior, *Todos los gatos son pardos* (1970)<sup>3</sup>, en la que el autor abordaba el tema de la conquista como forma de indagación en el origen de lo mexicano, en la propia identidad, pero también como ejemplo de un poder opresor, ese poder absoluto de Moctezuma que será sustituido por el poder de la voluntad encarnado en Cortés, trasunto a su vez del gobierno represor de Gustavo Díaz Ordaz que sofocó el movimiento estudiantil de 1968 con la masacre de Tlatelolco<sup>4</sup>.

\* Universidad de Alicante (España).

<sup>1</sup> Carlos Fuentes, *Ceremonias del alba*, Madrid, Mondadori, 1991. En adelante citaré la obra abreviada como *ca*.

<sup>2</sup> El dato del estreno es aportado por el propio Fuentes en su "cronología personal", disponible tanto en <<http://www.clubcultura.com/clubliteratura/clubescritores/carlosfuentes/home.htm>> como en <[http://www.mexicodiplomatico.org/aportadiplom/carlos\\_fuentes.pdf](http://www.mexicodiplomatico.org/aportadiplom/carlos_fuentes.pdf)> [con acceso el 4 de mayo de 2009]

<sup>3</sup> Carlos Fuentes, *Todos los gatos son pardos*, México, Siglo XXI, 1970. En adelante se citará como *TGP*.

<sup>4</sup> Representado, como veremos, en la escena final de la obra. El propio Fuentes hablaba además, en el prólogo de *Todos los gatos son pardos*, de una "respuesta a mí mismo" (*TGP*, p. 5) Una motivación más personal que, según aclara en la citada cronología, estaría vinculada con "una angustiosa pasión vivida en Durango y relatada años más tarde en *Diana o la cazadora solitaria*".

“Nuevas estructuras, nuevos personajes y situaciones: un nuevo ritmo” marcan, en palabras del propio Fuentes, la modificación formal y material realizada por el autor, fruto, como él mismo explica, “del trabajo realizado en Berlín (...) con los directores del *Schillertheater*”, esto es, de una reformulación del texto dramático a partir de las exigencias del texto teatral<sup>5</sup>, pero también de los positivos cambios ocurridos en su país en esas dos décadas: “releyendo esta nueva versión (...) –afirma– me parece que el largo periplo de mi texto no hace sino recordarnos que, a partir de 1968, México inició una transformación en profundidad” (CA, p. 8).

Como afirma Aldo Albónico, “de entre los cambios más llamativos, merece la pena subrayarse la inserción del autor de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*”, que obedecería no tanto a los motivos ya señalados como a un especial interés por Bernal Díaz que para Albónico “aparenta ser un tardío redescubrimiento de ese gran cronista por parte de Fuentes”<sup>6</sup>. Coincidiendo con el investigador italiano en la importancia de la incorporación del personaje de Bernal para la comprensión del nuevo texto, mi objetivo en el presente estudio será demostrar que no se trata tanto de “un tardío redescubrimiento” como del resultado lógico de un lento proceso de revalorización y asimilación de la figura y la obra de este cronista que sólo puede explicarse desde la inserción de la dramaturgia de Fuentes en el conjunto de su producción, esto es, del análisis de las interrelaciones entre ésta, su novela y su ensayo<sup>7</sup>. El estudio de este proceso puede llevar

<sup>5</sup> Utilizo los conceptos “texto dramático” y “texto teatral” de acuerdo a la definición de Villegas, para quien el texto teatral equivaldría a lo que tradicionalmente se ha llamado “teatro”, es decir, “la práctica escénica que, fundada en textos dramáticos o no, construye un espectáculo de acuerdo con códigos estéticos legitimados en el sistema cultural respectivo”, y el texto dramático sería “un tipo de discurso verbal que, aun dentro de variantes históricas, es pensado como estructuras de lenguaje con códigos específicos (...) cuyos rasgos se han vinculado con su posibilidad de ser representado” (Juan Villegas, *Para la interpretación del teatro como construcción visual*, Irvine, Gestos, 2000, pp. 55-56).

<sup>6</sup> Aldo Albónico, “Una refundición de Carlos Fuentes: *Todos los gatos son pardos y Ceremonias del alba*”, en Daniel Meyran, Alejandro Ortiz y Francis Sureda (eds.), *Teatro. Público, Sociedad*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1998, pp. 401-412. p. 407.

<sup>7</sup> La estrecha relación entre la producción ensayística y literaria de Carlos Fuentes es, en cualquier caso, un aspecto bien destacado por los estudiosos de su obra; así, por ejemplo, para Rosa M<sup>a</sup> Grillo, Fuentes “ha logrado una plenitud de comunicación gracias al continuo trasvase entre la obra crítica y la literaria que

a su vez a observar esta nueva versión, más que como consecuencia de cambios “externos” (que, sin duda son también importantes para la comprensión de la pieza), como resultado de una maduración del pensamiento de Fuentes en torno a la historia mexicana y, más concretamente, del traumático pero fecundo acontecimiento que supuso la conquista española.

## Bernal, el “soldadote inspirado”

La *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* es sin duda un texto singular en el conjunto de la Crónica de Indias: obra testimonial, pero escrita décadas después de que ocurrieran los hechos que narra, su contenido viene marcado sobre todo por un ejercicio de evocación que no resta realismo a la descripción, al tiempo que por la voluntad de rescatar del anonimato a los soldados que, como el propio autor, no aparecían en crónicas “oficiales” de la conquista como las *Cartas de relación* de Cortés y, sobre todo, la segunda parte de la *Historia general de las Indias* de Francisco López de Gómara, dedicada a la conquista de México<sup>8</sup>.

Bernal Díaz del Castillo había llegado a las Indias en 1514 y, según sus propias afirmaciones, antes de entrar a formar parte de la expedición a tierras mexicanas iniciada por Cortés en 1519, había participado asimismo en las de Hernández de Córdoba y Juan de Grijalva. En su crónica demuestra que estuvo presente en los principales momentos de la conquista, e incluso en otros posteriores, como la expedición a las Hibueras emprendida por el ya gobernador de la Nueva España con el fin de castigar la rebelión de Cristóbal de Olid en aquella región. Aunque como premio a sus méritos consiguió algunas encomiendas, no satisfecho inició en 1539 una probanza de méritos y, en 1540 viajó a España para obtener nuevas encomiendas, esta vez en Guatemala, donde se

---

así se enriquecen mutuamente” (Rosa M<sup>a</sup> Grillo, “La Malinche según Carlos Fuentes”, en Matías Barchino Pérez (coord.), *Territorios de la Mancha: Versiones y subversiones cervantinas en la literatura hispanoamericana*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2007, p. 388).

<sup>8</sup> La versión de aquellos hechos históricos ofrecida por el propio Cortés y por el que fue considerado su panegirista fue la que prevaleció en el siglo XVI, a pesar de que ambas obras fueran prohibidas por la Corona española en 1527 y 1553 (el mismo año de su edición) respectivamente.

instalaría de forma definitiva en 1541. El siguiente viaje a España lo realiza en 1549, en esta oportunidad enviado por el cabildo de Guatemala para defender ante la Corona el sistema de encomiendas frente a las tesis de Bartolomé de las Casas, que habían dado lugar a las Leyes Nuevas (ya derogadas por entonces) y que obligarían a la celebración de la Junta de Valladolid en 1550. Más allá de cuál fuera el tipo de participación de Bernal en aquella Junta, lo cierto es que esa estancia no fue tan beneficiosa para el cabildo guatemalteco como para los intereses personales del propio Bernal, que vuelve a Guatemala en 1551 para tomar posesión de su cargo como regidor perpetuo del cabildo de la ciudad. Es probable que fuera entonces cuando comenzara a redactar su *Historia*, que afirma haber terminado de sacar en limpio en 1568 y que es finalmente enviada a España en 1575. La obra, sin embargo, no será publicada sino décadas después de su muerte, acaecida en 1584<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> El manuscrito preparado por fray Alonso Remón fue entregado a la imprenta por el también mercedario Ardazo y Santander en 1632. Dado que ambos habían realizado algunos añadidos al texto original, y que existía en Guatemala un borrador anterior del texto, Genaro García decidió publicar la versión del manuscrito guatemalteco en 1904. El hallazgo de un tercer manuscrito llevó a Ramón Iglesia, ya en la década de los 30, a iniciar una edición crítica que sería interrumpida por la guerra civil española, pero que en parte fue aprovechada por Ramírez Cabañas para su edición mexicana de 1939. En 1982, Carmelo Sáenz de Santa María, "limpiando" la edición de 1632 de ajenas interpolaciones, fijó el texto utilizado para la mayor parte de las ediciones españolas de la obra, entre ellas, la de Miguel León-Portilla (Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, Historia 16, 1984). El propio Fuentes cita en *Geografía de la novela* esta edición de León-Portilla que debió manejar (como intentaré demostrar más adelante) para la redacción de *Ceremonias del alba* (véase Carlos Fuentes, *Geografía de la novela*, Madrid, Alfaguara, 1993, pp. 221-222), aunque fue la de Ramírez Cabañas (ya en la reedición de México, Porrúa, 1955) la utilizada al menos hasta la aparición de la de Historia 16, tal como consta en la "Bibliografía conjunta" de *Cervantes o la crítica de la lectura* (Carlos Fuentes, *Cervantes o La crítica de la lectura*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1994, p. 117). Para ser lo más fiel posible a la lectura de Fuentes, mis citas de la obra en su confrontación con el texto de *Todos los gatos son pardos* serán tomadas entonces de esta edición, mientras que las vinculadas a *Ceremonias del alba* las recogeré de la de León-Portilla. En cualquier caso, para un recorrido por los distintos manuscritos y ediciones de este texto véase Sonia V. Rose, "Problemas de edición de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo", en I. Arellano y J. A. Rodríguez Garrido (eds.), *Edición y anotación de textos coloniales hispanoamericanos*, Madrid, Iberoamericana; Frankfurt am Main, Vervuert, 1999, pp. 377-397 y, sobre todo, la más reciente

¿Por qué escribe Bernal su *Historia verdadera*? Miguel León-Portilla, tras recoger las opiniones de diversos críticos, cita, entre otros, dos motivos más importantes que la supuesta impugnación al texto de López de Gómara: el propio gusto por la escritura y el deseo de legar a la posteridad (a la Fama, como afirma el propio Bernal en diversas ocasiones) su versión de la conquista, la que citaba su papel y el de otros conquistadores anónimos; pero no puede evitar recordar además otro motivo destacado: la búsqueda de recompensas por sus merecimientos<sup>10</sup>. En efecto, como ya señaló Ramón Iglesia, “el germen de la obra de Bernal ha de buscarse (...) en la lucha por las encomiendas y en las relaciones de méritos y servicios” presentadas por el autor a lo largo de los años<sup>11</sup>, y es en este sentido en el que es necesario comprender, como advirtió asimismo Iglesia, que

En la gigantesca polémica que originó el descubrimiento y la conquista de Indias, la obra histórica de Bernal ocupa el polo opuesto a la de Las Casas. Defensa de los derechos del indio en éste, defensa de los derechos del conquistador en aquél<sup>12</sup>.

Paradójicamente; sin embargo, desde su primera edición moderna, la de Genaro García de 1904, Bernal ha sido ampliamente defendido por quienes criticaban a su vez la actuación de los conquistadores españoles, llegándose a afirmar de él que “fue resueltamente hermano y caritativo para los indígenas”<sup>13</sup>.

Probablemente esta paradoja, ya denunciada por Ramón Iglesia, tenga que ver, al igual que la confianza sobre la veracidad de

---

edición del texto a cargo de José Antonio Barbón (Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España: Manuscrito “Guatemala”*, ed. de José Antonio Barbón Rodríguez, México, Colegio de México-UNAM, 2005, II, pp. 43-93).

<sup>10</sup> Véase Miguel León-Portilla, “introd. a Bernal” en *Historia verdadera*, *op. cit.*, pp. 42-47.

<sup>11</sup> Ramón Iglesia, *El hombre Colón y otros ensayos*, México, FCE, 1986, p. 149 (véanse pp. 146-150).

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>13</sup> Afirmación de Genaro García recogida por Barbón en su edición de Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, *op. cit.*, p. 11 que, por otro lado, no va a diferir demasiado de la del propio Fuentes en su ensayo “La épica vacilante de Bernal Díaz del Castillo”: “Bernal escribe con admiración, incluso con amor, de la nobleza y hermosura de muchos aspectos del mundo indio” (*Valiente mundo nuevo. Épica. utopía y mito en la novela hispanoamericana*, Madrid, Mondadori, 1990, p. 75).



la obra, con el punto de vista asumido por su autor, quien, si bien no critica abiertamente, sí rebaja el papel heroico de Cortés en la conquista de México<sup>14</sup>; pero creo que sobre todo, como ya apuntaba Ramírez Cabañas,

...es la forma literaria lo que seduce, quizás porque recuerda esa manera popular de narrar aparentemente fácil, fluida, sencilla, y en el fondo compleja y complicada, que se divierte a cada instante en cualquiera evocar desordenado y en digresiones que no siempre llegan oportunas<sup>15</sup>.

Por su estilo (“rudo” y “grosero”, pero conforme a “nuestro común hablar de Castilla la Vieja, que en estos tiempos se tiene por más agradable”) y por el tono personal que consigue dar a su narración, plena de detalles novelescos, el cronista Bernal Díaz se ha convertido en autor literario, y como tal lo han valorado a lo largo de este siglo no sólo los investigadores sino también los propios creadores latinoamericanos: así, por ejemplo, Bernal es el autor de “la primera gran novela americana” para Miguel Ángel Asturias, quien elogia “la prosa trotona y anhelante” de una “historia” en la que el lector “irá olvidando que lo que le sucedió era realidad y más le parecerá obra de pura fantasía”<sup>16</sup>, y Alejo Carpentier lo definirá como ese “soldadote inspirado”, que “convertido en cronista (...), nos ha dado, con su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, la primera novela de caballerías real de todos los tiempos”<sup>17</sup>.

En esta misma línea, Carlos Fuentes dedicará al cronista el ensayo “La épica vacilante de Bernal Díaz del Castillo” (incluido en *Valiente mundo nuevo*, 1990), en el que compara su búsqueda de un mundo perdido con la realizada por Proust<sup>18</sup>, destaca los diversos “afectos narrativos” en los que se ve inmersa su memoria y define la “tensión” de la *Historia verdadera* como “la tensión

<sup>14</sup> Véase Iglesia, *op. cit.*, pp. 127-128 y 149.

<sup>15</sup> Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, ed. de Ramírez Cabañas, *op. cit.*, I, p. 9.

<sup>16</sup> Miguel Ángel Asturias, “La novela latinoamericana testimonio de una época”, en *América, fábula de fábulas y otros ensayos*, Caracas, Monte Ávila, 1972, pp. 151-152.

<sup>17</sup> Alejo Carpentier, “Papel social del novelista”, en *Ensayos*, Madrid, Siglo XXI, 1990, pp. 259-260.

<sup>18</sup> Véase Fuentes, “La épica vacilante”, *op. cit.*, pp. 73-74.

propia de las novelas en las que el destino individual se cruza con el destino histórico<sup>19</sup>. Es esta imagen del autor y de la obra la que se refleja asimismo en *Ceremonias del alba* (como ya apuntara Aldo Albónico<sup>20</sup>), aunque el encuentro de Fuentes con Bernal se remonte al menos dos décadas, precisamente a propósito de la redacción de *Todos los gatos son pardos*.

### **La Historia verdadera como documento: Todos los gatos son pardos**

*Todos los gatos son pardos* fue concebida –en palabras del propio Fuentes– como “respuesta, apasionada, inmediata, pero reflexiva, a los acontecimientos de 1968 en mi país, que culminaron con la matanza de Tlatelolco el 2 de octubre” (CA, p. 7). A partir del hecho histórico de la conquista española, el autor se propuso (como ya he adelantado) reflexionar sobre el papel de ésta como origen de la identidad mexicana, pero también como enfrentamiento entre dos poderes, el de la fatalidad (encarnado por Moctezuma) y el de la voluntad (asumido por Cortés) y, en definitiva, sobre la violencia y la destrucción que conlleva todo poder absoluto. Así es posible entender el final de la pieza, en el que Tlatelolco vuelve a convertirse en un espacio de muerte, de sometimiento violento al poder, con alusión explícita a los acontecimientos del 68 (“el JOVEN sacrificado en Cholula; va vestido como estudiante universitario; sube por la rampa; los GRANADEROS y LOS POLICÍAS disparan contra él” –TGP, p. 186–).

Tal como propone el título, para Fuentes, Moctezuma y Cortés encarnan dos formas de gobierno igualmente opresor<sup>21</sup>, y, si el mundo indígena sucumbe al dominio español, es porque dicho mundo está marcado por la fatalidad que supone la creencia en el regreso de Quetzalcóatl: ...precisamente en el día previsto por el tiempo cíclico –explica Fuentes en el prólogo–, la serpiente

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>20</sup> Véase Albónico, *op. cit.*, p. 407, nota 26.

<sup>21</sup> Observamos ya, desde este planteamiento inicial, la influencia en la obra de las tesis defendidas por Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*, donde el poeta afirma: “Si México nace en el siglo XVI, hay que convenir que es hijo de una doble violencia imperial y unitaria: la de los aztecas y la de los españoles” (Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1986 [1ª ed. 1950], p. 90).

emplumada regresa, sólo que su identidad es usurpada por hombres, y por hombres crueles, rapaces, nuevos, enérgicos (*TGP*, p. 8).

La importancia que el escritor mexicano otorga aquí al mito de Quetzalcóatl se observa de manera especial si se confronta la primera versión de la obra (la de 1970) y la publicada con el mismo título en España apenas un año más tarde (en *Los reinos originarios*<sup>22</sup>). Entre las pequeñas pero significativas modificaciones (que, hasta donde conozco, no han sido destacadas por la crítica), se encuentra la eliminación de la tercera escena, en la cual Moctezuma es acosado por unos augures que finalmente resultan ser los dioses Huitzilopochtli, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca; la narración que éstos hacen del mito de Quetzalcóatl<sup>23</sup> se sustituye en esta segunda versión por la incorporación al inicio del prólogo de un relato extenso sobre este dios civilizador y su regreso, que le servirá a su vez al autor como parábola para explicar la historia de México<sup>24</sup>.

La identificación entre Quetzalcóatl y Cortés es planteada además en ambas versiones (al igual que posteriormente en *Ceremonias del alba*) como el eje de la actuación de éste, que la niega para definirse a sí mismo como hombre dueño de su voluntad (“como hombre —explica Cortés a Marina— querría medirme con este Moctezuma; hombre yo; hombre él; y entonces, como hombres, él y yo conoceremos verdaderamente el tamaño de nuestras voluntades” —*TGP*, p. 111—), pero sobre todo de la de Moctezuma, que necesita justificar su actitud pasiva ante la llegada de los españoles:

[MOCTEZUMA] Cortés tiene que ser dios; yo necesito que sea dios para que el drama previsto se cumpla (...). Nadie podrá reprochar-

<sup>22</sup> Carlos Fuentes, *Los reinos originarios (teatro hispano-mexicano)*, Barcelona, Barral editores, 1971. Incluye *Todos los gatos son pardos* y *El tuerto es rey*. En adelante, esta versión de la obra será citada con las siglas *RO*.

<sup>23</sup> Véase *TGP*, pp. 19-36, en especial a partir de la p. 27.

<sup>24</sup> Véase *RO*, pp. 9-16. Según Fuentes, desde que Cortés cumpliera la promesa de Quetzalcóatl destruyéndola, “la historia de México es una segunda búsqueda de la identidad, de la apariencia, una búsqueda nuevamente tendida entre la necesidad y la libertad: más que conceptos, signos vivos de un destino que, una vez, se resolvió en el encuentro de la pura fatalidad y el puro azar” (*RO*, p. 15). El relato del mito entrará de nuevo a formar parte del texto dramático en *CA*. Sobre la presencia del mito de Quetzalcóatl en la obra de Fuentes es de gran interés el artículo de Santiago Juan-Navarro “Sobre dioses, héroes y novelistas: la reinención de Quetzalcóatl y la resistencia de la conquista en ‘El mundo nuevo’ de Carlos Fuentes”, *Revista iberoamericana*, 174 (1996), pp. 103-128.

me el abandono sacrilego de mis funciones, si sucumbo ante los dioses... Que se cumpla el drama fuera de mí, impuesto a mí por la fatalidad y el presagio divino (*TGP*, pp. 126-127).

Vinculado, pues, tanto a la reflexión política sobre el poder que ofrece el texto como a su interpretación "histórica" (es decir, a la imagen de la conquista como origen de lo mexicano), el mito del regreso de Quetzalcóatl aporta a la obra un tono marcadamente "indígena" que se refleja a su vez, entre otros aspectos, en la incorporación de poemas nahuas a lo largo de la pieza<sup>25</sup>. El mundo cultural prehispánico adquiere así una especial significación en la obra, mientras que la cosmovisión española parece quedar reducida a mera documentación de la cual servirse para construir los episodios de la trama. Y la *Historia verdadera* no parece a este respecto una excepción.

En *Todos los gatos son pardos*, la figura de Bernal Díaz se esconde tras la del SOLDADO I que narra uno de los primeros enfrentamientos de los españoles con los indios (*TGP*, pp. 72-73), y Fuentes toma de él asimismo pasajes como la cita de Cortés al paladín Roldán<sup>26</sup> o la descripción de los caballos que los conquistadores españoles llevaron a aquella expedición, rescrita en un burlesco episodio en el que el conquistador "va señalando con alegre energía a cada uno de sus capitanes, en contrapunto con los nombres de los reyes aztecas" (*TGP*, p. 78). Así, mientras Bernal recordaba la yegua de "Diego de Ordaz, una yegua rucia, machorra, pasadera, y aunque corría poco", el de "Baena, vecino de la Trinidad, un caballo overo, algo sobre morcillo; no salió bueno para cosa ninguna" o la de "Alonso Hernández Puerto Carrero, una yegua rucia de buena carrera, que le compró Cortés por las lazadas de oro"<sup>27</sup>, el diálogo de la escena teatral se desarrolla del siguiente modo:

MARINA: Acamapichtli

CORTÉS: A ese cacamapito le respondo con Diego de Ordás y una yegua recia, machorra y pasadera, aunque corra poco.

<sup>25</sup> Véase, como ejemplos, *TGP*, pp. 27, 131 o 170-173.

<sup>26</sup> *TGP*, p. 75 Cf. Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, cap. XXXVI, ed. de Ramírez Cabañas, *op. cit.*, I, p. 145 (cito en este epígrafe siempre según esta edición).

<sup>27</sup> Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, cap. XXIII, ed. de Ramírez Cabañas, I, pp. 110-111.

ORDÁS: Mejor mi yegua, de todos modos, que el caballo del vecino de Trinidad, Baena, un overo que no ha salido bueno para cosa alguna.

MARINA: Chimalpopoca

CORTÉS: Poca cosa será popota para mi capitán Alonso Hernández Portocarrero y su caballo castaño oscuro, gran corredor y revuelto... (TGP, p. 78)<sup>28</sup>.

Partiendo de ejemplos como éstos, cabría afirmar que Bernal Díaz es aquí para el escritor mexicano sólo una base documental, lo que explicaría el anonimato al que lo somete al poner sus palabras en boca de un “soldado”<sup>29</sup> o el hecho de que, aun recogiendo textualmente diversos fragmentos de la *Historia verdadera*, no atiende al rigor histórico en este ejercicio de intertextualidad: recordemos que los pasajes elegidos por Fuentes para la descripción que realiza el Soldado del triunfo español frente a los indios de Tabasco<sup>30</sup> pertenecen en realidad a una batalla previa a la expedición cortesiana<sup>31</sup>. Cabe advertir además, concretamente respecto a estos pasajes, que Fuentes no debió considerarlos de especial relevancia, ya que quedan eliminados en la versión publicada al año siguiente en *Los reinos originarios*. Hay, sin embargo, en el prólogo a la obra una reveladora referencia a Bernal que merece destacarse:

...la literatura mexicana —escribe Fuentes—, desde la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* hasta *Obsesivos días circulares* y de fray Bernardino de Sahagún a fray José Emilio Pacheco, es un solo y vasto intento de recuperar la memoria recuperando la palabra (TGP, pp. 5-6).

<sup>28</sup> Véase la descripción completa en TGP, pp. 78-79. Fuentes toma de Bernal Díaz, además, otros muchos datos anecdóticos, como el tipo de abastecimiento que llevaban los soldados (TGP, p. 83; cf. *Historia verdadera*, cap. XX, p. 101) o el casco lleno de oro entregado a Cortés por el enviado de Moctezuma (TGP, pp. 80-81; cf. *Historia verdadera*, I, cap. XXXIX, p. 154).

<sup>29</sup> El mismo anonimato, por otro lado, que el cronista denunciaba en las anteriores versiones de la conquista, y del que partirá, como ahora veremos, para presentarlo en *Ceremonias del alba*.

<sup>30</sup> Que Bernal no recogerá hasta los capítulos XXXI a XXXIV de su *Historia verdadera*.

<sup>31</sup> Concretamente la descrita en el cap. IX, pp. 76-78.

Aunque su hallazgo no se refleje todavía en la construcción del texto dramático, Fuentes ha intuido ya el valor esencial que más tarde sabrá rescatar de la *Historia* de Bernal Díaz: el de constituirse como una escritura de la memoria; la cita al cronista español, por tanto, no sólo no es casual<sup>32</sup> sino que anuncia el interés que tanto éste como su obra van a despertar posteriormente en el escritor mexicano.

## Ceremonias del alba y la evocación bernaldiana

La primera imagen que el lector/espectador tiene de Bernal Díaz en *Ceremonias del alba* es de nuevo la de un “joven SOLDADO”, pero esta vez “descansando de pie, con su arcabuz apoyado entre las manos” y conversando con su capitán Hernán Cortés en una escena que rescibe, en realidad, una anécdota relatada en la *Historia verdadera*. Cito en primer lugar el pasaje de la crónica para recoger a continuación el diálogo dramático:

*Historia verdadera:*

...e cargaron sobre nosotros tantos indios, que, con las lanzas a manteniente y otros a flecharnos, hacían que no tomásemos tierra tan presto como quisiéramos, e también porque en aquella lama estaba Cortés peleando, y se le quedó un alpargate en el cieno, que no lo pudo sacar, y descalzo el un pie salió a tierra; y luego le sacaron el alpargate y se calzó. Y desde que le hubimos sacado de aquella lama y tomado tierra, llamando y nombrando a señor Santiago e arremetiendo a ellos, les hicimos retraer<sup>33</sup>.

*Ceremonias del alba:*

SOLDADO: ¿Qué buscas capitán?

CORTÉS: Mi zapato. He perdido mi zapato al desembarcar.

<sup>32</sup> Como tampoco lo es, por otra parte, la referida a Sahagún, cuya *Historia general de las cosas de la Nueva España* ha sido bien manejada en el texto (sobre todo por lo que se refiere al Libro XII, la visión de los vencidos) y será a su vez texto de referencia esencial en *Terra nostra* (como comentaré más adelante).

<sup>33</sup> Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, ed. de Miguel León-Portilla. *op. cit.*, I, p. 142 (como ya he advertido, en mis referencias a la obra en confrontación con *Ceremonias del alba* citaré siempre según esta edición).

SOLDADO: Quítaselo a uno de nuestros muertos.

CORTÉS: Vaya manera gloriosa de librar mi primera batalla en México: cojeando por la pérdida de un zapato en el lodo. ¡Joder! (CA, p. 36)

Este mismo diálogo se prolonga hasta que finalmente Cortés pregunta su nombre al soldado:

CORTÉS: ¿Y tú quién eres?

SOLDADO: Mi nombre es Bernal Díaz del Castillo. Soy natural de Medina del Campo, en Valladolid. Tengo veinticuatro años.

CORTÉS: ¿Y qué has venido a hacer aquí?

BERNAL: Hoy tengo la cabeza llena de maravillas que veo. ¿No es bastante razón?

CORTÉS: ¿Y mañana?

BERNAL: Mañana quiero recordar las maravillas que hoy vemos... cuando ya no existan ... (...).

CORTÉS: Vaya, que ya tengo cronista de la expedición.

BERNAL (*ríe con timidez*): Soy un hombre de pocos conocimientos, capitán.

CORTÉS: Entonces yo mismo escribiré mis hazañas (...); yo seré el cronista más viejo y escribiré al Rey.

BERNAL: (...). Yo le escribiré a los más humildes de nuestros soldados, para que no olviden estas hazañas (CA, pp. 37-38).

El pasaje es sumamente interesante por diversos motivos. El primero de ellos tendría que ver con los cambios estructurales realizados en la pieza, en la medida en que el diálogo nos muestra ya las que, según Erna Pfeiffer, serían las dos funciones principales del personaje en la nueva construcción dramática: la de erigirse como un "alter ego" de Cortés y la de constituir una nueva voz narrativa (la del cronista, que vendrá a unirse a la de Marina<sup>34</sup>).

El segundo motivo es que constituye un claro ejemplo del tipo de intertextualidad que va a generarse en la obra: tal como observábamos ya en *Todos los gatos son pardos*, Fuentes maneja aquí el contenido de la crónica con absoluta libertad, pero insistiendo en mayor medida en el detalle, que es precisamente uno de los rasgos

<sup>34</sup> Véase Erna Pfeiffer, "El dilema entre el poder y la palabra: el encuentro con el otro en dos piezas teatrales de Carlos Fuentes", *Hispanérica: Revista de literatura*, 80-81 (1998), pp. 199-206 (p. 203).

“novelescos” que el autor destaca de la *Historia verdadera* en el ya citado ensayo “La épica vacilante de Bernal Díaz del Castillo” (*Valiente mundo nuevo*), donde hace referencia asimismo a cómo “Cortés pierde una sandalia en Champotón y desembarca en el lodo descalzo de un pie para librar su primera gran batalla en México”<sup>35</sup>, pero también a otros detalles que aparecen en la pieza teatral, como el hecho de que Moctezuma juegue a los dados durante su prisión en el palacio azteca acusando a Alvarado de tramposo<sup>36</sup>.

En tercer lugar, la escena interesa, sobre todo, por su estrecha vinculación con la interpretación que Fuentes realiza de la crónica de Bernal en este mismo ensayo, en el que afirma que “la novedad y el asombro son las premisas de su escritura”, pero además añade: “la memoria es el cántaro que recibirá esta lluvia de maravillas”<sup>37</sup>, palabras que justifican plenamente la definición que el joven soldado hace de sí mismo en la obra teatral. En efecto, no sólo la presencia de Bernal sino el argumento mismo de la pieza son recogidos en el ensayo de tal forma que casi podríamos afirmar que la obra teatral “ilustra” las ideas expresadas aquí por Fuentes sobre el hecho histórico de la conquista y sobre el papel del cronista español en ella<sup>38</sup>: recordar para después escribir no ya un texto épico sino una novela, convirtiéndose así en “nuestro primer novelista”<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> Carlos Fuentes, “La épica vacilante”, *op. cit.*, p. 80.

<sup>36</sup> Véanse *ca.*, pp. 90-91 y “La épica vacilante”, *op. cit.*, p. 80. En realidad se trata del juego indígena del “totoloque”, que se jugaba –en palabras de Bernal–: “con unos bodoquillos chicos muy lisos que tenían hechos de oro” (véase la anécdota en *Historia verdadera*, I, cap. XCVII, ed. de León-Portilla, *op. cit.*, pp. 357-358).

<sup>37</sup> Carlos Fuentes, “La épica vacilante”, *op. cit.*, p. 80.

<sup>38</sup> Coincido a este propósito con las afirmaciones de Begoña Pulido sobre la interrelación entre el ensayo y la ficción en Fuentes cuando, a propósito de *Terra nostra*, señala: “A veces uno tiene la sensación de que sus novelas ‘ilustran’ algunos de sus ensayos, o al revés (...). Su discurso, sea del tipo que sea, no se dirige sólo hacia su objeto sino que ostenta un alto grado de autorreferencialidad” (Begoña Pulido, *Carlos Fuentes: imaginación y memoria*, Sinaloa, Universidad de Sinaloa, 2000. pp. 20-21).

<sup>39</sup> Carlos Fuentes, “La épica vacilante”, *op. cit.*, p. 74. Para Fuentes, Bernal ha roto con las convenciones de la épica (“A medida que la narración se desarrolla –escribe Fuentes en *Valiente mundo nuevo*–, la voluntad épica vacila. Y una épica vacilante no es épica: es novela”), logrando hasta cierto punto lo que él mismo se había propuesto en *Todos los gatos son pardos*: “Por la puerta falsa de la epopeya se cuela el autor, con la esperanza de penetrar al corazón del castillo e instalar en él, en vez de la gesta, el ritual” (*TGP*, p. 9; adviértase, en cualquier caso, que en aquel



La atención que Carlos Fuentes está prestando a la *Historia verdadera* por esos años se refleja asimismo en otro texto, esta vez narrativo: la colección de relatos *El naranjo* (1993), cuyo mismo título se nos presenta como una deuda a Bernal (recordemos que, según explica el cronista “junto a aquella casa sembré siete u ocho pepitas de naranjas que había traído de Cuba, e nacieron muy bien (...). He traído aquí esto a la memoria para que se sepa que estos fueron los primeros naranjos que se plantaron en la Nueva-España<sup>40</sup>), y cuyo primer relato, “Las dos orillas”, se plantea como re-escritura “inversa” (tanto en la estructura como en el contenido) de los datos que Bernal Díaz aporta sobre el intérprete de Cortés Jerónimo de Aguilar<sup>41</sup>.

Esta presencia de Bernal Díaz del Castillo en la obra ensayística y narrativa de Fuentes nos habla de una lectura profunda, llena de matices, pero centrada fundamentalmente en dos elementos: la escritura que refleja el asombro y la maravilla de una nueva realidad y el papel de la memoria, que se convierte asimismo en

---

tiempo el escritor mexicano mostraba una especial predilección por el rito o, si se quiere, por el valor de lo mítico en la creación literaria).

<sup>40</sup> Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, ed. de León-Portilla, *op. cit.*, I, cap. XVI, pp. 104-105 (en la edición de Ramírez Cabañas, el pasaje, más breve, aparecía sólo citado en nota como texto tachado por el autor; cf. nota I, I, p. 92). La referencia ha sido destacada, entre otros, por Virginia Gil Amate, quien recuerda además que “la riqueza simbólica de este pasaje ya había sido destacada por Arturo Uslar Pietri en su artículo «Las naranjas de Bernal»” (Virginia Gil Amate, “Crónicas del siglo XVI, cuentos del siglo XX: Juan Suárez de Peralta a través de Carlos Fuentes”, *América sin nombre. Monográfico 'Recuperaciones del mundo precolombino y colonial en el siglo XX hispanoamericano'*, 5-6 (dic. 2004), nota 38, p. 93).

<sup>41</sup> El relato parte de la memoria “De los valerosos capitanes y fuertes soldados que pasamos dende la isla de Cuba con el venturoso y muy animoso capitán don Hernando Cortés” que constituye uno de los últimos capítulos de la *Historia verdadera* (cap. CCV, ed. de León-Portilla, *op. cit.*, II, pp. 425-447), que también se incorpora al final de *Ceremonias del alba* (véanse pp. 118-119), concretamente de la escueta indicación que en ella se realiza sobre este personaje (al cual, por otro lado, Bernal hace abundantes referencias en su crónica, que Fuentes va a retomar y reinterpretar en el relato). Así, al inicio (final) de la narración, Aguilar escribe: “Sobre mí, entonces, ésta es la consignación final: ‘Pasó otro soldado que se decía Jerónimo de Aguilar; este Aguilar pongo en esta cuenta porque fue el que hallamos en la Punta de Catoche, que estaba en poder de indios e fue nuestra lengua. Murió tullido de bubas’” (Carlos Fuentes, “Las dos orillas”, en *El naranjo*, México, Alfaguara, 1993. p. 14; cf. *Historia verdadera*, ed. de León-Portilla, *op. cit.*, II, p. 444).

espacio del deseo y de la palabra. “Soy el que escribe –dirá Bernal hacia el final de *Ceremonias del alba*–. Para mí la memoria es el único tesoro. La memoria y las palabras”, y añade: “Recordamos lo que deseamos (...); en la memoria, el descubrimiento sigue siendo maravilloso” (CA, pp. 120-121). A través de la memoria y la palabra, Bernal diseña implícitamente “los grandes temas del ‘valiente mundo nuevo’ (...), los de la soledad de la naturaleza ante la creación; la alegría y el dolor de la creación; el sentido de la historia como catástrofe, el origen catastrófico como precedente del nacimiento de algo nuevo”<sup>42</sup>; por ello el personaje de *Ceremonias del alba* puede asumir al final de la pieza el pensamiento de María Zambrano sobre el que Carlos Fuentes ha vuelto una y otra vez en sus ensayos: “El fin es un nuevo comienzo. La destrucción coexiste con la aparición de un mundo nuevo nacido de la catástrofe. La única catástrofe es la que no da origen a nada nuevo” (CA, 121)<sup>43</sup>. De la catástrofe de la conquista surge la identidad mexicana, y con ella

[BERNAL] ...las preguntas que no acabamos de contestar aún:

VOZ DE MARINA: ¿Cómo te llamas? ¿Quiénes fueron tu padre y tu madre? (CA, 121)<sup>44</sup>.

Así pues, si bien esta versión difiere de la primera, como vemos, en ese final en el que la denuncia política en torno al 68 es sustituida por una reflexión sobre la conquista como origen del ser mexicano, hay que destacar asimismo que la voz de Bernal (unida a la de Cortés y la Malinche) le permite al autor introducir en esas frases finales del nuevo texto dramático las mismas preguntas que había apuntado ya en el prólogo a *Todos los gatos son pardos*:

México, el único país que yo conozco, además de España y los del mundo eslavo –no en balde tan excéntricos como nosotros– donde preguntarse ¿quién soy?, ¿quién es mi papá y mi mamá?, equivale a preguntarse ¿qué significa toda nuestra historia? (TGP, p. 6).

<sup>42</sup> Fuentes, “La épica vacilante”, *op. cit.*, p. 88.

<sup>43</sup> Cf. Fuentes, “La épica vacilante”, *op. cit.*, p. 92 y *Los cinco soles de México*, Barcelona, Seix-Barral, 2000, p. 16.

<sup>44</sup> Las distintas preguntas planteadas por las voces de Bernal, Cortés y Marina en el final de la pieza se reproducen con ligeras variantes en “La épica vacilante”, *op. cit.*, p. 92 y *Los cinco soles de México*, *op. cit.*, pp. 7-8.

Fuentes cierra así un círculo de preocupaciones que se reiteran a lo largo de sus escritos, en medio de las cuales la personal lectura de la crónica de Bernal Díaz se nos descubre como un lento proceso que vuelve a llevarnos a *Todos los gatos son pardos* y al tiempo en que, coincidiendo con su composición, el escritor mexicano concebía esa ambiciosa novela que más tarde incluiría (junto a *El naranjo*) en el ciclo “Tiempo de fundaciones”: me refiero a *Terra nostra* (1975).

## La lectura de Bernal en “El mundo nuevo” y otros hallazgos

*Terra nostra* es una obra compleja cuyo proceso de redacción abarca varios años. El propio Fuentes explica en su “cronología personal” que ya en 1968, mientras vivía en Londres y París, aprovechó los recursos del British Museum para iniciar la redacción de esta novela<sup>45</sup>, lo cual nos habla de una escritura parcialmente paralela a *Todos los gatos son pardos* que se refleja en cierta temática común a ambos textos, en especial por lo que se refiere a “El mundo nuevo”. Así, por ejemplo, el mito de Quetzalcóatl preside toda esta segunda parte de la novela (de hecho, el viaje del protagonista reproduce no sólo la ruta de Cortés hacia México-Tenochtitlán sino también el periplo del dios náhuatl desde que desciende al inframundo a recoger los huesos de los hombres); Moctezuma es, como en la pieza teatral, “el Señor de la gran Voz” que sólo acepta ser vencido por un dios<sup>46</sup> y el Peregrino es ese Quetzalcóatl que regresa<sup>47</sup>, pero también, necesariamente, el conquistador (Cortés), identificado con el dios aunque portador de la violencia y la muerte<sup>48</sup>; el tema de la memoria (esencial en toda la obra<sup>49</sup>) adquiere aquí singulares matices (el protagonista carece de ella, pero, en cambio, el anciano es la memoria); y Tlatelolco

<sup>45</sup> Véase <[http://www.mexicodiplomatico.org/aportadiplom/carlos\\_fuentes.pdf](http://www.mexicodiplomatico.org/aportadiplom/carlos_fuentes.pdf)> [con acceso el 4 de mayo de 2009].

<sup>46</sup> Véase Carlos Fuentes, *Terra nostra*, ed. de Javier Ordiz, Madrid, Espasa Calpe, 1991, II, p. 540. Es además en la novela donde encontramos el sentido simbólico de ese Moctezuma semidesnudo barriendo con una escoba que se muestra en escena en la pieza teatral (véase *ibid.*, II, pp. 560-561).

<sup>47</sup> Véanse, entre otros pasajes, *ibid.*, II, pp. 562-563.

<sup>48</sup> Véase *ibid.*, II, pp. 577-578.

<sup>49</sup> Cf. A este respecto, entre otros, el trabajo ya citado de Begoña Pulido.

adquiere asimismo en esta parte un sentido simbólico en la medida en que la plaza se convierte en espacio del continuo ciclo vida-muerte y, como consecuencia de ello (al igual que en el texto dramático), en el lugar donde se funden la sangrienta conquista descrita en el Anónimo de Tlatelolco y la matanza de 1968<sup>50</sup>.

Para construir el relato de “El mundo nuevo”, Carlos Fuentes se sirve de diversas crónicas del XVI entre las que destaca la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, de fray Bernardino de Sahagún<sup>51</sup>, a partir de la cual se incorporan a la narración, por ejemplo, los presagios funestos que precedieron a la llegada de los españoles<sup>52</sup> o las palabras que Moctezuma dirige a Cortés en su primer encuentro<sup>53</sup>. Por lo que respecta a la crónica de Bernal, la crítica ha señalado su manejo como fuente temática<sup>54</sup>, pero también estilística: para Santiago Juan-Navarro,

Incluso a nivel sintáctico algunos episodios como la descripción del mercado de Tlatelolco parecen seguir la tortuosa sintaxis de Bernal Díaz, con sus frases interminables unidas por gran cantidad de conjunciones copulativas<sup>55</sup>.

Podemos encontrar, sin embargo, alguna valoración más profunda de la influencia de Bernal en esta parte de *Terra nostra* como la de Verónica Cortínez, quien ha llegado a afirmar que “el verdadero modelo de ‘El mundo nuevo’ de Carlos Fuentes es la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*”<sup>56</sup>. Para esta investigadora, la segunda parte de *Terra nostra* puede definirse como

<sup>50</sup> Véase *Terra nostra*, *op. cit.*, II, pp. 584-588.

<sup>51</sup> Sobre la importancia de Sahagún en esta parte de *Terra nostra*, cf., entre otros, Luz Rodríguez Carranza, *Un teatro de la memoria: análisis de Terra nostra de Carlos Fuentes*, Leuven University Press, 1991, pp. 167-170 y 197. Recordemos que Fuentes se refiere a Sahagún en un fragmento ya citado del prólogo de *Todos los gatos son pardos*.

<sup>52</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Madrid, Alianza, 1988, II, pp. 817-819; cf. Fuentes, *Terra nostra*, *op. cit.*, II, pp. 555 y ss.

<sup>53</sup> Sahagún, *op. cit.*, II, p. 834; cf. Fuentes, *Terra nostra*, *op. cit.*, II, p. 561.

<sup>54</sup> Véase, por ejemplo, Rodríguez, *op. cit.*, pp. 166-167, 186-189 y 197.

<sup>55</sup> Juan-Navarro, *op. cit.*, p. 118. Cf. asimismo, sobre este tema, Pulido, *op. cit.*, p. 122.

<sup>56</sup> Verónica Cortínez, “Crónica, Épica y Novela: La *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* y “El Mundo Nuevo” de *Terra Nostra*”. *Revista Chilena de Literatura*, 38 (1991), pp. 59-72 (p. 62).

“una crónica atípica e idealista cuyo modelo más cercano es el texto de Bernal”<sup>57</sup>. El asombro y admiración del Peregrino ante las tierras recién descubiertas, el intento de comprensión del otro, la ausencia de verdades absolutas o la inclusión de la “visión de los vencidos” son, para Cortínez, elementos que nos hablan de una re-escritura muy libre de la *Historia verdadera* por parte de Fuentes en esta obra.

Aceptemos o no la tesis de Cortínez, lo que me parece más interesante a nuestros propósitos es el texto teórico de Fuentes que la autora rescata para apoyarla: se trata de un ensayo en inglés, “History and Fiction in Spanish America”, que fue la base de unas clases impartidas por Fuentes en Harvard en 1984<sup>58</sup> y que, por las citas que Cortínez incorpora en su trabajo, resulta ser el que, ya traducido al castellano, aparecerá seis años más tarde en *Valiente mundo nuevo* con el citado título de “La épica vacilante de Bernal Díaz del Castillo”. Un texto, pues, que más que para reinterpretar “a posteriori” *Terra nostra* a la luz de sus conclusiones<sup>59</sup>, puede servirnos para valorar el proceso de intertextualidad ejercido en “Las dos orillas” o *Ceremonias del alba* como fruto de una maduración de ideas sobre la *Historia verdadera* que, ahora sí de forma cierta, es posible remontar casi una década.

En efecto, 1984 parece ser una fecha clave en esta nueva lectura, más meditada y profunda, de la crónica de Bernal, ya que el curso impartido por Fuentes viene a coincidir en el tiempo con la publicación de una nueva edición del texto a la que hará referencia el propio autor en su libros de ensayos *Geografía de la novela*, donde habla de la “espléndida serie de crónicas americanas de Historia 16” que “suma ya más de cincuenta tomos que relatan el nacimiento de una civilización indoafróberoamericana” y añade más adelante que “la de Bernal Díaz del Castillo y la con-

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>58</sup> Los datos bibliográficos aportados por Cortínez, que presenta el texto como inédito (el artículo es de 1991), son: “History and Fiction in Spanish America”, Literature and Arts. C-41. The Core Program, Harvard University, otoño de 1984.

<sup>59</sup> Interpretación que, en cualquier caso, también me parece válida y podrían avalar asimismo otros ensayos más recientes (además de *Valiente mundo nuevo*) como *En esto creo* (2002), cuya cita a Bernal a propósito de su reflexión sobre “México” (reproducida al inicio de este estudio) evoca poderosamente la imagen del Peregrino de “El mundo nuevo”.

quista de México” es “la más impresionante de todas”<sup>60</sup>. Creo poder afirmar que la lectura que por ese tiempo hace Fuentes no sólo de la crónica (que, de acuerdo al nuevo cotejo de manuscritos realizado por Carmelo Sáenz de Santa María, incluía ahora algunos pasajes de gran interés<sup>61</sup>) sino también de la introducción que Miguel León-Portilla preparó para esta nueva edición de 1984 (en la que, desde la perspectiva de gran especialista en el mundo náhuatl, descubría con acierto las luces y sombras de esta fascinante crónica) es la que se reflejará tanto en su obra ensayística como en el texto dramático de *Ceremonias del alba*. Y sería lógico pensar (incluso por el título global que Fuentes da al ensayo de ese año) que dicha lectura se está inscribiendo a su vez en un nuevo acercamiento global a la Crónica de Indias que viene a enriquecer su visión de la conquista española.

### **A modo de conclusión: Bernal y la interpretación histórica de Ceremonias del alba**

En su interesante cotejo de *Todos los gatos son pardos* y *Ceremonias del alba*, Erna Pfeiffer advierte que ambas versiones vienen marcadas por dos fechas claves de la historia mexicana: la citada matanza de Tlatelolco del 2 de octubre de 1968 y “las conmemoraciones del Quinto Centenario del ‘Encuentro de dos culturas’, en 1992”<sup>62</sup>. Para esta investigadora, es ese trasfondo histórico que pesa sobre ambos textos el que explicaría la que para ella es una desconcertante eliminación del final político de la pieza, precisamente cuando ya no existía en su país la represión que habría obligado a suprimirlo en su puesta en escena<sup>63</sup>: según Pfeiffer,

...el autor, teniendo en cuenta el mercado internacional del libro, trataría de eliminar toda alusión “regionalista” adaptando el texto a las

<sup>60</sup> Carlos Fuentes, *Geografía de la novela*, *op. cit.*, pp. 221-222.

<sup>61</sup> Como el capítulo dedicado a “las señales y planetas que hubo en el cielo de Nueva España antes que en ella entrásemos, y pronósticos de declaración que los indios mexicanos hicieron” (cap. CCXII bis, ed. de León-Portilla, *op. cit.*, II, pp. 479-484).

<sup>62</sup> Pfeiffer, *op. cit.*, p. 199.

<sup>63</sup> Tal como debió ocurrir en la lectura realizada en el Teatro Universitario de la Avenida Chapultepec en 1969 (véase el prólogo a *CA*, p. 8).

exigencias de la Comisión del Quinto Centenario y concentrando la trama en el dramático enfrentamiento entre Cortés y Moctezuma<sup>64</sup>.

La imagen que se nos presenta aquí de un Carlos Fuentes “más cosmopolita y menos mexicano”<sup>65</sup> podría aceptarse si observáramos ambas piezas de forma aislada tanto respecto al resto de su obra como respecto a las propias afirmaciones del autor en el prólogo a *Ceremonias del alba*<sup>66</sup>. De hecho, el retrato que se ofrece en *Ceremonias del alba* del conquistador Bernal Díaz como otro tipo de conquistador, el que evoca nostálgicamente la ciudad destruida, el que da voz a los sin voz (tanto conquistadores como conquistados) encajaría muy bien con ese “encuentro de culturas” propuesto precisamente por Miguel León-Portilla como representante de la delegación mexicana en la Comisión del V Centenario.

