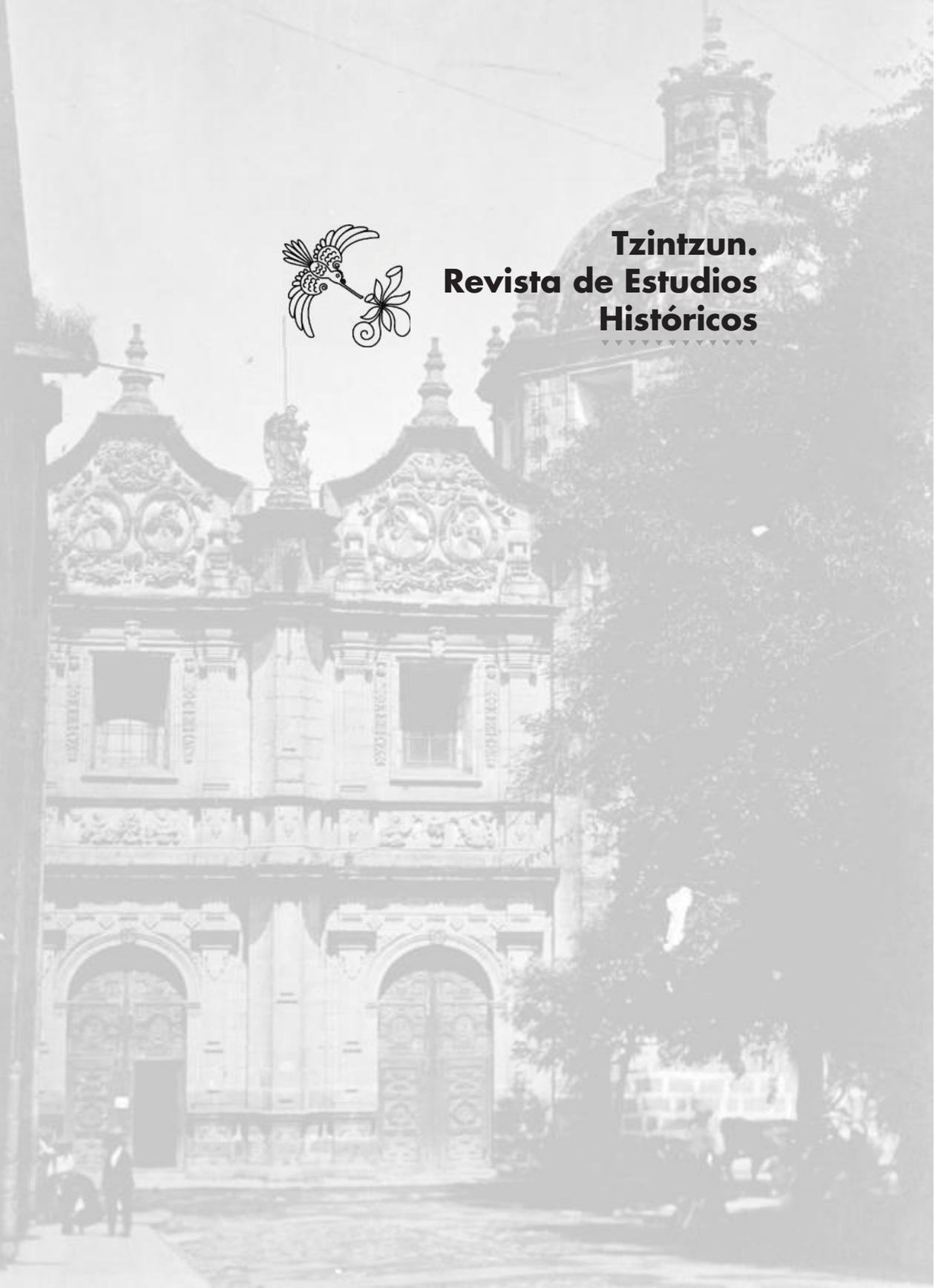




**Tzintzun.
Revista de Estudios
Históricos**



SUMARIO

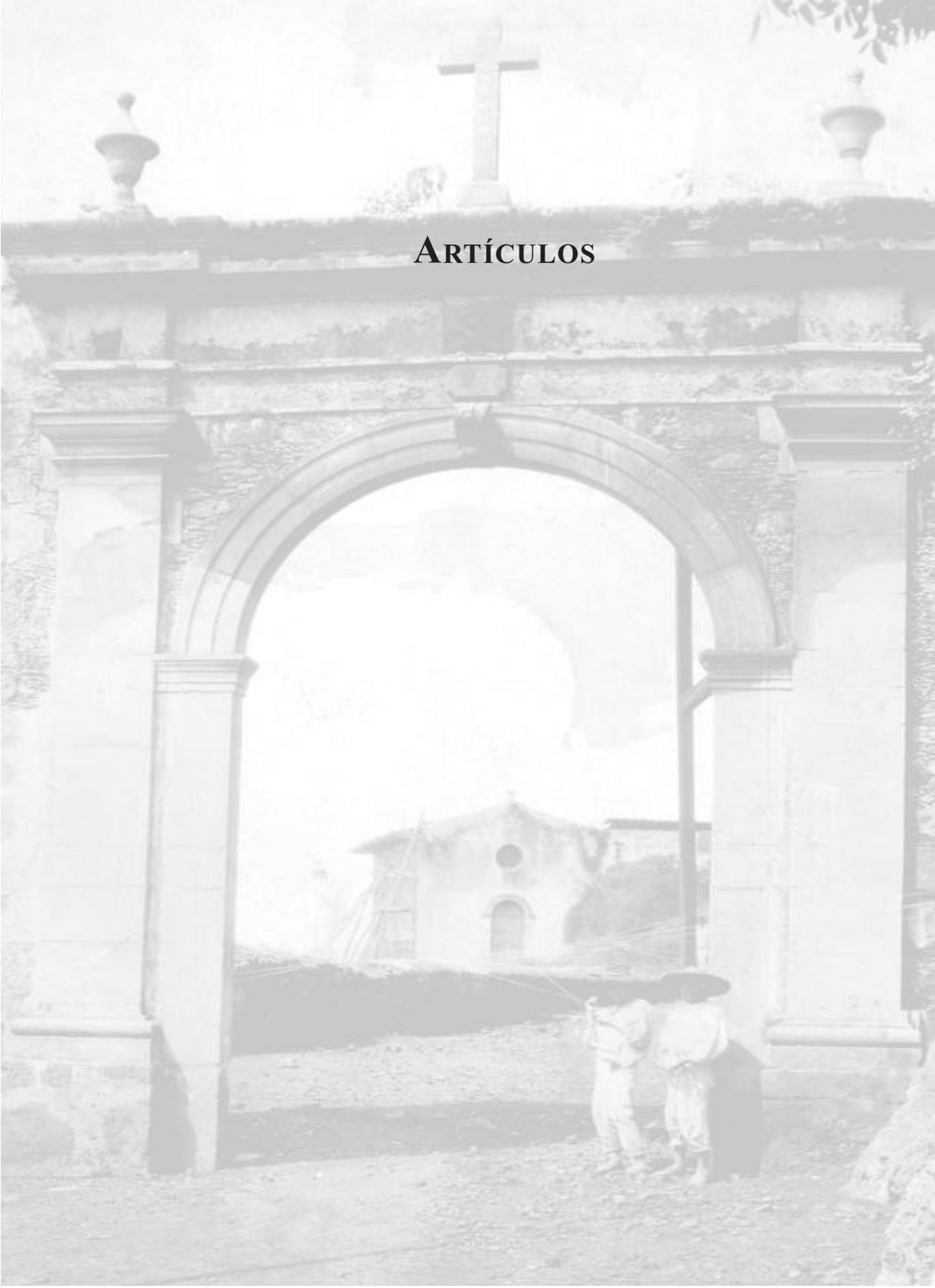
Artículos

- ENTRE FRAILES Y DIGNIDADES. LA DISPUTA POR EL RELEVO ADMINISTRATIVO EN EL HOSPITAL REAL DE SAN JOSÉ DE VALLADOLID (MORELIA), 1694-1708
J. Jesús Vega Méndez 7
- EL CONJUNTO CONVENTUAL DE TZINTZUNTZAN. PROVINCIA, DOCTRINA Y ARQUITECTURA PARA LA EVANGELIZACIÓN
José Manuel Martínez Aguilar 37
- EL USO DE LA MÚSICA EN EL TRÁNSITO DEL REINO A LA REPÚBLICA
Raúl Heliodoro Torres Medina 65
- FUENTES HISPÁNICAS DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN JAPÓN: SUS HORIZONTES DE INVESTIGACIÓN
Rie Arimura 95
- REPRESENTACIONES DEL MÉXICO POST REVOLUCIONARIO. EL CINE DE PROPAGANDA EN EL CARDENISMO Y EL DEPARTAMENTO AUTÓNOMO DE PRENSA Y PUBLICIDAD
Tania Celina Ruiz Ojeda 131
- LAS COLONIAS INFANTILES ORGANIZADAS POR EL EJÉRCITO ESPAÑOL DURANTE LA DICTADURA FRANQUISTA (1955-1975). UNA MANERA PARTICULAR DE FORJAR LA FUTURA CIUDADANÍA PATRIÓTICA
Víctor Lorenzo Alonso Delgado
Manuel Ferraz Lorenzo 159
- ALGUNAS REPRESENTACIONES SOBRE LO FEMENINO EN LA CONDUCCIÓN DE VEHÍCULOS DE MOTOR EN LA CIUDAD DE MORELIA DURANTE LAS DÉCADAS DE 1960 Y 1980
Guillermo Fernando Rodríguez Herrejón 185
- ## Entrevista
- EL INSÓLITO HILAR DE LA ENSEÑANZA. CONVERSACIÓN CON ANA ZAVALA FREIRE
DIANET MIROSLAVA ZAVALA HUERTA 217

Reseñas

- Sobre SALVATORE, Ricardo D., *La Confederación Argentina y sus subalternos: integración estatal, política y derechos en el Buenos Aires posindependiente (1820-1860)*, Santiago de Chile, Ediciones Biblioteca Nacional, 2020.
Gaya Makaran 235
- Sobre ESCOLANO BENITO, Agustín, *Emociones & Educación. La construcción histórica de la educación emocional*, Madrid, Visión Libros, 2018.
Teresa González Pérez 241
- Sobre GUARDINO, Peter, *La Marcha Fúnebre. Una historia de la guerra entre México y Estados Unidos* [trad. de Mario Zamudio Vega], México, Universidad Nacional Autónoma de México, Grano de Sal, 2018.
Moisés Guzmán Pérez 247
- Sobre CÁRDENAS, Elisa, *Roma: el descubrimiento de América*, México, El Colegio de México, 2018.
José Luis Quezada Lara 255
- Sobre VARGASLUGO, Elisa, *et al., Juan Correa. Su vida y su obra*, tomo I, Pedro ÁNGELES JIMÉNEZ y Cecilia GUTIÉRREZ ARRIOLA (coordinadores), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2017.
Carmen Alicia Dávila Munguía 263
- Sobre VIEYRA SÁNCHEZ, Lilia, *Periódicos y conflictos sociopolíticos de los españoles en México (1873-1879)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.
Agustín Sánchez Andrés 272
- Sobre CLAYFIELD, Anna, *The Guerrilla Legacy of the Cuban Revolution*, Gainesville, University of Florida, 2019.
Enrique Camacho Navarro 277
- Investigación en el Instituto** 287
- Publicidad** 293

ARTÍCULOS



ENTRE FRAILES Y DIGNIDADES. LA DISPUTA POR EL RELEVO ADMINISTRATIVO EN EL HOSPITAL REAL DE SAN JOSÉ DE VALLADOLID (MORELIA), 1694-1708

J. JESÚS VEGA MÉNDEZ



RESUMEN

En 1694, por iniciativa del décimo cuarto obispo de la diócesis michoacana, se sentaron las bases para sustituir la administración diocesana del hospital real de San José de Valladolid por una administración religiosa, la de los frailes hospitalarios de la orden de San Juan de Dios. En apoyo a esta iniciativa, la corona emitió un decreto ordenando a la iglesia michoacana llevar a efecto dicho reemplazo de la mejor manera. No obstante, el antagonismo tradicional de los dos cleros, la convicción de los diocesanos de haber sido víctimas de un despojo y la actitud intransigente de los juaninos en este tema, contribuyeron a retrasar el proceso y propiciar un clima exacerbado de controversias y confrontaciones que caracterizó cada momento de la difícil década que duró el reemplazo. El presente trabajo aborda este episodio poco estudiado de la historia del hospital real de Valladolid.

Palabras clave: hospital real de Valladolid, iglesia michoacana, diocesanos, juaninos, reemplazo administrativo.



J. Jesús Vega Méndez • Fundación Best
Correo electrónico: jvegamenendez@gmail.com
Tzintzun. Revista de Estudios Históricos • 73 (enero-junio 2021)
ISSN: 1870-719X · ISSN-e:2007-963X

**BETWEEN FRIARS AND DIGNITIES. THE DISPUTE FOR THE
ADMINISTRATIVE RELIEF AT THE REAL DE SAN JOSÉ HOSPITAL
OF VALLADOLID (MORELIA), 1694-1708**

SUMMARY

In 1694, by initiative of the 14th Bishop of the diocese of Michoacán, the basis to substitute the diocese administration of the Real de San José Hospital in Valladolid with a religious one, the Hospitaller Order of the Brothers of Saint John of God, was established. To support this initiative, the Crown issued a decree ordering the church in Michoacán to carry out such relief in the best way. Nevertheless, the traditional antagonism between the two clergies, the conviction of the Diocesans to have been the victims of a dispossession, and the intransigent attitude of the Hospitaller brothers on that subject, contributed to a delay in the process and propitiated a controversial climate of confrontation that characterized every single moment of the difficult decade the relief lasted. The present work addresses this scarcely studied episode of the history of the Real de San José Hospital of Valladolid.

Key words: Real de San José Hospital in Valladolid, church of Michoacán, Diocesan, Hospitaller brothers, administrative relief.

**ENTRE FRÈRES ET DIGNITÉS. LE DIFFÉREND SUR LE SECOURS
ADMINISTRATIF DE L'HÔPITAL ROYAL DE SAN JOSÉ DE VALLADOLID
(MORELIA), 1694-1708**

RÉSUMÉ

En 1694, à l'initiative du quatorzième évêque du diocèse du Michoacán, les fondations sont posées pour remplacer l'administration diocésaine de l'hôpital royal de San José de Valladolid par une administration religieuse, celle des frères hospitaliers de l'ordre de San Juan de Dios. À l'appui de cette initiative, la couronne publia un décret ordonnant à l'église de Michoacán d'effectuer ledit remplacement de la meilleure façon possible. Cependant, l'antagonisme traditionnel des deux clergés, la conviction des diocésains d'avoir été victimes d'une dépossession et l'attitude intransigeante des Juaninos sur cette question, contribuèrent à retarder le processus et à favoriser un climat exacerbé de controverses et d'affrontements qui caractérisa à chaque instant la décennie difficile que dura le remplacement. Le présent ouvrage aborde cet épisode peu étudié de l'histoire de l'hôpital royal de Valladolid.

Mot-clés: L'Hôpital Royal de San José, église michoacana, diocésaine, juaninos, remplacement administratif.

INTRODUCCIÓN



El hospital real de San José de Valladolid se erigió alrededor de 1582,¹ a raíz del traslado del obispado michoacano de la ciudad de Pátzcuaro a Valladolid.² Instituido de acuerdo al modelo del hospital real del Espíritu Santo de la arquidiócesis de Sevilla, cuyo establecimiento gozaba de los privilegios de los centros hospitalarios de regio patronato, es que fue creado el de Valladolid. Con ese objetivo, fray Juan de Medina Rincón, primer obispo vallisoletano y el deán don Alonso de Mota, solicitaron y obtuvieron de Felipe II este amparo regio.³ Así, el hospital gozó desde su fundación de las exenciones y privilegios que en virtud de la *Real Cédula de 1574* otorgó la corona a los establecimientos curativos de nueva erección.⁴

¹ La fecha exacta de la erección hospitalaria es incierta. Muriel la sitúa holgadamente entre 1580 y 1588, es decir, entre el año del traslado de la sede episcopal a Valladolid y la muerte del obispo Medina Rincón, fundador del hospital. MURIEL, Josefina, *Hospitales de la Nueva España. Fundaciones del siglo XVI*, México, UNAM-Cruz Roja Mexicana, 1990, (Serie Historia Novohispana), 1990, tomo I, p. 301. Por su parte, Ana Ortiz Islas, quien consultó los Archivos de Indias en Sevilla para documentar la historia del hospital de Valladolid, señala como fecha de su fundación el año 1582. ORTIZ ISLAS, Ana, *Los Hospitales de la Orden de San Juan de Dios en la Nueva España*, México, Innovación Editorial Lagares, 2004, p. 242. En tanto que Solange Alberro le asigna erróneamente el año 1571, es decir, diez años antes de la mudanza de la diócesis de Pátzcuaro a Valladolid. ALBERRO, Solange, *Apuntes para la Historia de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios en la Nueva España-México, 1604-2004*, México, 1a. ed., El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Orden Hospitalaria de San Juan de Dios, 2005, p. 156.

² ARCHIVO HISTÓRICO DEL EX CONVENTO DE TIRIPETIO (en adelante AH-TfT), Audiencia de México, Leg. 375, (parte 2, inciso 13). Expediente que contiene traslados, informes, cédulas, cartas y testimonios sobre la mudanza de la iglesia de Pátzcuaro, Valladolid (Guayangareo), 70 fs, 1583.

³ MURIEL, *Hospitales de la Nueva España*, p. 302.

⁴ “Real Cédula de Felipe II acerca de los Derechos Patronales sobre todas las Iglesias de las Indias (1 de junio de 1574)”. En: CARREÑO, Alberto María, *Un desconocido cedulario del siglo XVI*, México, Ediciones Victoria, 1944, pp. 314-322.

Una de las prerrogativas del patronazgo consistió en otorgar al establecimiento curativo, el noveno y medio de los diezmos recabados anualmente en la diócesis. Con el objeto de utilizar mejor esta partida hospitalaria, el cabildo capitular de Valladolid reunió en una sola gruesa los novenos del hospital y los de la iglesia catedral, formando una masa pecuniaria común que permitía cubrir los excesivos gastos que generaba la construcción de esta última. De este mismo caudal percibían los capitulares de Valladolid, el estipendio de sus prebendas.

Al parecer, desde fechas tempranas la contaduría mayor inclinó la balanza en favor de los prebendados otorgándoles los censos redituables y más seguros, y remitiendo al hospital las dietas incobrables. Algunos obispos que ocuparon la sede episcopal michoacana durante el siglo XVII, conocieron bien esta práctica inequitativa y algunos de ellos consiguieron inhibirla, pero al término de su gestión, el cabildo —merced a los frecuentes y prolongados periodos de gobierno de sede vacante— restablecía el esquema financiero favorable a los intereses capitulares. Correspondió al decimocuarto obispo de la diócesis, don Juan Ortega y Montañés, afrontar en forma definitiva este problema. Para ello, echó mano de su autoridad y de una excepcional habilidad negociadora con el fin de convencer a los capitulares de entregar la fracción pecuniaria del hospital, y dejarla en manos de los religiosos de la orden hospitalaria de San Juan de Dios, con la idea de que estos religiosos pudieran hacerse cargo de la atención de los enfermos y de las finanzas del establecimiento curativo.

Pero los acuerdos que en su momento entusiasmaron al cuerpo capitular, años más tarde le produjeron desencanto y contrariedad al considerar, desde su particular punto de vista, haber sido víctimas de un despojo, pues en los hechos no se concretó la mayor parte de los acuerdos negociados con el obispo. Fue así que durante un largo periodo, el cabildo eclesiástico de Valladolid se empeñó en revertir por todos los medios la propuesta del obispo Ortega, llegando incluso a desestimar los decretos reales y los ordenamientos virreinales y confrontándose directamente con los religiosos juaninos que se harían cargo de la administración del hospital.

El presente trabajo aborda este episodio central en la historia del hospital real de San José de Valladolid, donde se desencadenaron una serie de acontecimientos caracterizados por controversias y dificultades entre

capitulares y religiosos, debiendo transcurrir diez años para que se cumpliera el decreto real, y cuatro más para que los religiosos se instalaran definitivamente en el edificio destinado para ese efecto. El reemplazo de una administración por otra fue un relevo complicado, ya que se cruzaron todo tipo de incriminaciones y alegatos que involucraron, además del rey y del virrey novohispano, a diversos personajes de la colonia. Así pues, la percepción que los prelados, el cabildo eclesiástico y las autoridades civiles de Valladolid tuvieron sobre estos acontecimientos, marcaron el carácter beligerante con que se efectuó el reemplazo.

No obstante, a pesar de la relevancia que este episodio tuvo en su momento, y del interés que actualmente posee para la historia de la hospitalidad en Michoacán, existe escasa información bibliográfica, en buena medida porque quienes durante la colonia se ocuparon del tema, lo hicieron con discreción para no alterar la frágil convivencia entre los protagonistas;⁵ también porque los historiadores contemporáneos, aunque han aportado una serie de nuevos elementos, no han profundizado lo suficiente en ellos o lo han hecho con excesiva brevedad;⁶ o bien, porque lo han abordado con un enfoque distinto al que aquí se plantea.⁷

La precariedad de datos bibliográficos y hemerográficos sobre este episodio, y la necesidad de conocer la historia del hospital real de San José de Valladolid, constituyen las razones que motivaron el presente trabajo. Para ello, se privilegió la investigación en fuentes primarias resguardadas en archivos michoacanos. En primer término se acudió al Archivo Histórico

⁵ Es el caso del texto de la visita que efectuó fray Pedro Rendón Caballero a los hospitales juaninos de la Nueva España en 1772-1774, quien para no complicar la de por sí difícil convivencia de religiosos y diocesanos en Valladolid, se refirió a los conflictos hospitalarios en términos comedidos y breves. VELASCO CEBALLOS, Rómulo (Selección), *Visita y Reforma de los Hospitales de San Juan de Dios de Nueva España en 1772-1774*, México, Archivo Histórico de la Secretaría de Salubridad y Asistencia, 1945, tomo II, p.105.

⁶ Josefina Muriel, al relatar estos mismos hechos, los sustentó en los datos del visitador Rendón Caballero y en documentos del Archivo General de la Nación (AGN), ampliando de esta manera el relato de la transición hospitalaria pero sin adentrarse en los pormenores de las pugnas. MURIEL, *Hospitales de la Nueva España*, p. 301. Por su parte, Ana Ortiz Islas, da cuenta puntual y exacta de los conflictos ocurridos entre los protagonistas del cambio hospitalario, señalando, aunque en forma breve, la esencia y las consecuencias de los enfrentamientos. ORTIZ ISLAS, *Los Hospitales de la Orden de San Juan de Dios*, p. 242.

⁷ Bajo una perspectiva diferente, Jaime Alberto Vargas aporta información sobre la historia del palacio episcopal desde su origen como hospital hasta su posterior desarrollo arquitectónico; pero por el carácter específico de su investigación, no hace mención al tema de los desencuentros entre diocesanos y juaninos. VARGAS CHÁVEZ, Jaime Alberto, "La Historia de un Edificio desde su uso primitivo como Hospital hasta su transformación a Hotel Oseguera", *Tzintzun*, Revista de Estudios Históricos, núm. 29, enero-junio de 1999, pp. 111-136.

de la Catedral de Morelia, Sección Capitular (en adelante AHCM. SC), de donde se obtuvieron dos expedientes catalogados como Libro I y Libro II del Hospital de San Juan de Dios, y cuyos documentos constituyen la fuente principal de la información que se vierte aquí. Tales expedientes se contrastaron con los materiales del Archivo Histórico del Exconvento de Tiripetío (en adelante AH-TPT) y con los manuscritos del Archivo Histórico de la Casa de Morelos (en adelante AHCM).

Es importante mencionar que estos repositorios contienen información exclusivamente del ámbito eclesiástico, de manera que fue necesario indagar en los documentos del Archivo Histórico Municipal de Morelia (en adelante AHMM) para conocer la participación que tuvieron las autoridades civiles de Valladolid en este episodio.

EL OBISPO ORTEGA Y MONTAÑÉS. SU GESTIÓN Y CIRCUNSTANCIA

El obispo don Juan Ortega y Montañés⁸ tomó posesión de la sede episcopal de Valladolid en 1684, y desde el inicio de su gestión, impuso fuertes medidas disciplinarias en cada uno de los campos de la administración diocesana; con ello, combatió el relajamiento que privaba entonces en algunas áreas de la diócesis, sobre todo entre curas y doctrineros de su obispado.⁹ Pero no solo entre curas halló irregularidades, detectó también deficiencias en la calidad de atención a los enfermos por parte del personal encargado del hospital,¹⁰ así como oscuros manejos de sus rentas por parte de los

⁸ Nacido en España, Ortega y Montañés se trasladó a los 33 años de edad a la Nueva España con nombramiento de fiscal de la inquisición; a los 35 fue inquisidor mayor; a los 45 —ya ordenado sacerdote—, fue promovido al obispado de Durango; a los 46 se le otorgó el de Guatemala; y, a los 52 era obispo de Michoacán. En su vertiginosa carrera eclesiástica pudo influir la historia familiar. Su padre era entonces presidente del Real y Supremo Consejo de Castilla, el cargo político-administrativo más importante en España después del absoluto del rey. El obispo Ortega y Montañés fue Virrey interino en dos oportunidades, y en 1701, obtuvo el cargo eclesiástico de mayor jerarquía en la Nueva España, el arzobispado de México. <http://www.catedralmetropolitanademexico.mx/apps/publications/info/?a=78&z=17> [consultado el 23 de marzo de 2019].

⁹ Para estos últimos promulgó en 1685 las famosas *Ordenanzas, preceptos y direcciones con que se previene a los curas beneficiados, doctrineros y jueces eclesiásticos para el cumplimiento de las obligaciones de cada uno*. BUITRÓN, Juan B., *Apuntes para servir a la historia del arzobispado de Morelia*, México, Imprenta Aldina, 1948, p. 131; HIDALGO NUCHERA, Patricio, “Juan de Ortega Montañés”, *Real Academia de la Historia*. <http://dbe.rah.es/biografias/7390/juan-de-ortega-montanes> [consultado el 23 de marzo de 2019].

¹⁰ AHCM. SC, Libro I del Hospital de San Juan de Dios, 6-6.2-1-83, F-20. Cédula real expedida en Madrid 26 de junio de 1695.

capitulares.¹¹ No obstante, evitó en ese momento las confrontaciones con el cabildo eclesiástico.

Poco después de su arribo a Valladolid, el obispo dejó ver un rasgo sobresaliente de su personalidad: un gusto particular por lo fastuoso,¹² y es que en 1685 compró en el costado oriente de la catedral una casa, cuya remodelación se concluyó alrededor de 1686 y paso a convertirse en una vivienda poco común en Valladolid, pues era:

[...] una casa principal, dos accesorias y un solar en dos mil pesos y la hizo fabricar para su vivienda casi toda de nuevo desde sus cimientos en que gastó sesenta y cinco mil pesos sin la primera compra [...] lo manifiestan con techos altos y fábrica de cal y canto enladrillada, constante y permanente, con ropería y otras disposiciones para el efecto, dejando atrio en que fabrican capilla o iglesia moderada para celebrar misa [...] con bastante agua de pie para su servicio.¹³

Desde los primeros años de su gestión, se enteró el Sr. Ortega de la inadecuada ubicación del hospital de la ciudad, construido cuarenta años antes en un costado del convento de San Agustín, extramuros de la ciudad.¹⁴ En esas cuatro décadas el crecimiento urbano le dio alcance, quedando el hospital circundado por plazuelas y barrios, constituyendo un riesgo constante para los vecinos que tenían allí sus viviendas. El hospital presentaba además una deficiente distribución de las enfermerías, pues “se hallaba en parte lóbrega, oscura y no bien purificada de los aires, con techos bajos y desiguales y sin los separamientos de salas necesarias y convenientes para

¹¹ AHCM. SC, Libro I del Hospital San Juan de Dios, 6-6.2-1-83, F- 63-64. Respuesta que dio el virrey al obispo en que previene al Sr. Ortega sobre el daño que causan financieramente los prebendados diocesanos al hospital. 17 de diciembre de 1691.

¹² Antonio de Robles confirma este rasgo del Sr. Ortega. En el tomo III de su *Diario de Sucesos Notables* relata el brillo que dio a las funciones religiosas en su cargo como Arzobispo de México, dotándolas de una espectacularidad nunca antes vista en las festividades de la iglesia novohispana. ROBLES DE, Antonio, *Diario de Sucesos Notables, 1665-1703*, México, Colección de Escritores Mexicanos, núm. 32, 2ª. Ed, Porrúa, tomo III, pp. 170-202.

¹³ AHCM. SC, Libro I del Hospital de San Juan de Dios, 6-6.2-1, F-6. Traslado de la cédula real tocante al hospital real de esta ciudad de Valladolid.

¹⁴ El hospital que encontró el Sr. Ortega a su llegada a Valladolid fue construido por el Obispo Ramírez del Prado alrededor de 1644. Ocupaba el área donde ahora se encuentra el Centro Escolar Michoacán, en la esquina de Aldama y Matamoros.

los enfermos y enfermas”,¹⁵ lo que significaba para los pacientes el riesgo de adquirir enfermedades infecciosas. Por ello, el deán de la iglesia catedral y su cabildo mandaron a buscar un sitio extramuros de la ciudad, donde pudieran edificarse de manera separada las salas de hombres y de mujeres, así como las de los enfermos contagiosos.

Hacia 1690 el cabildo eclesiástico adquirió un solar situado en el barrio de San José en la zona norte de Valladolid, extramuros de la ciudad, cuyo predio contaba “con una ermita de la misma advocación [con] iglesia capaz y acomodada para sus funciones y el temple muy acomodado para la salud”.¹⁶ Un año más tarde, los capitulares informaron al virrey que la obra se hallaba un tanto avanzada y con posibilidad de trasladar a los enfermos en un mediano plazo. En este sentido, el 22 de noviembre de 1691, el obispo solicitó al virrey Conde de Galve licencia para efectuar la mudanza a dicho barrio de San José.¹⁷ El virrey la otorgó mediante un despacho en el que informaba al prelado no tener inconveniente en concederla, pero dado que había recibido noticia de su Asesor Fiscal de que las rentas del hospital se encontraban muy disminuidas a causa de pagarse el estipendio de las prebendas con cobros de rentas y censos preferentes y más seguros, quedando al hospital las dietas incobrables, pedía al obispo que no permitiera que esos cobros inciertos recayeran en el hospital, sino que se prorratearan entre prebendados y hospital.¹⁸

Con esta recomendación el virrey ponía el dedo justo en el problema que el obispo había detectado desde su arribo a Valladolid. En efecto, tradicionalmente el deán y el cabildo capitular “reunían en un solo paquete la porciones tanto de la iglesia como del hospital correspondientes a novenos, rentas, censos y otros débitos, formando una masa común que unas veces se destinaba preferentemente a la iglesia y otras al hospital según fuera

¹⁵ AHCM. SC, Libro 1 del Hospital San Juan de Dios, 6-6.2-1, R-83, F-18. Solicitud de licencia del Sr. obispo Ortega al virrey Conde de Galve, para mudar el real hospital de Valladolid al barrio de San José. 22 de noviembre de 1691.

¹⁶ AHCM. SC, Libro 1 del Hospital San Juan de Dios, 6-6.2-1, R-83, F-63. Informe del obispo al virrey sobre las condiciones del solar de San José para que allí se mude el hospital. Diciembre 10 de 1691.

¹⁷ AHCM. SC, Libro 1 del Hospital San Juan de Dios, F-62. Solicitud de licencia al virrey para mudar el hospital al barrio de San José. Noviembre de 1691.

¹⁸ AHCM. SC, Libro 1 del Hospital San Juan de Dios, F-63-64. Respuesta del virrey al obispo. 1692.

necesario.”¹⁹ Si bien, el manejo de las finanzas del hospital mezcladas con las de la catedral, garantizaban un fondo seguro para los gastos ordinarios y extraordinarios del hospital y de la iglesia, al mismo tiempo permitía a los prebendados disponer para su beneficio de los cobros preferentes a los que aludía el virrey.

Esta práctica ocurría desde tiempo inmemorial y fue bien conocida por los obispos que antecedieron al Sr. Ortega. Algunos intentaron corregirla arrebatando el control financiero del hospital al cabildo eclesiástico, tal fue el caso de fray Alonso Enríquez de Toledo, octavo obispo de la diócesis, quien fue acusado por los capitulares en carta al rey, en razón de que,

[...] la simultánea administración que por derecho y erección de esta Santa Iglesia debe tener el cabildo de los bienes y rentas del hospital y fábricas, el dicho señor obispo lo abrogó en sí solo, procediendo en ella sin acuerdo ni consulta a este cabildo, así en los nombramientos de capellanes, médicos, cirujanos, boticarios y otros ministros, como en los gastos ordinarios y extraordinarios, desimposiciones de censos y otros.²⁰

De semejante intromisión administrativa inculpó también el cabildo a los obispos fray Francisco de Rivera y fray Marcos Ramírez del Prado, sucesores del Sr. Enríquez, así como al obispo fray Francisco de Sarmiento y Luna, continuador del Sr. Ramírez del Prado. El Sr. Sarmiento fue acusado ante el rey de repetir la práctica de sus antecesores, “menos en el pago de salarios de los ministros del hospital, los que realizó tomando en cuenta a los prebendados acreedores.”²¹

Estos antecedentes indicaban al Sr. Ortega que para corregir la deficiente práctica asistencial del personal que atendía el hospital, así como los malos manejos financieros de los prebendados, debía sustituir la estructura administrativa existente y optar por una de distinto carácter. Por

¹⁹ AH-TPT, Caja 4, Audiencia de México, Leg. 375, F-743. Carta de don Pedro Olea Abaunzas, contador de la iglesia catedral de Valladolid al rey dando cuenta de la distribución de los novenos del hospital de Valladolid. 2 de octubre de 1665.

²⁰ AHCM. SC, Libro I del Hospital San Juan de Dios, 6-6.2-1, R-83, F-106-108. Informe de la Mesa Capitular de Valladolid al rey, 1629.

²¹ AHCM. SC, Libro I del Hospital San Juan de Dios, 6-6.2-1, R-83, F-106, Carta del cabildo catedral de Valladolid al rey. 18 de agosto de 1674.

ello desde el inicio de su gestión, el obispo buscó una salida diferente a asunto tan delicado. Hacia 1692, a raíz del inminente traslado del hospital al barrio de San José, el obispo ideó un proyecto, que de aceptarse por el cabildo, daría cabal solución al problema.

LA INSÓLITA PROPUESTA DEL SEÑOR ORTEGA

La mudanza del hospital real de Valladolid al barrio de San José iba a significar para el cabildo eclesiástico, para los enfermos y para la capital michoacana, un notable progreso asistencial y sanitario al erigirse extramuros de la ciudad, y al permitir levantar las enfermerías con la separación debida; sin embargo, no afectaría el control que los prebendados ejercían sobre los fondos financieros del establecimiento. Para desactivar dicho control requería el obispo en primer término, frenar la inminente mudanza del hospital al barrio norte de la ciudad, pues de asentarse allí, se restablecería la vieja estructura administrativa. Era indispensable por tanto, proponer un espacio alternativo que supliera con ventajas al edificio del barrio de San José. En segundo lugar, necesitaba arrebatar la administración a los capitulares, solo así conseguiría los dos objetivos: mejorar la atención, curación y asistencia de los enfermos “que por haber estado a cargo de gente parda no han podido lograr hasta aquí que esto sea”,²² y recuperar para el hospital el manejo financiero. Para esta tarea, el obispo pensó en los frailes de una congregación religiosa dedicada exclusivamente a la hospitalidad: la orden de San Juan de Dios, de quienes conocía su exitoso desempeño en Europa, en España y últimamente en México, donde atendían veintitrés establecimientos curativos, cuatro de ellos en el obispado de Michoacán —Colima, San Luis Potosí, León y Celaya—. ²³

Sin embargo, todo hacía suponer que el obispo fracasaría en su intento de convencer al cabildo eclesiástico para que cediera el control del hospital en favor de los frailes de este instituto. En primer lugar, porque los juaninos formaban parte del clero religioso, sector eclesiástico tradicionalmente antagonico con los intereses del clero secular; y en segundo lugar, porque

²² AHCM. SC, Libro I del Hospital San Juan de Dios, 6-6.2-1, R-83, F-27. Real cédula de Felipe V aceptando la donación de las casas del obispo.

²³ ORTIZ ISLAS, *Los Hospitales de la Orden de San Juan de Dios*, p.155.

años atrás los religiosos de San Juan de Dios promovieron un proceso judicial contra la iglesia michoacana para exigir los novenos del diezmo en beneficio del hospital que ellos administraban en la villa de Celaya. El Tribunal de la Real Audiencia favoreció a los juaninos, afectando seriamente las finanzas del hospital de Valladolid y dejando lastimado el orgullo del cabildo eclesiástico.²⁴

Con tales antecedentes sería difícil convencer a los capitulares para que cedieran la administración a los religiosos. Entendió el prelado que para lograrlo debía echar mano de un recurso extraordinario que sedujera la voluntad del cabildo y venciera las resistencias que seguramente estos le opondrían. El obispo lo intentó. El movimiento que se propuso realizar en el tablero de las posibilidades iba a ser no solo extraordinario, sino espectacular: sugeriría frenar la mudanza del hospital al barrio de San José a cambio de donar al cabildo eclesiástico de Valladolid el palacio episcopal que había construido para su vivienda, con el objeto de que allí se alojara en lo sucesivo el hospital real de la ciudad. Suponía el Sr. Ortega que el cabildo no rechazaría tal ofrecimiento, puesto que el palacio episcopal era uno de los más amplios y bellos edificios de la capital michoacana.²⁵

En efecto, en los primeros meses de 1694 puso el obispo en consideración del deán y del cabildo de Valladolid su propuesta de donación, la que fue aprobada por los capitulares. En la misma asamblea, el Sr. Ortega sugirió al cabildo catedralicio ofrecer al rey, en donación, el palacio episcopal con la finalidad —según expuso el prelado—, de que al transformarse el recinto episcopal en hospital, continuara gozando de las exenciones, prerrogativas y privilegios que desde su fundación había otorgado la corona al hospital mediante el real patronato,²⁶ proposición que también fue aceptada.

De tal magnitud fue el impacto y la fascinación del cabildo michoacano por el ofrecimiento del palacio episcopal, que los capitulares no dieron importancia al hecho de estar el edificio situado en el centro mismo de la ciudad, cuando la razón principal al elegir el barrio de San José para la

²⁴ AHCM. SC, Libro 1 del Hospital San Juan de Dios, 6-6.2-1, R-83, F-78 a 85. *Testimonio de Real Provisión para que se pague el noveno y medio al hospital de San Juan de Dios de Zelaya*. 24 de noviembre de 1666. VEGA MENDEZ, Jesús, *Los Juaninos en Celaya, 1623-1823. Doscientos años de hospitalidad religiosa en una jurisdicción del obispado de Michoacán*, Tijuana, México, Ed. Unigráfica, 2014, pp. 45-49 y 59-67.

²⁵ VARGAS CHÁVEZ, “La historia de un edificio desde su uso primitivo...”, p. 11.

²⁶ VARGAS CHÁVEZ, “La historia de un edificio desde su uso primitivo...”, p. 13.

mudanza hospitalaria, había sido la necesidad urgente de ubicar el establecimiento fuera del perímetro urbano. Tan seria omisión habla de las ventajas que apreciaron los capitulares al tomar posesión de los bellos y amplios espacios del palacio episcopal, incluso, no cuestionaron la propuesta del obispo de que los religiosos administraran el hospital, porque en ese momento, el tema era un asunto menor ante la espectacularidad de la donación, y porque sabían bien que la Ley V, Título IV, Libro I, de la Recopilación de Leyes de Indias, exigía a los religiosos juaninos “dedicarse a la asistencia de los enfermos sin pretender constituir convento en el hospital ni intitularse priores, es decir que no han de entrar como dueños y señores sino como ministros y sirvientes de los pobres”,²⁷ pero dicha ley también ordenaba que entregaran cuentas de las finanzas del hospital al obispo. Este era uno de los objetivos del Sr. Ortega: desposeer al cabildo del control financiero hospitalario.

Por otra parte, el palacio episcopal en manos de los capitulares podría ser destinado en un futuro a propósitos no hospitalarios, por ello el prelado propuso nombrar al rey poseedor del inmueble, confiriéndole potestad absoluta en los asuntos del palacio episcopal.²⁸ Así, el 3 de marzo de 1694 envió el obispo carta al rey, y tres días más tarde el cabildo hizo lo mismo, solicitándole aceptara la donación.²⁹ El rey respondió positivamente mediante un decreto en el que expresaba su gratitud y beneplácito por el gesto magnánimo del obispo.³⁰ Mientras que el Sr. Ortega, además de ceder su vivienda para el hospital, dejó establecido que tan pronto recibiera constancia de la aceptación real, abandonaría el palacio episcopal y se mudaría a otra vivienda, comprometiéndose a pagar durante el tiempo restante que gobernara la diócesis, cien pesos de alquiler al año,

²⁷ SARMIENTO DONATE, Alberto, *Antología de la Recopilación de las Leyes de Indias* (Libro IV, Títulos 5 y 7), México, Secretaría de Educación Pública, 1978. AHCM. SC, Libro I del Hospital San Juan de Dios, 6-6.2-1, R-83, F-20-21. Real Cédula aceptando el monarca la donación de las casas del obispo.

²⁸ Propuesta innecesaria, pues se trataba de una mudanza hospitalaria y no de la erección de un nuevo hospital; no obstante, para garantizar el uso del inmueble como hospital, el obispo sagazmente involucró al rey en la donación.

²⁹ AH-TPT, Rollo 137, Audiencia de México, Leg. 375, incisos (I) y (II). Carta del Obispo Montañés y del cabildo eclesiástico de Valladolid solicitando al rey acepte la donación de las viviendas del obispo Ortega. 3 de marzo y 6 de marzo de 1694.

³⁰ AHCM. SC, Libro I del Hospital San Juan de Dios, 6-6.2-1, R-83, F-17. Decreto del rey aceptando la donación de las casas del obispo Ortega. 26 de junio de 1695.

percibiéndolos el cabildo para beneficio de los pobres enfermos,³¹ dádiva espléndida que influiría definitivamente en el ánimo de los capitulares para respaldar al obispo en sus pretensiones.

Por su parte el rey en el citado decreto escribía: “suplicándome asimismo el obispo que para que los pobres sean mejor curados y asistidos con puntualidad, mandase yo dar su administración a los religiosos de San Juan de Dios, entregándoles este hospital para que por medio de estos religiosos consigan los pobres la perfecta curación y asistencia.”³² Así fueron desplazados los capitulares de la administración diocesana para dejarla en manos de los religiosos.

PRESENCIA EN VALLADOLID DE LOS RELIGIOSOS DE SAN JUAN DE DIOS

En su propuesta de donación a la iglesia michoacana, el Sr. Ortega insertó una frase que afectaría los tiempos de entrega del hospital y del palacio episcopal a los religiosos: decía esta que los juaninos tomarían posesión del inmueble “hasta después de mis días”, es decir, hasta el término de su mandato. Evitaba el obispo de esta manera estar presente cuando los religiosos tomaran posesión del hospital y de la vivienda episcopal, pues era consciente que entonces estallarían fuertes conflictos entre el cabildo y los frailes juaninos. Por ello, cuando el rey lo nombró Arzobispo de México en 1699 y hubo de abandonar la capital michoacana para ocupar su nuevo cargo, el comisario general de los juaninos fray Francisco Pacheco Montión, envió de inmediato a Valladolid al procurador general de la provincia juanina, fray Joseph Ygnacio Rueda a explorar las condiciones en que se realizaría la entrega del hospital a los religiosos.³³ El procurador no fue bien recibido por el deán de la iglesia michoacana, según lo reveló el comisario general en carta dirigida al mismo deán, donde expresa su indignación con estas palabras:

Me es preciso poner en consideración de Vuestra Señoría el que mi Sagrada Religión ha seguido y sigue la política de no pretender donación alguna ni

³¹ AHCM. SC, Libro I del Hospital San Juan de Dios, 6-6.2-1, R-83, F-19. Decreto real dirigido al cabildo de Valladolid.

³² AHCM. SC, Libro I del Hospital San Juan de Dios, 6-6.2-1, R-83, F-20. Decreto del rey al cabildo de Valladolid.

³³ ORTIZ ISLAS, *Los Hospitales de la Orden de San Juan de Dios*, p. 243.

menos al presente la hemos solicitado con esa nobilísima ciudad, la mera obediencia que profesamos a los Príncipes de la Iglesia nos hizo comparecer en esa dicha ciudad y en presencia de VS [...] pero habiendo reconocido que no es del beneplácito de VS el que le vamos a servir en sus pobres, me conformo yo con sus deliberaciones.³⁴

Después de esa desafortunada incursión exploratoria, los juaninos esperaron a que se eligiera nuevo obispo. En 1700 fue nombrado para ese cargo don García de Legaspi Velasco, sucesor del Sr. Ortega. Tan pronto se enteró el comisario general juanino de este nombramiento, escribió carta al prelado para informarle de su próxima visita a Valladolid. En efecto, el 22 de junio de 1701, arribó a la capital michoacana el comisario en persona, portando una real cédula fechada el 26 de junio de 1695 y su duplicado del 6 de marzo de 1700.³⁵ En estos documentos el rey ordenaba a las autoridades de la iglesia michoacana entregar la administración del hospital al comisario juanino, y tan pronto fuera posible, mudar el establecimiento a las casas episcopales donadas por el Sr. Ortega.

Habiéndose informado del asunto el Sr. Legaspi, recibió al comisario y le condujo a las instalaciones del viejo hospital para que se enterara de las condiciones en que se atendía a los enfermos. Cinco días más tarde, el 27 de junio de 1701, fray Francisco fue llevado al palacio episcopal para que viese con propios ojos la situación en que se hallaban las casas reales, y el costo que tendría acondicionarlas para que sirvieran como hospital. Allí, el comisario juanino, acompañado de don Juan de Silva Carrillo, maestro mayor de la fábrica real, de las autoridades de la iglesia michoacana y de los hermanos Juan de Loranca, prior juanino de la casa de México, y de los hermanos fray Buenaventura de Vencis y fray Juan Antonio de León, se enteró por el arquitecto mayor que urgían varias reparaciones cuyo monto total alcanzaría la suma de 15 721 pesos y 7 reales,³⁶ cantidad excesiva e inexistente en partidas hospitalarias o diocesanas.

³⁴ AHCM. SC, Libro II del Hospital de San Juan de Dios, 6-6.2-2-574, R-84, F-119. Carta de fray Francisco Pacheco Montión al Deán y cabildo de la iglesia michoacana. Febrero 24 de 1700.

³⁵ AHCM. SC, Libro II del Hospital de San Juan de Dios, 6-6.2-2-574, R-84, F-22. Informe acerca de la entrega del hospital de esta ciudad a los religiosos de San Juan de Dios y de todo lo precedido en ella. Agosto de 1706.

³⁶ ORTIZ ISLAS, *Los Hospitales de la Orden de San Juan de Dios*, p. 243.

Por tal razón acordaron posponer la toma de posesión del hospital real hasta dejar resuelto este punto, y en común acuerdo decidieron que los capitulares escribieran carta al ahora arzobispo de México, participándole la imposibilidad de cumplir por el momento con la orden de la cédula real. El comisario se comprometió a entregar personalmente. Cuando fray Francisco visitó al Sr. Ortega en la capital del virreinato, pudo constatar en palabras del propio arzobispo que no habría en el corto plazo dinero ni condiciones para atender el decreto del rey, de manera que el fraile ya no interpuso nuevas diligencias para tomar posesión del hospital ni de las casas episcopales. Habiéndose suspendido por el momento el reclamo del comisario juanino, la iglesia michoacana prosiguió administrando el hospital. Entretanto, el obispo Legaspi envió carta al rey suplicándole tuviera a bien dejar la administración del establecimiento en manos de los capitulares,

[...] cuyo cuidado desde su fundación ha estado al de los obispos y cabildos de esta Santa Iglesia que se han aplicado con tanto fervor y esmero al cumplimiento de la obligación y servicio de Vuestra Majestad, que como parece de los autos, tiene este hospital merecida la general aceptación y está calificado por uno de los mejores del reino.³⁷

Transcurrieron tres años durante los cuales la ausencia de los juaninos alentó a los diocesanos a redoblar la atención de los enfermos y ejercer en adelante una administración cuidadosa y ejemplar, con el objeto de entregar buenas cuentas al rey y ganar su voluntad para permanecer en la administración del establecimiento curativo.³⁸ Pasados los tres años, el 19 de junio de 1704 arribó por segunda ocasión a la ciudad de Valladolid el comisario general juanino fray Francisco Pacheco Montión, esta vez portando otra cédula real fechada el 18 de enero de 1702 en la que el rey, enérgico, ordenaba al cabildo eclesiástico de la iglesia michoacana entregar de una vez por todas el hospital a los juaninos, encargando al obispo y al

³⁷ AHCM. SC, Libro II del Hospital San Juan de Dios, 6-6.2-2-574, R-84, F-21. Informe acerca de la entrega del hospital. Agosto de 1706.

³⁸ AHCM. SC, Libro II del Hospital San Juan de Dios, 6-6.2-2-574, R-84, F-171 a 214. Quantas [sic] que dio el Br. Lorenzo Gutiérrez, Rector y Capellán del Hospital Real desta [sic] ciudad de Valladolid del día 16 de julio del año pasado de 702, hasta 1º de febrero del presente año de 1704.

cabildo eclesiástico y mandando al juez secular “se dé inmediata posesión dél a los religiosos y se dejen de lado los pretextos que se han puesto, pues que dilatarlo o impedirlo con cualquier motivo, me daré por desoído y pido me den cuenta dello tan luego quede executado.”³⁹ Tan contundente orden cancelaba toda posibilidad de réplica.

LOS JUANINOS Y EL OBISPO DON MANUEL ESCALANTE Y COLOMBRES

En 1703, don García Felipe Legaspi fue nombrado obispo de Puebla. Su lugar en la mitra de Michoacán lo ocupó don Manuel Escalante y Colombres, quien tomó posesión del cargo el 27 de junio de 1704.⁴⁰ Cuando el Sr. Colombres conoció el reclamo del comisario juanino y leyó la cédula real que lo sustentaba, escribió carta al rey haciéndole ver que si en anteriores ocasiones no se cumplió la ejecución de su mandato, no fue por obstrucción que pusiese el anterior obispo, sino por la imposibilidad de convertir las viviendas de un palacio en salas de hospital, por no haber partida pecuniaria alguna que lo permitiese, pues para realizar el traslado del hospital a las casas episcopales, se requerían —desde el primer reclamo del comisario juanino— 15 721 pesos, y en el más reciente, más de 27 000 pesos, “cantidad que si se sacara de las rentas de dicho hospital, cesaría por más de tres años la curación de los enfermos.”⁴¹

Comentaba el obispo Colombres que al entregar la administración a los religiosos, sería preciso añadir gastos a dicho hospital al dar a los juaninos sustento y vestuario, gastos que no tenía cuando estuvo la administración a cargo del cabildo, pues nunca recibieron los capitulares encargados del hospital salario alguno. Asimismo, informó al rey que cuatro décadas atrás, durante la gestión del obispo fray Marcos Ramírez de Prado, estuvo el hospital real de Valladolid situado en el centro de la ciudad, y que por haber visto este prelado que a su paso por el hospital los habitantes experimentaban graves daños y enfermedades por los aires infectados emanados del interior

³⁹ AHCM. SC, Libro II del Hospital San Juan de Dios, 6-6.2-2-574, R-84, F-24. Real decreto y auto acordado del Consejo para que el juez secular ordenase la pronta ejecución del mandato real y entregasen los diocesanos el hospital a los juaninos.

⁴⁰ BUITRÓN, *Apuntes para servir a la historia del arzobispado de Morelia*, p. 134.

⁴¹ AHCM. SC, Libro II del Hospital San Juan de Dios, 6-6.2-2, 574, R-84, F-26. Informe del Sr. obispo Colombres al rey.

de establecimiento, pidió licencia y la obtuvo del virrey para removerlo del centro de la ciudad y situarlo en el lugar que ahora se halla. Argüía, además que el acueducto y acequia principal y única que suministraba agua a toda la ciudad, cruzaba descubierta por el interior de las casas episcopales, pudiendo contaminarse con las emanaciones que producían los hospitales, y concluía afirmando que si estos riesgos ya preocupaban al obispo Ramírez de Prado en una época en que era menor el número de habitantes, con mayor fundamento podrían esperarse y temerse las enfermedades que habría de ocasionar el aire infecto si llegara a alojarse el hospital real en el palacio episcopal, ubicado en el centro mismo de la ciudad, pues era mayor el número de habitantes que transitaban en sus proximidades. Argumento de gran solidez que omitió considerar el cabildo eclesiástico durante la gestión del Sr. Ortega.

Comentaba también el obispo en su carta al rey que los religiosos, al asumir la administración, habrían de tomar junto con el hospital todos sus bienes, censos, rentas, derechos y acciones, incluido el noveno y medio de las rentas decimales, y que esta última partida habrían de recibirla no en dinero sino en forma de diversos géneros recaudados en los diezmatarios, de manera que para reducirlos a reales, tendrían que gastar en personeros y diligencias una cantidad considerable de dinero, “este gravísimo inconveniente cesa en todo, corriendo la administración de dicho hospital real y sus rentas para el cuidado del obispo y cabildo.”⁴²

De nuevo la iglesia michoacana imploraba a la corona que dejase en manos de la diócesis la administración del dinero del hospital. Y refiriéndose a los capitulares que en otra época cedieron el establecimiento curativo a los religiosos, concluía el Sr. Colombres diciendo que el cabildo eclesiástico de entonces, cometió el error de permitir le fuera arrebatada la administración, aun cuando lo hubiera hecho creyendo que hacía con ello un especialísimo servicio al rey.⁴³

⁴² AHCM. SC, Libro II del Hospital San Juan de Dios, 6-6.2-2, 574, R-84, F-30,31. Informe del obispo Colombres al rey, Agosto de 1706.

⁴³ AHCM. SC, Libro II del Hospital San Juan de Dios, 6-6.2-2, 574, R-84, F-33-34. Informe del Sr. Colombres al rey, agosto de 1706.

INTERVENCIÓN DEL CABILDO CIVIL DE VALLADOLID

El 7 de agosto de 1704, don Antonio de Zabala, alcalde mayor de Valladolid, en obediencia al decreto real, convocó a los notables de la ciudad para visitar las casas episcopales e informar a la corona sobre el cumplimiento de la cédula.⁴⁴ Efectuada la inspección, el alcalde expuso al rey su punto de vista y el de los vecinos,

[...] que se reduce a encontrar gravísimos inconvenientes en la novedad de la entrega del hospital real a los religiosos sin que para ello haya habido ni haya causa ni motivo para que desmerezcan los prelados y cabildos de esta Santa Iglesia el despojo de tantos años de administración provechosa y plausible, como es público y notorio a todo este obispado [...] que en ninguna manera conviene al Sr. obispo y a Vuestra Majestad la entrega del hospital real a los padres referidos y mucho menos, Señor, que el referido hospital se pasase al palacio de Vuestra Majestad.⁴⁵

Allí mismo sugería el alcalde al rey que el palacio episcopal, en lugar de destinarse a hospital, se arrendara a tres o cuatro familias de la localidad y sus rentas se incorporaran a las que ya poseía el hospital, pues las casas reales, por su enorme espacio, nunca podrían ser llenadas por enfermos ni por religiosos, por lo que quedarían la mayor parte del tiempo desocupadas.⁴⁶

Por su parte, el Dr. don Nicolás Altamirano y Castilla, médico principal del establecimiento, advertía al rey sobre los riesgos del traslado de enfermos del hospital a las casas episcopales, “siendo precisa obligación de mi facultad no solo la curación sino también la precaución de los daños que se pueden ocasionar al bien público.”⁴⁷ Mencionaba el médico en su comentario al rey,

⁴⁴ AHMM, Caja 57, Sección Gobierno, Expediente 16. I-6.1.7.1, núm. 31. Carta del obispo Colombres a don Antonio de Zabala, alcalde mayor de esta ciudad de Valladolid, Provincia de Michoacán, para que por orden del rey cite y convoque a los vecinos de esta ciudad para que visiten las casas reales que donó el Sr. Ortega y digan su parecer al respecto, Valladolid, 7 de agosto de 1704.

⁴⁵ AHCM. SC, Libro 1 del Hospital San Juan de Dios, 6-6.2-1, R-83, F-114-115. Carta del Alcalde mayor de Valladolid al rey sobre su parecer respecto de la entrega del hospital y del palacio episcopal a los religiosos de San Juan de Dios. 8 de agosto de 1704.

⁴⁶ AHCM. SC, Libro 1 del Hospital San Juan de Dios, 6-6.2-1, R-83, F-116. Esta propuesta del alcalde mayor de Valladolid confirma el buen tino del obispo Ortega al donar al rey el palacio, evitando con ello se diera otro destino al inmueble.

⁴⁷ AHMM, Caja 57, Gobierno 1, Exp. 16, 6.1-7.1, Valladolid, Carta del médico principal del hospital, Dr. D. Nicolás Altamirano y Castilla al rey, Valladolid, agosto 8 de 1704.

que aunque la ciudad gozaba de buen temperamento por su situación moderadamente caliente, los vientos provenientes del sur poseían elementos favorables para producir epidemias, y que estando constituido el suelo del centro de la ciudad de tepetate y cantera, iba a ser poco menos que imposible construir las cloacas y albañales necesarios; pero además, lo poco ahondable del suelo ocasionaría la rápida putrefacción de los cadáveres enterrados en el cementerio que debía tener el hospital.⁴⁸

En tanto, el bachiller Domingo Hidalgo, también médico del hospital, ajustó su juicio al del Dr. Altamirano y Castilla.⁴⁹ Pese a la unanimidad de criterios de las autoridades eclesiásticas y civiles de Valladolid, el rey mantuvo su decisión y encargó al virrey don Juan Fernández de la Cueva, duque de Alburquerque, presionar al cabildo eclesiástico para que entregase la administración del hospital a los religiosos y facilitar la mudanza del hospital real al palacio episcopal. Le ordenó además circunscribir este asunto al ámbito de la Nueva España. En adelante, el interlocutor entre religiosos de San Juan de Dios y capitulares de Valladolid para los asuntos del hospital debía ser el propio virrey, quien tan pronto se enteró de las condiciones que imponía la iglesia michoacana para entregar la administración del hospital y las casas episcopales, despachó una orden exigiendo a los capitulares obviar sus exigencias y hacer entrega inmediata del hospital real y del palacio episcopal a los religiosos de San Juan de Dios. Para ello estableció una fecha precisa: 20 y 21 de octubre de 1704.⁵⁰

ENTREGA DEL HOSPITAL REAL Y DEL PALACIO EPISCOPAL A LOS RELIGIOSOS

De acuerdo al auto redactado por el escribano público de la ciudad, el día lunes 20 de octubre de 1704, se reunieron en el hospital real de Valladolid don Juan Maldonado, teniente de alcalde mayor de esta ciudad y los señores don Joseph de Loyola, arcediano de la santa Iglesia Catedral, el Lic. Don Antonio de Medrano y Avendaño, racionero en ella, y los comisarios nombrados por el obispo y por el deán y cabildo de la iglesia de Valladolid,

⁴⁸ AHMM, Caja 57, Gobierno I, Exp. 16, 6.1.7.1, 1704. Continuación de la carta del Dr. Nicolás Altamirano y Castilla al rey. Agosto 8 de 1704.

⁴⁹ AHMM, Caja 57, Gobierno I, Exp. 1.1/4.2. Carta del Br. Domingo Hidalgo, médico del hospital al rey. Agosto de 1704.

⁵⁰ AHMM, Ramo Gobierno, Caja 55, E-1, I/4.2, año 1704. Despacho del Virrey (auto) del 24 de noviembre de 1703.

para dar cumplimiento a la orden del virrey.⁵¹ La reunión inició por la mañana, acudiendo además de los aludidos, el mayordomo del establecimiento don Joaquín Roldán Moscoso, el entonces rector-capellán del hospital bachiller Andrés Luviano, y los sirvientes del hospital. Por parte de los religiosos se presentó el comisario general de San Juan de Dios fray Francisco Pacheco Montión y algunos hermanos de la orden. Ese día empezó la entrega del hospital. Primero se separaron la cama y demás objetos personales del ex rector-capellán, dejando libre y disponible esa habitación. Hecho esto, se pasó a la entrega de las salas de enfermería y de las oficinas del hospital, actividad que ocupó la mañana y parte de la tarde de ese día. Cuando faltaba poco tiempo para concluir la entrega del viejo hospital, el rector-capellán, sin ser notado, abandonó el lugar rumbo a su casa, lo que motivó el disgusto del comisario juanino, quien al día siguiente le reclamó.⁵²

La amonestación del comisario juanino desencadenó un roce que no pasó a mayores, pero que denota el grado de tensión con que se produjo la entrega. El día 21 ocurrió otro incidente: durante la entrega del hospital, el provisor general del obispado notificó al comisario juanino el mandato del obispo Colombres de que la llave del sagrario la guardaría el capellán de la iglesia diocesana que estaba antecedentemente, es decir, don Andrés de Luviano, y que el ejercicio de capellán lo ejercería este mismo ministro; fray Francisco Pacheco Montión intentó revocar dicho mandato diciendo que esta ocupación la serviría un sacerdote religioso de su orden, y “se alteró de voces prorrumpiendo que era su obligación el hacerlo y no otra ninguna persona de las que en el hospital en dicho día se hallaban.”⁵³ El obispo Colombres en su informe de los hechos escribió al rey: “fue necesario vencer gravísimas dificultades que puso el comisario de San Juan de Dios en cuanto al allanamiento, que habiéndose conseguido, al tiempo de la entrega volvió a motivar dicho comisario nuevo artículo, intentando desistirse del que mandó el obispo.”⁵⁴ Hubo una tercera situación que, como las otras, refleja

⁵¹ AHMM, Caja 55, Gobierno I, Exp. 1/4.2, Año 1704. Testimonio del escribano público. 20 de octubre de 1704.

⁵² AHCM. SC, Libro I del Hospital San Juan de Dios, 6-6.2-1, R-83, F-183. Cuentas que dio el Br. Lorenzo Gutiérrez de la entrega del hospital real de Valladolid. Lunes 20 de octubre de 1704.

⁵³ AHMM, Sección Gobierno, Caja 55, Exp. 1, 1/4.2, 1704. Testimonio del escribano público el día 21 de octubre de 1704.

⁵⁴ AHCM. SC, Libro II del Hospital San Juan de Dios, 6-6.2-2-574, R-84, F-34. Informe del obispo Colombres al rey acerca de la entrega del hospital de esta ciudad a los religiosos de San Juan de Dios. Mayo 16 de 1705 (este informe consta de 63 fs.).

el grado de crispación que prevaleció entre religiosos y capitulares. Cuando el Lic. Luviano informaba sobre el desempeño de los sirvientes, el comisario juanino creyó advertir en estos un dejo de desdén hacia su persona; de ello dio cuenta al virrey, asegurándole que los sirvientes “gente toda de color quebrada” alborotaban e impedían la entrega del hospital, mostrando así la poca inclinación que tenían hacia los religiosos.⁵⁵

El virrey ordenó al alcalde mayor y demás autoridades seculares de la ciudad, proceder criminalmente contra los culpables, quienes por su desacato, merecían “la pena de azotes, los condenen y ejecuten en sus personas luego y sin dilación alguna, dándome cuenta de ello después de ejecutada.”⁵⁶ Sanción que no se llevó a efecto porque los sirvientes replicaron la decisión del virrey e impugnaron “el siniestro informe y relación contraria a la verdad del hecho”,⁵⁷ y luego de presentar la declaración de varios testigos que confirmaron el buen comportamiento de los sirvientes el día de la entrega, quedó anulada la sentencia. Así, los días lunes 20 y martes 21 de octubre de 1704, se cumplieron a cabalidad las diligencias de la entrega del establecimiento hospitalario y de las casas episcopales a los religiosos de la orden de San Juan de Dios, testimoniando el cabildo haber tomado los hospitalarios posesión jurídica y formal de los inmuebles “quieta y pacíficamente y sin que hubiese contradicción alguna.”⁵⁸

A partir de esta fecha continuaron las actividades asistenciales en el antiguo hospital, pero ahora con la asistencia de los religiosos y bajo los cuidados y estatutos de la orden hospitalaria de San Juan de Dios, en espera de que se realizaran las reparaciones que requería el palacio episcopal y sobre todo, que se cumpliera la petición de don Juan Ortega y Montañés que pedía se mudaran “hasta después de mis días”.

⁵⁵ AHMM, Sección Gobierno, Caja 55, Exp. 1, I/4.2, año 1704. Carta del virrey al alcalde mayor de Valladolid y demás justicias seculares. México 22 de octubre de 1704.

⁵⁶ AHMM, Sección Gobierno, Caja 55, Exp. 1, I/4.2, año 1704. Carta del virrey al alcalde mayor de Valladolid, a su teniente general y a las justicias seculares. México, noviembre 12 de 1704.

⁵⁷ AHMM, Ramo Gobierno, Caja 55, Exp. 1, I/4.2, año 1704. Carta del mayordomo Juan Roldán Moscoso y sirvientes del hospital real de Valladolid al Excmo. Sr. Virrey duque de Albuquerque. Valladolid, 1º de diciembre de 1704.

⁵⁸ AHCM. SC, Libro II del hospital de San Juan de Dios, 6-6.2-2-574, R-84, F-35. Informe del Obispo Colombres respecto de la entrega del hospital a los religiosos de San Juan de Dios. Mayo 1705.

CONFLICTOS POR LAS FINANZAS HOSPITALARIAS

Con la entrega del hospital real y de las casas episcopales a los religiosos, no terminaron los conflictos, por el contrario, dio inicio una etapa más difícil y compleja que la anterior, esta vez por cuestión de las finanzas hospitalarias. El decreto expedido por la corona estipulaba que al entregar los capitulares el hospital a los juaninos, quedarían estos en posesión de todos sus bienes, tanto muebles como dijes o semovientes, así como rentas, censos y acciones que tuviesen en las casas reales, pero sobre todo entrarían en posesión del noveno y medio de los diezmos hospitalarios.⁵⁹ Siendo esta partida pecuniaria la fracción más elevada del total de ingresos del hospital, y habiéndola ejercido el clero diocesano conjuntamente con los novenos de la iglesia catedral, al ceder la partida a los juaninos se causaría un grave trastorno a este ventajoso esquema distributivo, pues tradicionalmente la contaduría mayor de la iglesia, a través de la clavería, destinaba el volumen mayor de dicha partida para los gastos de construcción de la iglesia catedral y para las festividades religiosas, o en favor del hospital en tiempo de epidemias o cuando el edificio requería reparaciones. En adelante, el cabildo no podría poner más en práctica este ventajoso esquema conjunto.

Para los juaninos, el asunto de los diezmos hospitalarios también se tornó en motivo de preocupación, pero por diferentes razones. En su caso, el problema consistía en que cada año recibirían el noveno y medio hospitalario no en dinero en efectivo, sino en diversos géneros: productos perecederos, aves y pies de cría, que debían preservar y alimentar en tanto gestionaran su realización en un remate previamente negociado. Los religiosos eran conscientes de carecer para esta complicada operación, no solo de tiempo, sino de experiencia, de agentes negociadores y del conocimiento puntual de las reglas de la subasta, por ello propusieron que el cabildo capitular se hiciera cargo de rematar dichos productos, al menos ese primer año, y que el dinero obtenido les fuera entregado por la clavería en forma de suplementos semanales para los gastos ordinarios y extraordinarios del hospital.⁶⁰ El obispo Colombres y el cabildo eclesiástico

⁵⁹ AHCM. SC, Libro II del hospital de San Juan de Dios, 6-6.2.2-574, R-84, F-36. Informe de la entrega hospitalaria a los religiosos de San Juan de Dios, mayo 16 de 1705.

⁶⁰ AHCM. SC, Libro II del Hospital de San Juan de Dios, 6-6.2-2, R-574, F-36. Informe del Sr. Colombres sobre la entrega del hospital. Mayo 16 de 1705.

rechazaron tal pretensión, pues en esas condiciones el manejo de los novenos hospitalarios no podría ya mezclarse con los novenos de la iglesia.

En carta al rey, refiriéndose a la actitud de los juaninos, decían: “la mañosidad de dicho comisario general, vistiendo su pretensión con afectada pobreza, intenta contravenir al soberano mandato de Vuestra Majestad, o a poner al obispo y su cabildo en el bajo oficio de cobradores y diligencieros de los religiosos.”⁶¹ No obstante, el obispo y el cabildo ofrecieron a los juaninos un suplemento adicional de trescientos pesos del cofre de tres llaves de la iglesia, en tanto las rentas del establecimiento curativo fueran cobradas por los religiosos.⁶²

Pero el asunto que estaba en cuestión no era el de las rentas del hospital, sino el de los productos del diezmo, los que el cabildo no estaba dispuesto a subastar. Al no haber acuerdo en este punto, el comisario juanino partió a la ciudad de México para dar cuenta al virrey de la situación de pobreza en que quedaría el hospital por la posición del obispo y cabildo michoacanos. Ese mismo día se presentó ante el obispo el religioso juanino fray Manuel de San Joseph, para comentarle que al partir a México el padre comisario los dejó a él y a otro religioso encargados del hospital sin ninguna providencia para el sustento de los enfermos, razón por la que acudían ante el prelado para que los amparase. Preguntándole el obispo por qué no habían asistido a recibir los trescientos pesos del cofre, respondió el fraile que tenía orden de no recibirlos y que el comisario les dejó dicho que tomaran ese dinero solo si en adelante les habrían de entregar semanalmente los suplementos.⁶³

Pese a esta nueva circunstancia, el Sr. Colombres se reunió con el cabildo eclesiástico y acordó dar a los religiosos los suplementos de esa semana y entregarles los trescientos pesos del cofre, proponiendo al mismo tiempo ejecutar un recurso temporal para que no faltase en adelante el sustento a los enfermos en tanto los religiosos hicieran efectivo el cobro de los novenos.⁶⁴ Consistió tal recurso en convencer a algunos comerciantes de

⁶¹ AHCM. SC, Libro II del Hospital de San Juan de Dios, 6-6.2-1, R-574, F-37. Informe del Sr. Colombres sobre la entrega del hospital a los religiosos de San Juan de Dios. Mayo 1705.

⁶² AHCM. SC, Libro II del Hospital de San Juan de Dios, 6-6.2-2, R-574, F-37-38. Mismo informe del Sr. Colombres de 1705 sobre la entrega del hospital de Valladolid, mayo 1705.

⁶³ AHCM. SC, Libro II del Hospital de San Juan de Dios, 6-6.2-2, R-574, F-68-69. Testimonio de Dn. Joseph de Mier, vicesecretario del obispo Escalante y Colombres. 3 de diciembre de 1704.

⁶⁴ AHCM. SC, Libro II del Hospital de San Juan de Dios, 6-6.2.2, R-574, F-70-71. Testimonio de Don Joseph de Mier, 3 de diciembre de 1704.

Valladolid para que proveyeran semanalmente al hospital con los suplementos comestibles y la ropa que necesitasen los enfermos y los religiosos, con la única condición de que el comisario juanino se comprometiera a pagarlos en un año, una vez efectuado el remate de los novenos. Asimismo, comprometió a los médicos y cirujanos del hospital para que suspendieran el cobro de sus servicios hasta el siguiente año.⁶⁵ El Sr. Colombres informó a fray Manuel que los vecinos de la ciudad estaban dispuestos a proporcionar al hospital los suplementos que fueran necesarios. Para sorpresa del obispo y de los capitulares, el religioso juanino se excusó y no aceptó el ofrecimiento diciendo que carecía de licencia y de la facultad del reverendo padre comisario general, su prelado, para recibir vales y para hacer compromiso alguno con los sujetos que suscribían dichos vales.⁶⁶

Por su parte, el comisario juanino desde la ciudad de México intimaba por carta al Sr. Colombres para que entregara todo el año providencias semanales al hospital para la manutención de los enfermos. Mencionaba el religioso en su misiva que contaba con un despacho del virrey duque de Alburquerque, ordenándole que en caso de no dar el cabildo de Valladolid dichas providencias, se mantuvieran los religiosos en posesión del hospital, pero “recibiendo solo a los pobres que pudieren y no más.”⁶⁷ Como los diocesanos no accedieron, fray Francisco dictó orden a fray Manuel de no aceptar nuevos enfermos y presionar a los que estaban hospitalizados para que abandonaran el establecimiento. En palabras del Sr. Colombres,

[...] abrazaron el medio más dañoso a los pobres y de mayor perjuicio a los enfermos de este obispado que fue el cerrar las puertas a los nuevos enfermos y apretar a los que había en dicho hospital con el maltrato y poca asistencia a salir del hospital, llegando a lo último del despecho que fue cerrar en el todo las puertas al recibo de enfermos y despacharlos con el pretexto de no tener efectos para su curación y sustento.⁶⁸

⁶⁵ AHCM. SC, Libro II del Hospital de San Juan de Dios, 6-6.2-2, R-574, F-60 a 71. Testimonio de las diligencias hechas por el Ilmo. Sr. Obispo Electo Gobernador de Valladolid en orden a facultar con los vecinos della [sic] suplementos al Hospital Real. 6 de diciembre de 1704.

⁶⁶ AHCM. SC, Libro II del Hospital de San Juan de Dios, 6-6.2-2-574, R-83, F-73. Informe del Sr. Colombres a Su Majestad sobre la entrega del hospital a los religiosos de San Juan de Dios, mayo de 1705.

⁶⁷ AHCM. SC, Libro II del Hospital de San Juan de Dios, 6-6.2-1, R-83, F-126-127. Carta de Fray Francisco Pacheco Montión al Obispo Colombres. 4 de junio de 1705.

⁶⁸ AHCM. SC, Libro II del Hospital de San Juan de Dios, 6-6.2-2-574, R-84, F-46-47. Informe del Sr. Colombres. 16 mayo de 1705.

A partir del mes de enero de 1705, los religiosos “resolvieron repeler los enfermos y dejar vacías las enfermerías, quitando hasta las camas, según y cómo las hallamos el día 26 de febrero.”⁶⁹ Ante esta actitud del comisario juanino no tuvo el obispo otra alternativa sino dar aviso al virrey de lo que estaba ocurriendo, y al mismo tiempo, volver a recibir a los enfermos, poblándose de nuevo las enfermerías y utilizando los vales y obligaciones que los vecinos tenían otorgados.⁷⁰

De esta manera el hospital quedó nuevamente bajo la administración del cabildo vallisoletano, del 28 de febrero al 18 de mayo de 1705.⁷¹ En esos tres meses el obispo encargó a su mayordomo y al Lic. Lorenzo Gutiérrez, presbítero de la catedral michoacana, proveyesen todo lo necesario para el abrigo, sustento y curación de los enfermos del hospital, sin descuidar las necesidades de ropa y sustento de los religiosos de San Juan de Dios, aun cuando estos, recludos en sus habitaciones, se abstuvieron de participar en las actividades hospitalarias. De esta manera, el cabildo recibió de nuevo a los enfermos y a los pobres que acudían al hospital a recibir atención médica. Por su parte, los religiosos aceptaron de buen grado los suplementos que les enviaba el obispo. Empero, el 17 de marzo de ese año, los juaninos rechazaron la dotación de “pescado, robalo, camarón, arroz, lentejas, frijoles, garbanzos y otros productos para que comiesen. Que no podían ya recibirlo porque su reverendo padre comisario les había escrito mandándoles no se recibiese nada y enviándoles cincuenta pesos para que fuesen gastando en su sustento.”⁷²

El virrey se enteró por el obispo Colombres de este desplante del comisario juanino y le ordenó que sus religiosos asumieran de nuevo la administración del hospital.⁷³ Fray Francisco hubo de obedecer, y el 19 de mayo de 1705, arribó a Valladolid y recibió del secretario don Miguel Mirón de Valdivieso, el hospital con 28 enfermos y los vales originales por si deseaba

⁶⁹ AHCM. SC, Libro II del Hospital de San Juan de Dios, 6-6.2-2-574, R-84, F-76. Informe del Sr. Colombres. 16 mayo de 1705.

⁷⁰ AHCM. SC, Libro II del Hospital de San Juan de Dios, 6-6.2-2, R-574, F-75-76. Informe del Sr. Colombres. Mayo de 1705.

⁷¹ AHCM. SC, Libro II del Hospital de San Juan de Dios, 6-6.2-2, R-574, F-48. Informe del Sr. Colombres. Mayo de 1705.

⁷² AHCM. SC, Libro II del Hospital de San Juan de Dios, 6-6.2-2-574, R-84, F-74-75. Testimonio de D. Lorenzo Gutiérrez, mayordomo. 17 de marzo de 1705.

⁷³ AHCM. SC, Libro II del Hospital de San Juan de Dios, 6-6.2-2-574, R-84, F-47-48 y F-74-75. Informe del Sr. Colombres. Mayo de 1705.

aprovecharlos y querer usar de ellos, pero el comisario hizo caso omiso de este beneficio, mandando regresar los vales a sus dueños.⁷⁴ Así quedó restablecida la administración religiosa juanina a partir de esa fecha. Pero el problema del remate de los diezmos de ese primer año continuaba sin resolverse, es así como el virrey duque de Alburquerque, emitió diversos despachos en favor de fray Francisco Pacheco Montión y contra el cabildo de Valladolid, con la idea de ejercer presión para que los diezmos de ese primer año fueran realizados en remate por el cabildo eclesiástico.⁷⁵

Luego de insistir el cabildo eclesiástico en que los religiosos debían rematar los productos del diezmo y no el cuerpo capitular, el virrey admitió una propuesta intermedia sugerida por el propio obispo Colombres para que dicho noveno y medio no fuese subastado ni por el cabildo ni por los religiosos. Consistió en sacar los géneros y productos del diezmo a la Real Almoneda para rematarlos allí al mejor postor.⁷⁶ Esta propuesta del obispo fue la solución y así quedó resuelta la discusión. A partir del siguiente año se estableció plenamente la responsabilidad de los juaninos en el manejo de los productos del diezmo. Resuelto este toral asunto, los frailes ejercieron la administración del hospital real de Valladolid de 1704 a 1708, en el viejo edificio anexo al convento de San Agustín, en espera de que el rey, el virrey o el cabildo vallisoletano, proveyeran los recursos y ordenaran realizar las adecuaciones para dejar a punto la mudanza al palacio episcopal.

ÚLTIMA ETAPA. LA MUDANZA HOSPITALARIA AL PALACIO EPISCOPAL

En diciembre de 1707, el virrey envió un despacho al deán y cabildo de Valladolid ordenándole responsabilizarse de los gastos de reparación del

⁷⁴ AHCM. SC, Libro II del Hospital de San Juan de Dios, 6-6.2-2-574, R-84, F-48 y F-75. Informe del Sr. Colombres. Mayo de 1705.

⁷⁵ AHCM. SC, Libro II del Hospital de San Juan de Dios, 6-6.2-2-574, R-84, F-49-50. Para presionar a los diocesanos, el virrey duque de Alburquerque envió a la iglesia de Michoacán repetidos despachos, primero pidiendo que certificara con detalle las rentas hospitalarias y su gasto de los dos años antecedentes a la entrega del hospital; luego la de un quinquenio; más tarde solicitando al cabildo eclesiástico de Valladolid cuentas de lo gastado durante veintisiete años. Como todo ello le fue notificado puntualmente, envió el virrey un cuarto despacho pidiendo a la iglesia devolver a los juaninos la cantidad de setenta y siete arrobas de azúcar que se compraron en tiempos de la administración diocesana con dineros del noveno y medio hospitalario. Este punto ya no se satisfizo porque nada tenía que ver con los acontecimientos del momento, mas revela la posición del virrey y los medios de que se valió para ejercer presión sobre el cabildo de la iglesia michoacana.

⁷⁶ AHCM. SC, Libro II del Hospital de San Juan de Dios, 6-6.2-2, R-574, F50. Informe de la sala capitular acerca de la entrega del hospital de esta ciudad a los religiosos de San Juan de Dios.

palacio episcopal para finalmente mudar allí el hospital de la ciudad. En él instruía a los diocesanos a tomar el dinero para dichos trabajos “de los rezagos que hubieren quedado de las rentas de dicho hospital durante los años que administró este cabildo.”⁷⁷ El cabildo capitular de Valladolid se vio compelido, muy a su pesar, a satisfacer este ordenamiento, y ese año dedicó tiempo y dinero para cumplir con el mandato. El 16 de diciembre de 1708 falleció en la capital del virreinato el arzobispo de México, don Juan Ortega y Montañés,⁷⁸ promotor del reemplazo administrativo. A partir de esa fecha el palacio episcopal quedó disponible para la mudanza, como lo pidió el prelado: “hasta después de mis días”. Los empleados, los sirvientes y los religiosos pusieron todo su empeño en trasladar enfermos, enseres y equipo del viejo establecimiento hospitalario para acomodarlos en el nuevo edificio. Así, en los últimos días de diciembre de 1708 culminó el traslado del antiguo hospital a la nueva y definitiva morada, dando inicio a una nueva etapa asistencial bajo el cuidado y administración de los religiosos de San Juan de Dios.

CONSIDERACIONES FINALES

El reemplazo administrativo en el hospital real de San José de Valladolid tuvo como propósito sustituir viejas prácticas asistenciales y financieras que prevalecían desde tiempo inmemorial en el establecimiento curativo vallisoletano; pero sobre este interés inmediato, tuvo el obispo Ortega otro mucho más importante: instituir en la diócesis michoacana un innovador modelo de atención hospitalaria que desde mediados del siglo XVI se venía imponiendo en la totalidad del mundo europeo. Tal modelo, iniciado por la orden hospitalaria de San Juan de Dios en Granada, España, se aceptó en la mayor parte de los países de Europa, en buena medida porque a través de la recaudación personalizada de limosnas, práctica autorizada por bulas apostólicas,⁷⁹ los establecimientos juaninos podían sustentar económicamente sus hospitales, liberando a la hacienda real y a los cabildos eclesiásticos

⁷⁷ AHCM. SC, Libro I del Hospital de San Juan de Dios, 6-6.2-1, R-83, F-50. Despacho del virrey en que ordena se cumpla lo mandado por el decreto real respecto de los reparos que necesitan las casas reales. 13 de enero de 1708.

⁷⁸ AHCM. SC, Libro II del Hospital de San Juan de Dios, 6-6.2.2, R-574, F-50. Informe del Sr. Colombres sobre la entrega del hospital a los religiosos de San Juan de Dios. Agosto 20 de 1706.

⁷⁹ Pío V en el sexto año de su pontificado (1572), concedió al instituto de San Juan de Dios facultad para solicitar limosnas entre los fieles en favor de sus fundaciones. Por tales bulas pontificias se les conoció con el

y civiles de la carga que a menudo fue un lastre para su buen funcionamiento. Asimismo, el carácter híbrido del régimen eclesiástico de la orden de San Juan de Dios —*laicos y religiosos* a la vez— les eximía de una prolongada formación religiosa. Los miembros de los institutos formadores de sacerdotes requerían de 10 a 12 años para profesar como ministros del culto, en tanto que los juaninos necesitaban solo tres para profesar e incorporarse a la actividad hospitalaria, de forma que en breve plazo podían disponer del número suficiente de miembros para satisfacer las demandas de hospitalidad de los establecimientos en expansión.

Otro aspecto innovador e inédito de la práctica hospitalaria juanina, tal vez la que cimentó en mayor grado su éxito, consistió en la instauración del denominado *Voto de Hospitalidad*, también conocido como *4o. Voto*, compromiso estatutario al que se ceñían los miembros de la orden al profesar, y que los obligaba a dedicarse exclusiva, absoluta y totalmente a la atención de los enfermos. En el caso del hospital real de Valladolid, al poco tiempo de asumir su administración, los frailes le imprimieron un vigoroso impulso asistencial, tanto así que en la evaluación que hizo el visitador fray Pedro Rendón Caballero en 1773-1774 a los hospitales juaninos novohispanos, señaló al hospital de Valladolid como el establecimiento juanino más exitoso de la Nueva España, no solo por sus bienes, propiedades y rentas, sino por la afluencia de enfermos que ingresaban a sus instalaciones cada año, superando incluso al hospital juanino de la ciudad de México, sede de la Provincia hospitalaria de San Juan de Dios en la Nueva España.⁸⁰ Esta eficiencia asistencial, administrativa y financiera que conocía bien el obispo Ortega, fue la razón fundamental que le movió para imponer tal modelo en el hospital real de San José de Valladolid.

nombre de frailes limosneros. Años más tarde (1605), Paulo V concedió “a los templos y hospitales de San Juan de Dios de todos los reinos de la tierra” especialísimas gracias e indulgencias para los fieles que asistieran a los oficios o que apoyaran a los enfermos, favoreciendo con ello la concurrencia de feligreses a las iglesias juaninas, multiplicando así la abundancia de las limosnas.

⁸⁰ VELASCO CEBALLOS, *Visita y Reforma de los Hospitales de San Juan de Dios*, tomo I, p. 14.

BIBLIOGRAFÍA

- “Real Cédula de Felipe II acerca de los Derechos Patronales sobre todas las Iglesias de las Indias (1 de junio de 1574)”. En: CARREÑO, Alberto María, *Un desconocido cedulario del siglo XVI*, México, Ediciones Victoria, 1944, pp. 314-322.
- ALBERRO, Solange, *Apuntes para la Historia de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios en la Nueva España-México, 1604-2004*, México, 1a. ed., El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Orden Hospitalaria de San Juan de Dios, 2005.
- BUITRÓN, Juan B., *Apuntes para servir a la historia del arzobispado de Morelia*, México, Imprenta Aldina, 1948.
- HIDALGO NUCHERA, Patricio, “Juan de Ortega Montañés”, *Real Academia de la Historia*. <http://dbe.rah.es/biografias/7390/juan-de-ortega-montanes> [consultado el 23 de marzo de 2019].
- MURIEL, Josefina, *Hospitales de la Nueva España*, México, UNAM-Cruz Roja Mexicana, 1990, (Serie Historia Novohispana), 1990, tomo I.
- ORTIZ ISLAS, Ana, *Los Hospitales de la Orden de San Juan de Dios en la Nueva España*, México, Innovación Editorial Lagares, 2004.
- ROBLES DE, Antonio, *Diario de Sucesos Notables, 1665-1703*, México, Colección de Escritores Mexicanos, núm. 32, 2ª. Ed. Porrúa, tomo III.
- SARMIENTO DONATE, Alberto, *Antología de la Recopilación de las Leyes de Indias* (Libro IV, Títulos 5 y 7), México, Secretaría de Educación Pública, 1978.
- VARGAS CHÁVEZ, Jaime Alberto, “La Historia de un Edificio desde su uso primitivo como Hospital hasta su transformación a Hotel Oseguera”, *Tzintzun*, Revista de Estudios Históricos, núm. 29, enero-junio de 1999, pp. 111-136.
- VEGA MÉNDEZ, Jesús, *Los Juaninos en Celaya, 1623-1823. Doscientos años de hospitalidad religiosa en una jurisdicción del obispado de Michoacán*, Tijuana, México, Ed. Unigráfica, 2014.
- VELASCO CEBALLOS, Rómulo (Selección), *Visita y Reforma de los Hospitales de San Juan de Dios de Nueva España en 1772-1774*, México, Archivo Histórico de la Secretaría de Salubridad y Asistencia, 1945, tomos I y II.

Fecha de recepción: 13 de junio de 2019

Fecha de aceptación: 8 de diciembre de 2019



EL CONJUNTO CONVENTUAL DE TZINTZUNTZAN. PROVINCIA, DOCTRINA Y ARQUITECTURA PARA LA EVANGELIZACIÓN

JOSÉ MANUEL MARTÍNEZ AGUILAR



RESUMEN

Entre 1526 y 1565, el conjunto conventual de Tzintzuntzan fue la sede religiosa más importante de la orden franciscana en la Custodia de San Pedro y San Pablo de Michoacán y Jalisco, ya que desde ahí se organizaba la evangelización y el adoctrinamiento de los indios en todo el occidente de la Nueva España.¹ En este periodo el convento fue habitado por destacados religiosos, como fray Martín de la Coruña, fray Maturino Gilberti, fray Jacobo Daciano, fray Juan Focher, fray Pedro de Pila y fray Diego Muñoz. Luego de ceder el mando de la provincia al convento de Valladolid, y que las autoridades virreinales y de la orden se ocuparon más de las fundaciones al norte del río Lerma, el conjunto conventual perdió jerarquía y entró en un periodo de crisis económica. Sin embargo, hasta antes de la secularización de la doctrina, en 1766, seguía siendo el corazón de Tzintzuntzan, donde se llevaban a cabo numerosas prácticas sociales y culturales. Así mismo, los religiosos tuvieron un rol fundamental en la vida de los pueblos a su cargo, ya que participaban prácticamente en todas las decisiones de trascendencia.

Palabras clave: franciscanos, doctrina, provincia de San Pedro y San Pablo, hospital de indios, usos del espacio.

¹ En la época colonial los conceptos de “naturales” o “indios”, “se aplicaron indiscriminadamente a toda la población aborigen (de América), sin tomar en cuenta ninguna de las profundas diferencias que separaban a los distintos pueblos y sin hacer concesión a las identidades preexistentes”. BONFIL, Guillermo, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* (1973-1979), vol. 39, núm. 48, 1977, pp. 17-32.



THE MONASTERY COMPLEX IN TZINTZUNTZAN. PROVINCE, DOCTRINE AND ARCHITECTURE FOR EVANGELIZATION

SUMMARY

Between 1526 and 1565, the monastery complex in Tzintzuntzan was the most important religious see of the Franciscan Friars of the Custody of San Pedro and San Pablo in Michoacán and Jalisco, since it was from there that the evangelization and indoctrination of the Indians of the West of New Spain was organized.¹ Very important religious men lived in the convent during this period, such as Brother Martín de la Coruña, Brother Maturino Gilberti, Brother Jacobo Daciano, Brother Juan Focher, Brother Pedro de Pila and Brother Diego Muñoz. After ceding command of the province to the Valladolid convent, as the viceregal authorities and the order took on more foundations north of the Lerma river, the complex lost its hierarchy and entered an economic crisis period. Nevertheless, it continued to be the heart of Tzintzuntzan, where numerous social and cultural practices took place, up to just before the secularization of the doctrine in 1766. Similarly, the friars played a fundamental role in the life of the towns under their care, since they actively participated in all important decisions.

Key words: franciscans, doctrine, San Pedro and San Pablo province, indian hospital, uses of space.

L'ENSEMBLE CONVENTUEL DE TZINTZUNTZAN. PROVINCE, DOCTRINE ET ARCHITECTURE POUR L'ÉVANGÉLISATION

RÉSUMÉ

Entre 1526 et 1565, le complexe conventuel de Tzintzuntzan fut le siège religieux le plus important de l'ordre franciscain dans la Custodie de San Pedro et San Pablo de Michoacán et Jalisco, puisque de là l'évangélisation et l'endoctrinement des Indiens étaient organisés tout au long de l'ouest de la Nouvelle-Espagne. Au cours de cette période, le couvent fut habité par d'éminents religieux, tels que Frère Martín de la Coruña, Frère Maturino Gilberti, Frère Jacobo Daciano, Frère Juan Focher, Frère Pedro de Pila et Frère Diego Muñoz. Après avoir remis le commandement de la province au couvent de Valladolid, et que les autorités vice-royales et à l'ordre s'occupèrent davantage des fondations au nord de la rivière Lerma, le complexe conventuel perdit sa hiérarchie et entra dans une période de crise économique. Cependant, avant la sécularisation de la doctrine, en 1766, elle resta le cœur de Tzintzuntzan, où de nombreuses pratiques sociales et culturelles étaient menées. De même, les religieux ont eu un rôle fondamental dans la vie des peuples dont ils ont la charge, car ils participaient à pratiquement toutes les décisions importantes.

Mots-clés: franciscains, doctrine, province de San Pedro et San Pablo, hôpital indien, usages de l'espace.

INTRODUCCIÓN



El conjunto conventual de San Francisco Tzintzuntzan tiene sus antecedentes en la capilla y convento de Santa Ana, fundados por fray Martín de Jesús en las laderas del cerro Tariácuri a finales de 1525. Luego, alrededor de 1537, los franciscanos decidieron reconstruirlo en el valle donde ahora se encuentra. Desde entonces, y en distintos momentos del periodo virreinal, se construyeron, reconstruyeron, ampliaron, repararon o demolieron sus edificios y elementos arquitectónicos que lo componían (fig. 1).² Algunos de ellos sucumbieron con el paso de los años, desapareciendo por completo o dejando pocos vestigios; otros cambiaron su uso en menor o mayor proporción, incorporando elementos que les permitió adaptarse a nuevas circunstancias y dinámicas sociales. La historia del conjunto conventual de Tzintzuntzan durante el virreinato, es una historia de larga duración tan inalterable como cambiante, que ofrece una ventana a las dinámicas socioculturales, económicas y políticas de la comunidad, y a la estrecha relación de esta con los frailes mendicantes.

No obstante, a pesar del interés que reviste la historia de un complejo arquitectónico de tal naturaleza, las investigaciones al respecto son escasas

² Compuesto por atrio, convento, templo, noviciado, capillas y hospital de indios.

o le dedican poco espacio.³ La mayoría de estudios relacionados con Tzintzuntzan se han enfocado más a la llegada de los españoles y a los primeros años de la evangelización, incluyendo lo relacionado con el cambio de la diócesis de este lugar hacia Pátzcuaro, promovido por el obispo Vasco de Quiroga.⁴ Otras investigaciones se han centrado más en el Tzintzuntzan prehispánico,⁵ en estudiar la Relación de Michoacán, o en estudios de corte antropológico y de temporalidad más reciente,⁶ igualmente útiles para entender determinados procesos relacionados con nuestro tema de interés, pero sin abocarse al conjunto conventual. En los últimos años se han presentado investigaciones que revelan otra parte de la historia de la antigua capital tarasca durante la época virreinal, como los de Felipe Castro⁷ y Nicolás Paniagua,⁸ que si bien no colocan a los franciscanos como los protagonistas

³ Entre los pocos trabajos que abordan la arquitectura y la arqueología de Tzintzuntzan se encuentran los siguientes: HERNÁNDEZ, Verónica, “El reuso colonial de los janamus en Tzintzuntzan, Michoacán. Una exaltación del pasado prehispánico”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 32, núm. 96, 2010, pp. 5-35; LÓPEZ, Ricardo, *Geometría y trazo constructivo del ex convento de Tzintzuntzan. Influencia de las prácticas en la tecnología constructiva* [Tesis de Maestría en Arquitectura, Investigación y Restauración de Sitios y Monumentos], Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Facultad de Arquitectura, 2003; RUIZ, Mirna, *Sistemas de abastecimiento y distribución hidráulica en los conventos franciscanos y agustinos en el Michoacán virreinal. Los casos de Tzintzuntzan y Cuitzeo* [Tesis de Maestría en Arquitectura, Investigación y Restauración de Sitios y Monumentos], Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Facultad de Arquitectura, 2012; RAMÍREZ, Esperanza, *Catálogo de Monumentos históricos de la Región Lacustre de Pátzcuaro*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo Gobierno del Estado de Michoacán, 1990, 2 tomos; TOUSSAINT, Manuel, *Pátzcuaro*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1942; KUBLER, George, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1948.

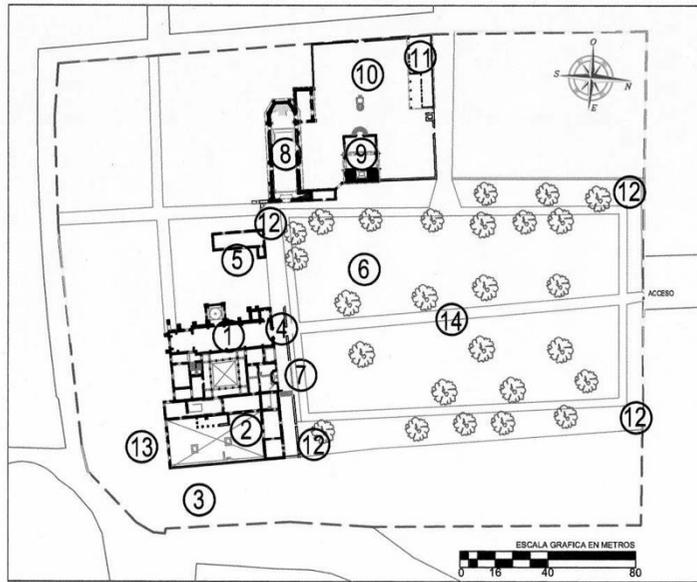
⁴ Por ejemplo, las crónicas franciscanas de La Rea, Espinosa y Beaumont, o el ya clásico trabajo de *La conquista de Michoacán* de Benedict Warren. Véase LA REA, Alonso de la, *Crónica de la orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán en la Nueva España*, México, La Voz de México, 1982; ESPINOSA, Isidro F. de, *Crónica de la provincia franciscana de los santos apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán* [Apuntamientos bibliográficos de Nicolás LEÓN], Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, Morelia, Morevallado, 2003; BEAUMONT, Pablo, *Crónica de Michoacán*, Morelia, Balsal, 1985, 3 tomos; WARREN, Benedict, *La conquista de Michoacán 1521-1530*, Morelia, Fimax Publicistas, 1977; PULIDO, Mónica, *Las ciudades de Mechuacán: Nobleza, memoria y espacio sagrado en la disputa por la capitalidad. Tzintzuntzan, Pátzcuaro y Valladolid. Siglos XVI-XVIII* [Tesis de Doctorado en Historia del Arte], México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.

⁵ POLLARD PERLSTEIN, Helen, *Tariacuri's Legacy*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1993; CASTRO LEAL, Marcia, *Tzintzuntzan capital de los tarascos*, México, Gobierno del Estado de Michoacán, 1986.

⁶ Entre los que se destacan los estudios de Foster y Kemper. Véase: FOSTER, George M., *Los hijos del imperio, la gente de Tzintzuntzan*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000; KEMPER, Robert V., *Campeños en la ciudad: la gente de Tzintzuntzan*, México, SepSetentas, 1976.

⁷ CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe, “Tzintzuntzan: la autonomía indígena y el orden político en la Nueva España”, en Carlos S. PAREDES MARTÍNEZ y Marta TERÁN (coordinadores), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, Morelia, El Colegio de Michoacán, CIESAS, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003, vol. 2, pp. 284-304.

⁸ PANIAGUA AGUILAR, Nicolás, *La república de indios de Tzintzuntzan. 1540-1689* [Tesis de Licenciatura en Historia], Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Facultad de Historia, 2011; PANIAGUA



- | | |
|---------------------------------|---|
| 1. Templo de San Francisco. | 8. Capilla de Nuestra Señora de la Soledad. |
| 2. Convento de San Francisco. | 9. Capilla de la Concepción. |
| 3. Huerto del convento. | 10. Atrio del Hospital. |
| 4. Cementerio del templo. | 11. Hospital. |
| 5. Capilla de la Tercera Orden. | 12. Capillas posas. |
| 6. Cementerio (Atrio). | 13. Noviciado. |
| 7. Capilla de San Nicolás. | 14. Cruz atrial. |

Fig. 1. Reconstrucción del conjunto conventual de Tzintzuntzan en el siglo XVIII. Elaboración propia.

de su discurso ni al conjunto conventual como escenario principal, sí los integran a su narrativa como parte de la historia tan compleja, como es la de Tzintzuntzan.

Los objetivos de este trabajo son presentar un esbozo del papel que tuvo el conjunto conventual en la provincia de Michoacán; la importancia de los frailes en la doctrina que atendían y los usos de cada uno de los espacios que componían dicho conjunto conventual.⁹ El estudio se deriva

AGUILAR, Nicolás, *De la privilegiada y leal ciudad de indios al ayuntamiento constitucional de Tzintzuntzan, 1718-1826* [Tesis de Maestría en Historia], Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015.

⁹ La doctrina estaba compuesta por Tzintzuntzan como cabecera, y en la mayor parte de la época virreinal, también por Ihuatzio, Cucuchucho, Cocupao y otros pueblos pequeños, ranchos y haciendas. CARRILLO CAZAREZ, Alberto, *Michoacán en el otoño del siglo XVII*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, 1993, p. 80.

de la tesis doctoral titulada: *El conjunto conventual de San Francisco, Tzintzuntzan, en la época virreinal (1525-1766)*,¹⁰ cuya metodología está apoyada en la historia social, la historia cultural y la historia de la arquitectura, misma que cobra cuerpo a partir del análisis e interpretación de la información obtenida de fuentes bibliográficas, documentos manuscritos, cartografía de la cuenca lacustre de Pátzcuaro y la provincia franciscana, así como en el estudio de los vestigios del conjunto conventual en cuestión. En efecto, parte importante de este trabajo está sustentado en la lectura de los vestigios materiales y espaciales, como documento por sí mismos.

EL CONJUNTO CONVENTUAL Y LA PROVINCIA DE SAN PEDRO Y SAN PABLO

Para explicar la importancia de la labor de los franciscanos y del conjunto conventual como institución en la doctrina de Tzintzuntzan y en la provincia de Michoacán, consideramos necesario remontarnos a la génesis de la conquista militar y espiritual de estas tierras. Como antecedente, debe recordarse que después de la conquista de México-Tenochtitlán, la ocupación de Tzintzuntzan fue un objetivo a seguir por parte de los españoles, ya que al ser la cabecera religiosa, política y económica del señorío tarasco, su control permitiría el aprovechamiento de los recursos naturales y humanos de un amplio territorio, así como la avanzada hacia el occidente novohispano y una salida hacia el océano pacífico. Pero lograr el control militar, habría sido mucho más complicado sin la labor de los misioneros mendicantes, quienes a través de la evangelización y adoctrinamiento, apoyados por indios de origen tarasco ya adoctrinados, apaciguaron a los naturales de numerosos pueblos, contribuyeron a su conversión cristiana y a integrarse a nuevas formas de vida basadas en normas europeas pero con remanentes prehispánicos.¹¹

En cuanto a la importancia del conjunto conventual, se puede destacar que desde que los frailes levantaron la primera capilla católica en la antigua capital tarasca, a finales de 1525, como visita de la recién creada Custodia

¹⁰ MARTÍNEZ AGUILAR, José M., *El conjunto conventual de San Francisco Tzintzuntzan en la época virreinal, 1525-1566*, [Tesis de Doctorado en Historia], Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015.

¹¹ WARREN, *La conquista de Michoacán*, pp. 121-129.

del Santo Evangelio de México, esta se convirtió en el centro de operaciones para la difusión de la religión católica en el occidente novohispano. A partir de este establecimiento, un pequeño grupo de religiosos se organizaban para salir a evangelizar y administrar los sacramentos en numerosos pueblos de indios, primero alrededor de la laguna de Tzintzuntzan (lago de Pátzcuaro), como Cocupao, Santa Fe, Purenchécuaro, San Jerónimo, Erongarícuaro y Pátzcuaro, y después hacia todas direcciones, como Uruapan, Zacapu, Acámbaro, Zinapécuaro, Ucareo, Etzatlán y Zapotlán, entre otros, a pesar de que no contaban con los medios ni recursos necesarios para que su actividad misional fuera constante y tuviera un impacto a corto plazo.¹² Con el pasar de los años, sin embargo, fueron llegando a Michoacán varios grupos de religiosos europeos para apoyar la labor evangelizadora en el territorio franciscano, logrando en las siguientes décadas la fundación de una veintena de conventos y capillas de visita en toda la sierra central de Michoacán y Jalisco, suficientes para que se formara en 1536 la Custodia de los Santos Apóstoles de San Pedro y San Pablo de Michoacán y Jalisco, con una extensión que abarcaba cerca de la mitad de la actual República Mexicana.¹³

Es conocido que en ese año se le confirió a don Vasco de Quiroga el cargo de obispo de la diócesis de Michoacán, quien recibió la bula en México a principios de 1537 e hizo formalmente la toma de posesión el 6 de agosto de 1538 —dice Martínez Baracs— en la capilla de Santa Ana que los franciscanos habían abandonado.¹⁴ A la llegada de Quiroga a Tzintzuntzan, la gente del lugar y los frailes fueron testigos de la toma de posesión.¹⁵ Dice Warren que al día siguiente todo el grupo del obispo electo, los sacerdotes y las autoridades civiles ya se habían pasado a Pátzcuaro,¹⁶ donde se llevaría a cabo la nueva fundación. No así Quiroga, quien siguió residiendo en

¹² “Para erigir una custodia autónoma, a menos que las circunstancias particulares aconsejen otra cosa, y consultadas las personas interesadas, se requieren al menos 25 hermanos profesos solemnes y 4 Guardianías y la fundada esperanza del incremento de la Orden”. Estatutos generales de la Orden de Frailes Menores. Artículo 116-2. ALCALÁ, Fray Jerónimo de, *La Relación de Michoacán* [Estudio preliminar y notas de Francisco Miranda], Morelia, Fimax Publicistas, 1980, p. 264.

¹³ ESPINOSA, *Crónica de la provincia*, p. 111.

¹⁴ MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo, “Los inicios de la evangelización”, en Enrique FLORESCANO (coordinador), *Historia General de Michoacán*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán, Instituto Michoacano de Cultura, 1989, vol. 1, p. 100.

¹⁵ WARREN, *La conquista de Michoacán*, p. 116.

¹⁶ WARREN, Benedict, *Estudios sobre el Michoacán Colonial* [Colección Historia Nuestra, núm. 23], Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, Fimax, 2005, p. 85.

Tzintzuntzan por un tiempo, como lo aseguró un testigo al decir que “el obispo tomó posesión y que le ve ir cada día a ver cómo hacer la dicha iglesia y sus aposentos en Pasquaro.”¹⁷ De cualquier manera, Tzintzuntzan fue sede del obispado por poco tiempo, a pesar de las súplicas de los indios para que no se trasladase la cabecera diocesana a Pátzcuaro.¹⁸

Entre los años 1526 y 1565, mientras el convento franciscano de Tzintzuntzan era el más importante del occidente novohispano, residieron en él religiosos tan notables como fray Martín de Jesús, fray Antonio Ortiz, fray Jerónimo de Alcalá, fray Miguel de Bolonia, fray Ángel de Valencia, fray Jacobo Daciano, fray Maturino Gilberti, fray Diego Muñoz y otros que se dedicaron a la nada fácil tarea de evangelizar un amplio territorio, establecer las bases para el funcionamiento de la provincia franciscana y coadyuvar a la pacificación de los territorios conquistados por la corona española. Además, estos defendieron a los indios de las injusticias de las autoridades españolas, promovieron la fundación de conventos, templos, hospitales, capillas y cofradías, participaron en la congregación y fundación de pueblos, y tuvieron voto en la toma de decisiones más importantes de las comunidades, por lo que fueron autoridades respetadas por los naturales.¹⁹

Ya más consolidada la Custodia de Michoacán, mediante un acuerdo firmado en 1565, en el Capítulo General de Valladolid, España, se instauró la provincia de Michoacán y Jalisco. En esta reunión se decretó que la custodia de Michoacán y Jalisco se hicieran una provincia, la cual en adelante se llamaría provincia de los Santos Apóstoles de San Pedro y San Pablo de

¹⁷ WARREN, *La conquista de Michoacán*, p. 160. MONZÓN, Cristina, Hans ROSKAMP y Benedict WARREN, “La memoria de don Melchor Caltzin (1543): historia y legitimación en Tzintzuntzan, Michoacán”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 40, 2009, p. 41. Al respecto, Beaumont hace referencia a unas ruinas y cimientos antiquísimos que registró a un lado del convento, hacia la capilla de Santa Ana, donde piensa habitó el prelado. BEAUMONT, *Crónica de Michoacán*, tomo 3, pp. 389-392.

¹⁸ RAMÍREZ, Mina, *La catedral de Vasco de Quiroga*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1986, pp. 49-50.

¹⁹ RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992. No es tema de este trabajo discutir si siempre fue benéfica la tutela que dieron los frailes a los indios, como las crónicas lo afirman, pues aunque hay evidencia documental de casos donde los frailes abogaron en contra de las vejaciones que hacían los colonos españoles y las autoridades diocesanas, también es bien sabido cómo la religión, por ejemplo, fue impuesta a la fuerza, bajo advertencia de castigos severos a quien se resistiera a profesarla. WARREN, Benedict, “Writing the language of Michoacan: sixteenth century Franciscan linguistics”, en FRANCISCO MORALES (editor), *Franciscan presence in the Americas, essays on the Activities of the Franciscan Friars in the Americas, 1492-1900*, Maryland, Academy of American Franciscan History, 1983, p. 316; WRIGHT CARR, David Charles, *Los franciscanos y su labor educativa en la Nueva España (1523-1580)*, Colección Divulgación, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Editorial de la Universidad del Valle de México, 1998, pp. 52-53.

Michoacán y Jalisco, cuya sede pasaría al convento de San Buenaventura de Valladolid de Michoacán.²⁰ Para entonces se habían levantado conventos alrededor del lago de Pátzcuaro y por casi toda la sierra central de Michoacán y Jalisco, sumando 45: de los cuales correspondían 22 a la parte de Jalisco y 23 a Michoacán; con un total de 125 frailes: 78 de ellos se encontraban en tierras michoacanas y 57 en la parte de Jalisco.²¹ Por ello se reconocía como la provincia franciscana más numerosa en conventos y en religiosos regulares de los territorios sujetos a España, después de la del Santo Evangelio.²² Tiempo después se construyeron otros conventos al norte del río Lerma, mientras que muchos de los primitivos edificios se reconstruyeron, ampliaron o se consolidaron.

Aunque el convento de Tzintzuntzan había dejado de ser la cabecera del territorio franciscano que atendía el occidente de la Nueva España, seguía siendo una de las guardianías más importantes de la provincia, conservando su voz y voto en las reuniones capitulares, así como su estatus simbólico por haber sido el primero de Michoacán, donde se depositaron los restos de venerables frailes y donde ocurrieron, según los franciscanos, notables milagros.²³ Incluso en la mayoría de reuniones capitulares que se efectuaron durante todo el periodo virreinal, la representación de Tzintzuntzan aparecía en las actas como el segundo o el tercero, después de la sede de la reunión y de la cabeza de la provincia.²⁴ No obstante, a partir de 1626, cuando se determinó que su noviciado debería pasar a Valladolid, el convento de Tzintzuntzan fue quedando relegado por las autoridades franciscanas, al

²⁰ ESPINOSA, *Crónica de la provincia*, pp. 230 y 231. WRIGHT, *Los franciscanos y su labor*, pp. 52-53.

²¹ CIUDAD REAL, Antonio de, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre fray Alonso Ponce (...)* [Prólogo de Jorge GURRÍA LACROIX], México, Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras (editores), 1976, vol. 2.

²² Espinosa dice que para 1586 había 21 en Michoacán y 26 en Jalisco, mientras que Mendieta apunta que a finales del siglo XVI, había 54 conventos franciscanos en Michoacán y Nueva Galicia. ESPINOSA, *Crónica de la provincia*, pp. 100, 240, 246 y 335. MENDIETA, Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 1990, p. 377.

²³ En 1762, el provincial fray Cristóbal Grande aseguraba que en el convento de Tzintzuntzan habían ocurrido numerosos milagros y prodigios. Archivo Histórico Casa de Morelos (en adelante AHCM), fondo diocesano, sección gobierno, serie religiosos, subserie franciscanos, caja 275, exp. 142, 136 fs., Secularización de la doctrina y curato de Tzintzuntzan, 1762-1767. Espinosa también hace mención a un milagro ocurrido en Tzintzuntzan. ESPINOSA, *Crónica de la provincia*, pp. 169 y 170.

²⁴ Basado en distintas actas de capítulos provinciales. Archivo Histórico de la Provincia Franciscana de Michoacán (en adelante AHPFM), fondo: provincia, sección: gobierno, serie: libro de gobierno 2, tema: tablas capitulares.

igual que el resto de los conventos que se ubicaban en los pueblos de la sierra central de Michoacán.²⁵

Durante todo el siglo XVII los frailes siguieron desempeñando un papel muy importante, no solo en la formación religiosa de los pueblos bajo su doctrina, sino en el mantenimiento de su cohesión e identidad.²⁶ En el caso de la labor evangélica y la actividad constructiva de los franciscanos de la provincia de Michoacán, cambió de un sistema de penetración y fundación básica hacia distintas direcciones, a una actividad administrativa en los lugares donde ya se encontraban establecidos, teniendo especial atención en las misiones del Río Verde, pero sobre todo en las doctrinas de la cuenca del río Lerma, donde se encontraban los centros mineros, estancias de ganado y pueblos de frontera.²⁷ Tanto las autoridades virreinales, como las instituciones religiosas, incluida la orden franciscana, pusieron mayor interés en ciudades y villas de españoles, como Valladolid, Querétaro, Celaya, Acámbaro y San Miguel, de donde se obtuvieron importantes recursos económicos y humanos que permitieron la fundación y sostenimiento de cofradías, colegios, seminarios, y conventos. El convento de Tzintzuntzan era uno más de los que administraban los franciscanos, pero ya no tenía el protagonismo que había tenido tiempo atrás dentro de la Provincia.²⁸

Con el siglo XVIII llegaron las reformas implementadas por los borbones de España, que buscaban controlar de manera estrecha las instituciones novohispanas, incluyendo la iglesia. A raíz de estas reformas, el clero regular, donde se encontraban los franciscanos de la provincia de Michoacán, experimentó una afrenta debido a la imposición de un incisivo programa de secularización que cambió el rumbo de la administración religiosa de manera determinante. Mediante dos cédulas, emitidas en 1749 y 1753, respectivamente, se ordenó que todos los conventos, capillas y doctrinas administrados por las órdenes mendicantes de ultramar debían ser entregados al clero secular.²⁹ Según David Brading, lo que realmente

²⁵ ESCANDÓN, Patricia, *La provincia franciscana de Michoacán en el siglo XVII* [Tesis de Doctorado en Historia], México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1999, pp. 184, 187 y 188.

²⁶ MORALES, Francisco, *Franciscanos en América; quinientos años de presencia evangelizadora*, México, Conferencia Franciscana de Santa María de Guadalupe, 1993, p. 27.

²⁷ ESCANDÓN, *La provincia franciscana*, p. 14.

²⁸ ESCANDÓN, *La provincia franciscana*, p. 173.

²⁹ BRADING, David, *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 77; MAZÍN GÓMEZ, Óscar, *Entre dos majestades*, México, El Colegio de Michoacán, 1987,

molestaba a las autoridades reales era que los frailes tenían gran influencia en los distintos ámbitos de la sociedad novohispana, además de que las doctrinas controladas por los frailes no contribuían a las cajas reales, por lo cual era primordial tener su control.³⁰

Después de unos años, los franciscanos de Michoacán pudieron conservar algunos de sus conventos y doctrinas y recuperar otros que habían sido recogidos, pero muchos pasaron a manos del clero secular, entre los que se encontraba el de Tzintzuntzan, desde 1766.³¹ Para mediados del siglo XVIII, los franciscanos mantenían en la Provincia de San Pedro y San Pablo 42 conventos, entre guardianías y vicarías, así como una custodia. Al finalizar la secularización les quedaron 12 guardianías, 10 vicarías y una custodia.³² Después de más de dos siglos bajo la tutela de los hermanos menores de San Francisco, con la nueva administración secular muchos pueblos, como Tzintzuntzan, comenzaron una nueva etapa en su dinámica social.

EL CONJUNTO CONVENTUAL EN SU DOCTRINA

Respecto a lo que significó la presencia franciscana en la doctrina de Tzintzuntzan, hay razones para creer que los franciscanos se convirtieron rápidamente en autoridades dignas de confianza y respeto para los indios, pues además de su labor pastoral, en muchas ocasiones los defendieron de abusos de encomenderos, conquistadores, autoridades civiles y miembros del clero secular;³³ fomentaron la construcción de edificios y capillas, fundación de hospitales y cofradías, a la vez que procuraron su conservación y supervisaron sus finanzas.³⁴

pp. 18-22; MAZÍN GÓMEZ, Óscar, "Secularización de parroquias en el antiguo Michoacán", *Relaciones estudios de historia y sociedad*, vol. 7, núm. 26, 1986, pp. 23-34.

³⁰ BRADING, *Una iglesia asediada*, p. 78.

³¹ AHCM, "Secularización de la doctrina". TORRES VEGA, José y Guadalupe SALAZAR GONZÁLEZ, *Documentos para la historia del espacio habitable en el Archivo Histórico Casa de Morelos*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2011, p. 24.

³² Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (en adelante BNAH), fondo franciscano, vol. 134, exp. s. n. (rollo 44), fs. 76-78, Nómina de los religiosos y conventos de la Provincia de Michoacán, s. f.

³³ Por ejemplo, fray Martín defendió a los indios de Michoacán y a los de Jalisco de las injusticias de Nuño de Guzmán, y en una ocasión reprendió al presidente de la Primera Audiencia por los malos tratos que daba al cazonci y a Pedro Cunierángari. WARREN, Benedict [estudio introductorio y edición], *Michoacán en la década de 1580*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000, pp. 82-83.

³⁴ AHPFM, Fondo: Provincia, Sección: Gobierno, Serie: Libro de Gobierno 1, Tema: Gobierno.