Atender a la lectura que Fuentes realiza de Bernal a lo largo de toda su obra (tanto ensayística como de ficción) ayudaría, sin embargo, no a negar rotundamente esta interpretación, pero sí a matizarla: la reflexión del escritor mexicano sobre la conquista a un tiempo como destrucción y como origen del ser mexicano que subyace a la concepción de *Todos los gatos son pardos* (tal como él mismo manifiesta en el prólogo) debió irse enriqueciendo con la lectura de las crónicas, y muy especialmente de la de Bernal Díaz, que, como hemos visto, sirve de fuente documental y estilística tanto de esta pieza teatral como de la segunda parte de *Terra nostra*. Es, sin embargo, en una nueva lectura iniciada en 1984 donde Fuentes descubre (en mi opinión, más allá de las intenciones originales del cronista) esas mismas preocupaciones esenciales que él mismo había ido desgranando desde el prólogo a *Todos los gatos son pardos* y que formulará definitivamente en *Valiente mundo nuevo*, preocupaciones no de un conquistador sino de un autor literario que “no posee las armas para cerrar el círculo

<sup>62</sup> Pfeiffer, *op. cit.*, p. 199.

<sup>63</sup> Tal como debió ocurrir en la lectura realizada en el Teatro Universitario de la Avenida Chapultepec en 1969 (véase el prólogo a *ca.*, p. 8).

<sup>64</sup> Pfeiffer, *op. cit.*, p. 201.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>66</sup> En el que comienza precisamente haciendo referencia explícita, como hemos visto, a las condiciones de escritura de *Todos los gatos son pardos*, y plantea un cambio tanto en su propia concepción dramática como en la situación política de su país.

trágico, pero sí las necesarias para mantener abierta la posibilidad poética y la posibilidad histórica de los seres humanos<sup>67</sup>.

Creo que, más que de un cierto "oportunismo" del autor vinculado a la dimensión mediática del V Centenario, lo que podemos observar es cómo, entre otros elementos, la memoria que determina la escritura de la *Historia verdadera* permite a Fuentes dar también un sentido a la historia inacabada de América y, alejado ya de la frustración y el pesimismo que rodeó la redacción de *Todos los gatos son pardos*, mirar con optimismo el futuro. "Compartir la memoria de Bernal Díaz –concluye en *Valiente mundo nuevo*– es compartir la imaginación de la creación americana"<sup>68</sup>; por ello Bernal puede alternar su voz con la de Marina en ese final esperanzado de *Ceremonias del alba*:

BERNAL: Nombre y memoria, justicia, voz del amor...

VOZ DE MARINA: Voz del amor... Voz del nuevo mundo... (CA, p. 122).

## Bibliografía citada

- Albónico, Aldo. "Una refundición de Carlos Fuentes: *Todos los gatos son pardos* y *Ceremonias del alba*", en Daniel Meyran, Alejandro Ortiz y Francis Sureda (eds.), *Teatro, Público, Sociedad*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1998, pp. 401-412.
- Asturias, Miguel Ángel. *América, fábula de fábulas y otros ensayos*, Caracas, Monte Ávila, 1972.
- Carpentier, Alejo. *Ensayos*, Madrid, Siglo XXI, 1990.
- Cortínez, Verónica. "Crónica, Épica y Novela: La *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* y "El Mundo Nuevo" de *Terra Nostra*", *Revista Chilena de Literatura*, 38, 1991, pp. 59-72.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, 2 vols., México, Porrúa, 1955.
- \_\_\_\_\_, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ed. de Miguel León-Portilla, 2 vols., Madrid, Historia 16, 1984.

<sup>67</sup> Carlos Fuentes, "La épica vacilante", *op. cit.*, p. 93.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 94.



- , *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España: Manuscrito "Guatemala"*, ed. de José Antonio Barbón Rodríguez, 2 vols., México, Colegio de México-UNAM, 2005.
- Fuentes, Carlos. *Todos los gatos son pardos*, México, Siglo XXI, 1970.
- , *Los reinos originarios (teatro hispano-mexicano)*, Barcelona, Barral editores, 1971.
- , *Terra nostra*, ed. de Javier Ordiz, 2 vols., Madrid, Espasa Calpe, 1991 [1ª ed. 1975].
- , *Cervantes o La crítica de la lectura*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1994 [1ª ed. 1976].
- , *Valiente mundo nuevo. Épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*, Madrid, Mondadori, 1990.
- , *Ceremonias del alba*, Madrid, Mondadori, 1991.
- , *El naranjo*, México, Alfaguara, 1993.
- , *Geografía de la novela*, Madrid, Alfaguara, 1993.
- , *Los cinco soles de México*, Barcelona, Seix-Barral, 2000.
- , *En esto creo*, Barcelona, Seix-Barral, 2002.
- , "Cronología personal", disponible en <[http://www.mexicodiplomatico.org/aportadiplom/carlos\\_fuentes.pdf](http://www.mexicodiplomatico.org/aportadiplom/carlos_fuentes.pdf)> [con acceso el 4 de mayo de 2009].
- Gil Amate, Virginia. "Crónicas del siglo XVI, cuentos del siglo XX: Juan Suárez de Peralta a través de Carlos Fuentes", *América sin nombre. Monográfico 'Recuperaciones del mundo precolombino y colonial en el siglo XX hispanoamericano'*, 5-6 (dic. 2004), nota 38 p. 93.
- Grillo, Rosa M<sup>a</sup>. "La Malinche según Carlos Fuentes", en Matías Barchino Pérez (coord.), *Territorios de la Mancha: Versiones y subversiones cervantinas en la literatura hispanoamericana*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2007.
- Iglesia, Ramón. *El hombre Colón y otros ensayos*, México, FCE, 1986.
- Juan-Navarro, Santiago. "Sobre dioses, héroes y novelistas: la reinención de Quetzalcóatl y la resistencia de la conquista en "El mundo nuevo" de Carlos Fuentes", *Revista iberoamericana*, 174 (1996), pp. 103-128.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1986 [1ª ed. 1950].

- Pfeiffer, Erna. "El dilema entre el poder y la palabra: el encuentro con el otro en dos piezas teatrales de Carlos Fuentes", *Hispané-rica: Revista de literatura*, 80-81 (1998), pp. 199-206.
- Pulido, Begoña. *Carlos Fuentes: imaginación y memoria*, Sinaloa, Universidad de Sinaloa, 2000.
- Rodríguez Carranza, Luz. *Un teatro de la memoria: análisis de Terra nostra de Carlos Fuentes*, Leuven University Press, 1991.
- Rose, Sonia V. "Problemas de edición de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo", en I. Arellano y J. A. Rodríguez Garrido (eds.), *Edición y anotación de textos coloniales hispanoamericanos*, Madrid, Iberoamericana; Frankfurt am Main, Vervuert, 1999.
- Sahagún, fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, 2 vols., Madrid, Alianza, 1988.
- Villegas, Juan. *Para la interpretación del teatro como construcción visual*, Irvine, Gestos, 2000.



## LITERATURA, RELIGIÓN Y SOCIEDAD:

### DE LA PORTENTOSA VIDA DE LA MUERTE

A DON CATRÍN DE LA FACHENDA

Francisco José López Alfonso\*

Un observador tan lúcido como Tocqueville apuntaba: “La Revolución francesa (...) no ha hecho más que desarrollar el germen de las cosas principales, pues éstas existían antes que ella”. Y añadía: “Estoy seguro de que todo lo que hizo la Revolución también se habría hecho sin ella”<sup>2</sup>.

No comparto la seguridad de esta segunda afirmación, por lo demás no comprobable, pero sí me parece acertada la idea de que el presente anida en el pasado, aun cuando ese germen no sea reconocible como tal. Es el caso de *La portentosa vida de la Muerte*, de fray Joaquín Bolaños, impresa en México, en 1792; es decir, en los últimos años de la Colonia, y en cuyas páginas late, como una amenaza, la mentalidad burguesa que era preciso combatir y que a la postre animaría la Emancipación.

El texto, de evidente intención doctrinaria, está lejos de ser una novela, como ha querido interpretar algún crítico. Se trata de un sermón y el predicador que asume la palabra –el mismo Bolaños podemos suponer– no lo oculta:

En cumplimiento de esta orden, y de la obligación que nos incumbe, yo el mínimo entre los predicadores, llamado al ministerio apostólico por especial gracia de Dios, así como lo hago saber desde los pulpitos a todos los que se dignan de escucharme, así lo hago saber a todos los que se dignan de leerme;[...]<sup>3</sup>.

El sermón adopta la forma de una alegoría narrativa, en la que la personificación de la muerte ocupa el lugar central. La fábula de

\* Universitat de València, España.

<sup>1</sup> Alexis de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, vol. 1 p. 41.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>3</sup> Joaquín Bolaños, *La portentosa vida de la Muerte*, México, D.F., Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma, 1944, p. 137.

abstracciones, muy coherente en lo que se refiere a su contenido religioso, carece, sin embargo, de la misma solidez como narración. Si a la ausencia de una mínima trama narrativa, se le añade el pobre ingenio de que hace gala Bolaños para decir quiénes fueron los padres de la Muerte, quiénes, su padrino y su abuela, es suficiente para advertir que nos encontramos ante uno de esos desabridos productos de la cultura intelectual y artística de la Colonia, elaborados a la sombra de los palacios episcopales, conventos y seminarios, de los colegios y universidades, igualmente regidos por religiosos.

“Lo frustráneo en *La [portentosa] vida de la Muerte* como obra de imaginación”<sup>4</sup>, por decirlo con las palabras que usara Agustín Yáñez en el “Prólogo” que le dedicó, no quita que sea un documento muy interesante para calibrar el desarrollo de la nueva ideología burguesa. De manera análoga a los cuadros de costumbres que, por su carácter generalmente conservador, serán testimonios inequívocos de la modernización experimentada por la sociedad<sup>5</sup>, los sermones constituyen una fuente indirecta de las fuerzas que intentaban combatir.

Es sabido que los burgueses precisaron su ideología en la crítica de la visión de mundo de la iglesia<sup>6</sup>. Aunque en el mundo hispano el clima de libertades no fuese el más propicio para la discusión, pues, a pesar de la limitación impuesta por la reforma de Carlos III a la jurisdicción de la iglesia sobre cuestiones temporales, esto es, sobre los casos penales y civiles de laicos y eclesiásticos, delito y pecado siguieron confundiendo, como prueba queda la actividad de la Inquisición hasta ser abolida en 1813.

Por ello, únicamente entonces se hizo posible expresar su condena:

<sup>4</sup> Agustín Yáñez, “Prólogo” Francisco Bramón, *Los sirgueros de la Virgen* y Joaquín Bolaños, *La portentosa vida de la Muerte*, México, D.F., Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma, 1944, p. XIX.

<sup>5</sup> Véase Rafael Gutiérrez Girardot, *Temas y problemas de una historia social de la literatura hispanoamericana*, Bogotá, Editorial Cave Canem, 1989, principalmente pp. 75-87.

<sup>6</sup> Ésta es una de las tesis principales del estudio de Bernhard Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, Madrid, FCE, 1981.

¿Con que si a un miserable le levantan una calumnia? *Chitón*. ¿Si lo enterraban en un calabozo? *Chitón*. ¿Si le confiscaban sus bienes? *Chitón*. ¿Si le embarazaban las defensas? *Chitón*. [...]

El secreto y las excomuniones —escribía Fernández de Lizardi— eran los escudos que protegían las iniquidades e injusticias de ese lúgubre y enlutado tribunal. El secreto era la llave misteriosa de las ilegalidades, usurpaciones y calumnias que cometía, y las excomuniones conminaban más que las bayonetas<sup>7</sup>.

La existencia de tan ominosa institución explica el silencio de los laicos ante los representantes de la iglesia durante la época colonial; pero indudablemente tuvieron que formularse preguntas sobre lo que se predicaba desde los púlpitos, tuvieron que discutir sobre los dogmas, aceptando unos y rechazando otros, forjándose su propia idea de la religión, tal como haría más tarde Fernández de Lizardi, desde la frontera más libre que representaron la Constitución de 1812 y la posterior Emancipación.

Ya me tiene usted aquí en cuerpo y alma, no para argüir ni para disputar, porque yo no soy teólogo ni lo permita Dios —escribirá al inicio de un folleto publicado en 1826—, sino para proponerle unas cuantas dudillas que tiempo ha que me traen inquieto, acerca de su *incomparable maestro el padre Ripalda*<sup>8</sup>.

Declaro ser cristiano, católico, apostólico y romano, y como tal creo y confieso todo cuanto cree y confiesa nuestra santa madre Iglesia —afirmará en el “Testamento y despedida de El Pensador Mexicano”— [...].

Más acerca de aquellas cosas cuya creencia es piadosa o supersticiosa, no doy mi asenso ni en artículo mortis. Así es que no creo que el papa es el rey de los obispos, [...].

<sup>7</sup> José Joaquín Fernández de Lizardi, “El Pensador Mexicano sobre la Inquisición” (1813), *El laberinto de la utopía. Una antología general*, México, FCE. Fundación para las Letras Mexicanas, UNAM, 2006, p. 229.

<sup>8</sup> José Joaquín Fernández de Lizardi, “Dudas de el Pensador Mexicano consultadas a Doña Tecla acerca del incomparable catecismo de Ripalda” (1826), *ibid.*, p. 280.

Tampoco creo que es infalible sin el Concilio General, pues la historia de todos los obispos de Roma me hace ver que son errables como todos, [...]º.

Éstas y similares actitudes contestatarias no debieron ser extrañas a finales del siglo xvii. En *La portentosa vida de la Muerte* aparecen sugeridas en locuciones como “los críticos de nuestros tiempos” o “la crítica curiosidad de mis amados lectores”<sup>10</sup>. Pero, dado el clima de represión, es de suponer, se expresarían con cautas reservas. Y sobre todo puede suponerse que su expresión más contundente no sería simplemente verbal, sino práctica, afirmando un modo de vida profano, marcado por el desarrollo del comercio, del lujo, del dinero.

En esas nuevas circunstancias se hizo más necesario que nunca subrayar la autoridad de la iglesia. El laico tenía que ser seriamente amonestado a reconocer la autoridad de la iglesia y a creer en lo que ella enseñara, justo por ser ella quien lo enseñaba. El principio fundamental del orden tenía que ser respetado: unos, los religiosos, enseñaban y ejercían la autoridad y otros, los laicos, escuchaban y obedecían<sup>11</sup>. Todo el mal derivaba de la desobediencia, como señala el padre Bolaños en el primer capítulo, recordando que el paraíso fue destruido por “el delito criminal del primer hombre inobediente”<sup>12</sup>. En “el siglo de los cocineros, de los bodegonos, del ocio, de la abundancia, de los caldos buenos y generosos”<sup>13</sup>, como lo caracteriza el *Apetito*, uno de los ministros de la Muerte, era imperioso amenazar con el peor de los males a los laicos que seguían un comportamiento distinto al prescrito por la iglesia.

Pero no todos los laicos eran iguales, como observa el Demonio, otro ayudante de la Muerte. Estaba “la gente granada” y estaba “la gente pobre”, que mal podría satisfacer su gula. Y no eran los pobres, atados por una religiosidad supersticiosa y fanática, los que cuestionaban la autoridad de la iglesia, sino aquellos.

º José Joaquín Fernández de Lizardi, “Testamento y despedida de El Pensador Mexicano” (1827), *ibid.*, p. 290.

<sup>10</sup> Joaquín Bolaños, *op. cit.*, pp. 118 y 130, respectivamente.

<sup>11</sup> Bernhard Groethuysen, *op. cit., passim*, I “La fe sencilla”.

<sup>12</sup> Joaquín Bolaños, *op. cit.*, p. 118.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 150.

[...] Muchos de los pobres –dice la Muerte– no penetran el fondo de esta sagrada ceremonia [del Miércoles de Ceniza]; y de los ricos y nobles que componen las clases de la grandeza, los más no asisten, o porque se avergüenzan de practicar esta santa ceremonia, o por el grande horror y miedo que me tienen [...]”<sup>14</sup>.

En la lucha que la iglesia sostuvo contra los artífices de esta “antigua sociedad burguesa”<sup>15</sup>, por decirlo con las paradójicas pero iluminadoras palabras de Marx al referirse al Antiguo Régimen, la idea de la muerte fue su argumento más eficaz. La iglesia se creía segura del triunfo porque la muerte revelaba el carácter caduco de todo lo terreno, su condición ilusoria, su naturaleza de “sueño”<sup>16</sup>. Por eso, fray Bolaños predica que no hay oráculos más verdaderos y que mejor nos desengañen que los finados”<sup>17</sup>, que si mañana hay que “morir para dar cuenta a Dios”<sup>18</sup> sólo cabe ordenar al alma “retírate del mundo a llorar, a la penitencia”<sup>19</sup>. En este uso de la idea de la muerte contra “los hombres para aterrarlos y contenerlos en el extraviado camino de los vicios y desórdenes”<sup>20</sup>, la iglesia no dudó en recurrir a su exhibición concreta como moribundo –“entre angustias, amargos paroxismos y mortales agonías”<sup>21</sup>– y como cadáver –“podridos cadáveres y desnudos esqueletos”<sup>22</sup>, devorados por “un copioso ejército de asquerosos gusanos, y una tropa inmensa de ratones y otros feisimos animalejos, los cuales solamente se mantienen de carne humana”<sup>23</sup>. Pero ese terror natural debía ser orientado de manera religiosa. El cristiano debía comprender que no había que temer a la muerte propiamente, sino al juicio final, al infierno, pues la muerte, como subraya el predicador, es “pena hereditaria de la primera culpa”<sup>24</sup>.

<sup>14</sup> Joaquín Bolaños, *op. cit.*, p. 136.

<sup>15</sup> Marx, “Los derechos del hombre y los derechos del ciudadano”, *Antología*, Barcelona, Ediciones Península, 2002, p. 78.

<sup>16</sup> Bernhard Groethuysen, *op. cit.*, *passim*, II “La idea de la muerte”

<sup>17</sup> Joaquín Bolaños, *op. cit.*, p. 176.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 124.



Lo interesante es notar que en este proceso, la muerte, que en principio es “ministra y fiel ejecutora del Altísimo”<sup>25</sup>, termina convirtiéndose de manera inadvertida en imagen del mismo Dios. En su propósito de someter la voluntad de esos laicos desobedientes, la iglesia ha deshecho la estrecha unidad que integraban el amor y el temor de Dios, reduciéndola únicamente a éste último. Creer en Dios acaba por ser temer a la muerte pero sin amar a Dios. Para muchos creyentes, Dios no será otra cosa que el fantasma de la muerte.

Las damas que componen el partido de la moda, los petimetres más regalados, los ricos comerciantes están demasiado atrapados en la red de la carne para dejarse conmovir por la promesa celestial, aquella “vista beatífica” de Dios en que “consiste la suma felicidad”<sup>26</sup> mencionada al principio de la obra. No queda otro remedio que infundir miedo al pecador. Creerán si temen y si temen, obedecerán.

Pero es posible tener miedo sin llegar a creer. Y, sobre todo, es posible vivir dejando a un lado, arrinconado, ese miedo. Es posible vivir sin considerar que la muerte dota de sentido a la vida. Para una élite laica la vida ya no es “sueño”, ni es necesariamente un valle de lágrimas. Ha perdido su sentido negativo. Estos laicos cultivados han contrastado su modo de vida con la visión de mundo propuesta por la iglesia y han hallado una serie de valores propios que oponer a los religiosos<sup>27</sup>. En esta lucha han ido tomando conciencia de sí mismos, desarrollando una nueva ideología que sólo cabe llamar burguesa. Estos sujetos, como ejemplifica Fernández de Lizardi, en su “Testamento y despedida”, no dejarán de ser católicos, pero su existencia social estará determinada por su calidad de burgués y no por la de católico.

Ante esta resistencia crítica, fundada en el crecimiento del comercio que erosionaba paulatinamente la estructura de la vieja sociedad estamental y sus correspondientes relaciones políticas, la iglesia se vio forzada a extremar la severidad de sus ideas para intentar mantener el control social. El cristianismo ratificó la validez universal de su doctrina, cuya mayor virtud consiste supuestamente en ser suprahistórica y, sobre todo, acentuó el rigor de su autoridad: la muerte, como advertía fray Bolaños, “se ha

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>27</sup> Bernhard Groethuysen, *op. cit.*, *passim*, II “La idea de la muerte”.

dado a temer en todas las naciones y en todos los siglos”<sup>28</sup> y era “la cosa más terrible de las terribles”<sup>29</sup>. El cristiano no debía rebelarse contra lo establecido; todo debía permanecer como estaba ...so pena de muerte eterna.

De este modo, se entreveían los intereses sociales del catolicismo, el fundamento material de su existencia. Pues la religión, como apuntó Marx, no es otra cosa que el reflejo religioso del mundo real, “lo material transpuesto y traducido en la cabeza del hombre”<sup>30</sup>. El clero era un estamento privilegiado en el mundo del Antiguo Régimen. Y en el mundo colonial, su influencia y autoridad resultaban todavía mayores debido a los poderes especiales y exenciones concedidas a las órdenes para promover sus labores de evangelización. La política tradicional de los Habsburgo consideró a iglesia y estado como socios iguales e interdependientes, a pesar de la condición del rey de vicario y patrono de la iglesia americana, necesaria para señalar la supremacía de la autoridad real sobre las autoridades eclesiásticas<sup>31</sup>. Pero los Borbones, en el proceso de concentración del poder político en la figura del príncipe que caracterizó a la monarquía durante el Antiguo Régimen, juzgaron que el poder de la iglesia resultaba todo un desafío al poder real: su exención de la autoridad judicial y coercitiva del estado, su exención fiscal y el privilegio de la enorme propiedad en régimen de manos muertas podían hacerle creer en su autonomía. La expulsión de la Compañía de Jesús en 1767, la reforma eclesiástica, en su conjunto, sancionaron de manera rotunda el predominio de la monarquía sobre la iglesia y dejaron muy claro al servicio de quién debían los clérigos ejercer su poder espiritual.

El arzobispo Francisco Lorenzana y el obispo de Puebla, Fabián y Fuero, no sólo aplaudían la expulsión de los jesuitas “como un juicio divino”; también exhortaban a los fieles a rendir obediencia ciega al rey, que “hace las veces del Autor de Todo”<sup>32</sup>. Igualmente Bolaños mencionaba en su obra el “poder y suprema autoridad” que el derecho natural había depositado en los reyes<sup>33</sup>. Y aunque

<sup>28</sup> Joaquín Bolaños, *op. cit.*, p. 125.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>30</sup> Marx, “Un último coqueteo”, *op. cit.*, p. 632.

<sup>31</sup> Vid. N. M. Farris, *La Corona y el clero en el México colonial, 1579-1821*, México D.F., FCE, 1995, p. 18 y ss.

<sup>32</sup> *Apud.*, N. M. Farris, *op. cit.*, p. 126.

<sup>33</sup> Joaquín Bolaños, *op. cit.*, p. 133.

no aludiera al derecho divino, la imagen que trazaba de Dios era la de un monarca absoluto, al que sus súbditos no tienen derecho a pedir cuentas, un soberano aislado frente al pueblo y aislado de sus servidores; un Dios terrible que vela celosamente por su poder y ante el que no había otra cosa que humillarse. Significativamente, lo contrario del nuevo Dios concebido por los jesuitas como un rey dispuesto a entenderse con sus súbditos. De modo que Carlos III, un profundo creyente que no dudaba en llamarse “viceDios en la tierra”<sup>34</sup> era, en realidad, el fundamento de Dios y no su reflejo en el mundo. No en vano, afirmaba Marx, refiriéndose a la doctrina política propia de la sociedad civil que: “Todas las otras formas del estado son el Antiguo Testamento de la democracia”<sup>35</sup>.

En cualquier caso, no deja de ser chocante que la política de concentración de poder llevada a cabo por estos monarcas absolutistas, terminase contribuyendo a la erosión del Antiguo Régimen. Aunque su propósito no fuese el de construir una sociedad más igualitaria, lo cierto es que la reforma eclesiástica carolingia, como la restricción de los privilegios de la nobleza, debilitó los cimientos de aquella sociedad tan rígida y favoreció al menos el esbozo de otra, basada en el predominio del comercio<sup>36</sup>.

En esta lucha, la monarquía contó con la ayuda de la burguesía, con lo que se deja entrever que las resistencias de los laicos ante la autoridad de la iglesia eran un aspecto de la lucha de clases. “La crítica de la religión –como dice Marx– es el presupuesto de toda crítica”<sup>37</sup>. “La crítica de la religión es ya implícitamente la crítica del valle de lágrimas, santificado por la religión”<sup>38</sup>; como también lo es de ese monarca absolutista que servía de fundamento al soberano de los cielos.

Hacia el final de la Colonia, el suelo ideológico para el surgimiento de una nueva realidad estaba preparado. El aumento del comercio, del lujo, del dinero, del valor de cambio lo había abonado de manera suficiente. La obra de Fernández de Lizardi es un testimonio relevante de esta ideología burguesa que iba a promover la liquidación del Antiguo Régimen y su cambio por la

<sup>34</sup> *Apud.*, N. M. Farris, *op. cit.*, p. 99.

<sup>35</sup> Marx, “Monarquía y democracia”, *op. cit.*, p. 84.

<sup>36</sup> *Vid.*, N. M. Farris, *op. cit.*, pp.104-105.

<sup>37</sup> Marx, “De la crítica del cielo a la crítica de la tierra”, *op. cit.*, p. 54

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 55.

sociedad civil, y posiblemente, *Don Catrín de la Fachenda*, sea la que mejor refleje su complejo desarrollo.

Como *El Periquillo Sarmiento*, *El Catrín* es una narración autobiográfica en la que su protagonista, postrado en el lecho de muerte, escribe su biografía para que sirva de ejemplo. La gran diferencia consiste en que Pedro Sarmiento escribe desde el arrepentimiento, mientras que Catrín lo hace ratificando su asocial modo de vida. La desfachatez de que hace gala provoca la sonrisa del lector, porque, en literatura, el egoísmo puro es delicioso y, curiosamente, escaso.

Mucho más dueño de su oficio de novelista, Lizardi puede prescindir de las digresiones moralizantes o al menos disminuirlas sensiblemente, convencido de que su intención será igualmente comprendida. Y así resulta, como muestra la aprobación del censor, a principios de 1820, que describe *El Catrín* en estos términos: “[...] un jocoseria con que ridiculiza a los viciosos mercedores de este epíteto por su vida libertina, deduciendo una sana moral con que arreglen sus sentimientos y deberes a los de la religión”<sup>39</sup>.

El censor comprendió que la novela funcionaba como un ejemplo vitando, es decir, como una amenaza irónicamente presentada bajo la forma de un consejo, pues la pobreza del narrador, su soledad, la pierna amputada y la hidropesía que finalmente lo llevará a su tumba son consecuencias directas de su desarreglada vida.

En cualquier caso, Lizardi quiso asegurarse de la recta interpretación de su novela, cediendo la voz a un segundo narrador en el último capítulo. En éste, don Cándido, el practicante que ha asistido en su enfermedad a don Catrín y ha de encargarse de dar a conocer la historia del holgazán, extrae la lección que el lector debe alcanzar:

Ellos [sus padres] le enseñaron a salirse con lo que quería; ellos no cultivaron su talento desde sus tiernos años; ellos fomentaron su altivez y vanidad; ellos no lo instruyeron en los principios de nuestra santa religión; ellos crearon un hijo ingrato, un ciudadano inútil, un hombre pernicioso y tal vez a esta hora un infeliz precito [...] <sup>40</sup>.

<sup>39</sup> *Apud*, Jefferson Rea Spell, “Introducción” a José Joaquín Fernández de Lizardi, *Don Catrín y fragmentos de otras obras*, México, Editorial Cultura, 1944, p. XV.

<sup>40</sup> José Joaquín Fernández de Lizardi, *Vida y hechos del famoso caballero Don Catrín de la Fachenda*, México, UNAM, 1980, p. 618.

Como en *El Periquillo Sarniento* y en *La Quijotita y su prima*, *El Catrín* presentaba la vida de las clases medias, una burguesía que no había definido claramente su ideología y a la que se conminaba a abandonar los irracionales principios que regían en la caduca sociedad colonial, cifrados en una ética del honor que, por ejemplo, impedía a un noble, aunque fuese un pobre hidalgo, desempeñar oficios mecánicos y que, por extensión, tornó vil cualquier trabajo.

Gran vida me pasaba con mi oficio [de mendigo]. Os aseguro, amigos, que no envidiaba el mejor destino, pues consideraba que en el más ventajoso se trabaja algo para tener dinero, y en éste se consigue la plata sin tener que trabajar, que fue siempre el fin a que yo aspiré desde muchacho<sup>41</sup>.

Se entiende así que la Ilustración en el mundo hispano fuese —aunque no sólo eso— un enorme esfuerzo de regeneración económica. La sociedad civil, de la cual la obra de Lizardi describe los albores, hacía de la racionalidad su principio organizador y de la ética del trabajo, su moral. El enemigo, como sentenciase Rousseau en el *Contrato social*, era todo aquél capaz de afectar el orden burgués apuntado. El enemigo era la nobleza inútil, la burocracia improductiva, los malos jueces, los escribanos y abogados embrolladores mencionados en el “Prólogo...” de *El Periquillo Sarniento* y, naturalmente, los mendigos.

Sin embargo, don Catrín no es, como pudiera creerse, un resabio de la vieja sociedad estamental, sino un producto de la nueva sociedad burguesa. Al respecto, no constituye ninguna casualidad que termine por romper sus ejecutorias de hidalguía. El catrín es, como lo caracteriza, un anciano, portavoz del mundo sensato, “una paradoja indefinible, porque es caballero sin honor, rico sin renta, pobre sin hambre [...]”<sup>42</sup>; es decir, apenas una apariencia, una máscara social del Antiguo Régimen.

En realidad, si algo explica al Catrín es su egoísmo. En un diálogo entre Heráclito y Demócrito, publicado en 1815 con el título de “Refútase el egoísmo y trátase sobre las obligaciones del hombre”, Lizardi definía al egoísta como “aquél que amándose

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 608.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 586.

demasiadamente a sí mismo, se contempla unido a los demás hombres en lo favorable y enteramente separado de ellos en lo adverso<sup>43</sup> y añadía que el egoísta “para satisfacer sus pasiones emplea cuantos medios le parecen oportunos, aun cuando sean repugnantes e injustos<sup>44</sup>”.

No es probable que Lizardi conociese la obra de Hegel, pero esta caracterización del egoísta, que tan exactamente se ajusta al personaje del Catrín, coincide con los dos principios básicos de la compleja sociedad burguesa tal y como el filósofo alemán la caracterizó en sus *Lecciones sobre filosofía del derecho*: primero, la finalidad egoísta en su realización y segundo, la “generalidad” del egoísmo.

El tipo del catrín era, por lo tanto, la exacerbación del burgués, su realización plena que, como la del monarca absolutista en el Antiguo Régimen, conducía a la destrucción de la sociedad que lo fundamentaba, una vuelta de tuerca que significaba pasarse de rosca.

Algo similar escribía Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* a propósito de *El sobrino de Rameau*, de Diderot. La gran diferencia entre el texto de Diderot y el de Lizardi estriba en que el escritor francés fue capaz de afrontar el riesgo que representaba dialogar sinceramente con ese otro, escuchar con atención sus argumentos, tan sólidos como los propios y, sin embargo, incompatibles, porque eran los mismos argumentos, pero despojados de toda coartada idealista<sup>45</sup>. Lizardi es también sabedor de la coherencia del pensamiento de Catrín –similar a la del Demócrito del diálogo citado– y del mismo modo conoce que el desorden y el absurdo, la verdad sin atenuantes pueden anular el discurso de la razón y del sentido, porque la racionalidad burguesa no es la única racionalidad.

Si Lizardi no se hubiese asustado de lo que estaba poniendo en juego posiblemente estaríamos ante una obra maestra: Pero Lizardi reculó ante la risa burlona por la existencia, ante la risa por la confusión de todo e incluso de sí mismo. Tuvo miedo del nihilismo

<sup>43</sup> José Joaquín Fernández de Lizardi, “Refútase el egoísmo y trátase sobre las obligaciones del hombre” (1815), *El laberinto de la utopía. Una antología general*, op. cit., p. 70.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>45</sup> Una cuestión diferente es que Diderot luego no se atreviese a publicar la novela.

que personificaba el Catrín y que hubiese destruido la sociedad civil antes de su consolidación. Y por ello, junto a la exposición de este conocimiento desintegrador de todas las relaciones, incluyó en su discurso su burda disminución, su trivialización moralizada con conclusiones clericales.

Gocemos de todos los placeres que están en nuestro poder [...] y dejemos por todas partes las señales de nuestra alegría, oprimamos al pobre; despojemos a la viuda; no respetemos las canas de los viejos; sea nuestra fuerza la regla de nuestra justicia; no guardemos los días de fiesta consagrados al Señor; exterminemos en especial al hombre justo, cuyo aspecto nos es insoportable<sup>46</sup>.

Para Lizardi, el tipo del catrín es un monstruo; una hipótesis fracasada, un error de la naturaleza. Catrín es, como Rameau, el monstruo social, el ciudadano que no vale para nada. Es un inútil, incapaz para el trabajo. Lo que no quiere decir que renuncie al esfuerzo<sup>47</sup>. Se atreve a cualquier cosa por conseguir la ropa con que se engalana, pero no al precio de convertirse en un moderno vasallo. Y no es que esté exento de talento, pero no quiere hacerlo producir del modo “conveniente”. El Catrín es un ciudadano pernicioso, un peligro que hay que conjurar. Lizardi propone para ello dos instrumentos. El primero es la educación, un “Proyecto fácil y utilísimo a nuestra sociedad” como rezaba el título de un artículo publicado en *El Pensador Mexicano*, en 1814; el mismo que propondría en *El Periquillo* y en *La Quijotita*. Lizardi, el burgués ilustrado, sabe que el estado de educación del pueblo es lamentable. En “esta capital y otras ciudades –dice– en cada cien plebeyos hallaremos uno que medio sepa leer y escribir”<sup>48</sup>. Lizardi, el educador, el hombre de bien, sabe que es necesario arrancar a los hombres de la ignorancia en la que han vivido en la sociedad colonial para que pueda instaurarse la sociedad civil. Pero esta tarea filantrópica tiene un lado oscuro, porque la pedagogía no sólo busca liberar; también, someter:

<sup>46</sup> José Joaquín Fernández de Lizardi, *Vida y hechos del famoso caballero Don Catrín de la Fachenda*, op. cit., pp. 589-590.

<sup>47</sup> Vid., Félix de Azúa, “Introducción” a Denis Diderot, *El sobrino de Rameau*, Barcelona, Editorial Bruguera, 1983, pp. 5-18.

<sup>48</sup> José Joaquín Fernández de Lizardi, “Proyecto fácil y utilísimo a nuestra sociedad” (1814), *El laberinto de la utopía. Una antología general*, op. cit., p. 101.

¿Quién ignora –se pregunta en el mencionado artículo– que, según es la primera educación de la infancia, así son las operaciones de los hombres?<sup>49</sup> Y añade: “[...] aquella sociedad cuya plebe se vea con abandono en punto de educación no debe prometerse cuidados [sic, por ciudadanos] útiles, morales, ni subordinados, porque el hombre en el estado salvaje precisamente ha de ser mal marido, mal padre, mal vecino; [...]”<sup>50</sup>.

El Catrín no pertenece a la plebe, pero no deja de ser un salvaje, porque aunque sepa leer y escribir –y no sin ingenio– no fue correctamente educado por sus consentidores padres. No fue enseñado a obedecer.

Lizardi recurre entonces a un segundo instrumento, la religión, pues como el ateo conde de Saint-Simon, autor de *El nuevo cristianismo*, cree que para guiar a los hombres en una dirección es factible excitar el terror a la vista de los terribles males que resultarían de un comportamiento distinto al que se les ha prescrito:

El predicador [...] –escribe Saint-Simon– debe estremecer a su auditorio con el cuadro de la espantosa situación en que se encuentra en esta vida el hombre que ha merecido la repulsa pública; debe incluso mostrar el brazo de Dios levantado sobre el hombre cuyos sentimientos no estén dominados por la filantropía<sup>51</sup>.

*Don Catrín de la Fachenda* no es simplemente el discurso de un moribundo. Es, otra vez, un sermón sobre la muerte, como la obra de fray Bolaños; sólo que ahora formulado por el laico Fernández de Lizardi. Y ello es perceptible incluso cuando Lizardi resume este sermón en la voz de algún religioso, en especial, en el del cura, tío de don Catrín:

Veinte y ocho años tienes, todos mal empleados en la carrera de los vicios. Inútil a ti mismo y perjudicial con tu mal ejemplo y pésimas costumbres a la sociedad en que vives, has aspirado siempre a subsistir con lujo y con regalo sin trabajar en nada ni ser de modo alguno provechoso. [...]

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>51</sup> Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon, *El nuevo cristianismo* (1825), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981, pp. 53-54.



Ya has experimentado en ti mismo hambres, desnudeces, desprecios, golpes, cárcel y enfermedades. ¡Triste de ti si no te enmiendas! [...] Teme esto sólo; y si no crees estos avisos, estos gritos de tu conciencia, prepárate a recibir en los infiernos el premio de tu escandaloso proceder<sup>52</sup>.

Estamos en las antípodas del argumento expuesto una y otra vez por la iglesia y presente en *La portentosa vida de la Muerte*; la idea de la vanidad de todo lo terreno, la idea de la muerte que reduce a la nada todo lo que pueda tener algún sentido en la visión profana de la existencia. Al Catrín precisamente lo que se le reprocha es su comportamiento asocial y la amenaza del infierno es apenas un último recurso para mantener el orden público.

La idea de pecado ha perdido su específico carácter religioso para acercarse al mundo del derecho; del mismo modo que el antiguo Dios, incomprensible y cruel, ha pasado a ser un Dios humanizado que ha definido claramente su relación jurídica con el hombre. El trabajo ya no es un castigo divino, sino una responsabilidad humana y la vida, un bien que merece ser disfrutado y que no necesita de la muerte para tener sentido, una vida emancipada de la muerte.

Treinta años después del sermón de fray Bolaños, las ideas que intentaba combatir se han hecho explícitas:

Muerte, eternidad y honor –razona don Tremendo, otro catrín– son fantasmas, cocos con que se asustan los muchachos. *Muerte* dicen; pero ¿quién temerá la muerte, cuando el morir es un tributo a la naturaleza? [...] *Eternidad*, ¿quién la ha visto, quién ha hablado con un santo ni con un condenado? Esto es quimera. *Honor*, ésta es un palabra elástica que cada uno le da la extensión que quiere<sup>53</sup>.

La afirmación burguesa de este mundo, al margen de los excesos, le permite al Catrín ajustar su ética al sentido de la tierra. No “es –dice– tan interesable que se dé mala vida por el cielo, ni tan cobarde que se prive de darse una buena vida por temor de un infierno que no ha visto”<sup>54</sup>. Y de este modo, a pesar de unas razonables

<sup>52</sup> José Joaquín Fernández de Lizardi, *Vida y hechos del famoso caballero Don Catrín de la Fachenda*, op. cit., p. 587.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 554.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 585.

dudas sobre la existencia del más allá, se enfrenta al trance de la muerte –“Aun cuando hago estas reflexiones, ni me acobardo, ni siento en mi corazón ningún extraño sentimiento: mi espíritu disfruta de una calma y de una paz imperturbable”<sup>55</sup>– ; por más que en el siguiente capítulo, el practicante se apresure a mentir afirmando que entregó el “espíritu en medio de los remordimientos más atroces”<sup>56</sup>.

En suma, Lizardi que en sus *Conversaciones del Payo y el Sacristán* afirmó la emancipación del estado frente a la religión, que propuso su “destierro” como dice Marx, del derecho público al derecho privado<sup>57</sup>, siempre consideró su utilidad política. Y no sólo para el mantenimiento del orden público; también, por lo que sospecho, como *religatio*, esto es, como medio para volver a unir a los aislados miembros de la sociedad burguesa, cuya disgregación se le hacía visible ya en una época tan temprana como 1813:

El mayor vicio que les noté [a los americanos] –escribía en número 18 de *El Pensador Mexicano*– fue la desunión que tienen entre sí, la que es causa de que ni se socorran, ni se civilicen, ni se instruyan; el americano que tiene dinero no es para nadie, sino para él; se mete en su concha [...] Es tal su desunión que degenera en insociabilidad<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 617.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 619.

<sup>57</sup> Marx, “Los límites de la emancipación política”, *Antología*, *op. cit.*, p. 70.

<sup>58</sup> José Joaquín Fernández de Lizardi, “Concluye el diálogo extranjero” (1813). *El laberinto de la utopía. Una antología general*, *op. cit.*, p. 62.

## Bibliografía citada

- Azúa, Félix de "Introducción", en Denis Diderot, *El sobrino de Rameau*, Barcelona, Editorial Bruguera, 1983, pp. 5-18.
- Bolaños, Joaquín, *La portentosa vida de la Muerte*, en Francisco Bramón, *Los sirgueros de la Virgen* y Joaquín Bolaños, *La portentosa vida de la Muerte*, México, D.F., Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1944, pp. 115-180.
- Farris, N. M., *La Corona y el clero en el México colonial, 1579-1821*, México D.F., FCE, 1995.
- Fernández de Lizardi, José Joaquín, *Vida y hechos del famoso caballero Don Catrín de la Fachenda*, México, UNAM, 1980. Tomo VII de *Obras*, pp. 539-619.
- , "Concluye el diálogo extranjero" (1813), *El laberinto de la utopía. Una antología general*, FCE, Fundación para las Letras Mexicanas, UNAM, 2006, pp. 59-65.
- , "Refútase el egoísmo y trátase sobre las obligaciones del hombre" (1815), *El laberinto de la utopía. Una antología general*, pp. 66-71.
- , "Proyecto fácil y utilísimo a nuestra sociedad" (1814), *El laberinto de la utopía. Una antología general*, pp. 101-111.
- , "El Pensador Mexicano sobre la Inquisición" (1813), *El laberinto de la utopía. Una antología general*, pp. 228-235.
- , "Dudas de el Pensador Mexicano consultadas a Doña Tecla acerca del incomparable catecismo de Ripalda" (1826), *El laberinto de la utopía. Una antología general*, pp. 280-288.
- , "Testamento y despedida de El Pensador Mexicano" (1827), *El laberinto de la utopía. Una antología general*, pp. 289-293.
- Groethuysen, Bernhard, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Gutiérrez Girardot, Rafael, *Temas y problemas de una historia social de la literatura hispanoamericana*, Bogotá, Editorial Cave Canem, 1989.
- Marx, "De la crítica del cielo a la crítica de la tierra", *Antología*, Barcelona, Ediciones Península, 2002, pp. 54-55.
- , "Los límites de la emancipación política", *Antología*, pp. 66-73.
- , "Los derechos del hombre y los derechos del ciudadano", *Antología*, pp. 73-81.
- , "Monarquía y democracia", *Antología*, pp. 83-84.

- \_\_\_\_\_, "Un último coqueteo", *Antología*, pp. 628-633.
- Rouvroy, Claude-Henri de, Conde de Saint-Simon, *El nuevo cristianismo* (1825), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
- Spell, Jefferson Rea, "Introducción", en José Joaquín Fernández de Lizardi, *Don Catrín y fragmentos de otras obras*, México, Editorial Cultura, 1944, pp. IX- XXXI.
- Tocqueville, Alexis de, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- Yáñez, Agustín, "Prólogo", Francisco Bramón, *Los sirgueros de la Virgen* y Joaquín Bolaños, *La portentosa vida de la Muerte*, México, D.F., Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1944, pp. VII - XXVI.



# DE LA INTRAHISTORIA A LA LITERATURA:

## LA CAPITAL NOVOHISPANA EN LA OBRA

### DE LUIS GONZÁLEZ OBREGÓN<sup>1</sup>

Eva Ma. Valero Juan\*

*A veces, los lugares son historias*

LOPE DE VEGA

*El tradicionista tiene que ser poeta y  
soñador; el historiador es el hombre del  
raciocinio y de las prosaicas realidades.*

RICARDO PALMA

Como dijera Azorín en *Una hora de España* a propósito de la belleza de un viejo palacio, estas construcciones han adquirido “la dulce pátina del tiempo”, “el encanto melancólico de lo viejo. Ahora sus piedras nos dicen lo que antes no podían decir: la tragedia del tiempo que se desvanece”<sup>1</sup>. O, como escribió con un sentido similar Italo Calvino en su conocido libro *Las ciudades invisibles*, la ciudad, en tanto paisaje creado durante siglos por el ser humano, “no dice su pasado, lo contiene como las líneas de una mano”<sup>2</sup>, y nos muestra la sabiduría inmemorial de sucesivas generaciones que parecen hablar desde los surcos de sus piedras. A este llamado de la ciudad en su historia profunda acudió uno de los principales colonialistas de México en el período de entresiglos: Luis González Obregón.

El mismo sentido apuntado por Azorín y Calvino es el que Vicente Quirarte, en su imprescindible libro *Elogio de la calle. Biografía literaria de la Ciudad de México*, sugiere como punto de partida del proyecto de González Obregón:

\* España, Universidad de Alicante.

<sup>1</sup> José Martínez Ruiz, Azorín, *Obras selectas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1969. p. 603.

<sup>2</sup> Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*, Madrid, Siruela, 1998. p. 25.

Entre 1891 y 1895 Luis González Obregón publica *México viejo*, cuyo título es un manifiesto de la ciudad que le interesaba, y demuestra que para la consumación del hechizo el escritor precisa de un ingrediente fundamental, llamado tiempo. El tiempo que asienta y afieja, prestigia y pone a prueba las veleidades de lo inmediato. El tiempo como alimento del mito, el tiempo como filtro poderoso para acceder a la inmortalidad<sup>3</sup>.

El libro aludido por Quirarte, *México viejo*, supuso el inicio de una obra en la que Luis González Obregón consolidó su fama –utilizando sus palabras– de “erudito callejero”, de la que hizo gala en libros posteriores entre los que destaca *México viejo y anecdótico*, de 1909, y *Las Calles de México*, publicado en 1922. En todos ellos recuperó, a través de una eficaz fusión de historia y ficción, la vida virreinal en México, así como los avatares del movimiento independentista, y lo hizo siempre a partir de una reconstrucción inicial: la de los edificios, casas, calles, puentes, canales, etc., originarios algunos de la antigua Tenochtitlan y otros de la capital novohispana. Es decir, que partió con asiduidad de la arquitectura urbana para situar en aquel escenario las leyendas, relatos y tradiciones que fijó como objetivo prioritario de su obra. Los pequeños acontecimientos, las costumbres, los tipos de la época virreinal, y los relatos de la tradición oral que estos protagonizaron constituyeron así su proyecto narrativo, encaminado a hacer accesible la historia a la mayoría, a través de la anécdota colorista y de la utilización de un estilo que se aviniera a tal objetivo, es decir, de un lenguaje popular. Todo ello le valió el ser nombrado cronista vitalicio de la capital mexicana, cargo al que hay que añadir, entre los más destacados que ocupó, el de Director del Archivo General de la Nación, al que convirtió, hacia el final de la era porfiriana –cuando el archivo no era sino una acumulación de polvorientos documentos desorganizados– en un centro de investigación<sup>4</sup>.

Con su predilección por el tema urbano González Obregón daba continuidad a una larga tradición de escritura de la ciudad; tradición que José Carlos Rovira recorre y desentraña minucio-

<sup>3</sup> Vicente Quirarte, *Elogio de la calle. Biografía literaria de la ciudad de México (1850-1992)*, México, Cal y Arena, 2001. p. 179.

<sup>4</sup> Alberto María Carreño, en su libro *El cronista Luis González Obregón: viejos cuadros* (México, Botas, 1938), reconstruye la biografía de González Obregón a través de un diálogo con el autor.

samente en el libro *Ciudad y literatura en América Latina*, en el amplio capítulo que dedica a la historia literaria de la ciudad de México<sup>5</sup>. Huelga repetir que dicha escritura urbana se originó en las *Cartas de relación* de Hernán Cortés, con sus famosas descripciones de Tenochtitlan, y que fue continuada en las crónicas de Fray Bernardino de Sahagún, Fray Toribio de Benavente, Bernal Díaz del Castillo, y en el siglo XVIII por Francisco Javier Clavijero en su *Historia antigua de México*, por citar a los más destacados narradores de las costumbres precolombinas y las de los españoles tras la conquista. Entre estos antecedentes despuntan también otras obras que van construyendo a través de los siglos la capital novohispana como ciudad literaria: la *Grandeza mexicana* de Bernardo de Balbuena (1604), *México en 1554* de Francisco Cervantes de Salazar, la *Loa sacramental, en metáfora de las calles de México* de Pedro de Marmolejo (1635), la *Laudanza de México y Guadalupe* (1652) de Ambrosio de Solís Aguirre, la obra del viajero Thomas Gage, *Nueva relación que contiene los viajes de Thomas Gage a la Nueva España* (1947), el *Tratado de la ciudad de México y las grandezas que la ilustran después que la fundaron los españoles* (1690), obra del franciscano Agustín de Vetancurt<sup>6</sup>, el *Diario (1648-1664)* de Gregorio Martín de Guíjo y el *Diario de sucesos notables (1665-1703)* de Antonio Robles. En el siglo XVIII hay que recordar los artículos sobre la ciudad que escribiera en la prensa Antonio de Alzate, fundamentalmente en la *Gazeta de Literatura*, así como el diario *Noticias de México* de Francisco Sedano, muy citado por Obregón como una de sus fuentes principales<sup>7</sup>. Precisamente serán

<sup>5</sup> José Carlos Rovira, *Ciudad y literatura en América Latina*, Madrid, Síntesis, 2005, pp. 163-211.