Fray Maturino Gilberti, quien residió en el convento de Tzintzuntzan a mediados del siglo XVI, es un claro ejemplo de cómo los religiosos apoyaron las causas de los indios. A él le tocó estar en medio del conflicto que tenían los indígenas del lugar y otros franciscanos con el obispo Vasco de Quiroga, porque los naturales aún tenían el resentimiento de haber sido despojados del título de ciudad que les había concedido la corona, y porque estaban inconformes de ser obligados a cooperar en la construcción de la catedral de Pátzcuaro. Al respecto, Gilberti defendía a los naturales por considerar que la carga tributaria que les imponía Quiroga era excesiva y se quejaba de las vejaciones que sufrían los indios, asegurando que muchos habían muerto en la obra o estaban en la cárcel por negarse a colaborar.³⁵

Otro claro ejemplo del apoyo que los frailes dieron a Tzintzuntzan fue el de fray Pedro de Pila, quien a finales del siglo XVI se ocupó de la reconstrucción de su “suntuoso” convento y templo (fig. 2), intervino en la congregación de los pueblos de su jurisdicción, en la fundación de cofradías y la formación de un coro. Asimismo, hizo gestiones en España para que el pueblo recuperara su título de ciudad y escudo de armas, que probablemente fueron decisivas para que la corona decidiera otorgarlo en 1593. Este religioso se había formado en el noviciado de Tzintzuntzan, teniendo como compañero a Diego Muñoz y como profesores a religiosos como fray Maturino Gilberti y a Jacobo Daciano.³⁶

Pero cuando el futuro de la antigua capital de los purépechas y de su conjunto conventual lucía prometedor, en pocas décadas comenzó a desvanecerse. Si bien Tzintzuntzan ejercía los privilegios que le confería ser ciudad, como era el derecho a portar pendón, elegir sus propios gobernadores, alcaldes, regidores, mayordomos, alguaciles y oficiales de república, así como tener su propia organización para cobrar el tributo real, resintió los estragos de las constantes epidemias, migraciones hacia Valladolid y a los pueblos del Bajío novohispano, sin contar que muchas de las familias campesinas de los pueblos congregados habían tenido que adoptar nuevas actividades productivas, mientras las tierras desamparadas

³⁵ Según un memorial presentado el 4 de febrero de 1563. WARREN, “Writing the language”, p. 316.

³⁶ MARTÍNEZ AGUILAR, José M., “Fray Pedro de Pila y su obra en Tzintzuntzan”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 24, 2015, pp. 383-403.

eran adquiridas por criollos y peninsulares.³⁷ En la década de 1630 la población había quedado en un estado de franca pobreza; abandonada tanto por las autoridades virreinales como religiosas, quienes tenían puesto su interés en las prósperas poblaciones ubicadas al norte del Lerma. En palabras de Ernesto Lemoine, Tzintzuntzan se había convertido en un miserable pueblo de indios de segunda importancia.³⁸

Por otro lado, debido al clima húmedo y frío de la ribera del lago, que deterioran fácilmente la madera y piedra, el templo y el convento de Tzintzuntzan requerían de constantes reparaciones, pero ni el pueblo ni los franciscanos contaban con suficientes recursos económicos para darles el mantenimiento requerido.³⁹ El poco apoyo que habían tenido por parte de la orden para el funcionamiento del noviciado ya había sido retirado. Por esta situación, era necesario que los hombres colaboraran con mano de obra y que los guardianes en turno solicitaran constantemente al virrey que se reservaran los indios que eran enviados a Guanajuato, porque el convento y templo tenían gran necesidad de ser reparados o corrían el riesgo de perderse irremediamente si no se atendían a la brevedad.⁴⁰

Para mediados del siglo xvii, el hospital de indios instaurado un siglo antes, seguía en funcionamiento; de hecho, la capilla de la Concepción había sido reconstruida en 1619, bajo el auspicio de la república de indios. El hospital de la Concepción, fue trascendental para la sociedad indígena, ya que además de seguir dando socorro a los necesitados y afectados por las recurrentes epidemias, y coadyuvar en la educación y doctrina de quien lo requería, estaba organizada para trabajar tierras comunales y criar ganado, con el fin

³⁷ MARTÍNEZ AGUILAR, José M., “Reacomodos de población en Tzintzuntzan durante el siglo xvi”, *Secuencia*, núm. 97, enero-abril, 2017, pp. 6-29.

³⁸ LEMOINE VILICAÑA, Ernesto, “Documentos para la historia de la ciudad de Valladolid, hoy Morelia (1541-1624)”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, Segunda serie, tomo III, núm. 1, 1962, pp. 5-98.

³⁹ AGN, Instituciones Coloniales, Real Audiencia, Indios, Contenedor 06, vol. 9, exp. 308, fs. 150v-151v. Su Excelencia reserva por dos años a doce indios de lo que tienen obligación de acudir al repartimiento para que acudan al reparo de su iglesia y convento de Tzintzuntzan, 1621; AGN, Instituciones Coloniales, Real Audiencia, Tierras, vol. 97, exp. 4, 9 fs. El gobernador y naturales de dicho pueblo, sobre reparación de un templo, Tzintzuntzan, 1639; AGN, Indios, vol. 30, exp. 202, fs. 191 f-191. Se ordena al Alcalde mayor de la Provincia de Michoacán vaya con el Ministro de doctrina de Tzintzuntzan y dos alarifes a ver qué reparos necesita la iglesia, el tiempo que durará la obra y cuánto costará, a fin de resolverlos convenientemente la petición de reserva a los naturales del pago de tributos, 1688.

⁴⁰ PAREDES MARTÍNEZ, Carlos (editor), *Y por mi visto... mandamientos, ordenanzas, licencias y otras disposiciones virreinales sobre Michoacán en el siglo xvi*, México, CIESAS, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Ediciones de la Casa Chata, 1994, pp. 433, 445 y 498.

de tener un ingreso que les permitía llevar a cabo las principales fiestas religiosas y tener provisiones para enfrentar tiempos de crisis.⁴¹

Las cofradías fundadas en el siglo XVII, como la del Santo Entierro, al igual que la de La Soledad y Ánimas del Purgatorio, habían sido fundadas para venerar a un santo patrono, llevar a cabo obras piadosas, ayudar al necesitado, a los miembros de las mismas congregaciones y a sus familias, pero también contribuyeron a la conservación de la religión cristiana, al financiamiento y a la realización de las celebraciones patronales.⁴² No obstante, los libros de cuentas presentados por los mayordomos de estas organizaciones, incluyendo la del hospital, revelaban que muchas veces los gastos eran iguales o superiores a los ingresos, por lo que no siempre tenían la posibilidad de apoyar económicamente a las obras materiales como las que constantemente requería el convento y templo.⁴³ No hay evidencias de que las cofradías ocultaran los verdaderos ingresos o que alteraran las cuentas, pero no sería raro pensar que así fue. Lo cierto es que los miembros de estas, sobre todo los españoles, se habían hecho de grandes fortunas al poseer haciendas agrícolas, molinos y estancias de animales en los alrededores de Tzintzuntzan, en tierras que habían pertenecido a la nobleza indígena y que eran las más productivas de la región, como las de Chapultepec, San Nicolás Itziparamuco, Atzimbo, Tziranga y Sanabria.⁴⁴

De la poca información que se conoce sobre la relación que tenían los frailes con los españoles radicados en Tzintzuntzan, se puede entender que esta era estrecha, pues los primeros habían apoyado la fundación de sus cofradías y los habían administrado religiosamente igual que a los indios; mientras que los segundos contribuyeron grandemente a la conservación

⁴¹ MURIEL, Josefina, *Hospitales de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

⁴² BECHTLOFF, Dagmar, *Las cofradías en Michoacán durante la época de la colonia. La religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural*, Zinacantepec, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, 1996.

⁴³ AHCM, Visitas, Asientos, 1665, caja 56, exp. 9, fs. 53-57.

⁴⁴ Álvaro Díaz Barriga adquiere la hacienda del Molino de Chapultepec ubicada en tierras que habían sido de los señores michoacanos. ANÓNIMO, *El Obispado de Michoacán en el siglo XVII: informe inédito de pueblos y lenguas* [Nota preliminar de Ramón LÓPEZ], Colección Estudios Michoacanos, Morelia, Fimax Publicistas, 1973, p. 181. Archivo Histórico Municipal de Pátzcuaro (en adelante AHMP), caja 124, carpeta 2, 2 fs.; Alonso Díaz Barriga pide testimonio de los títulos de sus tierras que fueron de los reyes tarascos, 1643. AHMP, caja 17, carpeta 3, protocolos, fs. 52-54; Bartolomé Pacheco vende Juan Díaz Barriga la hacienda de San Andrés Tacupan, 1694.

de la devoción católica, al sostenimiento de la iglesia y a la ejecución de obras materiales.⁴⁵

A mediados de este siglo, se ve reflejado en obras materiales un auge económico en la ciudad. El bienestar financiero de las haciendas de la región y el comercio en la segunda mitad del mismo siglo, manejado en gran parte por el crecido vecindario de españoles, permitió que por primera vez, después de más de un siglo —desde 1619 a 1750—, los miembros de las cofradías como la de San Nicolás, el Divinísimo y la Tercera Orden —fundadas en 1714 y en 1725, respectivamente—, en colaboración con el pueblo y el cabildo, pudieran llevar a cabo obras materiales de importancia, como la construcción de la capilla de Guadalupe en las afueras de la ciudad, la ampliación del hospital de indios, la reconstrucción de las casas reales, la reparación del convento, el templo y las capillas de los barrios, y más tarde la reconstrucción de la capilla de La Soledad.⁴⁶ Es decir, ni la ciudad de Tzintzuntzan ni el convento franciscano tenían la misma importancia del siglo XVI, pero esto no evitó que cuando tuvieron los recursos económicos suficientes y un gobernador decidido como lo fue don Ramón Flamenco de la Peña, llevaran a cabo obras públicas relevantes, dentro y fuera del conjunto conventual.⁴⁷

La relación entre frailes y feligreses había sido tan estrecha durante más de dos siglos y medio, que no es de extrañar que el desalojo de los religiosos con motivo de la secularización del convento y doctrina entre 1762 y 1766, haya sido un duro golpe para los pueblos adoctrinados, por lo que indios y españoles hicieron todo lo humanamente posible, incluyendo manifestaciones populares, para que los frailes pudieran conservarla. Pero solo después de ver perdida la causa tuvieron que resignarse a perder a los hermanos de San Francisco y reconocer la tutoría del clero secular.⁴⁸ A partir de entonces el convento comenzó a ser subutilizado y a deteriorarse sin que se hicieran mayores reparaciones, más que lo suficiente para tener de pie los espacios que servían para casa parroquial, notaría y sacristía. Lo mismo

⁴⁵ MARTÍNEZ AGUILAR, José M., “Las cofradías novohispanas de Tzintzuntzan. Bienes, prácticas y espacios de devoción”, *Relaciones estudios de historia y sociedad*, vol. 38, núm. 51, 2017, pp. 11-57.

⁴⁶ La capilla actual de La Soledad es producto de una reconstrucción que terminó en 1805. De la capilla anterior se sabe que era mucho más pequeña por las medidas que proporciona un documento. AHCM, Secularización, f. 23.

⁴⁷ PANIAGUA AGUILAR, “De la privilegiada”, p. 212.

⁴⁸ MARTÍNEZ AGUILAR, José M., “La secularización del convento franciscano de Tzintzuntzan. Resistencia de un pueblo”, *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 64, 2016, pp. 69-91.

sucedió con el hospital, que quedó en desuso y parte de su construcción se vino abajo. Una descripción somera pero de gran interés es la que hace el Bachiller Jerónimo Sandi en 1789, cuando dice que el hospital, como espacio para curar enfermos y otras actividades, ya no estaba en funcionamiento: “La capilla del hospital es menos aseada y capaz, las ruinas a ella vecinas, manifiestan hubo en otro tiempo formales enfermerías y demás piezas conducentes a la curación de los enfermos, de las que hoy solo queda una ruín casa con nombre de *Semanería*”.⁴⁹



Fig. 2. Vista del templo y convento de San Francisco.
Foto de José M. Martínez, mayo de 2011.

VIDA COTIDIANA EN EL CONJUNTO CONVENTUAL

Respecto a los espacios que tuvo el conjunto conventual durante el tiempo que estuvieron los franciscanos a cargo de la doctrina de Tzintzuntzan, se puede identificar de manera general tres tipos, de acuerdo a su grado de restricción. A saber: espacios públicos, espacios semipúblicos y espacios privados.

Entre los espacios públicos, destacan el atrio, el templo, las capillas abiertas y el hospital de indios. El atrio fue probablemente desde sus orígenes,

⁴⁹ AGN, Historia, (73) exp. 6, fs. 131-239.

uno de los más grandes de la Provincia de Michoacán —de casi 15 500 metros cuadrados—,⁵⁰ concebido de estas dimensiones con la idea de que, además de servir a una numerosa población, tuviera una jerarquía que correspondiera a una ciudad de importancia, como de hecho lo fue por un tiempo en el siglo XVI. En este espacio, que también tuvo un uso de cementerio, las multitudes indígenas, acostumbradas a realizar muchas de sus actividades rituales al exterior, se congregaban para oír misas al aire libre, aprender la doctrina cristiana y llevar a cabo las celebraciones y fiestas más importantes,⁵¹ entre las que destacaban la Semana Santa, el *Corpus Christi*, la Pascua, el Pentecostés y la Navidad, además de las fiestas de San Francisco, los Santos Reyes, la Santa Cruz, el Carnaval, Santa Ana, San Antonio, San Pedro y San Pablo, San Nicolás, Todos Santos, La Purísima Concepción, Nuestra Señora de La Soledad y El Señor del Rescate. En el atrio también se efectuaban representaciones teatrales, intercambio de alimentos y productos artesanales en la fiesta del *Corpus*, se tocaban numerosos instrumentos musicales, se danzaba y se realizaban generosas verbenas populares; para lo cual previamente se adornaba el templo y las capillas, incluyendo la cruz atrial y las capillas posas que se ubicaban en las esquinas, al tiempo que se montaban arcos triunfales y diversos arreglos.⁵²

El templo de San Francisco era de considerable tamaño para los usos religiosos para y los cuales había sido levantado entre 1580 y 1601, esta tenía un cañón de “sesenta varas de largo, catorce de ancho y quince de alto. Toda es de cal y piedra, muy bien proporcionada, con sus puertas de coginillo, con sus correspondientes herrajes y llaves, así la principal como la del bautisterio y la de la sacristía [...] Su pavimento está muy bien encuartonado.”⁵³ En cuanto al uso simbólico, el templo fue siempre un referente que inspiraba respeto, que daba identidad y cohesión social; el lugar apropiado para orar, meditar, participar del culto católico y recibir los

⁵⁰ Un informe de 1789 señala que “Frente de la iglesia parroquial hay un espacioso cementerio y en él muchos olivos [...]”. Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Historia, (73) exp. 6.

⁵¹ MOTOLINIA, Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España*, Edmundo O’Gorman (editor), México, Porrúa, 1979, pp. 92. RICARD, *La conquista espiritual*, p. 269.

⁵² “Adornaban sus iglesias con arcos triunfales hechos de rosas, con muchas labores y lazos de las mismas flores”. MOTOLINIA, *Historia de los indios*, p. 60. El atrio del hospital, de menores dimensiones, tenía un uso similar al del atrio principal, incluso en este “patio”, se llevaban a cabo bautizos multitudinarios en una pila de inmersión.

⁵³ AHCM, Secularización de la doctrina y curato.

sagrados sacramentos. Regularmente, en lugares donde había vecindad española y de distintas castas, como Tzintzuntzan, los peninsulares y criollos ocupaban los primeros asientos de la nave, mientras que el resto del pueblo se acomodaba en la parte de atrás del templo.

Por su lado, la capilla abierta de San Francisco y la capilla abierta del hospital, eran usadas durante el siglo XVI y parte del XVII para efectuar misas masivas, como eran las costumbres ancestrales.⁵⁴ El uso de este elemento arquitectónico reemplazaba el presbiterio del templo convencional; se extendía hacia el atrio y tenía la capacidad de servir como caja de resonancia, para que la voz del celebrante llegara a las numerosas personas que en domingos y días festivos acudían de todos los barrios vecinos para asistir a las misas y a las festividades religiosas.⁵⁵

Los espacios del hospital, además de utilizados como enfermería y como alojamiento para los peregrinos, viudas, huérfanos y necesitados, se empleaban como punto de reunión para que los indios trataran los asuntos de relevancia para la vida del pueblo, como lo relacionado con sus bienes comunales, elección de cargueros y planeación de las fiestas patronales. Como institución, el hospital fortalecía la identidad y la unión del pueblo, que les permitía organizarse para llevar a cabo actividades productivas, obras materiales, espirituales y sociales, sin contar que a los que tomaban un cargo anual les confería prestigio social.⁵⁶

Entre los espacios semipúblicos del conjunto conventual se puede considerar básicamente a las capillas cerradas, la semanería y al claustro bajo del convento. Para el siglo XVIII, las capillas abiertas habían perdido su función al aire libre y se convirtieron en capillas cerradas para albergar a las cofradías de San Nicolás y Nuestra Señora de la Concepción. En este siglo también se levantó la capilla de los hermanos de la Tercera Orden y se reconstruyó la capilla de La Soledad. Estos recintos además de tener un uso

⁵⁴ Para 1530 solo había cinco frailes para administrar el convento de Tzintzuntzan y pueblos de visita como Pátzcuaro, Erongarícuaro, San Andrés Tziróndaro, San Jerónimo Purenchécuaro y Santa Fe de la laguna. LEÓN ALANÍS, Ricardo, *Los orígenes del Clero y la Iglesia en Michoacán 1525-1640*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, Colección Historia Nuestra 16, 1997, pp. 60 y 299.

⁵⁵ MOTOLINÍA, *Historia de los indios*, p. 92; RICARD, *La conquista espiritual*, p. 269.

⁵⁶ FLORES GARCÍA, Laura G. y Carlos PAREDES MARTÍNEZ, "El cabildo, hospital y cofradía de indios de Pátzcuaro: ámbitos de poder y conflictos en el siglo XVII", en PAREDES y TERÁN, *Autoridad y gobierno*, pp. 185-216.

ritual, es decir, utilizarse para orar y venerar a sus santos patronos, se ocupaban para llevar a cabo las reuniones de los miembros de las distintas cofradías.⁵⁷

El claustro bajo del convento era regularmente un espacio privado para los religiosos, pero los sábados y días festivos las cofradías de Ánimas y del Santo Entierro hacían procesiones alrededor de este, donde estaban representadas la vida de San Francisco de Asís (fig. 3). En los cruceros del claustro, que servían de estaciones durante las procesiones, los devotos se detenían por un momento y hacían sus plegarias. Ahí se encontraban “cuatro hermosísimos lienzos romanos de la Oración del Huerto, el Señor de la Columna, el *Ecce Homo* y la Crucifixión, todos cuatro con sus marcos de madera pintados de negro”.⁵⁸ Los ángulos esquineros de los techos del claustro bajo de Tzintzuntzan tenían una decoración de lacería de madera y piñas, ya que “se recurrió a la herencia mudéjar de armaduras decoradas con geométricos lazos a fin de proveer la necesaria aura y significación demandada por la hostia”.⁵⁹ El último espacio considerado semipúblico era la semanería. Se trataba de un aposento cercano a la enfermería, donde los semaneros, voluntarios que se alternaban semanalmente para auxiliar a los enfermos del hospital, ocupaban este espacio para alojarse, por lo que durante este tiempo solo las personas autorizadas podían hacer uso de él.

Los espacios privados, por su lado, eran la mayoría de los que conformaban el convento; es decir, noviciado, portal de sacramentos, portería, sacristía, sala de *profundis*, sala capitular, refectorio, cocina, claustro alto, celdas principales y secundarias, antecoro, biblioteca, aula de estudios, almacén, dispensario, huerto mayor, huerto menor, patios, aljibe y piezas que debieron utilizarse como oficinas, dispensario, bodega, caballerizas, así como áreas destinadas para lavaderos, letrinas y corrales para aves.

El noviciado debió funcionar inicialmente dentro del convento, pero a finales del siglo XVI fue reconstruido en un edificio aparte, aunque a unos pasos al suroeste del edificio principal del convento. El noviciado primitivo fue el primero de Michoacán, donde algunos conquistadores pudieron tomar sus hábitos.⁶⁰ Fue ahí donde Pedro de Pila y Diego Muñoz iniciaran su

⁵⁷ MARTÍNEZ, “Las cofradías novohispanas”, p. 20.

⁵⁸ AHCM, Secularización de la doctrina.

⁵⁹ PHILLIPS, Richard E., “La participación de los indígenas en las procesiones por los claustros del siglo XVI en México”, *Relaciones estudios de historia y sociedad*, vol. 20, núm. 78, 1999, p. 249.

⁶⁰ BEAUMONT, *Crónica de Michoacán*, tomo 2, p. 304.

apostolado a mediados del siglo XVI,⁶¹ al igual que Alonso Ortiz, Juan de Serpa, Cristóbal Martínez y Miguel de Estivales, entre muchos otros.⁶² La vida de los religiosos, ya fueran novicios o frailes consagrados, se desarrollaba la mayor parte del tiempo al interior del convento. Su estilo de vida era austero, disciplinado, dedicado a la oración, a la lectura, la penitencia, la celebración de misas y participación en ceremonias litúrgicas, así como al adoctrinamiento de la población, la enseñanza o aprendizaje en el noviciado y las actividades domésticas cotidianas. En teoría, los religiosos debían respetar los estatutos de su regla, constituciones y decretos surgidos de los capítulos provinciales y congregaciones intermedias, y la mayoría lo hacía, aunque se conocen numerosos casos, sobre todo del siglo XVII y XVIII, donde los religiosos de la provincia habían relajado la disciplina y se les acusaba de distintas faltas.⁶³

En las celdas del primitivo convento, en los recintos más privados de todo el complejo arquitectónico, frailes como Juan Bautista Lagunas, Juan Focher y Maturino Gilberti escribieron cartillas, doctrinas, diccionarios y documentos de importancia.⁶⁴ En el caso de Gilberti no se conoce con precisión cuál o cuáles textos escribió en su celda; en cuanto a Juan Bautista Lagunas se piensa que su *Arte y Diccionario* fue escrita en esta ciudad. Se tiene más certeza de que Juan Focher, estando en Tzintzuntzan entre 1544 y 1545, escribió dos tratados de bautismo y matrimonio: *Echiridion baptismi adultorum et matrimonii baptizandorum* (Manual del bautismo de adultos y el matrimonio de los bautizados), y *Tractus Bautismo el matrimonio noviter conserxorun ad fide* (Tratado del bautismo y el matrimonio de los recién convertidos a la fe).

⁶¹ AGN, Instituciones Coloniales, Inquisición (61), vol. 200, exp. 7, compuesta exp. vol. y soporte: fojas 33. Información de la limpieza de sangre y genealogía de fray Pedro de Pila, Comisario General del orden de San Francisco, para Comisario del Santo Oficio en Michoacán, México, 1595.

⁶² ESPINOSA, *Crónica de la provincia*, p. 204.

⁶³ CUEVAS, Mariano, *Historia de la iglesia en México*, México, Porrúa, 1992, tomo 3, p. 218. Otros tenían relaciones sexuales con sus feligreses. Se sabe, por ejemplo, de una denuncia hecha en 1615 por fray Alonso de Bribiesca, en contra de su hermano franciscano fray Pedro de Leyva, por encontrarlo con una mujer en su celda, en el convento de Acahuato. Un caso más es el de un tal fray Esteban que fue denunciado en Tancitaro en 1622, por el indio Antonio Juan Apatzi por haberlo llevado a su celda y obligarlo a tener sexo con él. AGN, Inquisición (61), vol. 529, exp. 7, 1694, fs. 16. AGN, Indiferente Virreinal, caja 1038, exp. 006, AGN, Inquisición, caja 1038, 1699, 2 fs. AGN, Inquisición (61), vol. 728, exp. 3, 1704, fs. 154-175, 164-168. AGN, Indiferente Virreinal, caja 5133, exp. 034 (Inquisición caja 5133), 1794-1796, vol. 906. Véase también: ESCANDÓN, *La provincial franciscana*, pp. 106, 131 y 132.

⁶⁴ WARREN, "Writing the language", p. 316-317.



Fig. 3. Claustro del convento franciscano de Tzintzuntzan.
Foto de José M. Martínez, septiembre de 2015.

REFLEXIÓN FINAL

El tiempo en el que los franciscanos atendían la doctrina de Tzintzuntzan y estaban al tanto de la vida de pueblo quedó muy atrás. De los edificios levantados en aquel periodo han llegado algunos vestigios hasta nuestro tiempo, pero otros se perdieron cuando dejaron de ser útiles o no se tuvieron los recursos para mantenerlos en pie. A raíz de las leyes de Reforma, la mayor parte del conjunto conventual quedó en franco estado de abandono y destrucción, y aunque se hicieron reparaciones emergentes que permitieron a los párrocos utilizar algunos espacios, lo cierto es que las intervenciones siempre fueron parciales e insuficientes. En varias ocasiones se llevaron a cabo gracias a aportaciones de la gente del lugar, a través del párroco o por medio de diferentes dependencias de gobierno, pero desgraciadamente los esfuerzos y recursos fueron insuficientes para las dimensiones y necesidades que el inmueble tenía (fig. 4). Por otro lado, una serie de conflictos entre la comunidad y autoridades del Instituto Nacional de Antropología e Historia, provocaron un recelo por parte de los primeros para con su patrimonio, que solo retrasó una posible intervención completa de lo que fue el suntuoso convento.⁶⁵

Gracias a las gestiones que realizó la asociación civil Adopte una Obra de Arte, A. C., durante los primeros años del presente siglo, se logró el interés, el apoyo económico y los recursos humanos de la comunidad de Tzintzuntzan, instancias de gobierno municipal, estatal y federal, así como de instituciones privadas, nacionales e internacionales, para participar en una importante intervención del inmueble. En enero de 2004 se inició un proyecto de restauración del convento, que duró varios años y que se extendió a otros edificios, espacios, retablos, muebles, imaginería de pasta de caña y pintura mural del conjunto conventual. En la intervención de la primera etapa, tuve la fortuna de participar como coordinador de monitores, lo que me permitió obtener valiosa información de campo.

Actualmente el conjunto conventual se encuentra en buenas condiciones y el convento ya restaurado funciona como museo, administrado por la

⁶⁵ MARTÍNEZ AGUILAR, José M. y Mirna RODRÍGUEZ CÁZAREZ, "Significación y uso de los espacios habitables en Tzintzuntzan, Michoacán. El patrimonio en pugna", en Guadalupe SALAZAR GONZÁLEZ (director), *El espacio habitable. Memoria e historia*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2012, pp. 219-234.



Fig. 4. Vestigio de muro del noviciado de Tzintzuntzan.
Foto de José M. Martínez, enero de 2004.

propia comunidad, donde se exhiben objetos prehispánicos y coloniales, entre los que se encuentran varios que fueron utilizados en el mismo edificio. La museografía relata parte de la historia de Tzintzuntzan, pero el mismo edificio es un objeto didáctico para los visitantes.

Si bien dentro del conjunto conventual hay construcciones en desuso y en ruinas, la mayor parte sigue teniendo gran vitalidad y muchas de las prácticas han tenido una continuidad a través del tiempo, como se dijo, de manera natural con ciertos cambios. En el atrio, por ejemplo, se siguen llevando a cabo durante todo el año fiestas y celebraciones litúrgicas tradicionales, se hace oración y penitencia, se cantan alabanzas, se celebra y conmemora, se camina en procesión, se danza, se come y se bebe. También es un área de recreación, de descanso, de convivencia social, a través del cual se transita diariamente y coinciden los amigos, parejas y grupos sociales para llevar a cabo distintas prácticas.⁶⁶ Todo lo cual refuerza la idea de que la materialidad es más efímera que las prácticas, y que la historia debe concebirse en su larga duración.⁶⁷

⁶⁶ MARTÍNEZ AGUILAR, José M. y Mirna RODRÍGUEZ CÁZAREZ, "El atrio del conjunto conventual de Tzintzuntzan, escenario de la vida comunitaria", *Memorias del Congreso nacional de ingeniería y arquitectura IA 2010*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, noviembre de 2010, pp. 13-18.

⁶⁷ BRAUDEL, Fernand, *La historia de las ciencias sociales*, Alianza, Madrid, 1984.

Sobre esta historia inconclusa no queda más que esperar que lo presentado sirva para abrir la puerta a discusiones, a posibilidades no exploradas y a que surjan nuevas aportaciones. Queda de manifiesto que un trabajo como el propuesto aquí es una invitación a sumarse desde distintas disciplinas para enriquecer la narrativa del pasado.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCALÁ, Fray Jerónimo de, *La Relación de Michoacán* [Estudio preliminar y notas de Francisco Miranda], Morelia, Fimax Publicistas, 1980.
- ANÓNIMO, *El Obispado de Michoacán en el siglo XVII: informe inédito de pueblos y lenguas* [Nota preliminar de Ramón LÓPEZ], Colección Estudios Michoacanos, Morelia, Fimax Publicistas, 1973.
- BEAUMONT, Pablo, *Crónica de Michoacán*, Morelia, Balsal, 1985, 3 tomos.
- BECHTLOFF, Dagmar, *Las cofradías en Michoacán durante la época de la colonia. La religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural*, Zinacantepec, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, 1996.
- BONFIL, Guillermo, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* (1973-1979), vol. 39, núm. 48, 1977, pp. 17-32.
- BRADING, David A. *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- BRAUDEL, Fernand, *La historia de las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1984.
- CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe, “Tzintzuntzan: la autonomía indígena y el orden político en la Nueva España”, en Carlos S. PAREDES MARTÍNEZ y Marta TERÁN (coordinadores), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, Morelia, El Colegio de Michoacán, CIESAS, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003, vol. 2, pp. 284-304.
- CASTRO LEAL, Marcia, *Tzintzuntzan capital de los tarascos*, México, Gobierno del Estado de Michoacán, 1986.
- CIUDAD REAL, Antonio de, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre fray Alonso Ponce (...)* [Prólogo de Jorge GURRÍA LACROIX], México, Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras (editores), 1976, vol. 2.
- CUEVAS, Mariano, *Historia de la iglesia en México*, México, Porrúa, 1992, 3 tomos.

- ESCADÓN, Patricia, *La provincia franciscana de Michoacán en el siglo XVII* [Tesis de Doctorado en Historia], México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1999.
- ESPINOSA, Isidro F. de, *Crónica de la provincia franciscana de los santos apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán* [Apuntamientos bibliográficos de Nicolás LEÓN], Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, Morevallado, 2003.
- FLORES GARCÍA, Laura G. y Carlos S. PAREDES MARTÍNEZ, “El cabildo, hospital y cofradía de indios de Pátzcuaro: ámbitos de poder y conflictos en el siglo XVII”, en Carlos S. PAREDES MARTÍNEZ y Marta TERÁN (coordinadores), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, Morelia, El Colegio de Michoacán, CIESAS, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003, vol. 1, pp. 185-216.
- FOSTER, George M., *Los hijos del imperio, la gente de Tzintzuntzan*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000.
- HERNÁNDEZ, Verónica, “El reuso colonial de los janamus en Tzintzuntzan, Michoacán. Una exaltación del pasado prehispánico”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 32, núm. 96, 2010, pp. 5-35.
- KEMPER, Robert V., *Campesinos en la ciudad: la gente de Tzintzuntzan*, México, SepSetentas, 1976.
- KUBLER, George, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1948.
- LEMOINE VILICAÑA, Ernesto, “Documentos para la historia de la ciudad de Valladolid, hoy Morelia (1541-1624)”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, Segunda serie, tomo XXI, núm. 1, México, Secretaría de Gobernación, 1962.
- LEÓN ALANÍS, Ricardo, *Los orígenes del Clero y la Iglesia en Michoacán 1525-1640*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, Colección Historia Nuestra 16, 1997.
- LÓPEZ, Ricardo, *Geometría y trazo constructivo del ex convento de Tzintzuntzan. Influencia de las prácticas en la tecnología constructiva* [Tesis de Maestría en Arquitectura, Investigación y Restauración de Sitios y Monumentos], Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Facultad de Arquitectura, 2003.
- MARTÍNEZ AGUILAR, José M. y Mirna RODRÍGUEZ CÁZAREZ, “El atrio del conjunto conventual de Tzintzuntzan, escenario de la vida comunitaria”, *Memorias del Congreso nacional de ingeniería y arquitectura IA 2010*, Morelia,

- Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, noviembre de 2010, pp. 13-18.
- MARTÍNEZ AGUILAR, José M. y Mirna RODRÍGUEZ CÁZAREZ, “Significación y uso de los espacios habitables en Tzintzuntzan, Michoacán. El patrimonio en pugna”, en Guadalupe SALAZAR GONZÁLEZ (director), *El espacio habitable. Memoria e historia*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2012, pp. 219-234.
- MARTÍNEZ AGUILAR, José M., “Fray Pedro de Pila y su obra en Tzintzuntzan”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 24, 2015, pp. 383-403.
- MARTÍNEZ AGUILAR, José M., “La secularización del convento franciscano de Tzintzuntzan. Resistencia de un pueblo”, *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 64, 2016, pp. 69-91.
- MARTÍNEZ AGUILAR, José M., “Las cofradías novohispanas de Tzintzuntzan. Bienes, prácticas y espacios de devoción”, *Relaciones estudios de historia y sociedad*, vol. 38, núm. 51, 2017, pp. 11-57.
- MARTÍNEZ AGUILAR, José M., “Reacomodos de población en Tzintzuntzan durante el siglo XVI”, *Secuencia*, núm. 97, enero-abril, 2017, pp. 6-29.
- MARTÍNEZ AGUILAR, José M., *El conjunto conventual de San Francisco Tzintzuntzan en la época virreinal, 1525-1566* [Tesis de Doctorado en Historia], Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015.
- MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo, “Los inicios de la evangelización”, en Enrique FLORESCANO (coordinador), *Historia General de Michoacán*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán, Instituto Michoacano de Cultura, 1989, vol. 1.
- MAZÍN GÓMEZ, Óscar, “Secularización de parroquias en el antiguo Michoacán”, *Relaciones estudios de historia y sociedad*, vol. 7, núm. 26, 1986, pp. 23-34.
- MAZÍN GÓMEZ, Óscar, *Entre dos majestades*, México, El Colegio de Michoacán, 1987.
- MENDIETA, Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 1990.
- MONZÓN, Cristina, Hans ROSKAMP y Benedict WARREN, “La memoria de don Melchor Caltzin (1543): historia y legitimación en Tzintzuntzan, Michoacán”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 40, 2009, pp. 21-55.
- MORALES, Francisco, *Franciscanos en América; quinientos años de presencia evangelizadora*, México, Conferencia franciscana de Santa María de Guadalupe, 1993.

- MOTOLINÍA, Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España*, Edmundo O'Gorman (editor), México, Porrúa, 1979.
- MURIEL, Josefina, *Hospitales de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- PANIAGUA AGUILAR, Nicolás, *De la privilegiada y leal ciudad de indios al ayuntamiento constitucional de Tzintzuntzan, 1718-1826* [Tesis de Maestría en Historia], Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015.
- PANIAGUA AGUILAR, Nicolás, *La república de indios de Tzintzuntzan. 1540-1689* [Tesis de Licenciatura en Historia], Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Facultad de Historia, 2011.
- PAREDES MARTÍNEZ, Carlos S. (editor), *Y por mi visto... mandamientos, ordenanzas, licencias y otras disposiciones virreinales sobre Michoacán en el siglo XVI*, México, CIESAS, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Ediciones de la Casa Chata, 1994.
- PHILLIPS, Richard E., "La participación de los indígenas en las procesiones por los claustros del siglo XVI en México", *Relaciones*, núm. 78, vol. 20, Zamora, El Colegio de Michoacán, primavera de 1999.
- POLLARD PERLSTEIN, Helen, *Tariacuri's Legacy*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1993.
- PULIDO, Mónica, *Las ciudades de Mechuacán: Nobleza, memoria y espacio sagrado en la disputa por la capitalidad. Tzintzuntzan, Pátzcuaro y Valladolid. Siglos XVI-XVIII* [Tesis de Doctorado en Historia del Arte], México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.
- RAMÍREZ, Mina, *La catedral de Vasco de Quiroga*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1986.
- REA, Fr. Alonso de la, *Crónica de la orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán en la Nueva España*, México, La Voz de México, 1982.
- RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- RUIZ, Mirna, *Sistemas de abastecimiento y distribución hidráulica en los conventos franciscanos y agustinos en el Michoacán virreinal. Los casos de Tzintzuntzan y Cuitzeo* [Tesis de Maestría en Arquitectura, Investigación y Restauración de Sitios y Monumentos], Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Facultad de Arquitectura, 2012.
- TORRES VEGA, José y Guadalupe SALAZAR GONZÁLEZ, *Documentos para la historia del espacio habitable en el Archivo Histórico Casa de Morelos*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2011.

- TOUSSAINT, Manuel, *Pátzcuaro*, México, Universidad Nacional de México, 1942.
- WARREN, Benedict [estudio introductorio y edición], *Michoacán en la década de 1580*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000.
- WARREN, Benedict, “Writing the language of Michoacan: sixteenth century Franciscan linguistics”, en Francisco MORALES (editor), *Franciscan presence in the Americas, essays on the Activities of the Franciscan Friars in the Americas, 1492-1900*, Maryland, Academy of American Franciscan History, 1983, pp. 308-344.
- WARREN, Benedict, *Estudios sobre el Michoacán Colonial* [Colección Historia Nuestra, núm. 23], Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, Fimax, 2005.
- WARREN, Benedict, *La conquista de Michoacán 1521-1530*, Morelia, Fimax Publicistas, 1977.
- WRIGHT CARR, David Charles, *Los franciscanos y su labor educativa en la Nueva España (1523-1580)*, Colección Divulgación, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Editorial de la Universidad del Valle de México, 1998.

Fecha de recepción: 19 de agosto de 2019

Fecha de aceptación: 22 de mayo de 2020



EL USO DE LA MÚSICA EN EL TRÁNSITO DEL REINO A LA REPÚBLICA

RAÚL HELIODORO TORRES MEDINA



RESUMEN

El presente trabajo destaca cómo la música generada durante el proceso de emancipación tuvo su origen en un corpus sonoro tradicional que empieza a ser perseguido durante la segunda mitad del siglo XVIII debido a las nuevas formas de pensamiento de los borbones; la manera cómo este corpus con su carácter discordante se tornó propicio para injertarse en las letras a favor y en contra del movimiento de insurrección iniciado en 1810; y, finalmente, cómo algunos de sus versos contenían el germen del antiespañolismo que posteriormente sería utilizado por el naciente Estado mexicano como medio para generar identidad entre sus habitantes.

Palabras clave: música; sones y jarabes; corpus sonoro; emancipación; antiespañolismo.



THE USE OF MUSIC IN THE TRANSIT OF THE KINGDOM TO THE REPUBLIC

SUMMARY

The present work points out how the music created during the emancipation process, originated in a traditional sonorous corpus which started to be persecuted in the second half of the 18th century due to the new Bourbon way of thinking. The way this corpus, with its discordant nature, became suitable to get implanted in the lyrics for and against the insurrection movement started in 1810 and finally, as some of its verses had the anti-Spanish germ how it was later used by the rising Mexican State as a means of creating an identity among the inhabitants.

Key words: music; sons and jarabes; sonorous corpus; emancipation; anti-Spanish.

L'UTILISATION DE LA MUSIQUE DANS LE TRANSIT DU ROYAUME À LA RÉPUBLIQUE

RÉSUMÉ

Cet ouvrage met en évidence comment la musique générée lors du processus d'émancipation trouve son origine dans un corpus sonore traditionnel qui commence à se poursuivre dans la seconde moitié du XVIIIe siècle en raison des nouvelles façons de penser des Bourbons. La manière dont ce corpus au caractère discordant est devenu propice à se greffer dans les lettres pour et contre le mouvement insurrectionnel qui a débuté en 1810 et, enfin, certains de ses versets contenant le germe de l'anti-espagnolisme qui serait plus tard utilisé par l'État mexicain naissant comme moyen de générer une identité parmi ses habitants.

Mot-clés: musique; sones et jarabes; corpus sonore; émancipation; anti-espagnolisme.

INTRODUCCIÓN



En el artículo de 1947 titulado “Mariano Elízaga y las canciones de la Independencia”, Gabriel Saldívar afirmaba que la música había sido un instrumento efectivo por parte de la insurgencia para la difusión de sus ideas:

[...] quizá sin saberlo ni quererlo, los que se ocupaban de componer himnos, marchas y cantos, contribuían grandemente a su causa y lograban por ese medio infundir horror en los dirigentes del bando contrario. El aprovechamiento del efecto psicológico de la música unida a la rima había sido llevado a su extremo, excitando los sentimientos de patria y libertad, era música que se hacía para servir a todo un conglomerado; se le entregaba para que, al adueñarse de su espíritu, le estimulara aquella sensibilidad y lo hiciera arder en llamas de emancipación y la letra al fijarse en su cerebro a base de continuas repeticiones le obligará a amar la liberación tan deseada.¹

Es evidente que el texto estaba permeado por la visión tradicional en torno a las causas del movimiento de emancipación, el cual consideraba

¹ SALDIVAR, Gabriel, “Mariano Elízaga y las canciones de la independencia”, *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, vol. 63, núm. 3, 1947, p. 655.

que todos los mexicanos se habían levantado en armas para vengarse de los ultrajes que los españoles habían cometido durante los trescientos años de dominio sobre estas tierras.² No en vano, conceptos como patria y libertad eran bastiones que justificaban a un movimiento que la historia oficial consideró independentista desde su génesis.

Saldívar no logra dar cuenta de cómo se fueron construyendo esos sentimientos de “patria y libertad en la población novohispana”, aunque es claro para él, que las “continuas repeticiones de la música y sus letras” se fueron adueñando de su espíritu, y como resultado, les hicieran arder en las “llamas de la emancipación”. Las nuevas interpretaciones históricas, no obstante, han demostrado que la lucha empezada en 1810 tuvo múltiples aristas y que no todos sus actores compartían los mismos propósitos, aunque todos escucharan la misma música con letras “sediciosas”.

El musicólogo también afirma que “se escogió la música popular, [y] las melodías de las canciones que común y corrientemente se entonaban en todas partes.”³ Sin embargo, no toma en cuenta que esa misma música fue utilizada por el bando contrario para propagar sus propias rimas. Tampoco llega a explicar si “la música unida a la rima” fue creada al momento de la lucha, ni los mecanismos que operaron para realizar esa transmisión, o si fue momentánea o tuvo alguna trascendencia en el naciente Estado mexicano.

Es indudable que la música es un conducto para apoyar un levantamiento o, un instrumento para restarle legitimación. Sin embargo, no eran precisamente las canciones populares del momento, ni las letras sediciosas de las mismas lo que había generado una afinidad con la insurgencia, que por lo demás no resultaba del todo clara, ya que el simple hecho de escuchar canciones no garantizaba el surgimiento de una identidad protonacional. Es seguro que esta afinidad, por lo demás inconsciente, provenía de la audición de las líneas melódicas tradicionales enquistadas en la mentalidad de generaciones. Una *afinidad cultural* que en contextos específicos, como la fiesta, congregan a grupos de personas con gustos

² HERNÁNDEZ JAIMES, Jesús, “Los grupos populares y la insurgencia. Una aproximación a la historiografía social”, en *La independencia de México: temas e interpretaciones recientes*, México, Universidad Autónoma de México, Instituto de investigaciones Históricas, 2010, pp. 65 y 68.

³ SALDÍVAR, “Mariano Elízaga”, pp. 655-656.

compartidos, aunque estos no sean permanentes, pero que se mezclan con expresiones de corte ideológico o político, por mencionar algunos.

Pero, ¿qué pasa cuando no hay partituras donde se pueda examinar la música del periodo como el aquí descrito, por tratarse básicamente de tradición oral? Es evidente, y así lo han hecho notar diversos trabajos procedentes de variadas disciplinas, que los estudios musicales no deben encuadrarse en el análisis de la música en sí. El hecho musical tiene que ser entendido partiendo de los factores sociales que lo rodean y, por lo tanto, el abordaje analítico que de ella se realiza debe tomar en cuenta los elementos culturales que permean a la sociedad. Si bien, la historia de la música no puede obviar el análisis formal del hecho musical, cuando se pueda o el objeto de estudio así lo requiera, no debe circunscribirse únicamente a esta última particularidad. Al respecto, Jaime Hormigos escribe:

Todas las funciones de la música están determinadas por la sociedad, por tanto, podemos decir que únicamente conoceremos la música y los entornos sociales que hay en torno a ella, si conocemos el trasfondo cultural en el que se crea, ya que cada cultural musical está compuesta de sus propias particularidades y tiene procedimientos concretos para validar la música.⁴

Siguiendo este orden de ideas, el objetivo del presente artículo es entender el fenómeno musical como un objeto maleable que se va acomodando y adecuando al contexto histórico anterior y posterior del periodo conocido como Independencia de México; la forma en que los sones y jarabes novohispanos circulan de un estatus transgresivo hasta convertirse en un elemento que es utilizado para legitimar al naciente estado mexicano; y, entender las continuidades históricas, no solo por la prolongada escucha de esta música, sino también por un discurso reiterativo que veía en el enemigo el adhesivo que podría cohesionar socialmente a quienes ahora se les nombraba mexicanos.

Por tanto, si pensamos a la música como un hecho social, debemos abordarla: 1) inicialmente como un corpus sonoro tradicional compartido, etiquetado como trasgresor desde mediados del siglo XVIII; 2) como un

⁴HORMIGOS RUIZ, Jaime, “La sociología de la música. Teoría clásicas y punto de partida en la definición de la disciplina”, *Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, núm. 14, 2012, p. 76.

vehículo que da continuidad al fenómeno anterior enquistándose ahora dentro de un movimiento transgresor violento; y, 3) como producto de un imaginario social que sustenta una postura política que veía en el antiespañolismo un vínculo que coagularía el mexicanismo. Aunque no contemos con suficientes partituras que nos den cuenta de cómo se escuchaban estas canciones, al ser parte del hecho social, se infiere su utilización e impacto en el tránsito entre formas de gobierno.

Esta maleabilidad del fenómeno musical también es rastreada en este trabajo al hacer el análisis de las letras que acompañaban a las canciones. Algunas coplas se presentan a manera de ejemplo y no persiguen un análisis profundo. No obstante, cuando se trata del sentir antiespañol, la lírica que acompañaba a la música del periodo ha sido tratada como forma discursiva, donde se puede rastrear una problemática cuya temporalidad nos remite a continuidades específicas. Así, el término antigachupinismo debe pensarse desde la perspectiva del “nivel pragmático” del análisis del discurso, es decir, para qué fue “usado ese lenguaje, pues tiene y cumple una función que, a veces, es muy específica, y se mezcla con el modo de ser cultural propio de cada grupo humano.”⁵ Es evidente que estas letras generaban sentimientos de antipatía que fueron retomados para sustentar posicionamientos políticos que pretendían generar cargas ideológicas específicas. La lírica actúa como testimonio para encontrar persistencias culturales, en tanto, pensamientos contenidos en ella que forjan imaginarios sociales.

CORPUS SONORO TRADICIONAL

Los sones (sonecitos de la tierra, sonecitos del país o airecitos del país) y jarabes formaron parte del repertorio tradicional del mundo novohispano, y eran socorridos en los festejos conocidos como fandangos, a los cuales acudían los grupos secundarios de la Nueva España.⁶ No obstante, el afán de los borbones ilustrados por reglamentar la vida cotidiana y hacerla más

⁵ MARTINEZ MIGUÉLEZ, Miguel, “Hermenéutica y análisis del discurso como método de investigación social”, *Paradigma*, vol. XXIII, núm. 1, 2002, p. 10.

⁶ En carta fechada en 1779, fray Gabriel de la Madre de Dios, se quejaba de que “los malditos fandangos” necesitaban ser reformados, ya que las instrucciones y prédicas de los misioneros y ministros habían resultado vanas, pues “no faltan sujetos que digan lo contrario”. Y es que los fandangos, tal como lo afirma la carta, eran muy populares en “México, Puebla, y todos los demás pueblos, y ciudades”, a finales del dieciocho novohispano. ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (en adelante AGN), Inquisición, vol. 1178, f. 13 (1779).

acorde con su manera de entender el mundo, llevó a las diversas autoridades a tratar de controlar las diversiones populares durante la segunda mitad del siglo XVIII. La música y los bailes fueron blancos de ese intento por controlar lo lúdico, al ser calificados como “torpes”, “lascivos” y “deshonestos”. El pretexto aludido para la prohibición de estas músicas, se fundamentaba en que esta diversión atentaba contra la moralidad; lo que iba en perjuicio de las conciencias y ocasionaba un relajamiento de las costumbres. Al respecto, opinaba el párroco Juan Francisco Domínguez en 1806: “cuando están en sus bailes y cantos, con qué torpezas, con qué desvergüenza, provocándose unos a otros con los movimientos, con los bailes lascivos, a que acompañan todos con desentonadas risas.”⁷

La temática de la música prohibida por la Inquisición novohispana ha sido objeto de múltiples investigaciones, debido a las diversas acusaciones presentadas ante el santo tribunal.⁸ Algo similar ocurre con el estudio de los versos que acompañaban a la música, ya que las partituras son sumamente escasas. No es propósito de este breve trabajo abundar sobre esta última cuestión, aquí solo presentaremos, a manera de ejemplo, la letra de un son poco conocido:

En la barriga te metí
un animal tan veloz
y no ande poderla sacar
juntamente los dos.
Señor Francisco.

⁷ DOMÍNGUEZ, Juan Francisco, *Voces a la alma que da un párroco a sus feligreses, en cinco pláticas en los viernes de cuaresma*, México, Oficina de Mariano Zúñiga y Ontiveros, 1806, p. 40.

⁸ Para profundizar en el tema es conveniente revisar: CASANOVA, Pablo González, *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*, México, El Colegio de México, 1958; VIQUEIRA, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de la luz*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987; ROBLES-CAHERO, José Antonio, *Inquisición y bailes populares en la Nueva España ilustrada, erotismo y cultura popular en el siglo XVIII* [Tesis de Licenciatura en Historia], México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1989; “La memoria del cuerpo y la transmisión cultural: las danzas populares en el siglo XVIII”, en *La memoria y el olvido, Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985; “Cantar, bailar y tañer: nuevas aproximaciones a la música y el baile populares de la Nueva España”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, núm. 8, abril-junio, 2005, pp. 42-76; TORRES MEDINA, Raúl Heliodoro, *“En perjuicio de las conciencias...” Música popular alternativa en el dieciocheso novohispano (1766-1821)* [Tesis de Licenciatura en Historia], México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997; SANTOS RUIZ, Ana Elisa, *Los sones de la tierra en la Nueva España del siglo XVIII. Su espacio social*, [Tesis de Licenciatura en Historia], México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003; ROJAS LÓPEZ, María Isabel, *Cantos y bailes populares perseguidos por la Inquisición novohispana en la segunda mitad del siglo XVIII e inicios del siglo XIX*, [Tesis de Licenciatura en Historia], México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

Señor Francisco
mi madre tenía un perrito
y en el vientre se lo metieron
a francisquito el nevero.

Te di la mano de esposa
y no me casé contigo
porque tenías a tu amiga
y yo tenía mi amigo.

Con esta y no digo más
alrededor de un sombrero
me cagué en las orejas de pancho
el nevero.⁹

Además de la crítica social, muchos sones y jarabes se acompañaban de letras cuya temática hablaba en tono satírico de la Iglesia, los sacerdotes y frailes. Entre los muchos temas de carácter amoroso encontramos también letras plagadas de connotaciones sexuales y groseras, como el son arriba transcrito. Pareciera como si el inconsciente se tratara de alejar de aquello que había dictado su vida espiritual durante generaciones, es decir, la religión y preceptos inculcados por el conquistador, ahora se despreciaban mediante una forma de diversión, como eran los cantos y bailes.

Tanto los intérpretes como los oyentes tenían conocimiento de lo que cantaban y bailaban, y parecían no tener miedo de las censuras de la Iglesia. Por supuesto, de esta situación sabían los eclesiásticos “Su ilustrísima es esta gente tan rústica que me parece no forma idea de lo que son las censuras de la iglesia ni de sus edictos, y por eso, no dudo que muchos bailen y canten las coplas del referido jarabe gatuno, aun cuando oigan decir, que se excomulgan.”¹⁰ Por ejemplo, en la ciudad de Veracruz varios sujetos habían declarado que se ejecutaba el jarabe gatuno aun cuando estaba prohibido:

⁹ AGN, Inquisición, vol. 1399, exp. 4, fs 135-137. En el proceso contra María, mujer de Manuel, Gachupín, el denunciante Francisco Anselmo González expresaba que “empezó a oír clara y festivamente música y que percibía que cantaban el son de la limonada y el mamburú = y estas palabras: coge a tu nana coge a tu abuela = coge a tu amiga = y coge a tu tía: que estas voces o palabras parece al que expone que las canta una mujer”. AGN, Inquisición, vol. 1399, exp. 4, f. 129. Subrayado original.

¹⁰ AGN, Inquisición, vol. 1399, exp. 4, f. 328v.

[...] declararon diciendo que dos de ellos le habían cantado en aquella ocasión y cuatro los habían escuchado y preguntándoles a estos cuatro si ellos también lo habían cantado antes me respondieron que sí; y preguntándole a todos los seis si sabían que el dicho canto estaba prohibido con la excomunión, me respondieron que sí lo sabían.¹¹

Es de suponer que para una persona acostumbrada a escuchar un tipo de música y observar ciertos bailes durante años, las represiones y prohibiciones resultaban huecas, y lo que escuchaban no era nada pecaminoso; de ahí que las penas de excomunión no hicieran mella en su ánimo.¹² No se puede negar tampoco que existió un sector que gustaba hacer encolerizar a los santos padres, por el simple motivo de molestar a quien se consideraba como autoridad.

Algunos se escudaban diciendo que no conocían las prohibiciones porque donde vivían no se había publicado ningún edicto. Los propios sacerdotes reconocían los límites de estos documentos, pues después de leerlos públicamente se pegaban en lugares acostumbrados, por ejemplo, en las entradas de los templos, pero pronto se pudrían por la humedad y salina de las paredes, además, se puede agregar que mucha gente no sabía leer, con lo cual se reducía su eficacia. Otros tantos, ignoraban o no temían a la excomunión ni a los castigos. No obstante, tenemos que recalcar que no era una cuestión de moral sino de costumbre lo que propiciaba la temática corporal y escrita de la música novohispana perseguida.

Sin duda, el ya mencionado *jarabe gatuno* fue la música que más escozor causó a las autoridades civiles y eclesiásticas algunos años antes del proceso de emancipación iniciado en 1810, aunque su permanencia entre los escuchas continuó durante los años del conflicto armado. En 1802 el virrey Félix Berenguer de Marquina lo había censurado mediante bando, y un edicto inquisitorial lo prohibía con pena de excomunión;¹³ sin embargo, en 1804 en la ciudad de Jalapa se afirmaba: “que he oído en el año pasado después de publicado el edicto que prohíbe [...] el jarabe gatuno a varias

¹¹ AGN, Inquisición, vol. 1410, exp. 1, f. 328v.

¹² AGN, Inquisición, vol. 1410, exp 1, f. 73v.

¹³ AGN, Indiferente Virreinal, caja 5319, exp. 13, f. 1; caja 5266, exp. 3, f. 2.

personas cantar dicho jarabe”¹⁴ Un año después una denuncia de María Natividad Lozada reiteraba el asunto.¹⁵

Los militares y soldados eran asiduos a los bailes y música proscrita, tanto que llegaron a ser objeto de denuncia, como la hecha por José Matías Calabriz:

En atención a que el muy respetable tribunal del Santo Oficio ha reprobado el jarabe nombrado gatuno; el día 21 del corriente [1806] a las ocho de la noche comenzó a tocarle Don Manuel Benegas sargento primero del Regimiento de Milicias de México acantonado en esta villa [de Orizaba], y habiéndole dicho, como estaba descomulgado quien le tocara, me respondió que se entendía para los que le bailaban, a que respondí, yo cumplo con avisar [...].¹⁶

Pero no solo gustaba entre los grupos secundarios rurales agrupados en pequeñas villas y pueblos, también diversos grupos avecindados en ciudades más grandes como Puebla o México escucharon esta música. La introducción de los sones novohispanos entre todos los estratos sociales fue notoria por medio del teatro, es por ellos que en el Reglamento u Ordenanzas de Teatros de 1786, se menciona en su punto 5, que para evitar escándalos:

[...] con especialidad en los bailes que se conocen con el nombre de la tierra, que siendo característicos del país y permitiéndose en cada uno de los suyos como en España el fandango, y seguidillas etc. ha parecido no privar a este público de los que le son propios y a que está acostumbrado [...].¹⁷

Según Yolanda Moreno Rivas, “la primera aparición pública y notoria” de los llamados sonecitos del país ocurrió en 1785;¹⁸ no obstante, desde 1772 se hace alusión de su aparición en los tablados en una carta del clérigo presbítero Agustín Rotea:

¹⁴ AGN, Inquisición, vol. 1410, exp. 1, f. 69.

¹⁵ AGN, Indiferente Virreinal, caja 4241, exp. 23, f. 2.

¹⁶ AGN, Inquisición, vol. 1410, exp. 1, fs. 4v-5.

¹⁷ AGN, Inquisición, vol. 1410, exp. 1, fs. 64-64v. Subrayado mío.

¹⁸ MORENO RIVAS, Yolanda, *Historia de la música popular mexicana*, México, Alianza Popular Mexicana, 1989, p. 9.

La noche del 16 del corriente en que se representó en el teatro de esta ciudad [México] la tragedia intitulada: Reinar después de morir; concluido el segundo acto o jornada, y la pieza que llaman sainete, salieron dos cómicas, a repetidas instancias del auditorio, a cantar y bailar un son nombrado la cosecha. Es este, señor, un baile de lo peor que puede inventar la malicia, y tan indecente que no se permitiría en un país de gentiles y herejes con tal de conservar en algunos restos de honor y vergüenza [...] el pueblo con el aplauso, con la risa, con los dichos, viene a ser un fiel intérprete de aquellas acciones. Las coplas que lo acompañan, no sé lo que dicen, pero me hago el cargo de que estarán llenas de alusiones torpísimas que correspondan a dicho baile.¹⁹

No solo mencionaba el son de la cosecha, sino que también se habían ejecutado otros tres sones: el temascal, el pan de jarabe y el pan de manteca, a los que también calificó como torpes y deshonestos. Los sonecitos del país utilizados en el teatro tenían las mismas características de sus congéneres usados para las fiestas, en las pulquerías o en las calles, pues eran satíricos, jocosos, lúbricos, groseros, etcétera.

Es necesario decir que en los programas del Coliseo encontramos sonecitos del país que se tocaban y bailaban junto con la música de origen ibérico. Basten algunos ejemplos para ilustrar por qué fueron importantes como números de entretenimiento en los entreactos de las obras teatrales. Recordemos que mucha gente, al igual que en España, asistía al teatro no por la obra en sí, sino por los sainetes, tonadillas y los propios sones.

A finales del siglo XVIII eran parte integrante de los programas en los espectáculos teatrales. En 1790 se bailaron los bergantines, la cucaña, las boleras, la alemana y los bailes del país, así como los garbanzos y la tirana; en otra ocasión se entonaron las lanchas y dos sones del país: los bergantines y el jarabe;²⁰ el viernes 14 de junio de 1793 fue interpretada una machuca con la guitarra y el pan de manteca: Mariano y Vicenta;²¹ en 1813 se representaban seguidillas y el jarabe, junto con la bamba poblana.²² El *Diario*

¹⁹ AGN, Inquisición, vol. 1162, f. 382.