<sup>6</sup> Se trata de la parte final de una obra más amplia del mismo autor: *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares históricos, políticos, militares y religiosos del nuevo mundo de las Indias*.

<sup>7</sup> José Carlos Rovira consigna también otras obras sobre la ciudad de México en el siglo XVIII como son: Diego de Cisneros, *Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México*, Juan Manuel de San Vicente, *Exacta descripción de la Magnífica corte mexicana, cabeza del Nuevo Americano Mundo*, José Antonio de Villaseñor, *La Ciudad de México en 1755* (en su *Suplemento al Teatro americano*), Juan de Viera, *Breve compendiosa narración de la ciudad de México, corte y cabeza de toda la América Septentrional* y Antonio León y Gama, *Descripción de la Ciudad de México, antes y después de la llegada de los españoles*, p. 189. Véase también el libro de Sonia Lombardo, *Antología de textos sobre la ciudad*



algunos de estos últimos autores –Antonio de Robles, Martín de Guíjo, Francisco Sedano– quienes construyeron una ciudad más humana que la que engrandecieron los primeros cantores urbanos citados –cuyo objetivo estaba puesto en la imagen más externa del escenario ciudadano–, a través de la recuperación de las leyendas y relatos urbanos de la historia popular<sup>8</sup>; labor que, dos siglos después, continuaría González Obregón. A todos estos antecedentes hay que añadir a un autor fundamental –precedente inmediato del proyecto de Obregón– Vicente Riva Palacio, considerado como el primer gran tradicionista en México –en el sentido de la palabra acuñado por Ricardo Palma, que abordaré más adelante–, fundamentalmente con su obra *Tradiciones y leyendas peruanas* (1895?)<sup>9</sup>.

Entre todas estas obras originarias de la ciudad literaria descuella la *Grandeza mexicana* de Balbuena, sobre la que Vicente Quirarte realiza una reflexión que me resulta imprescindible como punto de partida para penetrar en el proyecto histórico-literario de Obregón: “la ciudad de Balbuena –escribe– es una escenografía donde el espacio urbano deviene alegoría del poder. Aun la ciudad ilustrada del siglo XVIII prestigió la importancia del *origen* y *grandeza de edificios* cantados por Balbuena, sin tomar en cuenta a sus habitantes”<sup>10</sup>.

Frente a esta grandeza del escenario mexicano, González Obregón, como ya hicieran algunos de los autores mencionados, alzó otra grandeza: la de sus actores, es decir, la de la vida de

---

*de México en el periodo de la Ilustración (1788-1792)*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987.

<sup>8</sup> José Carlos Rovira, *op. cit.* p. 190. Respecto de las crónicas dieciochescas sobre la ciudad de México citadas en la nota precedente, Francisco de Solano apunta que en ellas se describió “bastante asépticamente los rasgos de la ciudad [...] el esplendor de los templos y de los palacios, la perfección del trazado y de las plazas...” y, sin embargo, “no aparecen en estas descripciones el fervor humano, la virtud y los defectos de sus habitantes, no se plasma ni la alegría ni el dolor. Y cuando aparecen se dibujan sin sangre, ni llanto, sin olor y sin sonrisas. En esta importante literatura apenas entra el ciudadano corriente”. “Las voces de la ciudad de México. Aproximación a la historiografía de la ciudad de México”, en VV.AA., *La ciudad. Concepto y obra*, México, UNAM, 1987. p. 60.

<sup>9</sup> Precedentes en el cultivo de la leyenda, en la línea de los románticos españoles, destacan también José María Roa Bárcena (1827-1908), Juan de Dios Peza (1852-1910) y Heriberto Frias (1870-1928).

<sup>10</sup> Vicente Quirarte, *op. cit.* p. 23.

los habitantes de aquellos edificios en ruinas, desaparecidos o transformados que utiliza como inicio escenográfico para ubicar sus relatos históricos<sup>11</sup>. En este sentido destaca la primera parte del libro *México viejo y anecdótico*, titulada “Casas históricas”, a través de las cuales accede a los relatos protagonizados por sus moradores, que identifican esas casas como lugares emblemáticos de la memoria colectiva; así por ejemplo “La casa que habitó un ilustre huésped” –cuya identidad se desvela en el desenlace a modo de final sorpresivo: Bolívar–, “La casa de Humboldt”, “La casa de don Juan Manuel”, “La casa de la Corregidora”, etcétera.

Con esta perspectiva narrativa, en la trayectoria de la literatura urbana bosquejada antes González Obregón apareció como figura fundamental hacia finales del siglo XIX para la construcción de lo que podríamos denominar una “arquitectura legendaria” novohispana, en el sentido de que en sus obras partió de la reconstrucción histórica de las calles, sus nombres, los edificios, para acceder a la vida de las personas que los habitaron a lo largo de los siglos, en algunos casos personajes ilustres de la historia americana o mexicana y, en otras, personajes anónimos que, sin embargo, protagonizaron historias que fijó la tradición oral. Dotó así de alma e imaginación a la historia, humanizando aquellos espacios del pasado a través de la recuperación de la memoria viva de la tradición oral. Para ello, edificó dicha arquitectura legendaria a través de la fusión de lo histórico con lo literario, y dedicó también parte de su obra a la reconstrucción histórica de relatos del pasado o de personajes ilustres de la historia mexicana: *Vetusteces* (1917), *Croniquillas de la Nueva España* (1936), *Novelistas mexicanos: Don José Joaquín Fernández de Lizardi (El Pensador Mexicano)* (1938), *El capitán Bernal Díaz del Castillo* (1894), *Los precursores de la Independencia mexicana en el siglo XVI* (1906), *La vida en México en 1810* (1911), *El abate Francisco Javier Clavijero: notas bio-bibliográficas* (1917), *La Inquisición y la Independencia en el siglo XVII, Cuauhtémoc* (1922?), entre los títulos más destacados.

A través de esta labor historiográfica, del mismo modo que hiciera Ricardo Palma con los siglos coloniales peruanos en sus

<sup>11</sup> En este sentido apunta Quirarte: “La ciudad es sus edificios, pero también sus personajes, porque ellos son quienes los conciben, pueblan y justifican; con todo, en el siglo XIX las piedras y los hombres adquieren una complicidad tan estrecha, que la ciudad se transforma en personaje”. *Ibid.*, p. 19.

célebres *Tradiciones peruanas*, González Obregón sacó a aquellos siglos del silencio en el que los había sepultado la historia mexicana de los grandes acontecimientos y, fundamentalmente, la historia emancipadora que durante las primeras décadas de su andadura obvió, lógicamente, los tres siglos del coloniaje y, por ende, la herencia española. En el último tercio del siglo XIX la mirada hacia esos siglos ya podía realizarse desde otra perspectiva que permitiera asimilar la historia y reconstruirla ya no en sus grandes hechos sino desde su sustrato popular, con la necesaria visión crítica ante una ciudad que, a diferencia de la mayoría de los textos citados —muchos de ellos constituidos como *laudes civitatis* para la glorificación y mitificación del nacimiento y desarrollo de la ciudad desde la conquista—, ya no es laureada en sus orígenes grandiosos, sino radiografiada en sus virtudes y defectos.

Así, desde un enfoque pintoresco y legendario, González Obregón descendió a la entraña de la historia, convirtiendo de este modo a la ciudad en un texto en el que los habitantes contemporáneos al autor podían leer y reconocer, en cada línea —en cada edificio, calle, puente...—, la vida latente en las arterias de sus calles; una herencia que, en definitiva, es la que dota de sentido cultural a la sociedad. Como los historiadores renacentistas, González Obregón comprendió que la memoria de un pueblo no radicaba simplemente en el rigor histórico de la narración sino en el sentido y el valor de las fábulas, las leyendas, los relatos de la tradición oral. Y supo ver, como ya lo hiciera unas décadas antes Vicente Riva Palacio, que en esas leyendas subyacía la experiencia colectiva de México; experiencia que por descontado tiene un sentido histórico fundamental. Obregón convirtió así la ciudad geográfica en ciudad espiritual, al conferirle una segunda realidad mítica y trascendente, por lo que su obra constituye un segmento fundamental de esa biografía interior de la urbe que tantos otros escritores mexicanos han construido a lo largo de la historia.

Esa segunda realidad conforma la sustancia básica de su obra: la sustancia intrahistórica que Unamuno definió por aquellos mismos años en el libro *En torno al casticismo* (1895-1902) como la esencia más perdurable de la historia; definición idónea para dilucidar, también, la concepción de la “tradición” como género al que se adscribe buena parte de la obra de González Obregón y que, recordemos, fue fundado como tal por Ricardo Palma, del que el mexicano fue, junto con Riva Palacio, corresponsal. Para

Unamuno, era precisamente en la “vida intrahistórica” donde se encuentra la verdadera tradición:

... la tradición es la sustancia de la historia. Esta es la manera de concebirla en vivo, como la sustancia de la historia, como su sedimento, como la revelación de lo intrahistórico, de lo inconsciente en la historia. [...]

Las olas de la historia, con su rumor y su espuma que reverbera al sol, ruedan sobre un mar continuo, hondo, inmensamente más hondo que la capa que ondula sobre un mar silencioso y a cuyo último fondo no llega el sol<sup>12</sup>.

No es objetivo de estas páginas profundizar en los pormenores del surgimiento, desarrollo y expansión del género de la “tradición” desde el Perú al resto de países hispanoamericanos. Sin embargo, sí que conviene al menos considerar algunos de sus rasgos imprescindibles para comprender la obra de González Obregón, considerado, junto con Riva Palacio, como uno de los émulos mexicanos de Palma<sup>13</sup>.

Proveniente de la corriente costumbrista, enraizada en la génesis del cuento hispanoamericano y considerada como género americanista que, en aras de nacionalizar la literatura, afirmó su originalidad e independencia de las corrientes europeas, la “tradición” acuñada y desarrollada por Palma en sus *Tradiciones peruanas* puede definirse, utilizando las palabras de Estuardo Núñez, como “relato breve de corte tradicional e histórico-imaginativo”<sup>14</sup>. Si Palma reinventó los pequeños mitos de la historia

<sup>12</sup> Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991. p. 49.

<sup>13</sup> Véase Estuardo Núñez, *Tradiciones Hispanoamericanas*, Caracas, Ayacucho, 1980, p. XXXVI. Para un estudio compendioso de la tradición como género, resulta muy esclarecedora la “Introducción” de Estuardo Núñez a este libro.

<sup>14</sup> *Ibid.* p. X. Son muchas las definiciones que se han dado de la “tradición”, entre ellas la de Raúl Porras Barrenechea: “[Es un] producto genuino limeño y criollo. No es historia, novela, ni cuento, ni leyenda romántica. De la historia recoge sus argumentos y el ambiente, pero le falta la exactitud y el cuidado documental. Palma no concibe la historia sin un algo de poesía y de ficción... La “tradición” es, pues, un pequeño relato que recoge un episodio histórico significativo, anécdota jovial, lance de amor o de honra, conflicto amoroso o político en que se vislumbra repentinamente el alma o las preocupaciones de una época o se recoge intuitivamente, por el arte sintético del narrador, una imborrable impresión histórica. [...] Es la gran historia realizada con la técnica fragmentaria y liviana del

peruana, González Obregón hizo otro tanto con los de la historia mexicana. Palma había creado hacia el último tercio del siglo XIX el viaje irreplicable hacia el pasado a través de una inédita conjunción que nadie antes había cultivado: la fundación literaria de la historia –preferentemente colonial, pero también incaica y republicana– con un estilo al que la oralidad, unida al recuerdo, imprime su peculiaridad formal, fundiendo el criollismo popular y la predilección por el pasado y, por tanto, combinando y reformulando las características inherentes a las corrientes costumbrista y romántica. El fruto fue ese género fundacional por lo novedoso y original: la “tradición”, creada con todos estos ingredientes que aparecen también en la obra de González Obregón como el ensamble básico de su proyecto. Pero ¿cómo se desarrollan todos estos elementos en las principales obras urbanas de González Obregón? Y, sobre todo ¿cuál es la imagen de la capital mexicana que emerge de su recreación histórica?

### De la arquitectura urbana novohispana a la intrahistoria literaria virreinal: la creación del espacio imaginario

“A veces, los lugares son historias”, escribió Lope de Vega. Acatando este verso que el propio Obregón cita en sus obras, efectivamente en los libros dedicados al pasado de la capital virreinal lo que el autor pretendió, y consiguió, es convertir los lugares en historias. Con ello el narrador creó el México del imaginario popular, infundió aliento a su historia –que le servía para precisar el marco o contexto en el que actuaban sus personajes–, y recorrió en su imaginación la ciudad de la conquista y de los siglos posteriores.

En la “Introducción” de *México viejo* el narrador fija el objetivo de su libro: la intencionalidad ya comentada propia de un “tradicionalista” y no tanto de un historiador, que busca rescatar la historia viva de la experiencia colectiva. Pero lo que nos interesa ahora es observar cómo de ese propósito se deriva un concepto clave en las relaciones entre literatura y ciudad: la noción de “teatro urbano”, entendido como un espacio que, lejos de ser de cartón

---

pintor de azulejos. [...] Es la historia popular contada, según lo dijo él mismo, como la cuentan las viejas y el vulgo...”. *El sentido tradicional en la literatura peruana*, Lima, Instituto Raúl Porras Barrenechea, 1969, pp. 57-59.

piedra, es el auténtico escenario humano en el que transcurre la vida de los seres que lo habitan; una vida que perdura en la “tradicición”:

No es nuestro objetivo escribir la historia minuciosa y detallada de la ciudad de México, *teatro* de tantos acontecimientos; testigo de tantas revoluciones; gobernada por reyes aztecas, audiencias y virreyes españoles; regencias y emperadores mexicanos y extranjeros, dictadores, invasores y presidentes de la República.

Más limitada es nuestra labor. Nos proponemos sólo escribir la historia de los edificios más notables de la ciudad, que ya han desaparecido por completo o que ya han cambiado del todo, pero que tienen su origen en época remota; escribir también las tradiciones, leyendas y costumbres de México colonial...

Que otros perfeccionen lo que hemos bosquejado. Nuestro deseo ahora es despertar el amor por el estudio de los detalles, que muchas veces hacen más luz sobre una época, *dan más idea sobre hechas y personas*, que serias síntesis siempre superficiales de periodos que comprenden muchos siglos<sup>15</sup>.

Y con un sentido de la verdad que, lógicamente, no está referido a la siempre inasible objetividad histórica, concluye con una declaración que, coincidente con Ricardo Palma, remacha la diferencia entre el tradicionista y el historiador: “En resumen, aspiramos a buscar la verdad, a decirla sin temer las censuras de los sectarios, ni las de tal o cual partido, y a hacer que la historia *se sienta y se viva*, a despecho de indigestos eruditos y de áridos compiladores” (p. XV). (La cursiva es del autor)

Para que la historia “se sienta y se viva”, la intención de fusión de realidad y ficción se manifiesta en toda su obra, y aparece ratificada en *Las calles de México* con la alusión a la doble fuente que utiliza para relatar dicha historia: tanto las fuentes escritas como las fuentes orales de la tradición popular: “iré exhumando poco a poco y separadamente diversos acontecimientos, los que he buscado en libros y manuscritos, o los que he oído de viva voz, contados por ancianos que en paz descansen”<sup>16</sup>. Por ello la Historia

<sup>15</sup> Luis González Obregón, *México viejo (Época Colonial). Noticias históricas, tradiciones, leyendas y costumbres*, México Editorial Patria, 1980, pp. XIV y XV. Cito siempre a partir de esta edición, consignando la página entre paréntesis.

<sup>16</sup> Luis González Obregón, *Las calles de México*, México, Imp. Manuel León Sánchez, 1927. p. 11. Cito siempre a partir de esta edición, consignando la página entre paréntesis.

—cuando aparece con mayúsculas y desprovista de ese fondo fabuloso en el que descansa la memoria popular— suele aparecer tildada de “severa e impía” (p. 101) y como el principal escollo para la perdurabilidad de “la tradición”. Así, por ejemplo, en *México viejo y anecdótico* encontramos alusiones a las fuentes utilizadas, formuladas como sigue: “Protesto a la vez, que lo propio refiere en sus *Noticias de México*, el muy curioso y erudito vecino don Francisco de Sedano, quien escuchó el mencionado ‘espantoso y formidable suceso’, de los labios de otro religioso carmelita [...]”. Y desde la referencia a la fuente pasa a narrar el relato que encierra una casa del México colonial: el “sobrenatural caso histórico que el incrédulo lector quizás tendrá sin duda por conseja popular”<sup>17</sup>. La historia, lo sobrenatural y lo popular aparecen juntos en esta declaración explícita de fusión de todos esos elementos que conforman la “tradición”<sup>18</sup>.

El capítulo primero de *México viejo* comienza también advirtiendo la voluntad de fusión de lo estrictamente histórico con lo puramente anecdótico o legendario del pasado de la ciudad: “México, la ciudad que fundó Tenoch en medio de los tunales, está llena de tradiciones y leyendas, hijas unas de sus gloriosos recuerdos históricos, y otras que han surgido al calor de la poesía y la imaginación” (p. 1). Y comienza entonces un recorrido por la ciudad en el que el nombre de muchas calles, o edificios en ruinas, desaparecidos o transformados, van a funcionar como señales a partir de las cuales se inicia el relato: “Recorre las calles y a cada paso la historia y la leyenda” escribe; la leyenda basada en acontecimientos, ya verosímiles, ya puramente fantásticos que el pueblo cree “a pie juntillas” —nos dice Obregón— y que perduran en la memoria colectiva.

Desde el relato de la “Noche triste”, la “dominadora ciudad de los lagos” —designación del autor con la que enfoca significativa-

<sup>17</sup> Luis González Obregón, *México viejo y anecdótico*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946. pp. 18-19. Cito siempre a partir de esta edición, consignando la página entre paréntesis.

<sup>18</sup> José de la Riva-Agüero distinguió con acierto las características de la *leyenda* y la *tradición*: “La leyenda es una ficción de la fantasía; cuando mucho, reposa sobre un vago recuerdo popular o sobre un dato histórico, que el poeta embellece, amplía y adapta a los fines de su arte. Las *tradiciones* tienen siempre base auténtica mucho mayor. Se refieren a hechos ciertos, comprobados: su núcleo es exacto”. *Carácter de la literatura del Perú independiente*, en *Obras Completas*, I, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1962. p. 184.

mente la grandiosidad prehispánica— aparece como ese teatro urbano que recibe un tratamiento especial cuando vemos que le dedica el Capítulo III, titulado “El origen de la ciudad”. Las primeras líneas nos sitúan ante una estampa de desolación que denota la perspectiva crítica ante el hecho de la conquista y, por ende, la desmitificación con la que Obregón se remonta a un origen desde su perspectiva nada glorioso:

Bajo sus ruinas sepultada Tenochtitlan; arrasados uno a uno sus *teocallis* y edificios; abandonada después de glorioso sitio a causa del insoportable hedor que despedían los mil cadáveres; encendidas las grandes luminarias para purificar la pestilente atmósfera; hubo que dejar transcurrir cerca de cinco meses para reconstruirla y levantar de en medio de tanta desolación a la capital que había de ser de Nueva España. (p. 23)

Pero el concepto de “teatro urbano” referido a la ciudad vivida, también puede tener en ocasiones un sentido literal, cuando ésta aparece convertida en escenario efectivo de fiestas y representaciones teatrales. En el contexto hispánico, el simbolismo de las fiestas tuvo una relevancia fundamental para la concepción del espacio urbano, es decir, para la configuración de las ciudades cuya plaza fue el corazón aglutinador de la sociedad y el centro de la vida social. La conversión de la ciudad en espacio de la fiesta suponía la transformación de sus calles, plazas, edificios, etc. en un escenario que, en los días festivos, relegaba sus funciones civiles para entregarse al boato, las representaciones, los desfiles, en definitiva, a la diversión. El protagonismo de la ciudad-teatro alcanzó su máximo apogeo en el período histórico del Barroco, cuando la fiesta como espectáculo político se construyó sobre unas bases ideológicas cuya función semiótica resultó ser determinante para la glorificación de los monarcas o, en el ámbito hispanoamericano —como apunta José Pascual Buxó— también de sus respectivos vicarios, los virreyes<sup>19</sup>. Al igual que sus actores, en el período de la fiesta la ciudad también se disfrazaba, para abandonar las

<sup>19</sup> Véase José Pascual Buxó, “Poética del espectáculo barroco: el *Neptuno alegórico de Sor Juana*”, en Judith Farré Vidal (ed.). *Teatro y poder en la época de Carlos II. Fiestas en torno a reyes y virreyes*. Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2007, pp. 49-50.



funciones cotidianas durante un tiempo determinado en el que el regocijo se adueñaba de todas sus piezas, convirtiéndose en el lenitivo principal del sistema estatuido para asegurar y afianzar el funcionamiento de la estructura social.

La Ciudad de México fue centro principal hispanoamericano de todo tipo de conmemoraciones festivas durante los siglos del coloniaje y Obregón, en su obra, recuperó también algunos de los capítulos de estas fiestas celebradas en el escenario novohispano. Así, por ejemplo, en *Las calles de México* –en concreto en el capítulo “Fiestas reales en la Plaza Mayor”– relató los fastos organizados por Cortés y el virrey Antonio de Mendoza para celebrar un acontecimiento tan lejano y extraño a la población autóctona, como eficaz para la propaganda imperial: la paz establecida entre Carlos V y Francisco I de Francia en 1538. En su descripción se observa ese protagonismo de la ciudad como personaje que, en su disfraz para la ocasión, adquiere una dimensión literaria que no escapó a la lupa del tradicionista:

La Plaza Mayor fue transformada en un bosque, y con aves y cuadrúpedos se improvisó una cacería [...] Pero aparte de la cacería y de la farsa que en el mismo lugar se representó al día siguiente, simulando la toma de la ciudad de Rodas [...] entre los festejos figuraron dos opíparas cenas, que dieron, respectivamente, don Hernán Cortés y don Antonio de Mendoza, el primero en su palacio y el segundo en las Casas Reales. [...] Los corredores de las Casas Reales se adornaron con “vergeles y jardines, entretejidos por arriba de muchos árboles con sus frutos. (48)

[...] la “Plaza Mayor”, que la víspera había sido el ameno bosque, donde se llevara a cabo una cacería, amaneciera al día siguiente transformada en la “Ciudad de Rodas”, presta a su defensa, con su castillo muy coronado de torres y almenas [...] aparecía como gran Maestre de Rodas y Capitán General de ella, el muy famoso y valeroso don Hernando Cortés... (pp. 54-55)

Pero los cambios de aspecto de la ciudad no eran extraños a aquella urbe que, pocos años atrás de esta celebración, había sufrido su transformación más severa y radical: de capital azteca en capital virreinal. En sus libros, González Obregón se remonta a aquel origen en el que la clásica percepción evanescente de las ciudades, como espacios de superposición de imágenes, o como mundos que se desvanecen y cuya presencia sólo se siente en la latencia

de lo invisible, adquiere una dimensión especial en esta ciudad que vivió ese proceso —más propio de la experiencia de la modernidad—, en su acta de fundación. Así, la célebre sentencia con la que Carlos Marx tipificó el proceso de la modernidad: “todo lo sólido se desvanece en el aire”, como imagen central en su descripción de la sociedad burguesa moderna<sup>20</sup>, resulta idónea como punto de partida para considerar la visión de González Obregón sobre el proceso de deconstrucción continua de la capital mexicana, no ya sólo en el siglo XIX, sino desde sus convulsos orígenes en el tiempo de la conquista.

En su obra, este proceso de cambio está expresado desde una visión dolida ante la dejadez con la que se trataron en su tiempo los lugares más añosos de la ciudad, muchos de ellos desaparecidos o transformados sin reconocimiento a su historia. De hecho, Obregón vivió el período en el que la ciudad de México sufrió una de sus transformaciones más importantes, la segunda mitad del siglo XIX, cuando, como apunta Quirarte, la urbe vio “transformar su aspecto levítico, merced a la piqueta de nuestro *artista demoleedor* Juan José Baz, como lo testimonia Manuel Ramírez Aparicio en su libro *Los conventos suprimidos de México*”. De aquel período surgió a comienzos del siglo XX “una ciudad que, bajo la paz porfiriana, intenta transformar su fisonomía rural para equipararse a las metrópolis europeas de su tiempo”<sup>21</sup>. Así, la ciudad de Obregón es un paradigma de ese espacio en continuo proceso de cambio que a la vez que se desarrolla se desintegra, progresivamente atrapada en la dinámica de una incipiente modernización que da lugar a la atracción por los espacios del pasado. Volviendo a Quirarte, en este mismo sentido y en referencia a González Obregón apunta: “En una ciudad en continuo estado de deconstrucción como la nuestra, nuestros escritores practicaron el culto romántico por los edificios en ruinas”<sup>22</sup>.

La “Introducción” del libro *México viejo* da comienzo con una descripción del proceso de mutación de la ciudad desde sus orígenes aztecas, para ubicar en este espacio los relatos que conforman la obra:

<sup>20</sup> Véase Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, (1982), Madrid, Siglo XXI, 1991.

<sup>21</sup> Vicente Quirarte, *op. cit.* pp. 13-14.

<sup>22</sup> *Ibid.* p. 179.

Curiosa, y más que curiosa interesante, es la historia de la ciudad de México, y de los cambios que se han verificado en sus calles y plazas, en sus templos y palacios, en sus acueductos y mercados; desde los tiempos remotos de la antigua Tenochtitlan, hasta los días que alcanzamos, en los que ya no queda ni huella de muchas cosas que existieron, y en los que vemos a la capital del todo transformada en una población culta, con muchos refinamientos del lujo y esplendor europeos<sup>23</sup>.

Continúa con el recuerdo de la ciudad azteca con una orientación crítica ante su desaparición, y también ante una conquista que el autor visualiza a través de la contraposición entre el heroísmo de Cuauhtémoc y la brutalidad de los españoles:

Ya no queda ahora más que el recuerdo de aquella humilde isleta, en donde Tenoch vió el tunal y el águila [...]; ni queda tampoco de la Tenochtitlan de los Motecuhzomas, que contemplaron todavía en pie los conquistadores, más que los relatos más o menos entusiastas, y más o menos verídicos que nos dejaron Cortés y Bernal Díaz, el Anónimo y Gómara.

La que fue señora del Anáhuac y capital del poderoso imperio mexicano, quedó para siempre sepultada bajo sus ruinas que defendieron con tanto heroísmo Cuauhtémoc y sus compañeros, y que arrasaron tan brutalmente ciento cincuenta mil aliados de Cortés, hasta dejar el paso franco y libre a la caballería enemiga y “la isla como campo arable”. (p. IX)

Sigue entonces con una descripción de Tenochtitlan, basada en las crónicas, con sus calzadas, sus calles de agua o de tierra, y sus mil canoas, que configuraban la curiosa estampa del mercado en los canales; la descripción del gran teocalli y todas las construcciones adyacentes, el famoso mercado de Tlatelolco, su teatro y su templo; espacios que Obregón comienza de inmediato a localizar en las calles y casas del México de su tiempo, construyendo de este modo una suerte de ciudad invisible que es la que el narrador está haciendo emerger, a través de la escritura, como espacio sumergido pero vivo en el recuerdo. Efectivamente, aquella ciudad se desvaneció en ese aire enrarecido que se respiraba tras la conquista:

<sup>23</sup> Luis González Obregón, *México viejo (Época Colonial)*. *op. cit.*, p. IX.

De esta ciudad de los lagos y de las *chinampas*, convertida en escombros por el conquistador, se levantó la nueva México, la capital de Nueva España, y entonces se la vio cambiar por completo de fisonomía: a la gran pirámide sustituyó la primera y humilde Catedral cristiana; a la casa de animales, el asilo de mansos franciscanos, y así sucesivamente [...]

Muchos canales y calles de agua quedaron cegados; algunos puentes de madera de las cortaduras fueron reemplazados por puentes de piedra; se hizo la *traza*, que dividía la ciudad española propiamente dicha del resto de la población [...] La ciudad fue reconstruyéndose hasta ver siglos más tarde levantarse la soberbia Catedral, los inmensos conventos, las suntuosas iglesias; la célebre Universidad, los grandes colegios, los largos acueductos y muchos edificios notables que dieron motivo a que un viajero ilustre la llamara *la ciudad de los palacios*. (p. XI)

Todos estos espacios aparecen más prolijamente descritos en el libro *Las calles de México*, así por ejemplo la *traza* y sus alrededores, en cuya visión aparece una contraposición de espacios que está en el origen de la ciudad fundada por los españoles y que solidificó sobre sus muros una insalvable segregación social: “la ciudad española [...] limitada a un espacio que comprendía las principales manzanas que hoy rodean a la plaza principal” (16); “Más allá de la *traza* quedaron los vencidos, los indios, en pobres casuchas de adobe o de carrizo, techadas con ramas de árboles o de pencas de maguey” (p. 17).

Lejos de proyectar una visión idealizada de la capital virreinal, González Obregón hace hincapié, en no pocos pasajes, en el aspecto —utilizando sus palabras—, de “lugares repugnantes y asquerosos”: esquinas llenas de basura, cailes sin empedrar repletas de lodo, el mercado inundo de la plaza principal, las vías públicas transitadas por todo tipo de animales, la carencia de alumbrado, las calles llenas de rateros y ladrones, la suciedad del palacio real, que tampoco se salvaba de la inmundicia, etc. Una imagen que mantiene la ciudad, según Obregón, a fines del siglo XVIII, hasta la llegada del conde de Revillagigedo al poder, y para la cual se basa en uno de sus antecedentes principales: el ya citado Francisco Sedano. El contraste de su visión con la imagen urbana que habían poetizado Balbuena, Salazar, Marmolejo... en sus *laudes civitatis*, unida a la perspectiva crítica frente a la conquista, esclarece la postura adoptada por Obregón frente a la historia

novohispana que trató de rescatar: la del colonialista que, con un claro perfil americanista, supo ver la necesidad de recuperar y de asimilar la herencia de tres siglos que, ineluctablemente, formaban parte de la historia mexicana más inmediata.

El proceso de transformación de la ciudad desde su fundación hasta el siglo XIX (entre 1521-1821) aparece relatado en el primer capítulo de *Las calles de México*, con alusión a todos sus espacios fundamentales. Comienza la descripción de la ciudad colonial, la de la *traza*, el garrote, la picota y la primitiva Iglesia Mayor, pero no se olvida Obregón de que ésta fue también la ciudad de la primera imprenta, la Pontificia Universidad, la Alameda, las huertas de Tacuba, el hermoso bosque de Chapultepec, la casa de comedias, las librerías e imprentas, espacios flanqueados por los antiguos canales. Y sigue con el relato del cambio más importante de la urbe desde finales del siglo XVIII, cuando aquellos canales mugrientos fueron cegados, y los lugares más siniestros de la ciudad fueron cancelados, como el quemadero, el garrote o la picota. La ciudad entonces se empedró, se pavimentó de manera uniforme, se alumbró, se construyeron nuevos paseos y, en definitiva, se transformó en el centro urbano que vio nacer las primeras publicaciones científicas y literarias, las tertulias, las representaciones, los cafés, las bibliotecas públicas, etc. El cierre del capítulo no deja lugar a la duda sobre el sentido americanista de González Obregón en su proyecto colonialista: "La ciudad colonial que nació en la tarde triste y tempestuosa del 13 de agosto de 1521, murió en la mañana alegre y serena del 27 de septiembre de 1821" (p. 28). En el período comprendido entre estos años, y en el espacio descrito en este primer capítulo de una de sus obras más famosas, es donde sitúa, en el resto de capítulos, todas las historias célebres de sus habitantes, conocidos o anónimos.

En suma, Luis González Obregón construyó un México intra-histórico y literario, tan distante de la precisión del historiador, sustituyendo la proveyta veracidad histórica por el pintoresquismo de la leyenda popular, que le permitió dotar a la ciudad del embrujo de su alma singular. Rescató las imágenes inveteradas de la urbe, aportando a la ciudad colonial vida propia en el relato, ya no como mera imagen poética —la de la *Grandeza mexicana*—, o como objeto de análisis de un libro de viajes —el de Thomas Gage—, sino como escenario y ambiente y, sobre todo, como *ciudad anímica*, es decir, como espacio en el que sus moradores obtienen to-

do el protagonismo e imprimen a la ciudad sus formas, sus anhelos e ilusiones, su carácter propio, en definitiva, su idiosincrasia.

## Bibliografía

- Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, (1982), Madrid, Siglo XXI, 1991.
- Buxó, José Pascual, "Poética del espectáculo barroco: el *Neptuno alegórico de Sor Juana*", en Judith Farré Vidal (ed.), *Teatro y poder en la época de Carlos II. Fiestas en torno a reyes y virreyes*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2007.
- Calvino, Italo, *Las ciudades invisibles*, Madrid, Siruela, 1998.
- Carreño, Alberto María, *El cronista Luis González Obregón: viejos cuadros*, México, Botas, 1938.
- González Obregón, Luis, *Las calles de México*, México, Imp. Manuel León Sánchez, 1927.
- , *México viejo (Época Colonial). Noticias históricas, tradiciones, leyendas y costumbres*, México, Editorial Patria, 1980.
- , *México viejo y anecdótico*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946.
- Lombardo, Sonia, *Antología de textos sobre la ciudad de México en el periodo de la Ilustración (1788-1792)*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987.
- Martínez Ruiz, José, Azorín, *Obras selectas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1969.
- Morelos, Leonardo C. de, *Luis González Obregón (1865-1938), Chronicler of Mexico City*. Hispanic Institute in the United States, New York, 1956.
- Núñez, Estuardo, *Tradiciones Hispunoamericanas*, Caracas, Ayacucho, 1980.
- Porrás Barrenechea, Raúl, *El sentido tradicional en la literatura peruana*, Lima, Instituto Raúl Porrás Barrenechea, 1969.
- Quirarte, Vicente, *Elogio de la calle. Biografía literaria de la ciudad de México (1850-1992)*, México, Cal y Arena, 2001.
- Riva-Agüero, José de la, *Carácter de la literatura del Perú independiente*, en *Obras Completas*, I, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1962.
- Rovira, José Carlos, *Ciudad y literatura en América Latina*, Madrid, Síntesis, 2005.

Solano, Francisco de, "Las voces de la ciudad de México. Aproximación a la historiografía de la ciudad de México", en VV.AA., *La ciudad. Concepto y obra*, México, UNAM, 1987.

Unamuno, Miguel de, *En torno al casticismo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.

# HIPÓLITO VILLARROEL: UNA MIRADA ILUSTRADA SOBRE LA CIUDAD DE MÉXICO

Virginia Gil Amate\*

Entre 1785 y 1786 escribió Hipólito Villarroel *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España en casi todos los cuerpos de que se compone y remedios que se la deben aplicar para su curación si se quiere que sea útil al Rey y al público*<sup>1</sup>. El título condensa tanto el argumento de la obra, como el recurso retórico elegido y la intención última que mueve al autor: poner de manifiesto, con el foco sobre México, los males de la administración política y religiosa que la corona emplea y ha empleado en Nueva España; utilizando la metáfora médica, tan grata a la mentalidad dieciochesca, por permitir claridad en la exposición y transmitir, en la propia forma del discurso, que el autor no se conforma, melancólica o intencionadamente, con exponer males sino que está demandando una acción que opere sobre la realidad, puesto que su propósito no se complace con la mera escritura, persiguiendo el fin práctico y concreto de “sacar a estos dominios del infeliz estado en que los tiene la lisonja, la corrupción y la notoria falta de la buena administración de justicia” (p. 410).

Simultáneamente al incremento del pensamiento crítico que se estaba produciendo en España conforme avanzaba la década del

\* Profesora de la Universidad de Oviedo, España.

<sup>1</sup> Hipólito Villarroel, *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España...*, intro. Genaro Estrada, estudio prel. Aurora Arnaiz Amigo, México, Miguel Ángel Porrúa, 1979. Todas las referencias del texto remiten a esta edición que reproduce la edición facsimilar privada de cincuenta ejemplares hecha en México, Bibliófilos Mexicanos, 1937, el número de página se consignará a continuación de la cita.

El manuscrito de Villarroel fue publicado, en forma incompleta y sin referencia de autoría, a partir de 1830 por Carlos María de Bustamante en el periódico mexicano *La Voz de la Patria*. Un año después el propio Bustamante editó la obra bajo el título *México por Dentro y Fuera bajo el gobierno de los virreyes o sea enfermedades políticas que padece la capital de la N. España en casi todos los cuerpos de que se compone, y remedios que se deben aplicar para su curación*.



ochenta y con ella treinta años del reinado de Carlos III, que había generado tantas expectativas como inquietud e, incluso, frustración en todos aquellos que esperaban no sólo claras mejoras en la vida pública sino un cambio del rumbo político que situara al imperio en la senda del progreso y la modernidad<sup>2</sup>, Villarroel suma su voz al conjunto de opiniones reformistas basadas en el conocimiento y la experiencia directa que dieron los proyectistas del siglo xviii<sup>3</sup>, aunando en su discurso la indagación económica, consustancial al pensamiento ilustrado, como base de la explicación sociológica, con la ejemplificación de las ideas generales descendiendo al detalle concreto, lo que produce, a lo largo de *Enfermedades políticas...*, interesantes recreaciones de la vida mexicana en el último cuarto del setecientos.

En numerosas ocasiones el “utilitarismo racional”<sup>4</sup> de los discursos ilustrados ha sido juzgado con severidad o desdén, veredicto que cambiaría si se le diera más relieve a la apostilla final que Villarroel, por ejemplo, utiliza en el membrete y en la argumentación de su obra: el rendimiento que busca para México no es un mero guarismo económico de signo colonialista sino el bien del “público”, es decir, la mejora de las condiciones de vida de la colectividad, la misma “felicidad” social en la que se empeñaron los mejores espíritus del siglo de las Luces. Efectivamente, la óptica de nuestro autor no rompe con el absolutismo, concibe la suerte del Estado, ejemplificado metonímicamente en su cabeza, el Rey, como indisoluble de la suerte del pueblo que lo conforma.

<sup>2</sup> Francisco Sánchez Blanco, *El absolutismo y las Luces en el reinado de Carlos III*, Madrid, Marcial Pons, 2002.

<sup>3</sup> Para un examen del proyectismo dieciochesco desde el punto de vista histórico vid., José Muñoz Pérez, “Los proyectos sobre España e Indias en el siglo xviii: el proyectismo como género”. *Revista de Estudios Políticos*. núm. 81. Madrid, mayo/junio 1955. pp. 169-195; Para el análisis filológico del término vid., Pedro Álvarez de Miranda, “«Proyectos» y «proyectistas» en el siglo xviii español”. *Boletín de la Real Academia Española*. t. LXV. Cuaderno CCXXXVI. Madrid, sept.-dic. 1985. pp. 407-429. A pesar de que las diferencias entre el proyectismo del xviii y el arbitrista del xvii han sido suficientemente estudiadas, Sara Almazara no deja de llamar “arbitrista” a Hipólito Villarroel, vid., Sara Almazara, “Las enfermedades políticas de la Nueva España”. *Cuadernos Hispanoamericanos*. núm. 443. Madrid, mayo 1987, pp. 137-142.

<sup>4</sup> Tomo el concepto de Dolores Mateos Dorado, estudio preliminar, ed. y notas a José del Campillo y Cossío, *Dos escritos políticos. Lo que hay de más y de menos en España / España despierta*, Oviedo, Junta General del Principado de Asturias, 1993, p. LXVI.

Pero dejará, a lo largo de las páginas de su tratado, meridianamente claro que la “utilidad” no es, o no sólo es, rendimiento directo para las regalías, y mucho menos para la metrópoli, sino directamente para el “público” que forma la población de Nueva España.

Pocas obras del siglo XVIII novohispano tienen las características que Villarroel impuso a la suya, empezando por no ser su discurso una contestación a ataques foráneos y por tanto no estar obligado a una defensa a ultranza de la situación americana frente a calumnias diversas. Villarroel concentra su mirada en la realidad que percibe a través de su vivencia directa, “25 años” declara llevar “de experiencia, trabajos y pesadumbres en esta capital del reino” (p. 34), para mostrar el estado caótico o nefasto de la administración, señalar la inutilidad de buena parte de las leyes, reglamentos y normativas con las que se pretende regir las Indias y apuntar claramente hacia la negligencia, en materia religiosa, política y de orden público, de los altos y medios cargos de Nueva España. Parte, casi toda la parte, de los pesares acumulados en el cuarto de siglo señalado se deben a haber visto “la culpable omisión de los sujetos de carácter cabezas de sus respectivos cuerpos en contribuir, como deben, con sus auxilios para que instruido el gobierno superior pudiese facilitar los medios” (p. 34) con que desarraigar tanto despropósito<sup>5</sup>.

Si bien Villarroel se expresa desde su propia subjetividad, no deja de advertir que sus críticas y quejas son comunes en México, como no podía ser de otro modo, puesto que la ciudad no era ajena al espíritu de la época en el que la opinión pública había ocupado el espacio antes reservado al mero acatamiento del orden establecido<sup>6</sup>. Ahora bien, él ha decidido dar a conocer sus ideas porque “causa más impresión lo que se haya escrito y comprobado que lo que se oye sin esperanza de remedio” (p. 199), unido a que en

<sup>5</sup> Si bien en *Enfermedades políticas...* se reitera con machacona insistencia y sin subterfugio alguno la responsabilidad directa de las autoridades virreinales y estatales de los males que padece México, Antonio Rubial opina que Hipólito Villarroel “con su quisquillosa pluma, culpa de todos los desórdenes que padece la ciudad a la plebe incivilizada, desidiosa y llena de vicios”. Antonio Rubial García, “De la visión retórica a la visión crítica. La Plaza Mayor en las crónicas virreinales”. *Destiempos.com*. Año 3, núm. 14. México, marzo-abril 2008, p. 426. [Publicación en línea]. Disponible desde Internet en: [http://www.destiempos.com/n14/arubial\\_14.htm](http://www.destiempos.com/n14/arubial_14.htm)

<sup>6</sup> *Vid.*, Teófanés Egido, *Opinión pública y oposición al poder en la España del siglo XVIII (1713-1759)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1971.

ningún caso desea quedarse en la vereda de los que asumen la imposibilidad del cambio y la mejora, ahogando en lamentos lo que debía de ser una actitud activa en pro de la mejora de México:

Ello es que todos hablan; pero ninguno pone la mano a la obra; y si no se me hubiese venido a mí a la idea el trasladar al papel cuanto han remitido a mi fantasía los órganos de la vista y el oído, se quedarían en sentimientos ayes y murmuraciones, que tienen la desgracia de evaporarse en los instantes mismos en que se conciben (p. 199)

En definitiva, Villarroel escribe para sacar a la luz lo que considera las lacras de una administración deficiente, ese es su fin, su compromiso y su servicio al Rey y a la comunidad de la que forma parte, confiado, en que alguna vez su escrito caiga en “manos poderosas” (p. 199) y sea atendido, en todo o en parte, “por algún ministro que piense como yo y eche mano de alguna de las varias [ideas] que van apuntadas para hacerlas efectivas” (p. 261). Es esta una declaración que contiene la nueva ideología en la que los individuos muestran sus criterios en materia política porque esperan ser escuchados, no ya en calidad de vasallos, sino como expertos e implicados en aquello que exponen. Indudablemente no hay, ya se aprecia en la cita, el menor atisbo de subversión del orden jerárquico del Estado porque la inmensa mayoría de los ilustrados fiaron sus ansias de progreso en la misma autoridad que emanaba del rey y sus ministros. Aun así, podría apreciarse un matiz que diferenciaría esta obra de buena parte de las Representaciones elevadas a la corona desde Indias en que Villarroel parece no sentirse obligado a hacer rotundas declaraciones de patriotismo y lealtad al monarca al no sentir que sus críticas puedan ser tomadas como deslealtades interesadas. Su origen peninsular estaría marcando su seguridad.

No obstante, ocasiones hay en que el ánimo se le oscurece y sólo destaca, con orgullo, su empeño, acaso convencido de que nada se hará para cambiar la situación. Villarroel tiene fe en el progreso pero no es un iluso, en todo caso, un escéptico esperanzado, que fija, al igual que don Quijote, la gloria en el intento:

No espero verlas [sus recomendaciones] reducidas a la práctica; pero ninguno podrá quitarme la gloria de haber ocupado mi tiempo en meditar los asuntos, mientras otros, que gozan de honores y sueldos crecidos del rey se están en una vergonzosa inacción, viendo con

indolencia los estragos a que está expuesto este desgraciado reino...  
(p. 386)

Aunque en algún momento la exposición muestre en su vehemencia la vinculación personal del autor con los males que denuncia, —así al tratar la situación de los Alcaldes Mayores, puesto que Villarroel, según su propio testimonio recogido en la obra así como en los documentos que sobre su persona se han encontrado hasta la fecha<sup>7</sup>, fue Justicia Mayor de Cuautla y tuvo, al menos, un pleito que afectaba a su honorabilidad y torcía el rumbo de los negocios que emprendió<sup>8</sup>, tal cual declara, pensando en la mejora colectiva—, su discurso no responde ni total ni parcialmente a una defensa de intereses particulares, como tantas veces apreciamos en las Representaciones elevadas al monarca durante la centuria. En todo caso, las referencias a sus frustradas iniciativas personales apuntalan una mentalidad que, a nivel de discurso, no se conforma con la mera especulación teórica, ejemplificando sobre causas concretas; y a nivel de actuación muestran a un individuo que no se resigna a la inmovilidad social.

No escribe Villarroel, entonces, para la autodefensa global o concreta; ni para dejar constancias de la época o perpetuarse en la memoria; tampoco escribe para entretener sino para ser útil, a la manera de los informes que poblaron la centuria hasta convertirla, en expresión de León de Arroyal no exenta de ironía, en “la edad de los proyectistas”<sup>9</sup>, si bien en esta obra el brioso estilo de la prosa y la interesante presencia del punto de vista del autor, hace del texto un notable documento histórico y literario. Contrariamente a lo que alguna vez se ha dicho<sup>10</sup>, la época favorecía la redacción de estos

<sup>7</sup> Genaro Estrada, “Introducción” a Hipólito Villarroel, *Enfermedades políticas...*, *op. cit.*, pp. V-XXIII; Aurora Arnaiz Amigo, apéndice, *ibid.*, pp. 509-510; Beatriz Ruiz Gaytán, Estudio introductorio a Hipólito Villarroel, *Enfermedades políticas...*, México, Cien de México, 1994, pp. 11-43.

<sup>8</sup> Suceso relatado en el apartado “Granás, añiles, etc.” correspondiente a la Parte IV de *Enfermedades políticas...*, p. 322.

<sup>9</sup> León de Arroyal, *Cartas económico-políticas (con la segunda parte inédita)*, ed., pról. y notas de José Caso González, Oviedo, Universidad de Oviedo / Cátedra Feijoo, 1971, Carta primera, p. 7.

<sup>10</sup> “Ciertamente el momento era difícil [...] había mermado la libertad de dirigirse al rey, directa o indirectamente, como lo hubiera hecho cualquier hombre en tiempos de Carlos V o de Felipe II; encontrar un padrino que apoyara la publicación de un escrito que poseía todos los ingredientes capaces de producir un gran

manifiestos, proposiciones, advertencias o planes<sup>11</sup> e, incluso, en el mundo hispánico eran alentados por Campomanes considerándolos un acto de servicio a la patria<sup>12</sup>.

Claro que esto no impide a los autores recurrir a ciertas medidas de seguridad a la hora de hacer públicas (o intentarlo) sus opiniones. Una "Carta del autor de esta obra a un amigo" sirve de prólogo a *Enfermedades políticas...* y bien pudiera ser real este interlocutor con el que dice haber compartido conversación y preocupaciones en Nueva España y ahora mantiene correspondencia, pero la mayoría de elementos hacen pensar en la forma discursiva de la carta tan extendida en el siglo XVIII desde Feijoo<sup>13</sup> sobre todo aquel que achaca al confidente la delimitación del tema. Es el otro el que demanda "un extracto de los defectos más substanciales" (pp. 27-28) de México, a este abogado, cargo medio de la administración novohispana y, por tanto, tan despojado de la autoridad inmanente de la que sí gozan los "hombres condecora-

---

escándalo, precisamente a fines del siglo XVIII, época en que los genios e ingenios de la burocracia oficial eran duchos en los gajes de la administración pública del despotismo ilustrado, debe haber sido casi imposible", Beatriz Ruiz Gaytán, *op. cit.*, pp. 12-13.

<sup>11</sup> Para un extenso catálogo de la nomenclatura de los textos que formaron el género del proyectismo y entre los que se encuentran los términos elegidos por Villarreal, "enfermedades" y "remedios", *vid.*, José Muñoz Pérez, *op. cit.*, pp. 171-172.

<sup>12</sup> "Muchas personas han despreciado esta especie de papeles y escritos políticos, tachando de proyectistas a sus autores.

Me parece que se debe hacer una diferencia: una es la de los que estudian con exquisitas maneras y ambages en gravar al público con arbitrios o en lisonjear para hacer con ellos su fortuna, arruinando la de otros. Semejantes proyectos, con razón merecen el odio y la censura públicos: porque sus autores prefieren el interés particular al bien de la Nación, en cuanto proponen.

No son de esta calidad aquellos escritores económicos que, desnudos de miras personales, nada piden para sí, y abogan por el bien de los demás. ¿Qué acto más caritativo con sus prójimos y compatriotas? Cuando no aciertan, es recomendable su buena intención y celo. En tales escritores se encuentran siempre hechos y cálculos utilísimos sobre que discurrir y comparar fundamentalmente", Pedro Rodríguez de Campomanes, "Advertencia a los lectores patriotas", en *Apéndice a la educación popular. Parte Primera*, Madrid, Imprenta de D. Antonio de Sancha, 1775, pp. X-XI.