²⁰ OLAVARRÍA Y FERRARI, Enrique, *Reseña histórica del teatro en México 1583-1911*, México, Porrúa, 1961, tomo 1, pp. 127-129.

²¹ ARCHIVO HISTÓRICO DE LA BIBLIOTECA DEL MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA, *Hospital Real de Naturales*, vol. 104, exp. 7, f. 57.

²² OLAVARRÍA Y FERRARI, *Reseña histórica*, p.167; RANGEL, Nicolás, "El teatro", en *Antología del Centenario*, México, Imprenta de Manuel León Sánchez, 1910, vol. 2, p. 51.

de México es una fuente primordial que nos permite conocer más ejemplos de la forma en que esta música se fue introduciendo en el Coliseo de la ciudad de México.

La realidad era que al calor de esta música y sus bailes se producían reacciones de júbilo que no parecían ser indecentes, pero que las autoridades virreinales no toleraban por considerarlas excesos del público.

Al tiempo de bailar el jarabe en la comedia de ayer dijo en voces altas y descompuestas Don Juan Rueda: Mi alma Dios te quiere otra: por lo que dispuse inmediatamente arrestar esa persona y asegurarla en la cárcel de corte juntamente con la de Don José Barberi que incitaba a Rueda, y en voz baja le apuntaba lo que había de decir.

Este hecho fue público como que estaban sentados los dos en la primera banca: por lo mismo me pareció digno de alguna demostración; pues ya en algunas otras ocasiones he advertido algún exceso de esta clase que no he podido castigar por la incertidumbre del inculpado.²³

El virrey Conde de Revillagigedo había minimizado muchas cuestiones del teatro, y gracias a eso se produjo una introducción paulatina y constante de seguidillas, boleras y los “primeros bailes del país.”²⁴ Sin embargo, no todos estaban de acuerdo y los sonos recibían severas críticas, sobre todo por parte de algunos clérigos. Se afirmaba que estos espectáculos mundanos retrataban la temible corrupción de costumbres, llegándose a tomar:

[...] unas licencias que verdaderamente debo llamar gentílicas, por medio de muchas composiciones que con el nombre, ya de sonecitos de la tierra, seguidillas, tiranas, boleras, y otros muchos, sensibilizan los malvados afectos de que están empapados unos corazones verdaderamente carnales [...]²⁵

Fueran exageraciones o no, lo cierto es que los sonecitos del país formaron parte importante del espectáculo teatral hasta el fin del dominio

²³ AGN, Historia, vol. 478, exp. 6, fs. 3-3v.

²⁴ DALLAL, Alberto, *La danza en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1986, p. 127.

²⁵ AGN, Inquisición, vol. 1312, fs. 149-150.

español, colándose de alguna manera en el gusto de la élite novohispana, aunque reprocessadas al gusto de los acaudalados. Incluso se ha pensado que muchos de estos sonos se volvieron un símbolo de identidad para el criollismo.²⁶

Entonces, si los sonocitos del país eran escuchados y disfrutados por gran parte de la sociedad novohispana, ¿podríamos inferir que esta música ayudó a forjar una identidad entre los criollos y otros grupos como los mestizos? Considero que la aseveración es demasiado arriesgada, ya que lo identitario conlleva a que un grupo acoja exclusivamente o tenga como prioritaria la escucha de cierto género de música. Es preferible el término *afinidad cultural*; entendida esta, como el nexo que se genera al compartir ciertos gustos, en este caso musicales, pero que no necesariamente forjan identidades bien definidas. Lazos que pueden ser temporales pero que llegan a generar confluencias en determinados momentos; los cuales al entrar en contacto con otro tipo de factores (políticos, ideológicos o económicos), pueden generar cohesión social. Esto bien puede aplicarse a los acontecimientos que sucedieron al levantamiento armado de 1810.

Podemos observar como a través del tiempo se fue configurando un corpus sonoro tradicional y compartido por buena parte de la población novohispana, que no se hizo evidente en los papeles inquisitoriales sino hasta que el imaginario borbónico visualizó una sociedad acorde a la perspectiva de su mundo. Como veremos a continuación, en los años del movimiento emancipatorio, a este corpus de música tradicional le fueron adaptadas letras “sediciosas” que en primera instancia servirían para alentar y relajar a los combatientes. Este repertorio sonoro tradicional recibió un primer reacomodo para ser adecuado al nuevo contexto que vivió gran parte de la sociedad novohispana: la guerra.

LA DIFUSIÓN AUDITIVA

La música ha sido parte constitutiva de los movimientos sociales, ya sea para entretener, glorificar o protestar. Sin embargo, la transmisión y asimilación de sus mensajes deben contextualizarse para entender su

²⁶ RUIZ CABALLERO, Antonio, “¡Abre los ojos, pueblo americano! La música hacia el fin del orden colonial en Nueva España”, en *Documentos de trabajo IELAT*, núm. 21, 2010, pp. 13-15.

impronta en el tejido social. Toda música anterior a la era de las grabaciones, analógicas o digitales, de repetición limitada y circunscrita a espacios específicos de escucha, debe tomarse con reservas si se pretende explicarla como vehículo de propaganda. En efecto, había una difusión de la música en espacios como el teatro, los saraos o los fandangos, pero su introducción era de mucho menor calado que en épocas actuales y no había una metodología pensada con el fin de incidir en el pensamiento del público escucha. Por tal motivo, es preferible hablar de *difusión* que de un programa propagandístico a cabalidad.²⁷

La insurgencia de 1810, iniciada como una búsqueda por la autonomía y terminada con la independencia, no estuvo exenta de que a la par de la acción violenta se fueran componiendo una serie de canciones donde se enaltecían las virtudes del movimiento y sus protagonistas.²⁸ La música no solo se escuchaba en los acantonamientos, también en las casas donde se daba algún baile por personas afines a la ideología rebelde.²⁹ Las viejas tonadas con letra de crítica social de las que hablamos en el apartado anterior, se usaron para elogiar al levantamiento y, al igual que aquellas que relajaban la moral, ahora fueron consideradas sediciosas por las autoridades virreinales. Un conocido ejemplo son las siguientes letras que exaltan la figura de Morelos y su lucha en el sitio de Cuautla entre febrero y mayo de 1812.

Fue Calleja, para Cuautla
con su ejército marchando
a las orillas llegó,
pero a la trinchera ¡cuando!

²⁷ Es necesario agregar que la música es solo una parte de un discurso más complejo donde convergen el baile, la indumentaria y otras expresiones culturales.

²⁸ No era desconocido en la Nueva España tener música en las verbenas que se originaban como colofón a los triunfos en alguna rebelión. Se ha mencionado que, durante la revuelta ocurrida en 1767, se realizaban festejos “con música, baile, canto y alegría general que remplazaba los alaridos de rabia”. TAYLOR, William B, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 178.

²⁹ MARTÍNEZ DE LA ROSA, Alejandro, “Peteneras, malagueñas y panaderos. Crítica social americana contra el antiguo régimen en tres géneros populares iberoamericanos”, en *Cantos de guerra y paz: la música en las independencias iberoamericanas (1800-1840)*, Madrid, Ediciones Universidad Autónoma de Madrid, Ministerio de Economía y Competitividad, 2015, p. 312.

Rema indita de mi vida
yo te enseñaré a remar
que las glorias de Morelos
es preciso celebrar.³⁰

Sin embargo, no solo los partidarios de la insurgencia utilizaron esta música novohispana para hablar de sus hazañas, también el bando “lealista” se apropió del repertorio tradicional para que fluyeran sus propias posturas. En carta dirigida al virrey Juan Ruiz de Apodaca en agosto de 1818, José María de las Casas le comunicaba que había escrito una composición con motivo del desembarco de Francisco Javier Mina en Soto la Marina, titulada *Canción patriótica*, la cual había hecho difundir entre sus amistades más cercanas. Dice la letra lo siguiente:

Canción patriótica compuesta por el fiel vasallo del rey nuestro señor, Don Fernando Séptimo, Don José María de las Casas en 2o de mayo de 1817, contra la perfidia y papeles cismáticos que el traidor y rebelde Xavier de Mina se halla expandiendo en Soto la Marina para seducir a su vil partido a los incautos.

A la arma, a la arma, a la arma
Muera Mina por traidor
Y viva el rey Fernando
La patria y religión.

El rey nos quiere y ama
pues somos sus leales hijos
en el trono le tenemos
siempre amante y muy propicio.

Con sismas con papeles
quiere el traidor persuadirnos
y en sus lazos hacer caer
los incautos y sencillos.

³⁰ SALDÍVAR, “Mariano Elízaga”, pp. 648-649.

Cuanto este dice es falso
lealtad al rey hemos prometido
guardan bien su real corona
y el real patrimonio mismo.

Viva Dios, y viva el rey
muera Mina por traidor
viva nuestro gran virrey
la patria y religión.³¹

Cuando Begoña Lolo habla de la guerra de independencia española contra los invasores franceses, destaca el alcance de las canciones como instrumento político, pues afirma que fueron un conducto para la propagación de las ideas libertarias:

Muchas de estas canciones fueron escritas al hilo de los acontecimientos de ahí que su reflejo de la realidad histórica adoptase a menudo una visión sectaria y fragmentada, la música que las acompañaba se asentaba en melodías sencillas, fácilmente memorizables, en las que predominaba el valor del texto frente a la música, no había intencionalidad de crear obras de gran valía artística. A pesar de ello sirvieron como imagen política y símbolo del pueblo español [...]³²

No dudamos que muchas de aquellas canciones pretendieran la propagación de ideas; no obstante, su impacto es casi imposible de medir y, sobre todo, no es posible constatar que el éxito de un movimiento social pueda deberse al adoctrinamiento por medio de las letras que acompañan las melodías, principalmente, cuando los grupos populares ni eran homogéneos ni buscaban los mismos fines. La destacada historiadora Isabel Olmos ha concluido que la actuación de los grupos populares en el proceso emancipatorio, se fincó en los deseos de venganza contra los terratenientes y como rompimiento de una cotidianidad cargada de “ocio y desesperanza”,

³¹ AGN, Inquisición, caja 191, s. fs. El mismo personaje había compuesto un jarabe que refería a la toma de Soto la Marina por el comandante Francisco Arredondo, después de que Mina había escapado del lugar.

³² LOLO, Begoña, “La música al servicio de la política en la guerra de independencia”, *Cuadernos dieciochistas*, núm. 8, 2007, pp. 237-238.

más que la persecución de los deseos de libertad. Mientras que otros como John Tutino, Brian Hammett y Jaime E. Rodríguez, mencionan que parte del sector menos favorecido de la población novohispana no colaboró o se mantuvo displicente al movimiento insurgente, “incluso, dio muestras de lealtad a la corona en algunos momentos.”³³

Por tanto, no se puede dar gran peso al papel de la música en estos años, a pesar, como ya vimos, de que fue una acompañante para ambos bandos en conflicto. No obstante, Lolo menciona algo que nos parece sumamente interesante para entender el papel de la música en este periodo, las melodías eran “sencillas, fácilmente memorizables”; que para el caso novohispano fueron compuestas al momento, pero cuyas estructuras musicales pertenecían al corpus sonoro tradicional que se escuchaba casi medio siglo antes. Es en este repertorio de fácil escucha, donde encontramos las raíces de una afinidad imputable a la música antes que a las letras que la acompañaban.

Buena parte de lo que sabemos sobre el temor que las autoridades tenían por la propagación de las ideas mediante la música, procede de una denuncia que se hizo en contra de varios individuos que habían hecho un fandango en Valladolid en 1813, donde se cantó y se bailó el jarabe, las mañanitas insurgentes y otras marchas. Este acontecimiento originó que el gobierno viera en estos festejos un foco de propagación de las ideas insurgentes.³⁴ Por lo menos así lo percibieron las autoridades virreinales en la causa seguida contra el canónigo prebendado Martín García de Carrasquedo, donde se informaba que muchos partidarios de la insurgencia estaban “haciendo bailes y diversiones en que se han cantado versos alusivos a la misma materia con aplauso de muchos de los circunstantes.”³⁵

A lo largo del proceso los testigos afirmaban que efectivamente se cantaba y bailaba; sin embargo, se tocaba todo tipo de música y las letras no hacían referencia a la insurrección. Por el contrario, a lo dicho por los testigos, cuyas declaraciones los liberaban de toda culpa, lo más seguro era que sí se hubieran entonado dichos cantos “insurgentes y seductivos [...] que producían aplauso y alegría en los concurrentes.”³⁶ Uno de los

³³ HERNÁNDEZ, “Los grupos populares”, pp. 77-79.

³⁴ AGN, Infidencias, vol. 63, exp. 1, f. 1.

³⁵ AGN, Infidencias, vol. 63, exp. 1, f. 1.

³⁶ AGN, Infidencias, vol. 85, exp. 2, s. fs.

declarantes, Joaquín Ponce recordaba la letra que a tenor decía: Soldados valientes del señor Morelos, avoquen cañones y hagan prisioneros = soldados valientes del señor Negrete, toquen a degüello.³⁷ Ponce, afirmaba que la letra la había escuchado a los Cadetes de la Corona, y que estos acomodaban los versos como mejor les parecía. Este acomodamiento era moneda corriente en los sones de la tierra y jarabes, pues para evadir a las autoridades inquisitoriales se cambiaba la letra de cuando en cuando, ahora se les injertaban versos con clara alusión a la insurgencia.

El fiscal del Consejo permanente de Infidencia, Martín José de Barandiaran (teniente del Regimiento de Dragones del Príncipe), acusaba al citado prebendado Carrasquedo de “excitar, estimular, y aumentarla [habla de la sedición], propagándola por medio de canto, aplausos, y noticias favorables a los traidores”. Según Barandiaran, el cura y todos aquellos que asistieron al mencionado festejo, trasgredieron las leyes que sancionaban los ataques a la persona de rey o la paz nacional.

Durante el proceso, el fiscal sentenció que la sedición por medio de la escritura o el canto era mayor delito que el de las palabras, y dependiendo de la gravedad del ilícito se aplicaría la pena de “muerte natural o civil”. En un extracto de mismo mencionaba: “Que el mal que los homes [*sic*] dicen por escrito o por rimas es peor que aquel que [se] dice de otra guisa por palabras, porque dura la remembranza de ello para siempre.”³⁸

La autoridad mencionaba que, en la Real Pragmática del 17 de abril de 1772, se reafirmaban estas leyes y sus penas para todos los individuos “que distribuyen, copian, oyen o leen papeles sediciosos”. El fiscal pedía el castigo para Carrasquedo, pues en esos momentos de fuertes contracciones sociales, no se podían dar el lujo de tener “un partidario tan decidido en la carrera del crimen por la causa de los rebeldes, que se ha distinguido entre sus correos, fomentando la sedición por medio de los versos más escandalosos, y ofensivos a la inocente causa del soberano.”³⁹

Según se percibe por su apego a las leyes escritas, las autoridades españolas tenían clara conciencia del papel de los cantos, o más bien, de las

³⁷ AGN, Infidencias, vol. 63, exp. 1, fs. 5v-5. Toque a degüello: es la señal para que entre la caballería y mate al enemigo sin dejar prisioneros. En: <https://www.definiciones-de.com/Definicion/de/deguello.php> [Consultado el 22 de noviembre de 2019].

³⁸ AGN, Infidencias, vol. 85, exp. 2, s. fs. Subrayado original.

³⁹ AGN, Infidencias, vol. 85, exp. 2, s. fs.

letras de los cantos, como medio de transmisión. Para ellos, una repetición constante significaba una permanencia de la sedición en la mente de quien los escuchaba, originando la simpatía o adhesión por el movimiento rebelde. En estricto sentido, lo anterior resultaba cierto en parte. Lo que nunca imaginaron, o bien pasaron por alto, no solo las autoridades sino la sociedad novohispana en general; era esa parte que los individuos de una época no pueden percibir, la denominada *difusión auditiva*.

En las fojas 5v y 6 del proceso en contra del canónigo Carrasquedo, leemos lo siguiente: “que en los bailes de dicho Prebendado García se cantó en los mismos términos y á demás *el jarabe cuya composición musical se dice ser insurgente, pero con letra indiferente*”.⁴⁰ Esta alusión a las letras indiferentes, es decir, que no tenían nada que ver las ideas insurgentes, es reiterativa a lo largo del proceso. Vemos que era una salida de los testigos para que no se les inculpara de sedición, aunque como veremos, también tiene un trasfondo más profundo.

¿Cuál es entonces el papel de esta música con letra indiferente que, evidentemente, formaba parte del repertorio sonoro tradicional? Pensemos que, si bien las letras no remiten a las ideas de los rebeldes, lo que relacionaba los símbolos de lo costumbrista y los motivos de la insurgencia, eran las estructuras musicales aprendidas por el inconsciente; aquellas que se escuchaban en los espacios cotidianos de los novohispanos y que originaban lazos de afinidad cultural, los cuales a fuerza de haberse reproducido durante años de manera cotidiana, quedaban en la mente de los escuchas que entraban en contacto con ella. Un ejemplo concreto se encuentra en el ya citado proceso contra el canónigo Martín García de Carrasquedo:

Mi elogio no se dirigía a las letras o coplas, solo sí a la voz, música y estilo. Bergara asevera que se cantasen versos sediciosos en mi presencia. Habla en general, y no es fácil tuviese fijada la vista sobre todos los concurrentes, cuando asienta que se enajenaba tanto con la música, que ni se atendía a la letra del canto.⁴¹

La música tradicional popular de mediados del siglo XVIII, encontraba su afinidad con la insurrección por una vinculación con las estructuras

⁴⁰ AGN, Infidencias, vol. 63, exp. 1, fs. 5v-6. Subrayado mío.

⁴¹ AGN, Infidencias, vol. 69, exp. 2, s.f. Subrayado original.

sonoras permanentes en el pensamiento. Es este un proceso de aculturación musical inconsciente, la música perseguida tenía una trayectoria que lentamente se fue desligando de los cánones musicales, parte del dominio cultural tradicional. La dinámica sonora había tenido su propio proceso de emancipación; incluso las propias características de la música: alegría, desenfado, grosería, sensualidad animal, etc., remontan a lo que se quiere cambiar, romper o transformar. Las autoridades la identificaban con la violencia natural e intempestiva de los sectores populares. Cabe preguntarse entonces, ¿en qué contexto quedan las letras de las canciones, que si bien se ha sugerido fueron creadas para generar adhesión y partidarios al movimiento insurgente, así como engrandecer a la insurgencia y sus próceres, finalmente sirvieron para un propósito más importante, generar un incipiente nacionalismo entre los nuevos mexicanos mediante la adopción de un antiespañolismo que había estado latente en la estructura de la otrora sociedad novohispana?

LA TRASCENDENCIA DE LAS LETRAS: EL ANTIESPAÑOLISMO

Hemos dicho en la introducción que la lírica de las canciones del período de lucha por la “independencia” fue adaptada al repertorio sonoro tradicional, pero además encontramos en muchas de ellas una clara alusión al antiespañolismo o antigachupinismo. ¿Qué significó este término durante la lucha armada y la posterior creación del estado mexicano?

El término gachupín (cachupin), o recién llegado de la península a los territorios de ultramar, de origen no tenía un significado peyorativo; sin embargo, bajo ciertos contextos podía generar una connotación negativa. Antonio Alatorre, afirma que el término era de uso común para designar a los españoles que no eran conquistadores o sus descendientes, pero que efectivamente se usó para designar al español prepotente y abusivo,⁴² a la vez que el rencor hacia estos se convirtió en el motor que generó la violencia de los insurgentes, y fue utilizado como vehículo legitimador de la revuelta. Fue a través del discurso escrito de los dirigentes del movimiento que se hizo tangible no solo el deseo de expulsar sino también de acabar con los

⁴² ALATORRE, Antonio, “Historia de la palabra gachupín”. En: https://is.muni.cz/el/1421/podzim2017/SJ0B775/um/7431820/Texto_2_A.Alatorre_Gachupin.pdf?lang=cs. [Consultado el 3 de mayo de 2018].

españoles peninsulares. Marco Antonio Landavazo escribe que los textos antigachupines, no escritos por los próceres del movimiento, apuntan a que este sentimiento permeaba también a los sectores populares que acompañaban a la insurrección.⁴³

La propaganda insurgente no inventó el antigachupinismo desde luego, pero le dio un carácter abiertamente político a un sentimiento de animadversión ya por entonces secular. Pero si no lo inventó, sí lo extendió, más de lo que ya estaba. Por lo menos parecería que alentó un particular ambiente colectivo, marcado por lo que León Poliakov ha denominado la teoría de la conspiración, de acuerdo con el cual la difícil situación que vivía el reino —la crisis dinástica de la monarquía y el estado de guerra— era el resultado del designio directo de los peninsulares.⁴⁴

Contamos al menos con un ejemplo de este antigachupinismo en las canciones novohispanas anteriores al periodo de emancipación. Felipe Castro lo ha proporcionado cuando menciona que en Pátzcuaro los grupos rebeldes que patrullaban la ciudad iban cantando versos “ofensivos”. En Guanajuato, alrededor de 500 hombres realizaron una especie de verbena improvisada, y el testigo Joseph Ramírez declaró:

[...] después fue a la confitería de Juan Calzada junto al mismo puente donde la cuadrilla de más de quinientos hombres se hizo dar, vino, soletas, cajetas y dulces y después viniendo él con su mujer [...] quitó a una niña una guitarrita con la que venía cantando Viva el Rey de los Cielos, y muera el Rey de España y sus Gachupines que echan a perder la tierra, vámoslos matando y que no quede ninguno [...]⁴⁵

Si bien no ha sido tratado ampliamente por la falta de diversos testimonios documentales, lo anterior deja ver que en la región existía ese

⁴³ LANDAVAZO, Marco Antonio, “Para una historia social de la violencia insurgente: el odio al gachupin”, *Historia Mexicana*, vol. 59, núm. 1, 2009, pp. 195-202.

⁴⁴ LANDAVAZO, “Para una historia”, p. 201.

⁴⁵ AGN, Criminal, vol. 297, fs. 30-31. CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe, *Nueva ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, México, El Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, pp. 158-159, 166. Subrayado original.

odio al gachupín mucho tiempo antes del proceso de emancipación. Resultó premonitorio el “vámoslos matando y que no quede ninguno”, ya que los altos mandos insurgentes pensaban que “los gachupines eran por naturaleza malignos, y por ello su dominación de siglos era condenable, el único camino para acabar con esta era acabar con aquellos.”⁴⁶

A partir de 1808 el rencor hacia los españoles peninsulares se reflejó en cartas, panfletos y libelos, pero, ¿qué hay de las canciones compuestas durante este tiempo violento? Ya en los primeros años del conflicto armado se puede percibir ese sentimiento antigachupín. A continuación, presentamos algunas estrofas que hacen alusión a lo dicho hasta ahora, son las letras del corrido llamado *Mañanas de Hidalgo*, donde el odio se concretiza en el despojo de los bienes materiales y la muerte de los españoles.

¿Qué harán esos gachupines,
mercaderes y mineros,
con Hidalgo y con Iriarte
que son hombres justicieros?

¡Pobrecitos gachupines,
les quitaron todo el oro
no pasará eso a Zaldúa
porque Zaldúa es muy zorro!

¡Arriba Miguel Hidalgo
que ha llegado a nuestra tierra,
que ha matado gachupines
y que les hace la guerra!⁴⁷

⁴⁶ LANDAVAZO, “Para una historia”, p. 198.

⁴⁷ La letra y partitura de “Las mañanas de Hidalgo” se encontraba originalmente en el Convento de Guadalupe en Zacatecas. Fue transcrita por Cuauhtémoc Esparza, quien las entregó a Vicente T. Mendoza, mismo que transcribió exclusivamente la letra en su libro *El romance español y el corrido mexicano. Estudio comparativo*, publicado en 1959. No se ha localizado el manuscrito original, por lo tanto, no se sabe si es un documento de época o una copia posterior. ESPARZA, Cuauhtémoc y Jesús JAUREGUI, “Las “Mañanas de Hidalgo”, Guadalupe, Zacatecas, enero de 1811. ¿El primer corrido mexicano (registrado)?” en: *...y la música se volvió mexicana*, México, CENIDIM, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2010, pp. 32-35, 44, 46, 47.

En estas letras que se encuentran en el ramo Infidencias del Archivo General de la Nación, se vuelve a percibir ese sentimiento, aunque con un tono menos violento porque solo se pretende que los gachupines se vayan de estas tierras que ya nos les pertenecen.

Váyanse los gachupines
a noramala,⁴⁸
que no volverá a saber de ellos
la Nueva España.

Rema, nanita y rema
y rema y vamos remando,
que los gachupines vienen
y nos vienen avanzando.⁴⁹

En 1821 se siguió un proceso contra los soldados del Regimiento de Infantería Urbana del Comercio de México, por entonar versos sediciosos insurgentes. Una de sus estrofas repite la idea de la canción anterior de expulsar a los peninsulares de la Nueva España.

Con esto y no digo más
debajo de serafines,
ya se pueden ir largando
estos perros gachupines.⁵⁰

Si durante el conflicto las letras de las canciones retratan el odio hacia el gachupín, después de 1821 serán parte de ese cimiento de incipiente nacionalismo de un Estado en construcción, pero estructuralmente débil. Al respecto, Jesús Hernández Jaimes asienta que “algunos políticos y publicistas encontraron en el discurso antihispánico” el lugar idóneo para

⁴⁸ A hora mala. En: <https://es.thefreedictionary.com/noramala> [Consultado el 22 de noviembre de 2019].

⁴⁹ AGN, Infidencias, vol. 63, exp. 1, f. 1; SALDIVAR, “Mariano Elízaga”; SIMMONS, Merle E., “Unas canciones y poesías de la época de la independencia mexicana”, *Revista Hispánica Moderna*, vol. 24, núm. 4, octubre de 1958, pp. 369-379.

⁵⁰ AGN N, Indiferente Virreinal, caja 5046, exp. 2, fs. 9, 16.

fundamentar la emancipación y de paso, generar una afinidad nacionalista en el embrionario Estado mexicano.⁵¹

Durante el proceso de independencia se confeccionó el imaginario que culpaba a los españoles peninsulares de todos los males ocurridos en estas tierras, y justificaba la emancipación como un desagravio contra todas las infamias e injusticias que se habían generado alrededor de trescientos años de dominación imperial.⁵² Al respecto, nos dice Hernández Jaimes: “La independencia, se decía, era un reclamo generalizado que unificaba a todos los sectores sociales novohispanos, víctimas del yugo imperial español.”⁵³

Descrito como “este afán por definir una identidad mexicana a partir de negar al Otro español, a partir de soslayar o devaluar o rechazar la influencia del Otro hispano en la definición de una imagen o identidad cultural mexicana”; el antiespañolismo se expresó desde panegíricos políticos hasta la literatura novelesca decimonónica.⁵⁴ ¿Cómo contribuyó la música a cimentar este imaginario en contra de los españoles al término del proceso de independentista?

Una vez consumada la independencia en 1821, fueron compuestas marchas, canciones patrióticas, boleras y tiranas, cuya finalidad era alabar y ensalzar a los insurgentes, a los próceres, a México y a los americanos en general. En las letras pareciera que no hay rencor, pero responden al deseo de un antiespañolismo donde se pueda fincar una primigenia unidad del Estado, como mencionamos líneas arriba. A continuación, transcribimos algunas letras de canciones que fueron compuestas al término de la guerra civil, por ejemplo, *Canción* que hace honra alusiva a los próceres de la independencia y resalta la importancia de estos héroes que limpiaron la afrenta hecha por los españoles a los pobladores de la otrora Nueva España.

De cuantos héroes libertad quisieron,
Vuestras huellas amables

⁵¹ HERNÁNDEZ, “Los grupos populares”, p. 65.

⁵² Para Landavazo, la hispanofobia es un proceso que empezó a formularse desde el siglo XVII. LANDAVAZO, Marco Antonio, “Imaginaris encontrados. El antiespañolismo en México en los siglos XIX y XX”, *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 42, 2005, pp. 33-35.

⁵³ HERNÁNDEZ, “Los grupos populares”, p. 73.

⁵⁴ BOBADILLA ENCINAS, Gerardo Francisco, “Antiespañolismo. Reforma y la mitificación de la independencia en la novela mexicana del siglo XIX (1857-1870)”, *América: Cahiers du CRICCAL*, núm. 42, 2013, pp. 61-73. <https://journals.openedition.org/america/1072?file=1> [Consultado el 22 de mayo de 2018].

Otros varones con ardor siguieron,
De vuestra sangre humeante se vengaron
y aquella afrenta con honor lavaron.
Desde la tumba helada
Ved los frutos del árbol que plantasteis:
Una dulce mirada
Os merezca la planta que regasteis;
Y desde esas moradas eternas
Ved redimidos nuestros crudos males.⁵⁵

En la *Tirana Americana* se inscribe todo un discurso legitimador del desapego a España y el recurso a la independencia; se justifica el levantamiento armado contra los llamados “serviles”, aquellos que no se levantaron contra la invasión napoleónica; y se deslegitima al gobierno español contra el que se han levantado los insurgentes.

Nuestros padres naturales
Están entre la nación:
Viviendo ellos, el derecho
Repele todo tutor.
Tirana ¿quién nuestros bienes
Podrá manejar mejor,
Un padre que vive en casa,
O un ausente curador? ¡Ay! ¡Ay!
A Iturrigaray virrey
Que Fernando autorizó
Tu pueblo quita, y ningún
Juramento quebrantó:
Más cuando quitar queremos
A aquel que el rey no nombró,
Nos titulas insurgentes,
Perjuros al rey a Dios.
Si tu pueblo no es perjuro

⁵⁵ *Canción*, México, Imprenta Imperial, 1821, pp. 1-2.

No peca quien lo imitó
[...]
Tirana, las circunstancias
Aprueban la insurrección.
No me espanta el atentado
Que contra el virrey se obró;
Pero sí que quede impune
Y bien premiado el autor.
Tirana: ¿quién te autoriza
Para que digas tú y yo?,
De mancomún mandaremos
Al indio y al español. ¡Ay! ¡Ay!

Tomando el trono, y fiando
El lugar de su erección.⁵⁶

Por último, unas *Boleras* que exaltan la figura de Agustín de Iturbide como consumidor de la independencia. Es importante destacar la esperanza puesta en que una vez expulsados los españoles empezaría una época de prosperidad y “felicidad” en México.

Celebren las naciones
el heroísmo
y generosidad
de este caudillo
que con prudencia
consiguió en siete meses
la independencia.
Solo Agustín Primero
en su reinado,
ha de hacernos felices
eternos años
de otra potencia
vendrán á deslucir.

⁵⁶ *Tirana Americana que conmovió a toda la tierra dentro*, México, Imprenta Imperial de Valdés, 1821, pp. 1 y ss.

Viva, viva eternamente
 el inmortal Iturbide
 y de la imperial corona
 agustino sea la *egide*.⁵⁷

El discurso detrás de estas letras nos remite a ese imaginario sociopolítico que veía en el proceso de emancipación una lucha del pueblo mexicano por liberarse y vengarse del agravio y la opresión que le habían causado los españoles, y a sus próceres como ejecutores y consumidores de la ansiada libertad. Como se ha mencionado de manera reiterada en la reciente literatura sobre el movimiento de emancipación, esta fue una lucha entre novohispanos donde finalmente un sector, los criollos, decidieron dentro de un proceso coyuntural hacerse independientes. A falta de un estudio más profundo con un sustento documental extenso, no queda claro qué papel ocupó la música para engrosar las raíces del antiespañolismo el resto del siglo XIX, tal como sí lo hizo la novela mexicana.⁵⁸ Esa historia está todavía por construirse.

CONCLUSIONES

La falta de partituras y sus letras ha impedido una mejor comprensión del alcance que jugó la música durante el periodo de emancipación, cuestión que es entendible en la medida que fueron hechas al calor de las escaramuzas y solo parte de los versos llegaron a nosotros de manera indirecta. Este breve trabajo ha intentado indagar sobre la problemática con base en los pocos testimonios encontrados a la fecha, y teniendo como sustento una mirada que parte del análisis histórico.

A pesar de ser un trabajo preliminar podemos sostener algunas premisas. Si entendemos al hecho musical como un factor que contribuye a

⁵⁷ *Boleras en honor del inmortal jefe del Ejército Imperial Mexicano Trigarante*, México, Imprenta de Don Mariano Ontiveros, 1821, pp. 2 y 5. Égida (francés egide): elemento de la armadura de Zeus (escudo) y Atenea (peto de piel de cabra) que simboliza la invulnerabilidad. En: <https://www.definiciones-de.com/Definicion/de/egida.php> [Consultado el 22 de noviembre de 2019].

⁵⁸ Al respecto resulta interesante la consulta del artículo de Gerardo Francisco Bobadilla Encinas, acerca de cómo se dio el proceso de mitificación de la independencia, en particular, en torno al antiespañolismo en la novela mexicana decimonona. BOBADILLA ENCINAS, "Antiespañolismo", pp. 61-63.

la comprensión del contexto social, podemos afirmar que la música de este periodo se fue adaptando a los acontecimientos culturales, para más tarde, trasladarse a la esfera política; en ambos contextos siempre ligadores a la trasgresión. Además de que fueron fermento de un discurso contrahegemónico y, posteriormente, legitimador. No como un elemento generador de identidades, pero sí de una afinidad cultural anclada en el añejo de una tradición sonora novohispana.

Si bien no se puede negar que las canciones compuestas durante el periodo de lucha que aludían a las glorias de los héroes o los motivos de la emancipación fueron fundamentales para entender el papel de lo sonoro en este proceso, no se puede soslayar que el uso del repertorio tradicional de sones y jarabes que había sido un elemento transgresor de la moral durante la segunda mitad del siglo XVIII, ahora se adosaba a un nuevo movimiento a todas luces transgresor, por lo que resultaba la música idónea para ser usada por los insurgentes. Música que resultó fundamental para lograr, o al menos mantener relajados a los participantes de la contienda, pues recordemos que los ideales de la dirigencia del movimiento eran opuestos a las expectativas de los grupos populares. Sin embargo, la vorágine de la lucha se ligaba a la energía de la fiesta, los bailes y cantos como elementos circundantes de la lucha social.

No obstante, la trascendencia de esta música se encuentra en ese germen de antigachupinismo que se puede localizar en algunos pocos ejemplos, y que sin duda, se hallaban en muchas más que no se conservaron. En efecto, las letras de las canciones también respaldaron este discurso antiespañol, no como parte de la propaganda que lograría una adhesión espontánea al movimiento, sino como abono del rencor que se venía fraguando generaciones atrás y, además, como una incipiente amalgama que pretendía fundir a los nacientes mexicanos creándoles un vínculo identitario que posteriormente derivara en un nacionalismo que tanto añoraría el Estado Mexicano hasta inicios del siglo XX.

BIBLIOGRAFÍA

- ALATORRE, Antonio, “Historia de la palabra gachupín”. En: https://is.muni.cz/el/1421/podzim2017/SJ0B775/um/7431820/Texto_2_A.Alatorre_Gachupin.pdf?lang=cs. [Consultado el 3 de mayo de 2018].
- BOBADILLA ENCINAS, Gerardo Francisco, “Antiespañolismo. Reforma y la mitificación de la independencia en la novela mexicana del siglo XIX (1857-1870)”, *América: Cahiers du CRICCAL*, núm. 42, 2013, pp. 61-73. En <https://journals.openedition.org/america/1072?file=1> [consultado el 22 de mayo de 2018].
- CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe, *Nueva ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, México, El Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- ESPARZA, Cuauhtémoc y Jesús JAUREGUI, “Las “Mañanas de Hidalgo”, Guadalupe, Zacatecas, enero de 1811. ¿El primer corrido mexicano (registrado)?” en: *...y la música se volvió mexicana*, México, CENIDIM, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2010.
- HERNÁNDEZ JAIMES, Jesús, “Los grupos populares y la insurgencia. Una aproximación a la historiografía social”, en *La independencia de México: temas e interpretaciones recientes*, México, Universidad Autónoma de México, Instituto de investigaciones Históricas, 2010.
- HORMIGOS RUIZ, Jaime, “La sociología de la música. Teoría clásicas y punto de partida en la definición de la disciplina”, *Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, núm. 14, 2012, pp. 75-84.
- LANDAVAZO, Marco Antonio, “Imaginarios encontrados. El antiespañolismo en México en los siglos XIX y XX”, *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 42, 2005, pp. 33-48.
- LANDAVAZO, Marco Antonio, “Para una historia social de la violencia insurgente: el odio al gachupín”, *Historia Mexicana*, vol. 59, núm. 1, 2009, pp. 195-225.
- LOLO, Begoña, “La música al servicio de la política en la guerra de independencia”, *Cuadernos dieciochistas*, núm. 8, 2007, pp. 223-245.
- MARTÍNEZ DE LA ROSA, Alejandro, “Peteneras, malagueñas y panaderos. Crítica social americana contra el antiguo régimen en tres géneros populares iberoamericanos”, en *Cantos de guerra y paz: la música en las independencias iberoamericanas (1800-1840)*, Madrid, Ediciones Universidad Autónoma de Madrid, Ministerio de Economía y Competitividad, 2015.

- MARTÍNEZ MIGUÉLEZ, Miguel, “Hermenéutica y análisis del discurso como método de investigación social”, *Paradigma*, vol. XXIII, núm. 1, 2002, pp. 9-30.
- MORENO RIVAS, Yolanda, *Historia de la música popular mexicana*, México, Alianza Popular Mexicana, 1989.
- OLAVARRÍA Y FERRARI, Enrique, *Reseña histórica del teatro en México 1583-1911*, México, Porrúa, tomo 1, 1961.
- RANGEL, Nicolás, “El teatro”, *Antología del Centenario*, México, Imprenta de Manuel León Sánchez, vol. 2, 1910.
- RUIZ CABALLERO, Antonio, “¡Abre los ojos, pueblo americano! La música hacia el fin del orden colonial en Nueva España”, en *Documentos de trabajo IELAT*, núm. 21, 2010, pp. 1-28.
- SALDÍVAR, Gabriel, “Mariano Elízaga y las canciones de la independencia”, *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, vol. 63, núm. 3, 1947.
- SIMMONS, Merle E., “Unas canciones y poesías de la época de la independencia mexicana”, *Revista Hispánica Moderna*, vol. 24, núm. 4, octubre de 1958.
- TAYLOR, William B., *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Fecha de recepción: 12 de junio de 2019

Fecha de aceptación: 12 de octubre de 2019



FUENTES HISPÁNICAS DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN JAPÓN: SUS HORIZONTES DE INVESTIGACIÓN

RIE ARIMURA



RESUMEN

Este trabajo presenta el estado de la cuestión de las dos fuentes jesuíticas más investigadas del periodo de evangelización del Japón moderno temprano (1549-1639): las cartas de Francisco Xavier y el *Sumario de las cosas de Japón*, escrito por el visitador jesuita de las Indias Orientales, Alessandro Valignano. Primero se presenta un panorama general de la investigación en el ámbito académico europeo, americano y japonés. Posteriormente, se muestran las perspectivas multidisciplinarias que se han desarrollado en las últimas décadas desde el punto de vista histórico, social, antropológico, religioso, cultural, geográfico y lingüístico.

Palabras clave: misiones católicas en Japón, historiografía, Francisco Xavier y Alessandro Valignano.



HISPANIC SOURCES OF THE SOCIETY OF JESUS IN JAPAN: THEIR RESEARCH HORIZONS

SUMMARY

This work presents the state of the matter of the two most researched Jesuitical sources during Japan's early modern evangelization period (1549-1639): the letters of Francisco Xavier and el *Sumario de las cosas de Japón* (Summary of the Things of Japan), written by the Jesuit Visitor to the East Indies, Alessandro Valignano. A general panorama of the research in the European, American and Japanese academic field is first presented. The multidisciplinary perspectives developed in the last decades from the historical, social, anthropological, religious, cultural, geographical and linguistic points of view will be shown afterwards.

Key words: catholic missions in Japan, historiography, Francisco Xavier and Alessandro Valignano.

SOURCES HISPANIKES DE LA COMPAGNIE DE JESUS AU JAPON: SES HORIZONS DE RECHERCHE

RÉSUMÉ

Cet article présente l'état de l'art des deux sources jésuites les plus recherchées de la période d'évangélisation du début du Japon moderne (1549-1639): les lettres de Francisco Xavier et le *Sumario de las cosas de Japon*, rédigées par le visiteur jésuite des Indes orientales, Alessandro Valignano. Tout d'abord, un aperçu général de la recherche dans les universités européennes, américaines et japonaises est présenté. Par la suite, les perspectives multidisciplinaires qui se sont développées au cours des dernières décennies du point de vue historique, social, anthropologique, religieux, culturel, géographique et linguistique sont présentées.

Mots-clés: missions catholiques au Japon, historiographie, Francisco Xavier y Alessandro Valignano.

INTRODUCCIÓN



La producción de las fuentes jesuíticas del periodo Namban “bárbaro del sur”, también denominado “Siglo Cristiano” (1549-1639) del Japón moderno temprano, tuvo la finalidad de informar a las autoridades de la Compañía de Jesús y compañeros misioneros las labores evangélicas y sus frutos, así como distintos aspectos de la sociedad japonesa. Crear una red de informaciones fidedignas fue uno de los propósitos principales; el *Sumario de las cosas de Japón*, que escribió el visitador de las Indias Orientales Alessandro Valignano (1539-1606) para el general de la Compañía, se considera una fuente confidencial de gran peso.

En este sentido, el presente trabajo tiene la finalidad de analizar cómo la publicación y traducción de las fuentes primarias —particularmente las cartas de Francisco Xavier (1506-1552) y el *Sumario* de Valignano, que son las fuentes escritas en español de mayor relevancia—, han contribuido al desarrollo de investigaciones de diferentes disciplinas. Primeramente, se presentará un panorama general del estudio de las fuentes misioneras. Luego, se mostrará cómo se han aproximado a las fuentes jesuíticas desde múltiples perspectivas. Son tantos los enfoques que es necesario hacer una selección de los estudios precedentes. En esta ocasión se centrará en las líneas de investigación principales desarrolladas en tiempos recientes: 1) los estudios

de la religión, en particular, la asociación de la secta Jōdo-shinshū o Ikkō-shū con el protestantismo; 2) el relato como “imagen”, que son perspectivas exploradas desde la literatura, historia y geografía histórica; y, 3) la sociedad, lengua e imagen de los japoneses.

PANORAMA GENERAL DE LA INVESTIGACIÓN

La localización y estudios sistemáticos de las fuentes de la Compañía de Jesús en Japón comienzan con los historiadores jesuitas Léonard Joseph Marie Cros (1831-1913), Georg Schurhammer (1882-1971), Josef Wicki (1904-1993) y Josef Franz Schütte (1906-1981). La biografía de los personajes destacados de la Compañía ha sido una línea de investigación inicial, como lo muestran *Saint François de Xavier. Sa vie et ses lettres* (Toulouse, 1900) de Cros y *Franz Xavier: Sein Leben und Seine Zeit* (4 vols, Freiburg, 1955-1973) de Schurhammer. Este historiador alemán y Wicki editan *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta* (2 vols, Romae, 1944-1945).

En el ámbito académico japonés, los estudios sobre la filología occidental del periodo Namban inician en la última década de la era Meiji (1868-1912). Murakami Naojirō (1868-1966) y Tsuboi Kumezō (1859-1936) recopilan una gran cantidad de fuentes en Europa. Gracias a la traducción de las cartas de los jesuitas en Japón,¹ también a las fuentes civiles como la *Relación del Japón* de Rodrigo de Vivero, y la *Relación del viaje* de Sebastián Vizcaíno (1548-1627),² realizada por Murakami en la década de 1920, se asienta una base para desarrollar distintas líneas de investigación sobre el periodo de contacto con el mundo ibérico.

Anesaki Masaharu (1872-1949) abre por primera vez el seminario del estudio de la Religión en la Universidad Imperial de Tokio (actual Universidad de Tokio) en 1905, y emprende el estudio de los *kirishitan*³

En este trabajo los nombres de los japoneses están escritos de acuerdo con el orden original, primero el apellido y después el nombre.

¹ *Yasokaishi Nihon tsūshin* [traductor Naojirō MURAKAMI y notas de Yosuke WATANABE], Tokio, Syūhōkaku, 1927, vol. I; Tokio, Shunnansha, 1928, vol. II.

² *Don Rodorigo Nihon kenbunki Bisukaino Kingintō tanken hōkoku* [traductor Naojirō MURAKAMI], Tokio, Shunnansha, 1929.

³ La palabra *kirishitan* deriva del vocablo portugués *christão*. Los japoneses llamaron a los conversos con este calificativo. Hoy en el ámbito religioso el término *kirishitan* designa las creencias y prácticas católicas dadas en el Japón moderno temprano.

(cristianos japoneses) desde el punto de vista religioso.⁴ Más tarde, el arqueólogo Hamada Kōsaku (1881-1938) funda una especialización en *Early Christian Archaeology & Art* en la Universidad Imperial de Kioto (actual Universidad de Kioto). Bajo una tendencia al exotismo y romanticismo del periodo Taishō (1912-1926), Shinmura Izuru (1876-1967), lingüista y colaborador de Hamada, analiza las descripciones de las fuentes hispano-portuguesas desde el punto de vista bibliográfico y literario, en sus libros *Nambanki* (Tokio, 1915), *Namban sarasa* (Tokio, 1924) y *Namban Kōki* (Tokio, 1925).

A partir de la década de 1940, Okada Akio (1908-1982) de la Universidad de Tokio realiza un estudio desde el punto de vista de la historia cultural-cotidiana. Ahonda en los problemas morales con que los misioneros tuvieron que enfrentarse en la sociedad japonesa, además de estudiar diversos aspectos históricos de las misiones como los métodos de evangelización, la recepción del cristianismo en distintos estratos sociales, la transmisión de las ciencias y la cultura occidental.⁵ Ebisawa Arimichi (1910-1992), apoyado en el marco teórico de la historia, desarrolla un enfoque transdisciplinario para abordar la historia cultural, el pensamiento religioso y el moral de los japoneses conversos.⁶

Josef Franz Schütte y José Luis Álvarez-Taladriz (1910-1995) son pioneros en investigar los escritos de Valignano. Schütte edita *Il cerimoniale per i missionari del Giappone* (Roma, 1946). Además, abre una importante línea de investigación histórica: los principios y métodos de la misión de dicho visitador, es decir, la postura humanista de *accommodatio* al contexto local con su libro *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan*.⁷ Álvarez-Taladriz, profesor de la Universidad de Estudios Extranjeros de Osaka, contribuye a la edición del *Sumario de las cosas de Japón (1583)* y *Adiciones del Sumario de Japón (1592)* en 1954. En el ensayo introductorio, dicho editor realiza un

⁴ HAZAMA, Yoshiki, "Kirishitan kenkyū no hōhōronteki shomondai to hikaku shisō no igi", *Ajia, Kirisutokyō, Tagensei*, núm. 11, 2013, pp. 129-144. En <https://doi.org/10.14989/173549> [Consultado el 8 de noviembre de 2019].

⁵ Los ensayos de Okada están compilados en OKADA, Akio, *Kirishitan shinkō to shūzoku. Okada Akio chosaku shū 1*, Kioto, Shibunkaku Shuppan, 1983; *Kirishitan fūzoku to Namban bunka. Okada Akio chosaku shū 11*, Kioto, Shibunkaku Shuppan, 1983.

⁶ EBISAWA, Arimichi, *Kirishitanshi no kenkyū*, Tokio, Unebi Shobō, 1942; *Kirishitan bunka gaisetsu*, Tokio, Seinen Hyōronsha, 1948.

⁷ SCHÜTTE, Josef Franz, *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1951-1958, 2 vols.

estudio filológico comparando algunos fragmentos del texto de Valignano con otras fuentes jesuíticas.⁸

La historiografía sobre la evangelización de Japón se ha caracterizado tradicionalmente por mantener una postura eurocéntrica, ya que se ha basado en las afirmaciones de los informes y crónicas occidentales sin ponerlas en tela de juicio. De los autores que construyeron esta versión oficial de la historia de cristiandad en el Japón moderno temprano, destaca el inglés Charles R. Boxer (1904-2000). Este aborda la misión de la Compañía de Jesús en Asia en el marco de la historia del expansionismo portugués. En *The Christian Century in Japan: 1549-1659*, Boxer defiende la idea de una “rápida conversión” en Japón, que reiteran las fuentes jesuíticas. Sostiene que los jesuitas evangelizaron entre los estratos sociales altos, mientras que los mendicantes predicaron entre los pobres. Estas ideas tienen una amplia aceptación tanto en el ámbito académico japonés como en el internacional. Asimismo, Boxer explora las experiencias e implicaciones misioneras en la sociedad japonesa desde distintos horizontes, tales como el vínculo entre los jesuitas y los comerciantes portugueses, la relación con los mendicantes, las contribuciones culturales y sociales.⁹

En la década de 1970, surgen nuevas perspectivas para entender las interacciones entre europeos (portugueses y españoles primero, holandeses e ingleses después) y japoneses en los confines de los imperios ibéricos en Asia. Por una parte, Lothar Knauth (1931-) traduce al castellano su tesis doctoral presentada en la Universidad de Harvard en 1970 y la publica con el título de *Confrontación transpacífica: El Japón y el nuevo mundo hispánico 1542-1639*. Con este libro inaugura una importante línea de investigación sobre las relaciones transpacíficas entre Japón, Filipinas, la Nueva España y Europa. Este horizonte contrasta con la tradicional postura de enfatizar en el expansionismo portugués desenvuelto por vía del Océano Índico para abordar el contacto entre Japón y el mundo ibérico.¹⁰

⁸ VALIGNANO, Alessandro, *Sumario de las cosas de Japón* (1583). *Adiciones del Sumario de Japón* (1592) [editor José Luis ÁLVAREZ-TALADRIZ], Tokio, Sophia University, 1954.

⁹ BOXER, Charles Ralph, *The Christian Century in Japan: 1549-1659*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1951.

¹⁰ KNAUTH, Lothar, *Confrontación transpacífica: El Japón y el nuevo mundo hispánico 1542-1639*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.

Por otra parte, George Elison (1937-), doctor por la Universidad de Harvard, en su *Deus destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan* (1973), explica la razón por la que los japoneses aceptaban una “rápida conversión”. Esto se debía a la carencia de un poder central fuerte en la sociedad local para ejercer un control sobre la misión católica. Por ende, entre más se avanzan los procesos de unificación del poder, se vuelve menos tolerante con el cristianismo hasta llegar a la prohibición del mismo, promulgada por el shogunato Tokugawa en 1614. Apoyado en las fuentes occidentales y japonesas, Elison se aproxima a problemas como la aceptación del cristianismo y las formas del rechazo de dicha religión en Japón, desde un punto de vista más cercano al de los japoneses. Una de las novedades de este libro es presentar en inglés los tratados anticristianos japoneses del siglo XVII, poco difundidos hasta entonces en Occidente, tales como *Ha Daiusu* 破提宇子 (Dios destruido), escrito por Fukansai Habian (Fabian Fucan, 1565-1621)¹¹ en 1620. Elison cuestiona la postura eurocéntrica de considerar la prohibición cristiana como una “tragedia”¹² de acuerdo con la visión nativa.¹³

Mientras tanto, en el ámbito japonés, en las décadas de 1970-1980, avanzan las labores de traducción e investigación de las fuentes jesuíticas. Matsuda Kiichi (1921-1997) traduce el *Sumario* de Valignano en 1973. Apunta que, a través de esta fuente, dirigida al general de la Compañía de Jesús de Roma, se puede entrever la parte interna de la historia de la cristiandad en Japón, tanto desde el punto de vista cultural como del religioso, así como una serie de los problemas serios vividos dentro de la Iglesia católica del Japón de aquel tiempo, los sufrimientos imaginables con que se enfrentaron los misioneros, la cuestión de cómo adaptarse ante diferencias culturales entre Japón y Europa, y el planteamiento de una mejor política misionera.¹⁴

Kawano Yoshinori (1921-1989), por su parte, contribuye a la traducción de las cartas completas de Francisco Xavier en 1985.¹⁵ Con base en estas

¹¹ Fukansai Habian fue un monje del budismo Zen que se convirtió en católico y entró a la Compañía de Jesús en 1586. Pero más tarde abandonó el cristianismo y apoyó la persecución del mismo.

¹² LAURES, Johannes, *The Catholic Church in Japan*, Rutland, Tokio, Charles E. Tuttle Company, 1954, p. v.

¹³ ELISON, George, *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge, Harvard University, 1973.

¹⁴ VALIGNANO, Alessandro, *Nihon junsatsuki* [traductor Kiichi MATSUDA], Tokio, Heibonsha, 1973.

¹⁵ *Sei Furanshisuko Zabieru zenshokan* [traductor Yoshinori KAWANO], Tokio, Heibonsha, 1985.

fuentes, escribe la biografía del mismo santo en 1988.¹⁶ Kishino Hisashi (1942-), en su libro *Seiyō-jin no Nihon hakken (El descubrimiento de Japón por los occidentales)*, Tokio, 1989), dilucida la circulación de informaciones sobre Japón que Xavier obtuvo antes de la llegada a dicho país: la edición portuguesa de la crónica de viajes (Lisboa, 1502) de Marco Polo (1254-1324); las noticias que García de Escalante Alvarado adquirió de los portugueses que arribaron a Ryūkyū (actual Okinawa) y a la isla de Tanegashima entre 1542 y 1543; las informaciones recabadas por el capitán Jorge Álvares, que había estado en Japón en 1547;¹⁷ más las del rector del Colegio de San Paulo de Goa (1545-1548), Nicolao Lancillotto.¹⁸ Este estudio filológico proporciona una herramienta fundamental para analizar la visión de Xavier sobre Japón en sus cartas.

En efecto, este misionero jesuita se informa de manera previa sobre la religión, sociedad y pueblo japonés a través de distintas fuentes. En particular, los documentos compilados por Lancillotto con base en las entrevistas realizadas con el japonés Anjirō¹⁹ en 1548, abordan la vida y enseñanzas de Buda, los fundadores de las sectas, Dainichi 大日 “Gran Sol” (el Buda de la secta Shingon o Mahā Vairocana en sánscrito), ritos, instrumentos, imágenes y prácticas budistas. En lo que toca a la sociedad, informa sobre política, sobre la complexión física e idiosincrasia del pueblo, la vida de *tennō* (emperador), el sistema de herencia del primogénito, las guerras, las relaciones matrimoniales, el desorden sexual de monjes, la educación, el entrenamiento espiritual y el monte Kōya (sede de la secta Shingon). El contenido incluye varios puntos relacionados con el budismo Shingon tales como Dainichi, Kōbō-daishi,²⁰ el monte Kōya y la religión en las montañas. Ello muestra que Anjirō tenía un estrecho vínculo con dicha escuela esotérica.²¹ Yamato Shōhei señala que la visión, sobre Japón, transmitida

¹⁶ KAWANO, Yoshinari, *Sei Furanshisuko Zabieru zenshogai*, Tokio, Heibonsha, 1988.

¹⁷ Véase: RUIZ DE MEDINA, Juan, *Documentos del Japón 1547-1557*, Roma, Instituto de la Compañía de Jesús, 1990, Informação do Japão que deu Jorge Alvares, pp. 4-24.

¹⁸ O'NEILL, Charles E. y Joaquín María DOMÍNGUEZ (directores), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*, Roma, Madrid, Institutum Historicum Societatis Iesu, Universidad Pontificia Comillas, 2001, tomo III, p. 2276.

¹⁹ Anjirō era originario de Kagoshima, se dedicaba al comercio con los portugueses, pero se morificaba por el asesinato cometido o probablemente quería huir de la acusación, por lo que el capitán portugués Álvaro Vaz le recomendó a encontrarse con Xavier. Así lo conoció en Malaca.

²⁰ Kōbō-daishi es el nombre póstumo de Kukai (774-835), fundador de la escuela budista Shingon.

²¹ KISHINO, Hisashi, *Seiyō-jin no Nihon hakken: Zabieru rainichizen Nihon jōhō no kenkyū*, Tokio, Yoshikawa Kōbunkan, 1989.

por Anjirō fue determinante en las cartas de Xavier, en especial, en el problema de Dainichi como traducción “errónea” de Dios y en la crítica sobre el desorden sexual de monjes.²²

Respecto al uso de Dainichi para aludir al Dios cristiano, los propios jesuitas de su tiempo consideran como “un fracaso” o “un error” de la política misionera de Xavier. En la documentación se observan huellas de corrección o eliminación de las noticias relacionadas con Dainichi. Los cronistas jesuitas como Luís Fróis (1532-1597), autor de *Historia de Japam*²³ y João Rodrigues Tçuzu (c. 1561-c.1633), autor de *Historia da Igreja do Japão*,²⁴ afirman que Xavier utilizó la palabra *Deus* desde su llegada a Japón, borrando el “error” de dicho santo. En cambio, cabe resaltar la postura del jesuita italiano Camillo Constanzo (c. 1571-1622), de reconocer el “error” como un hecho, y de tomarlo como una experiencia o una lección.²⁵

Kishino advierte que la aplicación del vocablo Dainichi por Xavier, suele atribuirse a la “ignorancia” de Anjirō. Pero por medio de comparar la versión documental en italiano de Lancillotto, que se conserva en el Archivum Romanum Societatis Iesu y el manuscrito original en castellano de Xavier, señala que Lancillotto trata de explicar la religión japonesa a partir de los conceptos cristianos, mientras que Xavier muestra una postura cuidadosa al respecto. De ser así, ¿por qué este santo utilizó el término Dainichi? Es porque mediante este vocablo clave intentó explorar la religión japonesa. Gracias a ello, la evangelización logró obtener un resultado hasta cierto grado. En este sentido, no se puede considerar el cambio de la denominación de Dios: de Dainichi a *Deus* como “un simple fracaso”, aunque Xavier mismo se vio obligado a negar el uso de Dainichi. Asimismo, Kishino estudia el impacto de la información sobre Japón descrita en las cartas de Xavier en la Europa del siglo XVI.²⁶

A partir de la década de 1990, cobra mayor interés estudiar la figura de Valignano y sus escritos. Joseph Francis Moran (1937-2005) se apoya tanto en los trabajos precedentes de Schütte y Álvarez-Taladriz, como en otros

²² YAMATO, Shōhei, “Kirishitan jidai saishoki ni okeru Kirisutokyō to bukkyō no kōshō”, *Christ and the World* [en línea], núm. 24, 2014, pp. 109-139. Consultado el 24 de octubre de 2019.

²³ FRÓIS, Luís, *Historia de Japam* [editor José WICKI], Lisboa, Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976-1984, 5 vols.

²⁴ RODRIGUES TÇUZU, João, *Historia da Igreja do Japão*, Biblioteca da Ajuda, Jesuitas na Ásia, 49-IV-53.

²⁵ KISHINO, Hisashi, “Bukki ronsō: shoki kirishitan senkyōshi no bukkyō rikai to ronha”, en *Iwanami kōza: Nihon bungaku to bukkyō 8 Hotoke to Kami*, Tokio, Iwanami Shoten, 1994, p. 187.