<sup>13</sup> *Vid.*, Elena de Lorenzo Álvarez, "Cuando las cartas no son correspondencia: las cartas eruditas como respuestas abiertas", en Antonio Risco y José María Urkía, eds., *La carta como fuente y como texto. Las correspondencias societarias en el siglo XVIII: la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*, (Actas del II Seminario Peñaflorida, Toulouse 14-15 noviembre 2003), San Sebastián, Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País, 2005, pp., 137-157.

dos, visibles y de reputación en la república” (p. 28), como carente de la protección de poderoso alguno. Villarroel recurre a las fórmulas retóricas comunes en su época, “faltándome el principal apoyo, que es la libertad, y siendo un delito enorme el escribir la verdad en estos tiempos, no quiero yo exponerme a sufrir la pena, cargando sobre mis débiles hombros todo el peso de su rigor” (p. 30), de ahí el soporte que le brinda este anónimo compañero a la hora de escribir, con ánimo de que sea conocida, su verdad.

Delimitado el tema, Villarroel hará una descripción de aquello que necesita una reforma más urgente y amplificará el efecto de su crítica declarando que no opera en extenso sino en suma. La metáfora teatral que utiliza para caracterizar su mirada pone al tanto al lector de la irritación que le causa la situación de México y aleja el fresco ciudadano que emana de su prosa de la admirada óptica que utilizaron Juan Manuel de San Vicente en *Exacta descripción de la magnífica corte mexicana, cabeza del nuevo americano mundo, significada por sus esenciales partes, para el bastante conocimiento de su grandeza* (1768) y Juan de Viera en *Breve compendiosa narración de la ciudad de México* (1777)<sup>14</sup>. Nuestro autor define el método estilístico empleado y aconseja un tipo de lectura entrelíneas a su innominado destinatario:

...debe considerarla [su descripción de México] en perspectiva al modo de teatro de comedia, en que sólo se divisa la decoración, porque si v.m. se acerca a reconocer el fondo y lo que ocultan los bastidores, no encontrará más que zoquetes, troncos, escorias y basuras entre los que representan la escena. Me hago el cargo de por la uña conocerá al león y por el dedo la corpulencia del gigante; porque si se hubiese de sacar a las tablas todas las figuras según son en sí, y se representasen los actos con la precisión que corresponde, sería hacer demasiado ridícula la farsa... (pp. 29-30)

Otro aspecto que dota de interés su mirada es que ésta no se coloca ante la realidad exhibiendo orgullo americano o displicencia

<sup>14</sup> Ambas obras pueden consultarse en la edición de Antonio Rubial García, *La ciudad de México en el siglo xviii. Tres crónicas*, México, CONACULTA, 1990. Un análisis de gran interés sobre la mirada de Viera en el que se incide en la parte oculta de la ciudad que late bajo la descripción maravillada aparece en José Carlos Rovira, *Varia de persecuciones en el xviii novohispano*, Roma, Bulzoni, 1999, pp. 29-32.

europaea. Villarroel, en una época en que buena parte de los textos hispánicos sobre Indias aparecían claramente sesgados por marcas de origen, no parece verse afectado por esta cuestión identitaria. Al contrario, su origen español<sup>15</sup>, si es que finalmente aparece la prueba documental que atestigüe dicha ascendencia, por lo demás quizá innecesaria al estar marcada en el texto al referirse a su larga estancia en Indias, y localizada en el laísmo y leísmo de su prosa, no le hace sentirse ajeno a, ni extranjero en, Nueva España. Al contrario, Villarroel ejerce su punto de vista en función de su pertenencia a la población novohispana y por tanto parte del colectivo que aguanta el mal funcionamiento del Virreinato. La reiterada utilización de la primera persona del plural al referirse al sujeto paciente de la mala administración es buena prueba de ello. Eso le permite apreciar, por ejemplo, que el sistema de alternancia entre criollos y peninsulares no era una solución a la sostenida contienda entre partidos, fueran criollos, peninsulares o mestizos, porque, lejos de apaciguar la conflictividad social americana, enconaba más los ánimos al abundar en la diferencia de los grupos humanos y ser caldo de cultivo de actuaciones fraudulentas. Así puede verse cuando describe las parcialidades “poco decorosas” (p. 42) que se dan en el seno de los conventos, provocando eternos debates por “creerse todos aptos para obtener los principales empleos a que aspiran” (p. 42), siendo responsabilidad directa de las autoridades parar esta confrontación eligiendo a “los más a propósito para los cargos sin la circunstancia de que el un capítulo haya de ser de europeos, el otro de criollos y el tercero de mestizos” (p. 43) ya que de lo contrario, advierte, “Esta enfermedad se hará cada día más contagiosa” (p. 43).

<sup>15</sup> Bustamante, por razones obvias, así como Genaro Estrada y Aurora Arnaiz Amigo no se pronunciaron sobre el origen de Villarroel; Fernando Benítez, en la edición de 1982, lo consideró criollo; Sara Almazara, quizá siguiendo esa edición, aunque en nota remite sólo a la de 1937, lo naturaliza criollo. A partir de la edición de Beatriz Ruiz Gaytán de 1994 empezó a tomar carta de naturaleza el origen peninsular de Villarroel, aunque la autora apoya sus suposiciones en más que curiosos argumentos: “Respecto a su lugar de origen, su estirado temperamento tan patente en el feroz criticismo que campea por su libro, nos hace pensar que quizá la ausencia de cualquier referencia a alguno de los reinos hispánicos de grandes fueros y prominencia económica –como por ejemplo Cataluña o Aragón– significa que era originario del más obvio, en tanto fuente de empleos, títulos universitarios y poder político: Castilla”, Beatriz Ruiz Gaytán, *op. cit.*, p. 24.

No creamos por esto que Villarroel se coloca en un lugar equidistante entre europeos y criollos para analizar la situación, al contrario, más bien pinta un panorama en el que los españoles peninsulares aspiran, sin miramiento alguno, a los máximos puestos y recurren a la estrategia de reclutar frailes en España para hacer más potente su facción, bajo “el especioso pretexto de ser para emplearles en las misiones, siendo notorio que se les da otro destino” (p. 42). El resultado es la discordia en los conventos y la llegada a Indias de religiosos prontamente frustrados en sus expectativas. Pero Villarroel no está mostrando sólo el hecho concreto sino dándonos un análisis de la situación desde una mentalidad que denuesta el egoísmo que rige las aspiraciones espurias, meramente individuales, ocasionando un daño colectivo y acarreamos un despilfarro a las arcas del Estado:

Las parcialidades internas que han formado las comunidades religiosas en estos tiempos para procurarse los individuos sus ascensos y puestos más lucrativos con el fin de sus comodidades particulares, es el grande objeto de la parcialidad europea; cuando prevé que le pueda hacer oposición para sus ideas la rival de los criollos (o la mestiza en los conventos en que realmente existen las tres antedichas) para no verse vencidos los de la primera ocurren a Europa a reclutar gente, aparentando ser para distribuirla en el religioso y santo destino de las misiones, que tienen a su cargo y costeados por el Real Erario el transporte de los religiosos (que salen, sin duda, muchos de ellos llenos de fervor y de espíritu de conquistar almas para el cielo) a poco tiempo se ven engañados y su venida no ha tenido otra idea que la de aumentar el partido, para repartirse las prelacías, prioratos, guardianías y demás. (pp. 42-43)

Para superar la desunión y el encono partidista, y poner las miras donde deben estar, esto es, en el buen funcionamiento del Virreinato, la solución es clara y sencilla: deben prohibirse las remesas de frailes desde Europa por ser innecesarias y reclutar al personal eclesiástico entre “los individuos del país” (p. 43), no otra cosa pedían los criollos, con argumentos variados, para el estamento eclesiástico y para el resto de ministerios.

Igualmente, Villarroel percibe la intolerancia de los funcionarios judiciales enviados a Indias, sacando conclusiones que bien habría podido firmar fray Servando Teresa de Mier, mediando la distancia de que nuestro autor no se regodea en el sarcasmo:



...como los ministros de todas clases, que se envían a las Indias no se han parado jamás en hacer estas y otras innumerables reflexiones para determinar con acierto, llenar el hueco de sus respectivas obligaciones y cumplir con las estrechas leyes de la conciencia; sino que cada uno piensa que sólo es destinado a avasallar al género humano, sin tampoco abatir su orgullo a preguntar lo que ignora, sino que les parece que todo lo saben; de aquí proviene que salgan sus providencias inútiles, ridículas y expuestas como sus autores, a ser irrisión de los hombres prácticos y juiciosos (pp. 58-59)

No es difícil calificar la obra, y por tanto la mirada<sup>16</sup> de Villarroel, de ilustrada: los temas concretos que le interesan, relacionados con el funcionamiento de la vida cotidiana, su interés por la trama económica que rige el comportamiento de los colectivos humanos, su visión política en la que las cosas están relacionadas formando un sistema coherente, su clara exposición, la razonada argumentación de todos los asuntos y las soluciones que va proponiendo, se unen a otras esferas del pensamiento diseminadas a lo largo de la obra. Estas van de consideraciones generales, donde el llamamiento activo a no abandonar a México a su suerte radica en su firme, y preocupada, conciencia de pertenecer a “un tiempo que con razón se llama el siglo de las luces” (p. 35), a la muestra de una de las mentalidades dominantes durante el periodo ilustrado, así su inquietud constante por los más desvalidos que, sin embargo, no se tiñe de piadosa compasión. Al contrario, Villarroel reclama mejoras y exige, en la misma medida, responsabilidad colectiva y mano firme para cumplir con el orden público. Justicia, orden y progreso son, como para tantos ilustrados, sus máximas más apreciadas. Sabe bien que debe conocerse el medio para poder legislar y gobernar; tiene meridianamente clara la disociación entre las competencias del Trono y las de la Iglesia, subordinando a esta última a las leyes del Estado y en todo momento mantiene una visión, ajena a dogmas y creencias, de la utilidad social de la religión; aboga por la separación firme de los poderes legislativo y judicial y no admite el hermanamiento entre la pluma y la espada,

<sup>16</sup> Aurora Arnaiz Amigo llamó la atención sobre la relevancia, no sólo de las noticias dadas en *Enfermedades políticas...*, sino de la totalidad de la obra como texto, como documento de una época, de ahí que pusiera como epígrafe a su magnífico estudio las palabras de André Gide: “la importancia está en la mirada, no en la cosa mirada”.

porque una cosa son los hombres de acción y mando y otra los de reflexión y pensamiento. Aunque en su escala de valores persiste todavía la medida de calidad de los sujetos, en absoluto es aristocrático, puesto que los elementos que tiene en cuenta para la distribución de los empleos públicos radican, una vez marcada la distancia de la limpieza de sangre, que aleja a los indios y demás castas, en la formación y la experiencia, en el mérito ganado mediante el esfuerzo. Todo ello le hace estar en contra de la veinalidad y su secuela, la reventa de honores, uno de los males que observa, en línea con las críticas que arreciaban en el setecientos, en el funcionamiento del imperio y uno de los más fuertes perjuicios que padece Nueva España, y a favor de que los criollos sean naturales acreedores de los altos empleos en los virreinos, puesto que ya hay numerosas familias suficientemente distinguidas en América.

No comparte Villarroel la visión halagüeña de la grandeza mexicana<sup>17</sup> o la más matizada, pero igualmente favorable, que puede apreciarse en Eguiara y Eguren o el padre Granados y Gálvez, y no porque no tenga en cuenta el potencial de México, al contrario, Villarroel escribe exasperado por el estado de desorden generalizado que advierte en una ciudad en la que debían de ponerse las bases de progreso “para darla el lustre al que es acreedora por lo que respecta a su extensión, a su fábrica material y a las proporciones que tiene para ser cómoda y deleitable” (p. 172). Sin embargo, nada de esto se ha hecho por México, con lo que el estado en el que vaga la ciudad, es lamentable para una monarquía que aspira a situarse en la senda de las Luces e insufrible para los vecinos que deben soportarlo:

<sup>17</sup> Con ecos borgianos describe Jaime Muñoz Vargas la fascinación de Villarroel, al que no deja de considerar “visitante” aunque llevara 25 años de residencia en Nueva España y no hay noticia de que su vida acabara en otro lugar, por México: “... y aunque Hipólito Villarroel lo negara en su momento en su obra *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España*, la seducción de México logró inyectar su hechizo en este puntilloso visitante; no se unió a México por el amor, como tantos otros, pero le cabe en suerte haber sido, tal vez, el primer enamorado de la capital por medio del espanto”, Jaime Muñoz Vargas. *Reseña de México, ciudad de papel: una elegía para la urbe*, de Gonzalo Celorio. *Mensajero del Archivo Histórico de la UIA laguna*. núm. 16. México. 15-XI-2000. p. 12. [Publicación en línea]. Disponible desde Internet en: <http://sitio.lag.uia.mx/publico/seccionesuia/laguna/publicaciones/mensajero/Edicion-016.pdf>

Considerado México como pueblo, es un bosque impenetrable lleno de malezas y precipicios que se hace inhabitable a la gente culta; lle- no todo de escondites y de agujeros, donde se alberga la gente soez, a los que con más propiedad se les debe dar el nombre de zahúrdas que de casas de habitación de racionales, por contener cada una un enjambre de hombres y de mujeres sucios y asquerosos que son la abominación de los demás por sus estragadas vidas y costumbres, perfectos lupanares de infamias; lunar feo y asqueroso de toda buena cultura y, finalmente, depósito de un vulgo indómito, atrevido, insolente, desvergonzado y vago, que llena de horror al resto de los habitantes (pp. 245-246)

La incultura, la insolidaridad generalizada, la suplantación de la justicia por el interés particular, la ausencia de un sistema económico beneficioso para Nueva España, la especulación, la ociosidad, la desidia a la hora de enfrentar los movimientos poblaciona- les que van convirtiendo a la ciudad de México en una especie de depósito a donde va a parar toda la gente sin expectativas de futuro del resto del virreinato, dan como resultado

Que esta capital sólo es ciudad por el nombre y más es una perfecta aldea, o populacho compuesta de infinitas castas de gentes, entre las que reina la confusión y el desorden (pp. 28-29)

En la misma proporción en que critica, acusa a los que tienen ca- pacidad política para acometer una reforma profunda y eso es lo que lo diferencia de otras nefastas panorámicas trazadas sobre el continente en el siglo xviii<sup>18</sup>. Para nuestro autor no es condición

<sup>18</sup> Beatriz Ruiz Gaytán encuentra, sin embargo, aquí y allá “su dieciochesca repulsión hacia lo americano” (*op. cit.*, p. 35); No apreció esa tendencia Genaro Estrada que consideró los juicios de Villarroel asentados en un profundo conoci- miento de la ciudad de México y sus propuestas guiadas “por un sentido de justi- cia y de buena fe e incluso de valor civil” (*op. cit.*, p. XXI); tampoco percibió esa animosidad María Eugenia Terrones para quien “Villarroel fue uno de los pocos que intentaron iluminar los problemas sociales que aquejaban a la capital” refle- jando “escrupulosamente las penurias de la sociedad novohispana para mostrar- las ante sus coterráneos y emprender así la tarea de erradicarlas”, María Eugenia Terrones, “Transgresores coloniales: malentrenidos y mendigos en la ciudad de México en el siglo xviii”, *Estudios. Filosofía-historia-letras*. México. núm. 30. oto- ño 1992. p. 3. [Publicación en línea]. Disponible desde Internet en: <http://biblioteca. itam.mx/estudios/estudio/letras30/toc.html>.

intrínseca de América lo pernicioso, ni es un mundo refractario a la civilización. Ni una sola vez, en su larga obra, alude al medio (sino es para considerarlo ventajósísimo para la agricultura, la ganadería y la industria), al temperamento o a esa amplia gama de teorías telúricas que estigmatizaban a las Indias y las condenaban a la barbarie. Para Villarroel las causas del atraso político y social de Nueva España son fácilmente identificables: hallan sus raíces en el mal gobierno porque aunque, “algunas veces” (p. 31), pondera sin demasiados vuelos, ha habido proyectos y planes políticos para enmendar la situación, todos han fallado al no haber encomendado la tarea a personas capaces “de desenredar este confuso caos” (p. 31). Y en esto podemos encontrar otra característica del punto de vista americano porque en España la preocupación por los territorios ultramarinos había sido constante a lo largo de la centuria, proyectándose planes, fundamentalmente de carácter económico, como los de José del Capillo y Cossío y Bernardo Ward<sup>19</sup>, o incidiendo en la vertiente política, como los informes y posteriores reglamentos de gobierno de José de Gálvez. Sin embargo, Villarroel contempla un barullo de planes y medidas “impracticables” (p. 415) que apenas tapan “la grande omisión y tibieza con que se ha mirado el asunto” y de esta falta de sensatez no escapa el Reglamento de Intendencias de 1786<sup>20</sup>, algunos de cuyos artículos “serían utilísimos si se hubiesen planteado doscientos años ha, o a lo menos se hubiese allanado el camino para ello” (p. 461). Nada se ha hecho para conformar una sociedad cohesionada, organizada y eso que la diversidad

<sup>19</sup> Aunque *Nuevo sistema de gobierno para la América: con los males y daños que causa el que hoy tiene, de los que participa copiosamente España; y remedios universales para que la primera tenga considerables ventajas y la segunda mayores intereses* de José del Capillo y Cossío, fue publicada en 1789, su redacción es bastante anterior al *Proyecto económico* de Bernardo Ward escrito en 1762 y publicado en 1779. La similitud entre las propuestas de ambos autores hacen pensar en la utilización de los materiales de Campillo por parte del irlandés (Juan Luis Castellano, estudio preliminar a Bernardo Ward, *Proyecto económico*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1982) o en el abierto plagio (María Dolores Mateos, *op. cit.*, pp. LI-LVII)

<sup>20</sup> Cuanto menos sorprende, al leer las críticas que el autor hace de la administración que rige la política americana y sobre todo a la refutación desglosada en 149 puntos del Reglamento de Intendencias, que Beatriz Ruiz Gaytán considere a Villarroel un mezquino adulator de José de Gálvez (*op. cit.*, p. 25) y perciba la “Anuencia total de nuestro personaje con el despotismo ilustrado de Carlos III” (*ibid.*, p. 37)

poblacional americana demandaba mayor atención por ser más compleja su realidad; y menos empeños ha habido en fomentar la agricultura, la industria y el comercio con el fin de que revirtieran en el beneficio económico de Nueva España; más ha interesado el territorio como factoría que como un reino en pie de igualdad con el resto de los que integran la monarquía hispánica, y esto lejos de ser sólo una manifestación americanista concuerda con la aspiración a la unidad legislativa y práctica de todos los territorios del imperio que mantuvieron algunos ilustrados desde mediados de la centuria, entre ellos Miguel Antonio de Gándara, Juan Enrique Graef o Francisco Romá y Rossell<sup>21</sup>. Poco importan las buenas ideas y los nobles sentimientos a la hora de legislar, si no se gobierna “con auxilios reales y verdaderos” (p. 463). Esa falta de concreción de las medidas políticas, junto a los lamentables criterios a la hora de elegir a las autoridades encargadas de llevarlas a cabo sobre el terreno, ha condenado al virreinato a crecer luchando contra las circunstancias:

...y con todo este reino ha fructificado a medida del cultiva que ha recibido y mucho más; y, por último, no es culpa del terreno el ser mezquino, cuando se avara la mano que le beneficia (p. 418)

La irritación de Villarroel es proporcional a su convencimiento de no estar descubriendo nada. Los padecimientos de América, y en concreto los de Nueva España, ya han sido vistos por otros, remitiendo al informe del duque de Linares a su sucesor el marqués de Valero, fechado el 30 de junio de 1716, y a la instrucción político-administrativa del Visitador Gálvez al virrey Bucareli, de 31 de diciembre de 1771, pero los años pasan y nuestro autor no deja de advertir, en honda carga de profundidad, que lo único que se ha saneado es la Real Hacienda, y nada conseguirá el Reglamento de Intendencias de 1786, por el que manifiesta su viva “repulsa” desde el título de la VI parte en que pasa a analizarlo al detalle, ya que sus muchos defectos impedirán curar los “envejecidos achaques” (p. 416) de Nueva España.

<sup>21</sup> Pere Molas Ribalta, “Política, economía y derecho”, en Francisco Aguilar Piñal, ed., *op. cit.*, pp. 915-963, para las ideas que Romá y Rossell expuso en *Las señales de la felicidad de España y medio de hacerlas eficaces* (1768), p. 935; Francisco Sánchez Blanco, *op. cit.*, pp. 29-33.

Bajo esa mirada apesadumbrada y en la misma medida ansiosa de cambios, van pasando todos los estamentos novohispanos y los asuntos principales de la vida pública. De los virreyes, rodeados de una corte de adularios, de hipócritas acaudalados, que distraen su atención del bien común en el que deberían estar ocupados:

Este es un país donde los que se tienen por magnates (y son los que concurren a palacio) no llevan otro fin que el de embelesar a los virreyes, adularlos y descubrirles sus inclinaciones, sus diversiones y pasatiempos para fomentárselos aunque sea contra el público y contra la circunspección y gravedad de su representación y carácter. Todos a su presencia aparentan una subordinación y acatamiento servil, y son los primeros que en saliendo de allí censuran sus operaciones y su modo de pensar, sin haber alguno que les insinúe lo que se murmura y se dicen en el público o de su gobierno o de su conducta personal... (p. 197)

A los magistrados de los altos y medios tribunales, donde la justicia no prospera porque, o bien la ley está obsoleta o no es adecuada o no está claro el reglamento que rige en el momento, preocupación esta sostenida por los ilustrados hispánicos y eje central del discurso de Jovellanos a su entrada en la Real Academia de la Historia, *La necesidad de unir al estudio de la legislación el de la Historia* (1780). El problema general de la legislación en el imperio se mezcla en América, según avisa Villarroel, con que la justicia se ha dejado en manos de recién llegados sin la formación precisa, ni la experiencia necesaria, y así ha ido creando una “casta de gentes que está ensoberbecida en las Américas” (p. 101). A lo que se une la desidia, la negligencia, el corporativismo, el cohecho y el soborno. El propio sistema, con su proliferación de cargos públicos, complacido en perpetuar ceremoniales absurdos e inoperantes, —“¿A qué, pues”, se pregunta Villarroel, “tantos pitipiés y formalidades onerosas, reliquias vanas e inútiles del derecho de los romanos” (p. 123)—, es un caldo de cultivo para las corruptelas y la dilatación temporal de los pleitos que van arruinando las esperanzas de justicia de los vasallos. No deja de apuntar nuestro autor que uno de los asuntos principales en el socavamiento del espíritu de la justicia reside, incluso más que en las leyes peregrinas, en la omisión de las mismas, “no sirviendo el reglamento más que para cumplimientos y ceremonias de ostentación y de vanidad” (p. 100), o en la abierta desobediencia “por los trampantojos

que aquí son tan comunes cuando no les acomodan las resoluciones del Ministerio; porque las expresadas Reales Cédulas, órdenes y demás providencias son (como vulgarmente se dice) hostias por consagrar que fácilmente se interpretan para que se dificulte su ejecución” (p. 110).

Todo el sistema está viciado siendo una de las causas principales la distancia que media entre España, sede de la que emana la legislación y reside el poder central, y Nueva España. De ahí que la acumulación de cargos y honores termina en un “exceso [que] no contribuye a otra cosa que a aumentarles el deísmo, el orgullo, la ostentación, la vanidad y el despotismo que les es como característico, como que están en las Indias y distantes dos mil leguas del soberano y que llegan siempre sin fuerza y muy frías las resoluciones” (p. 108). Por tanto, sí, para Villarroel las Indias corrompen, pero porque no hay orden ni se cumple la ley ni la mira de los que allí gobiernan, y detentan cargos públicos, está fijada en el bien común sino en “atesorar caudales para sí, en el tiempo de su empleo” (p. 2001).

El ámbito de la Iglesia no desmerece del civil, pero aquí el planteamiento difiere del análisis que se trazaba en la península. En España la secularización era bien mirada por los valedores de las regalías del monarca y por los defensores de la ampliación de las competencias del Estado, porque con ella se ponía coto a Roma al ponérselo a las órdenes religiosas, además de que, buena parte de los ilustrados, criticaban la riqueza acumulada por los conventuales y no comprendían los alcances de la vida contemplativa; en Indias, la propia historia y la presencia de los indígenas como estamento poblacional mayoritario, marcaban una visión diferente ya que los regulares estaban hermanados al proceso de colonización, vivían en contacto con las capas indígenas donde habían desarrollado una labor probada en beneficio del Estado. Por eso, para Villarroel, uno de los errores garrafales en el regimiento de las Indias ha sido la secularización que ha dejado a los indígenas en manos de los curas, y eso que “cada clérigo es una racional sanguijuela” (p. 46), como prueba, a su entender, la prosperidad adquirida por los pueblos de indios cuando estuvieron encargados a los regulares, que fomentaron el cultivo de la tierra y la circulación del dinero y “por consiguiente, se propagaba la población y el comercio entre indios, españoles y demás castas” (p. 46), mientras que en el presente observado por nuestro autor el panorama es bien parecido al que describirán, casi dos siglos

después, los narradores indigenistas, puesto que el cura asignado “les chupa todo el humor para extraerlo y gastarlo con profusión en otros parajes, engañando continuamente a los indios con fundaciones de cofradías y hermandades, fiestas arbitrarias y otras soca- liñas con que los embelesan en perjuicio suyo y de la sociedad” (p. 46). El resultado es que antes “eran los indios católicos y civi- les y en el día son por desgracia idólatras y bárbaros” (p. 46).

Es importante tener en cuenta este balance para acercarnos a las opiniones negativas que los indígenas provocan en Villarroel. El esquema temporal y mental con el que opera nuestro autor no se remonta, a diferencia de otras obras del siglo XVIII, al México prehispánico sino que se ciñe al periodo hispánico porque para él la vía de la civilización coincide con la implantación de los valo- res occidentales, entonces, si los indígenas consiguieron avanzar en el camino marcado después de la conquista, la situación en la que están a esas alturas del siglo XVIII es consecuencia de un sistema inválido para el desarrollo de los indios. Visto así, Villarroel no asigna a la condición indígena la barbarie y esto ya es significa- tivo en el siglo de los notables estudios de Buffon, luego banaliza- dos por Raynal, de Pauw y tantos otros<sup>22</sup>. Para nuestro autor, en una visión similar a la sostenida por Alonso Carrió de la Vandra para el virreinato del Perú, de nuevo, es la falta de un proyecto y de un método adecuado el que ha convertido al indio en un ser taimado, enrocado en su propia perdición. Aún así Villarroel no escapa a la doctrina que asignaba naturalezas concretas a los grupos humanos:

El carácter del indio es precisamente el de ser enemigo mortal de las demás castas; es desidioso y nada hace de su propia voluntad, a no ser a fuerza de rigor; es extremadamente malicioso, enemigo de la verdad, desconfiado, amigo de novedades, disturbios y alborotos; nada adicto a la religión católica y demasíadamente entregados a la superstición, a la idolatría y a otros vicios detestables; inhumanos, vengativos y crueles aun entre sí mismos, y su vida es la de estar su- mergidos en los vicios de la ebriedad, del latrocinio, del robo, de los homicidios, estupros, incestos y otras innumerables maldades (p. 89)

<sup>22</sup> Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica (1750-1900)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (1ª ed. 1955).



Mayor interés cobra su mirada cuando desciende, de la abstracción caracterológica, a la descripción de algunos aspectos de la situación vital de los indígenas en Nueva España. Para empezar, y frente a las medidas protectoras para la población indígena dictadas en la península, Villarroel advierte que toda esa política de “privilegios y exenciones” (p. 47) fue comprensible, incluso pertinente, en el primer momento de la organización del virreinato, pero en el decurso de la historia ha devenido en la propia perdición de los indígenas porque el paternalismo gubernamental es también una forma de olvido de las obligaciones que se tienen con estos vasallos. La primera de ellas integrarlos con los demás grupos humanos derogando “la Ley 22 del título 3º, libro 6º, de la Recopilación de Indias, que prohíbe se radiquen españoles y otras castas en los pueblos de indios. Esta ley que al principio de las reducciones pudo ser favorable, es en el día de absoluto embarazo para la precisa cultura de los indios” (p. 51)

Para los que no viven en pueblos de indios la medida de integración forzosa que establece es similar, e incluso más urgente. Consiste en sacarlos de los parajes recónditos a donde han ido a dar, no teniendo otro sentido para Villarroel este desaire a la sociedad hispánica que la tendencia natural al vicio:

Es necesario [...] sacar a los indios de los sitios fragosos, montes inaccesibles y barrancas profundas, donde están anidados, con pretexto de cuatro matas de maíz, que siembran para su manutención; siendo lo más cierto, para vivir ocultos y retirados del comercio y trato civil de las demás gentes y practicar con libertad y sin testigos sus obscenidades, sus idolatrías, borracheras, hurtos, homicidios y demás insultos y maldades que tienen por costumbre (p. 52)

Esta inclinación puede y debe ser corregida, no sólo porque la mentalidad ilustrada crea firmemente en las ilimitadas posibilidades de la educación sino porque Villarroel contempla el asunto teniendo en cuenta la realidad histórica novohispana. Desde esa óptica aprecia el nivel alcanzado por los indígenas en el contexto hispánico:

Los indios son descendientes de los de la conquista; aquéllos por medio de la enseñanza hicieron progresos correspondientes en el catolicismo, no menos que en lo político y civil, de lo que tenemos innumerables ejemplares en las historias que nos refieren las diferentes

obras que hicieron de literatura, prueba evidente del influjo de la educación y enseñanza que se les daba y con las que borraron el siniestro concepto en que estaban entre muchos de irracional (p. 61)

Esa evolución del pasado virreinal ha devenido en el embrutecimiento presente que, con indignación, muestra el autor.

Una de las pocas medidas dictadas por la dinastía borbónica que no reprueba Villarroel es la que atañe a la castellanización. Presenta la cuestión de una manera práctica, ligada a la defensa de los derechos e intereses de los indígenas. Comienza señalando que los religiosos, esto es el clero regular, no se han opuesto nunca, a diferencia de los seculares, a la enseñanza del castellano. Para ello se establecieron escuelas en los pueblos de indios, con la secularización el panorama ha cambiado porque las miras ya no están puestas en el beneficio de los indios sino en el de los curas<sup>23</sup> y de paso describe a esos representantes del estamento eclesiástico en los que el Estado deposita su confianza:

...pero lo cierto es que las escuelas que hay en los pueblos, las más de ellas recaen sin examen ni especulación alguna en unos hombres rústicos y, lo peor, de unas costumbres nada favorables a los indios; de donde proviene que sea más el daño que se les sigue a éstos que el provecho que en otro método y circunstancias debería resultarles; y como por otra parte se dan los curatos a *título de lengua*, no llevan a bien los curas que se propague el castellano; lo uno por hacerse necesario y lo otro por tener siempre a los indios a su devoción para cuanto ocurre fuera de que, como los indios ven por una parte el empeño de que aprendan otro lenguaje y al mismo tiempo observan que se les continúa el suyo nativo, con el propio hecho de ponerles cura que se los continúe, de aquí se deduce la necesidad de abrazar uno de los extremos, si se quiere poner la debida atención en una tan importante materia (p. 51)

<sup>23</sup> Genaro Estrada, que consideró despiadados los juicios de Villarroel sobre los indígenas, alabó sin embargo, sus puntos de vista sobre la necesidad de la castellanización con la diferencia de que achacaba al gobierno, y no a los intereses de los curas, como Villarroel, la oposición a la misma: "Villarroel apunta destellos de buena observación pronunciándose contra la tenacidad del gobierno virreinal para mantener a los indígenas ignorantes de la lengua española, con lo cual se acrecia y perfeccionaba su alejamiento" (Genaro Estrada, *op. cit.*, p. XIX). Pero no hay otra línea en la legislación borbónica que la necesidad de la imposición del castellano.

La obstrucción a la castellanización es para Villarroel una de las prácticas que despojan a los indígenas del beneficio a la plena integración en el reino del que forman parte desde la conquista. Otra, es la falta de un verdadero interés en encaminarlos de la economía de subsistencia “a establecer un comercio que les sería utilísimo” (p. 295) mediante el fomento de la agricultura. Por supuesto nuestro autor no desconoce los atropellos a los que están sometidos los indígenas:

Hay muchos pueblos que carecen de tierras, o porque las han vendido a los hacendados colindantes, o porque éstos en el *poder* se las han usurpado, me inclino más por lo segundo, porque he observado lo celosos que son los indios en este punto y siempre propensos a mover litigios en la Audiencia (p. 52)

Pero aún así no tiene la menor tendencia, según el fragmento citado la experiencia se lo demuestra, a considerarlos sujetos pacientes de la injusticia. Lejos estamos en esta obra de los piadosos y protectores planteamientos que terminaron trazando un arco lesivo para los propios indígenas en el mismo siglo en el que escribió Villarroel, aquel que va de las “ovejas mansas” de Las Casas a los impúberes o niños crecidos, de los filósofos europeos. Nuestro autor observa otra cosa, percibe la negligencia de los que gobiernan, la desidia y falta de conocimiento de los que dictan o ejecutan las leyes y los intereses espurios del clero, operando en contra de que el indígena entre en la senda de la civilización y la prosperidad a la que es acreedor como parte del cuerpo social novohispano. En este punto, comprueba con horror que “el gobierno absoluto de las Américas lo tienen los eclesiásticos” (p. 62) porque son los que están en contacto directo con los indios y por tanto son ellos los que rigen su situación y su destino:

...porque son los que manejan a su antojo los habitantes, con tanto despotismo, que los conducen con facilidad a donde y a la parte que se les antoja; y esta es otra prueba de que esté el defecto en los eclesiásticos y no en los feligreses (p. 62)

Un capítulo dedica, aunque comentarios hace a lo largo de toda la obra, a las “Clases de europeos que viene a Indias”. La negativa caracterización que le merecen esos españoles peninsulares concuerda con las críticas que los obispos asistentes al IV Concilio de

la Iglesia mexicana habían elevado en carta al monarca<sup>24</sup>. Villarroel los divide en cinco tipos, los destinados a los cargos públicos, de los cuales “no son muchos los que se pueden llamar buenos” (p. 400); los supuestos criados de estos, “cuyo servicio dura hasta que toman tierra o llegan a la capital” (p. 399); los polizones que van con miras de enriquecerse pronto; los desertores de los buques o de las tropas; y los que “no cabiendo en España por vicios y maldades, se echan a las Indias” (p. 399). Cita a Cervantes doliéndose de que todo siga como antaño para terminar preguntándose “¿A qué puede conducir que se establezcan estas clases de hombres en la América, cuando ninguno trae utilidad la más mínima para la sociedad?” (p. 400). Y sin embargo nadie detiene este aluvión inmigratorio, y tampoco hay manera de echarlos, según indica cuando repasa el problema que supone para el virreinato que estos europeos no quieran dedicarse a los oficios que marcaba su condición, o su ocupación, en España y ni por asomo estimen oportuno aplicarse a la agricultura ayudando al desarrollo de Nueva España. La pregunta retórica que lanza Villarroel exasperado recuerda los ecos burlescos del ya antiguo soneto “Vienen de España por el mar salobre...”:

¿Ni cómo se han de aplicar tampoco al trabajo, pues apenas pisan las arenas del puerto cuando se les regala el oído con el distintivo de un *Don* viviendo en sus tierras con sólo el de fulano o el de tío mengano?  
¿Cómo han de procurar su regreso, hechos y acostumbrados ya a la libertad y a semejante tratamiento? (p. 303)

<sup>24</sup> La casuística que señalaban los obispos incluía a aquellos destinados a los empleos públicos en Indias y cuya índole se avenía mal con el talante novohispano, en palabras de los obispos los que “por cavilosos no los pueden sufrir en este reino”, junto a los que no poseían las cualidades adecuadas para el mando o los que habían depositado sus miras en enriquecerse; a ellos se sumaban los despachados a Indias por sus propias familias en razón de su bastardía o deshonra y, finalmente, la variada gama de polizones o de personal “llovedizo” que entran como criados para luego campar por sus fueros, todo lo cual conduce a que “La España se despuebla insensiblemente, y este Reino se llena de Hombres á quienes solo mueve ó la avaricia, ó la libertad de intentar vivir sin Dios, sin Rei, y sin Ley” (*Carta de los obispos asistentes al IV Concilio Provincial Mejicano al Rey Carlos III sobre el estado del virreinato*, 24 de octubre de 1771. El texto íntegro fue publicado por Alberto de la Hera Pérez Cuesta, “Juicio de los obispos asistentes al IV Concilio Mexicano sobre el estado del virreinato de la Nueva España. *Anuario de Historia del Derecho Español*. núm 1. tomo XXXI. Madrid, 1961. pp. 307-325; fragmentos citados, p. 323)

Las embarazosas características que ve en la población del virreinato podrían ir corrigiéndose con leyes sensatas, con planes de gobierno viables para Nueva España, con el fomento del comercio y la lucha contra el desempleo. La ética ilustrada del trabajo guía el pensamiento de Villarroel, para quien una sociedad no puede funcionar con un ingente número de vagos, ociosos, marginados y desocupados forzosos. Si bien afloran los prejuicios que manifiesta hacia los criollos, sobre todo en el capítulo dedicado a la necesidad de una milicia estable en Nueva España, estos no le impiden apreciar que destacados miembros de familias criollas de elevado linaje podrían ocupar los cargos que obstinadamente se reparten entre nobles peninsulares. En esa misma línea advierte la notable mejora que supondría para el virreinato si, al frenarse la emigración indebida, se distribuyeran los puestos de trabajo entre la población avecindada en México, de las castas al grupo de españoles.

La parte III de la obra la dedica Villarroel al orden público, asunto de vivo interés para el autor porque es donde localiza el nivel de civilización de un pueblo y donde más se aprecia el desinterés de las autoridades por la mejora de la vida colectiva. Cada apartado irá deteniéndose en algún espacio de la ciudad, resultando de su mirada, por sombría que esta sea, un rico fresco social en el que el autor no sabrá si prima más “el fausto o la miseria” (p. 173) porque el México en el que él vive es una “mezcla asombrosa de lujo y de trapisonda” (p. 173), en el que no hay la más mínima regulación de los espacios públicos ni la atención más básica a los vecinos. Nadie se ocupa de que “se conserve la paz, la tranquilidad y buena armonía entre sus moradores” (p. 172), nadie vela porque haya “abundancia en los abastos” y “equidad en los pesos y medidas” (p. 172). Nadie se ocupa de “la limpieza de las calles, el alumbrado para evitar los desórdenes e infamias a que inclina la obscuridad y lóbreguez; el precaver las ruinas, el pronto socorro en los incendios, la comodidad, el sosiego, la seguridad de los ciudadanos y sobre todo el recogimiento de vagabundos, animales perjudiciales y otras atenciones de esta especie, que fuera molesto referir” (p. 172). Pero Villarroel no pretende detenerse en la descripción del estado de las cosas, éstas, las que atañen a la buena policía tienen, según va detallando en la obra, soluciones relativamente sencillas si las autoridades se dignaran a hacer su trabajo, de ahí la reiterada denuncia ya que no esconde que la misma ciudad que él describe la están viendo un virrey, un corregidor, unos regidores, cinco alcaldes del crimen y dos ordinarios y ninguno

de ellos vela por el bien público ni hace nada para ganarse el alto honor, y el salario, que tienen asignado. Villarroel clama contra la falsa tolerancia que no es más que una dejación de funciones porque al igual que se desentienden del orden ciudadano tampoco se preocupan de las infraestructuras, del fomento de la agricultura, la industria y el comercio que elevarían las condiciones económicas del grueso de la población novohispana.

En México no se publican bandos<sup>25</sup>, para pasmo de Villarroel, que regulen la tranquilidad de los vecinos “antes bien cada uno vive como se le antoja, se recoge cuando quiere y perturba el reposo y sosiego particular de día y de noche” (pp. 177-178). A la falta de tranquilidad privada contribuye también la Iglesia con “el indiscreto uso de las campanas” (p. 191), preguntándose Villarroel “¿Qué dirían los que vivían en el siglo cuarto si levantasen la cabeza y observasen el lujo que hoy tienen las torres, vestidas de infinitos instrumentos del desasosiego y de la incomodidad de los habitantes, sólo porque se les antoja aturdir al vecindario a golpes de infinitas campanas día y noche, sin haber tampoco quien moderar o reforme este abuso que no conduce a otra cosa que a incomodar al género humano?” (p. 191). Todos aquellos elementos sensitivos, fueran ruidos, olores o visiones grotescas, que causaban horror a la sensibilidad dieciochesca aparecen en la obra de Villarroel, pero siempre, no podía ser de otro modo para un hombre tan en sintonía con su época, para tratar de reformarlo. Las alusiones del autor no buscan el desprecio o la burla sino la denuncia.

Sí se suceden, por el contrario, los bandos relativos a la limpieza y el empedrado de las calles, “pero ninguno se cumple por la omisión que hay continuamente en su celo y en hacer efectiva las penas que se imponen para su observancia” (p. 299). Con paciencia infinita comienza el autor a repasar el estado de la ciudad, las causas y sus particulares remedios y recomendaciones porque siempre cree, sin entusiasmos vanos pero con el debido énfasis, en la posibilidad de mejora.

<sup>25</sup> Pueden cotejarse las críticas de Villarroel con el repertorio de edictos y bandos públicos del periodo dado por Francisco de Solano, *Las voces de la ciudad. México a través de sus impresos (1539-1821)*, Madrid, CSIC, 1994. Podrá apreciarse que los aspectos en los que incide Villarroel (limpieza, iluminación, alumbrado, coches, etc.) ocuparon reiterados llamamientos, por lo que puede deducirse que nunca terminaban de solucionarse de ahí la irritación de nuestro autor. Efectivamente, ninguno de los consignados por Solano hace alusión al ruido y la perturbación del descanso.

Villarroel enfoca la ausencia de servicios públicos conectando unos asuntos con otros, así, el barrido de las calles, mal hecho porque lo realizan “los criados de las casas, sin haber discernimiento en ellos, ni en sus amos” (p. 230), taponan los caños, obstruyen las acequias y ocasionan perjuicios a la salud y al bienestar de los vecinos que soportan el mal olor y la acumulación de la basura, “rebosando la inmundicia por todas partes” (p. 230), mientras el “regidor que corre con este ramo” (p. 230) roba y falsifica a un tiempo puesto que, además de lucrarse con la partida estipulada, elabora “una cuenta fantástica para dar por consumido el fondo asignado” (p. 230).

Un servicio público que vale más que esté en manos privadas, es el del empedrado de las calles, ya que, cuando de ello se ocupa la administración, salen todas las obras “caras y malas” (p. 230), y ejemplifica con el despilfarro ocasionado por el empedrado de la calle de la Palma a la de San Francisco; por contra los mismos comerciantes de la zona se encargaron de la pavimentación de “las dos calles de la Monterilla” (p. 230) y éstas quedaron “más vistosas y más firmes y costaron mucho menos” (p. 231). La visión política de Villarroel combina entonces la concepción de una administración saneada que vele por el buen funcionamiento de todos sus negociados a la vez que contempla la bondad de la iniciativa individual, toda vez que el Estado haya admitido que el conjunto de los vasallos no son mera masa a regir sino que deben sentirse integrados en un sistema en el que tendrán derechos y responsabilidades. Esto se manifiesta con claridad cuando alude a la deficiente iluminación de las calles, con la consiguiente delincuencia que genera, indignándole que los vecinos de México gasten el dinero en cosas triviales o inadecuadas de ámbito personal, mientras son reacios a aportar lo necesario en la esfera colectiva:

El alumbrado, que es tan preciso en esta ciudad para la comodidad pública cuando para obviar infinitas maldades, [...] jamás ha llegado, ni llegará al debido arreglo que requiere, por ser estos unos habitantes que no escasean el poner mil pesos a un albur, a una carta en la banca, a una figura en el bilbis, u otra diversión ruinosa y se les hace muy duro gastar medio cuartillo de aceite de nabo en encender un farol para su propia comodidad y para evitar que les quiten la capa al entrar en su casa, o les den un golpe por causa de la obscuridad y falta de policía en ramo tan importante o por no precisarles a ello (p. 231)

Reconoce Villarroel que cuando el último gobierno recayó interinamente en la Audiencia se reclamó la colaboración de los vecinos principales y que estos contribuyeron “costeando de sus bolsillos los faroles” (p. 231) pero en la misma medida advierte que las mejoras ciudadanas no pueden dejarse en manos ni del arbitrio del que manda ni de la buena voluntad de los pobladores, debiendo estar sujetas a un “Reglamento” (p. 231) que obligue a autoridades y vecinos a contribuir según su capacidad económica, para que este proyecto no se quede “como otros muchos, sólo en la línea de lo posible” (p. 231). Como podemos apreciar, Villarroel no transita la senda roussoniana de la esencial bondad humana. En la línea de Montesquieu, nuestro autor cree en la ley y el orden, aplicando medidas coercitivas y punitivas para todos aquellos que burlen las normas de la convivencia y en esto entran tanto los de arriba como la plebe, sin temerle a la crueldad como puede apreciarse en el capítulo que dedica a los obrajes. Ley y orden estricto para encauzar el bien común:

La experiencia dicta que sólo por estos medios o el de la compulsión, podrá conseguirse el fin; porque pensar que por súplicas lleguen este y otro proyecto a tener efecto, es pedir peras al olmo (p. 231)

Remachando el asunto con información de su directa e inmediata experiencia, referida a la calle en la que escribe su tratado y comparte vecindad con dos regidores:

En la misma calle en que se escribe este punto viven dos regidores y hasta ahora, debiendo ser los primeros en dar este ejemplo, no se han dignado poner un farol, estando la calle hecha una Noruega (p. 231)

A través de *Enfermedades políticas...* contemplamos que la colonia no fue ajena a ninguna de las marcas del siglo: una bullente sociedad, más compleja evidentemente por la heterogeneidad de los grupos humanos que la formaban, en las que las aspiraciones individuales traían de la mano la moda, la emulación y el lujo. Por eso, el tratado de Villarroel recorre los temas que trataron, en mayor o menor medida, todos los ilustrados hispánicos. Por ejemplo, el lujo superfluo de los ricos, que Villarroel desprecia pero no condena porque “de las superfluidades de los ricos se mantienen los artesanos pobres” (p. 238), se combina con las pretensiones de los que careciendo de capital quieren aparentarlo y con los que, para alarma



del autor, no correspondiendo a su condición tienen caudales suficientes, y el resultado es que “pasan de seiscientos treinta y siete coches de diario uso que ruedan por la capital” (p. 238). Aparejado a esto aparecen los cocheros, lacayos, porteros y demás sirvientes de virreyes, arzobispos, oidores y en general de todos cuantos pueden procurarse criados, estimando el número de la gente de librea en “tres mil ciento ochenta y cinco hombres los más insolentes y pícaros de la república” (p. 240) que van “atropellando a cuantos encuentran, causando muertes, ya en criaturas, ya en hombres y mujeres, y rompiendo brazos y piernas y cometiendo otros excesos impunemente a título de casualidades inevitables y lo más cierto porque son criados de ministros y de otros personajes” (p. 240). Si cada uno de los hechos que apunta son en sí mismos graves, el peor de todos es la impunidad porque ésta es la que impide crear una sociedad que pueda llamarse tal por estar dotada de una conciencia colectiva que implique solidariamente a todas sus partes, regida por unas normas que amparen a los ciudadanos. El descrédito del sistema es lo que opera en contra de la civilización:

¿Cuándo se ve que haya un ejemplar que escarmiente a los demás? Todo se pasa y todo se disimula porque vivimos en un país donde los potentados son el verdadero azote de la justicia, donde esta amabilísima deidad [la ley] sufre los más visibles ultrajes y en una palabra, donde si se conoce es sólo para burlarse de ella (p. 240)

Si no se ha velado por la justicia, menos se ha hecho por el recreo público, necesario en esa vida ciudadana a la que aspiraba el siglo porque la Alameda de México es en 1785, según Villarroel, lo que sigue:

La alameda, supongamos, que es el único paraje cómodo y más inmediato que hay para divertir el ánimo y gozar los hombres de un rato de recreación y pasatiempo que corre a cargo de uno de los regidores, sirve más de enfado y de molestia que de diversión, por el ningún orden político que hay en ella; porque siendo sitio común se ocupa su corto recinto de a más baja plebe, desnuda o casi en cueros, sin atreverse ningún hombre decente, ni de alguna graduación a sentarse al lado de ella por excusarse de la inundación de piojos en que va a meterse, sufriendo más bien otras incomodidades que exponerse a recibir en su cuerpo semejante plaga. Ya sería evitable este peligro con pasar el rato sin la comodidad del asiento y del descanso si no

llegara a molestar igualmente al sentido del olfato, la fetidez y mal olor de la manteca, que se desparrama por toda su circunferencia, a causa de permitirse indebidamente que en ella se guisen comistrajos y porquerías que es el reclamo de la gente común y ordinaria... (p. 182)

Un amplio apartado lo dedicará al teatro, porque no olvida Villarroel que, además de entretener es una de las vías de acceso a la formación del gusto y los valores. Todo esto no puede lograrse porque el criterio que rige las funciones es el del empresario, guiado sólo por su interés pecuniario<sup>26</sup>. Para nuestro autor es una verdad palmaria que el público de México no demanda los engendros que allí se estrenan sino que “se ve precisado [...] a disimularlos, sufrirlos con paciencia, acomodarse a lo que hay en el día y gastar su dinero con repugnancia por no encontrar otra diversión que le sea más adecuada y deleitable” (pp. 217-218).

Sólo en un par de ocasiones la argumentación de Villarroel sale fuera de los cauces de la razón ilustrada para ingresar en los anchos márgenes de la creencia, una de ellas aparece en medio del furor negativo que le desatan las corridas de toros, tan perjudiciales que hasta provocan la ira de Dios:

Pero estas muestras, además de ser reliquias de la barbaridad romana y un símil de las fiestas de los gladiadores, tienen la desgracia de ser ruinosas y destructivas de muchas familias y sólo útiles para los que las promueven, fuera de que son innumerables los pecados que se cometen con estas funciones, viéndose palpablemente la indignación del altísimo en afligir con epidemias, con hambres y con otros infortunios y calamidades a esta capital, luego que se intentan semejantes diversiones (p. 206)

Como tantos ilustrados, de Campillo a Jovellanos, Villarroel manifestará su animadversión a semejante espectáculo, encaminando pronto su crítica hacia el terreno económico y sociológico. Con detalle explica Villarroel los trastornos sociales acarreados por la fiesta. Todo comienza con el lujo innecesario e interesado con el que se recibe a los virreyes, que implica de dos a cuatro

<sup>26</sup> Para un estudio de las obras estrenadas en México en el siglo XVIII, *vid.*, Teodosio Fernández, “Magia y milagros en el teatro novohispano del siglo XVIII”. *Anales de Literatura Hispanoamericana*. núm. 21. Madrid, 1992, pp. 165-178.

semanas de corridas. Y ahí empieza la corruptela: los capitulares se han encargado de arrendar “la plaza a un Testa de Fierro, o un sujeto imaginario” (p. 206), a continuación se alquilan las localidades y principia el negocio particular de los regidores con el subarrendamiento y la reventa. “Este desorden es la causa de que suba el costo de un balcón o lumbrera al excesivo precio de más de doscientos y cincuenta pesos por las dos semanas” (p. 207). La vanidad hace su aparición de la mano de las mujeres que “tienen por acto vergonzoso y de menos valer el presentarse todos los días con un mismo traje” (p. 207), pasando el discurso de la especulación económica a la decadencia moral, porque, según nuestro autor, el vestuario puede provocar “disensiones domésticas” en el mejor de los casos, “la prostitución” de algunas, en el peor, y “la profanidad sin límites en todas” (p. 207). Villarroel, en línea con la austeridad que guiaba el pensamiento ilustrado hispánico, será particularmente sensible a este imperio de las apariencias que comenzaba en su siglo y que no había de parar, como podemos comprobar leyendo los versos con que Andrés Bello quiso desmascarar tan notable, también para él, desmán.

En ningún caso milita en las filas de los afrancesados, con precisión objetiva el foco suntuario en Francia. Sus críticas recorrerán todos los aspectos de la antigua polémica, avivada en la década del ochenta después de que Masson de Movilliers publicara su artículo sobre España en la *Enciclopedia*. Para mayor pasmo de Villarroel, España consiente el comercio con los productos superfluos de una potencia extranjera mientras se ahogan las posibilidades del desarrollo mercantil e industrial de las Indias. Villarroel observa espantado el crecido número de franceses que se avecinan en México cuya sola mira consiste en “sacarnos el dinero, transportarlo a sus países, irse y mofarse de los españoles” (p. 373), mientras se establecen de cocineros, relojeros, plateros o de peluqueros “acostumbrando a pedir y llevar por sólo una peinadura a una dama, verdadera o supuesta, una onza de oro” (p. 373) y no hay quien lo pare puesto que en Indias las mujeres, además de sucumbir a la moda, tienen arrestos suficientes para dirigir a la ruina a los hombres:

¿En qué parte de lo descubierto se toleraría este exceso, sino es en las Indias, en que el sexo femenino está en la inalterable posesión de destruir los caudales y perder a los hombres por llevar adelante el capricho de la moda y ponerse sobre sus cabezas una torre de viento,

sostenida de una fábrica de listones y de otra máquina de alambres, estopas, sebos y otros mil ingredientes de la profanidad del lujo y del desentono, sólo porque la señora Doña Fulana, o Doña Zutana se la pone y la usa? (p. 373)

Ahora bien, en el panorama que contempla Villarroel, la moda ha atrapado también a los hombres, y lo que en ellas era simple desorden en ellos es una alevosa pérdida de identidad, que puede conducirlos, así lo habían visto también innumerables ilustrados, entre ellos Rousseau, al afeminamiento:

Este es el más fuerte escollo en que tropieza diariamente el comercio por la indebida permisión de tantos franceses y españoles, marinos y no marinos, como se introducen por Veracruz y sus costas, conduciendo del Guarico crecidas porciones de listados, gasas, rengues, relojería, cadenas y mil baratijas y futesas con que se extrae el dinero, separa el curso del comercio español se extiende más y más el lujo, con un escándalo insufrible ya, así en hombres como en mujeres, llegando a tanto la depravación en este punto, que se ha transformado el sexo, vistiéndose los hombres como si fuesen las más profanas ramerías, sin que les cause empacho haber mudado el traje serio y decoroso de españoles por el lascivo y afeminado de los franceses (p. 372)

El ideal de sobriedad y templanza, esa aspiración a una “mediocritas”<sup>27</sup> que halle la felicidad huyendo de los extremos, guía la ética extendida en *Enfermedades...* y esa profunda moralidad choca con la libertad que ha venido, para lo bueno y para lo malo, en el mismo espíritu de época. La mirada de Villarroel repasa alarmada ese momento histórico en que cualquier sujeto no quiere conformarse ya con la condición que le marca su nacimiento, ni siquiera con el mayor freno que podían imponerle sus caudales, ve la ruina individual de tantos y lo considera un problema público que debe encauzarse cuanto antes inculcando valores y corrigiendo, con el peso de la ley, las conductas.

Más alarma aún que la extravagancia del estamento de españoles le causa la desnudez de los indígenas porque si, para Villarroel, aquellos caminaban hacia la degeneración, estos se ven arrojados

<sup>27</sup> José Antonio Maravall, “La idea de la felicidad en el programa de la Ilustración”, en *Estudios de la historia del pensamiento español (siglo XVIII)*, intro. y comp. Carmen Iglesias, Madrid, Mondadori, 1991. p. 182.

a unas condiciones infrahumanas que ningún gobierno civilizado debiera consentir. Creciendo entre estos fuertes contrastes, el panorama que ofrece México es lamentable, ese es su diagnóstico y de ello es responsable una mala administración sumada a otras "causas parciales" (p. 263) de tanto desorden ciudadano, entre las que enumera la bebida y el juego que "no sólo comprenden a los indios, mulatos, negros, lobos, coyotes, zamboygos, mestizos y castizos, sino es también a los españoles, incluyendo infinitos europeos (p. 263). De ahí resulta la ruina moral de muchos individuos que va acompañada de su quiebra económica, pobres que se unen a los vagos, a los ociosos, a los desempleados, a los niños y muchachos que deambulan desamparados por las calles de la ciudad, que tantas páginas ocuparon en los tratados de los ilustrados hispánicos, de los cuales Villarroel solo cita la "obra pia de Ward"<sup>28</sup> (p. 226). En el contexto novohispano, la situación que contempla el autor crea la mayor de las paradojas, que a la par es una de las quejas de mayor tradición en América, la miseria que reina en el riquísimo virreinato de Nueva España:

¿Quién sería aquel que se persuadiese (a no darle en los ojos la misma experiencia) que fuese tan común la pobreza en los pueblos de la Nueva España y mayormente en su capital, corriendo por todo el orbe la común fama de su opulencia, el número casi sin número de millones que se han sacado de sus minerales y que han llegado a hacer ricos, respetables y aun temibles algunas de las potencias de la Europa? ¿Ni quién creerá que haya sólo en México más pobres y mendigos que en toda la Europa junta? (p. 264)

<sup>28</sup> *Obra pia y eficaz modo para remediar la miseria de la gente pobre de España* fue publicada en 1750 por Bernardo Ward, en ella se recogía una tendencia ilustrada, con respecto al tratamiento de los sectores marginados de la sociedad, no regida ya por la caridad de estirpe religiosa sino por la responsabilidad estatal en el asunto. Por lo demás, tanto esta obra como el *Proyecto económico* (1762) del mismo autor, así como las propuestas de Manuel Rubín de Celis en el *Discurso sobre el modo de fomentar la industria popular* cuya primera edición aparece añadida a la traducción publicada en 1774 de la obra de Marcardier, *Tratado del cáñamo* y en edición independiente en el mismo año, bajo el auspicio de Campomanes, siendo una de las obras más difundidas de la ilustración hispánica (vid., Inmaculada Urzainqui y Álvaro Ruiz de la Peña, *op. cit.*, pp. 53-94), bien directa o indirectamente a través de la incorporación de las ideas de Rubín de Celis en el *Discurso sobre el fomento de la industria popular* (1774) de Campomanes, son obras conocidas por Villarroel, a juzgar por los temas, ideas y propuestas políticas, económicas y sociales de *Enfermedades políticas...*

Como hemos dicho, no está exenta la administración central de los dardos de Villarroel, este es uno de los valores de su discurso, la libertad con que está escrito, la aparente ausencia de autocensura, aunque el autor declare conocer los límites de la época, y la carencia de omisiones comprometidas o de disculpas a las terminales del poder radicadas en España, salvo la tradicional de achacar a los ministros los males del imperio, salvaguardando al Rey. Por ejemplo, ha vinculado parte de las lacras de México a la bebida y su descripción de la situación no colinda sólo, ni fundamentalmente, con juicios de raíz moral o religiosa sino que muestra con fuerza e irritación el panorama de consecuencias humanas y sociales que acarrea:

Esta [...] es la causa de la exorbitante desnudez y miseria voluntaria de tantos infelices que dejan muertas de hambre a sus mujeres e hijos por gastar con desenfreno cuanto han adquirido en el día o en la semana. Estos son los efectos de la incuria, de la omisión y de la tolerancia de los jueces, no causándoles horror el ver tirados por las calles los hombres y las mujeres, como si fuesen perros, expuestos a que un cochero borracho como ellos, les pase por encima el coche, como sucede, despachándolos a la eternidad en una situación tan infeliz como en la que se hallan (p. 266)

Villarroel ve multiplicarse por doquier las pulquerías y vinaterías en México y no se explica cómo la Real Hacienda, por aumentar sus rentas anuales a las que están sujetas las bebidas alcohólicas, prefiere las ganancias en pesos a costa de la destrucción de los vasallos. Nuestro autor no es partidario de prohibiciones taxativas; su moralidad, estricta, no es pacata, sabe que un consumo moderado y "racional" (p. 246) jamás es perjudicial, además no desconoce los efectos medicinales del pulque y el ramo comercial que desarrolla, y todo eso le parece bien. Habla de otras medidas: la primera que el Estado no lucre con las pulquerías, que se modere el número de tabernas y puestos de venta al público, que no se tolere beber en las calles, que se prohíba su apertura en días de fiesta y de precepto y que no se consienta la venta de bebidas alcohólicas durante las noches de los días laborables "pues no hay motivo para que estén abiertas estas diabólicas oficinas hasta las nueve de la noche, cuando no lo están otras algunas de comercio" (p. 272).

Cuando el relato se detiene en las casas de juegos, ya, definitivamente, el lector tiene la impresión de estar recorriendo los espacios y ambientes en los que José Joaquín Fernández de Lizardi introdujo al Periquillo Sarniento, de las cárceles al baratillo, “esa cueva de los hurtos y raterías que cometen los aprendices, artesanos, criados y sirvientes de las casas” (p. 283), pasando por diferentes oficios: militares, eclesiásticos, jueces, abogados, escribanos, estos últimos “la escoria de la República” (p. 126), hasta llegar a los médicos, desinteresados en sacar rendimiento de las hierbas medicinales autóctonas, que podrían ser parte de la riqueza novohispana, si se aplicaran a aprender “de los indios y de los campistas los conocimientos que ellos tienen” (p. 344), en vez de contentarse “con las medicinas que han aprendido dictadas por Hipócrates, Galeno y Avicena, dos mil años hace” (p. 349). En estas manifestaciones tenemos concentrado un alegato en favor de la experiencia sobre la autoridad, así como el otro mal que con tanta hilaridad reflejó Lizardi en el doctor Purgante, la inepticia disfrazada de rito, la afición al lucro por encima del servicio a los demás. Advierte, además, que los médicos siguen en Nueva España “un sistema errado o caprichoso” (p. 349) quizá “por hacer acaso misterioso el arte, sepultar sus yerros y lograr solos las riquezas con que les brinda la delicadeza mujeril y la aprehensión y desarreglos de los hombres glotones y asombradizos” (p. 349).

Villarreal que con tanta obstinación repetía en *Enfermedades...* que el paso del tiempo enquistaría los males de México, desconocía que, alrededor de treinta años después, el “Pensador mexicano” volvería a denunciar las mismas calamidades con idéntico ánimo de mejora. Nada parecía haber cambiado, “Hay [dice refiriéndose a los jugadores] innumerables hombres que no viven de otra cosa, ni se les conoce otra ocupación, otro caudal, ni otro ejercicio que el juego, no debiéndose tolerar este desorden en ninguna república que pretenda ser bien gobernada” (p. 274). Y sin embargo se consiente, y de la peor manera, puesto que lo habitual es que los jueces apliquen, en estos casos, el peso de la ley a “la gente común y miserable” y hagan la vista gorda “con las personas de carácter, acomodadas y distinguidas” (pp. 274-275). Este doble rasero convierte a los jueces en “delincuentes” (p. 274) y a la legislación en papeles sin validez alguna, molestándole sobre manera que en asuntos jurídicos se aleguen criterios regionales y haya “sujetos que lleven la opinión de que no rigen en estos o que no pueden ponerse en práctica” (p. 275) las medidas dic-

tadas en Castilla. Para Villarroel todos estos asuntos no son sólo un problema político, un asunto de Estado o un conflicto de orden público sino un tósigo que va calando en la población y que afecta a la honradez de las personas. Claramente se aprecia cuando habla de los criados que sempiternamente roban a sus señores por lo que éstos viven desconfiados. No hay, para nuestro autor, moral individual porque no la hay colectiva: los principales defraudan y avasallan, la gente común roba y engaña; los de arriba, no vigilan ni son ejemplares, los de abajo se aprovechan y ninguno cumple su cometido en el cuerpo social. No es, ni mucho menos, sorprendente en su siglo esa mirada hipercrítica que opera desde el ejemplo concreto hacia la generalización. Sí es, por el contrario, más llamativa la radicalidad enfrentada de las visiones que separan la primera publicación parcial de *Enfermedades políticas...* en 1831 de la última edición completa de la obra en 1994. Estas van del entusiasmo de Carlos María de Bustamante animando a leer el impreso anónimo que publicaba para que a través de él se viera el nocivo estado al que España había arrojado a México y pudiera compararse la siniestra época colonial con el cambio producido tras la independencia; al desprecio que el informe de Villarroel le provoca a Beatriz Ruiz Gaytán, entre otras razones, por no ser capaz de apreciar “la esplendidez de la época que le tocó vivir”<sup>29</sup>. Quizá el análisis deba centrarse, no en lo que Villarroel significa para nosotros en función de nuestra ideología, sino en lo que entraña en la época en la que escribió, la visión general que dio de la ciudad de México y el hecho de que poco se pudiera hacer ya para reformar la situación.

<sup>29</sup> Beatriz Ruiz Gaytán, *op. cit.*, p. 43.





# LA COLONIA EN LOS INICIOS

## DE LA NARRATIVA MEXICANA

Y EN LA MODA COLONIALISTA

Óscar Mata \*

La Colonia –los tres siglos de dominación española sobre el territorio que actualmente ocupa la República Mexicana– fue uno de los temas tratados por los primeros narradores nacidos en la Nueva España y que alcanzaron la edad madura como mexicanos. Es bien sabido que la narrativa latinoamericana se inicia con *El periquillo Sarmiento*, de José María Fernández de Lizardi, cuyas dos primeras ediciones, de 1816 y 1825, fueron sustancialmente reducidas por la censura. No fue sino hasta la tercera edición, aparecida en 1830 y 1831, que el público pudo enterarse de todos y cada uno de los episodios que vivió el bueno de Pedro Sarmiento durante su periplo que lo llevó a darle la vuelta al mundo. A partir de entonces la narrativa, el género vedado, prohibido durante la época colonial por la Real Cédula del 4 de abril de 1531, ganó espacios en las publicaciones de la nueva nación: libros, periódicos y revistas. La mayoría de las revistas tuvo una vida efímera, pues en la época de la independencia sólo uno de cada diez habitantes de la Nueva España, cuya población ascendía a poco más de seis millones de personas, sabía leer y escribir. No obstante el reducido número de posibles lectores, unos seiscientos mil en un extenso territorio cuyas comunicaciones distaban mucho de ser al menos suficientes, de 1835 a 1850 se publicaron cerca de un centenar de narraciones en periódicos y revistas mexicanas. Sus temas principales eran el amor, se vivía en plena época romántica, y el nacionalismo. Los primeros narradores mexicanos también se interesaron en las costumbres y no dejaron de dirigir su mirada al pasado, de ahí que en no pocas de estas novelitas se trataron asuntos coloniales.

Curiosamente la primera narración con un tema colonial publicada en la ciudad de México se debe a la pluma de un español:

\* Departamento de Humanidades, UAM-A.

don Justo Gómez, el conde de la Cortina. El texto en cuestión es “La calle de don Juan Manuel” (anécdota histórica del siglo xvii)<sup>1</sup>, que según la leyenda<sup>2</sup> aconteció en la calle donde vivió don Justo (en la actualidad la cuarta calle de República de Uruguay), quien por primera vez la escuchó de labios de su barbero. Se trata de la historia o leyenda colonial más popular, pues ha sido escrita y reescrita una y otra vez, tanto para publicaciones periódicas como para el cine y la televisión, así como para libros o pasquines. El momento más popular de la historia es cuando don Juan Manuel, a las once de la noche, le pregunta la hora a un transeúnte. Éste le responde y don Juan Manuel le clava un puñal en el pecho mientras le dice “dichoso usted que sabe la hora en que muere”. En su tratamiento de la leyenda colonial, el conde de la Cortina nos ofrece dos facetas del asunto: en primera, la conseja popular que corre de boca en boca y de generación en generación, o sea lo que al erudito español le contó su barbero; en segunda, el hecho real que inspiró la leyenda, suceso que don Justo Gómez se encargó de investigar en fuentes dignas de todo crédito: la infidelidad de la hermosísima esposa de don Juan Manuel, quien se vio forzada a proceder de esa manera para liberar a su esposo de la cárcel; sin embargo, éste consigue escaparse y descubre a su cónyuge en brazos de su seductor, el alcalde... Dejo a propósito sin referir el final de la leyenda, en parte, como una invitación a leer el ejemplar texto de don Justo, y en parte, porque interesa indicar que la mención, aunque somera, de las fuentes escritas, será una constante en buena parte de los textos inspirados por la época colonial. Luis González Obregón, Francisco Monterde, Artemio de Valle Arizpe y los otros narradores que escribieron tomando como tema a la Colonia mencionan los materiales escritos, en su mayor parte legajos de archivos, que consultaron para escribir sus obras. Importa indicar también que ellos mismos se autonostraron “colonialistas” y así también los llaman sus teóricos.

Poco antes, en 1836 y en la ciudad de Guadalajara, Jalisco, había sido publicada la novela histórica *El misterioso*, escrita por

<sup>1</sup> José Justo Gómez de la Cortina, “La calle de don Juan Manuel” en *Revista Mexicana*, México, 1835. pp. 551-560.

<sup>2</sup> Se entiende por leyenda una historia real en la que se da un hecho sobrenatural; o un hecho histórico con situaciones inexplicables que caen en el terreno de lo divino, de lo misterioso. La madre de la leyenda es la tradición oral.

Mariano Meléndez y Muñoz,<sup>3</sup> novelista del que se tienen muy pocos datos; nació en Teocotlán, Jalisco, fue impresor en Guadalajara, aunque prefirió que su novela fuera impresa en la tipografía de Teodosio Cruz Aedo, publicó algunos artículos y parece ser que al final de su vida regresó a su pueblo natal. *El misterioso*, aunque sucede en época de Felipe II, en ella aparecen Pánfilo de Narváez, Hernán Cortés, el conde de Elba y su acción se desarrolla en España, Yucatán y Tabasco, es según Luis González Obregón, no una novela colonial sino “el ejemplo mejor que puede presentarse de los pésimos frutos que produjo la escuela romántica exagerada”. Y para muestra sólo basta un botón: Hernán Cortés manda quemar viva a su madre con todos sus hijos, porque ésta no quiso corresponder a sus lúbricos (el adjetivo es de don Luis) deseos<sup>4</sup>. Una estudiosa de la literatura jalisciense, Magdalena González Casillas,<sup>5</sup> señala que sólo hay dos ejemplares de la novela, ambos en colecciones particulares; González Casillas—quien al parecer tuvo oportunidad de leer la obra— la considera la segunda novela indianista, escrita en un estilo neoclásico salpicado de citas mitológicas. Por lo demás, *El misterioso* está lleno de inexactitudes geográficas e históricas: su trama se desarrolla en un Cozumel boscoso, donde coinciden la mitad de los cortesanos de la casa de Austria y también se defiende al “desdichado país de los aztecas”, lo anterior entreverado por frecuentes viajes a Flandes y al México de Hernán Cortés. Cuando “El misterioso”, quien ha cubierto su rostro con un capuz, revela su verdadera identidad, resulta ser, ni más ni menos, que el infante don Carlos, el hijo de Felipe II...

En los cuentos y las novelitas de ambiente colonial publicadas por autores mexicanos entre 1838 y 1850 destacan la dureza y la prepotencia de los personajes españoles. “El inquisidor de México”,<sup>6</sup> de José Joaquín Pesado es la primera novelita mexicana sobre la Inquisición. La protagoniza don Domingo Ruiz de

<sup>3</sup> Mariano M. de Muñoz. *El misterioso*. Guadalajara. Impr. Teodosio Cruz Aedo, 1836. xvi, 318 pp.

<sup>4</sup> Juan Íñiguez, *Bibliografía de novelistas mexicanos*. Pról. de Francisco Monterde. México, SRE, 1962, p. 217.

<sup>5</sup> Magdalena González Casillas. *Historia de la literatura jalisciense en el siglo XIX*. Guadalajara, Eds. Gob. Est. Jalisco, 1987, pp. 88-91.

<sup>6</sup> José Joaquín Pesado, “El inquisidor de México” en *El Año Nuevo. Presente Amistoso*. México, 1838, pp. 99-137.

Guevara, quien cumple sus funciones con “un celo digno de mejor causa”. Es un viudo que ha abrazado el sacerdocio, pero que es padre de una joven mujer a la que juzga y condena. “El visitador”,<sup>7</sup> publicada anónimamente por el poeta Ignacio Rodríguez Galván, se basa en una tradición colonial, que como es normal en estos casos será retomada por otros autores. La historia nos habla de un tal Muñoz, visitador encaprichado, que no enamorado, de una joven y bella muchacha, quien a su vez ama a un mancebo, de apellido Quesada. Muñoz encarcela a Quesada y consigue que la joven le prometa que no verá más a su amado para salvarlo de la muerte; antes, ha rehuido un duelo con el joven enamorado. Para buena fortuna de los jóvenes, su caso llega a oídos de su majestad Felipe II, quien reprende duramente a Muñoz. Rodríguez Galván desarrolló este mismo asunto en un drama en tres jornadas que tituló *Muñoz, visitador de México* y escribió otra pieza dramática de tema colonial: *El privado del virrey*. “El marqués de Valero”,<sup>8</sup> de Guillermo Prieto, conocido como “Fidel”, refiere que el susodicho Valero, virrey de la Nueva España, se vale de su poder para hacerse amante de una bellísima señora, esposa de un capitán a quien quita de en medio, mandando que asalten al militar y después lo lleven a la prisión de San Juan de Ulúa. El prolífico Manuel Payno se ocupó de temas coloniales cuando hacía sus pinitos como narrador. Uno de sus primeros relatos es “Trinidad de Juárez” (Leyenda del año 1648) acerca de una huérfana cuyo padre muere a manos de infieles japoneses cuando viajaba a Manila con el propósito de ampliar sus negocios. De muy buena factura es “El monte virgen”,<sup>9</sup> la historia de amor de una pareja cuyo barco naufraga cuando se dirigían a las Indias. Ambos logran salvarse, pero en distintas chalupas, por lo que ya nunca más vuelven a verse. Debemos a José Bernardo Couto una espléndida versión de “La mulata de Córdoba”, otra leyenda muy popular; la publicó en uno de los primeros números de *El mosaico mexicano* en un curioso texto que contiene dos historias sin relación entre sí: “La mulata de Córdoba” y “La historia de un peso falso”.

<sup>7</sup> Anónimo, “El visitador”, en *Calendario de las Señoritas Mexicanas*, México, 1838, pp. 265-292.

<sup>8</sup> Fidel (Guillermo Prieto), “El marqués de Valero” en *El Museo Mexicano*, t. II, México, 1843, pp. 77-83.

<sup>9</sup> Manuel Payno, “El monte virgen” en *El Museo Mexicano o Miscelánea Pintoresca de Amiedades, Curiosidades e Instructivas*, t. 4, núm. 19, México, 1844, pp. 435-442.

En la década de 1840 a 1850, a pesar de los conflictos por los que atravesó el país se multiplicaron las revistas literarias –*El Museo Popular*, *Semanario de las Señoritas Mexicanas*, *El Museo Mexicano*, *El Liceo Mexicano*, *El Ateneo Mexicano*, *Album Mexicano*– y se fundaron dos de los principales periódicos de la nación: *El Siglo XIX*, que apareció de 1841 a 1896 y *El Monitor Republicano*, que circuló de 1844 a 1896. Huelga decir que tanto las revistas como los periódicos fueron el medio ideal para la difusión de la literatura. En la ciudad de Mérida, Yucatán, don Justo Sierra O'Reilly (1814-1861) –hijo de sacerdote y padre del secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes del porfirismo– fundó y animó tres revistas literarias. En *El Museo Yucateco*, (1841-1842) y el *Registro Yucateco* (1845-1849) publicó varias novelitas históricas, la mayoría de filibusteros, una de ellas<sup>10</sup> situada en la Colonia: “El secreto del ajusticiado”. En noviembre de 1848 apareció *El Fénix*, que circuló hasta diciembre de 1849; en todas y cada de sus ediciones, que religiosamente salían a la venta los días 1, 5, 10, 15, 20 y 25 de cada mes de Dios nuestro Señor, había una entrega de *La hija del judío*, un folletín, como los que escribían Dumas y Sue, entre otros muchos. El que ahora nos ocupa, firmado por un tal José Turriza (trasunto de Sierra O'Reilly), sucedía en el siglo XVII, en la ciudad de Mérida, Yucatán. La trama se inicia una noche calurosa de mayo de 1660 y nos narra la conspiración contra Felipe Álvarez de Monsreal y, una vez que este riquísimo caballero muere, en contra de su heredera, María, llamada “la hija del judío”, a quien se pretende hacer ingresar en un convento para que su cuantiosa fortuna pase a otras manos, entre las que se encuentra la Santa Inquisición. La novela es amena, está perfectamente bien estructurada, tiene algunas bases históricas (el conde de Marcel de Peñalva, gobernador y capitán general de la provincia de Yucatán realmente existió y las actas del Ayuntamiento se refieren a él como “azote de la Provincia”), y en su texto no faltan los reproches a los españoles por su actuación durante la Colonia, (“El atraso absoluto de la Colonia en artes y manufacturas, la pobreza general del país, la total incomunicación con el extranjero, el exclusivo monopolio de la Madre Patria...”<sup>11</sup>) pero no tuvo continuadores sino hasta

<sup>10</sup> Justo Sierra O'Reilly. “El secreto del ajusticiado”, novela histórica, en *Registro Yucateco*, t. II, Mérida, julio de 1845, pp. 10-29.

<sup>11</sup> Justo Sierra O'Reilly. *La hija del judío*, t.I. México. Porrúa, 1970. p. 2.

20 años después, cuando Pascual Almazán, con el seudónimo de Natal del Pomar, publicó *Un hereje y un musulmán: México hace trescientos años*,<sup>12</sup> novela histórica. Muy posiblemente la aparición de *Un hereje y un musulmán*, la segunda narración extensa escrita sobre la Colonia en México, propició que *La hija del judío* fuese reeditada dos veces en 1974, a más de una década de la muerte de su autor, quien pensaba que su novela colonial debía ser limada y aun modificada antes de ser dada de nuevo a la imprenta. Las sucesivas ediciones de *La hija del judío* y los reconocimientos de la crítica sugieren que don Justo padre no juzgaba con justeza su obra.

La aparición de *Un hereje y un musulmán* y las reediciones de *La hija del judío* coinciden con el auge de la novela histórica y del folletín en México. Juan A. Mateos publica *El cerro de las campanas en 1868*,<sup>13</sup> apenas unos meses después del fusilamiento de Maximiliano. Ese mismo año Vicente Riva Palacio da a la imprenta *Calvario y Tabor*<sup>14</sup>, que ensalza las luchas de nuestros patriotas en contra de los invasores franceses; la novela fue reeditada varias veces. Juan A. Mateos escribió toda una saga de novelas históricas, pero en ninguna se ocupó de temas o asuntos coloniales. De hecho la inmensa mayoría de los novelistas mexicanos le dieron la espalda a la época colonial. Cuando en el apogeo del porfiriato, Victoriano Salado Álvarez escribe sus catorce episodios nacionales mexicanos, principia con Antonio López de Santa Anna<sup>15</sup> y termina con el sitio de Querétaro.<sup>16</sup> La Colonia, entonces, era un asunto del que no se escribía. El silencio narrativo impuesto por la Cédula Real se mantuvo en la república independiente.

<sup>12</sup> Pascual Almazán, *Un hereje y un musulmán: México hace trescientos años*. Novela histórica por Natal del Pomar. México, Imp. de Luis Inclán, calle de San José el Real, núm. 7, 1870. 327 pp.

<sup>13</sup> Juan A. Mateos. *El Cerro de las Campanas. (Memorias de un guerrillero)*. Novela histórica por... Pról. De José Rivera y Río. México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1868. 757 pp.

<sup>14</sup> Vicente Riva Palacio. *Calvario y Tabor*. Novela histórica y de costumbres por el general... Pról. De Ignacio M. Altamirano. México, Manuel C. de Villegas y Cía., 1868. 589 pp.

<sup>15</sup> Victoriano Salado Álvarez. *De Santa Anna a la Reforma. (Memorias de un veterano. Relato anecdótico de nuestras luchas y de la vida nacional desde 1851 a 1861)*. México, J. Ballecá y Cía, 1902. 3 vols.

<sup>16</sup> Victoriano Salado Álvarez. *Episodios Nacionales Mexicanos. (Segunda serie). La Intervención y El Imperio (1861-1867)*. México, J. Ballecá y Cía., 1903. 4 vols.

Por su parte, el público –tanto el lector como el escuchador– mostraba su preferencia por historias que sucedían en países lejanos y épocas pasadas, pues así podía imaginar tipos humanos y paisajes que desconocía. En ese sentido, la Colonia que tenía casi medio siglo de haber finalizado, ofrecía muchas perspectivas y posibilidades a los novelistas, que en términos generales no fueron aprovechadas.

¿Causas? Puede haber dos. Una es que la Colonia no había sido una buena época para los nacidos en las Indias, en primer lugar para los llamados “naturales del lugar” por conquistadores y cronistas, y posteriormente para los criollos. No hablaré aquí de las bestialidades, brutalidades y barbaridades que se producen en toda conquista. Me concretaré a señalar que el proceso de mestizaje distó mucho de la historia de amor que presenta Artemio de Valle Arizpe en “Quien bien te quiere... te hará herrar”, el primer texto *Sala de tapices*.<sup>17</sup> Cuenta el amor de un conquistador, don Juan Cansino, y una bella indígena, llamada Colhua. “La vio con su porte airoso Juan Cansino y el corazón se le fue tras ella”, la mujer acepta sus galanteos. Sin embargo, debido a sus condiciones de conquistador y esclava, por ley y ordenanza, el español se vio forzado a herrarla, marcar con un hierro candente el hermosísimo rostro, acción que Juan llevó a cabo no sólo con el consentimiento sino con la ayuda de su amada; el relato afirma que ella, lejos de quejarse, experimentó placer durante el acto, pues así los enamorados se aseguraban que continuarían juntos... Y en el lento discurrir de los tres siglos de dominación española, una vez que el orden colonial quedó establecido, supuestamente “como Dios manda”, se mantuvo en segundo plano a los criollos, los hijos nacidos en la Nueva España de padres españoles. En la novelita “El criollo”<sup>18</sup> de José Ramón Pacheco, quien se ganó el pan como abogado, puede encontrarse una retahíla de quejas en contra de los privilegios de que disfrutaban los españoles en una tierra que no era la suya, al menos de nacimiento.

Entonces era una positiva desgracia para los mexicanos ser hijos de su hermoso suelo. Anátoma político y excomunión social era la suerte

<sup>17</sup> Artemio de Valle-Arizpe, “Quien bien te quiere... te hará herrar” en *Sala de tapices*, México, Diana, 1980. pp. 7-12.

<sup>18</sup> José Ramón Pacheco, “El criollo” en *El Año Nuevo. Presente Amistoso*. México, 1838, pp. 209-248.



de la más sólida virtud y del saber más profundo, si tenían la fatallidad de recaer en un hijo de español. En todas las capitales del país, y hasta en sus últimos cortijos, bastaba haber venido del otro lado de los mares para ser mejor que el criollo más distinguido. A Indias no se venía a mudar temperamento; y ya se ve, que los que emprendían este viaje con el único objeto de buscar fortuna eran, casi en la totalidad, de la clase más humilde de la península. El monopolio en el comercio, y la preferencia en los empleos y posesiones bajo un sistema más y más perfeccionado en el curso de tres siglos, proporcionaban una fortuna segura, que aunque con ella no se comprase un título de conde o marqués, bastaba por sí sola para hacer al que la poseía el hombre de las atenciones, capaz a su vez de proteger al sobrino o al paisano que venía a marchar sobre sus huellas; pero esta fortuna no era suficiente para dar una educación, por decirlo así, infusa, para revestir al burdo o al necio de modales y conocimientos que no adquirió en sus primeros años.<sup>19</sup>

Hay una segunda causa que puede ayudar a explicar el silencio de los novelistas mexicanos con respecto a la Colonia. Este nuevo silencio narrativo no obedecería a una prohibición de las autoridades, sino simple y sencillamente a la falta de conocimientos. ¿Qué se sabía de la Colonia en el México de mediados del siglo XIX? Muy poco y el nuevo país no se mostraba muy deseoso de indagar en su pasado inmediato. Los malos tiempos de dominación extranjera, por fortuna, habían quedado superados y los próceres de la nueva nación eran sus insurgentes y, remontándose a épocas casi míticas, personajes indígenas como Cuauhtémoc. Los autores que habían escrito sobre la Colonia en el periodo inmediatamente posterior a la Independencia habían nacido y crecido, o al menos vivido buena parte de su infancia, bajo el dominio español; en la segunda mitad del siglo XIX aquello era una etapa histórica que había que olvidar. Téngase en cuenta de que una cosa es redactar algunas cuartillas con base en una leyenda que nos cuenta el barbero, o con los comentarios acerca de los atropellos y abusos de un peninsular que hacía y deshacía a su antojo en las Indias, y otra más laboriosa es urdir y desarrollar una trama novelística con esos elementos, que requieren el apoyo de la información relativa al tema.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 209.

El autor que rompió el silencio mexicano en torno a la Colonia fue el general Vicente Riva Palacio, quien casualmente tuvo bajo su custodia los archivos de la Santa Inquisición, de los que se valió para recabar la información que le permitió dar a la imprenta tres novelas cuyas acciones se desarrollan en la Nueva España. Las tres son folletines y el público tuvo la oportunidad de conocerlas en 1868 y 1869; o sea, en sólo dos años: *Martín Garatuza, (Memorias de la Inquisición)*,<sup>20</sup> *Monja y casada, virgen y martir (Historia de los tiempos de la Inquisición)*<sup>21</sup> y *Las dos emparedadas (Memorias de los tiempos de la Inquisición)*.<sup>22</sup> El hecho de que estos tres novelones hayan sido dados a la imprenta en tan poco tiempo no significa que Riva Palacio las haya escrito en tan breve período, como algunos piensan; más bien se trata de obras que el general había trabajado con anterioridad y que decidió presentar al público durante el auge de la novela histórica. Como en las primeras narraciones de ambiente colonial, el Santo Oficio resulta fundamental en las tramas de las novelas de Riva Palacio, pero en sus folletines el general ofrece más información de la manera de actuar del tribunal y de la época. Lectura tras lectura de legajos inquisitoriales, entrega a entrega de los capítulos de sus novelas, Vicente Riva Palacio —quien ganó sus estrellas de general de brigada combatiendo en contra de la intervención francesa y el imperio de Maximiliano— se convirtió en toda una autoridad en materia colonial. Expuso sus vastísimos conocimientos sobre la Nueva España en el segundo tomo de *México a través de los siglos: El virreinato*, (1885)<sup>23</sup> que abarca desde 1521, concretamente la situación de la gran Tenochtitlán después de la prisión de Cuauhtémoc, hasta el juramento como virrey de don Félix Berenguer de Marquina, el 30 de abril de 1800. Se trata de un estudio monumental, de casi novecientas mil palabras, dividido en tres libros, uno

<sup>20</sup> Vicente Riva Palacio. *Martín Garatuza. Memorias de la Inquisición*. México, Manuel C. de Villegas, 1868. 606 pp.

<sup>21</sup> Vicente Riva Palacio. *Monja y Casada. Virgen y Mártir. Historia de los tiempos de la Inquisición*. México, Manuel C. de Villegas, 1868. 606 pp.

<sup>22</sup> Vicente Riva Palacio. *Las dos emparedadas. (Memorias de los tiempos de la Inquisición)*. México, Manuel C. de Villegas, 1869. 608 pp.

<sup>23</sup> *México a través de los siglos. (Historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México desde la antigüedad más remota hasta la época actual)*, obra única en su género, publicada bajo la dirección del general D. Vicente Riva Palacio. Compuesta por cinco tomos, apareció de 1884 a 1889.

para cada siglo de dominación española, en el que pasa revista a la obra de todos y cada uno de los gobernantes españoles, así como brinda abundante información acerca de las principales instituciones coloniales, tanto civiles como eclesiásticas. Entre otras muchas informaciones, *El virreinato* refiere que, inmediatamente después de consumada la conquista y viendo el trato salvaje que los conquistadores daban a los indígenas con el pretexto de que eran idólatras, pueblos enteros en tropel solicitaban el bautismo, no por obra y gracia de la fe, como los primeros cristianos, sino con la esperanza de que, una vez que se convirtieran en hijos del verdadero Dios, no padecieron la brutal explotación de los encomenderos... Otros datos: en el año del Señor de 1711, a la sociedad virreinal la aquejaba una enorme corrupción, los tribunales habían llegado a un alto grado de desorden y de injusticia, los alcaldes mayores eran la plaga de las provincias y el clero vivía en “escandalosos amancebamientos, sin recatarse”...<sup>24</sup> Riva Palacio expone hechos, ofrece explicaciones y rara vez censura. En este sentido, *El virreinato* vendría a ser una especie de respuesta, un reflejo mexicano, el de unos mestizos, pues Riva Palacio trabajó en compañía de Alfredo Chavero y José María Vigil entre otros, a la *Historia general de las cosas de Nueva España* de Fray Bernardino de Sahagún. En ese mismo año de 1885, había –por así decirlo– rendido la asignatura indispensable para todo narrador interesado en la época virreinal: escribir acerca de las leyendas y tradiciones coloniales, sólo que Riva Palacio lo hizo en verso y al alimón con su ahijado, el poeta Juan de Dios Peza, en las páginas del diario *La República* y usando el seudónimo “Cero”. Las leyendas publicadas fueron: “La leyenda de la calle de Olmedo”, “El puente del clérigo”, “La calle de la joya”, “La calle del puente o salto de Alvarado” y “La mujer herrada”; posteriormente publicaron “Don Juan Manuel”, “La llorona”, “La mulata de Córdoba”, “El visitador Muñoz” y otras que fueron reunidas en un volumen.<sup>25</sup> El general Vicente Riva Palacio pasó los últimos años de su vida en Madrid, donde falleció el 22 de noviembre de 1896, año en que publicó su último libro, *Cuentos del general*,<sup>26</sup> que incluye un par de narraciones coloniales.

<sup>24</sup> Vicente Riva Palacio. *México a través de los siglos. El Virreinato*, p. 765.

<sup>25</sup> Vicente Riva Palacio y Juan de Dios Peza. *Tradiciones y leyendas mexicanas*. México, Conaculta, 1996. 262 pp.

<sup>26</sup> Vicente Riva Palacio. *Cuentos del general*. Madrid, Sucesores de Rivadeneira, 1896. 291 pp.

El domingo 25 de julio de 1897 los lectores de *El mundo* (*Semanario ilustrado*) encontraron, en la página 67, un texto intitulado “Este es el enjemplo del monje Bernabé, yoglar de Nuestra Sennora”, escrito en español antiguo y firmado por el “Arcipreste Joan Férruz”,<sup>27</sup> quien no era otro que Victoriano Salado Álvarez. La pieza, que bien puede considerarse un antecedente del colonialismo, es una breve estampa, cuyos dos primeros párrafos se transcriben:

Yo en tierra de Francia y en tiempo del santo rey Luis un buen xpiano que avie nonme Bernabé e era yoglar de oficio. Su mantenencia era facer yoglerías e trufanerias, ca en las ferias e fiestas tendía en tierra una gran alhombra é poniendo so la nariz una taza estanada arrojaba al aire hasta XII pelotas de cobre o escomenzaba a doblarse como víbora, o lanzaba espadas que cogía sin dapno; mas como quien tal miraba non facia caudal de la habilidad de Bernabé, a la postre non ayuntaba tres figas é una chirivia que le adyudasen a yantar.<sup>28</sup>

Conviene transcribir también el comentario final del autor, pues muestra el espíritu que dos décadas más tarde adoptarán los colonialistas, consistente en dejar sentado que escriben, debidamente documentados en papelotes de antaño y hogaño, en un tiempo presente —ellos en el inicio del siglo xx, Salado Álvarez en las postrimerías del xix—, pero con el espíritu de la época colonial.

Con gran cuidado del amor de Cristo é con gran diligencia Don Anatolio Francia, home timoroso de Dios, sacó de los archivos viejos este enxemplo, que yo vertí del romance gálico al nuestro castellano, tollendo las razones que entendí soberanas é dobladas é poniendo otras que entendí que cumplía.

En Guadalajara de México, á los quinze dias por andar del mes de junio de mil ochocientos y noventa y siete años de la nuestra salud.

Arcipreste Joan Férruz <sup>29</sup>

<sup>27</sup> María del Carmen Ruiz Castañeda y Sergio Márquez Acevedo. *Diccionario de seudónimos, anagramas, iniciales y otros alias*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 2000. p. 748.

<sup>28</sup> *El mundo*, t. II, núm. 4, México, julio 25 de 1897, p. 67.

<sup>29</sup> *Loc. cit.*

Un decidido propagador de conocimientos coloniales fue Luis González Obregón, a quien Artemio de Valle Arizpe llamó “ameno archivo que camina”. Nació en Guanajuato, el 25 de agosto de 1865 y cuando tenía dos años sus padres se trasladaron a la ciudad de México. Alrededor de 1890 empezó a publicar artículos en *El Nacional*, acerca del pasado y las leyendas de la ciudad de México, que luego conformarían sus libros: *México viejo* (1521-1821)<sup>30</sup>, *México viejo y anecdótico* (1909)<sup>31</sup> y *La vida en México en 1810* (1911).<sup>32</sup> Su libro más popular es, sin duda, *Las calles de México* que originalmente apareció en dos volúmenes (1922<sup>33</sup> y 1927<sup>34</sup>). A partir de la obra de González Obregón, el estudio y la evocación del pasado colonial ya no dedican la mayor atención al Santo Oficio, sino a la joya más preciada de la Colonia, que no es otra que la ciudad de México, la urbe de los cuatro *calpullis* entre dos lagos.

En 1905 apareció *El libro de mis recuerdos. Narraciones históricas, anecdóticas y de costumbres mexicanas anteriores al actual orden social*, del ingeniero Antonio García Cubas (1832-1912).<sup>35</sup> La obra tiene el encanto de la evocación, del recuerdo que un amoroso abuelo cuenta a sus nietos. García Cubas habla de su niñez, que ya transcurrió en el México independiente, pero no deja de referirse a la ciudad colonial que él todavía pudo contemplar con mirada de niño, la más diáfana de todas, esa urbe quizá más religiosa aún que la metrópoli azteca, llena de iglesias, conventos y monasterios. La segunda parte del libro, “Cuadros de costumbres”, quizá sea la de mayor interés, pues pasa revista a toda una galería de personajes ya desaparecidos del paisaje urbano, como el aguador, el sereno, el carbonero, el mantequero, el velero, el mercero, etc., así como los pormenores de bautismos y compadrazgos, sin olvidarse de los juegos de salón. García Cubas

<sup>30</sup> Luis González Obregón. *México viejo*. México, librería-editorial de la vda. de Ch. Bouret, 1891.

<sup>31</sup> Luis González Obregón. *México viejo y anecdótico*. París-México, librería editorial de la vda. de Ch. Bouret, 1909.

<sup>32</sup> Luis González Obregón. *La vida en México en 1810*. París-México, librería editorial de la vda. de Ch. Bouret, 1911.

<sup>33</sup> Luis González Obregón. *Las calles de México, leyendas y sucesidos*. México, Botas, 1922.

<sup>34</sup> Luis González Obregón. *Las calles de México, vida y costumbres de otros tiempos*. México, Botas, 1927.

<sup>35</sup> Antonio García Cubas, *El libro de mis recuerdos*, México, Arturo García Cubas Sucesores Hermanos, 1905. 635 pp.

nos habla del México de las diligencias que recorrían caminos llenos de salteadores –como los célebres Bandidos de Río Frio–, así como de los vítores (“esos de hombres, en su mayor parte muchachos, que con banderolas en grandes carrizos de hojas verdes, que llamaban *cañaverales*, recorrían las calles próximas al templo”<sup>36</sup>) que precedían a determinadas ceremonias religiosas, y docenas y docenas de reminiscencias de la Colonia que poco a poco fueron desapareciendo conforme iba transcurriendo el siglo xix.

Los colonialistas vinieron al mundo durante la paz porfiriana, varios de ellos –Valle Arizpe y Alfonso Cravioto fueron hijos de gobernadores– en el seno de familias acomodadas. El colonialismo fue una moda, no una corriente, en la literatura mexicana de la primera mitad del siglo xx. Las primeras narraciones colonialistas aparecen en 1917 y en 1926 *Pero Galin* prácticamente lo sepulta –aunque eso no impidió que algunos de sus cultivadores perseveraran en asuntos tales. En el campo de la narrativa, el colonialismo fue contemporáneo de la novela de la revolución, principalmente de Mariano Azuela, de autores costumbristas como Carlos González Peña; curiosamente, los llamados novelistas arcaizantes fueron estrictos contemporáneos de la vanguardia mexicana –y latinoamericana– más radical, El estridentismo (diciembre de 1921 a septiembre de 1927), cuya poesía fue llamada de petate, en cambio con el paso del tiempo su prosa está siendo más apreciada. El colonialismo, entendido como un interés por los tiempos virreinales, también se manifestó en estudios sobre la arquitectura de ciudades como Taxco y Oaxaca, así como aprecio por los muebles y en general objetos y artesanía de esa época, que el México independiente había mantenido oculta.

Los narradores colonialistas son: Ermilo Abreu Gómez, oriundo de Mérida, Yucatán; Genaro Estrada, nacido en Mazatlán, Sinaloa; Jorge de Godoy, quien nació en Popotla, un pueblito a las afueras de la gran ciudad, que actualmente es uno más de sus barrios; Julio Jiménez Rueda, chilango, lo mismo que Francisco Monterde; en tanto que Artemio de Valle Arizpe nació en Saltillo. Cercano a ellos, pero sin pertenecer al grupo, está Victoriano Salado Álvarez (1867-1931), el autor de algunos relatos colonialistas, como el ya mencionado “Este es el ejemplo del monje Bernabé...”, y “La vida y la muerte del primer santo mexicano”; el

<sup>36</sup> *Ibid.*, México, Porrúa, 1986, p. 285.

ateneista Alfonso Cravioto (1883-1955) es considerado un colonialista por obra y gracia de *El alma nueva de las cosas viejas* (1921),<sup>37</sup> con más de seis docenas de poemas de escaso estro, pero plena inspiración virreinal. Se puede advertir que la mitad de los colonialistas son provincianos y la mitad capitalinos, unos escriben sobre la Colonia en México y otros en el extranjero, la mitad continuaron escribiendo narrativa sobre la Colonia y la otra mitad abandonaron la empresa; el enfoque de todos sobre la sociedad colonial se concentra en los estratos superiores, por lo que los indígenas, que conformaban el más numeroso grupo social, no son tomados en cuenta. Fieles a su origen y a su formación decimonónica gustaron de los seudónimos: Francisco Monterde fue “Justo Adalid”,<sup>38</sup> “Franz Mont”, “El bachiller cronista”, “Duende de la Biblioteca”, entre otros muchos alias; Jorge de Godoy firmó algunos de sus textos como: “Rodrigo de Almeida”, “El Caballero de la Sortija Blasonada”, “El Duque de Valdemar” o “El Príncipe de Valdemar”; Ermilo Abreu Gómez fue el “Pez que fuma”; Genaro Estrada se presentó como “Pero Galín”, su personaje, y también como “Lápiz tinta”: Julio Jiménez Rueda fue el “Duende de San Ildefonso”, y Artemio de Valle Arizpe fue “Clavileño” y “Astolfo de Nerval”.

María del Carmen Millán señala que la mayor importancia para las letras y la cultura mexicana no está precisamente en su obra narrativa.