²⁶ KISHINO, *Seiyō-jin no Nihon hakken*, pp. 226-240.

escritos inéditos del visitador para redactar *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth-Century Japan*, donde reconstruye la personalidad de este jesuita y analiza sus aportes, controversias con los misioneros franciscanos y la formación de los misioneros y jóvenes jesuitas japoneses.²⁷

Andrew C. Ross (1931-2008) evalúa las políticas y métodos evangélicos de la Compañía en *A Vision Betrayed: The Jesuits in Japan and China, 1542-1742*, donde postula que los jesuitas fueron verdaderos seguidores de los principios misioneros de la Iglesia cristiana primitiva, en particular, la política de *accommodatio* cultural. Enfatiza en la importancia de Valignano por iniciar un nuevo enfoque misionero de acuerdo con las Constituciones de la Sociedad de Jesús y el objetivo de Ignacio de Loyola (1491-1556) y otros fundadores de la misma Compañía. Bajo el liderazgo de Valignano, los jesuitas respetaron concienzudamente las tradiciones culturales de Japón y China.²⁸

Michael Cooper (1930-2018) publica *The Japanese Mission to Europe, 1582-1590: The Journey of Four Samurai Boys Through Portugal, Spain and Italy*. Esta es la primera monografía que compila las informaciones del viaje completo de la embajada de Tenshō (1582-1590), organizada por Valignano y conformada por los cuatro jóvenes representantes de los *daimyō* cristianos de Bungo, Omura y Arima. Cooper aclara tanto el trasfondo como las experiencias de dichos jóvenes. Esta delegación tuvo el doble objetivo: por una parte, demostrar al Papa Gregorio XIII los logros de la empresa misionera de los jesuitas en Japón, obtener un apoyo financiero y renovar el monopolio de la Compañía en dicho archipiélago; por otra parte, hacer a los jóvenes que vieran y transmitieran la grandeza y esplendor de las cortes europeas a su retorno al país. Asimismo, este libro analiza el impacto que causó esta embajada en las percepciones europeas sobre Japón.²⁹

Carmelo Lisón Tolosana (1929-2020), en *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samurais, 1549-1592*, entrecruza

²⁷ MORAN, Joseph F., *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth-Century Japan*, London, New York, Routledge, 1993.

²⁸ ROSS, Andrew C., *A Vision Betrayed: The Jesuits in Japan and China, 1542-1742*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1994.

²⁹ COOPER, Michael, *The Japanese Mission to Europe, 1582-1590: The Journey of Four Samurai Boys Through Portugal, Spain and Italy*, Kent, U.K., Global Oriental, 2005.

el marco teórico de la historia y antropología para estudiar las vivencias interculturales de Francisco Xavier, Cosme de Torres (1510-1570) y Alessandro Valignano en Japón. Con base en los escritos de estos, dilucida los sentimientos de rechazo y fascinación, así como la gradual comprensión y aceptación hacia el otro. Para analizar la visión sobre Japón del visitador, la vincula con el contexto de su nacimiento y formación. Es decir, Valignano nace y crece en un país sometido por el poder extranjero de la Corona española, cuya influencia se percibe en la política, la jerarquía social, las costumbres y el idioma. Por lo mismo, la mayoría de sus escritos están redactados en español. Además, el visitador se doctoró en leyes en la Universidad de Padua, que era un importante centro humanístico-científico del Renacimiento, donde se formaron también intelectuales como Nicolás Copérnico, Pico della Mirandola, Leon Battista Alberti, Paolo Toscanelli y Tomasso Campanella. La condición de Valignano como hombre renacentista y experto en leyes, nos permite explicar el choque cultural con el que él se enfrenta: las ideas de identidad, derechos personales, reciprocidad, lealtad, justicia, libertad y matrimonio. Además, el visitador interpreta los principios y costumbres de la sociedad japonesa a partir de su perspectiva intelectual, así como desde las Constituciones de la Sociedad de Jesús y la legislación de la Iglesia Católica Romana. Instituye una nueva forma de la vida misionera tanto en el término del ambiente físico como en el de la mentalidad psicológica.³⁰

En 2006, en el marco del 400 aniversario de la muerte de Valignano, se lleva a cabo un congreso dedicado a dicho visitador en su ciudad natal Chieti. Se exploran los ejes temáticos: el hombre, el misionero, el escritor y la herencia, que el historiador jesuita M. Antoni J. Üçerler ha trabajado parcialmente en su artículo “Alessandro Valignano: man, missionary, and writer”.³¹ La memoria de este encuentro académico se publica con el título de *Alessandro Valignano, S.I. Uomo del Rinascimento: Ponte tra Oriente e Occidente* (Roma, 2008). Desde la perspectiva de la historia cultural, Igawa

³⁰ LISÓN TOLOSANA, Carmelo, *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samurais, 1549-1592*, Madrid, Akal, 2005; “Diferencia y colonización. La gran aventura de Valignano”, en Adolfo TAMBURELLO, M. Antoni J. ÜÇERLER y Marisa DI RUSSO, *Alessandro Valignano S.I., Uomo del Rinascimento: Ponte tra Oriente e Occidente*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008, pp. 53-62.

³¹ M. Antoni J. ÜÇERLER explora los mismos ejes en su artículo: “Alessandro Valignano: man, missionary, and writer”, *Renaissance Studies*, vol. 17, núm. 3, 2003, pp. 337-366.

Kenji presenta su ponencia “Descriptions of Japanese Society in Valignano’s Writings” donde analiza la visión sobre Japón y los japoneses en los escritos del visitador comparándolos con las fuentes jesuíticas y japonesas, en particular, las obras del teatro cómico *kyōgen*, desarrollado durante los siglos XV-XVI. Igawa apunta que estas fuentes coinciden en señalar el efecto del té japonés como medicina, el consumo de licor y el vicio japonés de disfrutar de una bebida.

En lo que toca al *chanoyu*, conocido comúnmente como “ceremonia del té”, es una costumbre muy bien documentada por los misioneros: primeramente Luís d’Almeida (1525-1583) lo menciona en una carta fechada el 25 de octubre de 1565; luego, Rodrigues Tçuzu, en su *Historia da Igreja do Japão y A arte do chá*³² y Valignano, en su *Sumario*, abordan esta tradición. Igawa postula que la narración de D’Almeida deja un eco en la descripción del visitador. En efecto, Valignano cuenta la anécdota de que Otomo Sōrin (1530-1587), *daimyō* de Bungo, pagó 9 000 *taes* de plata, que corresponde a ca. 1 400 ducados o 337.5 kg de plata, por una pieza de barro para el *chanoyu*. Esta cantidad les parece asombrosa a los europeos. Estos preguntan por qué los japoneses pagan tanto para una cosa que tan poco vale. Los japoneses responden que ellos lo hacen por la misma razón que los europeos compran en precio excesivo un diamante o rubí. Pero los japoneses dan su dinero por cosas que son de algún provecho y uso, mientras que los europeos lo emplean para cosas que son guardadas en cofres. Precisamente esta descripción concuerda con la de D’Almeida. En conclusión, Igawa advierte la importancia de estas fuentes como medio para conocer de manera mutua Oriente y Occidente.³³

En la historia del arte, los escritos de Xavier y Valignano han sido utilizados para estudiar las imágenes católicas y objetos devocionales introducidos por los jesuitas, así como para reconstruir las iglesias y casas de los misioneros establecidas en el territorio japonés. Para dilucidar la

³² El texto original en portugués (Biblioteca del Palacio da Ajuda, Lisboa, Códice 49-IV-52, ff. 122r-141r) se editó primero en español. Cfr. RODRIGUES, João, *Arte del cha*, [editor J. L. ÁLVAREZ-TALADRIZ], Tokio, Sophia University Press, 1954. La primera edición portuguesa se publicó como un capítulo de *História da Igreja do Japão pelo Pe. João Rodrigues Tçuzzu*, SJ. 1620-1633 [editor João DO AMARAL ABRANCHES PINTO], Macao, Notícias de Macau, 1954-1955, 2 vols. La segunda edición portuguesa es: *A arte do chá*, [editor Rui Manuel LOUREIRO], Lisboa, Livros de Bordo, 2019.

³³ IGAWA, Kenji, “Descriptions of Japanese Society in Valignano’s Writings”, en *Alessandro VALIGNANO S.I., Uomo del Rinascimento*, pp. 185-200.

recepción que tuvieron las obras occidentales entre los nativos, los escritos de Xavier han sido una fuente fundamental. Apoyado en su testimonio de que no solo el señor de Satsuma, Shimazu Takahisa (1514-1571) se quedó admirando una pintura de la Virgen, sino que su madre quiso obtener una copia de ella, aunque no hubo quien supiera reproducirla;³⁴ se ha subrayado la gran aceptación del arte occidental en Japón.³⁵ Asimismo, el capítulo VII “Do modo que se ha de ter en fabricar nosas cassas e igrejas em Jappão” de los *Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão* (1581) de Valignano ha sido una fuente primordial para analizar el criterio de *accommodatio* en la arquitectura jesuítica.³⁶

La recepción y consumo de las prendas *namban* entre los japoneses han sido otra línea de estudio. En un principio, los vestuarios introducidos por los misioneros eran obsequios de carácter diplomático. La prenda que Xavier regaló a Ouchi Yoshitaka (1507-1551), *daimyō* de Suō, en 1551, fue un regalo oficial de Juan III de Portugal, mientras que la moda de las ropas e indumentarias *namban* surgió a raíz de la difusión de la cultura occidental, impulsada por Valignano como parte de las estrategias misioneras. La embajada de Tenshō (1582-1590), organizada por el visitador, obedece al mismo fin de promover la grandeza de la civilización europea a través del testimonio de los cuatro muchachos embajadores a su retorno.³⁷

ESTUDIOS DESDE LA RELIGIÓN

Para los estudiosos de la Religión, las cartas de Xavier y el *Sumario* de Valignano han servido para analizar la comprensión de las religiones y

³⁴ *The Letters and Instructions of Francis Xavier* [traducción y edición Joseph COSTELLOE], St. Louis, Institute of Jesuit Sources, 1992, p. 306.

³⁵ MIKI, Tamon, “The Influence of Western Culture in Japanese Art”, *Monumenta Nipponica*, vol. XIX, núms. 3-4, 1964, p. 146; GARCÍA GUTIÉRREZ, Fernando, *Japón y Occidente: influencias recíprocas en el arte*, Sevilla, Guadalquivir, 1990, p. 146; BAILEY, Gauvin Alexander, *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773*, University of Toronto Press, 1999, pp. 59-60; SANTILANA, Daniel, “Iberia en Japón: el estilo nanban”, en *Virreinos II* [editores Lilian VON DER WALDE M. y Mariel REINOSO I.], México, Destiempos, 2013, p. 266.

³⁶ MIYAMOTO, Kenji, “The Study of Chapter 7 in “The Rules of the Society of Jesus Japan”. The Rules of Church Construction Made by the Missionaries of the Society of Jesus in 16th Century in Japan”, *Journal of Architecture, Planning and Environmental Engineering*, núm. 423, 1991, pp. 121-126.

³⁷ TANNO, Kaoru, *Namban fukushoku no kenkyū: Seiyō ifuku no Nihon ifukubunka ni ataeta eikyō*, Tokio, Yūzankaku, 1993; MIZUTANI, Yumiko, “Acceptance of the Nanban Costume in Japan, observed by European Missionaries from the latter half of the 16th century to the early 17th century”, *Journal of the International Association of Costume*, núm. 22, 2002, pp. 25-34. En <http://ypir.lib.yamaguchi-u.ac.jp/yp/metadata/992> [Consultado el 16 de octubre de 2019].

distintas sectas budistas en Japón, así como el problema de traducción del Dios, los debates teológicos entre la cristiandad y el budismo y otros conceptos cristianos.³⁸ La crítica hacia el budismo de la Tierra Pura (Jōdo-kyō), en particular, la secta llamada Ikkō-shū en las fuentes jesuíticas, abarca varios aspectos: la idolatría, la existencia de múltiples budas —que es el aspecto politeísta de dicha religión—, la idea de *akunin shōki* 悪人正機 (las personas malvadas como el objeto de la salvación de Amida) de Hōnen (1133-1212) de la secta de la Tierra Pura (Jōdo-shū) y Shinran (1173-1263), fundador de la secta de la Verdadera Tierra Pura (Jōdo shinshū), la costumbre de sacerdote de comer carnes y tener esposa.

El hecho de vincular la secta Ikkō con el protestantismo tanto en la carta de Francisco Cabral (1533-1609), Provincial de la Compañía en Japón, fechada el 22 de septiembre de 1571 como en el *Sumario* de Valignano, se convierte en un centro de interés entre los estudiosos de la religión comparativa en tiempos recientes. Pero es de notar que el paralelismo entre Jōdo shinshū y el protestantismo ha sido señalado ya por Max Weber (1864-1920) en su “Hinduismus und Buddhismus” (1916-1917), reeditado en el volumen II de *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Este filósofo apunta que Jōdo shinshū rechaza sacralizar cualquier esfuerzo propio (*jiriki* 自力) a favor del significado único de la devoción fiel al Buda Amida. En este sentido, es equiparable con el protestantismo.³⁹

En el ámbito protestante, Karl Barth (1886-1968), en *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes* (1939), apunta que la enseñanza de Genkū (nombre póstumo de Hōnen) y de Shinran es “*japanischen Protestantismus*” (protestantismo japonés) y “*wahre Religion*” (verdadera religión), ya que se acerca a la “*Wahrheit des Christentums*” (verdad del cristianismo). Esta sorprendente analogía es una “*providentielle Fügung*” (coincidencia providencial).⁴⁰ De igual modo, Friedrich Johann Heiler (1892-1967) afirma que “*Der japanische Amida-Buddhismus ist sogar unverfälschtes*

³⁸ YAMATO, “Kirishitan jidai saishoki ni okeru Kirisutokyō to bukkyō no kōshō”.

³⁹ WEBER, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II: Hinduismus und Buddhismus*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1921: “Im scharfen Gegensatz zu den Zen-Sekten kann die Anfang des 13. Jahrhunderts gestiftete Shin-Sekte wenigstens insofern dem occidentalen Protestantismus verglichen werden, als sie alle Werkheiligkeit ablehnte zugunsten der alleinigen Bedeutung der gläubigen Hingabe an den Buddha Amida”.

⁴⁰ BARTH, Karl, *Die kirchliche Dogmatik, vol. 1: Die Lehre vom Wort Gottes*, Zürich, Evangelischer Verlag, 1945, p. 375.

Luthertum, nur in asiatisch-buddhistischen Hüllen.” (El budismo japonés de Amida —refiriéndose aquí a la enseñanza de Shinran— es incluso auténtico luteranismo, solo cubierto con un velo asiático-budista). La famosa paradoja de Lutero: “*simul peccator et justus*” (pecador y justo al mismo tiempo), postula la salvación de las personas malvadas solo mediante *sola fide*.⁴¹ Esto coincide con la idea de *akunin shōki* de la secta de la Tierra Pura. En el ámbito japonés, si bien la similitud entre el budismo Zen y la espiritualidad católica se ha señalado ya desde Suzuki Daisetsu (1870-1966), promotor del Zen en Occidente,⁴² el primer análisis sobre la analogía entre Jōdo shinshū y el protestantismo tuvo que esperarse hasta *Shinran to Ruta (Shinran y Lutero)* de Katō Chiken (1943-2017).⁴³

La asociación de la secta Ikkō con el protestantismo tanto en la mencionada carta de Cabral como en el *Sumario* de Valignano, comienza a llamar especial atención de los investigadores a partir de la publicación de *Kirishitan ga mita Shinshū (Jōdo shinshū visto por los kirishitan, Kioto, 1998)*.⁴⁴ Como contexto del desarrollo de investigación sobre la secta Ikkō dentro del estudio *kirishitan*, cabe señalar la influencia de la escuela de los *Annales*. Así, se cuestiona la tradicional forma de interpretar el fenómeno misionero en Japón solo con base en las fuentes occidentales y desde el lado de las autoridades político-institucionales. Se ha ahincado en la necesidad de entenderlo desde el horizonte del pueblo nativo ordinario, quien sostuvo en realidad todas las estructuras de la Iglesia. Dentro de este marco teórico, Higashibaba Ikuo aborda la analogía entre la secta Ikkō y el protestantismo en su *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice*.⁴⁵ Este libro despierta el interés en esta cuestión entre académicos occidentales, como se aprecia en el trabajo de Giuseppe Marino: “La sombra de Lutero en Japón. Acerca del *nembutsu* de acuerdo a la visión de los misioneros en el siglo XVI”.⁴⁶

⁴¹ HEILER, Friedrich, *Sadhu Sundar Singh: Ein Apostel de Ostens und Westens*, Basel, Friedrich Reinhardt, 1924; “Das Christentum und die Religionen”, en Carl SCHNEIDER (editor), *Einheit des Geistes*, Speyer, Jahrbuch der Evangelischen Akademie der Pfalz, 1964, pp. 22-23.

⁴² SUZUKI, Daisetsu Teitarō, *Mysticism: Christian and Buddhist* [1957], London, New York, Routledge, 2002.

⁴³ KATŌ, Chiken, *Shinran to Ruta*, Tokio, Waseda Daigaku Shuppanbu, 1987.

⁴⁴ *Kirishitan ga mita Shinshū* [editores Shinshū KAIGAI y Shiryō KENKYŪKAI], Kioto, Shinshū Otani-ha Shūmusho Shuppanbu, 1998.

⁴⁵ HIGASHIBABA, Ikuo, *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice*, Leiden, Brill, 2001.

⁴⁶ MARINO, Giuseppe, “La sombra de Lutero en Japón. Acerca del *nembutsu* de acuerdo a la visión de los misioneros en el siglo XVI”, *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, núm. 36, 2018, pp. 267-290. En <https://revistas.ucm.es/index.php/DICE/article/view/62147> [Consultado el 13 de diciembre de 2019].

Cabral menciona que la secta Ikkō se asemeja a la doctrina de Lutero, ya que basta solo con el rezo a Amida para la salvación. Valignano, por su parte, ahonda más en el nexo entre la visión sobre la salvación de Jōdo-shū y el pensamiento escatológico cristiano, y afirma que con el rezo a Amida y Shaka se purifican los pecados y no requieren indulgencias, lo cual corresponde al postulado de Lutero. Hazama Yoshiki, en su estudio sobre el protestantismo e Ikkō-shū publicado en 2011, plantea las preguntas: ¿por qué los jesuitas como Organtino y Fróis criticaron de manera severa Ikkō-shū, que tiene su raíz en el budismo de la Tierra Pura y la enseñanza de Shinran?, ¿por qué consideraron particularmente Ikkō-shū como “el máximo obstáculo” de todas las sectas?, ¿por qué vieron una analogía entre “abominable” Ikkō-shū y la doctrina de Lutero? Para responderlas, dicho investigador profundiza en la “similitud interna” entre ambas mediante un análisis comparativo entre las fuentes jesuíticas y japonesas, concretamente el tratado apologético *Myōtei mondō* 妙貞問答 (1605), escrito por el jesuita Fukansai Habian (Fabian Fucan), quien critica el sintoísmo, el confucianismo y el budismo para conducir a las doctrinas cristianas.⁴⁷ Hazama apunta que la “similitud externa” entre el eslogan de Shinran “solo el rezo” y uno de los principios del protestantismo “*sola fide*”, no consiste solo en las frases, sino que dichos lemas están sustentadas en algo más interno como la postura y pensamiento religioso. Para poder descifrar la verdadera intención de los jesuitas de asociar y encontrar una afinidad entre la enseñanza de Shinran “la controversia en Japón”, y la doctrina de Lutero “la controversia en Europa”, se tiene que considerar la “similitud interna” en la religiosidad popular,⁴⁸ en particular, la “fe interna”.

¿Por qué para la Compañía de Jesús, la analogía entre la doctrina de Lutero y la enseñanza de Ikkō-shū era un problema?, ¿qué implicación tenía, para los jesuitas, justificar la legitimidad propia por medio de criticar ambas doctrinas semejantes? Por una parte, el luteranismo y la Compañía de Jesús comparten las bases espirituales en el pensamiento de Francisco de Asís y la *devotio moderna*. En efecto, Lutero critica los relajamientos de la Iglesia

⁴⁷ Habían realizó su estudio en Rinzi antes de convertirse en católico. El budismo Zen tuvo una postura sumamente crítica hacia otras sectas budistas. Por lo mismo, la crítica de Habian sobre el budismo no se limita solo al aspecto global del budismo por ser una religión pagana, sino que se refleja su visión desde la perspectiva de la secta Rinzi.

⁴⁸ El término “popular” o “pueblo” se emplea aquí en el sentido de la población laica.

católica, representados por las indulgencias que desviaban de las doctrinas cristianas originales, y postula los principios de “*sola fide*” y “*sola scriptura*” (sola Biblia). En el trasfondo de esta reforma había el humanismo. Francisco de Asís (c. 1181-1226), fundador de la orden mendicante, también dejó un impacto notable en la misma corriente. De igual modo, para la formación de la espiritualidad de Ignacio de Loyola, era fundamental el pensamiento de Gerard Groote (1340-1384), iniciador de *Fratres Communis Vitae*, y de Joannes Gerson (1362-1429). Groote, junto con su sucesor Thomas a Kempis (c. 1380-1471), desarrolló el movimiento de la *devotio moderna*. El origen filosófico de este movimiento también remonta a Francisco de Asís. Por cierto, que la Reforma católica y el luteranismo son fenómenos distintos, ya que el principio luterano de “*sola fide*” y la negación de los sacramentos, salvo el bautismo y la eucaristía, implican una ruptura. Pero la Compañía de Jesús y el luteranismo se apoyan en la espiritualidad basada en *De imitatione Christi* (ca. 1418), libro de devoción y ascetismo atribuido a Kempis, así como la relación personal entre el “individuo”, el Dios y la “fe interna”.⁴⁹ El protestantismo e Ikkō-shū, que se arraigaban profundamente entre los laicos, eran “obstáculos” para la Compañía.

Asimismo, Hazama postula que en la mente de los jesuitas, que observaron la similitud entre el luteranismo y la enseñanza de Shinran, había la visión compartida acerca de la vida después de la muerte: la creencia en otro mundo y la salvación futura. En términos generales, la Compañía de Jesús realiza una investigación minuciosa sobre distintas religiones y sectas. Fróis informa los protocolos y prácticas de Zen-shū, Jōdo-shū, Ikkō-shū, Tendai-shū, Shingon-shū y Nichiren-shū. Apunta que todas estas sectas sostienen la visión futura del infierno y paraíso. Valignano señala que la mayoría de los monjes budistas piensan en el fondo que no existe otro mundo y todas las cosas terminan en este, aunque aparentemente predicán al pueblo la salvación del alma. Pero en el budismo de la Tierra Pura existe otro mundo igual que el cristianismo. En particular, la secta Ikkō garantizaba la salvación futura tan solo con repetir el mantra “*Namu Amida-butsu*” (Honor al Buda Amida), a diferencia de otras escuelas budistas que exigían prácticas ascéticas

⁴⁹ Respecto al vínculo entre el luteranismo y la Compañía de Jesús, véase: RICHTER, Friedrich, *Martín Lutero e Ignacio de Loyola, representantes de dos mundos espirituales* [traductor Constantino RUIZ GARRIDO], Madrid, Fax, 1956.

y meditación igual que el catolicismo. Por ende, la secta Ikkō les parecía a Valignano y otros jesuitas semejante a la doctrina de Lutero de “*sola fide*”. Además, el visitador se preocupa por la “falsa sacralidad” de Ikkō-shū que estaba penetrada profundamente en el alma de los japoneses.

En estas alusiones se refleja la conciencia de Valignano sobre la necesidad de evangelizar y penetrar en el estrato social común. Ahondar en la relación entre el “individuo” de los ejercicios espirituales de Loyola, el protestantismo y la secta Ikkō es clave para entender la popularización de la fe católica entre los conversos japoneses y explicar el fenómeno de numerosos martirios.⁵⁰

EL RELATO COMO “IMAGEN”: ENFOQUES DESDE LA LITERATURA, HISTORIA Y GEOGRAFÍA HISTÓRICA

El relato como “imagen” es una perspectiva que se ha explorado, por una parte, desde la literatura e historia del pensamiento. Engelbert Jorissen (1956-2013), experto en la literatura comparada y profesor de la Universidad de Kioto, estudia la imagen del Japón en su tesis doctoral *Das Japanbild im ‘Traktat’ (1585) des Luis Frois*, publicada en 1988.⁵¹ En su artículo “Exotic and strange images of Japan in European texts of the early 17th century” (2002) analiza cómo Japón se convierte en un objeto “exótico” y “extraño” para autores occidentales de finales del siglo XVI y XVII. En efecto, las relaciones entre Europa y Japón no se han concebido como un encuentro en igualdad de condiciones, ya que ha habido colisiones en distintos niveles y la actitud europea suele contener una idea o complejo de superioridad.

El *Sumario* (1583), en el que Valignano recopila experiencias de su primera estancia en Japón entre 1579 y 1582, se considera reiteradamente como un texto clave de la política misionera de adaptación a la sociedad local. El visitador se ha visto como una figura líder de *accommodatio* y liberalismo cultural. En contraste, en las *Adiciones del Sumario* (1592), el

⁵⁰ HAZAMA, Yoshiki, “Protestantism to Ikkō-shū: Kirishitan bunsho ni motozoku hikaku kenkyū shiron”, *AJIA, Kirisutokyō, Tagensei*, núm. 9, 2011, pp. 51-69. En <https://doi.org/10.14989/139307> [Consultado el 16 de octubre de 2019]. Agradezco al doctor Hazama por asesorarme sobre los estudios precedentes sobre el paralelismo entre Jōdo-shinshū y el protestantismo, así como aclararme la visión de los jesuitas acerca de la secta Ikkō.

⁵¹ JORISSEN, Engelbert, *Das Japanbild im ‘Traktat’ (1585) des Luis Frois*, Munster, Aschendorff, 1988.

resultado de su segunda estancia en Japón entre 1590 y 1592, el optimismo, paciencia y voluntad por la *accommodatio* se ha desvanecido. Valignano critica a los japoneses diciendo hasta qué grado ellos esperan que los *bateren* (padres) se adapten a sus costumbres, ya que los japoneses no saben distinguir las cosas en las que los misioneros deben y pueden adaptarse a los japoneses, de aquellas cosas en las que los japoneses deben ajustarse a los misioneros. Afirma que hay que “pulir” a los japoneses de muchos vicios y conceptos erróneos que se derivan de su paganismo. Para convertirse en jesuitas, ellos necesitan seguir los estándares europeos respecto a la moralidad, sentimientos y formas de pensar.

Esta visión se manifiesta también en *Iruman no kokoro no koto* (*Instrucciones para los hermanos*, ca. 1581-1582), diseñado bajo la supervisión del visitador para novicios en Usuki. Valignano sospecha ya en este manual el carácter japonés y lo que él llama “doble corazón”. El texto proporciona más pistas para la interpretación del *Sumario*, que cuando se lee con cuidado, revela una actitud parcial hacia los japoneses y su cultura. Se vuelve imposible ver el *Sumario* como el epítome de una voluntad de *accommodatio* y Valignano como su representante. En especial, la introducción de Valignano a las costumbres japonesas en el capítulo II del *Sumario* “De algunas otras estrañas [*sic*] costumbres de los Japoneses” es un ejemplo de la descripción “exótica” sobre Japón. Sus costumbres han sido calificadas de “al revés” y “muy estraño”, que se diferencia del pensamiento europeo del “mundo civilizado”. Esta visión de Valignano contrasta con la de Fróis en su *Tratado sobre las contradicciones y diferencias de costumbres entre los europeos y japoneses* (1585),⁵² ya que para este jesuita portugués, la “extrañeza” cultural es una percepción mutua. Es decir, la cultura europea parece tan extraña para un japonés como la cultura japonesa para un europeo.⁵³

Paula Hoyos Hattori presenta su tesis doctoral *La construcción de la alteridad y la identidad en las epístolas jesuitas redactadas desde la misión*

⁵² FRÓIS, LUÍS, *Kulturgegensätze Europa-Japan (1585) Tratado em que se contem muito susinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de custumes antre a gente de Europa e esta provincia de Japão* [editor Josef Franz SCHÜTTE], Tokio, Sophia University, 1955, Monumenta Nipponica Monographs, vol. 15.

⁵³ JORISSEN, Engelbert, “Exotic and strange images of Japan in European texts of the early 17th century. An interpretation of their contexts of history of thought and literature”, *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, núm. 4, 2002, pp. 39-41. En <https://www.redalyc.org/pdf/361/36100403.pdf> [Consultado el 8 de noviembre de 2019].

japonesa (Evora, 1598) (Buenos Aires, 2016), en la cual analiza la construcción del discurso jesuita sobre Japón y las cuestiones relativas a la alteridad e identidad en las *Cartas de Évora*, editadas en dicha ciudad portuguesa en 1598. Este libro compila un *corpus* epistolar escrito por los misioneros jesuitas en Japón entre 1549 y 1589, la primera mitad del periodo de evangelización. La edición es un fruto del vínculo entre la empresa misionera de la Compañía de Jesús y el *Padroado* portugués de Oriente. En su momento, tuvo un sentido político y propagandístico para defender el monopolio de la Compañía de Jesús en la misión de Japón contra las órdenes mendicantes apoyadas por la Corona española, que comenzaron a arribar al territorio japonés desde Filipinas a partir de finales del siglo XVI. La difusión de este epistolario deja un impacto en la construcción imaginaria sobre Japón en Europa.

Esta tesis aborda primero la conformación de una red epistolar jesuítica, el contexto del proyecto editorial de las *Cartas de Évora* y las políticas editoriales, concretamente la traducción del budismo a los términos del cristianismo y el problema de “Dainichi”. Luego analiza las representaciones de la alteridad japonesa y de la identidad jesuita, así como “la cuestión de la alteridad, concebida como par dialéctico de la propia identidad”. La imagen del “otro” japonés como “una gentilidad racional” se observa ya desde la primera carta de Francisco Xavier, enviada de Kagoshima el 5 de noviembre de 1549. Xavier apunta que la gente de Japón es “la mejor hasta ahora descubierta” y se distingue por el honor y la racionalidad. Este “matiz idealista” es una idea recurrente a lo largo del dicho epistolario. Japón está concebido como “una sociedad regida por el honor y la razón, con habitantes curiosos, honestos, discretos y corteses.”⁵⁴ Hoyos Hattori señala que la idea positiva sobre los japoneses tuvo un eco en *De procuranda indorum salute* (1588) de José de Acosta (1540-1600). En esta obra, este jesuita encasilla los pueblos “bárbaros” de los Nuevos Mundos en tres categorías y ubica a los chinos y japoneses en la primera categoría por poseer “recta razón”. Esta clasificación determina incluso el método de evangelización en cada pueblo pagano.

⁵⁴ HOYOS HATTORI, Paula, *La construcción de la alteridad y la identidad en las epístolas jesuitas redactadas desde la misión japonesa (Evora, 1598)* [Tesis Doctoral en Literatura], Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2016, p. 100. En http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/4662/uba_ffyl_t_2016_90181.pdf?sequence=1&isAllowed=y [Consultado el 13 de noviembre de 2019].

Otra imagen de Japón recurrente en las fuentes jesuíticas es un “mundo al revés” de Europa. Primeramente Valignano sostiene esta visión en el *Sumario* (1583) y esta idea se repite también en el epistolario eborense. De igual modo, Fróis, en su *Tratado*, contrasta las diferencias entre los japoneses y los europeos. Al respecto, Claude Lévi-Strauss (1908-2009) apunta que “este tratado construye sobre Japón una imagen simétrica de nosotros mismos, reflejada por un espejo”.⁵⁵ Como ejemplo del valor opuesto, Hoyos Hattori cita las referencias sobre *chanoyu* y menciona: “El asombro frente a una ceremonia percibida como antiquísima y compleja, entonces funciona como marca de la diferencia, como conciencia a la vez del parecido y de lo distinto entre esa cultura observada y la cultura de quien observa.”⁵⁶

Asimismo, la representación laudatoria de la cristiandad japonesa, en particular sus valores religiosos como la constancia y la obediencia, así como las acciones heroicas de los misioneros jesuitas ante los desafíos apostólicos, son parte del discurso oficial del epistolario eborense. Ello obedece a la función edificante para la cristiandad europea quebrada por la Reforma. Además, los autorretratos jesuitas contribuyen a crear una imagen positiva de su institución.

El análisis de la “imagen” representada en las fuentes occidentales del siglo XVI no es exclusivo de la metodología de la literatura, sino también un campo de estudio de la historia y geografía histórica. Shiina Hiroshi, apoyado en el marco teórico del imperio español como monarquía compuesta, explora la “imagen del poder político-espacial” en las descripciones sobre la sociedad japonesa en el *Sumario* en un artículo publicado en 2008. Analiza minuciosamente los conceptos “reino-rey”, “señorío”, “ciudad”, “villa” y “fortaleza”. ¿Cómo a partir de los conceptos del Estado del mundo hispánico de la época, Valignano comprende y explica la estructura política y autoridades japonesas para que sea entendible para el lector?, ¿cómo el valor noble de la “ciudad” de la península ibérica y de la región mediterránea fue aplicado para explicar las poblaciones japonesas? Valignano ve todo Japón como “una provincia de diversas islas repartida en sesenta y seis reinos”.

Normalmente el término “provincia” se refiere a una unidad gubernamental más pequeña que el reino. Pero aquí se aplica el término

⁵⁵ Lévi-Strauss, citado por HOYOS HATTORI, “La construcción de la alteridad y la identidad”, p. 110.

⁵⁶ HOYOS HATTORI, “La construcción de la alteridad y la identidad”, p. 108.

para aludir a un territorio que abarca varios reinos. El concepto “reino” suele aludir al territorio gobernado por el rey. Pero en la sociedad ibérica de la Edad Media y de la Edad Moderna temprana, independientemente de que exista un rey en dicho territorio o no, se refería a una extensión territorial de cierta tradición política, ya sea ciudad o municipio o pueblo. Al iniciar la evangelización, los jesuitas pensaron que el *tennō* 天皇 o *dairi* 内裏⁵⁷ (emperador) y *shōgun* 將軍 —que aparece como “cubo” 公方 en las fuentes occidentales— eran autoridades japonesas. Pero después de que Xavier vio en Kioto que ambos poderes se habían vuelto nulos, los misioneros encontraron un “rey” (*daimyō* 大名) en cada región donde ellos evangelizaban. De esta forma, Valignano concibe a Japón como una monarquía compuesta de “sesenta y seis reinos”. Emplea el término “reino” para aludir al dominio territorial de un *daimyō*; llama “señorío” a la posesión de los *kunishū* 国衆, sujetos al *daimyō*; y concibe como “monarquía” la hegemonía que ejerce sobre los *daimyō*, que en Japón se denomina *tenka* 天下 (“*tenca*” en el *Sumario*), concepto confuciano que significa literalmente “bajo del Cielo”.

Asimismo, identifica un núcleo urbano como “ciudad” si reúne las siguientes características: 1) una población próspera (centro de intercambio comercial con mucha población); 2) la autonomía; 3) el centro político del reino(s); y, 4) el centro misionero. Por ejemplo, describe Kioto de la manera siguiente: “la ciudad de Miaco, que está en el medio y es la más principal de todas”; “la ciudad de Miaco era muy noble y populosa porque en ella tenían sus casas todos los grandes y señores de Japón.”⁵⁸ La importancia que el visitador concede a la nobleza de Kioto corresponde a la denominación de las ciudades españolas como “la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla.”⁵⁹

En cambio, Valignano utiliza el término “fortaleza” para referirse al centro político local, situado junto con el castillo señorial que carece de nobleza como el caso de Omura, en Nagasaki. Por ende, el concepto

⁵⁷ *Dairi* significa originalmente el espacio residencial del emperador. Pero en las fuentes jesuíticas como el *Sumario* de Valignano y la *Historia de Japam* de Fróis se emplea este concepto como sinónimo del emperador.

⁵⁸ Valignano citado por SHIINA, Hiroshi, “Jūroku seiki Supeingo bunsho no Nihon kijutsu ni okeru “kenryoku kūkan” imeji ni tsuite no ichi kōsatsu: A. Valignano no Nihon shoji yōroku (1583 nen) wo chūshinni”, *Isupania tosho*, núm. 11, 2008, p. 46; SHIINA, Hiroshi, “A. Valignano no mita idarugo to samurai: *Nihon shoji yōroku* (1583 nen) no mibun kanshoku koshō wo megutte”, *Supein-gaku*, núm. 14, 2012, p. 62.

⁵⁹ Valignano citado por SHIINA, “Jūroku seiki Supeingo bunsho”, p. 48; SHIINA, “A. Valignano no mita idarugo to samurai”, p. 61.

“fortaleza” no significa una muralla bastionada a diferencia del caso de Manila y Goa.⁶⁰ Los puertos como Hakata, Sakai, Nagasaki y Yokoseura eran importantes centros de comercio e intercambio cultural para los misioneros. Pero Valignano concede relevancia a las “ciudades” (e.g. Kioto, Azuchi, Yamaguchi, Funai, Arima, Omura), que tenían mayor peso desde el punto de vista del centro político, administrativo y misionero. Para obtener prestigio en la sociedad local, considera inoportuno fundar el convento y casa religiosa si no es la ciudad principal. Empezar una nueva política evangélica en un puerto de Shimo (región noroeste de Kyūshū) será un motivo para perder la confianza de la sociedad local ya en su tiempo. En este juicio de Valignano se manifiesta el valor noble de las ciudades del mundo hispánico o del Mediterráneo, además de la nueva circunstancia misionera de su época, es decir, avance de las labores evangélicas en la región Kinai (Kioto y sus alrededores).⁶¹

Asimismo, Shiina, en su artículo “From an Island to the Islands: A Study on the Succession in the Geographical Image of Japan among the Jesuits in the Mid-16th Century” (2012), analiza la imagen geográfica del Japón plasmada en distintas fuentes jesuíticas desde la llegada de Francisco Xavier (1549) hasta el *Sumario* (1583) de Valignano. Transcurridos varios años después del comienzo de la evangelización, ¿por qué los misioneros siguieron utilizando la palabra “isla” o “*ilha*” en forma singular, en vez de la forma plural (islas o *ilhas*) para designar el archipiélago japonés? Para analizar esta cuestión, revisa las cartas de los jesuitas quienes conciben Japón como “una provincia de diversas islas repartida en sesenta y seis reinos”. Examina los procesos y el contexto de cambio de “isla” a “islas”. El uso de “isla” en singular se debe, por una parte, a la identificación de Japón con la isla de Cipango, relatada por Marco Polo y representada en la cartografía occidental de la época; por otra parte, más que la intención de describir las características geográficas reales de Japón, se aplica dicho vocablo en forma singular concediendo mayor importancia a la “isla principal” que tiene

⁶⁰ Respecto a la “fortaleza” de Nagasaki, existe una hipótesis de que la plataforma hecha de piedra que se encuentra en los barrios de Edomachi y Manzaimachi de la ciudad de Nagasaki, podría tener su origen en la “fortaleza” construida por los portugueses. Véase: “Kigen ha 16 seiki kōhan no jōsai?”, *Nagasaki Shimbun* [versión electrónica], 17 de febrero de 2019. En <https://this.kiji.is/469696646570296417> [Consultado el 9 de noviembre de 2019]. Agradezco al doctor Shiina Hiroshi por compartir esta nota periodística.

⁶¹ SHIINA, “Jūroku seiki Supeingo bunsho”, pp. 33-57.

mayor relevancia política y económica. En cambio, el uso de “islas” en forma plural puede estar vinculado con las actividades misioneras alrededores de 1560.

En 1559 Gaspar Vilera (c. 1526-1572) reanuda las labores evangélicas en la región Kinai. Por situarse en el centro político y cultural de Japón, los jesuitas pudieron adquirir mayores informaciones sobre la geografía y la estructura política de Japón. Ello es lo que hizo cambiar la imagen del Japón como “una provincia de diversas islas repartida en sesenta y seis reinos.”⁶²

SOCIEDAD, LENGUA E IMAGEN DE LOS JAPONESES

Shiina Hiroshi, en su artículo sobre el hidalgo y *samurai* vistos por Valignano (2012), estudia las denominaciones de los estratos sociales y títulos para los cargos que aparecen en el *Sumario*. El visitador concibe que la sociedad japonesa está conformada por cinco “suertes de gente”: 1) *tono* o señor: “los que mandan y señorean la tierra”; 2) “los religiosos que llaman bonzos” y “que son muchos en número y poderosos”. Respecto al origen de este estatus, “allende de la reverencia que el pueblo les tiene por razón de su estado”, “hay entre ellos muchos que de su natural son nobles, hermanos, parientes, y hijos de los mayores señores”; 3) *samurai*: “los soldados [...], y son caballeros y hidalgos honrados de la tierra”; 4) mercaderes y otros oficiales “que viven con su industria de comprar y vender y hacer otros oficios y artes mecánicas”; y, 5) labradores y gente de servicio, “que hacen en casa y fuera de ella todos los ministerios más bajos.”⁶³ En la Europa medieval y del periodo moderno-temprano se dividía *grosso modo* en tres clases sociales: la aristocracia, el sacerdote y el plebeyo.⁶⁴

En especial, la visión de Valignano de clasificar a monjes budistas como una clase social independiente, deriva de dicha tradición europea. En la España de la era moderna temprana, había una separación entre la aristocracia con títulos nobiliarios y la nobleza de baja clase (caballero e

⁶² SHIINA, Hiroshi, “From an Island to the Islands: A Study on the Succession in the Geographical Image of Japan among the Jesuits in the Mid-16th Century”, *Kumamoto Gakuen Daigaku ronshū “Sōgō Kagaku”*, vol. 19, núm. 1, 2012, pp. 137-161. En <http://id.nii.ac.jp/1113/00000130/> [Consultado el 16 de octubre de 2019].

⁶³ Valignano citado por SHIINA, “A. Valignano no mita idarugo to samurai”, p. 58.

⁶⁴ Al respecto, véase también TAKIZAWA, Osami, “La continuidad de la mentalidad medieval europea en la misión de Japón: en torno a la política de evangelización”, *Hispania Sacra*, vol. LXII, núm. 125, 2010, p. 33.

hidalgo). Curiosamente esta distinción en la lengua española está aplicada en el texto de Valignano para diferenciar a *daimyō* de *samurai* de clase ordinario. Para analizar los conceptos de los estratos sociales aplicados por el visitador, Shiina los compara con la definición dada en el *Vocabulário da Língua do Japão*, diccionario del japonés-portugués, editado por la Compañía de Jesús en Nagasaki en 1603.

También Shiina apunta que el visitador comprende que el *tennō* o *dairi* (emperador) y “*cubo*” (*shōgun*) eran soberanos de tiempos anteriores, mientras que los *daimyō* son dirigentes reales de su tiempo. Asocia la transición del poder del *tennō* al *shōgun* con los cargos políticos y militares de virrey y capitán general del mundo hispánico. Así, Valignano afirma que “el mismo cubo o quien en su lugar gobierna tenca, que es la monarquía de Japón, al cual queda el *dairi* en cierto modo sujeto”. El *tennō* “gobernaba sus reinos por medio de sus gobernadores virreyes y capitanes” y “tenía dos que eran superiores de todos los otros y como virreyes y capitanes generales llamados cubo”. Cada uno gobernaba “treinta y tres reinos que están allende del Miaco” y “los otros treinta y tres de esta otra parte”.⁶⁵ De esta forma el visitador entiende que la hegemonía de Japón estuvo repartida por dos “virreyes”, aludiendo posiblemente a los clanes Minamoto y Taira del periodo Heian (794-1185). Pero hace quinientos o seiscientos años empezaron batallas crueles entre los dos. Así, “quedando un cubo solo con todo el mando” y el *tennō* perdió su poder. Pero este cubo “no era verdadero y natural señor”, puesto que los *daimyō* se rebelaron contra él, “quedándose cada uno con los reinos que pudo alcanzar”.⁶⁶ Además, Valignano considera el origen del *shōgun* como un cargo nombrado por el *tennō*. Esta forma de entender el nombramiento político japonés se asemeja a la coronación del emperador del Sacro Imperio Romano Germánico de mano del Papa.⁶⁷

Takizawa Osami, en su artículo “El conocimiento que sobre el Japón tenían los europeos en los siglos XVI y XVII (I)”, analiza la personalidad de los japoneses, la geografía, la sociedad, el idioma, las festividades, las costumbres y vida cotidiana, la economía en un *corpus* documental de los misioneros con el fin de dilucidar cómo después de la llegada de los ibéricos, la imagen

⁶⁵ Valignano citado por SHIINA, “A. Valignano no mita idarugo to samurai”, p. 60.

⁶⁶ Valignano citado por SHIINA, “A. Valignano no mita idarugo to samurai”, p. 60.

⁶⁷ SHIINA, “A. Valignano no mita idarugo to samurai”, p. 60.

del país y su población fue evolucionando gradualmente. Francisco Xavier tuvo una imagen positiva de los japoneses, calificándolos de “inteligentes” y “razonables”. Esta idea fue compartida entre sus sucesores como Cosme de Torres (1510-1570) y Organtino Gneccchi-Soldi (ca. 1530-1609). Pero al mismo tiempo Xavier consideró negativa “su excesiva afición a las armas”. Valignano, en el *Sumario*, describe que “La gente es toda blanca y de mucha policía”. Aprecia la capacidad del aprendizaje y otras virtudes tales como la paciencia, prudencia y limpieza. Lo notable de la metodología de Takizawa es que para explorar la imagen de los japoneses, compara las descripciones de las fuentes misioneras con las civiles. Así, el comerciante Bernardino Ávila Girón (f. 1619), en su *Relación del Reino de Nipon*, escrita a finales del siglo XVI, muestra una visión negativa de los japoneses. A su juicio, estos son “muy pobres, muy soberbios y arrogantes”, “muy ingratos” y “los más crueles y inhumanos”. Takizawa apunta que la crueldad de los japoneses señalada por Xavier al comienzo de la evangelización, se mantuvo vigente al finalizar dicha centuria e incluso en el siglo XVII.

En conclusiones, dicho autor indica que para los europeos, Japón era objeto de gran interés, curiosidad y admiración. La impresión sobre los japoneses entre los misioneros, muestra dos posturas opuestas: la alabanza de Francisco Xavier y la visión negativa de Francisco Cabral, ya que para él, la población japonesa es “arrogante, avara, inconstante y engañosa.”⁶⁸

Takizawa, en su artículo “La visión de los europeos sobre la lengua japonesa en los siglos XVI y XVII”, analiza las impresiones y el desarrollo del conocimiento sobre el idioma japonés que los misioneros y autores civiles tuvieron durante un siglo de evangelización. Apunta que Xavier describe de manera detallada sobre el idioma. De igual modo, Valignano, en el *Sumario*, menciona que la lengua japonesa es “la mejor y más elegante y copiosa que se sabe en lo descubierto, porque es más abundante y exprime mejor sus conceptos que la nuestra latina, porque fuera de tener mucha variedad de nombres que significan una misma cosa.”⁶⁹ Pero, la opinión frecuente de los europeos es “Dicha lengua muy dificultosa de aprender.”⁷⁰

⁶⁸ TAKIZAWA, Osami, “El conocimiento que sobre el Japón tenían los europeos en los siglos XVI y XVII (I): Japón lugar de evangelización”, *Cauriensia*, vol. V, 2010, pp. 23-44.

⁶⁹ Valignano, citado por TAKIZAWA, Osami, “La visión de los europeos sobre la lengua japonesa en los siglos XVI y XVII”, *Cauriensia*, vol. VI, 2011, p. 350.

⁷⁰ TAKIZAWA, “La visión de los europeos sobre la lengua japonesa”, p. 354.

Desde la perspectiva del derecho, Ogiwara Kenji, en su artículo sobre los poderes del periodo Azuchi-Momoyama reflejados en las obras de Fróis y Valignano, profundiza en los poderes legislativo, ejecutivo y judicial del periodo de Oda Nobunaga y Toyotomi Hideyoshi que se reflejan en el *Sumario* de Valignano, la *Historia de Japam* (cuya redacción comienza hacia 1583) y el *Tratado sobre las contradicciones y diferencias de costumbres entre los europeos y japoneses* (1585) de Luís Fróis. Valignano es doctor en leyes por la Universidad de Padua y experto en los derechos romano y canónico. Por lo mismo, describe de manera detallada la forma del gobierno de la sociedad japonesa, así como los poderes que ejercen distintas autoridades nativas. En dichas fuentes se relata a Hideyoshi como una figura que adquiere el carácter del monarca absolutista después de la conquista de la región Kyūshū y la consolidación de sus poderes legislativo, ejecutivo y judicial, lo cual corresponde al absolutismo de Isabel I de Inglaterra.⁷¹

Takahashi Tsuyoshi, en su artículo “Cross-cultural acceptance of Alessandro Valignano for Missionary: with a central focus on *Sumario de las cosas de Japón* (1583), *Adiciones del sumario de Japón* (1592)” (2018), ahonda en la cuestión relativa a la “aceptación de una cultura ajena” a partir de los escritos de Valignano. Repiensa cómo el visitador propone adaptarse a las diferencias de costumbres entre Japón y Europa. ¿La adaptación voluntaria y positiva era solo para la evangelización?, ¿cómo era su curiosidad, asombro y admiración por la cultura extranjera?, ¿qué significaba, para el visitador, aceptar una cultura distinta? Para responder a estas preguntas, Takahashi analiza la recepción y aceptación de los japoneses, sus costumbres y lengua por medio de examinar los cuatro aspectos: 1) la formación de sacerdotes nativos; 2) la edición de libros para el aprendizaje del japonés; 3) la introducción de *dōjuku*; y, 4) la forma de tratar a los jesuitas japoneses y *dōjuku* para “unificarlos” con los europeos.

Respecto al primer punto, Takahashi apunta que en el trasfondo en que Valignano decide establecer instituciones educativas en Japón, está la observación minuciosa sobre los japoneses. El visitador comenta que aunque son paganos, muestran una actitud adecuada para la religión y tienen una

⁷¹ OGIWARA, Kenji, “Furoisu to Barinyano no kiroku kara yomitoru shokuhōki no kenryoku: rippōken, shikkōken, saibanken toiu shiten kara”, *Journal of Meiwa Gakuen Junior College*, núm. 27, 2017, pp. 1-14. En <https://www.hirakatagakuen.ac.jp/library/data/kiyou27.pdf> [Consultado el 16 de octubre de 2019].

buena capacidad para el aprendizaje. Tiene un gran aprecio hacia los japoneses, pero muestra un asombro en cuanto a las diferencias culturales. Apunta los lados positivos y negativos de los japoneses. Califica los protocolos y costumbres difíciles de entender como “un mundo al revés de como corre en Europa”. Pero lo notable de Valignano, es que al mismo tiempo que reconoce las diferencias, confía en que se puede corregir los “defectos” de los japoneses mediante las actividades evangélicas basadas en la educación. El plan de establecer seminario, colegio y noviciado es parte de esta mentalidad del visitador.

En cuanto al segundo punto, en la segunda visita de Valignano en 1590, se plantea el mejoramiento del japonés para los misioneros europeos y el del latín para los japoneses. Para este fin, se decide editar diccionario y libro de gramática. El *Vocabulário da Língua do Japão* (1603-1604) es una rica fuente lingüística, social y cultural, que incluyen los vocablos que los misioneros deben evitar tales como dialectos, palabras “*baixas*” y “*palaura de molheres*”, además de “*buppo*” 仏法 (términos budistas), que están explicados con mucho cuidado por ser de una religión rival. Asimismo, el *Arte da Lingoa de Iapam*, editado por Rodrigues Tçuzu en Nagasaki entre 1604 y 1608, no es un simple texto de gramática. Además de su valor lingüístico por explicar el complejo sistema de lenguaje honorífico llamado *keigo*, contiene informaciones útiles y diversificadas como los protocolos de carta, los significados de nombres propios, la pronunciación del japonés estándar y de los dialectos. De igual modo, Valignano, en el capítulo II del *Sumario*, aprecia la riqueza del vocabulario del idioma japonés. Por la importancia que se concede al honor, de acuerdo con la jerarquía, se tiene que emplear lenguajes nobles y respetuosos o bajos. También apunta las diferencias entre el lenguaje escrito y el oral, así como entre el lenguaje masculino y el femenino. En otro escrito *Del Principio y Progreso*, vuela a detallar las características de la lengua.

En estas fuentes se refleja la visión de Valignano sobre el idioma japonés. Comprende que el desarrollo del lenguaje honorífico *keigo* y su complejidad se tiene que entender de manera integral junto con los protocolos y etiquetas. Esta curiosidad del visitador, en particular por el uso del *keigo*, no se trata de una simple necesidad de la evangelización, sino de su comprensión global

de relacionar la lengua con los códigos culturales y sociales, lo que muestra su interés como científico.

En cuanto al tercer punto, el *dōjuku* se refiere originalmente al joven que servía en el monasterio budista. El término aparece por primera vez en el escrito de Valignano de 1580. La introducción de esta palabra budista es parte de la política de adaptación. Ante la crítica sobre el uso de este vocablo, el visitador defiende que los *dōjuku* son figuras apreciadas dentro de la sociedad nativa y contribuyen a establecer vínculo con el pueblo ordinario, ya que han ayudado en la penetración del budismo.

En lo que toca al cuarto punto, el visitador señala la unión entre los hermanos y *dōjuku* japoneses y los misioneros europeos en el capítulo XVI del *Sumario*. Valignano propone los siguientes principios: mantener la igualdad; tratarlos con calma y cariño; respetar, aprender y adaptarse a las costumbres y protocolos de los japoneses. Para lograr la integración, primero los europeos ajustan a los japoneses; mediante ello, estos se adaptan a los europeos. En conclusión, a diferencia de Cabral, cuya postura se caracteriza por el “etnocentrismo”, Valignano sostiene un “relativismo cultural”. Reconoce y aprende las costumbres y protocolos nativos. Para construir una “armonía” creativa, plantea una adaptación recíproca. No trata de categorizar otra cultura ni “superior” ni “inferior”, sino reconocer la diversidad. En esta actitud del visitador se encuentra el germen del diálogo intercultural. Precisamente la introducción de los *dōjuku* en el ámbito misionero, es un reflejo de una “globalización espiritual”, que aprovecha la diversidad y cualidades del “otro” para construir mejores relaciones humanas.⁷²

CONCLUSIONES

La investigación de las fuentes occidentales del periodo Namban, inaugura con el estudio de las cartas de Francisco Javier al iniciar el siglo XX, mientras que el estudio sobre los escritos de Alessandro Valignano inicia a partir de la edición de sus obras realizadas por Josef Franz Schütte y José Luis Álvarez-

⁷² TAKAHASHI, Tsuyoshi, “Cross-cultural acceptance of Alessandro Valignano for Missionary: with a central focus on Sumario de las cosas de Japón (1583), Adiciones del sumario de Japón (1592)”, *Soudai Chūgoku ronshū*, núm. 21, 2018, pp. 1-32. <http://hdl.handle.net/10911/00039351> [Consultado el 10 de noviembre de 2019].

Taladriz en las décadas de 1940 y 1950. La línea de estudio más predominante es la perspectiva histórica inaugurada por Schütte: los principios y métodos de la misión basados en la *accommodatio* al contexto local. Si bien esta postura humanista se practica desde el tiempo de Francisco Javier, Valignano codifica dichos principios tres décadas después. Transcurridos 350 años, este aporte del visitador es reconocido oficialmente por el jesuita Karl Rahner (1904-1984) en el Concilio Vaticano II (1962-1965). La política de adaptación de Valignano se ve reflejada en el artículo 9 de dicho concilio: los decretos sobre las labores evangélicas, en el que se corrige la postura de la Iglesia católica de no reconocer los valores de la cultura no cristiana.⁷³

El interés en la *accommodatio* de Valignano se ha aumentado notablemente a partir de la década de 1990, lo cual está vinculado estrechamente con el contexto actual de globalización. ¿Cómo enfrentarse con el “otro”? ¿cómo dialogar, comprender y aceptar otros pueblos, otras culturas, otras religiones y otras sociedades?, ¿cuál es la identidad de cada uno? Estas cuestiones son, sin duda, problemas universales. ¿Cuál es el significado actual y qué aprender de la adaptación aplicada por Valignano? Esta es una pregunta y reflexión constante.⁷⁴

Con todo, la lectura de dichas fuentes no se debe limitar a la cuestión relativa a la *accommodatio*, puesto que las fuentes jesuíticas trascienden en varios aspectos. Por ejemplo, la asociación del valor de las piezas del té con las joyas europeas de D’Almeida y Valignano, la vuelve a mencionar Luis de Guzmán (1544-1605), provincial jesuita de Toledo, en su *Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Jesus, para predicar el Sancto Evangelio en la India Oriental, y en los Reynos de la China y Japan* (Alcalá, 1601). Esta famosa anécdota de Otomo Sōrin condensa la quintaesencia del concepto estético japonés *yō-no-bi* 用の美 “la belleza funcional”, que acuñaría Yanagi Sōetsu (1889-1961): el uso es lo que hace aumentar el valor de la obra.

⁷³ TAKAHASHI, Katsuyuki 高橋勝幸, “Iezusukai Nihon Korejo no kōgiyōkō’ ni miru A. Valignano no tekiō shugi fukyō hōshin イエズス会日本コレジョの講義要綱』に見るA・ヴァリニャーノの適応主義布教”, *AJIA, Kirisutokyō, tagensei* アジア・キリスト教・多元性 núm. 9, 2011, p. 39. En <http://dx.doi.org/10.14989/139308> [Consultado el 16 de noviembre de 2019].

⁷⁴ TAKAHASHI, Katsuyuki, “A. Valignano no tekiōshugi no gendaiteki igi A・ヴァリニャーノの適応主義の現代的意義”, *AJIA, Kirisutokyō, tagensei* アジア・キリスト教・多元性, núm. 14, 2016, pp. 133-147. <https://doi.org/10.14989/214336> [Consultado el 15 de noviembre de 2019].

Asimismo, ¿cómo los jesuitas concibieron las religiones y sectas budistas de Japón?, ¿por qué la secta Ikkō, una rama de la escuela de la Verdadera Tierra Pura (Jōdo shinshū) fundada por Shinran, fue asociada con el protestantismo? Es de notar que mucho antes de que los estudiosos de la religión comparativa comenzasen en profundizar en esta cuestión, Max Weber observó la similitud entre Jōdo shinshū y el protestantismo y Karl Barth calificó este fenómeno de una “coincidencia providencial”. El estudio sobre el tema adquiere importancia en las últimas décadas bajo la influencia de la escuela de los *Annales*, que trata de interpretar el fenómeno desde el lado del pueblo ordinario, “desde abajo”, en contra de la versión oficial de la historia, vista “desde arriba”. Hazama Yoshiki afirma que la salvación futura sostenida por la secta Ikkō tan solo con repetir el mantra “*Namu Amida-butsu*” (reverencia al Buda Amida), coincide con la doctrina de Lutero de “*sola fide*”. Tanto la secta Ikkō como el protestantismo, son corrientes religiosas profundamente penetradas en el alma del estrato social popular. Para Valignano, quien intentaba evangelizar este sector social, ambos eran “obstáculos” para el proyecto misional de la Compañía.