La mejor parte de su producción, la más perdurable, es la que agrupa sus estudios: historias de la literatura o de la cultura, documentadas indagaciones y ensayos sobre personalidades literarias, corrientes o épocas, relaciones aclaratorias, rectificaciones y noticias que proponen nuevos rumbos a los estudios históricos, críticos y literarios.<sup>39</sup>

Como se dijo antes, el interés de todos y cada uno de ellos tiene un punto central: la ciudad de México, la muy noble, insigne y leal ciudad de México. Apenas algunos meses antes que los colonia-

<sup>37</sup> Alfonso Cravioto. *El alma nueva de las cosas viejas*. México, México nuevo, 1921. 201 pp.

<sup>38</sup> Los seudónimos fueron tomados de María del Carmen Ruiz Castañeda y..., *op. cit.*

<sup>39</sup> María del Carmen Millán, “Prólogo” al libro de Genaro Estrada, *Pero Galin*. México, INBA, 1967, p. XVII.

listas, otro provinciano mexicano, de nombre Alfonso Reyes, había escrito en Madrid su “Visión de Anáhuac”, una soberbia descripción de la ciudad que habían contemplado esos hombres llegados del otro lado del mar. Los narradores colonialistas, quienes reconocían a don Luis Gonzalez Obregón como su maestro, van a consagrar la mayoría de los afanes literarios a esa urbe con calles de tierra y calles de agua, y calles de tierra, en donde las casas de los conquistadores fueron construidas valiéndose de piedras utilizadas en las pirámides, la airosa sobreviviente de sismos e inundaciones. Genaro Estrada rememora que por las tardes, después del trabajo, los jóvenes literatos acostumbraban reunirse a platicar y después deambulaban por las calles de la ciudad. Cierta ocasión ascendieron por una de las torres de la catedral y el paisaje de bóvedas y cúpulas les hizo ver que la antigua urbe colonial seguía ahí

Francisco Monterde García Icazbalceta (1894-1985) publicó el primer libro colonialista: *El madrigal de Cetina y El secreto de la escala*<sup>40</sup> en 1918. Vale la pena transcribir el subtítulo, muy a la usanza virreyalista: “Son narraciones de lejanos tiempos en los que figuran visorreyes y visitadores fijosdalgos y conquistadores frailes e inquisidores de la Nueva España”. En colaboración con Manuel Horta y otros dio a la imprenta *Estampas de antaño: añejas páginas de amor y picardía*<sup>41</sup>. Consagró un ensayo a *Los virreyes de la Nueva España* (1922) y retornó a la narrativa colonialista con *El temor de Hernán Cortés y otras narraciones de la Nueva España* (1943)<sup>42</sup>, libro dedicado a Luis González Obregón y prolongado por el maestro (“Parecer de un lector jubilado y calificador del Santo Oficio”). El relato que da título al libro nos cuenta que el marqués del valle de Oaxaca fue picado por un escorpión y el conquistador estuvo a un tris de sufrir parálisis permanente. Ofrece un exvoto a la virgen de Guadalupe de Extremadura y su

<sup>40</sup> Francisco Monterde. *El Madrigal de Cetina y El Secreto de la Escala*. Pról. de Manuel Horta. México, Imprenta Victoria, 1918. 70 pp.

<sup>41</sup> Manuel Horta. *Estampas de Antaño. Añejas páginas de amor y picardía*. (Las escribió y publica Manuel Horta, Alfonso Camín, Francisco Borja Bolado, Francisco M. García Icazbalceta y J. M. González de Mendoza, las cantaron gallardamente). México, Imp. José I. Muñoz, 1918. 130 pp.

<sup>42</sup> Francisco Monterde. *El temor de Hernán Cortés y otras narraciones de la Nueva España*. Pról. Luis González Obregón. Méx. Impr. Universitaria, 1943. 343 pp.



fervor lo salva. El resto son treinta pequeños relatos, ordenados cronológicamente, en algunos de los cuales ofrece variantes de tradiciones y leyendas tratadas por otros autores, como “La mulata de Córdoba” o la de San Felipe de Jesús como aprendiz de orfebre. Digna de mención es su versión de la leyenda de don Juan Manuel, acaso la mejor de todas. Monterde la titula “La muerte de don Juan Manuel” y su relato gira en torno a un reloj “de forma rara y curiosa” que don Juan Manuel busca sin éxito en la Nueva España, precisamente el reloj que consulta un comerciante en el momento en que descubre el cadáver del noble español en la Plaza Mayor de la capital de la Nueva España para ver “la hora precisa de su hallazgo para referir el hecho a sus amigos”...<sup>43</sup> La narrativa colonialista se basa en tradiciones y leyendas, así como en vidas de santos o anécdotas de los principales personajes de esa época, pero muy poco ofrece en cuanto a invención. Curiosamente, tocó a Francisco Monterde publicar el último libro de la moda colonialista: *Cuaderno de estampas* (1961)<sup>44</sup>, editado por Juan José Arreola dentro de los libros de El Unicornio. Es otra colección de pequeñas estampas, presentadas de la más antigua a la más reciente, en las que personajes famosos de la colonia aparecen en facetas desconocidas de ellos: el virrey Antonio de Mendoza de cacería en el bosque de Chapultepec, Juan Ruiz de Alarcón es fiscal...Un desarrollo de esas facetas bien pudiera haber producido una literatura de mayor interés al lector. Sin embargo, por enésima ocasión, la narrativa colonialista se limita a ofrecer una estampa, una imagen, un relato sin relieves ni honduras. Hay que abonar a favor de Monterde una prosa pulcra y sencilla, aunque sus aciertos literarios son modestos.

Debemos a Ermilo Abreu Gómez el que muy posiblemente sea el más hermoso relato indigenista mexicano: *Canek*. Los manuales de literatura dicen que se inició como “novelista arcaizante” (un colonialista) y como tal publicó dos pequeños libros: *El corcovado*. (*Un amor de don Juan Ruiz de Alarcón y Mendoza*)<sup>45</sup> y *La vida*

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 135-146.

<sup>44</sup> Francisco Monterde. *Cuaderno de estampas*. México, El Unicornio, 1961. 111 pp.

<sup>45</sup> Ermilo Abreu Gómez. *El corcovado*. (*Un amor de don Juan Ruiz de León y Mendoza*). Carta-prólogo de Alfonso Reyes. México, E. Gómez de la Fuente, 1923. 69 pp.

*del venerable siervo de Dios Gregorio López*.<sup>46</sup> El primero, una novelita, refiere el enamoramiento –“el amo se ha engolondrinado”, exclama un criado– del dramaturgo mexicano por obra y gracia de doña Clara de Cienfuegos y Horcasitas, señora de polendas, quien lo desprecia, por lo que Ruiz de Alarcón decide partir a la Vera Cruz con el fin de embarcarse a España. Alfonso Reyes, quien había tenido la oportunidad de leer el manuscrito de *El corcovado*, le señaló a su colega un error en el cual cayeron los colonialistas:

En *El corcovado* se ha atenido usted a su pintura de la historia y eso me contenta menos. Algo largo el cuento para el suceso: mucho deleite de ensartar palabras por el gusto de hacerlo. Cosa legítima, claro es, pero sólo cuando no se está insistiendo en la tradición de una lengua, sino inventando, innovando, creando lengua.<sup>47</sup>

Párrafos adelante le hace ver que bien pudo fijarse en aspectos más interesantes de la vida del dramaturgo mexicano, “pobre poeta de la urbanidad”, que tantos pesares padeció en España. Abreu Gómez plasmó una segunda narración colonialista, la novela corta *La vida del venerable Gregorio López*, quien –nos dice la narración– nació en Madrid en 1542 y pasó buena parte de su tránsito por este valle de lágrimas en la Nueva España, donde dio ejemplo de amor a Dios y al prójimo. Ermilo Abreu Gómez entregó a sus lectores una lenta sucesión de imágenes, que llenaron de júbilo a nuestro venerable conocido, don Luis González Obregón, quien elogió a su discípulo:

tiene su pluma toda la corrección y todo el sabor de los místicos hagiógrafos que nos han legado páginas tan hermosas como las del libro de usted... Estoy maravillado de su arte descriptivo tan preciso y tan conciso, que hace ver lo que evoca...

No abandone los pinceles, que lienzos tiene tan emparejados para que nos pinte las figuras romanescas de aquellos tiempos...<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Ermilo Abreu Gómez. *La vida milagrosa del venerable siervo de Dios Gregorio López*. Pról. de Artemio de Valle-Arizpe. México, Talle-res tip. Carlos Rivadeneyra, 1925. 118 pp.

<sup>47</sup> Alfonso Reyes, “Carta-prólogo” a Ermilo Abreu Gómez. *El corcovado*... p. 13.

<sup>48</sup> Elogio de don Luis González Obregón, dedicado a Ermilo Abreu Gómez, autor de la obra *La vida milagrosa del venerable siervo de Dios Gregorio López*... pp. 29-30.

González Obregón indica que uno de los objetivos de los colonialistas era pintar lienzos, usar la pluma como si fuera un pincel, con lo cual la acción narrativa casi se detenía o transcurría con harta, exasperante para más de un lector, lentitud... Curiosamente, poco tiempo antes, en 1918, Amado Nervo había publicado *El sexto sentido*, una novela corta inspirada en el cine, pues ante los ojos del protagonista corren, como si se tratara de una película, los sucesos futuros de su existencia. Y Alfonso Reyes, en “La cena”, de *El plano oblicuo*, nos ofrece un cuento en el que todos los objetos parecen estar en movimiento. El colonialismo resultaba la antítesis de la vanguardia que se estaba gestando en la segunda y la tercera décadas del siglo xx, una vanguardia familiar para algunos escritores mexicanos residentes en Europa. Ermilo Abreu Gómez abandonó la narrativa colonialista, y su interés por la colonia se concentró en el estudio de la obra de Sor Juana Inés de la Cruz (se le considera “el descubridor” de Sor Juana) y la de Juan Ruiz de Alarcón. En 1968, el emeritense publicó sus *Páginas escogidas*, una selección de su obra —tanto de creación como de crítica— que él mismo elaboró. En la antología no se incluye ningún fragmento de sus libros de su época colonialista y en el apéndice, que consiste en una lista de todos y cada uno de los libros que Ermilo Abreu Gómez (de la Academia Mexicana) publicó, no aparecen ni *El corcovado* ni *La vida del venerable Gregorio Pérez*. De nueva cuenta, el silencio ante la época colonial.

Jorge de Godoy (1894-1949) es el colonialista con más talento narrativo, para el oriundo del barrio de Popotla los hechos resultan más importantes que la ambientación colonial. Es un narrador nato, sus cuentos ganaron varios concursos literarios (uno concedido por la Junta de Covadonga, en 1912, otro por el periódico *El Universal* en 1920). La obra colonialista de Jorge de Godoy está reunida en *El libro de las rosas virreinales*,<sup>49</sup> que contiene cuatro cuentos y una novela corta, “Oro de Francia”, una acertada mezcla de novelita de filibusteros con narración colonialista. Quizá la gran fuerza narrativa de Jorge de Godoy obedezca al hecho de que es el romántico dentro de los colonialistas. En una narrativa enmarcada en un mundo casi estático, ordenado y regido por una voluntad muy superior a la humana, en el que el destino de

<sup>49</sup> Jorge de Godoy. *El libro de las rosas virreinales*. México, Herrero hermanos sucesores, 1923. 183 pp.

los moradores de este valle de lágrimas está trazado y decidido de antemano, Jorge de Godoy se vale del sentimiento amoroso para proporcionar a sus personajes, al menos por unos instantes, la ilusión de una alternativa que los satisfaga plenamente en esta vida. “Perfume de antaño” refiere el amor no fraguado, aunque sí correspondido, entre el caballero español don Rodrigo de Medina y una de las damas de compañía de la virreina, doña Juana de Asbaje. Un equívoco, una fugaz visión que no correspondía a la realidad, impide la unión de los enamorados, quienes continúan y concluyen sus vidas alejados. Al igual que Francisco Monterde, Jorge de Godoy no calló su admiración por los templos indígenas, como el Gran Teocalli azteca; plasmó uno de los contadísimos fragmentos del colonialismo en que aparecen indígenas.

Entre los nopales que en los sitios roqueros crecen, asemejando bellas figuras heráldicas, dignas de estampar su sinople en los carteles de un escudo, mírase de trecho en trecho el bulto de un indio, en cuclillas, como los ídolos, envuelto en una manta cuyo dibujo y colores bien pudieran decorar un viejo códice, con el rostro hierático que los artistas precolombinos pusieron en los múltiples dioses de su maravillosa teogonía, poética y cruel.<sup>50</sup>

Una frase así le hubiera acarreado infinidad de problemas con el Santo Oficio... Después de su brevísima etapa colonialista, Jorge de Godoy se dedicó a la crónica periodística, sin abandonar del todo la escritura de relatos, aunque basados en sucesos contemporáneos. Uno de sus compañeros colonialistas, Julio Jiménez Rueda, comentó —no sin tristeza— que el periodismo había acabado con Godoy, ¿el malo-grado de un grupo de jóvenes literatos, que no pocas ocasiones resulta ser el que más prometía?

El primer libro de Genaro Estrada (1887-1937) *Visionario de la Nueva España. Fantasías mexicanas*<sup>51</sup> es una sucesión de imágenes, estampas, variantes de alguna tradición o leyenda, “fantasías poéticas” a decir de su autor; esto es, se apega fielmente al formato colonialista. La segunda parte del título, *Fantasías mexicanas*, nos recuerda que, a fin de cuentas, estos jóvenes con las narices metidas entre legajos y papelotes, que deambulaban por

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 84

<sup>51</sup> Genaro Estrada. *Visionario de la Nueva España. (Fantasías mexicanas)*. México, México Moderno, 1921. 204 pp.

las calles de la gran ciudad en pos de la sombra de personajes muertos siglos ha, eran mexicanos, estudiosos de la historia de su patria que se asomaban a una de nuestras raíces, la hispana. Y esta inmersión en nuestro pasado de alguna manera los acercaba a literatos que hacían gala de su nacionalismo, como Ramón López Velarde y José Juan Tablada. *Visionario de la Nueva España*, en el texto final, “Diálogo churrigueresco”, incorpora un elemento harto raro dentro de esta moda: el humor, un humor corrosivo en contra de la “literatura retrospectiva”, que no es otra que el colonialismo. Y esta burla, que por momentos llega al escarnio, se manifiesta en *Pero Galin*,<sup>52</sup> la novela colonialista destinada a acabar a garrote vil con el colonialismo. En su segundo capítulo se nos da la receta para escribir como todo un autor colonialista:

La fabla es la médula del colonialismo aplicado a las letras. La receta es fácil: se coge un asunto del siglo xvi, del siglo xvii o del siglo xviii y se le escribe en letra vulgar. Después se le van cambiando las frases, enrevesándolas, aplicándoles transposiciones y, por último, viene la alteración de las palabras. Hay ciertas palabras que no suenan a colonial. Para hacerlas sonar se les sustituye con un arcaísmo, real o inventado, y he aquí la fabla consumada.

El escritor colonialista conoce bien estas triquiñuelas y las usa con aplicada técnica. Helo aquí ya en su mesa de trabajo, con la pluma alerta... y así es como, después de concienzuda rebusca de los giros más adecuados y de verificar nombres y citas, el escritor colonial coge la pluma y escribe:

Esta es la verdadera crónica de lo que aconteció al Caballero de Santiago don Uriel de Lanzagorta, en ocasión de la publicidad de su relación que se imprime con el nombre de La Famosa Villa de Meztitán y sus Primitivos Pobladores y de otros sucesos que verá el curioso lector en el curso de la misma.

El escritor colonialista se ha detenido un momento, para releer atentamente y, luego de meditar las palabras y de consultar el diccionario de la lengua y el de sinónimos, pone una raya en donde dice esta, cambia la palabra por la de aquesta; sustituye la frase de la publicidad por la del aparecimiento; altera relación por mamotreto; imprime por estampa; sucesos por subcesos y misma por mesma, cambios todos que, a su juicio, han sido hechos con palabras coloniales hasta no poder más.

<sup>52</sup> Genaro Estrada. *Pero Galin*. México, Cultura, 1926. 173 pp.

Y luego que ha escrito el rótulo, adornándolo de preciosos rasgos caligráficos, empieza su relación de esta manera:

Habedes de saber que en *anno Domini* de mil quinientos de ochenta y cuatro años.<sup>53</sup>

Aquella fue, en la literatura mexicana, la hora del habedes. Un estricto contemporáneo de Galín, Pierre Menard, en su condición de “autor del Quijote”, tendría bastante que hablar al respecto... A continuación se nos refiere la historia del anticuario Pedro Galín, mejor conocido como Pero Galín, quien contrae matrimonio con Carlota, una mujer muy hermosa y moderna, exactamente lo opuesto a él. Pasan su luna de miel en el sur de los Estados Unidos, con una prolongada estancia en Los Ángeles, donde Galín observa el flamante mundo de la modernidad con sus ojos de anticuario. *Pero Galín* no es una obra colonialista. Hagamos a un lado la trama de la novelita y tan sólo apuntemos que es la despedida de Genaro Estrada del colonialismo. En adelante sólo publicaría un poemario, *Crucero* y algunos otros poemas sueltos, así como artículos de crítica literaria. Sus esfuerzos y afanes posteriores los dedicó, como la mayor parte de la “inteligencia mexicana”, al servicio de la patria, concretamente en la diplomacia.

Julio Jiménez Rueda (1896-1960) cultivó el colonialismo sin prisas, a lo largo de treinta años, paralelamente a su carrera académica y de crítico literario. Para Jiménez Rueda se trató de una evasión del conflicto revolucionario y al mismo tiempo una búsqueda de nuestras raíces, también una reacción contra el afrancesamiento de los modernistas. Discrepa con lo expuesto por Genaro Estrada, pues Jiménez Rueda considera que el colonialismo contribuyó a enriquecer la lengua que manejaban los escritores.<sup>54</sup> Se dio a conocer con *Cuentos y diálogos*,<sup>55</sup> que además de las consabidas estampas, en “Camino de perfección” nos relata tres momentos en la vida de Sor Juana Inés de la Cruz: la corte virreinal, el convento y el día de su muerte –asunto que retomará en *Sor Adoración del Divino Verbo. (Crónica de una vida imaginaria*

<sup>53</sup> Genaro Estrada. *Pero Galín*, México, Conaculta, 1990, pp. 14-15.

<sup>54</sup> Las opiniones de Jiménez Rueda están tomadas de su entrevista en Emmanuel Carballo, *Protagonistas de la literatura mexicana del siglo XX*. México, Conaculta, 1986, pp. 202-213.

<sup>55</sup> Julio Jiménez Rueda. *Cuentos y diálogos*. París, C. Bouret, 1918. pág. varia.

en el virreynato de la Nueva España)<sup>56</sup> (1923), una novelita que falla en su desarrollo y arriba con brusquedad al desenlace. *Moisés. Historias de judaizantes e inquisidores que vivieron en la Nueva España al promediar el siglo xvii.*<sup>57</sup>, es la obra preferida de Jiménez Rueda, pues: “En ella capté la esencia del mundo colonial” y abunda: “Es al mismo tiempo obra histórica y artística”. Lo cierto es que la mayoría de las historias de *Moisés* habían sido dadas a conocer décadas atrás por Luis González Obregón, Jiménez Rueda las engarzó con no poca –pero tampoco mucha– fortuna. *El caballero del milagro* (1947)<sup>58</sup> tiene –para su editor, don Andrés Botas– “una seria raigambre histórica”. Sucede en el siglo xvii y nos habla de varios personajes sujetos a proceso inquisitorial. Jiménez Rueda logra una reconstrucción más ceñida a la historia que las de Riva Palacio –quien, no lo olvidemos, escribía folletines.

Artemio de Valle Arizpe (1888-1961) fue el colonialista más importante, se consagró con devoción y fidelidad incólumes a los tiempos de los virreyes y sólo la muerte fue capaz de sacarlo de ahí –aunque a nadie sorprendería que aún ahora permaneciera allí, en aquellos siglos. Publicó más de cincuenta libros, todos y cada uno de ellos con sucesos en la época de la dominación española. Valle Arizpe fue abogado, diplomático y, por sobre todas las cosas, un caballero católico. Como escritor halló la inspiración en legajos, incunables y pergaminos, así como en las antigüedades. Su leyenda dice que frecuentemente usaba capa y que más que en una casa don Artemio vivía en un museo, donde a mañana tarde y noche podía aspirarse el aroma del soconusco calentito; esto es, del chocolate. El arte culinario, las delicias que preparaban las monjas y las recetas de excelsas cocineras aparecen a cada momento en toda su obra.

Sus dos primeros libros marcan los derroteros que habría de seguir como escritor. Debuta con *La gran ciudad de México-Te-*

<sup>56</sup> Julio Jiménez Rueda. *Sor Adoración del Divino Verbo. (Crónica de una vida imaginaria en el virreynato de la Nueva España)*. México, E. Gómez de la Puente, 1923. 109 pp.

<sup>57</sup> Julio Jiménez Rueda. *Moisés. Historias de judaizantes e inquisidores que vivieron en la Nueva España al promediar el siglo xvii. (Las saca a la luz el licenciado Julio Jiménez Rueda y le pone prólogo el lic. Don Antonio Caso.)* México, Cultura, 1924. 125 pp.

<sup>58</sup> Julio Jiménez Rueda. *El caballero del milagro en Novelas coloniales. (Sor Adoración del Divino Verbo. Moisés. Cuentos)*. Prólogos de Victoriano Salado Álvarez y Antonio Caso. México, Botas, 1947. 319 pp.

nustitlán, perla de la Nueva España, según relatos de antaño y hogaño (1918)<sup>59</sup> y al año siguiente publica, en Madrid, *Ejemplo*<sup>60</sup>. *La gran ciudad de México...* es una antología de textos sobre la capital del imperio azteca, de la Nueva España y de la República Mexicana, varios desconocidos en ese entonces, que Valle Arizpe encontró hurgando en archivos mexicanos y españoles. Se trató de un trabajo por encargo, pues los directores de la colección Cultura le pidieron “una pequeña antología de viejos prosadores, pero he creído que ésta tendría un muy mayor interés”.<sup>61</sup> Y vaya si lo fue, por lo menos para Valle Arizpe, que no abandonó el tema en las más de cuatro décadas que le quedaron de vida. La segunda edición apareció en 1924, con un nuevo título: *La muy noble y leal ciudad de México, según relatos de antaño y hogaño*,<sup>62</sup> amén de algunos añadidos. En la tercera edición don Artemio volvió a cambiarle el título: *Historia de la ciudad de México, según los relatos de sus cronistas*,<sup>63</sup> con más adiciones. Conservó el título para la cuarta y definitiva edición, de 1946, que incluyó nuevas inclusiones, para un gran total de 43 colaboraciones, tres de don Artemio.<sup>64</sup> En la introducción, Valle Arizpe describe esa ciudad que “parecía a las cosas de encanto que cuentan en el libro de Amadís”. Ciudad de quietos lagos con jardines flotantes (ésta que vieron los conquistadores, lo que para mí, oriundo de ella, siempre fue cosa de encanto). El primer texto habla del esplendor de la gran Tenochtitlán, sigue con la llegada de los españoles, su huida la Noche Triste, el sitio y la toma de la ciudad, las encomiendas y el orden colonial, las primeras casas que semejaban fortalezas, las iglesias y los conventos, así como las vestiduras de señoras y señores, en un estilo cargado de descripciones y con demasiados

<sup>59</sup> Artemio de Valle Arizpe. *La gran ciudad de México Tenustitlan, perla de la Nueva España, según relatos de antaño y de hogaño*. Seleccionado. Prólogo y notas de... México, Cultura, t. VIII, núm. 2, 1918. 118 pp.

<sup>60</sup> Artemio de Valle Arizpe. *Ejemplo*. Madrid, ed. de autor, 1919. 285 pp.

<sup>61</sup> Artemio de Valle Arizpe. Prólogo a *La gran ciudad de México Tenustitlan...* p. 11.

<sup>62</sup> Artemio de Valle Arizpe. *La muy noble y leal ciudad de México. según relatos de antaño y de hogaño*. México, Cultura, 1924. 275 pp.

<sup>63</sup> Artemio de Valle Arizpe. *Historia de la ciudad de México. según los relatos de sus cronistas*. 3ª. Ed. México, Robredo, 1929. 541 pp.

<sup>64</sup> Artemio de Valle Arizpe. *Historia de la ciudad de México...* 4ª. ed. 587 pp. Los textos de Valle Arizpe son: “El palacio de Axayácatl”, “Las atarantás” y “La Acordada, sepultura de vivos”.



adjetivos –un churriguera del idioma–, se refiere a Cortés y a los virreyes y a los obispos en un tiempo en el que “vivir era todo paz y toda quietud benigna” pues “la vida deslizábase apacible y buena” –lo cual por desgracia no era cierto para la inmensa mayoría de los novohispanos. De esta antología surgen libros como: *Calle vieja, calle nueva, Por la vieja calzada de Tlacopan*, así como la columna “Del tiempo pasado”, en *El Universal*, a partir de 1925. En suma, su tributo a la ciudad, al pasado de la muy noble y leal ciudad de México, una labor que no desmerece ante su inspiradora y es digna de respeto y reconocimiento.

Junto a este cronista infatigable se halla el fabulador, el narrador que se inspira en leyendas y tradiciones de la época colonial. En *Ejemplo* nos habla de don Roberto de Aguirre, temor de la ciudad, de quien decían que tenía un pacto con Belcebú; en *Engañar con la verdad*,<sup>65</sup> uno de sus últimos libros, nos dice que don Jaime de Villoslada no se presentó a su boda con doña Eugenia de Almagro por estar leyendo “algo” que le causó amnesia. En otros libros nos llevó de cacería con el mismísimo Hernán Cortés o nos introdujo en los reservados de la corte virreinal. Sin embargo, más allá de la novedad, de la divulgación de ciertos aspectos de la vida colonial, no hay mucho que aplaudir en el Artemio de Valle Arizpe narrador, cuentista, novelista. Su vena inventiva es mínima y carece de destreza en el trazo de personajes. Con excepción de “La güera Rodríguez”, una figura de finales de la Colonia y de la época de la Independencia, o sea un personaje real que Valle Arizpe retrató con maestría en su novela homónima, no hay un solo personaje salido de su pluma que haya prevalecido. Un lugar común en la crítica señala a “El Canillitas” como su personaje más emblemático; sin embargo, quienes hayan leído el novelón coincidirán conmigo en que Félix Vargas carga un pesado lastre, pues le acontece lo peor que le puede pasar a un pícaro: es aburrido, soporíferamente aburrido. Y las exhaustivas descripciones que acostumbra don Artemio en nada ayudan al Valle Arizpe narrador; por el contrario, exasperan. En sus relatos breves la reconstrucción de ambientes coloniales recibe más atención que la fábula, abruman las enumeraciones de objetos que nada tienen que ver con el desarrollo del relato. Si Valle Arizpe no las hubiera puesto para demostrar

<sup>65</sup> Artemio de Valle Arizpe. *Engañar con la verdad*. México, Los Presentes, 1955. 89 pp

que se conocía al dedillo los componentes de un utensilio de cocina, que por lo demás no tiene la menor importancia dentro del relato, su paciente lector se hubiera ahorrado varias consultas al diccionario de la Real Academia, no al de Autoridades como le achacan sus detractores. Y sin embargo, don Artemio de Valle Arizpe fue un autor que gozó de la preferencia del público. Una buena parte de sus libros fueron reeditados, *La güera Rodríguez* se mantuvo bastantes años como *best seller* en el modesto mercado mexicano y sus ventas bajaron debido a que los problemas de herencia entre los herederos de don Artemio impidieron que el libro se siguiera reeditando. Ahora la totalidad de su obra es de dominio público y sus libros vuelven a aparecer en las librerías, donde no permanecen mucho tiempo. A fin de cuentas ha venido a ser ese personaje que aparece al final del octavo tranco de *El canillitas* (*Novela de burlas y donaires*):

un señor todo de negro, muy erguido, de buen talle, mostacho a la borgoña y redondos anteojos de letrado, los estudiantes —había adunia de ellos en la Plaza Mayor— se destocaban los sombreros a su paso, lo saludaban con aprecio, y decían con respeto, que él agradecía mucho: —Es el señor licenciado don Artemio de Valle Arizpe que va a la Universidad.<sup>66</sup>

El colonialismo finalizó en 1961, con la muerte de Artemio de Valle Arizpe y la publicación del *Cuaderno de estampas* de Francisco Monterde. Volvió el silencio en torno al mundo colonial, gracias a Dios no muy prolongado. La celebración del quinto centenario del encuentro de dos mundos inspiró la escritura de una nueva narrativa colonial, en esta ocasión más interesada en los asuntos humanos.

abril de 2009

<sup>66</sup> Artemio de Valle Arizpe. *El canillitas*. (*Novela de burlas y donaires*). México, Ediapsa, 1944, p. 143.



## REFERENTES PRECORTESIANOS Y COLONIALES EN *LA LEY DEL AMOR* DE LAURA ESQUIVEL

Carmen Alemany Bay\*

Después de la publicación de una de las obras más celebradas de la década de los ochenta, *Como agua para chocolate* (1989), la mexicana Laura Esquivel (1959) dará a conocer en 1995 su segunda novela, *La ley del amor*. En la primera, la novelista nos ofreció una historia de pasión mágico-realista, la de Tita y Pedro, ambientada en el México de los tiempos de la Revolución mexicana. Como si de un folletín por entregas se tratara, cada capítulo aparece encabezado por una receta de cocina, convirtiendo a la gastronomía en un código de sensualidad cargado de penetrantes aromas y de colores deslumbrantes. La intencionalidad de la escritora, en sintonía con otras muchas narradoras de la década, será acentuar la inteligencia femenina y la capacidad de la mujer para luchar contra los obstáculos que las sociedades patriarcales les imponen.

De cariz diferente será *La ley del amor*, aunque los propósitos que vislumbramos en la primera y ciertos mecanismos narrativos también están aquí presentes. Laura Esquivel en esta ocasión opta por otro género narrativo, el de la ciencia ficción (de aquí en adelante cf), pero además, y como se nos señala en la contraportada del libro, se trata de “la primera novela multimedia de la historia”. La acción transcurre en el siglo xxiii y tiene como escenario la ciudad de México durante el año 2200. El personaje principal, Azucena, de profesión astroanalista, trata a pacientes con trastornos mentales cuya causa procede de las maldades que cometieron en otras vidas, y ella misma se verá involucrada en una inquietante y precipitada intriga en la que intenta buscar a ese hombre ideal con el que compartió una alocada noche de amor.

La filosofía de su vida, aprendida de Anacreonte –su Ángel de la Guarda–, parte de que todas las relaciones entre las vidas

\* Universidad de Alicante, España.

humanas pasadas, presentes y futuras están regidas por la “*Ley del Amor*”, ley que asimismo gobierna el funcionamiento del Universo. Azucena, sin ella enterarse hasta el final, ha sido la elegida para restituir la armonía cósmica que fue quebrantada siglos atrás cuando los conquistadores destruyeron la gran Tenochtitlan donde se encontraba la Pirámide del Amor. Continuos serán los trasiegos de la protagonista por el espacio interestelar para visitar a esas almas que vagan por el espacio y encontrar a su otra mitad, Rodrigo.

En medio de tanto trasiego, los personajes cambiarán de cuerpo según las circunstancias y también se realizarán viajes psíquicos hacia reencarnaciones pasadas. Esa capacidad de manipulación que tienen los personajes en la novela se torna realidad compartida en el texto, ya que el lector va a encontrarse con viñetas que ilustran diálogos operísticos y que puede escuchar (se incluye un CD) al mismo tiempo que los visiona, así como canciones populares o músicas bailables. Aquello que en el mundo de la ficción están escuchando los personajes, el lector puede compartirlo poniendo en marcha el CD: “texto, imagen y música convergen con la finalidad de romper el proceso de lectura tradicional, secuencial y lineal como muestra de la lectura de libros en el futuro o como en los programas hipertextuales”. O bien, como apunta Saïd Sabia, “ya no se trata sólo de «leer» una novela sino también y sobre todo prepararse, en el tiempo y en el espacio, a la recepción, por el espíritu y por el cuerpo, de esta nueva forma de literatura que es la novela multimedia”<sup>2</sup>.

Si bien *La ley del amor*, en términos de CF, no presenta mayor originalidad en cuanto a la incorporación de elementos novedosos, sí hay una apuesta por parte de la autora de crear un producto massmediático que abarque diferentes sensibilidades: la de aquellos que buscan en las novelas historias de amor; aquellos que les gusta la experimentación textual; y los que quieren acercarse a un género, la CF, que a finales del siglo XX consolidó su espacio en la literatura. Todo ello un tanto edulcorado se encuentra en esta novela multimedia cuya principal originalidad radica en producir un texto que seguramente pertenece ya a un futuro que es casi presente.

<sup>1</sup> Francisco Gutiérrez Carbajo, “El intento de la novela multimedia”, *Literatura y multimedia* (editores José Romera Castillo, Francisco Gutiérrez Carbajo y Mario García-Page), Madrid, Visor, 1997, p. 202.

<sup>2</sup> Sabia, Saïd, “La novela multimedia: un nuevo reto para la crítica literaria”, p. 4. Disponible desde internet en: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero29/ssabia>.

Los estudios que hasta el momento se han publicado sobre la novela nos remiten fundamentalmente a argumentar los elementos que de CF aparecen en ella<sup>3</sup>; sin embargo, creemos que *La ley del amor*, en esencia, no logra ni los objetivos ni los planteamientos a los que la CF latinoamericana aspira y que son –según Ángela Dellepiane– “alimentar no sólo la imaginación de ese lectorado sino sus ideas, de agudizar su percepción de la realidad hispanoamericana y, sobre todo, su percepción de hasta qué punto él es manipulado por un tipo de estructura social y económica que lo nulifica en su calidad de ser humano y de ser hispanoamericano”<sup>4</sup>. Al menos, directamente, esos efectos no aparecen en la novela y sólo subrepticamente captamos otro de los objetivos de la CF latinoamericana que es el de abordar un pasado que puede transformarse con el fin de que se superen los males de nuestro presente, o bien buscar las directrices para que el hoy pueda ser mejorado y no acabe destruyéndonos<sup>5</sup>. Y, efectivamente, como hemos comentado, la función de Azucena es restablecer esa ley del amor ultrajada en el tiempo de la Conquista, y sólo con su reposición se logrará la armonía universal.

Laura Esquivel, quizá sin intención, ha parodiado este modelo ficcional porque ha tomado de él no su finalidad sino lo más superfluo del género a través de términos como televisiones virtuales, aerófonos, guijas cibernéticas, cámaras fotomontales, o la posibilidad de fotografiar el aura de las personas o de instalar microcomputadoras en la cabeza. Creo que el texto es en realidad una comedia romántica, y no tanto un *thriller* metafísico como alguna vez lo denominó la escritora, que se desarrolla en un tiempo futuro y que parte de una historia ficticia que comenzó en el 1519 con la llegada de Hernán Cortés a la entonces gran Tenochtitlan.

Asimismo, la novela ha sido analizada críticamente desde otros presupuestos como lo son la importancia de los cambios

<sup>3</sup> Específicamente el artículo de Lydia Rodríguez, “La fábula especulativa en *La ley del amor* de Laura Esquivel”. *Revista de Literatura Mexicana Contemporánea*. 17, 2002. pp. 84-90.

<sup>4</sup> Ángela Dellepiane, “Narrativa argentina de ciencia ficción: tentativas liminares y desarrollo posterior”, *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (Sebastián Neumeister, coordinador), Madrid, Vervuert, 1989. pp. 518.

<sup>5</sup> José Ignacio Ferreras, *La novela de ciencia ficción*, Madrid, Siglo XXI, 1972, pp. 188-190.

de sexo en la novela o la intención de la autora de desterritorializar la cultura mexicana<sup>6</sup>. Sin embargo, en ninguno hay un análisis de los referentes precortesianos o coloniales en la novela.

## Recuperaciones del mundo precortesiano y colonial en *La ley del amor*

*La ley del amor*, tras un “Instructivo” en el que Laura Esquivel explica al lector las pautas para “proceder a la utilización del libro” (no a su lectura), comienza con un texto de los *Cantares Mexicanos* de Nezahualcóyotl: “Estoy embriagado, lloro, me aflijo”, que da entrada al primer capítulo –aunque la autora no los enumera– y lo cierra con otro cantar: “¿Es acaso nuestra mansión la tierra?”, poema procedente de *Trece poetas del mundo azteca*. A lo largo de la novela aparecerán otros tres cantares, dos de ellos encabezando nuevos capítulos: uno de Ayocuan Cuetzpaltzin “Gocemos, oh amigos”, también de *Trece poetas del mundo azteca*, y otro de los *Cantares Mexicanos*: “Hacen estrépito los cascabeles”. El libro se cierra con un poema de Nezahualcóyotl, autor con el que abre la novela, pero ahora con un texto perteneciente a los *Romances de los señores de Nueva España*: “Percibo lo secreto, lo oculto”.

La introducción de estos poemas guarda relación secundaria con el contenido. Si en *Como agua para chocolate*, la escritora se sirvió de recetas de cocina para abrir cada uno de los capítulos, en esta ocasión aprovecha textos en náhuatl –compilados en el siglo XVI– para introducir algunos. En otro utiliza un trabalenguas, pero la mayoría aparecen encabezados por letras de canciones interpretadas por Liliana Felipe que el lector puede escuchar en el CD al tiempo que las lee o las canta; en ocasiones, cierra capítulos con cómics en cuyos bocadillos se reproducen fragmentos en italiano –y su traducción al español– de óperas de Puccini y que el lector también puede visionarlos y leerlos al tiempo que escucha ópera. La intencionalidad es clara y tiene que ver con una de las

<sup>6</sup> Destacamos a este respecto las siguientes aportaciones: Prout, Ryan. “Cosmic Weddings and a Funeral: Sexuality, Techno-science, and the Nacional Romance in Laura Esquivel’s *La ley del amor*”. *Tessarae: Journal of Iberian and Latin American Studies*. vol. 6, n. 1, 2000. pp. 42-54; Taylor, Claire Louise. “Body-swapping and Genre-crossing: Laura Esquivel’s: *La ley del amor*”. *Modern Language Review*. 97, 2002. pp. 324-335; Nehru, Meesha. “A future Mexican National identity?: Laura Esquivel’s *La ley del amor*”. *Latinoamericana*. 38, 2004, pp. 217-232.

directrices literarias de la posmodernidad que es fusionar la llamada alta cultura con la popular. Un ejemplo más de fusión o de hibridez de los que aparecen en la novela.

Vayamos al primer capítulo que es el desencadenante de la historia y el que concentra las recuperaciones del mundo precortesiano, pero sobre todo el colonial en la novela. Hernán Cortés llega a la ciudad de los aztecas y manda destruirla para “borrarla de la memoria de los aztecas”. Entre sus huestes está Rodrigo Díaz, “valiente capitán de Cortés” y a quien le concede “un terreno donde se encontraba dicha pirámide [la del amor] para que reconstruyera sobre ella su casa”<sup>7</sup>. El capitán, escéptico ante las creencias de los nativos quienes creían que las piedras estaban dotadas de una energía capaz de cambiar la vida de los hombres, construye su casa sobre los restos de aquella pirámide a la que acudían los indígenas a celebrar sus ritos a la diosa del amor. En el momento en que Rodrigo está empeñado en quitar la cúspide de la pirámide, es irresistiblemente atraído por una indígena, Citlali, a la que violará en repetidas ocasiones. Como ocurría en algunos casos en la historia de la Colonia, su esposa española, doña Isabel de Góngora, se reunirá con su esposo, y fruto de su unión nacerá un hijo que Citlali matará para vengar el asesinato a manos de Rodrigo del que ella tuvo, fruto de las violaciones. Entre los dolores del parto muere Isabel y Rodrigo arranca el corazón a Citlali antes de enloquecer de dolor y suicidarse.

Esta historia de amor, próxima al folletín, como lo fue también desde otro enclave *Como agua para chocolate*, le sirve a Laura Esquivel para ofrecernos una imagen estereotipada y tópica del encuentro, desencuentro en este caso, entre la cultura española y la azteca en la conquista de México. Rodrigo es un sanguinario y un violador, como se nos indica en la novela, y a él Cortés le ofreció terrenos y esclavos porque “de su propia mano habían matado aproximadamente doscientos indios y el premio no se había hecho esperar: mil metros de tierra al lado de uno de los cuatro canales que atravesaban la ciudad” (9); pero además el “valiente capitán de Cortés” era ambicioso porque quiso “edificar su casa sobre un terreno más grande y de ser posible sobre los restos del templo mayor” (9).

<sup>7</sup> Laura Esquivel, *La ley del amor*, Barcelona, Plaza & Janés, 1995, p. 9. A partir de ahora citaremos por esta edición y después de cada cita de la novela pondremos entre paréntesis el número de página.



La visión que se nos narra de los españoles que llegaron a aquellas tierras está ausente de cualquier sensibilidad y sus sentidos, negados para percibir la fuerza de las piedras y la capacidad de energía que ellas pudieran llegar a tener; sin embargo, ante el temor de la muerte “los cuerpos de los conquistadores aprendieron a reaccionar, fueron desarrollando nuevos sentidos” (8). Será la otra cultura, la invadida, la que dote de sensibilidad a la brutalidad. Por su parte, la visión que Isabel tendrá de la tierra de acogida también entra en los cánones previstos, para ella el mercado de Tlatelolco “era un lugar sucio y lleno de indios” donde además “difícilmente podía encontrar azafrán y aceite de oliva” (13-14).

Citlali, la india descendiente de una familia noble de Tenochtitlan y por tanto representante de la parte invadida, es una mujer con una fuerza arrebatadora que con su movimiento de caderas despierta las más ocultas pasiones en Rodrigo. Pero también sabe vengar el daño recibido —continuas violaciones y el asesinato de su hijo—, y que ante la crueldad del amante no dudaba en “cada vez que se sabía embarazada, abortaba. No le gustaba nada la idea de traer a este mundo a un niño mitad indio y mitad español” (15); palabras que traslucen la negación ante cualquier mestizaje.

Ella no será la única representante del universo indígena. Otro personaje, Teocuicani (cantor divino), conocido como Teo, era un artista callejero que hacía bailar sobre la palma de su mano a dioses de barro articulados. La india Citlali, de pequeña, acostumbraba ir al mercado de Tlatelolco a verlo actuar y supo que durante la Conquista le cortaron las manos “por desobedecer la orden que se había dictado en contra de la posesión de ídolos de barro. Su uso estaba estrictamente prohibido” (17); pero el Virrey decidió además cortarle la lengua, pues continuamente repetía consignas en lengua náhuatl que incitaban a la rebelión.

Laura Esquivel nos presenta la Conquista como un enfrentamiento, no lejos del maniqueísmo, en donde no era posible el encuentro de culturas y que se plasma en esta ficción de la siguiente manera: “La casa, pues, quedó habitada por seres que no interactuaban unos con otros. Por seres incapacitados para verse, para escucharse, para amarse. Por seres que se rechazaban en la creencia de que pertenecían a culturas muy diferentes” (18). La razón no está en el odio lógico de aquel que ha sido violentado ni en la prepotencia del invasor, sino en el desconocimiento de fuerzas más potentes que tienen que ver con razones de índole sobrenatural o de una ciencia ficción *sui generis*: “Nunca supieron que la

verdadera razón era una que nadie veía. Que el rechazo provenía del subsuelo, del choque de energías entre los restos de la Pirámide del Amor y la casa que le habían construido encima. Del rechazo total entre las piedras que formaban la pirámide y las que formaban la casa" (18).

Esta imagen estereotipada de la Conquista no sólo incumbe a la relación entre los protagonistas, al embate explicable que surge de los indígenas ante la prepotencia de los españoles, sino que también tiene su incumbencia en el nombre de los personajes. Si nos remitimos a lo dicho por Lydia Rodríguez, "Rodrigo y Citlali, no existieron históricamente por lo tanto son y representan el mundo desconocido e intercalado dentro de lo familiar"<sup>8</sup>; pero los nombres, dentro de la ficción, no son del todo azarosos. Laura Esquivel tiene que dotar a sus personajes, en el caso de los españoles, con nombres de rancio abolengo y que tengan un resabio español. Hernán Cortés es el referente real introducido en la ficción, pero Rodrigo se apellida Díaz, nombre común en la España de antaño y en la actual, tanto es así que si revisamos los nombres de los censados que marcharon a las Américas podremos encontrarnos con un Rodrigo Díaz, nacido en Badajoz, hijo de Lorenzo y de Beatriz que obtuvo la licencia para pasar a México el 20 de junio de 1535<sup>9</sup>. Por supuesto, Laura Esquivel no pensó en este oriundo de Badajoz sino en el Rodrigo de nuestra épica medieval, "El Cid Campeador", para dar un nombre creíble. También la escritora mexicana acudirá a la literatura de la península para darle los apellidos a doña Isabel, esposa de Rodrigo, apellidada "de Góngora". El nombre de Isabel nos remite a la obra de Luis de Góngora *Las firmeszas de Isabela* (1613), y al menos a dos sonetos en los que este nombre aparece, "Al rey Felipe IV y su esposa Isabel" y "De Isabel de la Paz" que comienza con el verso "No os conozco, Isabel...".

Más sugerentes son los nombres de nuestros protagonistas indígenas. Citlali en lengua náhuatl significa estrella, pero es también el título de una ópera cuyo libreto fue escrito por Manuel M. Bermejo y musicado por José F. Vásquez. La obra ganó el concurso de composición operística convocado por el periódico *El Universal* y su estreno fue el 19 de diciembre de 1922 en el Teatro Iris

<sup>8</sup> Lydia Rodríguez, *op. cit.*, p. 88.

<sup>9</sup> Vicente Navarro del Castillo, *La epopeya de la raza extremeña a Indias*, 1978. Disponible desde internet en <http://www.paseovirtual.net/americaindianos4.htm>.

de Ciudad de México. Esta obra se representó junto a *Il tabarro* de Giacomo Puccini, y no olvidemos que varios fragmentos operísticos de la obra de Puccini forman parte del cd que acompaña a la novela. La historia que se cuenta en *Citlali*, aunque también interviene Hernán Cortés y otros personajes históricos como Xicoténcatl o algunos dioses mexicas como Huitzilopochtli, no ofrece mayores paralelismos más allá de una historia de amor folletinesca<sup>10</sup>. Sin embargo, cabe la posibilidad, por lo relatado, que Laura Esquivel tomase el nombre de esta ópera.

Sugerente asimismo es el nombre de Teocuicani, que aparece en la obra con el apelativo de “cantor divino”. “El nombre procede sin duda de un cerro, denominado actualmente como Cerro Gordo, situado al sur y en el margen inferior del volcán Popocatepetl, y que antiguamente se conocía por el nombre de Teocuicani, el cantor divino. Un informante indígena lo describió con rasgos femeninos, como una mujer embarazada, sugiriendo una contraparte de la diosa Tenan, una Madre prehispánica de la Tierra”<sup>11</sup>. Recordemos que en la novela, y fruto de los continuos cambios de sexo que sufren los personajes, algún hombre queda embarazado. La referencia al Teocuicani la encontramos asimismo en la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme* de Fray Diego Durán, quien lo detalla del siguiente modo:

A un lado del volcán, hacia la parte del sur, en la comarca de Tetella y Ocuituco, Temoac, Tzacualpan, etc., hay un cerro, a donde acudía

<sup>10</sup> La ópera se desarrolla durante la época de la conquista en la isla de Xico. El sacerdote Cuauhiotzin comunica al rey que se están cumpliendo las predicciones de Papatzin: los hombres blancos de Oriente invaden el país y los tlaxcaltecas se han unido a los invasores encabezados por Malintzin (Hernán Cortés). Xicoténcatl les dice que les enviará al famoso guerrero Chichiltzin para defender la isla. Citlali, hija del rey, se conmueve al oír el nombre de Chichiltzin, a quien ama en secreto. Huitzilopochtli, dios de la guerra, exige para salvar a la patria el sacrificio de una doncella noble y pura. La elegida es Yoloxóchitl, la enamorada de Chichiltzin, éste se niega y amenaza con que si su enamorada es sacrificada permitirá el paso al invasor. Ante la difícil situación, Citlali promete salvar a Yoloxóchitl si él salva la patria. Citlali le cuenta al sacerdote sus deseos de morir en lugar de Yoloxóchitl y antes del sacrificio ordena a su esclava Cualica que en su propia piragua engalanada conduzca a Yoloxóchitl cerca de su amado para que éste se convenza de que su amada no va a ser sacrificada. Citlali finalmente muere y la fiel Cualica, ante el dolor por la muerte de su ama, se envenena. La cumbre del Teutli se enciende con los fulgores del crepúsculo, como si se tiñera con la sangre de la heroica virgen. Tomado de <http://es.wikipedia.org/wiki/Citlali> consultada el 28 de julio de 2009.

<sup>11</sup> Tomado de [http://www.mc2-map.org/GORDO/23\\_1S.HTM](http://www.mc2-map.org/GORDO/23_1S.HTM)

toda esta comarca con sus ofrendas y sacrificios y oraciones, el cual se llama *Teocuicani*, que quiere decir “el cantor divino”. El cual está tan cerca del volcán que del uno al otro puede haber poco más de una legua. Es tan alto y tan áspero que es cosa de ver. A éste llamaban cantor divino, porque las más veces que hay en él nubes asentadas, que son las que congela el volcán, dispara grandes truenos y relámpagos, y tan sonoros y retumbantes que es espanto oír su tronido y voz ronca. Toda esta comarca acudía a este cerro a sacrificar y a ofrecer inciensos y comidas y hule y papel y plumas; ollas, platos, escudillas, jícaras y otros géneros de vasijas y juguetes, y a matar hombres<sup>12</sup>.

Si bien la referencia real es ésta, la utilización que de ella hace Laura Esquivel es distinta; sin duda sólo se ha servido del nombre para contextualizarlo en la parte indígena. La escritora mexicana ha inventado un mundo de ficción con frágiles referentes históricos pero que pueden parecer creíbles.