El análisis del relato como “imagen” se ha realizado desde la literatura, historia y geografía histórica, mientras que el problema sobre la alteridad e identidad se ha abordado desde la historia, antropología y literatura. Pese al gran énfasis en la política de adaptación de Valignano en la historiografía, es de observar que Engelbert Jorissen cuestiona la postura de considerarlo como figura líder de *accommodatio* con base en el análisis textual comparativo entre el *Sumario* (1583) y las *Adiciones del Sumario* (1592) del mismo visitador. El hecho de calificar las costumbres japonesas de “al revés” y “muy extrañas”, es un reflejo de su visión eurocéntrica. Además, en las *Adiciones*, el visitador muestra una actitud poco tolerante con los japoneses. A partir de esta observación vale la pena realizar un estudio comparativo entre los distintos escritos de Valignano para dilucidar cómo su visión sobre Japón y los japoneses, cambia entre las tres visitas que realizó a tierra nipona (1579-1582, 1590-1592 y 1598-1603).

BIBLIOGRAFÍA

- BAILEY, Gauvin Alexander, *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773*, University of Toronto Press, 1999.
- BARTH, Karl, *Die kirchliche Dogmatik, vol. 1: Die Lehre vom Wort Gottes*, Zürich, Evangelischer Verlag, 1945.
- BOXER, Charles Ralph, *The Christian Century in Japan: 1549-1659*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1951.
- COOPER, Michael, *The Japanese Mission to Europe, 1582-1590: The Journey of Four Samurai Boys Through Portugal, Spain and Italy*, Kent, U.K., Global Oriental, 2005.
- Don Rodorigo Nihon kenbunki Bisukaino Kingintō tanken hōkoku* [traductor Naojirō MURAKAMI], Tokio, Shunnansha, 1929.
- EBISAWA, Arimichi, *Kirishitan bunka gaisetsu*, Tokio, Seinen Hyōronsha, 1948.
- EBISAWA, Arimichi, *Kirishitanshi no kenkyū*, Tokio, Unebi Shobō, 1942.
- ELISON, George, *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge, Harvard University, 1973.
- FRÓIS, Luís, *Historia de Japam* [editor José WICKI], Lisboa, Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976-1984, 5 vols.
- FRÓIS, Luís, *Kulturgegensätze Europa-Japan (1585) Tratado em que se contem muito susinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de custumes antre a gente de Europa e esta provincia de Japão* [editor Josef Franz SCHÜTTE], Tokio, Sophia University, 1955.
- GARCÍA GUTIÉRREZ, Fernando, *Japón y Occidente: influencias recíprocas en el arte*, Sevilla, Guadalquivir, 1990.
- HAZAMA, Yoshiki, “Kirishitan kenkyū no hōhōronteki shomondai to hikaku shisō no igi”, *AJIA, Kirisutokyō, Tagensei*, núm. 11, 2013, pp. 129-144. En <https://doi.org/10.14989/173549> [Consultado el 8 de noviembre de 2019].
- HAZAMA, Yoshiki, “Protestantism to Ikkō-shū: Kirishitan bunsho ni motozuku hikaku kenkyū shiron”, *AJIA, Kirisutokyō, Tagensei*, núm. 9, 2011, pp. 51-69. En <https://doi.org/10.14989/139307> [Consultado el 16 de octubre de 2019].
- HEILER, Friedrich, “Das Christentum und die Religionen”, en Carl SCHNEIDER (editor), *Einheit des Geistes*, Speyer, Jahrbuch der Evangelischen Akademie der Pfalz, 1964.
- HEILER, Friedrich, *Sadhu Sundar Singh: Ein Apostel de Ostens und Westens*, Basel, Friedrich Reinhardt, 1924.
- HIGASHIBABA, Ikuo, *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice*, Leiden, Brill, 2001.

- HOYOS HATTORI, Paula, *La construcción de la alteridad y la identidad en las epístolas jesuitas redactadas desde la misión japonesa (Evora, 1598)* [Tesis Doctoral en Literatura], Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2016. En http://repositorio.filol.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/4662/uba_ffyl_t_2016_90181.pdf?sequence=1&isAllowed=y [Consultado el 13 de noviembre de 2019].
- IGAWA, Kenji, “Descriptions of Japanese Society in Valignano’s Writings”, en *Alessandro VALIGNANO S.I., Uomo del Rinascimento: Ponte tra Oriente e Occidente*, a cura di Adolfo TAMBURELLO, M. Antoni J. ÜÇERLER, Marisa di RUSSO, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008, pp. 185-200.
- JORISSEN, Engelbert, “Exotic and strange images of Japan in European texts of the early 17th century. An interpretation of their contexts of history of thought and literature”, *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, núm. 4, 2002, pp. 37-61. En <https://www.redalyc.org/pdf/361/36100403.pdf> [Consultado el 8 de noviembre de 2019].
- JORISSEN, Engelbert, *Das Japanbild im ‘Traktat’ (1585) des Luis Frois*, Munster, Aschendorff, 1988.
- KATŌ, Chiken, *Shinran to Ruta*, Tokio, Waseda Daigaku Shuppanbu, 1987.
- KAWANO, Yoshinari, *Sei Furanshisuko Zabieru zenshogai*, Tokio, Heibonsha, 1988.
- “Kigen ha 16 seiki kōhan no jōsai?”, *Nagasaki Shimbun* [versión electrónica], 17 de febrero de 2019. En <https://this.kiji.is/469696646570296417> [Consultado el 9 de noviembre de 2019].
- Kirishitan ga mita Shinshū* [editores Shinshū KAIGAI y Shiryō KENKYŪKAI], Kioto, Shinshū Otani-ha Shūmusho Shuppanbu, 1998.
- KISHINO, Hisashi, “Bukki ronsō: shoki kirishitan senkyōshi no bukkyō rikai to ronha”, en *Iwanami kōza: Nihon bungaku to bukkyō 8 Hotoke to Kami*, Tokio, Iwanami Shoten, 1994, pp. 179-204.
- KISHINO, Hisashi, *Seiyō-jin no Nihon hakken: Zabieru rainichizen Nihon jōhō no kenkyū*, Tokio, Yoshikawa Kōbunkan, 1989.
- KNAUTH, Lothar, *Confrontación transpacífica: El Japón y el nuevo mundo hispánico 1542-1639*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.
- LAURES, Johannes, *The Catholic Church in Japan*, Rutland, Tokio, Charles E. Tuttle Company, 1954.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo, “Diferencia y colonización. La gran aventura de Valignano”, en Adolfo TAMBURELLO, M. Antoni J. ÜÇERLER y Marisa DI RUSSO, *Alessandro Valignano S.I., Uomo del Rinascimento: Ponte tra Oriente e Occidente*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008, pp. 53-62.

- LISÓN TOLOSANA, Carmelo, *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samurais, 1549-1592*, Madrid, Akal, 2005.
- MARINO, Giuseppe, “La sombra de Lutero en Japón. Acerca del *nembutsu* de acuerdo a la visión de los misioneros en el siglo XVI”, *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, núm. 36, 2018, pp. 267-290. En <https://revistas.ucm.es/index.php/DICE/article/view/62147> [Consultado el 13 de diciembre de 2019].
- MIKI, Tamon, “The Influence of Western Culture in Japanese Art”, *Monumenta Nipponica*, vol. XIX, núms. 3-4, 1964, pp. 380-401.
- MIYAMOTO, Kenji, “The Study of Chapter 7 in “The Rules of the Society of Jesus Japan”. The Rules of Church Construction Made by the Missionaries of the Society of Jesus in 16th Century in Japan”, *Journal of Architecture, Planning and Environmental Engineering*, núm. 423, 1991, pp. 121-126.
- MIZUTANI, Yumiko, “Acceptance of the Nanban Costume in Japan, observed by European Missionaries from the latter half of the 16th century to the early 17th century”, *Journal of the International Association of Costume*, núm. 22, 2002, pp. 25-34. En <http://ypir.lib.yamaguchi-u.ac.jp/yp/metadata/992> [Consultado el 16 de octubre de 2019].
- MORAN, Joseph F., *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth-Century Japan*, London, New York, Routledge, 1993.
- O’NEILL, Charles E. y Joaquín María DOMÍNGUEZ (directores), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*, Roma, Madrid, Institutum Historicum Societatis Iesu, Universidad Pontificia Comillas, 2001, tomo III.
- OGIWARA, Kenji, “Furoisu to Barinyano no kiroku kara yomitoru shokuhōki no kenryoku: rippōken, shikkōken, saibanken toiu shiten kara”, *Journal of Meiwa Gakuen Junior College*, núm. 27, 2017, pp. 1-14. En <https://www.hirakatagakuen.ac.jp/library/data/kiyou27.pdf> [Consultado el 16 de octubre de 2019].
- OKADA, Akio, *Kirishitan fūzoku to Namban bunka. Okada Akio chosaku shū II*, Kioto, Shibunkaku Shuppan, 1983.
- OKADA, Akio, *Kirishitan shinkō to shūzoku. Okada Akio chosaku shū I*, Kioto, Shibunkaku Shuppan, 1983.
- RICHTER, Friedrich, *Martín Lutero e Ignacio de Loyola, representantes de dos mundos espirituales* [traductor Constantino RUIZ GARRIDO], Madrid, Fax, 1956.
- RODRIGUES TÇUZU, João, *Historia da Igreja do Japão*, Biblioteca da Ajuda, Jesuitas na Ásia, 49-IV-53.
- RODRIGUES, João, *Arte del cha* [editor J. L. ÁLVAREZ-TALADRIZ], Tokio, Sophia University Press, 1954.

- ROSS, Andrew C., *A Vision Betrayed: The Jesuits in Japan and China, 1542-1742*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1994.
- RUIZ DE MEDINA, Juan, *Documentos del Japón 1547-1557*, Roma, Instituto de la Compañía de Jesús, 1990.
- SANTILLANA, Daniel, “Iberia en Japón: el estilo nanban”, en *Virreinos II* [editores Lilian VON DER WALDE M. y Mariel REINOSO I.], México, Destiempos, 2013.
- SCHÜTTE, Josef Franz, *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1951-1958, 2 vols.
- Sei Furanshisuko Zabieru zenshokan* [traductor Yoshinori KAWANO], Tokio, Heibonsha, 1985.
- SHIINA, Hiroshi, “A. Valignano no mita idarugo to samurai: *Nihon shoji yōroku* (1583 nen) no mibun kanshoku koshō wo megutte”, *Supein-gaku*, núm. 14, 2012, pp. 57-68.
- SHIINA, Hiroshi, “From an Island to the Islands: A Study on the Succession in the Geographical Image of Japan among the Jesuits in the Mid-16th Century”, *Kumamoto Gakuen Daigaku ronshū “Sōgō Kagaku”*, vol. 19, núm. 1, 2012, pp. 137-161. En <http://id.nii.ac.jp/1113/00000130/> [Consultado el 16 de octubre de 2019].
- SHIINA, Hiroshi, “Jūroku seiki Supeingo bunsho no Nihon kijutsu ni okeru “kenryoku kūkan” imeji ni tsuite no ichi kōsatsu: A. Valignano no Nihon shoji yōroku (1583 nen) wo chūshinni”, *Isupania tosho*, núm. 11, 2008, pp. 33-57.
- SUZUKI, Daisetsu Teitarō, *Mysticism: Christian and Buddhist* [1957], London, New York, Routledge, 2002.
- TAKAHASHI, Katsuyuki 高橋勝幸, “Iezusukai Nihon Korejo no kōgiyōkō’ ni miru A. Valignano no tekiō shugi fukyō hōshin 『イエズス会日本コレジョの講義要綱』に見るA・ヴァリニャーノの適応主義布教法針”, *AJIA, Kirisutokyō, tagensei* アジア・キリスト教・多元性 núm. 9, 2011, pp. 31-50. En <http://dx.doi.org/10.14989/139308> [Consultado el 16 de noviembre de 2019].
- TAKAHASHI, Katsuyuki, “A. Valignano no tekiōshugi no gendaiteki igi A・ヴァリニャーノの適応主義の現代的意義”, *AJIA, Kirisutokyō, tagensei* アジア・キリスト教・多元性, núm. 14, 2016, pp. 133-147. <https://doi.org/10.14989/214336> [Consultado el 15 de noviembre de 2019].
- TAKAHASHI, Tsuyoshi, “Cross-cultural acceptance of Alessandro Valignano for Missionary: with a central focus on Sumario de las cosas de Japón (1583), Adiciones del sumario de Japón (1592)”, *Soudai Chūgoku ronshū*, núm. 21, 2018, pp. 1-32. <http://hdl.handle.net/10911/00039351> [Consultado el 10 de noviembre de 2019].

- TAKIZAWA, Osami, “El conocimiento que sobre el Japón tenían los europeos en los siglos XVI y XVII (I): Japón lugar de evangelización”, *Cauriensa*, vol. v, 2010, pp. 23-44.
- TAKIZAWA, Osami, “La continuidad de la mentalidad medieval europea en la misión de Japón: en torno a la política de evangelización”, *Hispania Sacra*, vol. LXII, núm. 125, 2010, pp. 27-42.
- TAKIZAWA, Osami, “La visión de los europeos sobre la lengua japonesa en los siglos XVI y XVII”, *Cauriensa*, vol. VI, 2011, pp. 345-354.
- TANNO, Kaoru, *Namban fukushoku no kenkyū: Seiyō ifuku no Nihon ifukubunka ni ataeta eikyō*, Tokio, Yūzankaku, 1993.
- The Letters and Instructions of Francis Xavier* [traducción y edición Joseph COSTELLOE], St. Louis, Institute of Jesuit Sources, 1992.
- ÜÇERLER, M. Antoni J, “Alessandro Valignano: man, missionary, and writer”, *Renaissance Studies*, vol. 17, núm. 3, 2003, pp. 337-366.
- VALIGNANO, Alessandro, *Nihon junsatsuki* [traductor Kiichi MATSUDA], Tokio, Heibonsha, 1973.
- VALIGNANO, Alessandro, *Sumario de las cosas de Japón (1583). Adiciones del Sumario de Japón (1592)* [editor José Luis ÁLVAREZ-TALADRIZ], Tokio, Sophia University, 1954.
- WEBER, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II: Hinduismus und Buddhismus*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1921.
- YAMATO, Shōhei, “Kirishitan jidai saishoki ni okeru Kirisutokyō to bukkyō no kōshō”, *Christ and the World* [en línea], núm. 24, 2014, pp. 109-139.
- Yasokaishi Nihon tsūshin* [traductor Naojirō MURAKAMI y notas de Yosuke WATANABE], Tokio, Syūhōkaku, 1927, vol. I; Tokio, Shunnansha, 1928, vol. II.

Fecha de recepción: 29 de noviembre de 2019

Fecha de aceptación: 11 de mayo de 2020



REPRESENTACIONES DEL MÉXICO POST REVOLUCIONARIO.
EL CINE DE PROPAGANDA EN EL CARDENISMO
Y EL DEPARTAMENTO AUTÓNOMO DE PRENSA Y PUBLICIDAD

TANIA CELINA RUIZ OJEDA



RESUMEN

El presente artículo examina la función del Departamento Autónomo de Prensa y Publicidad como creador y difusor de lo que buscaba representar el gobierno federal del México post revolucionario. Para ello analizaremos el corpus de filmes producidos por esta instancia, así como las estrategias de exhibición de dichos filmes, y partiremos del precepto de que existió una selección cuidadosa de materiales mostrados en el extranjero, que buscaban llegar a públicos específicos. Por ello, los contenidos de los filmes de propaganda seguían de manera rigurosa los puntos más relevantes de la agenda política de Lázaro Cárdenas del Río.

Palabras clave: documental mexicano, propaganda, identidad, representaciones visuales, memoria audiovisual, nacionalismo.



Tania Celina Ruiz Ojeda • Unidad de Investigaciones en Representaciones Culturales y Sociales
Universidad Nacional Autónoma de México
Correo electrónico: taniaruizojeda@gmail.com
Tzintzun. Revista de Estudios Históricos • 73 (enero-junio 2021)
ISSN: 1870-719X · ISSN-e:2007-963X

**REPRESENTATIONS OF THE POST-REVOLUTIONARY MEXICO.
PROPAGANDA CINEMA DURING THE CARDENISM AND THE AUTONOMOUS
PRESS AND ADVERTISING DEPARTMENT**

SUMMARY

The present article explores the function of the Autonomous Press and Advertising Department as a creator and transmitter of what the federal government of the post-revolutionary Mexico sought to represent. In order to do so, we will analyze the film corpus produced by this agency, as well as the screening strategies of such films. We will start from the precept that there was a careful selection of the materials shown abroad, which targeted specific audiences. The same way the content of the propaganda films rigorously stuck to the most important points of the political agenda of Lázaro Cárdenas del Río.

Key words: mexican documentary, propaganda, identity, visual representations, audiovisual memory, nationalism.

**REPRÉSENTATIONS DU MEXIQUE POST-RÉVOLUTIONNAIRE, LE CINÉMA DE
PROPAGANDE DANS LE CARDENISMO ET LE DÉPARTEMENT AUTONOME DE
PRESSE ET DE PUBLICITÉ**

RÉSUMÉ

Cet article examine la fonction du Département Autonome de Presse et de Publicité en tant que créateur et diffuseur de ce que le gouvernement fédéral du Mexique post-révolutionnaire cherchait à représenter. Pour cela, nous analyserons le corpus des films produits par cette instance, ainsi que les stratégies d'exposition de ces films. Pour cela, nous partons du précepte qu'il a existé une sélection rigoureuse des matériaux présentés à l'étranger, qui cherchaient à atteindre des publics spécifiques. De la même manière que le contenu des films de propagande suivait rigoureusement les points les plus pertinents de l'agenda politique de Lázaro Cárdenas del Río.

Mot-clés: documentaire mexicain, propagande, identité, représentations visuelles, mémoire audiovisuelle, nationalisme.



La llegada de Lázaro Cárdenas del Río a la silla presidencial en México marcó uno de los periodos más fructíferos en políticas sociales en la historia moderna del país. Es durante este periodo en el cual los grupos más vulnerables alcanzaron una importante visibilidad de la mano de innovadoras formas de comunicación institucional. La imagen del México revolucionario y la reciente Guerra Cristera, generaron inquietud en importantes sectores del extranjero, aunados al desconcierto que existía entre la misma población mexicana, ante lo que parecía ser una revolución que solo beneficiaba a los militares de alto rango que habían combatido en ella.

¿Hasta dónde fue el mismo gobierno responsable de la creación de una imagen presidencial cercana al pueblo? Para responder lo anterior, tenemos que adentrarnos en el aparato de comunicación gubernamental más complejo creado por un presidente: el Departamento Autónomo de Prensa y Publicidad (DAPP), instituido en un contexto en el cual la reconciliación nacional se convirtió en una de las prioridades del nuevo gobierno, buscando que obreros, campesinos e indígenas fueran parte tanto del discurso como beneficiarios de las reformas. Para ello resultaba necesario implementar un sistema informativo que permitiera generar un diálogo entre el Estado y el pueblo, a partir de una comunicación organizada y eficiente.

La propuesta tuvo un primer antecedente de la búsqueda de México por hacer uso del cine como una herramienta educativa a través de la

interacción con el Instituto Internacional de Cinematografía Educativa de Roma fundado en 1927, y que derivaría en la participación de México en dicho organismo con el objetivo de “favorecer la producción, la difusión y el intercambio entre los diversos países de películas educativas sobre la enseñanza, el arte, la industria, la agricultura, el comercio, la higiene, etcétera”.¹ En palabras del historiador Fabián Herrera León,

[...] para el gobierno de Benito Mussolini, que podría ser considerado uno de los artífices en la materia, el cine educativo mereció una política de control y estímulo a partir de 1924, año de la fundación de la Unión Cinematográfica Educativa. La producción cinematográfica de la unión constituiría un instrumento auxiliar a los esfuerzos de educación, higienización y moralización nacionales. Este cine, como lo expresaría el *Duce* con motivo de la fundación del IICE, se valía de “una lengua comprensiva a todos los pueblos de la tierra.”²

Como podemos ver el uso de la propaganda fílmica, en la cual la imagen era el mejor conductor ideológico, tuvo un primer acercamiento formal con el Estado mexicano, así en el prelude de la Segunda Guerra Mundial, la experiencia de los realizadores cinematográficos participantes en la Primera Guerra, ayudó a crear un clima perfecto para el desarrollo de productoras relacionadas con los gobiernos y la profesionalización del lenguaje fílmico con fines de divulgación ideológica, los cuales tenían las agendas de los gobernantes como ejes centrales de su discurso narrativo.

Si bien la cercanía y la distancia entre la prensa y el estado posrevolucionario han sido debidamente documentadas, es durante el sexenio cardenista, que el cine se convertiría en uno de los elementos de comunicación más importantes, lo que lograría generar un corpus importante de cine de propaganda documental y establecería nuevos modelos de manejo de información.³

¹ HERRERA LEÓN, Fabián, “México y el Instituto Internacional de Cinematografía Educativa, 1927-1937”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 36, julio-diciembre, 2008, p. 232.

² HERRERA LEÓN, “México y el Instituto Internacional”, p. 232.

³ PEREDO, Francisco, “Entre la intriga diplomática y la propaganda fílmica: México y el cine estadounidense durante la Primera Guerra Mundial”, *Política y Cultura*, núm. 42, 2014, pp. 89-122. En: <http://www.scielo.org.mx/pdf/polcul/n42/n42a5.pdf> [consultado el 20 de enero de 2020].

La Unión Soviética había declarado el cine como una herramienta ideológica, debido al éxito del cine de Sergei Eisenstein, en particular *El Acorazado Potemkin* (1926), que se convertiría en el emblema del cine soviético, y que buscaría ser emulado por figuras como el ministro de propaganda alemán Joseph Goebbels. Así, el DAPP surge dentro de una tendencia mundial, en el cual la propaganda fílmica parecía ser la solución para la legitimización de los discursos políticos de aquellos países europeos regidos por gobiernos nacionalistas, entre ellos, la Alemania gobernada por Adolfo Hitler, quien tenía como directora de cabecera a Leni Riefenstahl, una de las más brillantes propagandistas fílmicas, realizadora de obras de gran belleza entre las que encontramos: *El triunfo de la voluntad* (1935) y *Olimpia* (1938).⁴

Estados Unidos de Norteamérica también hacía gala de su importante producción propagandística, derivada de la necesidad de promover las obras de infraestructura proyectadas dentro del programa del *New Deal*, impulsado por el presidente Franklin Roosevelt.⁵ La generación de esquemas de comunicación en la cual el pueblo norteamericano pudiera ver la necesidad y el desarrollo de las obras públicas, dio origen a filmes como *The Plow that broke the plains* (1936) y *The River* (1937), ambos del director estadounidense Pare Lorenz.⁶

La producción de propaganda cinematográfica estatal se consolida en los países europeos durante los años de entreguerras y llega a Latinoamérica a mediados de los treinta. Es por esos años que Brasil, México y Argentina, los tres países que sostienen una producción de cine relevante, reconocen la importancia de contar con oficinas estatales que regulen la actividad y produzcan cortos y medimétrajes para la difusión de ideas nacionalistas con retórica política.⁷

⁴ Ambos filmes se pueden consultar en los siguientes enlaces: *El triunfo de la voluntad* en: <https://archive.org/details/TriumphOfTheWillgermanTriumphDesWillens>, y *Olimpya* en: <https://archive.org/details/LeniRiefenstahlOlympiaFestDerVolker1936>

⁵ CULL, Nicholas, David CULBERT y David WELCH, *Propaganda and Mass Persuasion*, ABC Clío, California, 2003, p. 411.

⁶ Las películas pueden ser consultadas en los siguientes enlaces: *The Plow that broke the plains* en <https://www.youtube.com/watch?v=hzaV5FdZMUQ&feature=youtu.be>, y *The river* en <https://youtu.be/fpz0XI6U97U>

⁷ KRIEGER, Clara, "Primeros intentos de política cinematográfica en México y Argentina", en Ana LUSNICH, *Pantallas transnacionales, el cine argentino y mexicano en el período clásico*, Buenos Aires, Cineteca Nacional, Imago Mundi, 2017, p. 269.

Pero sería México el primer país Iberoamericano en donde el cine se convertiría en un asunto de Estado. Desde la llegada de Cárdenas del Río a la silla presidencial, se llevaron a cabo actividades relacionadas con el cine. Las solicitudes para resolución de problemas y creación de trabajos, así como el apoyo de proyectos relacionados con el cine, se dieron de manera inmediata, algunas de ellas respondiendo a las propias necesidades de la industria cinematográfica, que se desarrollaba rápidamente. No resulta extraño que uno de los primeros ingenieros de sonido del país, un grabador eléctrico de sonido de apellido Díaz y Aguado, solicitara una audiencia en la cual propondría el impulso y mejoramiento de la industria del sonido en dicho medio, buscando que se diera a nivel nacional. Al entender las posibilidades del cine sonoro, tanto en lo económico como en lo político, se vislumbraba su posible utilización en la realización de propaganda.⁸

La importancia que desempeña el cinematógrafo como factor de propaganda superior a cualquier otro, la influencia que ejerce sobre las masas y la facilidad que ofrece para mostrar en forma objetiva cualquier aspecto de interés general, determinó su preferente aprovechamiento.⁹

EL DAPP Y SUS FORMAS DE PRODUCCIÓN Y DISTRIBUCIÓN

Los orígenes del DAPP se remiten al año de 1933, en el marco de la convención del Partido Nacional Revolucionario (PNR) realizada en Querétaro.¹⁰ Un grupo de delegados estableció la necesidad de organizar la propaganda oficial para que estuviera en condiciones de defender de manera eficiente, el prestigio económico y social de la Revolución, a la vez que procuraría unificar la acción de todas las fuerzas vivas del país, cuya cooperación consideraban indispensable para convertir en realidad el “Plan Sexenal”

⁸ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Ramo Presidentes, Fondo Lázaro Cárdenas del Río, exp. 523.3/50, 19 de abril de 1934.

⁹ ARROYO CH., Agustín, *Memoria del Departamento Autónomo de Prensa y Publicidad*, México, DAPP, 1938, p. 43.

¹⁰ Del 3 al 6 de diciembre de 1933, se llevó a cabo la Convención Nacional del Partido Nacional Revolucionario (PNR) en la ciudad de Querétaro, en la cual Lázaro Cárdenas del Río sería nombrado candidato a la presidencia de México, y a la cual se presentaba como único precandidato, ya que las adhesiones a su candidatura fueron unánimes. Ver: ZUÑIGA AGUILAR, Manuel, “Partido Nacional Revolucionario (PNR). Método y práctica en la selección de candidatos a puestos de elección popular (1929-1938)”, *Estudios Políticos*, novena época, núm. 24, septiembre-diciembre, 2011, pp. 33-53.

adoptado por su candidato a la presidencia de la República, Lázaro Cárdenas.¹¹ Una vez iniciada la gira como candidato a la presidencia, algunos de los mítines y discursos de Cárdenas fueron filmados por un equipo de producción perteneciente al PNR que le acompañaba en ocasiones.¹² Por lo anterior, no es de extrañarnos que se realizara un registro de la ceremonia de investidura del General Cárdenas, filmada por pedido del PNR, por la productora Eurindia Films,¹³ lo que daría inicio al recuento fílmico del sexenio cardenista.

El 17 de agosto de 1936 se creó por acuerdo presidencial la Dirección de Publicidad y Propaganda (DPP), la cual formó parte de la Secretaría de Gobernación¹⁴ y tuvo como responsabilidad “coordinar e intensificar la propaganda de las diversas Secretarías de Estado y Departamento”,¹⁵ tanto al interior como al exterior del país.

Se requiere un conjunto de órganos de publicidad y propaganda coordinados bajo una dirección única e intensamente aplicados a realizar una obra continua de difusión de hechos y doctrinas que provoque la colaboración de todos los sectores sociales en el interior del país, y que dé a conocer en el exterior la verdadera situación de México y haga entender la justicia de los postulados revolucionarios.¹⁶

El reglamento de la DPP establecía la producción de propaganda oficial, la administración de los distintos órganos periodísticos encargados de emitir cualquier información oficial, el control de las diversas publicaciones gubernamentales, la propaganda radiofónica, la producción de diversos impresos como carteles y folletos (gracias al control de los Talleres Gráficos de la Nación), la supervisión de las películas a exhibirse comercialmente y la realización de películas tanto informativas como de propaganda.¹⁷

¹¹ AGN, Fondo Lázaro Cárdenas del Río, caja 58, exp. 22.

¹² “Gira electoral de Lázaro Cárdenas en Puebla”, nitrato 35mm, 1934, Cineteca Nacional. <https://youtu.be/3dHdMNqts14>

¹³ Es posible consultar el material en la Filmoteca UNAM.

¹⁴ *El Nacional*, 18 de agosto de 1936, 1ª plana.

¹⁵ *El Nacional*, 18 de agosto de 1936, 1ª plana.

¹⁶ *El Nacional*, 18 de agosto de 1936, p. 8.

¹⁷ Reglamento emitido por Palacio Nacional el 10 de agosto de 1936, y firmado por el presidente Lázaro Cárdenas.

El cardenismo mexicano crea el DAPP porque considera que es una herramienta indispensable para toda democracia moderna y produce films de difusión de sus políticas públicas que apuntan a la educación integral del ciudadano y a la propaganda de una sociedad que se moderniza y desarrolla su potencial industrial.¹⁸

A partir de la propuesta de creación de la Dirección de Publicidad y Propaganda, se trabajó de manera intensa a través de los consulados y embajadas para lograr entender el funcionamiento de las distintas oficinas de comunicación en el mundo, hasta lograr conformar el decreto de creación del Departamento Autónomo de Prensa y Publicidad (DAPP), finalmente presentado al Congreso de la Unión y que entraría en vigor el 1 de enero de 1936, lo que llevaría al gobierno de Cárdenas del Río a caer en la ambigüedad del control de la información. Por un lado, buscaba ser el organismo emisor de cualquier comunicado, noticia o información referente no solo al gobierno, sino a la imagen del país en sí. Por otro, se realizaron una gran cantidad de materiales y se dio trabajo a distintas empresas que a su vez, también buscaban dar una versión del México posrevolucionario. Una de las razones de la existencia y principales responsabilidades del DAPP, consistía en comentar, explicar y fundamentar teóricamente las informaciones oficiales.¹⁹ De esta manera, el DAPP se convirtió en productor cinematográfico, ya fuera al apoyar económicamente a proyectos, al comprar algunos ya realizados, o al filmar y realizar sus propios documentales.

Para 1937 el costo de una película comercial se encontraba cercano a los 294 000 pesos, así lo registra el “Anteproyecto de presupuesto para la filmación de una película de primera categoría.”²⁰ El cual incluía sueldo del director, viáticos del equipo de filmación, rollos de película, laboratorios y 10 copias del filme, incluso los imprevistos; sin embargo, los gastos parecieron ser menores, ya que sus producciones eran más bien modestas. El DAPP gastó alrededor de 25 000 pesos por película, según señalan los reportes del organismo. De acuerdo con un presupuesto realizado por el

¹⁸ KRIEGER, “Primeros intentos de política”, p. 269.

¹⁹ Reglamento emitido por Palacio Nacional el 10 de agosto de 1936, y firmado por el presidente Lázaro Cárdenas, p. 9.

²⁰ Archivo Histórico de la Alhóndiga de Granaditas (en adelante AHAG), Anteproyecto de presupuesto para la filmación de una película de primera categoría, Fondo Agustín Arroyo Ch.

diario *El Nacional*, un documental de 600 metros y duración de 20 minutos, tendría un coste de 4 pesos por metro de película ya lista para proyección. Dicho presupuesto no incluía salarios, ni viáticos, correspondía únicamente a cuestiones técnicas.²¹

Los títulos de los materiales que conformaron la producción del DAPP, se perdieron al paso de las décadas. Fue necesaria una rigurosa investigación para lograr recuperarlos, ya que si bien la Filmoteca UNAM conserva varios de ellos, la mayoría no contaba con datos que hicieran posible su catalogación correcta, por ello fue necesario contrastar la información obtenida en expedientes pertenecientes al DAPP —que incluían sinopsis, duración, metraje y descripciones—, con los materiales revisados físicamente, además de la revisión hemerográfica.

LISTA DE PRODUCCIÓN DEL DAPP DE PELÍCULAS REALIZADAS HACIA 1938²²

Previos al DAPP, pero dentro del sexenio de Cárdenas y referentes a su gobierno, existen películas filmadas por personajes tan relevantes como Fernando de Fuentes y fotografiadas por Gabriel Figueroa. Estas películas fueron empleadas por el DAPP dentro de sus exhibiciones y en el caso de *Irrigación*,²³ se creó una serie de materiales referentes a la construcción de presas.

Título	Director	Año	Casa productora	Estado
<i>La transmisión pacífica del poder. El general Lázaro Cárdenas toma posesión de la presidencia de la República</i>	Vicente Cortés Sotelo	1934	Eurindia Films, Versión oficial del PNR	Localizada en Filmoteca UNAM
<i>Irrigación en México</i>	Ignacio Miranda	1935	Comisión Nacional de Irrigación	Desconocido

A continuación, se presenta la lista de producción del DAPP de películas realizadas, o que se encontraban en producción para 1938, estas ya como parte

²¹ AHAG, Fondo Agustín Arroyo Ch. Presupuesto para el DAPP, firmado por Antonio Carrillo.

²² Las fuentes para esta lista son: Filmoteca UNAM, Agustín Arroyo Ch, *Memoria del Departamento*, así como diversos expedientes pertenecientes al AGN.

²³ Una de las películas referentes a la *Irrigación* en México, puede ser consultada en la página oficial de la Cineteca Nacional: https://youtu.be/Zyu_I2KX9I8

del programa de producción del departamento, dirigidas en su mayoría por Felipe Gregorio Castillo²⁴ y que comprender el conjunto de los filmes del DAPP.

	Título	Núm. de rollos	Índole	Sonido	Estado
1	<i>Información Gráfica DAPP Núm. 1</i>	1	Informativa	Musicada y narrada	Localizada en Filmoteca UNAM
2	<i>Información Gráfica DAPP Núm. 2</i> <small>25</small>	1	Informativa	Musicada con títulos	Localizada en Filmoteca UNAM
3	<i>Carretera México-Acapulco</i>	1	Pro turismo	Musicada y narrada	
4	<i>Los niños españoles en México</i>	1	Informativa	Musicada y narrada	Localizada en Filmoteca UNAM
5	<i>Plasmogenia</i>	1	Científica	Silenciosa	
6	<i>Información Gráfica DAPP Núm. 3</i>	1	Informativa	Musicada con títulos	
7	<i>Danzas Auténticas Mexicanas</i>	2	Documental	Musicada con títulos	
8	<i>Escuela Industrial Núm. 2 Hijos del Ejército</i>	3	Educativa	Musicada y narrada	Localizada en Filmoteca UNAM
9	<i>Exposición Nacional de Agricultura y Ganadería</i>	2	Documental	Musicada y narrada	
10	<i>Desfile Atlético 1937</i>	2	Documental	Musicada con títulos	Localizada en Filmoteca UNAM
11	<i>La Nacionalización del Petróleo en México</i>	1	Informativa	Musicada y narrada	Localizada en Filmoteca UNAM
12	<i>México y su Petróleo</i>	2	Informativa	Musicada y narrada	Localizada en Filmoteca UNAM
13	<i>Los Internados Indígenas en México</i>	2	Documental	Musicada y narrada	Localizada en Filmoteca UNAM

Cuadro 1. Elaboración de la autora a partir del cruce de información de las dos Memorias del DAPP presentadas al Congreso de la Unión por Agustín Arroyo Ch., y de informes conservados en el AGN en el Ramo Presidentes, Fondo Lázaro Cárdenas del Río. Exp. 523.3/24.

²⁴ Considerado un personaje clave en la cinematografía mexicana, relacionado con la censura estatal, Gregorio Castillo dirigió gran parte de los materiales producidos por el DAPP, una vez desaparecido este, formó parte de la Secretaría de Gobernación. Continuamente señalado como el censor oficial del Estado, dirigió a María Félix en la película *María Eugenia* de 1943, la cual no tuvo éxito en taquilla.

²⁵ Información Gráfica núm. 1 (fragmento). Cineteca Nacional: <https://youtu.be/0QEQvBrJCKA>

PELÍCULAS REALIZADAS ENTRE 1938 Y 1940

Los medios informativos y el cine en particular, jugaron un papel decisivo en la percepción de uno de los movimientos políticos más importantes para el desarrollo de México: la expropiación petrolera decretada el 18 de marzo de 1938. El presidente Cárdenas sabía que dicho acto no sería popular en el extranjero y necesitaba el apoyo no solo de su gobierno, sino también del pueblo, el cual desde la óptica gubernamental sería el mayor beneficiado. No es accidental que el petróleo fuera uno de los temas más cuidadosamente trabajados por el DAPP.

En este sentido, se produjeron materiales que dejaban muy en claro los grandes beneficios con que contaban las empresas extranjeras en la industria petrolera, y las grandes injusticias que estas ejercían en cuanto al desarrollo tanto de los mexicanos como del país.

La expropiación petrolera deterioró las relaciones entre las empresas y los países afectados, quienes dieron inicio a una campaña de desprestigio. Dentro de este contexto, crear una imagen de México moderno, nación en construcción y desarrollo, resultaba una prioridad para el Estado nada sencilla. Se realizaron 116 copias de los títulos pertenecientes a los años de 1937-38. Se buscó crear y enriquecer un archivo musical que pudiera servir para acompañar las proyecciones de los filmes, para lo que recurrió a compositores como Silvestre Revueltas o a los cancioneros mexicanos. En el transcurso de un año se filmaron 30 rollos, dando un total de 26 681 pies de película, con copias en inglés y francés. La importancia de contrarrestar las campañas en contra de expropiación petrolera, se convirtió en una de las prioridades del DAPP. No es fortuito que dos de los trabajos que contaron con un mayor número de copias resultaron ser *La nacionalización del Petróleo* (15 copias) y *México y su petróleo*²⁶ (14 copias), ambas dirigidas por Gregorio Castillo.

Pero la realización fílmica no fue la única función del DAPP, como se constató en los documentos referentes a su formación. Desde sus mismos preceptos, el DAPP estaba destinado a convertirse en un órgano censor.²⁷ Antes

²⁶ Esta película, al igual que *El Petróleo Nacional*, fueron fotografiadas por Manuel Álvarez Bravo. ALFARO DE LA VEGA, Eduardo, "Álvarez Bravo. Cinefotógrafo", *Luna Cornea*, núm. 24, 2002, p. 89.

²⁷ Es cierto que la censura existía desde los inicios del cinematógrafo, y que esta se refinó por medio de reglamentos, decretos y diversos controles.

de ser distribuida, la información pasaría por el departamento, de este modo, el DAPP “revisó y rectificó, en los casos que se juzgó conveniente, las informaciones nacionales y extranjeras que no correspondieron a la realidad”.²⁸ A su vez, se dio a la tarea de ir “cumpliendo con las labores que se tiene encomendadas, especialmente la de influir en la unificación del pensamiento nacional dando a todos los diarios del país, agencias y corresponsales extranjeros, informaciones impersonales y exactas sobre las actividades que desarrolla el Ejecutivo Federal.”²⁹

Los informes del DAPP muestran una sistemática revisión de scripts o guiones para su aprobación, esto garantizaba que las filmaciones realizadas no pudieran contener mensajes o representaciones ofensivas sobre el pueblo mexicano, además de impulsar aquellas que pudieran mejorar la imagen de México tanto dentro del país como en otros lugares del mundo. De igual forma, el DAPP revisó y autorizó para su exhibición una lista de aproximadamente 1 130 títulos que pasaron por sus oficinas en 1938. Para ello se recurrió a la revisión no solo de películas de ficción, sino que se abarcó también a noticieros y a documentales. Las medidas se implementaron en todo el país, o al menos eso se intentaba. En este sentido se creó el “proyecto de disposiciones a fin de controlar en este DAPP la supervisión cinematográfica de películas que se importan con destino a localidades fuera del D.F.”³⁰

En su corta vida de cuatro años, el DAPP tuvo una producción de 42 materiales, sabemos que para 1938 se contaban 370 salones de cine en el país, 57 de ellos en la ciudad de México,³¹ pero esto es solo si hablamos de salones comerciales, ya que como veremos más adelante, hubo esfuerzos por llevar el cine a poblaciones pequeñas, además de que todavía funcionaban los cines itinerantes, lo que multiplicaba las pantallas donde los materiales del DAPP podían ser proyectados. Para ello la distribución de las películas se destinó a un grupo de funcionarios que tenían como encomienda distribuir y vigilar la circulación de dichas películas, tanto en el país como en el extranjero.³²

²⁸ ARROYO CH., *Memoria del Departamento*, p. 9.

²⁹ ARROYO CH., *Memoria del Departamento*, p. 43.

³⁰ ARROYO CH., *Memoria del Departamento*, p. 18.

³¹ *Excélsior*, Columna ¡Cámara!, México, 1º de noviembre 1938.

³² ARROYO CH., *Memoria del Departamento*, p. 115.

FORMAS DE DISTRIBUCIÓN DE LOS FILMES DEL DAPP

Una cosa era la producción y otra muy diferente era que estos materiales llegaran al público. Con este propósito se crearon diferentes comisiones dentro del departamento: una era la referente a la Producción Cinematográfica y la encargada de la Circulación de Películas, cuya finalidad era “promover y vigilar la circulación de las películas del departamento, con el fin de lograr su más amplia exhibición tanto en el país como en el extranjero.”³³

La distribución de los materiales filmicos se realizó a través de un grupo cuya prioridad era impulsar la circulación de las películas elaboradas por el organismo oficial. El primer movimiento dado por el DAPP para lograr esto, fue el acercamiento y creación de convenios con exhibidores nacionales y distribuidores de películas extranjeras; en dichos convenios quedaba establecido que las películas del DAPP “de carácter informativo y documental, fueran exhibidas sistemáticamente dentro de los programas de cintas de gran metraje en todos los salones que constituyen circuitos comerciales.”³⁴

En la búsqueda por las carteleras del período, no se encontraron los títulos de las películas; aunque en todas las funciones de cine comercial se ofrecía un programa de “Cortos Documentales” antes de la película principal. Gracias a los registros del propio DAPP, sabemos que las películas: *Desfile Atlético de la Revolución 1937*, *Los Niños Españoles en México*, *Exposición Agrícola – Ganadera*, *Escuela Hijos del Ejército*, *La Nacionalización del Petróleo en México*, *México y su Petróleo*, *Danzas Mexicanas*, *Veracruz*, *Uruapan*, *Irrigación Núm. 1*, *Irrigación Núm. 2*, *Información Gráfica Núm. 1* e *Información Gráfica Núm. 2*, además de la película rusa *Camino a la Vida* (Nikolai Ekk, 1931), fueron efectivamente exhibidas en las siguientes salas de la ciudad de México: Iris (80 exhibiciones), Alameda (19), Rex (4), Regis (7), Olimpia (4), Palacio (16), Principal (46), Encanto (4), Mundial (24), Hipódromo (24), Roxy (24), Alarcón (24), Parisiana (24), Capitolio (24), Briseño (24), Goya (12), Rialto (12), Granat (12), América (12), Roma (16), Rivoli (12), Edén (12), Teresa (12), Monumental (12), Odeón (12), Venecia (16), Bretaña (4), Hidalgo (3), Máximo (4), Majestic (3), Primavera (10). Lo que da un total de 500 exhibiciones en cines comerciales tan solo en la ciudad

³³ ARROYO CH., *Memoria del Departamento*, p. 115.

³⁴ ARROYO CH., *Memoria del Departamento*, p. 148.

de México. Las películas más programadas son *Desfile Atlético de la Revolución 1937*, *Exposición Agrícola Ganadera*, *La Nacionalización del Petróleo en México* y *México y su Petróleo*.

La programación de los documentales no se restringió en los cines comerciales. El archivo nos indica que hubo particular interés en que dichos materiales fueran vistos en instancias gubernamentales y educativas, así como en aquellas dependientes de SEP y de la Universidad Nacional, donde se realizaron un total de 647 presentaciones. Los documentales fueron exhibidos de manera intensa en la Exposición Agrícola Ganadera, durante la que se proyectaron 4 películas 72 veces: *Irrigación 1 y 2*, *el Desfile Atlético de la Revolución 1937* y *Veracruz*, cada una con 18 presentaciones.

Además, se cuidó de aprovechar todos aquellos actos oficiales de carácter cultural y social, como La Exposición Agrícola-Ganadera de San Jacinto; las ferias de año nuevo, congresos regionales indígenas, etcétera, para organizar directamente exhibiciones, formando en cada caso programas adecuados, y se cooperó con agrupaciones obreras y campesinas, culturales y científicas, facilitándoles películas para integrar programas de festivales e ilustrar conferencias y asambleas.³⁵

El resto del país no quedó exento de dichas funciones; para el Departamento era igual de importante llegar a los circuitos del interior de la República, lo que se logró a través de las empresas administradoras de salas de cine en distintas poblaciones.

Las buenas relaciones que se han venido cultivando con los distribuidores de películas y empresarios de los salones de espectáculos, han facilitado el uso de los mismos en todas aquellas exhibiciones oficiales, y que mantendrán en estos términos para lograr en breve la organización de matinés dominicales dedicadas a niños, estudiantes y obreros.³⁶

Lo anterior nos permite establecer que en el DAPP existió un interés real por difundir los materiales en gran parte de territorio nacional; sin embargo,

³⁵ ARROYO CH., *Memoria del Departamento*, p. 149.

³⁶ ARROYO CH., *Memoria del Departamento*, p. 148.

fueron las exhibiciones en el extranjero las que parecieron tener mayor apoyo y trascendencia. El fin con el que se había creado el Departamento, parecía marchar por buen camino, una propaganda generalizada llegaba a los mexicanos por medio de carteles, revistas, folletos, ferias, la radio y el cine; el DAPP parecía estar en todos lados, incluso fuera de México.

El DAPP fue un edificio en construcción, en la misma manera como lo fue la política cultural cardenista durante sus breves años de existencia. Este departamento, además de participar en diversas exposiciones regionales, en producciones radiofónicas, y cinematográficas a nivel nacional, tuvo una particular injerencia en la proyección internacional de México.³⁷

Así, el DAPP se dio a la tarea de mostrar un México en desarrollo, y con la cooperación de la Secretaría de Relaciones Exteriores, se planearon circuitos de exhibición para toda la América: se establecieron cinco en los Estados Unidos del Norte; dos en Centroamérica; uno en Las Antillas; y, cuatro en América del Sur. En Europa resultaron de utilidad las relaciones establecidas con gobiernos afines, centros culturales e intelectuales, con lo cual se logró proyectar materiales en la Exposición Internacional de París, la Exposición Permanente en el Museo de Bruselas, Bélgica y La Feria de Praga, Checoslovaquia.³⁸

El empeño puesto en mostrar a México en el extranjero a través de los documentales del DAPP no fue menor. La lista de países en los que fueron exhibidos es extensa: Francia, España, Bélgica, Praga, Rumania y Estados Unidos de Norteamérica, El Salvador, Guatemala, Panamá, Chile, Cuba, Honduras, Nicaragua, Costa Rica, Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú, Argentina, Uruguay, Paraguay, Brasil, Santo Domingo y Haití. Los documentales fueron seleccionados para cada exhibición pensando en las particularidades del lugar visitado. Por ejemplo, en España —el país europeo donde más se exhibieron materiales del Departamento—,³⁹ el documental *Los niños españoles en México* fue exhibido 120 veces, convirtiéndose en

³⁷ PÉREZ MONTFORT, Ricardo, *Lázaro Cárdenas, un mexicano del siglo XX*, México, Debate, 2019, tomo II, p. 285.

³⁸ ARROYO CH., *Memoria del Departamento*, pp. 115 y 149.

³⁹ El apoyo otorgado por Cárdenas al Gobierno Republicano Español, durante la Guerra Civil, fue importante; sabemos que existió un intercambio hacia ambos lados de materiales cinematográficos.

uno de los documentales más proyectados en ese país con un total de 280 funciones, mientras que *México y su petróleo* y *La Nacionalización del Petróleo en México*, fueron las más proyectadas en EE. UU. y América Latina, donde alcanzaron un total de 680 exhibiciones entre las dos regiones.

Para la exhibición de los materiales del DAPP en el extranjero, se buscó sacar provecho de los acuerdos firmados con los distribuidores en México, así como de las delegaciones que ya se encontraban en los países visitados. Las funciones eran en un inicio privadas —en su mayoría dirigidas a los cuerpos diplomáticos y sus familias en cada país, así como a invitados especiales— y luego había una serie de presentaciones para el público en general.

Con los exhibidores nacionales y distribuidores de películas extranjera, quedaron propalados los convenios necesarios para que las del Departamento, de carácter informativo y documental, fueran exhibidas sistemáticamente dentro de los programas de cintas de gran metraje en todos los salones que constituyen circuitos comerciales.⁴⁰

América Latina resultaba de gran importancia para la distribución de los materiales del DAPP, así en Colombia se presentó en los cines Real y Fiaenza, el programa constituido por *Boletín Gráfico DAPP 1* y *Desfile Deportivo de 1936*; para esto se contó con el apoyo de la Compañía Distribuidora Hispano-Mexicana, quien se encontraba exhibiendo *Jalisco nunca pierde* (Chano Urueta, 1937). Antes de cada función de la película de Urueta se mostraron los documentales; de esta manera se calcula que dichas cintas fueron vistas por un total de 84 620⁴¹ personas, esto tan solo en Bogotá. Pero este número crecería, ya que dicho primer informe se dio a solo unas pocas semanas de exhibición y el recuento total de espectadores sería mayor.⁴²

A partir de estos números, es posible dimensionar el impacto que el cine mexicano de ficción tenía en otros países, en particular en Latinoamérica, lo cual fue aprovechado por el DAPP de manera eficiente al programar materiales en las corridas comerciales. Pero también se llevaron a cabo presentaciones “especiales”, como la realizada en el Teatro Real de

⁴⁰ ARROYO CH., *Memoria del Departamento*, p. 149.

⁴¹ AGN, Ramo Presidentes, Fondo Lázaro Cárdenas del Río, exp. 523.3/24, 20 de enero de 1938.

⁴² AGN, Ramo Presidentes, Fondo Lázaro Cárdenas del Río, exp. 523.3/24, 17 de mayo de 1938.

Bogotá, donde se mostró un programa compuesto por *Boletín Informativo DAPP Núm. 2, Irrigación 1 y 2, Manifestación Obrera y campesina de respaldo al gobierno de México por la cuestión Petrolera, Carretera México Acapulco, Desfile Atlético de 1936*. Se mandaron invitaciones a miembros del cuerpo diplomático, políticos, intelectuales y periodistas, así como a personajes importantes de la izquierda colombiana. El informe enviado a México, comenta que las películas fueron muy aplaudidas por los invitados. En dicho documento se hace mención de que estos títulos fueron entregados a los distribuidores de películas mexicanas para incluirlas en su corrida comercial.⁴³

Durante el mismo año se llevaron a cabo proyecciones en Chile, en donde los documentales *Danzas Auténticas Mexicanas, Escuela Industrial No. 2, Hijos del Ejército y Los niños españoles en México* fueron exhibidos en Santiago. Esta vez la empresa que distribuyó los documentales fue Ibarra y Compañía, quienes al igual que en otros países, tenían la mayor distribución de cine mexicano en su territorio. “Nosotros haríamos acompañar las películas del DAPP a todo material que explotamos, de tal manera que los propósitos de publicidad y conocimiento de México que con ellas se persiguen se llenarían completamente.”⁴⁴

En Costa Rica se entregó la película *Boletín Informativo DAPP Núm. 1* a la compañía distribuidora Raventós, quien era la encargada de llevar el 95 % de las películas mexicanas en dicho país.⁴⁵ Esta misma estrategia fue seguida en casi todos los lugares donde se exhibieron materiales del DAPP. En Guatemala y Nicaragua se realizaron eventos donde se invitó a los ministerios de Relaciones Exteriores y Gobernación, en estos países se exhibieron las películas *Información Gráfica DAPP número 1 y 2*.⁴⁶ Según los informes redactados por los encargados de la promoción de los materiales fílmicos del DAPP por Latinoamérica, los filmes dejaban a su paso una buena impresión y eran muy aplaudidos; así lo demuestra el informe redactado con motivo de la proyección de *Desfile Atlético 1936*, lo que de alguna manera comprueba que el cine filmado por el gobierno de Cárdenas rendía frutos.

⁴³ AGN, Ramo Presidentes, Fondo Lázaro Cárdenas del Río, exp. 523.3/24, 11 de agosto de 1938.

⁴⁴ AGN, Ramo Presidentes, Fondo Lázaro Cárdenas del Río, exp. 523.3/24, 13 de julio de 1938.

⁴⁵ AGN, Ramo Presidentes, Fondo Lázaro Cárdenas del Río, exp. 523.3/24, 23 de septiembre de 1937.

⁴⁶ AGN, Ramo Presidentes, Fondo Lázaro Cárdenas del Río, exp. 523.3/24, 23 de noviembre de 1937.

Estimo que nunca habíamos usado un medio tan efectivo como este para suscitar simpatías de todos los sectores sociales extranjero, y creo por tanto que debemos seguir por este camino enviando a todos los países películas que nos den a conocer en todos nuestros aspectos de indiscutible gran nación, de posibilidades ilimitadas que comienzan a ser aprovechadas debido a la fuerza creadora de nuestro movimiento social puesto en marcha.⁴⁷

Para llevar a cabo la difusión de los documentales, se utilizaron las proyecciones comerciales de *Allá en el Rancho grande* y *Bajo el cielo de México*, dirigidas por Fernando de Fuentes, lo anterior estaba lejos de ser una casualidad, ya que el DAPP había firmado un convenio con la compañía CLASA, productora de ambas películas. Otros países de Latinoamérica como Perú y Cuba formaron parte de los lugares visitados, pues se buscaba promover la imagen de México.

La necesidad de mostrar un México moderno y ordenado no se vio restringida a América Latina, Norteamérica significó un desafío, fueron los mexicanos radicados en ambos países quienes promovieron y apoyaron las proyecciones. Las exhibiciones en dicho país se hicieron a través del consulado ubicado en El Paso, Texas. *El desfile Atlético*,⁴⁸ fue exhibido en dos teatros de la ciudad con una asistencia de 10 500 personas en un periodo de seis días. La película fue enviada a Albuquerque, Nuevo México, Bernardillo y Denver. El informe resalta que los espectadores recibieron con agrado la película que mostraba un México joven y moderno, así como un adelanto en la cultura física del país. Una opinión similar mereció la misma película al ser mostrada en Ottawa, Canadá.

Los filmes eran incluidos dentro de programas culturales, casi siempre patrocinados por embajadas, consulados y asociaciones de amigos de México, en ellos se podía degustar cocina típica, escuchar piezas musicales y presenciar la proyección de algunos de los cortos del DAPP. Así, Utah y California, contaron con eventos de dicha naturaleza, resaltando en las invitaciones que los que se proyectaría serían “filmes sonoros que mostraban el desarrollo y progreso de México bajo el liderazgo del presidente Cárdenas”.

⁴⁷ ARROYO CH., *Memoria del Departamento*, p. 13.

⁴⁸ No se especifica cuál de las películas sobre desfiles atléticos es.

Esta última línea es un indicativo de lo que se buscaba y en cierta manera parecía lograrse.

Entrar en el mercado europeo no resultó tan sencillo como en el latinoamericano; el primer problema a resolver fue la barrera del idioma, así que fue necesario que los documentales contaran con subtítulos o doblaje. Además, los distribuidores llegaron a sugerir cambios en los materiales, de acuerdo con su conocimiento del público local.⁴⁹ De nuevo los contactos se hicieron de manera consular. Además de Bélgica, donde finalmente se realizaron las exhibiciones en el Museo de Bruselas,⁵⁰ se visitaron distintos países con los que se mantenían buenas relaciones, como es el caso de la extinta Checoslovaquia, en donde se presentaron los documentales en Praga durante la feria de dicha ciudad,⁵¹ a la vez que se generó un pequeño circuito en algunas de las ciudades industriales más importantes entre las que contamos Brno, Chratsava, Znaim, Usti, Gablonz. Si analizamos la distribución y proyección de materiales no resulta casual que fuera la ciudad de Brno, segunda en importancia en el país, el sitio en el que se llevarían a cabo las dos presentaciones con un mayor número de asistentes (dicha ciudad, es hasta la actualidad, la zona industrial más importante de ese territorio), y se esperaba poder llevar a cabo funciones en la ciudad de Zlín,⁵² famosa por estar constituida únicamente por trabajadores de la fábrica de calzado Bata.⁵³ En este país se privilegió a las comunidades de obreros sobre el público habitual del cine, así que no se contó con el apoyo de un distribuidor como en otros casos.

En Francia las películas volvieron a programarse por medio de un distribuidor, en ese caso Les Distributeurs Internationaux des Films, quienes llevaron el *Desfile Atlético* no solo a París, sino también a ciudades como Nantes, Dijon, Cambrai y Lyon,⁵⁴ entre otras, en una gira de 5 meses que, a

⁴⁹ Para la proyección en Bélgica, se sugirieron cambios por parte del Sr. Blantón, dueño del Studio Stuard, el cine destinado a la exhibición de los materiales del DAPP. AGN, Ramo Presidentes, Fondo Lázaro Cárdenas del Río, exp. 523.3/24, 31 de marzo de 1938.

⁵⁰ AGN, Ramo Presidentes, Fondo Lázaro Cárdenas del Río, exp. 523.3/24. Parte del informe rendido en 1937.

⁵¹ AGN, Ramo Presidentes, Fondo Lázaro Cárdenas del Río, exp. 523.3/24. Parte del informe rendido en 1937.

⁵² AGN, Ramo Presidentes, Fondo Lázaro Cárdenas del Río, exp. 523.3/24, 6 de mayo de 1938.

⁵³ La ciudad se construyó para ser poblada únicamente por los trabajadores de la fábrica de zapatos que lleva el nombre de su fundador; no obstante, en 1949 se le cambiaría a Gottwaldov, nombre del primer presidente comunista de Checoslovaquia, debido a que, para el Partido Comunista, Bata representaba del capitalismo.

⁵⁴ AGN, Ramo Presidentes, Fondo Lázaro Cárdenas del Río, exp. 523.3/24, 18 de febrero de 1938.

decir del empresario de cine, había contado con un gran éxito.⁵⁵ A su vez fueron exhibidas durante la Exposición Internacional de París.⁵⁶

Las proyecciones en La Habana y en Los Ángeles ayudaron a reunir fondos para los niños del pueblo español, así también se establecieron vínculos, no solo en el extranjero sino también en México, que buscaban cooperar con agrupaciones obreras, campesinas, culturales y científicas, facilitándoles películas para integrar programas en festivales, conferencias y asambleas.⁵⁷

Cuadro informativo sobre la exhibición de las películas en circulación⁵⁸

Nombre de la película	D.F	Estados de la República	EE. UU	Centro y Sudamérica	Europa
<i>Información Gráfica No. 1</i>	224	34	13	155	36
<i>Información Gráfica No. 2</i>	212	114	9	27	
<i>Información Gráfica No. 3</i>	54	98			
<i>Desfile Atlético 1936</i>	218	330	137	42	85
<i>Desfile Atlético 1937</i>	163	74	76	14	
<i>Cooperativa Vestuario y equipo</i>	328		19		46
<i>Cooperativa Plataneros Tuxpan</i>	208	6	23	8	66
<i>Carretera México- Acapulco</i>	248				
<i>Campo Militar en Monterrey</i>	76	10			
<i>Carretera México- Laredo</i>	40	10			
<i>Cooperativa de Mineros de Tlalpujahua</i>	40	4	27	8	66

continúa

⁵⁵ AGN, Ramo Presidentes, Fondo Lázaro Cárdenas del Río, Exp. 523.3/24, 18 de noviembre de 1938.

⁵⁶ AGN, Ramo Presidentes, Fondo Lázaro Cárdenas del Río, Exp. 523.3/24. Parte del informe rendido en 1937.

⁵⁷ AGN, Ramo Presidentes, Fondo Lázaro Cárdenas del Río, Exp. 523.3/24. Parte del informe rendido en 1937.

⁵⁸ El cuadro fechado el 8 de octubre de 1938, fue realizado por el DAPP a través de su departamento de divulgación.

<i>Irrigación No. 1</i>	219	16		8	56
<i>Irrigación No. 2</i>	310	114		11	46
<i>Veracruz</i>	166	16	17		8
<i>Uruapan</i>	117	115	6		8
<i>Morelia</i>	200				
<i>Los Niños Españoles en México</i>	110	53		51	120
<i>Exposición Agrícola Ganadera</i>	18	20			
<i>Escuela Hijos del Ejército No. 2</i>	198	60		30	
<i>La Nacionalización del Petróleo</i>	62	45	193	53	
<i>México y su Petróleo</i>	158	65	164	52	
<i>Danzas Auténticas Mexicanas</i>	56			18	
<i>Ferrocarril Fuentes Brotantes-Punta Peñasco-Santa Ana</i>	30				10

Países donde fueron presentados documentales del DAPP	Estados donde fueron presentados documentales del DAPP	Países donde fueron presentados documentales del DAPP
Europa	EE. UU, Canadá.	Latinoamérica
Francia, España, Bélgica, Checoslovaquia, Rumanía	California, Texas, New York, D.C., Wisconsin, Nuevo México, Arizona, Colorado, Ohio.	El Salvador, Guatemala, Panamá, Cuba, Honduras, Nicaragua, Costa Rica, Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú, Argentina, Uruguay, Paraguay, Brasil y Santo Domingo.

Cuadros 2 y 3. Elaboración de la autora a partir del cruce de información de fuentes como las dos Memorias del DAPP presentadas al Congreso de la Unión por Agustín Arroyo Ch., y de informes conservados en el AGN en el Ramo Presidentes, Fondo Lázaro Cárdenas del Río. exp. 523.3/24.

Los cuadros anteriores demuestran el gran interés que tuvo el DAPP por cambiar la imagen de México fuera del país, de particular interés es el caso de los materiales referentes al petróleo, los cuales sirvieron como contextualización y justificación a las problemáticas que enfrentaba el gobierno mexicano en el tema, y que llevarían a la expropiación de la industria petrolera; tanto en los antecedentes al pronunciamiento del decreto como en las posteriores transformaciones, que a decir del estado se reflejaban de manera fehaciente en los ciudadanos comunes, en ese México joven, nacido de la revolución que ahora era dueño de una identidad propia.

Los filmes se producían con una intencionalidad política, dejando en segundo término su naturaleza informativa, es por ello que los datos eran seleccionados y contruidos de tal forma que cada una de las películas correspondía a una necesidad discursiva del gobierno. Los trabajos producidos por el DAPP en relación con el petróleo, tenían la función de que tanto el mundo como los mexicanos pudieran ser testigos del apoyo del pueblo a la expropiación petrolera. Así la *Nacionalización del Petróleo* (1938), recoge la masiva marcha de apoyo al decreto de expropiación.

La Nacionalización del Petróleo.

Película informativa, en un rollo (1 030 pies), musicada y narrada. Se refiere a la manifestación, sin precedente en la historia de México, efectuada el 23 de marzo de 1938, como respaldo y adhesión al Gobierno de la República, por el fallo de la expropiación de los bienes de las empresas petroleras, ante su franca rebeldía contra las instituciones mexicanas. Se hicieron versiones en español e inglés.⁵⁹

En estos filmes se buscaba explicar en imágenes, los beneficios de ser dueños de este combustible y el desarrollo que traería a las comunidades y a México en general. En algunas de ellas se muestra la serie de obras sociales que se generaron a partir de la nacionalización de la industria petrolera. Ese mismo año se filmó *México y su Petróleo*, cuya sinopsis la describe de la siguiente manera:

⁵⁹ ARROYO CH., *Memoria del Departamento*, p. 130.

México y su petróleo.

Película en dos rollos (1 950 pies). De interés internacional, que da al espectador una visión exacta de la realidad existente en los campos petroleros y de la miseria en que viven los trabajadores mexicanos. Esta película está musicada con huapangos y sones originales de la región petrolera, y tiene narración especial. Versiones española e inglesa.⁶⁰

Otra obra importante sería *El Petróleo Nacional* (1940), que con una duración de 8 minutos y cinefotografía de Manuel Álvarez Bravo,⁶¹ fue producida por la Cinematográfica México, dependiente de CLASA, que como ya se comentó, había firmado un convenio de trabajo con el gobierno.

Relato somero de la historia del petróleo en México a partir del año de 1901 hasta la expropiación petrolera acaecida en el año de 1938. Con un enfoque crítico, el documental nos habla sobre la lucha que los habitantes de las zonas aledañas a Tamaulipas y Veracruz emprendieron para proteger sus ejidos de las compañías extranjeras a quienes se les otorgó concesiones petroleras durante el periodo porfirista. Ofrece información sobre la producción petrolera de esa época y subraya el carácter constitucional de la soberanía del país sobre los recursos petrolíferos, apuntada en el artículo 27 de nuestra carta magna.⁶²

Para el gobierno mexicano la exhibición de los filmes referentes al petróleo fue de gran importancia y formó parte de su estrategia de difusión de imagen. *Así México y su petróleo* y *La Nacionalización del Petróleo en México*, fueron las películas más proyectadas en EE. UU. y América Latina, dentro de la estrategia de difusión del DAPP.

⁶⁰ ARROYO CH., *Memoria del Departamento*, p. 130.

⁶¹ Sobre el trabajo como cinefotógrafo realizado por Manuel Álvarez Bravo, ver: ALFARO DE LA VEGA, "Álvarez Bravo. Cinefotógrafo".

⁶² Base de datos por internet de la Filmoteca UNAM.

Nombre de la película	D.F	Estados de la República	EE. UU	Centro y Sudamérica	Europa
<i>La Nacionalización del Petróleo</i>	62	45	193	53	
<i>México y su Petróleo</i>	158	65	164	52	

Cuadro 4. Elaboración de la autora a partir del cruce de información de fuentes como las dos Memorias del DAPP presentadas al Congreso de la Unión por Agustín Arroyo Ch., y de informes conservados en el AGN en el Ramo Presidentes, Fondo Lázaro Cárdenas del Río. Exp. 523.3/24.

Otra de las líneas representadas por estos documentales, fue la política social del general Cárdenas, como ejemplo los documentales registraban el trabajo de los ejidos⁶³ y las cooperativas. La creación de ejidos y cooperativas fue una parte importante del gobierno cardenista; el impulso a dichas formas de producción fue recibido con gran beneplácito por los campesinos y obreros, grupos que se habían visto relegados durante siglos, y que parecía que por fin recibían justicia por parte de la revolución. Los documentales sobre estos temas retrataban las formas de trabajo y los beneficios obtenidos para los trabajadores mexicanos, los logros del trabajo comunitario.

Centro Ejidal de la Comarca Lagunera

Productora DAPP

Texto, montaje y dirección de Gregorio Castillo

Locución Manuel Bernal

Perteneciente a la Cineteca Nacional

Este material, compuesto por dos rollos, explica la importancia de la creación de los ejidos, así como de las sociedades de crédito ejidal para el desarrollo de México. Para ello se utiliza un mapa, en el que se puede ver la antigua división de la tierra en grandes latifundios y su transformación a partir de la Reforma Agraria, con el surgimiento de 208 sociedades de crédito rural. Pero no solo es la tierra lo que se distribuye, el agua controlada por presas

⁶³ El ejido en México es una figura jurídica mediante la cual una comunidad de personas (no empresas ni personas morales), es propietaria de una gran extensión territorial para repartirla entre sus miembros, quienes tendrán derecho a obtener fracciones de terreno para construir su casa habitación y para cultivo, quedando otras partes para la construcción de las edificaciones administrativas, de servicios públicos o culturales que sean necesarias u ordenadas por la ley. En: <https://ocampoarch.wordpress.com/2014/07/25/que-es-un-ejido/> [Consultado en mayo de 2016].

permite la creación de canales de riego, lo que amplía la cantidad de tierra fértil y la creación de norias.

En la película se muestran los trabajos de reabastecimiento a los campesinos con la entrega de tractores, arados y bestias de carga, así como la constitución del Banco Ejidatario. En el metraje podemos ver a los hombres trabajando en el campo, en el cual se cultiva principalmente algodón, trigo, alfalfa y maíz. En la segunda parte del filme se muestran los beneficios obtenidos por la creación de los ejidos; el ganado lechero que se cría y el proceso de producción y embotellado de leche; así como la creación de servicios coordinados, la llegada de la medicina social y la implementación de medidas de higiene; la creación de hospitales y la construcción de casas para los trabajadores.

Sociedad Cooperativa Minera de Tlalpujahua México

Dirección: Miguel Delgado

Fotografía: Agustín Delgado

Locutor: Manuel Bernal

Sonido R. Ruiz Esparza

Año 1938

Pertenece a la Filmoteca de la UNAM

La película muestra la organización y la forma de trabajo en la mina Dos Estrellas, ubicada en Tlalpujahua, Michoacán. La mina había sido expropiada después de que el 27 de mayo de 1937, un alud de lodo proveniente de la presa de jales⁶⁴ se deslizara por barrios completos, sepultando en el proceso a familias completas y dejando un importante número de huérfanos. Murieron al menos 300 personas.⁶⁵ En el filme vemos cómo se realiza la localización de vetas nuevas y el proceso mecánico para llegar a ellas, así como los métodos técnicos y científicos para la extracción del oro y la plata.

⁶⁴ Los jales es el nombre que se le da a la mezcla de agua y residuos minerales producto de la explotación minera.

⁶⁵ Véase: SÁNCHEZ-NÚÑEZ, J.M., J.L. MACÍAS, P. CORONA-CHÁVEZ, *et al.*, "Rompimiento y desborde de presas de jales: el caso de Tlalpujahua (27 de mayo de 1937)", *Ciencia Nicolaita*, núm. 65, 2015, pp. 95-119. En: www.cic.cn.umich.mx/index.php/cn/article/download/260/pdf [Consultado el 15 de septiembre de 2020]. Es posible ver imágenes en: <https://www.youtube.com/watch?v=gqcmUjmw3A0&feature=youtu.be> [Consultado el 15 de septiembre de 2020].

La importancia del trabajo en cooperativa queda de manifiesto en la producción fílmica del DAPP. Fue posible documentar dos títulos más, aunque las películas no han sido localizadas: *Cooperativa Platanera*, *Tuxpan Veracruz*, *Cooperativa de vestuario y equipo*.

CONCLUSIONES

Un arduo trabajo de archivo ha ayudado a establecer y entender las formas de producción y distribución del gobierno cardenista, gracias a ello hemos podido analizar y entender las estrategias propagandísticas de este, así como las principales líneas temáticas de los filmes documentales. Como podemos observar, la educación, los trabajadores, los campesinos y la industria petrolera, que fueran temas prioritarios del gobierno, son también los principales temas del cine de propaganda. La intención enarbolada desde el decreto de creación del DAPP por establecer una ideología y un discurso uniforme pareciera haberse logrado. Es de particular interés el poder observar cómo se realizaba una cuidadosa selección y programación de los materiales mostrados en cada país, que siempre respondía a una necesidad de comunicación específica. El DAPP significaría la sistematización del manejo de la información pública y la construcción e impulso de imaginarios a partir del manejo de distintos medios de comunicación, lo que gestó el modelo de trabajo que se utilizaría en las siguientes décadas, a partir de las estrechas relaciones entre personajes políticos y la industria fílmica.

En este sentido el departamento se convirtió en un lugar de aprendizaje para jóvenes cineastas mexicanos como Agustín Delgado, Gabriel Figueroa, Fernando de Méndez, Gregorio Castillo y Manuel Álvarez Bravo, pero a la vez fue la herramienta que consolidó la unión entre la incipiente industria fílmica nacional y el Estado, quien generosamente invirtió en el desarrollo de esta, y sentó los pilares sobre los que sería posible construir lo que conocemos como Época de Oro del Cine Mexicano. Lo anterior fue posible por la cercanía e interés del presidente Cárdenas hacia el cine, inaugurando el manejo institucional de la figura presidencial a través de un discurso cuidadosamente construido y una eficiente red transmisores de dicho mensaje.

La historia del DAPP es la historia de la creación de un discurso sobre el México moderno, pero también de la figura del propio Cárdenas, quien es retratado en una constante cercanía con el pueblo, escuchando y conviviendo en situaciones que parecerían cotidianas, haciendo énfasis en sus preocupaciones y proyectos de desarrollo, pero sobre todo, en la necesidad de la unión en la búsqueda de un mejor país. Esto ayudó a apuntalar la cercanía cultivada a través de sus giras y visitas a lugares remotos y de difícil acceso, y a salvaguardar su legado en imagen. El sexenio de Lázaro Cárdenas generó la percepción de que la revolución finalmente parecía haber llevado la justicia al pueblo mexicano, no tardaría mucho en quedar demostrado que esto era solo una construcción, y nuevas formas de propaganda serían utilizadas por los gobiernos por venir.

BIBLIOGRAFÍA

- ALFARO DE LA VEGA, Eduardo, “Álvarez Bravo. Cinefotógrafo”, *Luna Cornea*, núm. 24, 2002, pp. 80-87.
- ARROYO CH., Agustín, *Memoria del Departamento Autónomo de Prensa y Publicidad*, México, DAPP, 1938.
- CULL, Nicholas, David CULBERT y David WELCH, *Propaganda and Mass Persuasion*, ABC Clio, California, 2003.
- HERRERA LEÓN, Fabián, “México y el Instituto Internacional de Cinematografía Educativa, 1927-1937”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 36, julio-diciembre, 2008, pp. 221-259.
- KRIEGER, Clara, “Primeros intentos de política cinematográfica en México y Argentina”, en Ana LUSNICH, *Pantallas transnacionales, el cine argentino y mexicano en el período clásico*, Buenos Aires, Cineteca Nacional, Imago Mundi, 2017.
- PEREDO, Francisco, “Entre la intriga diplomática y la propaganda fílmica: México y el cine estadounidense durante la Primera Guerra Mundial”, *Política y Cultura*, núm. 42, 2014, pp. 89-122. En: <http://www.scielo.org.mx/pdf/polcul/n42/n42a5.pdf> [consultado el 20 de enero de 2020].
- PÉREZ MONTFORT, Ricardo, *Lázaro Cárdenas, un mexicano del siglo XX*, México, Debate, 2019, tomo II.
- SÁNCHEZ-NÚÑEZ, J.M., J.L MACÍAS, P CORONA-CHÁVEZ, *et.al.*, “Rompiendo y desborde de presas de jales: el caso de Tlalpujahua (27 de mayo de 1937)”,

Ciencia Nicolaita, núm. 65, 2015, pp. 95-119. En: www.cic.cn.umich.mx/index.php/cn/article/download/260/pdf [Consultado el 15 de septiembre de 2020].

Fecha de recepción: 23 de agosto de 2019
Fecha de aceptación: 18 de noviembre de 2019



**LAS COLONIAS INFANTILES ORGANIZADAS POR EL EJÉRCITO
ESPAÑOL DURANTE LA DICTADURA FRANQUISTA (1955-1975).
UNA MANERA PARTICULAR DE FORJAR LA FUTURA
CIUDADANÍA PATRIÓTICA**

**VÍCTOR LORENZO ALONSO DELGADO
MANUEL FERRAZ LORENZO**



RESUMEN

El objetivo de este trabajo consiste en mostrar cómo a partir de 1955, en plena dictadura del general Francisco Franco, los hijos de los militares profesionales disfrutaron de unas condiciones culturales, educativas y sanitarias que no estuvieron al alcance del resto de la población infantil. Entre otros beneficios, se establecieron colonias escolares infantiles, que supusieron un instrumento de promoción social y académica que acentuaba la diferenciación social.

Palabras clave: dictadura franquista, ejército español, colonias infantiles, desigualdad social, corporativismo.



Victor Lorenzo Alonso Delgado • Facultad de Psicología, Ciencias de la Educación y del Deporte
Universidad Ramon LLull, Barcelona, España
Correo electrónico: ucanca69@gmail.com
Manuel Ferraz Lorenzo • Facultad Educación
Universidad de La Laguna. Campus central. la Laguna. Tenerife, España
Correo electrónico: mferraz@ull.es
Tzintzun. Revista de Estudios Históricos • 73 (enero-junio 2021)
ISSN: 1870-719X · ISSN-e:2007-963X

CHILDREN COLONIES ORGANIZED BY THE SPANISH ARMY DURING THE FRANCOIST DICTATORSHIP (1955-1975). A PARTICULAR WAY OF FORGING THE FUTURE PATRIOTIC CITIZENS

SUMMARY

The goal of this work is to show how from 1955 on, during the General Francisco Franco's dictatorship, the children of professional military men enjoyed cultural, educational and sanitary conditions that were out of reach for the rest of the infant population. Among other benefits, there were children school colonies, which were supposed to be a tool for social and academic promotion that emphasized social differences.

Key words: francoist dictatorship, Spanish army, children colonies, social inequality, corporatism.

LES COLONIES D'ENFANTS ORGANISÉES PAR L'ARMÉE ESPAGNOLE PENDANT LA DICTATURE DE FRANCO (1955-1975). UNE MANIÈRE PARTICULIÈRE DE FORGER LA FUTURE CITOYENNETÉ PATRIOTIQUE

RÉSUMÉ

L'objectif de ce travail est de montrer comment à partir de 1955, pendant la dictature du général Francisco Franco, les enfants des militaires professionnels jouissaient de conditions culturelles, éducatives et sanitaires qui n'étaient pas disponibles pour le reste de la population enfantine. Entre autres avantages, des colonies scolaires pour enfants ont été créés comme un instrument de promotion sociale et académique qui accentuait la différenciation sociale.

Mots-clés: dictature de Franco, armée espagnole, colonies d'enfants, inégalité sociale, corporatisme.

INTRODUCCIÓN



Tras el golpe de Estado de julio de 1936, la estructura funcional y organizativa de España cambió radicalmente y, con ella, todos los derechos y garantías cívicas y sociales forjados durante el quinquenio republicano.¹ No se trataba solo de las diferencias entre dos sistemas políticos encarnados en una democracia legalmente establecida y una dictadura impuesta por la fuerza de las armas. Era un asunto de más hondo calado que debía resolverse tras el cruento enfrentamiento bélico y que, en esencia, suponía que toda violencia desatada quedaba sobradamente justificada si permitía resurgir un nuevo tipo de ser humano de las cenizas del anterior. El objetivo, pues, consistía en satisfacer la emergente concepción de ‘pureza’ de la nación española defendida por determinados grupos de poder extremadamente excluyentes, racistas y clasistas.²

¹ El nuevo gobierno “civil” establecido en Burgos sostenía que “la estructuración del nuevo estado español, dentro de los principios nacionalistas, reclama el establecimiento de aquellos órganos administrativos que, prescindiendo de un desarrollo burocrático innecesario, respondan a las características de autoridad, unidad, rapidez y austeridad, tan esenciales para el desenvolvimiento de las diversas actividades del país”. Boletín Oficial del Estado (en adelante BOE) núm. 1, Burgos, 2 de octubre de 1936, p. 1.

² Al respecto, ver: VALLEJO-NÁGERA, Juan Antonio, *Eugenesia de la hispanidad y regeneración de la raza*, Burgos, Editorial Española S.A., 1937; VALLEJO-NÁGERA, Juan Antonio, *Divagaciones intrascendente*, Valladolid, Talleres Tipográficos Cuesta, 1938; LÓPEZ IBOR, Juan José, *El español y su complejo de inferioridad*, Madrid, Rialp, 1951; RICHARDS, Michael, *Un tiempo de silencio. La guerra civil y la cultura de la represión en la España de Franco, 1936-1945*, Barcelona, Crítica, 1999.

En este escenario, la figura de Francisco Franco jugó un papel esencial tras auparse a la Jefatura del Estado el 1 de octubre de 1936. Como general con escaso bagaje político, nulo carisma personal y débil ascendencia social, alcanzó el poder debido a sus méritos bélicos durante las campañas de África y el fracaso personal o circunstancial de sus contrincantes. Su fuerza y encomienda provenía de parte del ejército y de una red de apoyos económicos, ideológicos y estratégicos que le llevaron, una vez concluida la guerra, a devolver y gratificar adecuadamente los favores y avales recibidos. La veneración por la causa común de aquella “nueva España”, y de lo que en ella se dirimía, era recíproca entre el jefe de Estado y sus antiguos compañeros de guerra.³ No fue casualidad, por tanto, que a partir del 9 de agosto de 1939, tras la constitución del segundo gobierno del régimen, se reorganizara su estructura militar y se crearan las carteras de Tierra, Mar y Aire dirigidas por militares y, todas, tuteladas por el Dictador. Este, a la par que catapultaba la importancia relativa de cada una de ellas, las dividía como buena muestra del *divide et imperas* para consolidarse como incontestable y supremo jefe de Estado y, por ende, de las Fuerzas Armadas.

Sus compañeros de armas más cercanos pasaron a conformar de manera casi automática, e independientemente de su rango, la “remozada” cantera de personal político de una administración recién instaurada por la fuerza de las armas, y consolidada a través de una serie de medidas represivas y depurativas sin precedentes. Tal comportamiento afectó a un largo decálogo de organismos, instituciones y servicios,⁴ quedando patente estas prácticas también en el ámbito de la educación (civil): todavía en 1972, el

³ TAMAMES, Ramón, *La República. La era de Franco*, Madrid, Alfaguara, 1977; FONTANA, Josep, *España bajo el franquismo*, Barcelona, Crítica, 1986; PAYNE, Stanley G., *El primer franquismo 1939-1959. Los años de la autarquía*, Madrid, Editorial Historia 16, Temas de Hoy, 1997; PRESTON, Paul, *Franco. Caudillo de España*, Barcelona, Mondadori, 1998; SARTORIUS, Nicolás y Javier ALFAYA, *La memoria insumisa. Sobre la dictadura de Franco*, Barcelona, Crítica, 2002; MORADIELLOS, Enrique, *Francisco Franco: crónica de un caudillo casi olvidado*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002; REIG TAPIA, Alberto, *Franco: El César superlativo*, Madrid, Tecnos, 2005; REIG TAPIA, Alberto, “La larga noche de piedra franquista: del fascismo mimético a la dictablanda y la transición”, en Manuel FERRAZ LORENZO, *Modernización educativa y socialización política. Contenidos curriculares y manuales escolares en España durante el tardofranquismo y la transición democrática*, Madrid, Morata, 2020.

⁴ Según Viver Pi-Sunyer, en los 10 primeros años del régimen los militares ocuparon el 42 % de los ministerios y más de un tercio de los altos cargos. VIVER PI-SUNYER, Carles, *El personal político de Franco (1936-1945). Contribución empírica a una teoría del régimen franquista*, Barcelona, Vicens Vives, 1978, pp.71-72. Ver también: SOTO CARMONA, Álvaro, “Militares en la política en la España franquista”, en Fernando PUELL DE LA VILLA y Sonia ALDA MEJÍAS (editores), *Los ejércitos del Franquismo (1939-1975). IV Congreso de Historia de la Defensa. Fuerzas armadas y política de defensa durante el franquismo*, Madrid, Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado y UNED, 2010, pp. 365-384.

Consejo Nacional de Educación incluiría en su organigrama un representante de cada uno de los departamentos militares (Plan de Desarrollo y de Organización Sindical), así como un representante del Alto Estado Mayor.⁵

En efecto, la presencia militar lo anegaba todo y tenía su razón de ser en el origen mismo de la irrupción del régimen; no en vano, el propio Serrano Suñer, cinco años después de haber sido apartado de todos sus cargos, mantenía con el mismo ahínco que antaño que:

Ni la legislación ni las medidas de gobierno llegarían a ser jamás resueltamente unitarias. En último término el centro de gravedad, el sostén verdadero del régimen (pese a las apariencias que tontamente nos esforzábamos por exagerar) fue y seguirá siendo el Ejército: el ejército nacional —pero no definidamente político— sería aún (acaso por fortuna) el suplente de un Estado que no acababa de ser, que no acababa de tomar cuerpo institucional y forma orgánica verdadera.⁶

Palabras que, pronunciadas en los primeros años del régimen, parecían premonitorias para todo el período de vigencia del mismo.

Las Fuerzas Armadas se erigieron —junto a la Iglesia, aunque no es el tema que nos ocupa en este trabajo—⁷ en verdadero baluarte durante el franquismo, aunque su cometido fue variando según las necesidades estratégicas, las presiones recibidas en cada momento por las distintas familias que ejercían el poder, o las imposiciones provenientes de otros Estados y organismos internacionales. En su conjunto, se trataba de unos ejércitos de raigambre colonial, mal dotados y con necesidades y problemas estructurales acuciantes, que solo comenzaron a modernizarse tras los acuerdos firmados en 1953 con Estados Unidos y la incorporación de España al ámbito del Mando Aéreo Estratégico.⁸ Sin embargo, lo que sí se pretendió

⁵ BOE, *Decreto 186/1972 de 7 de febrero de 1972 por el que se modifica el de 21 de Octubre de 1971 por el que se reorganizó el Consejo Nacional de Educación para incluir entre sus Consejeros designados un representante del Alto Estado Mayor*, Madrid, núm. 32, p. 2201.

⁶ SERRANO SUÑER, Ramón, *Entre Hendaya y Gibraltar (Noticias y reflexiones, frente a una leyenda, sobre nuestra política en dos guerras)*, Madrid, Ediciones y Publicaciones Españolas, S.A., 1947, p. 128.

⁷ Vid. CASANOVA, Julián, *La Iglesia de Franco*, Madrid, Temas de Hoy, 2001.

⁸ Los acuerdos suponen la instalación de bases norteamericanas en territorio español, la dotación de material bélico por valor de 521 millones de dólares, y la formación de unos 5 000 militares profesionales españoles

mantener inalterable durante los cuarenta años de dictadura, fue su ideario franquista. Bien es cierto que no de manera completamente homogénea, ni con el fervor de la primera década, pero las bases de su pensamiento y sus reservas doctrinales pervivieron hasta la Transición política durante los años 70, lo que dificultó la consolidación de la democracia y alimentó el temor al “enemigo interior”. Los principios asentados en una ideología contrarrevolucionaria, patriótica, ultracatólica, tradicionalista y corporativa hacían que su capacidad de intervención fuese siempre más política que profesional, espiritual antes que estratégica, condescendiente y confesional antes que operativa y ejecutante.

La impronta militar testimoniaba unos rasgos y valores que se pretendían trasladar a la sociedad civil en su conjunto, erigiéndose para ello en benefactores del Estado y del personal a su cargo a través de la jerarquización, la moralidad, el perfeccionamiento y la obediencia transmitidas en las consignas dirigidas a la tropa que pasaba por los cuarteles, y de cuantos medios de comunicación, propaganda y de influencia se pusieron a su disposición. Para reforzar su apoyo y contener posibles disidencias, vendría a sumarse, en 1960, el Decreto sobre rebelión militar, bandidaje y terrorismo. Este intervencionismo social se iría atemperando tras el desarrollismo y el aperturismo internacional, aunque su influencia estratégica y política se mantuvo prácticamente intacta, a cambio de mejoras salariales y de la compra de nuevo material de guerra para seguir modernizando sus arsenales y lustrar —de manera más estética que táctica— sus minguados acuartelamientos.⁹ “El gigante descalzo”, como lo denominó Gabriel Cardona (2003), parecía renacer de sus cenizas y afrontar los nuevos retos que le deparaba la realidad política y social durante el tardofranquismo y buena parte de la Transición.

En este contexto general de privilegios históricos adquiridos como parte de un sistema de remuneración en modo de *pago en bienes y servicios*,¹⁰ de ocupación de amplios espacios de poder, de mantenimiento del orden social,

en Estados Unidos. ALPERT, Michael, “El papel del ejército (1931-1991)”, en PUELL DE LA VILLA y ALDA MEJÍAS, *Los ejércitos del Franquismo (1939-1975)*, pp. 195-208.

⁹ LOSADA MALVAREZ, Juan Carlos, *Ideología del Ejército Franquista (1939-1959)*, Madrid, Istmo, 1990.

¹⁰ GÓMEZ ESCARDA, María, “Las políticas sociales en el Ejército de Tierra durante el franquismo”, en PUELL DE LA VILLA y ALDA MEJÍAS, *Los ejércitos del Franquismo (1939-1975)*, pp. 435.

de cohesión y consolidación del régimen, de ciertos resabios pretorianos en su cotidiano quehacer, de proteccionismo corporativo entre sus miembros, de oficialización de una cultura marcial que no era asumida ni compartida ni acatada por la inmensa mayoría de la sociedad, en fin, de dominio (de unos) sobre la naturaleza (de otros), es en el que hay que situar la visión instructiva y formativa de las colonias infantiles que desarrollaron a partir de los años 50, y que es el tema de interés del presente trabajo.¹¹

ORIGEN Y DESARROLLO DE LAS COLONIAS INFANTILES. LOS PRIMEROS AÑOS DE ANDADURA (1955-1958)

Históricamente, las colonias escolares tomaron forma oficial en España a través del Museo Pedagógico Nacional, en 1887, bajo el auspicio de la Institución Libre de Enseñanza. Se trataba de un modelo de fuerte impronta regeneracionista, que suponía una obra “especialmente pedagógica y de higiene preventiva en favor de los niños débiles de las escuelas públicas; de los más pobres entre los más débiles, y de los más necesitados entre los más pobres.”¹² Bajo este propósito, se desarrollaron en las décadas posteriores, incluyendo el periodo republicano. Durante la guerra civil se establecieron colonias infantiles tanto en el bando republicano como el golpista, destacando por su importancia las desarrolladas por Cruz Roja en ambos bandos. Con la implantación del Nuevo Estado, desde 1940 la organización de colonias infantiles pasaba a ser competencia del Frente de Juventudes y

¹¹ Para un análisis más exhaustivo y detallado del papel desempeñado por las Fuerzas Armadas durante el período franquista, pueden consultarse los siguientes trabajos: VIGON SUERODÍAZ, Juan, *Milicia y política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947; HORROCKS, Brian Gwynne, “El valor del Ejército español en la defensa de Occidente”, *Revista de la Oficialidad de Complemento, Apéndice de la Revista del Ejército*, (diciembre), 1951, pp. 2-5; KINDELÁN DUANY, Alfredo, *Ejército y política*, Madrid, Ares, 1959; BUSQUETS BRAGULAT, Julio, *El militar de carrera en España. Estudio Sociológico*, Barcelona, Ariel, 1967; BALBÉ, Manuel, *Orden público y militarismo en la España constitucional (1812-1983)*, Madrid, Alianza, 1983; MARQUINA BARRIO, Antonio, *España en la política de seguridad occidental (1939-1986)*, Madrid, Ministerio de Defensa, 1986; OLMEDA GÓMEZ, José Antonio, *Las Fuerzas Armadas en el Estado franquista*, Madrid, El Arquero, 1988; MOSKOS, Charles, *Lo militar más que una profesión*, Madrid, Ministerio de Defensa, 1991; AGUILAR OLIVENCIA, Mariano, *El ejército español durante el franquismo: un juicio desde dentro*, Madrid, Akal, 1999; CARDONA, Gabriel, *Franco y sus generales. La manicura del tigre*, Madrid, Temas de Hoy, 2001; CARDONA, Gabriel, *El gigante descalzo: el ejército de Franco*, Madrid, Aguilar, 2003; PUELL DE LA VILLA, Fernando, *Historia del ejército en España*, Madrid, Alianza (2ª edición), 2005; VV.AA., *Aproximación a la Historia Militar de España*, Ministerio de Defensa, Madrid, 2006, 2 tomos.

¹² MARTÍNEZ ALCUBILLA, Marcelo (director), *Boletín jurídico-administrativo anuario de legislación y jurisprudencia. Apéndice de 1911* [voz Colonias Escolares], Madrid, 1911, p. 161.

auspiciada por Falange, al igual que los Hogares Escolares de Auxilio Social, destinados a convertirse en colonias infantiles de verano.¹³

La Iglesia Católica comenzará a organizar campamentos y colonias de verano entrada la década de 1950. Empero, todavía en 1957 la organización y realización de cualquier actividad juvenil al aire libre no podrá darse sin la aprobación, de facto, y, de *iure*, desde la promulgación de la Ley Fundacional del Frente de Juventudes (1940), del propio Frente de Juventudes o de la Sección Femenina.¹⁴ Ese año, Cáritas Diocesana constituirá su Secretariado de Colonias de Cáritas, que será muy activo desde entonces a lo largo del franquismo. Y, aunque desde la década de 1960 hasta la finalización del régimen se produjo una mayor laxitud y permisividad legal en la creación de colonias infantiles y juveniles, que favoreció el surgimiento de experiencias al margen de las anteriores,¹⁵ el control de los aparatos del Movimiento se mantendría hasta la desaparición de los mismos, el 1 de abril de 1977.

En paralelo, desde 1955 se organizaron colonias infantiles para los hijos e hijas de militares bajo el amparo de la denominada *Acción Social en el Ejército*. Se trata de un fenómeno que tiene eco en los ejércitos occidentales tras la Segunda Guerra Mundial,¹⁶ pero que atiende a varias cuestiones particulares: de una parte, recoge el propósito de encumbrar la labor de las fuerzas armadas, así como de reforzar el sentido de pertenencia a un colectivo cerrado y con ciertos privilegios sobre el resto de la población;¹⁷ de otra, el término *Acción Social* guarda concomitancias con la *acción social católica*,

¹³ SÁNCHEZ BLANCO, Laura y José Luis HERNÁNDEZ HUERTA, “La educación política de los Hogares de Auxilio Social en el franquismo”, en María Reyes BERRUEZO ALBÉNIZ y Susana CONEJERO LÓPEZ (coordinadoras), *El largo camino hacia una educación inclusiva: la educación especial y social del siglo XIX a nuestros días: XV Coloquio de Historia de la Educación*, Pamplona, Universidad Pública de Navarra, 2009, vol. 2, p. 431.

¹⁴ SÁEZ MARÍN, Juan, *El frente de Juventudes. Política de juventud en la España de la postguerra (1937-1960)*, Madrid, Siglo XXI, 1988; CRUZ OROZCO, Juan Ignacio, *El yunque azul. Frente de Juventudes y sistema educativo. Razones de un fracaso*, Madrid, Alianza, 2001; CRUZ OROZCO, Juan Ignacio, *Prietas las filas. Las falanges juveniles de Franco*, Valencia, Universidad de Valencia, 2002.

¹⁵ CALDERÓN GARRIDO, Diego, *Colonias musicales en España. Historia y dimensiones formativas* [Tesis de Doctorado en Historia del Arte], Barcelona, Universitat de Barcelona, 2014, pp. 84- 91.

¹⁶ CASTLEN, Stephen. E., “Let the good time roles: morale, welfare and recreation operations”, *The Army Lawyer*, 27-50-283, 1996, pp. 5- 9. Por ejemplo, en el ejército norteamericano se establece en 1968 el “Youth Activities Program”, encuadrado dentro del Army Community Services, constituido en 1965. Ver: www.armymwr.com

¹⁷ Se trataba de un sistema asistencial y social que ofrecía, entre otras, remuneraciones militares en modo de “pago en bienes y servicios”. El sistema permitía reforzar la cohesión interna del colectivo (incluyendo a sus familias), sustituir el dinero como medio de retribución, el afianzamiento de valores institucionales, y un dispositivo de vulneración de la transparencia y la igualdad fiscal en el interior de la organización militar en

cuyo desenvolvimiento acoge diversas actuaciones que concurren en el “conjunto de todas aquellas obras, cuyos principales mantenedores y promotores son los católicos seculares, y cuya naturaleza varía según las necesidades propias de cada nación y las circunstancias particulares de cada país.”¹⁸ Por último, al igual que ocurrirá con las Juntas Centrales de Educación Física y Deportes o el Recreo Educativo del Soldado, se articulará un espacio propio en el seno del ejército donde se manifestará el imposible sincretismo político entre los falangistas y los militares,¹⁹ y donde quedará patente el rechazo a cualquier intromisión en el ámbito castrense. De hecho, la sede de la principal colonia, ubicada en Quintana del Puente, llevará por nombre Colonia General Varela, en homenaje al militar africanista, compañero de armas de Francisco Franco, Ministro del Ejército y claramente enfrentado a Falange.²⁰

Inicialmente desarrolladas por el Ejército, desde 1964 la Marina y un año después la Guardia Civil, realizarán sus propias colonias. Como veremos, las colonias que se organicen a lo largo del periodo tratado, serán de verano o bien permanentes (siguiendo forma de internado). Asimismo, otros cuerpos militares crearán las suyas propias. Dado su mayor alcance y significación, nuestra atención estará en las colonias creadas, organizadas y financiadas por el Ejército.

En 1955 el *Diario Oficial del Ministerio del Ejército* (en adelante DOME), recoge una Orden de la Subsecretaría de Trabajo y Acción Social firmada por el Ministro del Ejército, el teniente general Agustín Muñoz Grandes, señalando que su creación atendía a las “numerosas [...] disposiciones que han sido promulgadas con el fin de proporcionar especiales cuidados a los niños que en sus primeros años necesitan la atención por parte del Estado. El Ministerio del Ejército, inspirándose en estas normas, desea conceder a los hijos y huérfanos de militar algunas de estas ventajas, comenzando por la organización de colonias infantiles.”²¹

comparación con el resto de los ciudadanos. Sobre la presencia y tratamiento de la familia en el ejército español, ver: GÓMEZ ESCARDA, María, *La Familia en las Fuerzas Armadas españolas*, Madrid, Ministerio de Defensa, 2013.

¹⁸ DABIN, Pedro, *La Acción Católica. Ensayo de síntesis*, Barcelona, Editorial José Vilamala, 1934, p. 71.

¹⁹ AGUILAR, *El ejército español durante el franquismo*, p. 33.

²⁰ Sobre la figura de Varela, ver: MARTÍNEZ RODA, Federico Joaquín, *Varela: el general antifascista de Franco*, Madrid, La Casa de los Libros, 2012.

²¹ DOME, núm. 86, año LXVI, Madrid, 17 de abril de 1955, pp. 161-162.

La primera colonia se establecía en las instalaciones de un sanatorio antituberculoso construido en 1939 por presos de guerra republicanos, ubicado en Quintana del Puente (Palencia). Estaba dirigida a los hijos y huérfanos de generales, jefes, oficiales, suboficiales y sus asimilados con edades comprendidas entre los 7 y 12 años, cuya estancia sería de tres meses: “Durante ella, los niños recibirán las enseñanzas religiosa, cultural y física y los cuidados que se determinen, según su edad y sexo”, sostenía la citada Orden. Toda esta actividad se desplegaba en continua segregación, como en el resto de los ámbitos sociales, educativos y culturales, hasta el punto de organizar distintos turnos atendiendo a la graduación de los progenitores o, posteriormente, cada uno de los sexos. Los gastos, incluido un sencillo equipo de ropa y efectos de uso personal, eran sufragados con cargo al presupuesto del Ministerio, y los viajes en ferrocarril a través de los presupuestos generales del Estado.

En esta primera experiencia, la previsión era formar la colonia con 250 niños, de los cuales 40 serían huérfanos. Se estimaba, además, que habría un sanitario por cada 10 menores, atendiendo a la cruzada moral, médica e higiénica inserta en el ideario del Régimen, y en contraste con el contexto general de precariedad e inexistencia de este tipo de personal especializado para el resto de la población, sobre todo en las zonas rurales y suburbanas.

Tal y como hemos señalado, las colonias no eran una excepción sino un complemento en el marco protector que suponía la creación de la Acción Social militar dirigida a los mandos castrenses, a sus familiares directos y especialmente a sus hijos, y bajo la tutela y dirección de la institución armada.²² Tanto fue así que, apenas dos meses más tarde, se publicaba otra orden en el DOME que llevaba por encabezado “Protección escolar en el

²² Con tal fin, en 1961, al manifestar que “la preocupación por lo social constituye una característica de nuestros tiempos, a la que no podía ser ajeno el Estado español”, se establece la Dirección General de Acción Social del Ministerio del Ejército, mediante el Decreto 902/1961, de 18 de Mayo, por el que se reorganizan los Servicios de Acción Social en el Ministerio del Ejército. BOE, núm. 136, 8 de junio de 1961, pp. 8667-8668. La creación de este órgano de coordinación, inspección y planificación de unas políticas administradas “de forma inconexa, bajo múltiples dependencias y con funcionamiento independiente”, se producirá en plena “renovación de la Administración pública, llevada a cabo con criterios de aumento de la eficiencia y de racionalización de la actividad administrativa”. BELTRÁN VILLALBA, Miguel, *Política y administración bajo el franquismo: la Reforma Administrativa y los Planes de Desarrollo*, Madrid, Instituto Juan March-CEACS, 1994, p. 1.

ejército”²³ y que justificaba la necesidad de implantar cuántas medidas fueran necesarias para socorrer a estos (y no a otros) funcionarios del Estado.

Una de las funciones indeclinables del Estado es la tutela y protección de sus funcionarios, que se manifiesta en diversas medidas de carácter económico y social. Y el personal del Ejército no puede quedar desatendido [...]. La enseñanza y la preparación del porvenir de los hijos requieren esfuerzo, que, a veces y en las familias de condición económica modesta, resulta superior a sus posibilidades. Es justo, pues, otorgarles una ayuda para fin tan trascendental en la familia y de tanta repercusión, además, en el porvenir de la patria.²⁴

Estas ayudas pretendían beneficiar a uno de cada tres hijos e hijas de jefes, oficiales y suboficiales, y los motivos que permitían acceder a ellas estaban relacionados con la escasez de recursos o con la lejanía de los centros de educación. Con tal propósito, se desarrollarán distintas medidas o figuras, sobre las que hablaremos más adelante.

La implantación de este tipo de beneficios en modo de “pago en bienes y servicios” tendrá especial acogida por parte del régimen. Desde 1948 se pondrá en marcha la Asociación Mutuo Benéfica del Ejército de Tierra (AMBE) destinada a la atención sanitaria de los militares profesionales y sus familiares directos. Los beneficios también incluirán acciones como la mejora de la dieta en los hospitales militares, la reglamentación de pérdida de la asistencia hospitalaria militar a los hijos varones mayores de 18 años, y a las hijas “al tomar estado” o el incremento (en número, alcance y dotación) de las pensiones.²⁵ Las colonias, constituidas en 1955 serán otra muestra más de este fenómeno. Todo ello en un contexto donde, tal y como refiere Puell de la Villa, el pluriempleo será norma común en el colectivo militar profesional, y donde la “cortedad del sueldo” medio de un teniente a fines de los años 50 alcanzaba las 9 000 pesetas, insuficiente teniendo en cuenta que sus “gastos fijos, si acababa de casarse, ascendían a unas 5 000 pesetas entre alquiler, lavadora y nevera, electrodomésticos que empezaban a estar al alcance de

²³ Dos años más tarde se revisaba la normativa vigente y se hacían tres nuevos tipos de agrupamientos en los estudios. DOME, núm. 148, 3 de Julio de 1957, p. 17.

²⁴ DOME, núm. 127, 7 de junio de 1955, p. 1.

²⁵ PUELL DE LA VILLA, Fernando, *Historia de la protección social militar (1265-1978). De la Ley de Partidas al ISFAS*, Madrid, Instituto Social de las Fuerzas Armadas, 2008, pp. 218-223.

casi todas las economías familiares, siempre que se adquiriesen a plazos.²⁶ Mientras la población en su conjunto permanecía en los años 50 al margen de la educación, la cultura, de cualquier tipo de bienes de consumo o de ayudas prestadas por los organismos oficiales, los integrantes de las Fuerzas Armadas se veían favorecidos por remuneraciones cuya financiación venía recogida por ley en los presupuestos generales del Estado.²⁷

Durante la segunda convocatoria en 1956, se organizaron varias colonias de ambos sexos: la primera de ellas, masculina, denominada “General Varela”, y otra, marítima, para niñas en Santoña (Cantabria), en los edificios del Patronato militar “Virgen del Puerto”, a la que solo podían asistir 50 dada la limitada capacidad de las instalaciones. En ambos casos, la asistencia y cuidados quedaba en manos de las religiosas Mercedarias de la Caridad, quienes prestarían las oportunas atenciones espirituales y sanitarias.²⁸ Las colonias de verano transcurrieron entre el 16 de junio y el 15 de septiembre y, como constataba el Diario Oficial,²⁹ los menores debían tener entre 8 y 12 años. En el caso de los niños, el equipaje debía disponer, además de la ropa exigida, de una boina azul marino; en el caso de las niñas, de un velo para la Iglesia y de una bolsa o caja de labores. A lo largo del verano se harían varias solicitudes para completar el cupo de menores de ambos sexos previsto cubrir en dicho ejercicio. En una convocatoria de noviembre, que a su vez ampliaba otra realizada en agosto, se señalaba la existencia de 20 plazas para hijos o huérfanos de jefes, oficiales y suboficiales,

²⁶ PUELL, *Historia de la protección social militar*, p. 224. Puell alude a la desventaja salarial militar con respecto a la población civil en el contexto del desarrollismo y las diferencias salariales en el colectivo profesional entre 1956 y 1966. Sin embargo, entendemos que se refiere a un determinado estrato de la población de clase media-alta y no al conjunto de la población española, cuya precariedad se mantuvo con el paso de los años. Sobre esta cuestión, ver, especialmente: PUELL DE LA VILLA, Fernando, “El devenir del ejército de Tierra (1945-1975)”, en PUELL DE LA VILLA y ALDA MEJÍAS, *Los ejércitos del Franquismo (1939-1975)*, pp. 92-94.

²⁷ Con los datos del propio Ministerio de Educación en la mano, en 1957 todavía quedaban 720 000 niños, entre 6 y 11 años (edad de escolarización obligatoria), que no disponían de escuelas adonde asistir. En 1962, son 255 000 más, como consecuencia del crecimiento vegetativo de la población. Hablamos de casi un millón de niños para los que no había un puesto escolar público en España. NAVARRO SANDALINAS, Ramón, *La enseñanza primaria durante el franquismo (1936-1975)*, Barcelona, PPU, 1990, p. 170. Otros testimonios de la época apoyan esta tesis: “El triple juego del crecimiento vegetativo de la población, las migraciones interiores y el imprevisto desarrollo urbano han hecho que en algunas provincias, en términos absolutos, la situación de déficit de escolarización sea en 1965 tanto o más grave que en 1880”. ROMERO, José Luis y AMANDO DE MIGUEL, “La educación en España y su evolución”, en VV.AA., *La Educación en España*, Madrid, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, 1970, p. 21. La cursiva es de los propios autores.

²⁸ DOME, núm. 105, 6 de mayo de 1956, p. 466.

²⁹ DOME, núm. 188, 22 de agosto de 1956, p. 633; DOME, núm. 260, 17 de noviembre de 1956, p. 465.

con la intención de realizar la preparación necesaria para el examen de ingreso en el bachillerato elemental.³⁰ Durante el año 1956 podemos constatar la asistencia de 930 menores (entre niños y niñas) a las mencionadas colonias, número que sufrirá variaciones en el periodo tratado, tal y como constatamos en la Tabla 1.

A partir de 1957 comenzaron a organizarse colonias permanentes para varones en Palencia, en realidad internados perfectamente reglados y autorizados para la docencia y homologados al resto de los centros escolares, junto a las colonias veraniegas ideadas como mero complemento instructivo y paramilitar de los jóvenes durante su tiempo de ocio. La convocatoria las consideraba, en su artículo cuarto, como un refuerzo de la enseñanza oficial y reglada: “Los niños que cubran las cien plazas convocadas permanecerán en la Colonia Infantil “General Varela” de Quintana del Puente, hasta fines de mayo próximo, sometidos al régimen general de la misma.”³¹ Las denominadas “colonias de estudio” representarían un añadido preparatorio a la enseñanza habitual o, en algunos casos, un sustituto de la misma al erigirse en un centro más de educación primaria.

El 25 de febrero de 1957 se nombró nuevo ministro del Ejército al teniente general Antonio Barroso Sánchez-Guerra y, desde entonces, sería este el que firmara las nuevas convocatorias, con la misma redacción e idéntico orden de exposición de motivos. El procedimiento de selección y “reclutamiento” de los menores también fue siempre el mismo: los capitanes generales de las regiones militares peninsulares y de Baleares, la Capitanía General de Canarias y el general jefe de las fuerzas localizadas en el norte de África (o en su defecto los gobernadores civiles), daban la mayor difusión posible a las convocatorias entre los militares profesionales. Los padres, o tutores en el caso de los huérfanos, interesados en enviar a sus hijos o hijas, se lo comunicaban a los altos mandos y eran estos los que remitían la relación definitiva de niños y niñas propuestos, anticipando por telégrafo el número de los correspondientes a cada plaza del territorio de su jurisdicción. En caso de superar el número de niños al de posibles admitidos, se seleccionaban aquellos provenientes de familias numerosas, o bien aquellos que no

³⁰ DOME, núm. 188, 22 de agosto de 1956, p. 633; DOME, núm. 260, 17 de noviembre de 1956, p. 465.

³¹ DOME, núm. 49, 27 de febrero de 1957, p. 637.

hubiesen estado previamente (ni ellos ni sus hermanos) en las colonias; de persistir la diferencia entre oferta y demanda, se haría un prorrateo entre todas las regiones militares a las que se les comunicarían las plazas que les correspondía para que designaran los aspirantes que debían concurrir a la colonia (niños) y residencia (niñas). Los menores debían pasar un control médico que indicara que no sufrían enfermedades contagiosas. A pesar de todo, una vez aceptados en primera y única instancia, si al llegar al lugar de concentración previo al viaje no disponían del equipaje de ropa completo, eran devueltos a sus casas tal y como advertían las bases en cada ocasión.

MANTENIMIENTO DE LAS POLÍTICAS FORMATIVAS INICIALES.

NUEVAS CONVOCATORIAS, NUEVAS ORDENACIONES REGLAMENTARIAS (1958-1975)

Dadas las dimensiones que estaban tomando las colonias y los vacíos legales de que adolecían, se decidió ordenar su régimen de actuación publicando un nuevo reglamento con fecha 5 de marzo de 1958. La colonia infantil “General Varela” y la residencia veraniega para niñas seguían teniendo por finalidad “proporcionar a los niños, hijos y huérfanos de militares, la protección conveniente para que estos alcancen, junto con su desarrollo físico, la debida formación religiosa, social y cultural”. La colonia y la residencia dependerían de la subsecretaría del ministerio del Ejército a través de su sección de trabajo y acción social, y se regía por el reglamento específico elaborado a tal efecto aunque, subsidiariamente, lo hacía por el Reglamento de Hospitales, desarrollado por la Iglesia. La duración de las colonias se propondría en cada convocatoria en atención a la finalidad de las mismas, y no se establecería con carácter general y de manera permanente. En el caso de que las solicitudes aceptadas excediesen el número de plazas existentes, la elección se verificaría por sorteo sin ningún otro tipo de criterio de prelación (aunque como veremos más abajo, en la práctica no ocurrió así). Eso sí, a la subsecretaría del Ministerio competía anunciar las convocatorias, fijar su duración, características y número de plazas; unificar el funcionamiento y el régimen económico-administrativo; seleccionar a los aspirantes y fijar el equipaje con que habrían de ir provistos; por último, proporcionar el personal directivo, religioso, facultativo, administrativo, auxiliar y subalterno, tanto fijo como eventual.

Según constaba en el capítulo II, durante la estancia en la colonia los niños y niñas dispondrían de un director espiritual o capellán responsable de velar por la educación moral de los denominados “asilados”. En consonancia con el proyecto formador propuesto, disfrutarían de excursiones, juegos al aire libre y práctica de actividad física y deportes bajo la vigilancia de profesores y auxiliares de educación física. El plano cultural quedaba cubierto mediante la dotación de bibliotecas adecuadamente dispuestas de libros y de revistas infantiles, la representación de obras de teatro, etc. El tiempo que permanecían en la residencia serían reconocidos periódicamente por el personal sanitario encargado también de registrar la evolución de sus indicadores de salud mediante una ficha personalizada. Habría dos horarios: uno de verano, donde se practicarían juegos y deportes, preferentemente, dado el período vacacional del que disfrutaban, y otro de invierno, donde se atendería al estudio como una actividad más de educación primaria reglada. Como hemos visto con anterioridad, en todo este período se exigía a los colonos disciplina y obediencia, y el mínimo desacato se castigaba con la baja.

La colonia estaba dirigida por un coronel del Ejército de cualquier Arma, Cuerpo o Escala. Entre sus funciones, además de muchas otras, estaba la de “vigilar a los colonos, por sí o por sus oficiales, en los aspectos moral, religioso, social, intelectual, higiénico, alimenticio y recreativo” (punto 5, art.12, cap. III). Junto al cuerpo de militares destinados en la colonia (en activo o en la reserva) habría un administrador, un secretario, un interventor, un médico, un capellán (que oficiaría misas diariamente), y una comunidad religiosa (entre cuyos servicios estaban los de tipo pedagógico).³² Al personal de servicio civil (peones, carpinteros, lavanderas, cocineras, etc.), se incorporarán posteriormente monitores y maestros civiles. El reglamento estipulaba la creación de un plan de labores, una hoja de alimentación, un pliego de rendición de cuentas y un informe de gestión. El detalle de las

³² “Para atender los distintos servicios, bien sean de tipo pedagógico, bien del cuidado de los beneficiarios en cuanto a su aseo y recreo se refiere, así como también en cada dependencia, como botiquín, cocinas, lavaderos, plancha y costura, dormitorios y viveres, habrá una Hermana de la Comunidad que, con la Madre Superiora al frente, serán las encargadas de llevar a efecto los servicios indicados” (art. 24, sección 6, cap. III, p. 947). La relación de convivencia y de apoyos mutuos entre Ejército e Iglesia, era más que evidente. Y la dependencia pedagógica y sanitaria de la comunidad religiosa, y de su personal al frente de los distintos servicios e instituciones, también.

actividades que se desarrollaban era total, y el reglamento estaba destinado más a poner orden al funcionamiento interno de la colonia y al reparto de responsabilidades, que a mejorar aspectos concretos —prácticos o pedagógicos— detectados desde su creación.

En la convocatoria del curso escolar 1958-59, los términos en que se redactó la exposición de motivos fue prácticamente idéntica a la de ocasiones anteriores, manteniéndose el período de internamiento de los niños desde la primera quincena de octubre hasta la primera quincena de mayo de 1959, con el objetivo de que realizaran los estudios para el ingreso en el Bachillerato elemental. En esta ocasión, también se ofertaban 200 plazas y los criterios de familia numerosa y de no haber estado previamente en la colonia, eran determinantes en caso de superar la demanda a la oferta de plazas.³³ Se seguía, de este modo, la formulación practicada desde su creación y no la literalidad del reglamento aprobado cinco meses antes. Un dato ilustra lo que acabamos de afirmar: la Ordenación General de Pagos (algo así como la aplicación real y efectiva de los presupuestos generales del Estado) de 1958, revelaba las siguientes partidas económicas: para colonias infantiles (concepto 11, de libre disposición por parte del ministro) se destinaban 4.5 millones de pesetas; para protección escolar, 8.5 millones; para residencia de los hijos de jefes y oficiales, 9.1 millones; como referencia comparativa, para la Academia General Militar, se destinaba algo menos de un millón (998 772 pesetas); para la Academia General de Infantería, 1.2 millones; y para el Recreo Educativo del Soldado, que atendía a la educación moral y recreo de la tropa, 200 000 pesetas. Podemos constatar cómo las colonias infantiles, junto a otras “acciones sociales” destinadas a los hijos de los militares, se convirtieron, anualmente, en centro de atención preferente del gasto asumido por el Estado. Además, se erigieron en la lanzadera educativa de estos sectores para acceder, cursar y promocionarse en la enseñanza secundaria y superior, reproduciendo el orden social existente hasta entonces.³⁴

Para tener una idea más acabada de lo expresado, ofrezcamos otro dato revelador: en la circular sobre protección escolar en el ejército, realizada

³³ DOME, núm. 179, 9 de agosto de 1958, p. 409.

³⁴ Al respecto, ver la relación de gastos contemplados por la Ordenación General de Pagos para el año 1958: DOME, núm. 11, 15 de enero de 1958, pp. 143 y ss.

por el Estado Mayor Central en julio de 1958, se convocaron bolsas económicas y becas para el curso académico 1958-1959; la asignación de las cantidades era, cuando menos, bastante generosa si tenemos en cuenta la situación económica y financiera general del país: para enseñanza media, 3 400 bolsas de 1 500 pesetas y 125 becas de 6 000 pesetas; para la enseñanza superior 610 bolsas de 2 500 pesetas y 100 becas de 10 000 pesetas.

A lo largo de las décadas de 1960 y 1970 continuaron publicándose convocatorias anuales. En conjunto, tal y como refleja la Tabla 1, de los 630 menores contabilizados en 1958 se pasará a 1 467 durante el curso escolar 1965-66, para iniciar un lento declive que conduce a los 1 145 colonos de ambos sexos durante el curso 1975-76. Este desarrollo también recoge aspectos cualitativamente sustanciales: de una parte, la mayor presencia de niños frente a niñas que se observa en los primeros años (tanto en el número de turnos programados, plazas ofertadas, como número de asistentes), se ve alterada desde el curso escolar 1962-63 al invertirse la tendencia e imperar la presencia femenina, de manera constante, hasta 1975, e incluso más adelante como veremos. De otra parte, y atendiendo al tipo de estadía de los niños, la relación será favorable a los colonos veraniegos frente a los permanentes, únicamente existentes en Quintana del Puente. Esta relación se mantendrá durante el periodo tratado y supone que, en torno al 40 % del total de participantes, lo hacen en régimen de internado y, en consecuencia, responden a la figura de vástagos varones expuestos a una mayor socialización en los valores castrenses y a una mejor, y exitosa, promoción académica.