Resulta en cualquier caso sugerente que Laura Esquivel parta de la Conquista de México para elaborar una historia de *cf.*, algo no muy usual en las novelas del género en donde es más común retomar historias que pertenecen a mitos clásicos europeos o a mitologías literarias con el fin de subvertirlas; así como ficciones en las que no hay un referente concreto. Sin embargo, *La ley del amor* parte de un hecho histórico ficcionalizado, en el que no hay subversión sino más bien esquematismo, para contarnos una historia que sucederá muchos siglos después, pero que asimismo le sirve para reflexionar sobre hechos ocurridos en los años ochenta del siglo pasado en México.

A partir del capítulo segundo, entra en acción el personaje principal de la novela, Azucena, quien sin duda representa el mestizaje de aquellas culturas que empezaron a entrelazarse en el siglo XVI. Ella será artífice, tras la recomposición de la pirámide del amor en las últimas páginas, de que fuese posible lo imposible, la fusión de Tenochtitlan con el otro México, el surgido de la Colonia: “La ciudad de Tenochtitlan se reprodujo en holograma. Sobre ella, el México de la colonia. Y un fenómeno único, se mezclaron las dos ciudades. Las voces de los poetas nahuas cantaron al unísono de los frailes españoles” (264). A partir de esos momentos “en

<sup>12</sup> Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme* (edición de Ángel María Garibay), tomo I, México, Editorial Porrúa, 1984, p. 166.

la Tierra todo era felicidad [...] finalmente el Orden se impuso y todas las dudas quedaron resueltas” (276).

Los fenómenos de regresión para conocer vidas pasadas, tan presentes en la novela, dan pie a recorrer no sólo algunos momentos del siglo xx, concretamente 1985, el año del terremoto, sino también –en la ficción– el del asesinato de George Bush; o el de 1994 cuando a Hugo Sánchez no le dejaron jugar el partido de octavos de final ante la selección búlgara de fútbol; pero también a lo largo de la novela aparecen algunas referencias a momentos de la Colonia. En una de las regresiones de Rodrigo a vidas anteriores, donde visiona las continuas violaciones a Citlali, recuerda que fue religioso y que dedicó su vida a inventar groserías: “Los monjes de la Nueva España no querían que los indios aprendieran a insultar a la manera de los españoles, pues éstos constantemente decían “Me cago en Dios”, y nos pidieron que inventáramos groserías nuevas...” (163).

En páginas posteriores se sacará a colación una leyenda indígena que supone, aunque sólo sea un guiño, la presencia de la cultura precortesiana en la novela. Se trata de la leyenda de los amores entre Iztaccíhuatl y Popocatepetl, y de esta forma la relata la autora:

Una leyenda indígena dice que su marido, el Popocatepetl, la ve como la gran señora y la respeta muchísimo, pero como necesita desfogar su pasión, se buscó una amante. Se llama la Malintzin. La Malintzin es muy simpática y cachonda y lo hace pasar muy buenos momentos en su compañía. La Iztaccíhuatl por supuesto que sabe de estos amoríos, pero no les da importancia. Ella tiene asuntos más importantes que atender. El destino de la nación es cosa seria. Tampoco le interesa castigar a la Malintzin. Es más, le agradece que mantenga satisfecho a su esposo, ya que ella no puede [...] No la considera más que buena para retozar en la cama. La mantiene dentro de esa categoría y la ignora por completo (198).

Existen numerosas versiones sobre esta leyenda que Laura Esquivel cuenta de manera breve y de forma bastante libre. Nos remitiremos en primer lugar a la que nos ofreció Fernando Horcasitas en *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria náhuatl de Milpa Alta, México* tal como se la relató en lengua náhuatl doña Luz Jiménez:

También es un gran señor. Allí está durmiendo y su esposa está a sus pies. Se llama ella Iztaccíhuatl, la Mujer blanca o Malitzin... Era una muchacha maravillosa, bella, su carita es preciosa. El señor Popocatépetl le propuso matrimonio. Pero ella dijo: ni tú ni nadie. Me voy a dormir, tú me cuidarás. Y parece que se quedó dormida y el Popocatépetl la está cuidando.<sup>13</sup>

Como podemos comprobar, existe una identificación entre los nombres de Iztaccíhuatl y Malintzin, quizá por influencia de la tradición oral. Será Miguel León Portilla quien en 2005 nos ofrezca otra interpretación de la historia. A partir de la publicación de relatos, cuentos y memorias de doña Luz (*Los cuentos de doña Luz Jiménez*, UNAM, 1977) que hicieron conjuntamente Fernando Horcasitas y una discípula suya, Sara O. de Ford, realizó una nueva traducción al español que dice así:

El nombre de esta doncella es Iztaccíhuatl Mujer Blanca. Contaban que ella era hija del señor Moctezuma. Se decía que él tenía a esta hija y que, siendo la única, mucho la amaba.

Un muchacho que se llamaba Chimalpopoca quería hacer su mujer a Malintzin. El padre de ella, Moctezuma, mucho se disgustó, dijo: Chimal, ¿no oyes lo que te digo? Me haces enojar y te voy a mandar que duermas para siempre al lado de mi hija. Ella se llamará Cihuapiltépetl, "Monte de la Noble Señora". Y tú tendrás por nombre el de Popocatépetl, "Monte que Humea".

Así se van a quedar ustedes dos en los montes, allí habrán de vigilar. No quiero que vengan acá gentes de Castilla ni tampoco los de panza blanca, los chilangos. No quiero que alguien haga llorar a los macehuales, la gente de mi pueblo<sup>14</sup>.

Sin embargo, existen otras versiones que nos remiten a leyendas más clásicas y que con variantes nos recuerdan a algunas europeas. Ésta es la que ofrece Armando Treviño:

<sup>13</sup> Fernando Horcasitas (recopilación y traducción), *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria náhuatl de Milpa Alta, México*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1968, pp. 13-14.

<sup>14</sup> Miguel León-Portilla, "Una antigua leyenda". *La Jornada Semanal*. México, domingo 22 de mayo de 2005. Disponible desde Internet en: <http://www.jornada.unam.mx/2005/05/22/sem-miguel>

En la mitología azteca, Iztaccíhuatl fue una princesa que se enamoró de uno de los guerreros de su padre. Su padre envió a su amor a una batalla al Centro del Estado, prometiéndole entregarle a su hija si éste regresaba victorioso, lo que su padre daba por imposible. Un pretendiente de Iztaccíhuatl le dijo a ésta que su guerrero amado había muerto en batalla y logró convencerla de casarse con él. El guerrero regresó victorioso, Iztaccíhuatl, que ya se había entregado al pretendiente, y ante la imposibilidad de darle su pureza a su amor, se mató, con el consecuente suicidio de su amor. Debido al gran amor entre ellos los dioses los convirtieron en inmensas montañas alrededor del Valle de México, Iztaccíhuatl y Popocatepetl, para que eternamente estuvieran juntos recordándoles a todos su gran amor. Al menos eso marca la mitología<sup>15</sup>.

Como suele ocurrir en estas historias mitológicas las variantes son múltiples y existe otra versión en la que ante la noticia de que Popocatepetl había muerto, Iztaccíhuatl murió de tristeza. A su vuelta, el enamorado, para honrarla y a fin de que permaneciera en la memoria de los pueblos mandó que 20,000 esclavos construyeran una gran tumba ante el sol, amontonando diez cerros para formar una gigantesca montaña:

Desconsolado, tomó el cadáver de su princesa y lo cargó hasta depositarlo recostado en su cima, que tomó la forma de una mujer dormida. El joven le dio un beso póstumo, tomó una antorcha humeante y se arrojó en otra montaña frente a su amada, velando su sueño eterno. La nieve cubrió sus cuerpos y los dos se convirtieron, lenta e irremediamente, en volcanes [...] Durante muchos años y hasta poco antes de la Conquista, las doncellas muertas por amores desdichados eran sepultadas en las faldas del Iztaccíhuatl. En cuanto al cobarde tlaxcalteca que por celos mintió a Iztaccíhuatl sobre la muerte de Popocatepetl, desencadenando esta tragedia, fue a morir desorientado muy cerca de su tierra, también se convirtió en una montaña, el Pico de Orizaba y se cubrió de nieve. Le pusieron por nombre Citlaltépetl, o “Cerro de la estrella” y desde allí lejos

<sup>15</sup> Armando Treviño, “Otra de Iztaccíhuatl”, *Movimiento Tramoya*, jueves 28 de agosto de 2008. Disponible desde Internet en: [http://www.hoytamaulipas.net/index.php?PHPSESSID=7fa1a5e0ea&v1=notas&v2=49480&tit=Otra\\_de\\_Iztacc%C3%ADhuatl](http://www.hoytamaulipas.net/index.php?PHPSESSID=7fa1a5e0ea&v1=notas&v2=49480&tit=Otra_de_Iztacc%C3%ADhuatl)

vigila el sueño eterno de los dos amantes a quienes nunca, jamás podrá separar<sup>6</sup>.

La historia de amor entre los dos volcanes es tan conocida y relevante que hasta inspiró un poema al peruano José Santos Chocano (1875-1934), “El amor de los volcanes”, con versos que dicen así:

Duerme en paz, Ixtacihuatl: nunca los tiempos  
borrarán los perfiles de tu casta expresión.  
Vela en paz, Popocatepetl: nunca los huracanes  
apagarán tu antorcha eterna como el amor...<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Conti González Báez, “La leyenda de Popocatepetl e Iztaccihuatl”. Disponible desde Internet en: [http://www.radioredam.com.mx/grc/home page.nsf/main?readform&url=/grc/redam.nsf/vwALL/MLOZ-5W8VRV](http://www.radioredam.com.mx/grc/home%20page.nsf/main?readform&url=/grc/redam.nsf/vwALL/MLOZ-5W8VRV). En you tube se puede visionar un vídeo de la historia entre los dos volcanes: [http://www.youtube.com/watch?v=Y6Y\\_BjW5ygQ](http://www.youtube.com/watch?v=Y6Y_BjW5ygQ).

<sup>17</sup> Ésta es la última estrofa del poema, el poema completo dice así: “El Ixtacihuatl traza la figura yacente/ de una mujer dormida bajo el Sol;/ el Popocatepetl flamea en los siglos/ como una apocalíptica visión;/ y estos dos volcanes solemnes/ tienen una historia de amor,/ digna de ser cantada en las compilaciones/ de una extraordinaria canción.// Ixtacihuatl –hace ya miles de años–/ fue la princesa más parecida a una flor,/ que, en la tribu de los viejos caciques,/ del más gentil capitán se enamoró:/ el padre, augustamente, abrió los labios;/ y díjole al capitán seductor/ que si tornaba un día con la cabeza/ del cacique enemigo clavada en su lanzón,/ encontraría preparados, a un tiempo mismo,/ el festín de su triunfo y el lecho de su amor.// Y Popocatepetl fué a la guerra/ con esta esperanza en el corazón:/ domó las rebeldías de las selvas obstinadas,/ el motín de los riscos contra su paso vencedor.// La osadía despeñada de los torrenies,/ la acechanza de los pantanos en traición:/ y contra cientos y cientos de soldados,/ por años de años, gallardamente combatió.// Al fin, tornó a la tribu; y la cabeza/ del cacique enemigo sangraba en su lanzón.// Halló el festín del triunfo preparado,/ pero no así el lecho de su amor:/ en vez del lecho encontró el túmulo/ en que su novia, dormida bajo el sol,/ esperaba en su frente el beso póstumo/ de la boca que nunca en la vida besó.// Y Popocatepetl quebró en sus rodillas/ el haz de flechas; y, en una sorda voz,/ conjuró la sombra de sus antepasados/ contra las crueldades de su impasible Dios.// Era la vida suya, muy suya,/ porque contra la muerte ganó:/ tenía el triunfo, la riqueza, el poderío;/ pero no tenía el amor...// Entonces, hizo que veinte mil esclavos/ alzarán un gran túmulo ante el sol:/ amontonó diez cumbres,/ en una escalinata como de alucinación;/ tomó en sus brazos a la mujer amada,/ y él mismo sobre el túmulo la colocó:/ luego, encendió una antorcha; y, para siempre,/ quedóse en pie alumbrando el sarcófago de su dolor.// Duerme en paz, Ixtacihuatl: nunca los tiempos/ borrarán los perfiles de tu expresión.// Vela en paz, Popocatepetl: nunca los huracanes/ apagarán tu antorcha eterna como el amor...”. Esta versión, escrita probablemente en 1915, es una variante de la que el autor incluyó en *Primicias de Oro de Indias*. José Santos Chocano, *Obras completas* (compiladas anotadas y prologadas por Luis Alberto



Durante la Colonia esta historia fue mutándose y se contaba que “en una ocasión el Popocatepetl perdió el sombrero de charro que cubría su cabeza, es decir, su cráter, porque quería meterse con Doña Esperanza Malinche, de Tlaxcala y Puebla, y el Pico de Orizaba, el esposo de ésta, le tiró una gran pedrada”. Pero también existe otra versión variante, muy próxima a la relatada por Laura Esquivel, que dice “que lo hizo la propia Malinche, por haberla dejado plantada, ya que él siempre ha sido fiel a su difunta amada Iztaccíhuatl”<sup>18</sup>.

*Otra de las tradiciones recuperadas en la novela es la que hace referencia a la diosa Tonantzin que pasará con los años y por influencia del catolicismo a convertirse en la Virgen de Guadalupe. En un momento de la novela Teo lleva a Azucena al Pocito, lugar de peregrinación al que los mexicanos acuden desde hace siglos para venerar a la Virgen de Guadalupe. Así se cuenta en la novela:*

Con gran ternura, Teo trataba de suplir la presencia de Rodrigo y de llevar a Azucena por el camino menos accidentado hacia el Pocito. La gente del pueblo llamaba así a un pozo en donde desde tiempos inmemoriales los aztecas acostumbraban purificarse antes de rendir tributo a la Diosa Tonantzin. A partir de la conquista y hasta los días presentes, el ritual se había seguido practicando, pero ahora en honor a la Virgen de Guadalupe. El objetivo de esta ceremonia era quitar del cuerpo las impurezas de pensamiento, palabra y obra antes de entrar en el templo. La manera de hacerlo era lavando cara, pies y manos (224).

Fue en las cercanías del cerro de Tepeyac, en la actual capilla del Pocito, donde se dice que la Virgen se le apareció a Juan Diego, “cerca de un manantial de agua luminosa”. La gente comenzó a creer que las aguas de este manantial eran milagrosas y gran cantidad de enfermos iban a bañarse y beber de sus aguas. Después de la aparición de la Virgen a Juan Diego, el lugar de Tonantzin<sup>19</sup>

---

Sánchez), México, Aguilar, 1954, pp. 760-761. Asimismo, el cubano José María Heredia escribió un extenso poema, en 1820, dedicado al gran volcán, “Al Popocatepetl”. José María Heredia, *Poesía completa* (edición de Carmen Alemany Bay), Madrid, Verbum, 2004, pp. 61-67.

<sup>18</sup> “La leyenda de Popocatepetl e Iztaccíhuatl”, *op. cit.*

<sup>19</sup> Tonantzin representa la parte femenina, la madre. Ella es Cihucóatl, mujer de la culebra, al igual que la Virgen de Guadalupe representa a la Virgen María en el Cristianismo.

se convirtió en el templo de la Guadalupeana. Como ocurrió con tantos otros dioses y mitos, Tonantzin y Guadalupe poco a poco se fundieron en una sola. Uno de los escritores más destacados del siglo XIX mexicano, Manuel Payno (1810-1894), relató esta historia y su significación en el capítulo IV de *Los bandidos de Río Frio* (1889) titulado “La diosa azteca y la Virgen de Guadalupe”:

En esa roca había una divinidad azteca, la diosa Tonantzin, una especie de Virgen gentilica, la cual venían a adorar en romería desde lejanas tierras multitud de indios. Hacían delante de la diosa, labrada en un gran trozo de granito, muchas ceremonias y bailes, y, llegado cierto día del año, terminaban las fiestas religiosas con el sacrificio de cien niños, desde un mes hasta dos años, que eran degollados en una piedra de sacrificios, con navajas de pedernal y de obsidiana. La diosa no estaba contenta si no se le hacía el tributo de esta sangre inocente, y amenazaba con lluvias, con granizos, con truenos y con otras mil calamidades a los que se resistían a llevar a sus hijos. Las madres, no obstante sus lastimeros sollozos, que algunos historiadores dicen que se oían hasta Texcoco, se apresuraban a llevar a sus hijos y los entregaban a los feroces sacerdotes de la diosa.

Un día menos pensado, después de algunos años de la conquista, la diosa Tonantzin desapareció del Cerro de la Nariz y los sacerdotes, espantados, aullaron y dieron saltos feroces y llamaron en su auxilio a Tláloc y a Huitzilopochtli; pero todo fue en vano. El poder de los españoles los contuvo y tuvieron que resignarse.

A pocos meses, en vez de la diosa Tonantzin, que exigía la sangre de los niños, apareció en el cerro una hermosa y modesta doncella vestida con el traje de las nobles indias, que prometió a los naturales su protección y exigía, en vez de sangre, las rosas y las flores silvestres de los campos. Finalmente, la Virgen quedó como patrona de los indios en vez de la diosa Tonantzin, pero una vez que otras, las autoridades españolas tuvieron que cerrar los ojos y oídos y tolerar el sacrificio de algunas criaturas<sup>20</sup>.

Hasta aquí las referencias precortesianas y coloniales en *La ley del amor*. Si bien la pretensión de la autora no fue ficcionalizar el pasado sino un hipotético futuro, el México del siglo XXIII, Laura Esquivel ha realizado un doble ejercicio de recuperaciones

<sup>20</sup> Manuel Payno, *Los bandidos de Río Frio* (prólogo de Antonio Castro Leal), México, Porrúa, 1991, pp. 18-19.

a partir de esa fecha: el del comienzo del mundo colonial con sus implicaciones precortesianas, y algunas recuperaciones de finales del siglo xx, muy próximas al momento en el que se escribe la novela. Partiendo de frágiles referentes históricos construye un texto en el que cubre un arco histórico amplísimo para llegar a la conclusión de que sólo es posible la armonía universal cuando se remozan los males realizados en épocas pasadas.

## Bibliografía

- Dellepiane, Ángela, "Narrativa argentina de ciencia ficción: tentativas liminares y desarrollo posterior", *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (Sebastián Neumeister, coordinador), Madrid, Vervuert, 1989, pp. 515-526.
- Durán, Diego, *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme* (edición de Ángel María Garibay), tomo I, México, Editorial Porrúa, 1984.
- Esquivel, Laura, *La ley del amor*, Barcelona, Plaza & Janés, 1995.
- Ferreras, José Ignacio, *La novela de ciencia ficción*, Madrid, Siglo XXI, 1972.
- González Báez, Conti, "La leyenda de Popocatépetl e Iztaccíhuatl". Disponible desde Internet en: <http://www.radioredam.com.mx/grc/homepage.nsf/main?read-form&url=/grc/redam.nsf/vwALL/MLOZ-5W8VRV>
- Gutiérrez Carbajo, Francisco, "El intento de la novela multimedia", *Literatura y multimedia* (editores José Romera Castillo, Francisco Gutiérrez Carbajo y Mario García-Page), Madrid, Visor, 1997.
- Heredia, José María, *Poesía completa* (edición de Carmen Alemany Bay), Madrid, Verbum, 2004.
- Horcasitas, Fernando (recopilación y traducción), *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria náhuatl de Milpa Alta, México*, unam, Instituto de Investigaciones Históricas, 1968.
- León-Portilla, Miguel. "Una antigua leyenda". *La Jornada Semanal*. México, domingo 22 de mayo de 2005. Disponible desde Internet en: <http://www.jornada.unam.mx/2005/05/22/sem-miguel>
- Navarro del Castillo, Vicente, *La epopeya de la raza extremeña a Indias*, 1978. Disponible desde internet en <http://www.paseo virtual.net/america/indianos4.htm>

- Nehru, Meesha. "A future Mexican National identity?: Laura Esquivel's *La ley del amor*". *Latinoamericana*. 38, 2004. pp. 217-232.
- Payno, Manuel, *Los bandidos de Río Frio* (prólogo de Antonio Castro Leal), México, Porrúa, 1991.
- Prout, Ryan. "Cosmic Weddings and a Funeral: Sexuality, Technoscience, and the National Romance in Laura Esquivel's *La ley del amor*". *Tessarae: Journal of Iberian and Latin American Studies*. vol. 6, n. 1, 2000. pp. 42-54.
- Rodríguez, Lydia. "La fábula especulativa en *La ley del amor* de Laura Esquivel". *Revista de Literatura Mexicana Contemporánea*. 17, 2002. pp. 84-90.
- Sabia, Saïd. "La novela multimedia: un nuevo reto para la crítica literaria", p. 4. Disponible desde internet en: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero29/ssabia>
- Santos Chocano, José, *Obras completas* (compiladas anotadas y prologadas por Luis Alberto Sánchez), México, Aguilar, 1954.
- Taylor, Claire Louise. "Body-swapping and Genre-crossing: Laura Esquivel's: *La ley del amor*". *Modern Language Review*. 97, 2002. pp. 324-335.
- Treviño, Armando, "Otra de Iztaccihuatl", *Movimiento Tramoya*, jueves 28 de agosto de 2008. Disponible desde Internet en: [http://www.hoytamaulipas.net/index.php?PHPSESSID=7fa1a5e0ea&v1=notas&v2=49480&tit=Otra\\_de\\_Iztacc%C3%ADhuatl](http://www.hoytamaulipas.net/index.php?PHPSESSID=7fa1a5e0ea&v1=notas&v2=49480&tit=Otra_de_Iztacc%C3%ADhuatl)



Vicente Francisco Torres\*

El interés romántico que despertó el mundo indígena americano en el siglo XIX recibió después, en la prosa narrativa, una diversidad de aproximaciones que aquí mostraré con unos cuantos libros mexicanos, haciéndome cargo de que son apenas una muestra del gran *corpus* que posee la narrativa iberoamericana. Dichos acercamientos fueron catalogados con diversos nombres, pero en todos ellos subyace el interés por los valores de esas culturas. Y claro, los intereses también son diversos pues van desde la fascinación arqueológica hasta el afán beligerante, que hoy se expresa en lo que podemos llamar una narrativa india, con todas las acotaciones del caso.

Con César Rodríguez Chicharro podemos decir que, mientras la novela *indianista* —como la llamó la puertorriqueña Concha Meléndez— es romántica y pinta los aspectos externos con una emoción exotista, la *indigenista* muestra al indio con sus cualidades y defectos. “Mientras ésta alude airadamente a las miserables condiciones de vida del indígena, aquélla lo idealiza y lo describe estilizado y bello. Como la simpatía de los indianistas se traduce en conmiseración, sus obras casi siempre resultan “sentimentaloides, irreales y pueriles”.<sup>1</sup>

La novela *indianista*, que resulta histórica pues toma sus materiales de cronistas y misioneros (muy particularmente de los jesuitas expulsados en el siglo XVIII, con Francisco Xavier Clavijero y su *Historia antigua de México* a la cabeza), encontró sus antecedentes filantrópicos en Fray Bartolomé de las Casas. Esta narrativa tuvo acogida como refuerzo del nacionalismo, intensificado a raíz de la Independencia e hizo una interpretación utópica de la vida americana pre-colombina. Mediante influencias como las del vizconde de Chateaubriand, James Fenimore Cooper,

\* Profesor investigador del Departamento de Humanidades, UAM-A.

<sup>1</sup> César Rodríguez Chicharro, *La novela indigenista mexicana*, México, Universidad Veracruzana (Cuadernos del CILL), 1988, p. 15.

Alexander von Humboldt y Walter Scott, contribuyó al desarrollo del sentimiento de la naturaleza y del paisaje en la literatura hispanoamericana. Entre las novelas indianistas, que muestran templos, ruinas, artes, creencias, vestidos, mercados, elementos rituales, paisajes, historias de amor, evangelización, etcétera, tenemos varios libros estudiados en el número 5-6 de *América sin nombre*, como *Jicotémcatl* (1826), atribuida a José María Heredia, *Guatimozín, último emperador de México* (1846), de Gertrudis Gómez de Avellaneda, *Los mártires del Anáhuac* (1870), de Eligio Ancona, y *Doña Marina* (1883) de Ireneo Paz, el abuelo de nuestro poeta. Es pertinente señalar que la fascinación histórica no desaparece con el paso de los años, sino está ahí siempre, como un imán, para alimentar *La aventura equinoccial de Lope de Aguirre* (1967), de Ramón J. Sender, o *Malintzin* (1964), en donde Miguel Ángel Menéndez recurre a la narración para hacer un ensayo biográfico y cultural de tan vilipendiado personaje.

En suma, mientras la novela indianista se refiere a la época precolombina, al periodo de dominación española y exalta el esplendor de las culturas prehispánicas y la bondad de los misioneros, aunque a menudo cuestiona la crueldad de los conquistadores; la indigenista, más cerca de nosotros y más lejos de la referencia histórica, destaca la pobreza en que han vivido los nativos antes, durante y después de la Revolución de 1910.

Chicharro designa como novelas de recreación antropológica a las obras que muestran un deseo de reivindicación social, pero además señalan los obstáculos que el indio tiene que salvar para aprender la lengua nacional, para rechazar la superchería y para superar calamidades como el alcoholismo. Estas novelas de recreación antropológica son producto de una investigación no sólo documental, sino de campo, a tal grado que obras como *Juan Pérez Jolote* y *Los hombres verdaderos* (ésta segunda, de autor salvadoreño vecindado en Veracruz) son los relatos que de sus vidas hacen los mismos indígenas.

A las categorías que plantea el maestro Chicharro tendríamos que agregar una narrativa "indígena" que encontramos en las recopilaciones de Carlo Antonio Castro (*Narraciones tzeltales de Chiapas*, 1965) y Lilian Scheffer (*La literatura oral tradicional de los indígenas mexicanos*, 1983), y los textos que, en la década de los setenta, publicaba el suplemento *Nuestra Palabra*, del desaparecido diario *El Nacional*.

El profesor Lancelot Cowie, en su libro titulado *El indio en la narrativa contemporánea de México y Guatemala* (Instituto Nacional Indigenista, 1976) acuñó la expresión “indigenismo cultural” para designar obras no costumbristas ni de denuncia, sino recreaciones de mitos y leyendas que ponen especial énfasis en el tono poético con que están contadas.

A estas alturas no podemos omitir libros que han abrevado en las fuentes tradicionales para dar una nueva visión de esos temas y personajes. Cuando digo esto me refiero a *Benzulul* (1959), de Eraclio Zepeda, y a *De Zitilchén* (1981), de Hernán Lara Zavala, que podrían definirse como neoindigenistas pero que, por la modernidad de sus tratamientos formales, resulta más conveniente mantenerlas como literatura sin adjetivos.

En las novelas indigenistas el indio aparece como un peón minado por las enfermedades, el hambre, la pobreza, el alcoholismo, los curas y la ignorancia. Es víctima de tinterillos, soldados, políticos y hacendados que lo mantienen atado a las tiendas de raya y a las deudas hereditarias. Ante esto los novelistas vieron en la educación una probable salida.

Los centenares de cuentos y novelas estudiados por Lancelot Cowie dicen que el mundo indígena es una mezcla de magia, superstición y ritos paganos y muestran las costumbres, valores, celebraciones y conocimientos. Su religiosidad es a un mismo tiempo animista, panteísta y politeísta, y hechos como el nacimiento, el matrimonio y la muerte sirvieron para hacer amplias descripciones costumbristas.

El escritor de este tema vio al curandero como producto de la superstición y la ignorancia y concluyó que si el indígena quiere progresar, debe descartar sus métodos empíricos y recurrir a la ciencia.

Las relaciones entre ladinos e indios siempre fueron de sometimiento, hostilidad y violencia sexual. Aquéllos formaron un triunvirato (policías-recaudadores, hacendarios-acaparadores o regateadores) para la explotación en fincas, ingenios y pueblos.

Antes de hacer una breve visita a algunas de las novelas indigenistas mexicanas más reconocidas, quiero recordar que, a nivel continental, son tres las novelas fundadoras del indigenismo, de la forma beligerante de mostrar los padecimientos de los aborígenes. Ellas son: *Aves sin nido* (1889), que plantea descarnadamente los problemas del habitante de los Andes y le costó el exilio bonaerense a la peruana Clorinda Matto de Turner; *Raza de bronce* (1904



y 1919, según sus dos versiones) del boliviano Alcides Arguedas, cuyamano paisajística no declina aún en la narrativa de nuestros días; y *Plata y bronce* (1927), del ecuatoriano Fernando Chaves, que incide en el estereotipo de la india enamorada del amo blanco, descendiente de españoles (él es la plata y ella el bronce). Es también la novela indigenista contra el indio, la que critica los vicios del aborigen, como el alcoholismo, y pondera las bondades del hijo del peninsular.

## Narrativa indigenista

Contemporáneo de Jorge Icaza, Gregorio López y Fuentes fue el primero que abordó en México, literariamente, los problemas de los grupos indígenas. Atisbos de ese interés estaban en *Campamento* (1931) y *Tierra* (1932), pues como sabemos “La narrativa indigenista surge en sus comienzos como un desprendimiento natural de la novela de la Revolución”.<sup>2</sup>

El lirismo es un elemento de primer orden porque se pone al servicio de minuciosas descripciones que exaltan la vida serrana de los nahuas en armonía con la naturaleza y pintan con rasgos oscuros y torvos a los enemigos de los grupos autóctonos: los mestizos y los blancos que los explotan en sus fincas o mediante leguleyos y politicastro; el clero los amedrenta y fanatiza para que aporten dinero y construyan iglesias.

Cuando López y Fuentes expone costumbres y creencias, no las idealiza, sino las muestra como algo ancestral pero dañino, pues los voladores, por ejemplo, se matan porque suben al mástil alcoholizados; la herbolaria antiquísima es eficaz, pero el poder de los brujos y las supersticiones resultan nocivos.

La novela indigenista casi nunca negó que tuviera tesis, y López y Fuentes sostiene dos: en 1930, los indígenas padecen los mismos sufrimientos que comenzaron en el siglo XVI, cuando los conquistadores los atormentaban para que entregaran oro, les robaban a sus mujeres y destruían sus templos para construir, con esas piedras, catedrales y edificios del gobierno impuesto. De aquí se

<sup>2</sup> Sylvia Bigas Torres, *La narrativa indigenista mexicana del siglo XX*. México, Universidad de Puerto Rico-Universidad de Guadalajara, 1990, p. 53.

desprende el segundo aserto de López y Fuentes: el contacto de los indígenas con los mestizos es dañino, pues con todas sus limitaciones, los naturales viven mejor que si son incorporados al *progreso*. Y de la Revolución mejor ni hablar puesto que también cobró su cuota de sangre.

No puede negarse que *El indio* está marcado con muchas parrafadas doctrinales, pero contra ellas pugna un trabajo con el idioma y con el paisaje<sup>3</sup> amén de una serie de cuadros plásticos y la exaltación de algunas virtudes propias de la civilización precolombina, como el interés por la comunidad y la autoridad moral de los ancianos generosos.

*La bruma lo vuelve azul* (1954) y *El canto de la grilla* (1952), de Ramón Rubín, tienen como personajes a los indios nayaritas y muestran el contraste entre los valores indígenas y los que conocemos como occidentales o "mexicanos", según expresión de los mismos protagonistas.

En *La bruma lo vuelve azul* observamos el papel que, sobre todo durante el mandato de Lázaro Cárdenas, desempeñaron los internados indígenas: reclutaban —los huicholes pensaban que para engordarlos y después comerlos— a los muchachos para enseñarles un oficio. Pero los jóvenes, en lugar de reintegrarse a sus pueblos para difundir lo aprendido, malbarataban sus herramientas, se avergonzaban de sus orígenes y se dirigían a las ciudades a mendigar o a convertirse en delincuentes.

Como podrá verse, esta novela de Rubín sigue teniendo vigencia porque el mismo método de traer a los indígenas para que estudien en las ciudades, con los resultados ya conocidos, se repite hasta nuestros días.

En *El canto de la grilla* se destaca el sentido de comunidad que impera entre coras y huicholes frente a la marcada tendencia hacia la propiedad privada que se da entre los avecindados de las ciudades.

<sup>3</sup> "Y la noche se derrumbó sobre el caserío. Desapareció el verde lejano de las serranías, las que se recostaban sobre el cielo. Las casas se convirtieron en pardos conos, sin más señuelo para los ojos que la luz de los fogones rayando verticalmente las juntas de las empalizadas. Anocheceres tristes de ranchería indígena; bultos grises, en cuclillas, a la puerta de las casas. Mujeres que ya vuelven del pozo, con la tinaja en la cabeza. Aplaudir sordo de las que hacen las tortillas. El niño, somnoliento, que llora incansable porque la madre no lo aúpa. Lejos, el grito de la gallina de monte y el ladrar del perro milpero. En las goteras de las casas, el vuelo curvilíneo de los murciélagos", Gregorio López y Fuentes. *El indio*, México, Editorial Novaro, 1956, p. 18.

*El callado dolor de los tzotziles* (1949) plantea el choque de dos civilizaciones que, al enfrentarse, envuelven a sus protagonistas en una verdadera tragedia: José Damián repudia a su mujer porque es estéril y, en lugar de buscar la procreación con otra compañera, deja su aldea serrana para ir a buscar trabajo en las haciendas que son propiedad de extranjeros, criollos o mestizos.

En una plantación cafetalera, un ladino, que conoce la veneración que los chamulas tienen por los borregos, le ofrece trabajo como matarife sólo para mirar morbosamente la disyuntiva en que se debate el indígena: tiene que elegir entre morir de hambre o quebrantar sus creencias ético religiosas.

José Damián, que empieza sacrificando borregos porque no tiene alternativa, se precipita en el alcoholismo y acaba por establecer una relación enfermiza con una prostituta. Pero tiempo después, al darse cuenta de la degradación en que lo ha sumido el mundo ladino, vuelve a su aldea pero ya nada es igual pues el alcoholismo lo ha hecho su presa, se volvió pendenciero y no puede librarse de la extraña fascinación de matar que le dejó su empleo de carnicero. José Damián es un personaje trágico y complejo si observamos el vértigo que siente por la sangre y los estertores de los rumiantes frente a sus creencias religiosas.

Tal como ocurrió con la narrativa histórica, a la novela indigenista se le exigió veracidad,<sup>4</sup> olvidando que la novela no es un testimonio antropológico sino una obra de ficción.

César Rodríguez Chicharro dijo que si los tzotziles se casaban con mujeres estériles, tenían derecho a tomar otras, y que el borrego no posee el carácter sagrado que le atribuye Rubín. Pero las cosas no estaban planteadas tan tiránicamente como pretendía Chicharro: José Damián simplemente no quiso otra mujer, y el hecho de que identifique al borrego con el cordero de Dios, no deja de tener su explicación perfectamente lógica.

En *Cuando el Tâguaro agoniza* (1960), Rubín retrató los desiertos sonorenses de la década de los 40, cuando los indios pápagos y pimas se mezclaban con mestizos y gringos que buscaban polvo y pepitas de oro. Esta obra describe los desiertos y su población flotante constituida apenas por los gambusinos soñadores, los vendedores de agua y de bacanora, el dueño de la romanita

<sup>4</sup> César Rodríguez Chicharro, *op. cit.*, pp. 130-132.

que cobra en polvo de oro sus servicios de pesaje y una que otra prostituta derrengada.

Como en todas las novelas del autor, el costumbrismo ocupa un lugar importante: hábitos alimenticios, viejas costumbres nupciales y, sobre todo, sabremos que el Táguaro es una vieja danza mágica que los pápagos efectuaban antes de enfrentarse a los apaches, ese grupo que ha quedado casi al margen en las novelas y cuentos mexicanos.

Es interesante que Rubín rescate la flora y la fauna (alimañas, huizaches, árboles de palo fierro) de esa zona de la República que ya entonces sufría la influencia estadounidense, pues ¿qué podría ser más tragicómico que una murga de pápagos interpretando un *fox trot*?

En *Cajeme* (1948), se combinan la novela histórica y la indigenista. Su personaje central es José María Leyva Pérez, indio que nació en Hermosillo en 1837 y recibió el sobrenombre de Cajeme por la supuesta crueldad que se le atribuía: Cajeme, en lengua yaqui, significa “sin hígados”. El autor, Armando Chávez Camacho, conforme avanza la novela, va indicando los libros de historia en que se basó para desarrollar los distintos episodios de su novela. Armando Chávez Camacho se propuso historiar la derrota de Cajeme por las tropas ladinas porque en él cristalizaba la lucha de 300 años que ópatas, mayos, yaquis, pimas, pápagos y seris sostuvieron contra distintos invasores. Pero junto a la biografía del caudillo, el autor proporciona muchos datos antropológicos sobre los grupos mencionados y una diversidad de anécdotas que llegan a convertirse en verdaderos cuentos independientes.

Para entregar el caudal de costumbres y creencias, Chávez Camacho crea un personaje jorobado que va recorriendo diversos pueblos en busca de Cajeme. Y así, con todo lo que el jorobado va mirando y oyendo, se forma la historia de las luchas de los indígenas y nos enteramos de algunas de sus costumbres, como por ejemplo, su modo de preparar veneno para las flechas. También utilizaban el otro procedimiento que consiste en matar una res, sacarle los hígados, meter éstos en una olla y echar allí, vivos, muchos ciempiés, tarántulas y otros insectos venenosos para que, haciéndolos enojar, piquen el hígado y dejen allí su ponzoña. “Aquella masa informe debía ponerse luego a corromper y en seguida bañar con ella la puntiaguda arma.”<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Armando Chávez Camacho, *Cajeme*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1948, p. 209.

Incluso el jorobado es el único que observa cómo muere Cajeme bajo el pretexto de la ley fuga, que no es ley, sino exactamente la violación de la ley, como afirma el autor.

Entre todas las anécdotas que corren paralelas a la biografía de Cajeme, destaca la de Lola Casanova, una criolla que se hizo esposa de un indio seri (Coyote-Iguana), vivió con los indios y llegó a ser su reina. Este tema tan sugerente fue explotado al mismo tiempo por Francisco Rojas González, quien en 1947 publicó su novela *Lola Casanova*. Es indudable que no puede hablarse de influencia o plagio porque Chávez Camacho presentó su novela en 1947 a un concurso del diario *El Nacional*.

*Nayar* (1941), de Miguel Ángel Menéndez, es un libro que recoge muchos datos antropológicos sobre los indios coras y huicholes y entrega algunas estampas de la guerra cristera, pero como construcción novelesca falla por su desproporción. Sylvia Bigas y Rodríguez Chicharro coinciden al afirmar que en *Nayar* hay dos libros: el primero es el que narra la huida de Ramón Córdova y su amigo el recaudador de Hacienda. Ellos van a través de la selva y de las salinas hasta que se integran a un grupo de coras entre quienes vivirán. Esta experiencia nutre la novela con datos sobre festividades y creencias religiosas. Hay alegatos contra el clero opulento que convive con los indígenas paupérrimos. Como *El indio*, *Nayar* contiene varios relatos independientes, pero no sólo esto; su minuciosidad y todo el fárrago antropológico desbordan cualquier forma, a despecho del hálito poético que se cierne sobre sus mejores páginas: “¡Boca del Azadero! ¡Río Santiago! Padre y Señor de cauce ancho, que vives a saltos, estirando y encogiendo el encaje de tu espuma; que te echas al seno los paisajes, los riegas, los dispersas y los juntas de nuevo, soberbio y voluntarioso, para entregarlos aquí con suave majestuosidad”.<sup>6</sup>

## Obras de recreación antropológica

Aunque *Juan Pérez Jolote* apareció en septiembre de 1948 en *Acta Antropológica*, no fue sino hasta 1952 cuando lo publicó el Fondo de Cultura Económica, que comenzó a ser valorado:

<sup>6</sup> Miguel Ángel Menéndez, *Nayar*, México, Populibros La Prensa, p. 58.

Juan Pérez Jolote es una novela de recreación antropológica. En ella no se alude al pasado más o menos remoto y más o menos feliz de una determinada comunidad indígena (novela de reconstrucción arqueológica) ni tampoco se idealiza románticamente a un indio o a una india. Juan Pérez es un tzotzil que nos refiere, ruda y emotivamente, su vida. Los sucesos de su azarosa existencia, insistimos, tienen un marcado carácter novelesco. Es la suya, la de Jolote, una novela memorialista, autobiográfica. Es lo que los antropólogos llaman una historia de vida. El libro que Juan Pérez Jolote le dictara a Ricardo Pozas, es el primero en su género que se ha escrito en México.<sup>7</sup>

A mi juicio, esta acertada caracterización del maestro Chicharro merece ser matizada por cuanto que es precisamente por su carácter novelesco que se salva de ser una larga entrevista que sólo tendría valor para los antropólogos. *Juan Pérez Jolote* tiene elementos picarescos porque, acosado por los golpes de su padre, se ve obligado a permanecer con varios *amos* (incluido el ejército, ya sea carrancista, delahuertista o villista), y a protagonizar diversas aventuras —la Revolución es la mayor de ellas— a través de varias fincas, diversos empleos, la cárcel, y de los estados de Aguascalientes, Zacatecas, Puebla, Oaxaca, Veracruz, Hidalgo y el Distrito Federal. Juan Pérez Jolote comparte con José Damián, el protagonista de *El llamado dolor de los tzotziles*, el problema del desarraigo y el enfrentamiento con el mundo ladino, pero mientras el informante de Pozas salva los obstáculos y logra reintegrarse a su comunidad, el personaje de Rubín, a pesar de haber protagonizado hechos menos sangrientos que Jolote, se precipita en un abismo.

A nivel informativo, Jolote habla del *chulel*, del ser tutelar que trabajará Eraclio Zepeda en su cuento “Benzulul”. Y aquí vuelvo al matiz del que hablaba antes: *El llamado dolor de los tzotziles* y “Benzulul” son textos imaginativos que no descuidan la tensión dramática, mientras que *Juan Pérez Jolote*, entre las páginas 80 y 106 proporciona escuetamente datos de interés sociológico. Sólo al final, cuando Jolote concluye su relato y dice que ya tiene los síntomas del alcoholismo que mataron a su padre, uno piensa en la circularidad formal, aunque Chicharro nos informa que, cuando el libro apareció en el Fondo de Cultura Económica, Jolote lo mostraba con orgullo a sus amigos.

<sup>7</sup> César Rodríguez Chicharro, *op. cit.*, p. 122.

*Los hombres verdaderos* (1959), de Carlo Antonio Castro, es un “relato de vida” que comparte algunas preocupaciones con *El callado dolor de los tzotziles* y *Juan Pérez Jolote*, como el alcoholismo, las supercherías, la fe en el *Labo*, animal tutelar, el despojo de las tierras comunales que los ladinos llevan a cabo gracias a una legalidad de papel y el trabajo pagado miserablemente en las fincas. Ni el tzotzil de Pozas ni el tzeltal de Castro tienen una infancia risueña; ambos deben trabajar desde niños. Como Rubín, en *La bruma lo vuelve azul*, Castro aborda el problema de los internados indígenas y tiene la oportunidad de recoger, de labios de su informante, la narración de una visita que Lázaro Kártinas, el *peserente*, hizo al internado de Amatenango: “¡Qué poderoso era! Serio, con bigote tupido pero pequeño, su mirada decía mucho a la nuestra. ¡Cuánto se parecía a uno de los viejos *túnel* de Oxchuc, compañero de mi abuelo!”<sup>8</sup> Si el personaje de Pozas llega a conocer los trenes y los rifles, el de Castro conocerá el cine.

Carlo Antonio Castro, como buen antropólogo y hombre de letras, no olvida que la historia de su informante se enmarca en una tradición y por eso consigna relatos etiológicos como los que ya estaban en el *Popol Vuh*: “Viéndolos así, y comprendiendo que ellos dañaban su trabajo, los persiguió el *xutil*. Primero agarró a *T’ul*; teniéndolo en sus manos, le cortó la trompita; por eso el conejo lleva partidos los labios.”<sup>9</sup>

El antropólogo Roberto Williams García, en el prólogo que hizo para *Los hombres verdaderos*, nos ha dicho en dónde estriba la singularidad de la obra: es la única novela que capta la intimidad de un grupo indígena porque su personaje se expresa en tzeltal y el escritor lo traduce al castellano.

## Indigenismo cultural

El primer trabajo de lo que Lancelot Cowie denominó *indigenismo cultural* fue *La tierra del faisán y del venado* (1922), en donde Antonio Mediz Bolio quería, según una carta dirigida a Alfonso Reyes

<sup>8</sup> Carlo Antonio Castro, *Los hombres verdaderos*, 2a. ed., México, Universidad Veracruzana (Ficción), 1983, p. 100

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 41.

Hacer la estilización del espíritu maya, del concepto que tienen todavía los indios de sus orígenes, de su grandeza pasada, de la vida, de la divinidad, de la naturaleza, de la guerra, del amor, todo dicho con la mayor aproximación posible al genio del idioma y al estado de ánimo en el presente. Le repito, para explicarme, que he pensado el libro en maya y lo he escrito en castellano. He hecho como un poeta indio que viviera en la actualidad y sintiera, a su manera peculiar, todas esas cosas suyas. Los temas están sacados de la tradición, de huellas de los antiguos libros, del alma misma de los indios, de sus danzas, de sus actuales supersticiones (restos vagos de las grandes religiones caídas) y, más que nada, de lo que yo mismo he visto, oído, sentido y podido penetrar en mi primera juventud, pasada en medio de esas cosas y de esos hombres.<sup>10</sup>

La obra consta de una introducción, siete libros y una especie de epílogo. Allí se habla de los hombres que edificaron las grandes ciudades con sus majestuosas construcciones, del origen del hombre (quien fue hecho por Dios con heno y barro), del secuestro de la princesa Sac-Nicté por Canek, de la leyenda del príncipe Nazul y de la historia fantástica del rey enano, que fue hijo de una bruja. Encontramos también la descripción de algunas danzas, la recreación del mito de la Xtabay y varios relatos sobre animales, árboles y flores.

El tono poético llega a ser empalagoso pero encontramos lo que hoy podría ser un cuento fantástico humorístico, el relato del rey enano que, por lo demás, es el mejor narrado. Cuando la emoción y el lirismo son más contenidos, encontramos lo mejor del libro. Por ejemplo, cuando habla de la tortuga, símbolo de la prudencia y la humildad, leemos:

Quien la mata de intento hace gran daño y comete delito ante el espíritu de arriba. Cuando ella muere de sí misma, está bien fabricar adornos de su preciosa concha vacía y poner en ella una cuerda tensa, para hacer música santa.

En los grandes tiempos del Mayab la tortuga fue esculpida en las cornisas y en las puertas de los templos.

Era como una palabra de los dioses que los hombres sabían entender.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Antonio Mediz Bolio, *La tierra del faisán y del venado*, México, Ediciones Botas, 1965, p. 14.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 150.



Con *Los hombres que dispersó la danza* (1929) Andrés Henestrosa hizo el *Popol Vuh* zapoteca. Dice Ernesto Mejía Sánchez:

Parece cosa de leyenda que el niño indio y desvalido, que hasta los catorce años sólo sabía expresarse en la lengua de su raza, haya podido, tras ávidos y cruentos años de aprendizaje, con rapidez inigualada, escribir en nítido español el *Popol Vuh* de su nación indígena...<sup>12</sup>

Se trata de un conjunto de leyendas zapotecas que el autor conoció en su infancia y resumen la mitología antigua y mestiza del istmo de Tehuantepec.

A diferencia de lo que hicieron Carlo Antonio Castro y Ricardo Pozas, Henestrosa no se conforma con recoger historias que andaban de boca en boca, sino las somete a un trabajo literario:

La mitad del material con que están compuestas estas leyendas fue inventado por los primeros zapotecas. La otra mitad la inventé yo. Inventé, también, una manera de narrarlas. Hice algo más: di unidad a ese material, antes disperso. Pero quizá lo único personal que halla aquí sea eso: la manera de contar estas mitologías.<sup>13</sup>

En *Canek* (1940), tercera y última obra del indigenismo cultural, Ermilo Abreu Gómez rescata la figura histórica de Jacinto Canek, quien en 1761 encabezó una rebelión contra los dominadores. El caudillo fue derrotado y quemado vivo, y sus seguidores ahorcados o desorejados, pero Abreu Gómez, en lugar de darle un tratamiento épico a ese episodio lo envolvió en un lirismo con destellos filosóficos.

## Narraciones indígenas. Neindigenismo

Estamos lejos de contar con una literatura indígena, esto es, aquella que esté escrita por indígenas, lo cual, dado nuestro mestizaje, ya es mucho pedir. Sin embargo, hay publicaciones que pretenden recoger relatos más o menos puros, como *Nuestra Palabra*, suplemento de *El Nacional* y *La literatura oral tradicional de los indígenas de México*. En ambas fuentes hallamos relatos cos-

<sup>12</sup> Andrés Henestrosa, *Obra completa*, México, Editorial Novaro, 1973, p. 9.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 113.

mogónicos, mitológicos, etiológicos, fantásticos, ejemplares y testimonios diversos que no tienen una intención literaria según la entendemos hoy.

*Los hombres verdaderos* y su trabajo de lingüista llevaron a Carlo Antonio Castro a recopilar las *Narraciones tzeltales de Chiapas*, porque tenía la intención de que los personajes hablaran en tzeltal y fuesen comprendidos en español por el lector. Desgraciadamente, todo se quedó en la fidelidad al dato antropológico sin que pudiera entregarnos un conjunto de narraciones artísticas, con una historia bella, ingeniosa o interesante.

En el terreno de lo que podríamos llamar narrativa indígena, destacan los casos de dos autores chiapanecos.

El primero de ellos es el antropólogo Jesús Morales Bermúdez, quien después de adquirir una formación universitaria mestiza, fue a vivir cuatro años entre los choles y dos entre los tseltales y salió de la selva y de la sierra dueño de dos lenguas más, que le permitieron expresar en castellano el mundo indio con una escritura peculiar, lírica, mesurada y enriquecida con giros de las lenguas autóctonas, que impresionó muy gratamente a los lectores de *Memorial del tiempo o vía de las conversaciones* (1987) y *Ceremonial* (1992).

Josías López Gómez, en *La aurora lacandona*, entrega un puñado bilingüe (español-tzeltal) de relatos, mezcla de admoniciones, mitos, leyendas, fábulas y cuentos realistas y maravillosos. Bajo las tramas que se construyen con imaginación y no idealizan a los lacandones que roban, traicionan y asesinan, corre una idea que dominó el mundo pre-colombino: el hombre es un elemento más de la naturaleza, no su dueño tiránico. De aquí que la cacería sólo sirva para procurar el sustento; lo demás es matanza. Los habitantes de la selva sirven unos a otros y, si el hombre depreda, rompe el equilibrio de la vida (o de los ecosistemas, dirían los biólogos).

Como la literatura siempre es sensible a los cambios de la realidad, en los textos de Josías López ya hay señalamientos contra el desarraigo y contra el cambio de los hábitos lacandones milenarios por los usos del mestizo. Los turistas ecológicos, los fotógrafos y los antropólogos son caterva con la que es preciso convivir, pero eso no significa que deba entregárseles el sentido de los ritos más íntimos, tal como vemos en "Caminos separados", que bien funciona como un discurso de resistencia contra el consumismo ladino y como una invitación a mantener, reverencialmente, las conductas ante lo sagrado.

Con plena conciencia artística, Josías López cierra el volumen con una suerte de cuento histórico que relata cómo los grupos que hoy conocemos como lacandones fueron empujados desde zonas como Bonampak hasta lo profundo de la selva. Paradojas del arte: la portada de *La aurora lacandona* es una fotografía de Gertrude Duby, quien ganó fama internacional por las miles de tomas que hizo de la selva lacandona y sus habitantes.

## El inevitable B. Traven

Llegamos aquí a uno de los planteamientos que siempre suscitan polémica. ¿Pertencen a la literatura mexicana las novelas de B. Traven que tienen tema mexicano y fueron escritas en nuestro país? Digamos que son obras indisolublemente unidas a la realidad mexicana y que sin la presencia de sus autores en México esos libros no existirían. La lista puede encabezarla Malcolm Lowry con *Bajo el volcán*, y podemos continuar con *El poder y la gloria*, de *Graham Green*, o *México, tierra india*, de Jacques Soustelle. Sin pretender apropiarnos de glorias pertenecientes a la literatura de otras lenguas, es preciso mencionar la obra de Traven en todo recuento sobre el mundo indígena mexicano, y yo no he de ser quien lo omita en un recuento como el que estoy desarrollando. Sólo que en lugar de repetir lo que muchos colegas ya han señalado, quiero enfocar al escritor alemán bajo el tema de la selva y ponerlo en relación con un escritor prácticamente desconocido, Pablo Montañez, hijo de madereros chiapanecos quien fundió en una obra dispareja pero lírica y poderosa, la novela telúrica, la histórica y la indigenista. Sé que una obra es literariamente valiosa, se apegue o no a la realidad, en función de su elaboración estética y no conforme a los criterios de veracidad. Sin embargo, la tesis de Montañez sobre Traven es provocadora porque ambos tienen el mismo escenario narrativo y Montañez afirmó que Traven escribía de lo que no había visto. Y Jan de Vos fue muy lejos al suscribirlo, después de señalar que ambos autores tienen en común la problemática de monteros y chicleros:

Están en primer lugar los seis volúmenes del Ciclo de la caoba, escritos por B. Traven y publicados originalmente en alemán (1931-1940). Dieron fama mundial a su misterioso autor, aunque éste no escribía precisamente desde experiencias propias sino que las to-

maba prestadas de otros. Y en este proceso de préstamos no pudo del todo esconder su falta de conocimiento, tanto del mundo indígena como del ambiente selvático. Es el tabasqueño Pedro Vega Martínez (seudónimo de Pablo Montañez) el que tiene el mérito de haber escrito la primera genuina epopeya con el título *Lacandonia* (1961).<sup>14</sup>

## Final

Mucho se ha ironizado sobre la narrativa indigenista: se dice que para qué se escribe esa literatura que los indios no pueden leer, que la mueve un afán espurio y otras cosas por el estilo. Ese gran mago del verbo que se llamó Luis Cardoza y Aragón, al escribir la biografía de Miguel Ángel Asturias, apuntó unas palabras que hablan de la vigencia de esta narrativa:

Las novelas indigenistas han casi desaparecido y se les lee poco. La lucha indígena por el contrario está más viva que nunca. La actualidad de la lucha les confiere cierto injusto arcaísmo a las novelas. La realidad de los genocidios aleja lo pintoresco y tiende a distraernos de lo concreto. ¿Por qué no lo concreto y también lo mítico?<sup>15</sup>

En México, el movimiento insurgente chiapaneco muestra que estamos muy lejos de haber cumplido las demandas en pro de los pueblos indios que, por primera vez en América, enarbolara Fray Antonio de Montesinos en Santo Domingo, en el año 1511, para ser exactos. De ahí que la novela indigenista combativa esté muy lejos de haberse convertido en una antigualla. De ahí el sentido de las líneas expuestas ante ustedes...

<sup>14</sup> Jan de Vos, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la selva lacandona*, México, Fondo de Cultura Económica / CIESAS, 2002, p. 363.

<sup>15</sup> Luis Cardoza y Aragón, *Miguel Ángel Asturias. Casi novela*. México, Ediciones Era, 1991, p. 81.

## Bibliografía

- Abreu Gómez, Ermilo, *Canek*, 5a. ed., México, Editorial Oasis, 1982.
- Arguedas, Alcides, *Raza de bronce*, 4a. ed. Buenos Aires, Editorial Losada (Biblioteca Clásica y Contemporánea), 1968.
- Asturias, Miguel Ángel, *América, fábula de fábulas*, Caracas, Monte Ávila Editores (Prisma), 1972.
- Bigas Torres, Sylvia, *La narrativa indigenista mexicana del siglo XX*, México, Universidad de Puerto Rico-Universidad de Guadalupe, 1990.
- Carballo, Emmanuel, *19 protagonistas de la literatura mexicana del siglo XX*, México, Empresas Editoriales, 1964.
- Cardoza y Aragón, Luis, *Miguel Ángel Asturias. Casi novela*, México, Ediciones Era, 1991.
- Cometta Manzoni, Aída, *El indio en la novela de América*, Buenos Aires, Editorial Futuro (Eurindia), 1960.
- Cowie, Lancelot, *El indio en la narrativa contemporánea de México y Guatemala*, trad. María Helena Hope Sánchez Mejorada, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986.
- Chávez Camacho, Armando, *Cajeme. Novela de indios*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1948.
- Chaves, Fernando, *Plata y bronce*, Quito, Libresa (Antares), 1993.
- Franco, Jean, *La cultura moderna en América Latina*, trad. Sergio Pitol, México, Editorial Grijalbo, 1985.
- Henestrosa, Andrés, *Obra completa*, 2ª. ed., México, Editorial Novaro, 1973.
- López, Josías, *La aurora lacandona*, San Cristóbal de las Casas, Ediciones El Animal / Espacio Cultural Jaime Sabines, 2005.
- López y Fuentes, Gregorio, *El indio*, México, Editorial Novaro, 1956.
- Matto de Turner, Clorinda, *Aves sin nido*, La Habana, Casa de las Américas (Literatura Latinoamericana), 1974.
- Mediz Bolio, Antonio, *La tierra del faisán y del venado*, México, Ediciones Botas, 1965.
- Menéndez, Miguel Ángel, *Nayar*, México, Populibros La Prensa, 1959.
- Morales Bermúdez, Jesús, *Memorial del tiempo o vía de las conversaciones*, México, INBA /katún, 1987.
- , *Ceremonial*, CONACULTA, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992.
- Pozas, Ricardo, *Juan Pérez Jolote*, 6a ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1968.

- Rodríguez Chicharro, César, *La novela indigenista mexicana*, México, Universidad Veracruzana (Cuadernos del CILL), 1988.
- Rubín, Ramón, *El canto de la grilla*, Guadalajara, Ediciones Altiplano, 1952.
- , *La bruma lo vuelve azul*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.
- , *Cuando el Táguaro agoniza*, México, Editorial Azteca, 1960.
- , *El callado dolor de los tzotziles*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- , *Los rezagados. Cuentos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Scheffer, Lilian, *La literatura oral tradicional de los indígenas mexicanos*, México, Premiá Editora, 1983.
- Sesto, Augusto, *Mitos y leyendas mexicanas*, México, El libro español, 1963.
- Traven, B., *La carreta*, 2a. ed., trad. Esperanza López Mateos, México, Compañía General de Ediciones, 1952.
- , *Puente en la selva*, 12a. ed., trad. Esperanza López Mateos, México, Compañía General de Ediciones, 1983.
- , *La rebelión de los colgados*, trad. Esperanza López Mateos, México, Compañía General de Ediciones, 1952.
- Usigli, Rodolfo, *Conversaciones y encuentros*, México, Editorial Novaro, 1974.
- Vargas Llosa, Mario, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México, Fondo de Cultura Económica (Tierra Firme), 1996.
- Zum Felde, Alberto, *Índice crítico de la literatura hispanoamericana. La narrativa*. México, Editorial Guaranía (Biblioteca de Pensadores y Ensayistas Americanos), 1959.



## POÉTICA DE LA OFICINA Y LA REPRESIÓN

Alberto Híjar\*

La poesía de Mario Benedetti disgusta a los exquisitos fabricantes de imágenes deliberadamente huecas. Tampoco les gustan Neruda y Sábines también inculpados de hacer concesiones al vulgo. Esgrimen un evolucionismo poeticista antirromántico. No advierten el enorme mérito de instalarse en el umbral de las pasiones y emociones desatadas para atemperarlas con metáforas que las elevan a la conmoción poética. Esto percibe la gente sencilla que memoriza poemas de los mencionados o canta gracias a las musicalizaciones de autores como Serrat, Viglietti, Zitarrosa, Milanés para las voces de Nacha Guevara o Tania Libertad. Hace unos dos meses, Cayo Vicente, el cantor del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra de Atenco grabó los versos increpantes del señor ministro ¿de qué se ríe? Y al día siguiente de la muerte del poeta, un muchacho dio la noticia en el transporte colectivo para luego decir aquello de *no hasta uno o hasta dos o hasta tres, sino contar conmigo*.

Esto plantea un problema estético porque la aceptación del vulgo culto hasta donde puede, no garantiza la calidad poética. De ser así, tendría que ingresar a la historia del arte el *romantic style* del panameño Nigga renunciante a las palabras de amor a cambio de su exitosa frase “baby te quiero uo uo” o los ecos de los sones de Nicolás Guillén en la gustada repetición musical de kulikitaka del grupo colombiano Merenglass. No es el caso aunque pudiera ser que haga falta una historia de la poesía que incluyera todo esto. Ojo posmodernistas aplaudidores del fin de los paradigmas y los estilos diferenciados. Lo cierto es que el umbral construido por Benedetti garantiza su vigencia como significante de las necesidades poéticas de la digna rabia. Aquí Roque Dalton levanta la mano pese a su repudio del nerudismo para precisar la diferencia entre poetas y *puetas* a partir de la inserción de los primeros en la *literature*.

\* Investigador del CENIDIAP, Centro Nacional de las Artes.



Los *puetas* en cambio, no sólo desparraman alegrías y furias sino que se resisten a los honores institucionales. La distinción tiene que ver con las vidas diferentes al confort de los estudios y gabinetes. (Nada mejor que recordar al Che en Tanzania sentado en camiseta frente a una pequeña mesa rústica con un altero de documentos). Benedetti gana ahora los reconocimientos de Estado con el presidente Tabaré Vázquez acompañado de extupamaros quienes transitan por la democracia construida por Benedetti exiliado y luego desexiliado. Arriesgar la vida significa en Benedetti su puesto de dirección en el Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros, el de los operativos deslumbrantes para asombro de todo el mundo. Tres veces fue requerido para dirigir la sección literaria del semanario *Marcha* creación de Carlos Quijano a quien el Che escribió la famosa carta luego titulada *El socialismo y el Hombre nuevo*. Una cierta inspiración creció en estos trabajos, en el Consejo de Dirección de Casa de las Américas, en el Movimiento de Independientes 26 de marzo integrante del Frente Amplio y también en su cargo de director de literatura hispanoamericana de la Universidad de la República Oriental para probar que los universitarios son dignos de atención libertaria. Nunca olvidó su paso por la Contaduría General de la Nación y el escalafón escalado al ritmo del reloj checador.

Benedetti tuvo clara la urgencia de transformar la vida cotidiana de los trabajadores urbanos y para ellos escribió los *Poemas de la oficina* y *La Tregua*, esa gran novela llevada al cine por Sergio Renán para competir por el Oscar en 1974. Exiliado y perseguido por la dictadura, inventó y practicó el concepto de *desexilio* para evitar la autocomplacencia rentable de quienes la pasan bien mientras en sus países las cosas van mal. (Recuerdo a Marx escribiendo en Londres *Los héroes del destierro* contra los vividores a nombre de la lucha). Periodista crítico, ensayista, novelista y cuentista excelente; poeta de los humildes y los valientes pero también de los infames señores ministros y su runfla de miserables. A Benedetti lo recuerda la dolida compañera que se sabe *Hombre preso que mira a su hijo* a quien pido que termine esta nota no sin caer en el bello lugar común de dar *gracias por el fuego*. Un sentido popular profundo es construido con el habla coloquial del militante *cualquiera* narrando a su hijo su resistencia heroica sin alardes.

HOMBRE PRESO QUE MIRA A SU HIJO  
al "viejo" hace

Cuando era como vos me enseñaron los viejos  
y también las maestras bondadosas y miopes  
que libertad o muerte era una redundancia  
a quién se le ocurría en un país  
donde los presidentes andaban sin capangas  
que la patria o la tumba era otro pleonasma  
ya que la patria funcionaba bien  
en las canchas y en los pastoreos

realmente botija no sabían un corno  
pobrecitos creían que libertad  
era tan sólo una palabra aguda  
que muerte era tan sólo grave o llana  
y cárceles por suerte una palabra esdrújula

olvidaban poner el acento en el hombre

la culpa no era exactamente de ellos  
sino de otros más duros y siniestros  
y éstos sí  
cómo nos ensartaron  
con la limpia república verbal  
cómo idealizaron  
la vidurria de vacas y estancieros

y cómo nos vendieron un ejército  
que tomaba su mate en los cuarteles

uno no siempre hace lo que quiere  
uno no siempre puede  
por eso estoy aquí  
mirándote y echándote  
de menos

por eso es que no puedo despeinarte el jopo  
ni ayudarte con la tabla del nueve  
ni acribillarte a pelotazos

vos sabés que tuve que elegir otros juegos  
y que los jugué en serio

y jugué por ejemplo a los ladrones  
y los ladrones eran policías

y jugué por ejemplo a la escondida  
y si te descubrían te mataban  
y jugué a la mancha  
y era de sangre

botija aunque tengas pocos años  
creo que hay que decirte la verdad  
para que no la olvides

por eso no te oculto que me dieron picana  
que casi me revientan los riñones  
todas estas llagas hinchazones y heridas  
que tus ojos redondos  
miran hipnotizados  
son durísimos golpes  
son botas en la cara  
demasiado dolor para que te lo oculte  
demasiado suplicio para que se me borre

pero también es bueno que conozcas  
que tu viejo calló  
o puteó como un loco  
que es una linda forma de callar

que tu viejo olvidó todos los números  
(por eso no podría ayudarte en las tablas)  
y por lo tanto todos los teléfonos

y las calles y el color de los ojos  
y los cabellos y las cicatrices  
y en qué esquina  
en qué bar  
qué parada  
qué casa

y acordarse de vos  
de tu carita  
lo ayudaba a callar  
una cosa es morir de dolor  
y otra cosa morir de vergüenza

por eso ahora  
me podés preguntar  
y sobre todo  
puedo yo responder

uno no siempre hace lo que quiere  
pero tiene el derecho de no hacer  
lo que no quiere

llorá nomás botija  
son macanas  
que los hombres no lloran  
aquí lloramos todos

gritamos berreamos moqueamos chillamos  
maldecimos  
porque es mejor llorar que traicionar  
porque es mejor llorar que traicionarse

llorá  
pero no olvides

Aquí toma la palabra Sara Álvarez Casas también pericada en mayo de 2009. Con menos suerte y fortuna crítica que Benedetti, Sara no pudo ser operada porque no hubo cama disponible en el Instituto Nacional de Nutrición. Ante situaciones como esta practicó una especie de escritura automática de los agravios, las iras y las ternuras a pesar de todo. Reivindicó a las cualesquiera, esas y esos a los que Brecht propuso homenajear con un monumento al trabajador desconocido.

*Apuntes de una mujer cualquiera* forma parte orgánica de una poética necesaria para las luchas sociales políticas en tiempos de globalización capitalista.

Las características principales de esta poética asumida por Sara Álvarez Casas, son las siguientes:

1) la crítica en acto al romanticismo reaccionario con sus lugares comunes sobre los sentimientos, las sensaciones, la naturaleza y las relaciones sociales;

2) la oposición a las exaltaciones individualistas a cambio de proponer una épica de masas, de los explotados, de los perseguidos, de los combatientes sociales y políticos;

3) el ejercicio de la contradicción como reclamo, oposición, síntesis y choque a fin de evitar reducciones linealmente pacifistas para evidenciar, en cambio, que la guerra está en la paz aparente;

4) la práctica del distanciamiento para hacer ver en la vida cotidiana la explotación oculta por las fruslerías;

5) la reivindicación de la mujer como combatiente social en contraposición con las poéticas machistas, y

6) un erotismo mucho más rico que el amor sexual o la melcocha romántica, como modo de incorporar esta necesidad a la crítica de lo existente.

En esta introducción es deplorable la fragmentación ineludible de lo que en cada poema de Sara Álvarez Casas cohabita en beneficio de una noción de plenitud sentida sin necesidad de explicación racional. La poética practicada por Sara no sólo se deslinda todo el tiempo de las poéticas dilapidadas por la burguesía, sino propone sentidos irreductibles a la narración lineal o a la metáfora gratuita. Cada palabra, cada frase, cae por su propio peso hasta dar lugar a una masa de significaciones imposibles de reducir a equivalente literario alguno.

Que yo sepa, es éste el primer poemario de Sara Álvarez Casas. Es así porque ella no ha confundido el valor de su obra con la publicación y sus secuelas prestigiosas y mercantiles. Sé como organizaba veladas de poesía con jóvenes cercanos y amados por ella hasta el punto de fomentarles la necesidad de la poesía tanto como a sus hijos a quienes comunicaba en los viajes en automóvil las poesías memorizadas de los autores de su preferencia, la de ella y la de ellos. Vivir la poesía, presentarla a la par de exposiciones visuales conmemorativas de acontecimientos históricos relevantes como el asesinato del Che o la celebración del Día Internacio-

nal de la Mujer, ha sido una práctica constante para ejercer modos de hacer pública su obra sin contaminaciones rituales burguesas.

Sara Álvarez Casas aportó al Taller de Arte e Ideología la dimensión poética necesaria para combatir los racionalismos, pero también los intuicionismos. Ella y su obra son una señal de alerta encendida de manera permanente para transformar al mundo para bien de toda la especie humana.

#### APUNTES DE UNA MUJER CUALQUIERA

Sí

le robo a la vida la alegría

el deseo

los sueños

los placeres

le robo la música y los besos

porque tengo rencor y furia contra ella

no me va a doblegar con sus patrañas

porque merezco ser en medio del desastre

la humillación

el desespero

una vez tras la puerta del presidio

escuché a mis espaldas

procesada

estuve allí sobre la losa fría

con el miedo encubierto tras la piel

con el frío tan adentro

que no quiso salir en mucho tiempo

tuve miedo

lloré en silencio

la impotencia

la consecuencia real de haber vivido

cayeron sobre mí todas las piedras

fui acusada y lapidada

nadie detuvo su mano

la piedra

el dedo que me señalaba desde arriba

fueron las noches largas del insomnio

las lágrimas que no tienen historia

el desamor sobre el cuento y el recuento

robar fue la sentencia

robar amor mi cuerpo mis entrañas  
tú estabas entre todas las mujeres  
    las del paso lento y arrastrado  
    de los platos y los patios  
    la comida y confidencias

hablamos de rencores  
    de violencia  
    de celos y de amores  
el llanto se escuchó como un presente  
hablamos sintiéndonos hermanas  
    criminales  
    señaladas

así llegó la noche  
con su cerrar de ojos y el silencio  
la luz se apagó sobre el catre de madera  
sobre las sombras largas de la reja  
    y la soledad

dormí con ella  
    mis muslos y mi cara  
    mis senos apretados  
supe entonces todas las tristezas de mujer  
y no encontré respuesta  
entre el olor  
    el olvido  
    el desamparo  
no era yo la que gemía  
la que en silencio repasaba su episodio  
yo estaba agazapada en un rincón  
    donde el miedo  
quiero contar de mí y siento que eres tú  
quiero decir yo y escribo tú

porque al fin de todo el melodrama  
no era yo la que sufría por una sola vez la desventura  
eras tú en medio de mi vida  
contándome lo que a diario se repite  
era mi voz contándote  
éramos tú yo ella  
la de la nota roja

las que a diario reafirmamos que vivimos  
en esta sociedad  
en este inundo entrañablemente  
nuestro  
nuestra pequeña historia proveniente del amor desamor  
en todas sus versiones

por eso lloras y me consuelo  
y me conduelo  
de mí  
eres tú la del mercado  
eres yo la de la cara pegada contra el vidrio  
la que tiene la consigna de rumiar las voces  
de danzar los pasos  
de transitar las calles

por esta tristeza tan profunda  
por este dolor inacabable  
le quito a la vida la dulzura  
y me la bebo  
le quito a la vida la sonrisa  
y me la lloro  
le quito a los sueños los ensueños  
por esta soledad me duelo  
por eso la música se adentra  
gozo y camino las calles  
acaricio las banquetas  
la voz del desengaño  
el engaño del amor tras los faroles

por eso bailo  
bebo  
río  
me ubico en tu tristeza  
y soy irreverente ante la muerte  
por eso hago el amor en las esquinas  
y subo al metro y te busco en los rincones  
soy yo la que alimenta tus recuerdos  
la que transita junto a ti  
a estas horas  
y a deshoras.





# CONSTANTINO KAVAFIS Y FERNANDO PESSOA:

## VIDAS CONVERGENTES Y DIVERGENTES

(UN BREVE APUNTE)

Miguel Ángel Flores\*

Hay dos poetas imprescindibles del siglo xx, el griego Constantino Kavafis y el portugués Fernando Pessoa, cuyas biografías parecen coincidir en algunos aspectos: ambos vivieron existencias anodinas y nunca imaginaron la trascendencia de su fama póstuma, ni que tendrían legiones de lectores en las lenguas más importantes del mundo. Pero también se diferenciaron en otros rasgos de sus vidas no menos importantes

Al escribir sobre la poesía de Pessoa, Octavio Paz señaló que al poeta no le importaría si pasaba la página sobre su vida y se dirigía directamente a su obra. Hizo fortuna su frase de que el poeta portugués carecía de biografía. Por ello resulta irónico, bajo este aspecto, que la biografía de Pessoa escrita por João Gaspar Simões haya resultado tan voluminosa. Sólo quienes se interesaban en la poesía, en los años que le tocó vivir, supieron de su actividad literaria. Fuera de las páginas manuscritas y publicadas, su vida fue irrelevante. Vivió inmerso en la triste rutina de un redactor de correspondencia comercial; nunca tuvo casa propia ni rentó un departamento: alquilaba cuartos de asistencia. Dudaba de sí mismo, y su inseguridad y timidez enfermiza, nacida de su orfandad a muy temprana edad, hicieron de él un hombre que se sentía inferior; no es exagerado decir que al inventar a un personaje, Bernardo Soares, que dejó en pedazos de papel sus meditaciones sobre las dificultades de comprender la vida en toda su complejidad, modelaba un alter ego, con un sentimiento de inferioridad más pronunciado que el suyo, con una vida menos atractiva, que le servía de consuelo.

George Seferis, en una conferencia que pronunció en 1946 sobre su colega, cuando empezaba a gozar de un reconocimiento cada vez mayor, afirmó: “Fuera de sus poemas, Kavafis no existe.”

\* Profesor-investigador, UAM-Azcapotzalco.

Para algunos tal juicio pareció áspero en aquel año que ya nos parece tan remoto, cuando aún estaba muy vivo, en mucha gente, el recuerdo del hombre, quien en vida sólo fue conocido por un reducido círculo de lectores de poesía. Ahora parece un juicio válido, pues su existencia al margen de la actividad literaria fue, después de todo, irrelevante: un trabajo mediocre como burócrata, una vida rutinaria sin gran fama ni reconocimiento, que obtuvo relativamente tarde en su vida, y que no le significaron mucho.

Fernando Pessoa se mantuvo célibe durante su relativamente breve existencia. Tuvo un noviazgo fugaz con la joven Ofelia, y justificó su soltería con el argumento de que su compromiso con su obra literaria le exigía una entrega total. No se le volvió a conocer otra relación femenina y nunca permitió intrusiones en su vida privada. Se reunía en los cafés de Lisboa con algunos amigos para intercambiar opiniones sobre literatura y los acontecimientos que afectaban la vida nacional. Simões recuerda que jamás permitió que hombres ilustrados o educados participaran en sus correrías, lo que dejó en una zona oscura, imposible de iluminar, algunos aspectos de su vida. Su gran poema "La oda marítima" tiene versos impregnados de una sensibilidad homosexual. Aunque atribuyó a uno de sus heterónimos, Álvaro de Campos, esa inclinación, que se confirma en un soneto de este autor, eso dio pie para que se siga especulando sobre la sexualidad del gran poeta portugués.

Kavafis mantuvo con gran discreción su homosexualismo, del que casi nada se sabe. Toda esta mediocridad y obscuridad (intencional o no) contrasta mucho con su poesía, con sus angustiados recuerdos de turbulentos encuentros apasionados y su sorprendente y rica imaginación del remoto pasado griego, de Homero a Bizancio, de Alejandría y Roma a las desoladas ciudades de las helenizadas provincias del Punjab, así que es difícil no estar de acuerdo con Seferis cuando afirma que la vida "real" del poeta fue, de hecho, totalmente interior; y que fuera del ámbito de la imaginación y de sus evocaciones, poco hay de interés en su vida.

Al ser ya historia el hombre que fue y quienes lo conocieron, el contraste entre su vida y su obra ha facilitado las cosas para que se llegue a pensar en Kavafis como una abstracción, como un artista cuya obra existe libre de un específico momento en el tiempo. Esta consideración ha tomado ímpetu por dos elementos de su poesía por la que es muy famoso: lo sorprendentemente contemporáneo de sus temas (al menos uno de ellos) y su atractivo estilo

directo. Ciertamente siempre ha habido muchos lectores que han apreciado sus llamados poemas históricos, situados en lugares remotos del Mediterráneo y en tiempos hace mucho desaparecidos y teñidos con una ironía mundana y con cierto estoicismo. (*Itaca te dio el hermoso viaje;/ sin ella nunca hubieras emprendido el viaje./ Pero ahora nada tiene que ofrecerte*), escribió en el que quizá sea su más famosa evocación de la Antigua cultura griega, en que nos dice que el viaje es más importante que el lugar al que uno se dirige, que inevitablemente nos provoca desilusión.

Kavafis y Pessoa fueron ciudadanos de imperios. Cuando Pessoa nació aún existía Portugal como imperio. En sus años de juventud se instauró la república, pero no se liquidó el imperio; eso sucedería muchos años después. Pero ese imperio era una caricatura. Y su país vivía una prolongada decadencia, una larga agonía cultural que él intentó borrar y dar vitalidad a la literatura con sus atrevimientos vanguardistas. No es difícil imaginar que Pessoa bien pudo haber firmado algunos de los poemas de Kavafis. Sobre todo aquellos poemas en los que el poeta griego reactualiza un pasado ante lo que sucedía en la antigua Bizancio y su ciudad natal, Alejandría, parecía más bien una ensoñación de un poeta desbordado de fantasía. Poeta de la “sagrada decadencia” lo llamó otro gran escritor griego, Nikos Kazantzakis, quien dejó un apunte del poeta en su libro *Del Sinaí a la Isla del Amor*: “Hablamos sobre muchas personas e ideas. Reímos. Callamos. Comienza de nuevo con esfuerzo la conversación. Yo trato de ocultar en la sonrisa mi emoción y mi alegría. He aquí ante mí, un hombre íntegro, que termina ya su duro oficio artístico, con altivez y en silencio. Conductor y eremita, subordina la curiosidad, el afán de gloria a la sed de placer al ritmo de un ascetismo epicúreo [...] Esta noche que lo veo por primera vez y lo escucho, comprendo cuán sabiamente logró hallar su forma en el arte –la forma perfecta que le corresponde para perpetuarse– este espíritu extraño, complejo, pesaroso, de la sagrada decadencia [...]”; el gran poeta estaba ante el umbral de su muerte, el entonces joven escritor asistía a una ceremonia del adiós. Continúa Kazantzakis: “Kavafis posee todas las características de un hombre excepcional, en una época de decadencia: sabio, hedonista, irónico, elocuente, lleno de recuerdos”. Kazantzakis recuerda que callaba ante el poeta porque pensaba en el impresionante y contundente poema “El Dios abandona a Antonio”:

Cuando de pronto a media noche oigas  
Pasar una invisible compañía  
Con admirables músicas y voces –  
No lamentes tu suerte, tus obras  
Fracasadas, las ilusiones  
De una vida que llorarías en vano.  
Como dispuesto desde hace mucho, como un valiente,  
Saluda, saluda a Alejandría que se aleja.  
Y sobre todo no te engañes, nunca digas  
Que es un sueño, que tus oídos te confunden;  
A tan vana esperanza no descieras.  
Como dispuesto desde hace mucho, como un valiente,  
Como quien digno ha sido de tal ciudad,  
Acércate a la ventana con firmeza,  
Escucha con emoción, más nunca  
Con lamentos y quejas de cobarde,  
Goza por vez final los sonos,  
La música exquisita de esa tropa divina,  
Y despide, despide a Alejandría que así pierdes.

Kavafis y Pessoa tenían en común haber sido educados en el sistema inglés. El poeta griego residió en Londres donde se mudó la familia, durante su infancia, por motivos de negocios. Pessoa emigró con su madre a África del Sur, lugar en el que se desempeñaba como cónsul su padraastro. La ironía aprendida de los ingleses tal vez los hermanaba. Pero no había ningún alarde de hedonismo en Pessoa. Era sabio y sabía ser elocuente. Pero tales prendas no las desplegaba antes los extraños, como lo era el entonces joven Joao Gaspar Simões, quien no dudaba de la enorme calidad literaria de la obra de Pessoa, pero que dudaba de su visión de la vida. El imperio de Bizancio había iluminado al mundo de la cultura griega y luego se había mutado en decadencia. El imperio portugués había sido una ficción en todos los aspectos. A partir del rey don Sebastián, Pessoa soñaba en otra ficción: la instauración de un imperio cultural portugués en Europa.

Kazantzakis miró a un hombre melancólico, meditabundo, lúcido en sus pensamientos. Simões atestiguó la decadencia física de un gran poeta que en su última entrevista, días antes de morir, no mostraba, en su comportamiento, sus mejores virtudes. En ese último encuentro, el biógrafo se encontró con un hombre incoherente, de palabras confusas, que soltaba grandes carcajadas,

encendido por el alcohol. Cuando se despidieron, Simões tuvo la sensación de que Pessoa se deshacía en jirones al alejarse, parecía que levitaba. Pessoa tal vez escuchaba la voz de un dios pagano, él que tanto había elucubrado sobre la herencia perdida del paganismo griego, y se despedía para siempre de Lisboa.

En 1933 falleció Constantinos Kavafis en el Hotel Griego de Alejandria luego de que dos años antes los doctores le hubieran diagnosticado cáncer en la laringe. En vida sólo había publicado un breve folleto que recogía catorce poemas. Dos años después apareció la primera edición de sus poemas. Ese mismo año, 1935, se apagó la vida de Pessoa en el Hospital San Luis de los Franceses. La existencia del poeta portugués se extinguió consumida por el exceso del alcohol y el persistente insomnio. En vida sólo había publicado un breve libro, *Mensaje*, que apareció un año antes de su muerte. Simões, posteriormente, inició la recopilación y publicación de su obra.

“Todos tenemos dos vidas”, había escrito Pessoa, “la verdadera, que es la que soñamos en la infancia y que continuamos soñando cuando adultos en un sustrato de niebla; la falsa, que es la que vivimos en convivencia con otros, que es la práctica, la útil, aquella en que acaban por meternos en un cajón”.

Para ambos poetas, la vida estaba en otra parte.

NOTA: La cita de Kazantzakis está tomada de la transcripción hecha por Miguel Castillo; la traducción del poema corresponde a José María Álvarez.



Carlos Gómez Carro\*

Se alejó por un momento de la mesa de trabajo, para tantear el aire a encierro que caracterizaba su cuarto de trabajo. “Si uno se aleja del cuadro es sólo para acercarse, para asomarse al objeto de estudio”, repasaba en su mente la expresión escuchada hacia unos años al maestro de la Academia que más estimaba, “alejarse para acercarse...”, “puesto que el vínculo entre el objeto de estudio y la tela es lo que crea la obra”. Azorado, lo miraba divagar en el vacío con sus manos; simulaba el profesor llenar de trazos aquel espacio, el salón de clases, empleado en su imaginación como una gran tela. Apenas si se animaba a verlos, como si lo que pintara en esa tela, después de todo, no estuviese ahí; un largo hilo invisible lo vinculaba a las obsesiones, lejanas de ese lugar, que aparecían en su disertación sólo de modo alusivo. En cualquier caso, a aquellos aprendices les dedicaba una mirada dubitante, calando vagamente sus posibilidades de fungir como objetos eternos. O, quizás, en ello el pintor Felipe Umbrío viese su temor de entonces: el temor a ser mirado sin poder distinguírsele algo digno de ser retratado. Nada digno de ser revelado.

—La tela es una ventana en la cual dibujamos no el espacio, sino el tiempo —seguía disertando su memoria—, puesto que, lo dijo Shakespeare, la realidad que nos importa mostrar es la madera del tiempo; o, si lo prefieren, el espacio se vuelve interesante cuando lo metamorfoseamos en tiempo.

A continuación, se pasaba largos ratos mascullando, apenas, citas inaudibles, sin dejar de manotear enérgico en el aire. —De ahí —agregaba, recuperando el sentido de sus argumentos— nos acercamos con los trazos y el color, al tema, puesto que la tela es apenas una analogía de la obra verdadera, a la que siempre tanteamos como ciegos que intentan ver con otros ojos; es entonces la tela una ventana metafísica, y quien la contempla y pinta a través de ella, más que mirarla, atisba el tema oculto y cierto.

\* Departamento de Humanidades, UAM-Azcapotzalco.



Un año más tarde, cuando Felipe no sabía si debía o no continuar como estudiante, al viejo maestro lo encontraron encerrado en su estudio, después de una prolongada ausencia de la Academia, embadurnando con plastas sobre plastas el cristal de una enorme ventana de su casa, en la que dibujaba, acaso, otra ventana: la misma ventana. Un odio anónimo, o la mera estupidez, se había encargado de destruirla, por lo que su discípulo nunca consiguió verla, sino, sólo, los pedazos dejados en el piso como un rompecabezas inesperado, los cuales no le fueron permitido recoger y guardar, por lo que sólo podía acercarse a ese vitral a través de la intuición. ¿Qué había dicho de la intuición? “Es el método del artista, cuando ya se han omitido todos los demás procedimientos y por el que llega la iluminación”. Felipe imaginaba esa ventana densamente recargada de tonalidades, modificadas de acuerdo a la distancia del espectador y el cambio horario; no sólo la perspectiva diversa sino las modificaciones inherentes a la variable intensidad luminosa. Al mediodía, una danza con flechas y arcabuces; después, en la declinación del Sol, la sangre de una escena revolucionaria o de una masacre. “Somos clásicos cuando rompemos con la tradición, de modo que soy un muralista de caballete”. Por las mañanas, las sagradas apariciones; en lo oscuro de la noche, lobos y presagios. En cierto momento del día y del año, un fugaz, perenne, autorretrato, con sus ojos hundidos, poblados de insomnio, y su barba cuidadosa, vanidosamente descuidada. Consideraría, es probable, el paso de las estaciones y la elección de los tonos se amoldaría al estado de ánimo del observador. En el aula, intuía, el maestro habría descrito con sus manos esa ventana, y en su voz articulaba, casi inaudible, el tema, la civilización y sus ríos de sangre y su comunión con lo sagrado; en tanto, sus alumnos se encontraban en un punto lejano e incierto, espectadores de aquel cuadro costumbrista. En un universo paralelo, desde el que, sin embargo, era el único lugar desde el cual Umbrío podría acercarse al tema. Una ventana que producía verosimilitudes que sólo el profesor, puesto que profesaba, podía concebir y aquellos alumnos, quizás, suponer, a partir de las enérgicas manos de aquél, en su proceso de creación. Quienes consiguieron ver la ventana, los hubo, contemplaron un ensamble sin sentido —el propio sinsentido de los observadores, tal vez, más que el del maestro— y vino entonces la incuria de su destrucción. Intuía la obra maestra, la analogía en donde el espacio es tiempo.

¿La restauración en su mente de aquel texto visual le daría un sitio en aquella ventana? Quizás éste era su verdadero propósito, habitar, por fin, ese cuadro, participar de un modo secreto de la perspectiva de quien sentía le había dado las claves de su tarea existencial. Habitar la ventana, dejar de vivir fuera del cuadro. En el sanatorio donde fue recluido el maestro, quizás los desquiciados que desde entonces formaron su público, acaso le resultaron un grupo más interesante que el del aula. O, tal vez, simplemente, el maestro ya no pudo alejarse de su objeto de estudio; se volvió él mismo su analogía, el pintor pintándose a sí mismo; el pintor que pinta su propia pintura. Una tautología que, no obstante, resolvía la contradicción esencial, el adentro que era afuera; el espacio que era tiempo. La versión mayor de la cinta de Moebius. Umbrío sintió cierta envidia por aquellos locos, quienes a partir de entonces lo escuchaban cotidianamente en el sanatorio, quienes habitaban ese cuadro del cual permanecía exiliado.

El pintor se acercó de nuevo a uno de los textos que en su ahora recreaba. Un antiguo códice prehispánico en donde se advertían algunos motivos para él inaccesibles, tanto como aquella ventana. Debo plasmar el tiempo, se dijo, madera del tiempo. Recuerdos que ya nadie recuerda y que sólo un verdadero tlacuilo podría recrear.

Su impulso inicial había sido el de “traducirlos”; hacerlos comprensibles para el espectador actual, para él mismo; ser el puente en ese abismo temporal y cultural. Voces antiguas en oídos nuevos. Sus intentos parecían caducar antes de ser concluidos. Dibujos que obedecían irremediabilmente a propósitos diferentes; más bien, ajenos. ¿Por qué la técnica actual no podía servir, se preguntaba, para hincar en la materia de la antigua espiritualidad? Acaso, se decía, porque aquella técnica era parte de esa espiritualidad. Seguía fuera del cuadro.

Al cabo de diversas tentativas, se convenció de que la única manera de aproximarse a aquellas obras era pintando y escribiendo del mismo modo que entonces; porque dibujar y escribir eran lo mismo. Pensar con el pincel, dibujar con la flecha; con la flecha dirigida al blanco; cuando la flecha es el blanco. Ceñirse al antiguo trato del papel y del color, y así, con alguna fortuna, aparecería algo de aquello, de aquellas ventanas, de esas analogías del tiempo pintado con sangre y barro. Con la conciliación en la tela del combate entre la sangre y el pensamiento. Aparecían *Iztlacoliuhqui*, *Tonatiuh* o *Xólotl*; la lanza clavada en tierra como símbolo de fertilidad. De la agonía de la lanza en el aire. La danza de las

flechas sería la historia. La devoción de la sangre por la sangre; la tertulia divina de los sacrificios para que el dios trabajador se digna a abrir su morada cada día. Podía acercarse a lo invisible con sus ojos de topo, pero ¿lo que debiera discernirse por sabido, por ser parte inherente de esa vida? ¿Lo omitido por desconocimiento?

Largas jornadas habría dedicado a restituir lo que la negligencia destruyó. Se alejaba de su objeto de estudio –reproducciones, apuntes–, para acercarse a su obra, para después describir el camino inverso y reintegrarse al insomnio, a la danza de las horas. La mirada de un gnóstico, así lo razonaba, sobre aquellos rasgos que fueron sagrados. Sintió el desconsuelo de quien no cree y sabe que necesita creer para poder acercarse a aquello que quiere plasmar; no lograba engañarse.

Emprendió la fuga hacia la noche. Sólo en la noche podré encontrarme, se dijo sin gran convencimiento; él, animal diurno. En un vago interés iniciático, mató con sus manos a otro hombre en una insignificante reyerta de cantina; quería sentir a la sangre ajena manchar sus manos de pintor ingenuo. Nunca pudo ya lavarlas. Largos periodos de celibato seguidos de otros de incesante fornicación –“el espíritu es carne o no lo es”–. Formó parte de una anacrónica secta –compuesta de hombres y mujeres básicos y viscerales–, practicante de los sacrificios humanos, rendidos a una deidad absurda, a la estampa de un cadáver. Se dedicó al tráfico de armas y al de la carne humana; al arte de la degradación humana. Participó de largas procesiones religiosas y civiles, y se dejó llevar por la agonía de fiebres desatendidas y largos periodos de ayuno en los que su pesadilla reiterada fue imaginar un río que siempre era el mismo río. En esas aguas se perdió durante un instante de trece años, en el cual conspiró contra los demás y contra sí mismo.

Volvió a su cuarto de trabajo con sentimientos demasiado encontrados, ya sin el vigor físico con el que habría partido y sin el aliento de sus primeras convicciones. Sintió, desanimado, que ahora entendía aún menos; que ya no entendía. En ello, pensó, había recorrido el camino inverso, puesto que sus mejores lecciones formaban parte de un pasado remoto, irrecuperable, y entonces se encontraba en un irremediable caos interno, de quien tiene una pregunta para la que no existe respuesta. Vio en su obra estúpidas reiteraciones, estridencia gratuita, arte para ánimas predisuestas al asombro fácil. Habría que abatir sin contemplaciones aquel vano esfuerzo. Derramó solvente para limpiar pinceles sobre los arduos dibujos. Se puso del lado de quien habría roto la

ventana. Imaginó en su rostro estallando las innumerables astillas. Vio los colores transmutarse en sombras. Los siglos reducidos a instantes. Invertiría el proceso del maestro: en el grano de la hoja ya no sumaría colores, los borraría. Borraría el tiempo; la memoria del tiempo. No sin asombro, advirtió que aquellos rasgos que en la tela, necios, permanecían, mostraban una analogía imprevista. Sintió la increíble presencia de lo sagrado; sombras, atisbos de lo entrañable, abstracciones de lo que ya en sí era abstracto. Pensó que aquello confirmaba el principio: se pinta el tiempo; la madera del tiempo disuelta en el tiempo. Por lo pronto, se dijo resuelto, no agregaría más pintura a esa ventana, no estaría ya más fuera del cuadro.



# EL REVUELO DE LA SERPIENTE O EL RELATO DE UN HOMBRE DE CIENCIA AZORADO

ANTE LA INMENSIDAD DE UN MITO

Alejandro Ortiz Bullé Goyri\*

Díaz, José Luis, *El revuelo de la serpiente: Quetzalcóatl resucitado*, México, Ed. Herder, 2006, 182.

En algunas de las enseñanzas de Don Juan de Carlos Castaneda se nos habla de una experiencia única: la capacidad de volar. Don Juan y Castaneda se precipitan sobre unas soberbias barrancas mexicanas y vuelan como águilas. Castaneda estupefacto le pregunta al viejo chamán, después de la experiencia: “¿volé?” “¿realmente volé?” y Don Juan responde palabras más o palabras menos: “Si tú piensas que volaste, pues volaste ¿no?”

La respuesta del maestro me dio las claves de muchas preguntas sobre la iluminación mística que, se supone, alcanzan algunos privilegiados: la iluminación o el conocimiento trascendental, por así llamarlo, no conduce a desarrollar capacidades extrahumanas o poderes extra sensoriales, –lo cual por añadidura, a lo mejor resulta cierto en determinadas condiciones– sino a conseguir algo fundamental en la naturaleza humana. Eso que para la filosofía nahua consiste en tener “rostro y corazón”/INIXTLI-IN YÓLOTL y con ello ser dueño de su propio *Ollin*, de la movilidad que cada quien posee en su esencia. De manera que tener poderes no recae en el hecho de volar como superman o como un triste zopilote en busca de carroña para alimentarse, sino en encontrarse y en poder ser lo que cada quién tiene dentro de sí.

Ahora que están de moda las filosofías de supermercado y que la meditación realizada bajo la supervisión del canal “Infinito” de la televisión por cable, nos lleva a estados de conciencia ad-

\* Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

mirables, como el contemplar sin asomo de angustia o pavor las masacres que el ejército norteamericano realiza día con día en Irak, gracias a los buenos oficios de la cadena de noticias CNN; este libro aparentemente sencillo, de José Luis Díaz nos abre una ventana a formas, mitos y tradiciones de conocimiento que por lo menos nos ayudan a reflexionar en un sentido coherente sobre lo que significa lo que él llama “el revuelo de la serpiente emplumada”, el vínculo entre las dimensiones humanas y las dimensiones cósmicas. Quetzalcóatl, como una vía y un ejemplo no para alcanzar poderes de caricatura, sino para procurar entender mejor nuestro accionar por el mundo que nos toca vivir y habitar. Quetzalcóatl como una vía de ética y de reflexión ontológica.

No dudo que la imagen y el pensamiento que del mito de Quetzalcóatl emanan sean objeto también de la voracidad mercantilista de nuestros tiempos, pero también es cierto que los mitos en todas las culturas nos forjan y nos vertebran. Hay encerrado o, mejor dicho, codificado en cada uno de ellos, el conocimiento ancestral que la civilización humana ha ido acumulando en sus escasos milenios de existencia.

Ahí está la virtud de este libro de un científico mexicano, dedicado a las neurociencias, y no a la antropología o la etnohistoria; la de compartirnos sus perplejidades en torno de uno de los mitos más preciosos heredado de las culturas del México antiguo: el mito de los gemelos preciosos, el de la serpiente emplumada, del dios hombre, del dios astro, del hombre sabiduría.

Creo que en nuestros tiempos, aunque tal vez esto haya sido así desde siempre, la labor del hombre de ciencia o de conocimiento es la de tender puentes entre la naturaleza y la condición humana. La labor de José Luis Díaz, no sólo en esta publicación, sino en general en todo su trabajo científico ha sido ésa. No sólo en sus estudios sobre el funcionamiento de la mente humana, sino en general sobre una pregunta que nos atenaza a todos desde que el ser humano tuvo la osadía de sentarse sobre una piedra, mirar hacia arriba y contemplar los astros y estrellas: “¿De qué está hecho el ser humano?” “¿Qué hay adentro de eso que llamamos mente o espíritu?”

En otro de sus libros *El ábaco, la lira y la rosa. Las regiones del conocimiento* (FCE, 1997) nos habla de esos múltiples caminos que nos llevan a tratar de comprender esos caminos y esas torres de babel internas que nos hacen transformar nuestro entorno y a nuestro propio ser.

En *El revuelo de Quetzalcóatl*, no hace sino continuar con esas reflexiones, sólo que ahora indaga en los espacios ocultos del mito del dios-hombre sabio que navegaba por los intersticios que inefables subyacen en el difrasismo estético mesoamericano *In Xóchitl in cuicatl*/Entre la flor y el canto. Eso que permanece entre la belleza forjada por el hombre y la que le es propia a la naturaleza: el espíritu.

Dice José Luis Díaz en la página 163:

Contra ese revuelo incesante de creación y destrucción que le es tan ominoso y terrible, el ser humano antepone el arte que por definición estética y necesidad expresiva intenta fijar al mundo, para el flujo inexorable.

- y añade más adelante:

En la poderosa simbología del mito de Quetzalcóatl, el arquetipo de la serpiente como la fuerza telúrica de la naturaleza se opone al águila de la creación humana. Tal es la dualidad, pero también la unidad; tal es, en fin, la humana ambivalencia.

Y tal es finalmente lo apasionante que podemos encontrar en nuestros tiempos en el mito de Quetzalcóatl, que no es otra cosa que la búsqueda contante de la armonía, de la fusión de los contrarios; del encuentro entre lo humano y lo cósmico. Y tal es, por ello la virtud de este hermoso libro, que nos ayuda a reencontrarnos con los grandes mitos que nos forjan como cultura y como identidad.

Y para concluir esta reseña con que celebramos esta presentación del libro de José Luis Díaz a propósito de Quetzalcóatl, he aquí al propio mítico personaje, que con la pluma y la sabiduría de nuestro tlamatinime contemporáneo Don Miguel León-Portilla, nos dice:

Mi corazón va en pos de la vida  
Más allá del cambio y la muerte.  
Más allá del tiempo,  
Donde se encienden los astros y donde brilla la luz,  
¡Más allá del tiempo!



Nota para comentar después:

☞ Los aspectos astronómicos ligados a Quetzalcóatl

584 años-ciclo solar de venus

$91 \times 4 + 1 = 365$  días

8 días al año Venus desaparece



ISSN 1405995-9



9 771405 995000