En 1961 se producirán cambios en la organización y enfoque de la Acción Social del Ejército. De una parte, dentro de la llamada Protección Escolar, quedarán integrados dos Patronatos Militares para enseñanzas medias, preuniversitarias e internado (en 1961, Virgen del Puerto, en Santoña; y en 1963, Virgen de la Paz, en Ronda), las residencias de estudiantes (presentes a partir de 1957 también en Barcelona), la dotación de becas y bolsas de estudio, así como las colonias infantiles. De otra, pasará a constituirse la Dirección General de Acción Social del Ministerio del Ejército que aprueba un nuevo reglamento de Colonias. Este queda organizado por capítulos (y no por secciones), incrementándose su articulado (que pasa a ser de 51) y que, como novedad, incorporará la figura del celador, cuyo

cometido era el de cooperar “al mantenimiento de la puntualidad, disciplina, orden, buen estado, policía y corrección de los colonos durante los recreos, excursiones, paseos, representaciones teatrales, sesiones cinematográficas y conferencias”. Dicha tarea de vigilancia y control quedaba a cargo de todos los suboficiales destinados en la colonia que no desempeñasen funciones administrativas, fortaleciendo los principios de compañerismo y de jerarquía, así como el temor a la ociosidad como mal a atajar, tal y como se desprende de los testimonios de otros trabajos sobre la institución militar y sus estrategias de cohesión interna.³⁵

Como complemento de estas medidas, los artículos 48 y 49 del mencionado reglamento perfilaban aún más el régimen interno; el primero, haciendo referencia a las obligaciones de los colonos y, el segundo, a la disciplina de los mismos y a la clasificación de las faltas cometidas. Se consideraban faltas muy graves permanecer fuera de la colonia, participar en manifestaciones colectivas de desagrado, de protesta o desaprobación de cualquier disposición superior, el abuso de confianza, “Y, en general, la realización de actos que relajen la disciplina, vayan contra el honor o redunden en desprestigio del Centro o de las Instituciones.”³⁶

Tras la redacción del nuevo Reglamento se producen algunos cambios, a veces puntuales y en otras ocasiones de más alcance en su contenido. Por ejemplo, en la convocatoria de 1963, siendo ministro el excapitán general de Cataluña y Marqués de Villatorcas, Pablo Martín Alonso, se establece que, para concurrir a las colonias, además de no padecer enfermedad contagiosa como había ocurrido hasta entonces, los y las aspirantes debían no sufrir incontinencia urinaria. O, pese a reglamentarse que los padres o tutores “no tendrán que abonar cantidad alguna para contribuir a los gastos de sostenimiento de las Colonias, de los que se hace cargo en su totalidad este Ministerio (Dirección General de Acción Social)”, ese año los padres habrían de abonar parte de los gastos mensuales de los colonos correspondientes a matrícula, libros “y efectos que el desarrollo de los

³⁵ Resulta ilustrativa la participación y los relatos de las experiencias vividas en la Colonia por antiguos alumnos. Entre otras páginas web y blogs que recogen testimonios y fotografías, ver: www.quintanadelpuente.com.

³⁶ Colección Legislativa del Ejército, *Reglamento de Colonias Infantiles. Aprobado por Orden de 26 de Agosto de 1961 (Diario Oficial, núm. 209 de 1961). Apéndice núm. 2*, Madrid, Imprenta y Litografía del Depósito de la Guerra, p. 4.

estudios requiere”. Una medida que no prosperará en años posteriores, al ser la Dirección General la que sufrague todos los costes. Asimismo, en el tradicional atuendo que debían aportar los niños, se sustituía la boina azul marino por una corbata “según modelo aprobado por el propio ministerio.”³⁷ Coincidiendo con el desarrollismo tecnocrático, con las campañas alfabetizadoras y con la presión de los organismos internacionales por fomentar cierto aperturismo, se trataba de mostrar una apariencia menos hermética y castrense, por otra más social, “informal” o civil en el régimen de las colonias.

Sin embargo, lejos de atenuarse, habida cuenta del tímido proceso de apertura y modernización iniciado en las fuerzas armadas desde finales de la década de 1960, se proseguirá con la visión corporativista y de privilegio en sus filas. En este sentido, tanto la aprobación del reglamento de las residencias de estudiantes para los hijos de generales, jefes, oficiales y asimilados del 31 de marzo de 1973 (creadas por Orden de 25 de enero de 1956), como la generosidad económica con que se seguían tratando estos conceptos en los presupuestos del Estado para este departamento ministerial, parecen indicar su favoritismo. Acogidas muchas veces bajo unas sigilosas figuras presupuestarias, al modo de “sin variación” o “a disposición del Señor Ministro”, los saldos seguirán siendo significativos: de los 22 120 000 pesetas destinadas en 1958 para Bolsas de Estudio y Becas, Residencias de Estudiantes y Colonias Escolares (a las que se destinan 4,5 millones de pesetas), se pasa a 31 708 000 pesetas en 1970 (con 5 847 000 pesetas destinadas para Colonias). Y los 42 293 000 pesetas de 1974 (con 6 432 000 para las colonias infantiles y de verano),³⁸ pasan a 50 100 000 pesetas en 1975.³⁹ Con todo, las partidas presupuestarias asignadas irán en aumento a pesar de ir mermando paulatinamente el número de colonos desde el curso 1965-66.

En síntesis, el objetivo de esta política, como el de otras que se desarrollaban en paralelo, había quedado expuesto desde el año 1963 por el general de división y director general de Acción Social del Ejército, Emilio Alemán Ortega:

³⁷ DOME, núm. 153, 9 de julio de 1963, pp. 135 y ss.

³⁸ BOE, núm. 12, 15 de enero de 1974.

³⁹ DOME, núm. 201, 17 de enero de 1975, pp. 201 y ss. Distribuidos en 7,7 millones para colonias; 10,3 millones para becas y bolsas de estudio; y 32,3 millones para residencias de estudiantes.

En las residencias de estudiantes, lo mismo que en los Patronatos de Enseñanza Media y en las colonias infantiles, debe buscarse constantemente el perfeccionamiento de sus pupilos en los aspectos religioso, intelectual, físico y social a la vez que se afianza y ensancha su cariño, respeto y admiración a nuestro Ejército y demás Instituciones armadas.⁴⁰

En fin, se trataba de inculcar el militarismo, potenciar el espíritu de cuerpo (fomentando el sentido de pertenencia a un grupo selecto que alcanzaba determinadas ventajas por méritos propios), promover la verticalidad de valores, la vocación heroica, suscitar el sentimiento de amor a la Patria y de solemnizar todas sus propuestas. De este modo, la *acción social* a la que hacía referencia el responsable de la misma, integraba también otros elementos suscritos a la Protección Escolar y, como consecuencia, al fortalecimiento del Estado.

CONCLUSIONES

En sus años de surgimiento y desarrollo, que coincidió con la época de máximo apogeo de la dictadura franquista, las colonias infantiles fueron un instrumento de promoción social y académica para los hijos de los militares, debido al histórico poder de influencia acumulado por sus padres desde la “gesta” (*sic*) que tuvo lugar durante y después de la guerra civil de 1936. En sus inicios no representaron una necesidad moral ni educativa para los niños pues, ambos aspectos, estaban sobradamente cubiertos en la sociedad española de los años 50 para aquellos sectores que no solo ganaron la guerra sino que, además, figuraron como sus actores principales formando parte del poder ideológico, económico y político. Como se afirmó tempranamente, desde la creación de la colonia “General Varela”, había que fomentar la convivencia entre los colonos “a fin de mantener, desde su temprana edad el sentido y tradición de la familia castrense que dedica sus actividades y sacrificios al servicio de la Patria”.⁴¹ Su misión fue, como hemos podido apreciar, preeminentemente corporativa, destinada a construir el espíritu

⁴⁰ ALEMÁN ORTEGA, Emilio, “Acción Social en el Ejército de Tierra”, *Ejército. Revista Ilustrada de las Armas y Servicios*, núm. 277, 1963, p. 11.

⁴¹ CORONEL, Andrés, “Obras Sociales del Ejército. La colonia infantil “General Varela””, *Ejército. Revista Ilustrada de las Armas y Servicios*, núm. 188, 1955, p. 30.

de cuerpo unificado, apuntalar la diferenciación social y realzar el privilegio militar.

Mientras estos menores, aproximadamente 1 000 cada año, gozaron de unos beneficios y prerrogativas incomparables en instalaciones, personal, equipaje, becas, financiación general y consideración académica y social, el resto de sectores sociales debían conformarse con aceptar la realidad tal cual se les presentaba, por dura y cruel que fuera. Las diferencias, el clasismo, los privilegios obtenidos y el elitismo resultante de sus propuestas fue evidente, y el objetivo de las mismas llevado a la práctica para conformar los cuadros dirigentes de la sociedad, también.⁴²

Para concluir debemos añadir que la figura de las colonias tuvo continuidad en el ejército incluso durante el periodo democrático. En 1985 asistieron 700 menores que disfrutaron de una estancia de 22 días, durante el mes de julio, en Santoña (300 niñas), Ronda (200 niños) y Quintana del Puente (200 niños). Tal y como se recoge en la convocatoria de aquel año, las condiciones de acogida apenas sufrieron variación alguna.⁴³ La progresiva merma del número total de colonos, el coste derivado de su realización y mantenimiento, los cambios producidos en torno a la figura de la Acción Social, así como el triunfo del Partido Socialista Obrero Español en las elecciones de 1982 y las transformaciones acaecidas dentro de la estructura y legislación militar durante el mandato de Narcis Serra i Serra (1982-1991), supusieron el cierre de las instalaciones de Quintana del Puente al finalizar el curso escolar 1987-1988, y su posterior supresión, en 1989.⁴⁴ No obstante, todavía seguirían organizándose en Santoña y Ronda, hasta que en 1991 aparecen en forma de 6 campamentos de verano organizados directamente

⁴² Tomamos como referencia la media aritmética entre los 630 menores que asistieron en 1958, año de menor presencia, y los 1 467 que acudieron en 1965, año de mayor concurrencia. Si seguimos los datos ofrecidos por el Anuario Estadístico Militar, el año 1968 disponían las tres colonias del Ejército de 219 trabajadores, y el presupuesto alcanzaba casi 3.3 millones de pesetas para un total de 1 300 alumnos y alumnas (un trabajador para cada grupo de 6 menores). Al margen quedaban las colonias del Ministerio de Marina y la protección escolar del Ministerio del Aire. *Anuario Estadístico Militar* (AEM), núm. 11, año 1968, Alto Estado Mayor, Madrid, 1969, p. 11. Los contrastes eran esclarecedores y hasta alarmantes con el resto de la población. Véase a este respecto el trabajo titulado "Analfabetismo y renta" del abogado Alfredo Cerrolaza Asenjo, donde se afirmaba con rotundidad que "el español es analfabeto, además, porque es pobre, porque para sus afanes diarios no necesita saber leer y porque la cultura es para él un lujo difícilmente accesible". GUZMÁN REINA, Antonio; Santos GIL CARRETERO; Fernando RODRÍGUEZ GARRIDO; y, Alfredo CERROLAZA ASEÑO, *Causas y remedios del analfabetismo en España*, Madrid, Publicaciones de la Junta Nacional contra el Analfabetismo, Ministerio de Educación Nacional, 1955, p. 161.

⁴³ *Boletín Oficial del Ministerio de Defensa* (BOMD), núm. 42, 2 de Abril de 1985.

⁴⁴ BOMD, núm. 54, Orden Ministerial 23/1989 de 8 de marzo, 17 de marzo de 1989.

por las 6 Regiones Militares en su territorio, consignadas por la Dirección de Asistencia al Personal (DIAPER), con 2 000 000 de pesetas para cada uno de ellos.⁴⁵ El Anuario Estadístico Militar de 1992 no recoge su celebración, quedando subsumida, con toda probabilidad, en las acciones del propio DIAPER.

De esta manera, se puso punto final a las actividades que concitaron tanto interés y despliegue de medios durante más de 30 años por parte de las autoridades militares, políticas, sanitarias y educativas del país.

TABLA I. COLONIAS ESCOLARES DEL EJÉRCITO (1956-1976). NÚMERO DE PARTICIPANTES*

Curso Escolar	Descanso	Estudio	Total
1955-56	-	-	250
56-57	-	-	930
57-58	-	-	770
58-59	333 (97)	200	630
59-60	400 (99)	200	699
60-61	346 (100)	248	694
61-62	400 (250)	148	798
62-63	250 (250)	400	900
63-64	200 (240)	407	847
64-65	250 (411)	582	1423
65-66	300 (475)	692	1467
66-67	299 (474)	593	1366
67-68	274 (486)	564	1324
68-69	296 (448)	556	1300
69-70	308 (499)	509	1316
70-71	298 (464)	487	1249
71-72	300 (456)	524	1280
72-73	300 (369)	561	1220
73-74	300 (403)	527	1230
74-75	300 (436)	492	1228
75-76	276 (411)	458	1145

Fuente: *Anuario Estadístico Militar* (1960-1976). Elaboración propia.

*No disponemos de datos sobre el número de participantes finales durante los tres primeros años. Los datos referidos corresponden a la estimación realizada por el Ministerio.

⁴⁵ Organizadas en Mazagón (Huelva), Tarragona, Quintanar de la Sierra (Burgos), Orense, Palma de Mallorca y El Rosario (Tenerife). *AEM*, núm. 34, 1991, Estado Mayor de Defensa, Madrid, 1992.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR OLIVENCIA, Mariano, *El ejército español durante el franquismo: un juicio desde dentro*, Madrid, Akal, 1999.
- ALEMÁN ORTEGA, Emilio, “Acción Social en el Ejército de Tierra”, *Ejército. Revista Ilustrada de las Armas y Servicios*, núm. 277, 1963, pp. 11-18.
- ALPERT, Michael, “El papel del ejército (1931-1991)”, en Fernando PUELL DE LA VILLA y Sonia ALDA MEJÍAS (editores), *Los ejércitos del Franquismo (1939-1975). IV Congreso de Historia de la Defensa. Fuerzas armadas y política de defensa durante el franquismo*, Madrid, Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado y UNED, 2010, pp. 195-208.
- BELTRÁN VILLALBA, Miguel, *Política y administración bajo el franquismo: la Reforma Administrativa y los Planes de Desarrollo*, Madrid, Instituto Juan March-CEACS, 1994.
- CALDERÓN GARRIDO, Diego, *Colonias musicales en España. Historia y dimensiones formativas* [Tesis de Doctorado en Historia del Arte], Barcelona, Universitat de Barcelona, 2014.
- CARDONA, Gabriel, *El gigante descalzo: el ejército de Franco*, Madrid, Aguilar, 2003.
- CARDONA, Gabriel, *Franco y sus generales. La manicura del tigre*, Madrid, Temas de Hoy, 2001.
- CASANOVA, Julián, *La Iglesia de Franco*, Madrid, Temas de Hoy, 2001.
- CORONEL, Andrés, “Obras Sociales del Ejército. La colonia infantil “General Varela””, *Ejército. Revista Ilustrada de las Armas y Servicios*, núm. 188, 1955, pp. 29-34.
- CRUZ OROZCO, Juan Ignacio, *El yunque azul. Frente de Juventudes y sistema educativo. Razones de un fracaso*, Madrid, Alianza, 2001.
- CRUZ OROZCO, Juan Ignacio, *Prietas las filas. Las falanges juveniles de Franco*, Valencia, Universidad de Valencia, 2002.
- DABIN, Pedro, *La Acción Católica. Ensayo de síntesis*, Barcelona, Editorial José Vilamala, 1934.
- FONTANA, Josep, *España bajo el franquismo*, Barcelona, Crítica, 1986.
- GÓMEZ ESCARDA, María, “Las políticas sociales en el Ejército de Tierra durante el franquismo”, en Fernando PUELL DE LA VILLA y Sonia ALDA MEJÍAS (editores), *Los ejércitos del Franquismo (1939-1975). IV Congreso de Historia de la Defensa. Fuerzas armadas y política de defensa durante el franquismo*, Madrid, Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado y UNED, 2010, pp. 431-454.

- GUZMÁN REINA, Antonio; Santos GIL CARRETERO; Fernando RODRÍGUEZ GARRIDO; y, Alfredo CERROLAZA ASENJO, *Causas y remedios del analfabetismo en España*, Madrid, Publicaciones de la Junta Nacional contra el Analfabetismo, Ministerio de Educación Nacional, 1955.
- LOSADA MALVAREZ, Juan Carlos, *Ideología del Ejército Franquista (1939-1959)*, Madrid, Istmo, 1990.
- MARTÍNEZ ALCUBILLA, Marcelo (director), *Boletín jurídico-administrativo anuario de legislación y jurisprudencia. Apéndice de 1911 [voz Colonias Escolares]*, Madrid, 1911.
- MORADIELLOS, Enrique, *Francisco Franco: crónica de un caudillo casi olvidado*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- PAYNE, Stanley G., *El primer franquismo 1939-1959. Los años de la autarquía*, Madrid, Editorial Historia 16, Temas de Hoy, 1997.
- PRESTON, Paul, *Francisco Franco. Caudillo de España*. Barcelona, Mondadori, 1998.
- PUELL DE LA VILLA, Fernando, *Historia de la protección social militar (1265-1978). De la Ley de Partidas al ISFAS*, Madrid, Instituto Social de las Fuerzas Armadas, 2008.
- REIG TAPIA, Alberto, “La larga noche de piedra franquista: del fascismo mimético a la dictablanda y la transición”, en Manuel FERRAZ LORENZO, *Modernización educativa y socialización política. Contenidos curriculares y manuales escolares en España durante el tardofranquismo y la transición democrática*, Madrid, Morata, 2020, pp. 47-72.
- REIG TAPIA, Alberto, *Francisco: El César superlativo*, Madrid, Tecnos, 2005.
- ROMERO, José Luís y Amando DE MIGUEL, “La educación en España y su evolución”, en vv. AA., *La Educación en España*, Madrid, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, 1970.
- SÁEZ MARÍN, Juan, *El frente de Juventudes. Política de juventud en la España de la postguerra (1937-1960)*, Madrid, Siglo XXI, 1988.
- SÁNCHEZ BLANCO, Laura y José Luis HERNÁNDEZ HUERTA, “La educación política de los Hogares de Auxilio Social en el franquismo”, en María Reyes BERRUEZO ALBÉNIZ y Susana CONEJERO LÓPEZ (coordinadoras), *El largo camino hacia una educación inclusiva: la educación especial y social del siglo XIX a nuestros días: XV Coloquio de Historia de la Educación*, Pamplona, Universidad Pública de Navarra, 2009, vol. 2, pp. 427-438.
- SARTORIUS, Nicolás y Javier ALFAYA, *La memoria insumisa. Sobre la dictadura de Franco*, Barcelona, Crítica, 2002.
- SERRANO SUÑER, Ramón, *Entre Hendaya y Gibraltar (Noticias y reflexiones, frente a una leyenda, sobre nuestra política en dos guerras)*, Madrid, Ediciones y Publicaciones Españolas, S.A., 1947.

- SOTO CARMONA, Álvaro, “Militares en la política en la España franquista”, en Fernando PUELL DE LA VILLA y Sonia ALDA MEJÍAS (editores), *Los ejércitos del Franquismo (1939-1975). IV Congreso de Historia de la Defensa. Fuerzas armadas y política de defensa durante el franquismo*, Madrid, Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado y UNED, 2010, pp. 365-384.
- TAMAMES, Ramón, *La República. La era de Franco*, Madrid, Alfaguara, 1977.
- VIVER PI-SUNYER, Carles, *El personal político de Franco (1936-1945). Contribución empírica a una teoría del régimen franquista*, Barcelona, Vicens Vives, 1978.

Fecha de recepción: 28 de junio de 2019

Fecha de aceptación: 28 de octubre de 2019



ALGUNAS REPRESENTACIONES SOBRE LO FEMENINO EN LA CONDUCCIÓN DE VEHÍCULOS DE MOTOR EN LA CIUDAD DE MORELIA DURANTE LAS DÉCADAS DE 1960 Y 1980

GUILLERMO FERNANDO RODRÍGUEZ HERREJÓN



RESUMEN

Este trabajo constituye una invitación para adentrarse a observar algunas de las principales representaciones que existían sobre las mujeres conductoras de vehículos de motor en la ciudad de Morelia durante la segunda mitad del siglo xx. Específicamente, se realizará en torno a diversas notas de prensa e imágenes del periodo, para ayudarnos a comprender cuáles eran las percepciones que circulaban sobre la práctica y sus actores, y al mismo tiempo, se realizarán reflexiones alrededor del caso de la primera mujer taxista de la ciudad.¹

Palabras clave: representación, femenino, vehículos de motor, estereotipo, Morelia.

¹ Doctor en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile). Actualmente realizando una Estancia Posdoctoral en la Facultad de Historia de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México). E-mail: rodriguezherrejongf@gmail.com.



Guillermo Fernando Rodríguez Herrejón • Facultad de Historia
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Correo electrónico: rodriguezherrejongf@gmail.com
Tzintzun. Revista de Estudios Históricos • 73 (enero-junio 2021)
ISSN: 1870-719X · ISSN-e:2007-963X

**SOME REPRESENTATIONS ON THE FEMININE ASPECT IN DRIVING MOTOR
VEHICLES IN THE CITY OF MORELIA DURING THE DECADES OF
1960 AND 1980**

SUMMARY

The present work is an invitation to go deep into seeing some of the main representations there were on women driving motor vehicles in the city of Morelia in the second half of the 20th century. It will specifically talk about several press releases and pictures from this period to help us understand what perceptions there were on this practice and its actors, and at the same time, there will be reflections on the case of the first female taxi driver in the city.

Key words: representation, feminine, motor vehicles, stereotype, Morelia.

**QUELQUES REPRÉSENTATIONS SUR LE FÉMININ DE LA CONDUITE DE
VÉHICULES AUTOMOBILES DANS LA VILLE DE MORELIA DANS LES ANNÉES
60 ET 80**

RÉSUMÉ

Cet ouvrage constitue une invitation à entrer et à observer certaines des principales représentations qui existaient sur les femmes conductrices de véhicules automobiles dans la ville de Morelia au cours de la seconde moitié du xx^e siècle. Plus précisément, il se déroulera autour de différents communiqués et images de l'époque, pour nous aider à comprendre quelles étaient les perceptions qui circulaient sur la pratique et ses acteurs, et en même temps il y aura des réflexions sur le cas de la première chauffeuse de taxi de la ville.

Mots-clés: représentation, féminin, automobile, stéréotype, Morelia.

INTRODUCCIÓN



“¿De qué hablan los hombres?, de autos por supuesto”,² esa fue una expresión que apareció en un popular diario moreliano de mediados de 1960, mostrando una representación considerada como “común” sobre la masculinidad en torno a los conductores y a los propios vehículos de motor. En términos más o menos generales, eso ha sido una constante en los imaginarios sobre la conducción mecanizada en las sociedades occidentales durante prácticamente todo el siglo xx, refiriéndose a que la práctica era una cosa de hombres y para hombres. Sin embargo, ello no significa que no existían representaciones contrarias en cuanto a temas de vehículos de motor, ya que en realidad circulaban de forma muy extendida. Específicamente nos referimos a las representaciones sobre lo femenino y desde lo femenino, que se construyeron alrededor de los propios objetos y de la práctica. En cuanto a ello, debemos enfatizar que históricamente las perspectivas sociales de las mujeres han sido diferentes en la formación de representaciones, usos y consumos alrededor de aparatos tecnológicos, en buena medida debido a que han tenido experiencias sociales diferentes en torno a ellos.³

² “Nosotros Primero”, *La Voz de Michoacán*, Morelia, 8 de julio de 1960, p. 16.

³ WILLIAMS, Rosalind, “The political and feminist dimensions of technological determinism”, en Merrit ROE SMITH y Leo MARX, *Does Technology drives history? The dilemma of technological determinism*, Cambridge, The MIT press, 1998, pp. 217-219.

Por lo tanto, el objetivo de este texto es precisamente realizar algunas reflexiones sobre las principales representaciones alrededor de la conducción femenina que circulaban en la ciudad de Morelia, utilizando ejemplos de las décadas de 1960 y 1980. Ello, considerando a los propios vehículos de motor como significantes materiales capaces de evocar significados diversos, y a partir de eso exponer las propias representaciones que se construyeron alrededor de la práctica sobre lo femenino y desde lo femenino. El trabajo se dividirá en dos partes, en la primera se usarán imágenes, artículos y notas de prensa durante el periodo señalado para reconstruir algunas de las principales nociones alrededor de la práctica, y en la segunda parte se trabajará en torno a la persona que es considerada como “la primera mujer conductora de taxis en la ciudad”, con sus inicios en 1983. Pero antes de comenzar resulta necesario puntualizar que el texto no pretende constituirse como un trabajo de historia de género, propiamente dicho, lo que se pretende es un trabajo de historia cultural apoyado por la perspectiva de género, tratando de aportar a esas representaciones en nuestra ciudad, a través de caracterizar cuáles eran las más circuladas. En cuanto a ello, se podría considerar que quizás el común denominador de los historiadores culturales podría describirse como la preocupación por lo simbólico y su interpretación, así como por las prácticas emanantes de ello.⁴

Sin embargo, para tener una noción al respecto, debe ser señalada una enunciación sobre lo que se entiende por género. Este debe ser concebido fundamentalmente como una construcción instituida y estilizada de la identidad por la manera de imaginar y percibir los gestos corporales, los movimientos y las normas sociales de convivencia y representación. En otras palabras, se enseña a ser masculino o a ser femenino a través de la estilización y actuación de las acciones y los sentidos. Empero, las características fisiológicas de los cuerpos no son negadas, pero lo que hace masculino a un hombre o femenino a una mujer es construido como una situación histórica y social con las identidades sexuales bien marcadas y definidas en cuanto a características específicas, y definidas en forma temporal y contextual para responder a funciones muy puntualizadas.⁵ En ese sentido, debe considerarse

⁴ BURKE, Peter, *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 15.

⁵ BUTLER, Judith, “Actos performativos y constitución de género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, en CASE, Sue-Ellen (coordinadora), *Realización de los feminismos: teoría crítica feminista y teatro*, Estados Unidos, Universidad John Hopkins Press, 1990, pp. 297-300.

que el “sexo” se compone de representaciones que lo objetivan, pero siempre con base en códigos culturales que forman esas percepciones. Así, el concepto de cuerpo se inserta como un tema central en la construcción de lo que es y debe ser algo masculino o algo femenino.⁶

Por lo tanto, considerando a la cuestión del género como algo construido y capaz de ser interpretado, se puede entender que cuando se hablaba de lo femenino en la práctica de conducir vehículos de motor en Morelia, se hacía de forma institucionalizada, con base en cánones identificables sobre esas representaciones, y eran circuladas en espacios como la prensa, o en la opinión masculina que se tenía sobre esa práctica considerada de “ellos”. Los propios aparatos tecnológicos también están cargados de esas representaciones en el proceso de inserción que tienen en determinadas sociedades, ya que se ven utilizados como lienzos para pensar en lo masculino o lo femenino, de acuerdo a los usos y a la estética de los artefactos; por ejemplo, si es tosco, ruidoso o para uso público es para los hombres, y en cambio, si es delgado, rosa, o para el uso privado es para las mujeres (como en el hogar con máquinas de aseo). Por lo tanto, debemos considerar que la tecnología también tiene un complejo proceso de construcción histórica que responde a cuestiones de género.⁷

CUESTIONES FUNDAMENTALES

Antes de entrar a observar los ejemplos en el contexto moreliano sobre las representaciones femeninas alrededor de la conducción de vehículos de motor, debemos iniciar realizando algunas consideraciones generales para comprender mejor la temática. Comenzaremos indicando lo que se entenderá por el concepto de “representación”, y se referirá como el instrumento de un conocimiento mediato que hace ver un objeto ausente al sustituirlo por una “imagen”, y que es capaz de volverlo a la memoria y de “pintarlo” tal cual es; por ejemplo, “el león es el símbolo del valor, y la gallina el de la inconstancia o miedo.”⁸ En otras palabras, es la evocación de

⁶ FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*, México, Siglo XXI, 2003, p. 26.

⁷ WILLIAMS, Rosalind, “The political and feminist dimensions of technological determinism”, pp. 217-219.

⁸ CHARTIER, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 2005, pp. 57-58.

significados en objetos o sujetos que se vuelven con ello símbolos y con los cuales entendemos y designamos la realidad. En ese sentido, los vehículos de motor constantemente constituyeron una fuerte herramienta en la representación de lo sexual y viril desde su creación a finales del siglo XIX, principalmente, con base en su constitución física y corporal (ser grandes, ruidosos y toscos) y claro, al relacionarlos frecuentemente con roles de género, como en la cuestión de designación laboral en torno a ellos.

Lo masculino, al igual que lo femenino, puede entenderse como comportamientos de rol determinados histórica y culturalmente, centrados sobre todo en la dominación y la fuerza, y la virilidad es uno de sus puntos más importantes. Por viril se entiende un conjunto de pautas o actuaciones que se buscan representar en un hombre considerado como tal. Por ejemplo, algunas características tradicionales del concepto son la autonomía, no pedir ayuda, asumir riesgos, estilo de vida agitado (como el consumo de alcohol o buscar emociones), restar importancia a la propia apariencia, o ser obstinado. Pero la nueva virilidad de mediados del siglo XX en adelante, también propician factores como la amabilidad, la caballerosidad, ser tierno, y por lo tanto ser objeto de deseo.⁹ Ese factor también se plasmaba en los vehículos de motor, como objetos sumamente viriles y de galanteo, o bien entendidos como herramientas de fuerza y dominación.

Igualmente, debemos considerar lo que son los cuerpos, ya que con base en las representaciones sobre ellos, es que se formaban las propias concepciones sobre lo femenino de la conducción. Estos se entenderán como: el cuerpo humano es, como sabemos, una fuerza de producción, pero el cuerpo no existe tal cual como un artículo biológico o como un material, el cuerpo humano existe en, y a través de un sistema político y cultural, y esos sistemas le proporcionan cierto espacio al individuo. Un espacio donde comportarse, donde adoptar una postura particular, sentarse de una determinada forma o trabajar continuamente. Si el cuerpo humano es una fuerza productiva, es porque está obligado a trabajar y está obligado porque se halla rodeado por fuerzas políticas, atrapado por los mecanismos

⁹ PRIETO, José, Ricardo BLASCO y Gerardo LÓPEZ M., “El discreto encanto de ser masculino”, *Papeles de Psicólogo*, vol. 29, núm. 2, p. 231.

del poder, sexualizado, estilizado e imaginado en formas específicas, que buscan reproducirse continuamente a través de procesos de aprendizaje.¹⁰

Entonces, queda entendido que los cuerpos, como una construcción, son la representación de la forma estética y de valor que los actores sociales tienen que asumir para funcionar en la sociedad, que los limita y los define, y al mismo tiempo los liga a roles, acciones y objetos. También debe considerarse que, constantemente esos cuerpos contenedores de significados, evocaciones y actuaciones, son vigilados, en cuanto a que la microfísica del poder permite determinar cómo el poder disciplinario atraviesa los cuerpos y graba la norma en las conciencias. A partir de los siglos XVI y XVII, en el ejército, en las escuelas, los hospitales, los talleres y otros espacios, se desplegaron toda una serie de técnicas de vigilancia y control, de mecanismos de identificación de los individuos, de cuadriculación de sus gestos y de su actividad que fueron conformando determinados tipos de roles sociales y de género.¹¹

En este caso, la vigilancia de los roles de género y de la sexualidad referente a los vehículos de motor, ha sido consensada e inspeccionada por parte de los propios sujetos, que los han regulado con representaciones corporales aceptables como en el acto específico de conducir, o bien en las propias formas estilísticas de los autos. Además, de que la propia práctica fue institucionalizada frecuentemente en torno a reglamentaciones de convivencia, por medio de oficialías de tránsito. Al mismo tiempo, ese tipo de representaciones eran comúnmente inculcadas por la propia familia, ya que por ejemplo, a los infantes varones de las sociedades modernas desde finales del siglo XIX (y claro, incluida la moreliana durante todo el siglo XX), se les enseñaba desde una temprana edad a jugar con carritos como parte de su “género”, y se les vigilaba en cuanto a ello para que no utilizaran juguetes femeninos. En cambio, en la mayoría de las ocasiones a las niñas no se les permitía jugar con coches, ya que para ellas existían las muñecas, que podían ayudarlas a aprender a ser mamás, e inclusive, se les podía reprender si se salían de esos cánones aceptados.¹²

¹⁰ FOUCAULT, Michel, *Tecnologías del yo y otros escritos afines*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 10-12.

¹¹ FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta edit., 1992, pp. 25 y 26.

¹² JAULIN, Robert, *Juegos y juguetes. Ensayos de etnotecnología*, México, Siglo XXI, 1981, pp. 11-20.

El género se convirtió en algo fundamentalmente comercial en la sociedad moderna y consumista del siglo xx, a través de la venta de sentidos y sensaciones, y los automóviles eran uno de los ejemplos perfectos de la masificación y venta de dichos sentidos. Como lo ha dicho Guillermo Gucci, uno de los principales exponentes en temas de vehículos de motor y transporte en América Latina: el automóvil se ha transformado en el reflejo de una proyección sexual y viril (es decir, por la fuerza del género masculino que se le ha atribuido históricamente), ya que el galanteo y el cortejo se formaron en estrecha relación con los vehículos desde su invención. Con ellos los jóvenes ganaron movilidad y privacidad, formando espacios públicos netamente masculinos para esas prácticas privadas (como los miradores con “vistas románticas”, signo popular de la cultura occidental para besar a bordo de vehículos), transformando a los automóviles en una especie de habitaciones personales.¹³

Por lo tanto, desde el momento de su invención, la capacidad de esas máquinas se puso al alcance de grupos significativos de la sociedad moderna para ser medios de lo sensual y sexual, controlando el cuerpo y espacio de los sujetos. Añadiéndole significados de paseos, viajes, movilidad, poder y trabajo, pero también ligado a la posibilidad de ir a sitios de diversión. Enlazando la representación de los vehículos a lo sexual, como a los bares, bailes y fiestas, convirtiéndolos en poderosas herramientas de exhibición sexual, en medios de cortejo, de libertad y del galanteo, provocando el deseo de poseer vehículos para ser un verdadero hombre.¹⁴

En este sentido, puede enfatizarse que los vehículos de motor han constituido una construcción no únicamente en sentidos de movilidad, lujo y trabajo, sino también en formas de convivencia ligadas al cuerpo, donde se les ha asociado a lo masculino por su “dificultad de conducción”, su fuerza y su libertad. Pero también a lo femenino, en su forma estética y de relación con el deseo, y al mismo tiempo, a sentidos y sentimientos de galanteo, como en la popular frase, “el amor existe, pero anda sobre ruedas”. Por lo tanto, los vehículos de motor a lo largo del siglo xx han sido representados de manera constante como un signo de exterioridad, de movilidad, de lujo,

¹³ GUCCI, Guillermo, *La vida cultural del automóvil. Rutas de la modernidad cinética*, Argentina, Universidad Nacional de Quilmes, 2007, pp. 187-189.

¹⁴ GUCCI, *La vida cultural del automóvil*, pp. 200-205.

y claro, también fueron entendidos como una de las formas de expresión simbólica de la constitución de masculinidad. A decir verdad, en muchas sociedades occidentales aprender a conducir un vehículo de motor, se ha convertido en un rito de transición para los niños pasen a ser hombres, lo que refuerza esa construcción histórica de la tecnología basada en una cuestión de género.

Se debe mencionar que en diversos medios publicitarios frecuentemente se exponían las representaciones femeninas de las máquinas, como sus curvas, para exaltar el deseo de consumo de esos aparatos al relacionarlos con objetos del deseo masculino. Por lo que debemos enfatizar que la tecnología es neutra en sus contenidos, y es la sociedad la que los plasma. En este caso, las máquinas de motor antropomorfas eran, y son, parte de una construcción de la tecnología como un significante susceptible y sociable, cargados de valores y significados instituidos en su corporalidad. Con lo que la constitución física en los diseños de los vehículos, buscaba reflejar la fuerza masculina por medio de la tosquedad y el poder, o bien la delicadeza y sensualidad femenina a través de la curvatura fuertemente pronunciada.

LO FEMENINO EN LA CONDUCCIÓN EN MORELIA

Entraremos a observar los ejemplos circulados en Morelia durante algunas décadas de la segunda mitad del siglo XX, ya que dichas representaciones de los vehículos de motor como objetos ligados a identidades de género y marcadas en lo corporal, también fueron una constante en nuestro escenario. Para comenzar, debemos decir que las conductoras de vehículos fueron un tanto más frecuentes en nuestra ciudad desde inicios del siglo XX, en contraste con otros lugares. Como ejemplo se puede mencionar el caso de la Sra. Concepción Iturbide, una de las primeras en manejar un vehículo de motor en la localidad, y que, para 1911 ocupaba un coche Ford modelo T, que muchas veces manejaba ella misma sin el uso del chofer, como signo de distinción y estatus, y de hecho, muy a menudo se presentaban quejas contra ella por mantenerse estacionada sobre las banquetas afuera de su domicilio.¹⁵

¹⁵ RODRÍGUEZ HERREJÓN, Guillermo Fernando, *La introducción del automóvil a Morelia. Análisis sociotécnico*, Morelia, H. Ayuntamiento de Morelia, Archivo General Histórico y Museo de la Ciudad de Morelia, 2013, pp. 77-79.

Aunque existían choferes para la conducción de vehículos, era claro que muchos sujetos manejaban las unidades por ellos mismos para entrar en un juego de jerarquización y destreza, al mismo tiempo que de libertad. Ese ejemplo ayuda a poner de manifiesto que en Morelia no existió en sí misma una separación tan tajante en cuanto a género para la conducción de vehículos, en comparación con otros lugares. Como punto de contraste se debe mencionar específicamente el escenario rural de Estados Unidos de inicios del siglo XX, que convirtió a los vehículos de motor en un signo de trabajo para los hombres, y marcó distancias respecto al uso que las féminas le pudieron dar durante buena parte del siglo, para quienes más bien, se les reforzó los sentidos de elegancia, distinción social, poder y libertad, aunque no los podían manejar directamente.¹⁶

Sin duda, la publicidad fue una parte importante para circular y perpetuar las representaciones sobre la objetivación de lo sexual y corporal que los vehículos tenían, por tal motivo, el movimiento del cuerpo y el comportamiento cinético expresado en las imágenes, se pueden considerar como una manifestación de las representaciones sobre lo femenino en la conducción de esos aparatos. Ello comprende de modo característico los gestos y los movimientos corporales, como los de las extremidades, las manos, la cabeza, los pies, las piernas, las sonrisas, los parpadeos, la dirección de los ojos y las posturas de los cuerpos. Por supuesto, también resaltaban los emblemas identificables en cuanto a signos, como la proxémica (proximidad entre objetos y sujetos en las composiciones de imágenes).¹⁷

Es fundamentalmente a través de este comportamiento cinético que se pueden ver reflejados varios significados de los vehículos, en cuanto a sus valorizaciones de género expresadas en imágenes y circulantes en la prensa moreliana de las décadas de 1960 y 1980. A continuación, se expondrá el primer ejemplo de imagen fotográfica, de inicios de julio de 1960, mostrando específicamente cómo debían interactuar las mujeres alrededor de los vehículos:

¹⁶ KILNE, Roland y Trevor PINCH, "Users as agents of technological change: the social construction of the American rural car", *Technology and Culture*, vol. 37, 1996, p. 763.

¹⁷ HALL, Edward T., "Comunicación no verbal: perspectivas básicas", en Mark L. KNAPP, (coordinador), *La comunicación no verbal. El cuerpo y el entorno*, Barcelona, Paidós, 1982, pp. 17-25.

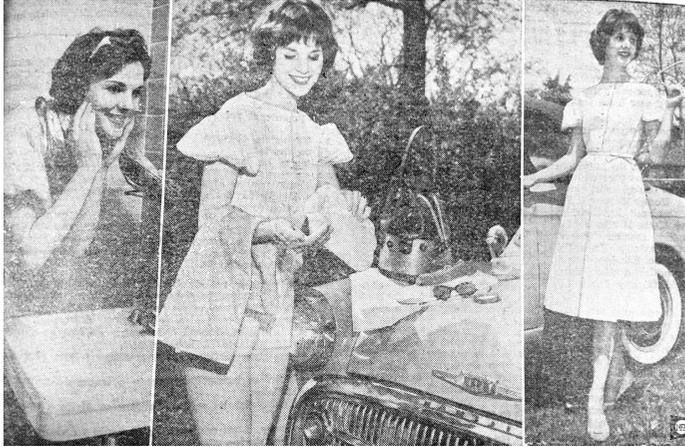


Imagen 1. Se muestra una fotografía que hacía énfasis en la delicadeza y belleza de las conductoras, sugiriendo comportamientos “correctos”, como el llevar siempre maquillaje dentro de los vehículos para cualquier “eventualidad”. Fotografía en: “Nosotras decimos: onda veraniega”, *La Voz de Michoacán*, Morelia, 8 de julio de 1960, p. 13.

En la imagen se pueden apreciar algunas de las características principales que las conductoras debían tener para poder ser capaces de manejar vehículos de motor, usando el aspecto corporal y la idea de lo sexual como un elemento central. Bajo el título de “Nosotras decimos: onda veraniega”, la nota periodística hacía énfasis en que si las mujeres conducían vehículos, era porque debían hacerlo como una extensión de su propia “elegancia y seducción”, que debían ser expresadas a través del aparato, como un signo de sexualidad expandida. Además, se les invitaba a estar siempre preparadas para los viajes, ya que con la suciedad de las máquinas era “necesario” llevar maquillaje a bordo “todo el tiempo”, así como cambios de ropa para estar prevenidas contra cualquier escenario.

La fotografía en sí muestra a una joven mujer que en realidad no aparece conduciendo, sino más bien preparándose para un viaje en automóvil. Sin embargo, en la nota que acompaña la imagen, se refieren a ella constantemente como la “típica conductora durante la época de vacaciones”. Eso transmite la idea de la elegancia y sensualidad que las mujeres debían adoptar al usar esos aparatos, como una forma “correcta” en la que las conductoras debían ser siempre lindas y preparadas con maquillaje,

cuidando el no ensuciarse en la manipulación de los vehículos. Además, el rol de su uso en vacaciones da una idea de que efectivamente se les asignaba momentos para tal actividad, pero no como una cuestión laboral, sino ligada al tiempo libre y al galanteo del verano.

En la misma imagen y artículo, también se puede apreciar la forma en la que se asociaba a los vehículos directamente con la curvatura femenina, concretamente con el signo de deseo; ello expresado en la figura de la mujer siempre sonriente de forma sugerente, de tal manera que invitaba al deseo de felicidad que producía viajar. Una característica interesante es que, por medio de notas como esa, se invitaba a las mujeres conductoras a mantener diversos cambios de ropa en los vehículos. Por ejemplo, en la imagen del centro se ve a la joven vistiendo un short, exaltando con ello el sentido referencial de exposición carnal y reforzando al vehículo como un signo de sensualidad. Pero en las otras imágenes usaba una falda larga, debido a que se sugería “usar falda mientras se conducía” por motivos de higiene, ya que se podría manchar directamente la piel si no se hacía así. Esto también podría considerarse más bien como un signo corporal, para reforzar las representaciones y concepciones de los vehículos como algo sexual al tener que utilizar esas prendas que mostraban las piernas como un elemento necesario en la actividad de la conducción. La proximidad de la joven en la imagen en cuanto al vehículo es otra muestra de ello, entrelazándolos en el imaginario como tópicos ligados, volviendo a la mujer y a los autos signos de deseo masculino, pero al mismo tiempo, en extensiones de la feminidad para explotar sus características y afianzarlas.

Por otro lado, un ejemplo más sobre las representaciones de la conducción ligadas a lo femenino, pudo verse en una nota de prensa de finales de julio de 1960 titulada “La señora al volante.”¹⁸ Se trataba de un extenso artículo sobre el tema que apareció igualmente en un importante periódico de la ciudad. En ella se hacía referencia a que muchos conductores masculinos se burlaban de la forma de conducir de las mujeres, por su “falta de precaución, su velocidad desmedida y su poco control sobre las máquinas”, inclusive formando expresiones como signo verbal de la representación negativa hacia las mujeres conductoras. Un ejemplo concreto, expresado en

¹⁸ “La señora al volante”, *La Voz de Michoacán*, Morelia, 24 de julio de 1960, p. 12.

dicha nota, era la frase: “mujer al volante, peligro constante”, que apareció para mostrar la idea ligada a la figura femenina tras el volante de un vehículo, pero de forma despectiva y negativa. Para nada acertada en cuanto a la capacidad práctica para la conducción real de ese tipo de aparatos, pero que sin duda circulaba en el imaginario en forma extendida, de tal manera que se hacía presente en notas periodísticas como esa. Además, se podría mencionar que ese lema referencial hacia la conducción femenina se mantiene como un referente verbal en torno a las mujeres conductoras representando sentidos netamente negativos, indicando que es una representación con base en imágenes construidas lo suficientemente circuladas como para ser cánones sobre ello, sean o no correspondientes con la realidad.

Sin embargo, un poco paradójico era que la intención de ese artículo no era atacar a las conductoras, ya que de hecho fue escrito por una mujer (aparecía bajo el eslogan “anónima” en referencia a la autora), y más bien se centraba en hacer notar que a pesar de que se burlaban de las mujeres por su forma de conducir, “ellas eran las que siempre permanecían sonrientes en los embotellamientos”, como signo de que ellas no provocaban el desorden vial generado por los conductores masculinos. Asimismo, remarcaba que el conducir era una cuestión de cerebro, para nada ligada a los músculos o al género y, que por lo tanto, ellas podían hacerlo tan bien o mejor que cualquier hombre. La intención era sacarle el máximo provecho a los autos y había “algunas cosas que solo ellas podían explotar” como la paciencia ante diversas crisis, o la de que sus figuras resaltaban el atractivo de los autos, y por lo tanto, disminuían la violencia al conducir, ya que, pocos se atreverían a decirles algo a ellas que fuera agresivo. En teoría así podía ser, pero en la realidad, es bien sabido que los automovilistas hombres no se detienen ni se inhiben para denigrar a las mujeres conductoras cuando cometen alguna falta vial, pues constantemente en la vía pública se les llena de improperios y ofensas, por ejemplo, “Ah, tenía que ser mujer al volante”. Sin embargo, dicha cuestión iba en ambos sentidos.

Como se dijo, en esa nota también se hacían referencias positivas sobre cuestiones consideradas femeninas a la hora de conducir, reafirmando sentidos como el de responsabilidad y habilidad para que no las acusaran de ser irresponsables o peligrosas tras el volante. Pero sin duda, otra de las

cuestiones consideradas frecuentemente en torno a lo femenino era lo estilístico, ligado a la sensualidad y la elegancia, como lo expresado en la imagen que se muestra a continuación, dibujo ilustrativo que acompañó a esa nota periodística de finales de julio de 1960, donde se hacían algunas consideraciones corporales específicas para las conductoras:



Imagen 2. Se muestran los señalamientos “apropiados” de cómo una señorita debía abordar un vehículo para conducirlo de forma adecuada, haciendo énfasis constante en los posicionamientos de las piernas, para no ensuciarse o mostrar partes de su cuerpo por accidente. En: “La señora al volante”, *La Voz de Michoacán*, Morelia, 24 de julio de 1960, p. 12.

En dicha imagen se apreciaba que las gesticulaciones de las piernas estaban pensadas para representar el sentido corporal de la mujer ligada a su sexualidad, como algo que había que controlar y vigilar bajo los cánones del correcto comportamiento femenino. Por lo tanto, se les aconsejaba que entraran a los vehículos de forma tal que su espalda fuera lo primero en entrar, para nunca dar vista de su parte trasera, cuidando no mostrar sus “atributos”. Igualmente, se debía hacer con las piernas “siempre juntas” para no “mostrar por accidente algo que no debe mostrarse”, y abordar el vehículo sin separar las piernas hasta estar ya dentro y con la puerta cerrada. Entonces, la operación de abordar un vehículo se constituía de tres pasos para una mujer “correcta”. Así, la figura de la sexualidad femenina por un lado reafirmaba su sentido de seducción y elegancia, como herramienta y como signo, pero también cuidaba comportamientos correctos sobre las representaciones de las mujeres en torno a los autos, de no descuidar y controlar esa misma capacidad y significado de sensualidad, como una práctica para las “señoritas conductoras educadas.”¹⁹

¹⁹ “La señora al volante”, *La Voz de Michoacán*, Morelia, 24 de julio de 1960, p. 12.

En lo circulado por la prensa eran sumamente frecuentes esas representaciones de las mujeres. A decir verdad, otras cuestiones interesantes resaltaban en la misma nota, por ejemplo, la dificultad de “estacionarse” por parte de las conductoras, lo cual fue reconocido por quién redactaba el artículo, invitando a las féminas a manejar vehículos “pequeños” capaces de ser estacionados de forma fácil, sin peligro y sin preocupaciones, o bien, vehículos “grandes” para que las “mujeres de familia” se “hicieran respetar”, convirtiendo a los autos también en signos familiares, pero no solo paternos, también maternos, ligados al auto como una habitación, con espacios para cambiar pañales, transportar a la familia y realizar todas las actividades cotidianas.²⁰

Otro ejemplo más puede ser mencionado sobre esas concepciones ligadas a lo sexual que tenían los vehículos, y apareció en una nota periodística de 1987, bajo el título “De la gluteofobia líbranos señor.”²¹ Se hacía una crítica a la fobia que se expresaba por los constantes anuncios publicitarios para la venta de vehículos, en los cuales se mostraba a jóvenes mujeres exponiendo “sugestivamente” sus glúteos y otros atributos corporales con el único afán de vender. Esto debido a que precisamente existía (y existe) la crítica a la asociación de signos de la mujer con lo mecánico, como medio de convertir a las propias mujeres en símbolos publicitarios. Si bien en esa nota se reconocía que las jóvenes eran mostradas como signos referenciales de la sexualidad y del deseo, en los vehículos también se argumentaba que no era en tono despectivo u ofensivo, ya que era más bien “para exaltar la propia sensualidad de las conductoras” y “animar a más chicas a manejar”. Empero, la publicidad era siempre ambigua en ese sentido, mostrando sin duda ambas representaciones, la negativa y la positiva, de empoderar a las mujeres por medio de los autos, pero sin duda, también objetivándolas como signos publicitarios, ligadas frecuentemente a un producto atractivo y comercial enfocado al público varón.

Por otro lado, un ejemplo representativo eran los lazos que se formaban entre humanos y máquinas en la propia designación de los vehículos como referentes de las actividades cotidianas. En concreto, nos referimos a una nota periodística que apareció en agosto de 1981 titulada “A lo que hemos

²⁰ “La señora al volante”, *La Voz de Michoacán*, Morelia, 24 de julio de 1960, p. 12.

²¹ “De la gluteofobia líbranos señor”, *La Voz de Michoacán*, Morelia, 7 de febrero de 1987, p. 15.

llegado.”²² En ella se hacía referencia, en tono de burla y crítica, a la dependencia fuertemente marcada que algunos sujetos tenían respecto de sus máquinas, ya que las utilizaban para todas sus actividades cotidianas, e inclusive, llegaban a formar lazos con sus vehículos en forma tan dependiente o tan estrecha que se volvían indispensables para ellos. Específicamente, la imagen que aparecía en la nota era una caricatura que mostraba a una joven mujer que se estaba casando pero lo hacía a bordo de su automóvil, con una clara referencia a que iba con él a todos lados, y lo usaba para todo. De forma implícita, se extendía la idea de las mujeres conductoras como algo cotidiano, empoderándolas en el sentido de la libertad que los vehículos les proveían al ser capaces de moverse por sí mismas a todos lados. Es interesante mencionar que en la imagen el marido se mostraba en una clara señal de descontento, como una forma de expresar su resistencia a que su esposa utilizara el aparato para todo, y posiblemente, a que tuviera tanta “libertad”.



Imagen 3. Caricatura que expresaba la relación entre los seres humanos y las máquinas, en un tono de burla en cuanto a la dependencia de la tecnología, ya que en ella la novia se casaba, pero sin dejar su vehículo, en un claro signo de la expresión de libertad que los vehículos les proporcionaban a sus conductoras. En: “A lo que hemos llegado”, *La Voz de Michoacán*, Morelia, 08 de agosto de 1981, p. 14.

Notas constantes aparecían en los diarios morelianos que buscaban exaltar a los dueños de vehículos, específicamente en las cuestiones de sexualidad, y existió una sección desde la década de 1960 hasta principios

²² “A lo que hemos llegado”, *La Voz de Michoacán*, Morelia, 08 de agosto de 1981, p. 14.

de 1990 en el periódico *La Voz de Michoacán*, uno de los más representativos para los morelianos, que se llamaba “Onda joven”. En dicha sección constantemente se comentaban, a manera de publicidad y de auto publicidad (ya que podía ser pagado por los mismos jóvenes), las vidas de diversos morelianos en actividades “populares”, como la vida nocturna, que servía como medio de jerarquización y muestras de esos símbolos de estatus y distinción. Destacando que muchos de ellos mencionaban frecuentemente a sus vehículos como signo de esa capacidad de cortejo ligada a las máquinas.

Un ejemplo de ello fue la nota que apareció en julio 1960 titulada “el fin de los Don Juanes”, como una alusión directa de que el tiempo del cortejo con base en la habilidad verbal, o de cualquier otro tipo, como los atributos meramente físicos, había sido desplazado y reemplazado por el cortejo con base en la ostentabilidad de lo material, ya que a partir de ese momento se “necesitaba un coche para conseguir a las chicas, ya que el tener dinero y el ser galante, no basta únicamente.”²³ Con alusiones como esas, nuevamente se mostraba que varias de las representaciones femeninas, pero construidas desde lo masculino, ligadas a los vehículos de motor, iban fuertemente relacionadas al galanteo, la sensualidad y el cortejo.

Por otro lado, podría mencionarse una cuestión más de esas representaciones ligadas a lo sexual y a las cuestiones corporales en los automóviles, que va de la mano con la propia estética de los vehículos en cuanto sus diseños con base en curvas femeninas o tosquedad masculina, y era la cuestión de los colores. El color está cargado de alusiones y significados, siendo en sí mismos significantes que evocan sentidos y, cada color tiene su significado relacionado al gusto o a la ocasión. Por ejemplo, el color rojo era constantemente entendido como un signo de pasión, un color “caliente”; el azul uno “frio”, marcador de distancias; y, el negro un color “solemne” ligado a lo elegante. En fin, el color es funcional y enlazado con los significados dados a los mismos, pero para actuarse en diversas ocasiones.²⁴ Por lo tanto, el usar un color u otro en un vehículo cargaba un significado concreto, un negro podía simbolizar la transmisión del sentido de elegancia y distinción social, un amarillo el de la diversión, o un rojo el de la intencionalidad de marcar signos de seducción, pasión y deseo.

²³ “El fin de los Don Juanes”, *La Voz de Michoacán*, Morelia, 3 de julio de 1960, p. 6.

²⁴ BAUDRILLARD, Jean, *El sistema de los objetos*, Madrid, Siglo XXI, 2010, pp. 31-38.

Dichas cuestiones circularon por todo el siglo *xx* en Morelia y fuera de ella, al menos desde la década de 1940, en que los vehículos privados eran a colores (anteriormente todos eran prácticamente negros y grises, por su base metálica). De la misma forma, es importante considerar el tamaño de los autos como una metáfora de la construcción de la masculinidad, como signos fálicos propiamente dichos en asociación referencial y nocional a la extensión fálica como signo masculino. Mientras más grande sea, más grande es el hombre, un signo sin duda muy trabajado en las formas estéticas de los vehículos a lo largo del siglo *xx*, e inclusive, hasta la actualidad.

Entonces, hasta este punto pudieron apreciarse algunas de las principales representaciones que circularon en la prensa moreliana de las décadas de 1960 y 1980. Estas mostraban constantemente nociones sobre lo femenino en la conducción de vehículos de motor, mostrando imágenes e ideas en cuanto a las formas correctas en que las mujeres debían abordar y manejar los aparatos, así como las conductas que debían tener para no salir de sus papeles de género, e inclusive, en cuanto a respetar factores estilísticos como el tipo de ropa que debían usar, o los utensilios (maquillaje) que debían llevar dentro de los aparatos para ser “señoritas correctas”. Pero las propias experiencias en torno a la práctica eran algo igualmente representativo, y para ello nos referiremos a un ejemplo un poco más extenso, a una conductora de taxi considerada como la primera mujer en esa profesión dentro de la ciudad.

LA PRIMERA TAXISTA DE MORELIA

La conducción de vehículos de motor resultó en un fenómeno masivo a escala internacional, ya que esos medios de movilidad transformaron al mundo tal y como lo conocemos hoy en día, pues se pasó del transporte sustentado en la sangre a uno que operaba bajo la gasolina y lo mecánico. Es por ello que debemos considerar que durante todo el siglo *xx* y bajo “la religión del automóvil”, millones de seres humanos anestesiados por la publicidad, creyeron encontrar en esos aparatos prestigio, libertad de movimiento, y sobre todo, poder social. Los autos se volvieron emblemas de modernidad y la capacidad de poder manejarlos se transformó en una especie de rito de iniciación en el cual los adolescentes de las sociedades

industriales y posindustriales se convertían en adultos.²⁵ Empero, por su aparente alto nivel de dificultad, al menos en su introducción como una novedad en los diversos escenarios sociales, la actividad era considerada fundamentalmente para varones, para convertirse en “hombres” al ser capaces de conducirlos. También fue visto como una importante fuente de empleo, por ejemplo, en el sector del transporte público. Pero poco a poco esa concepción fue cambiando para abrirse a públicos femeninos, que eran igualmente capaces de operarlos.

En este sentido, vale la pena mencionar el caso de la mujer que fue reconocida como la primera conductora de transporte público en Morelia, específicamente dentro del servicio de taxis. Es así como el 30 de agosto de 1983, apareció una nota en un periódico local bajo el título “Lo que hace la libertad femenina. Morelia cuenta con una linda taxista”,²⁶ como una muestra de sorpresa y asombro por parte de algunos medios al presenciar que una mujer se encargaba de realizar un trabajo como el de chofer de servicio público, ocupación que era considerada exclusiva para varones, y de hecho en un sentido casi totalizante. Concretamente se trataba de María del Carmen Guerrero Cedeño, de 23 años de edad, y se referían a ella como la “primera” conductora dentro de ese mundo tan competitivo, rudo, sucio y conflictivo. Esos eran los adjetivos usados por la prensa para describir al mundo de los conductores de transporte público, siempre en contacto con máquinas, aceite, y usando groserías en el tráfico, por lo tanto, era un entorno considerado sucio y agresivo para las mujeres.

La nota, sin mucha intención de ocultarlo, hacía referencia a lo poco femenina que la conductora lucía, argumentando: “la joven Carmen es la primera choferesa en la ciudad, con 23 años, pantalones de cuero y botas altas, sin mucho esmero en su peinado, con una gabardina, y muy poco preocupada de parecer femenina, portando lentes oscuros para el sol y fumando unos cigarros Marlboro dentro del vehículo.”²⁷ El asombro era notorio y era el tema central del reportaje, pues que una mujer realizara ese

²⁵ TOLEDO, Víctor M., *Ecología, Espiritualidad y Conocimiento. De la sociedad del riesgo a la sociedad sustentable*, México, Universidad Iberoamericana, 2003, pp. 41-46.

²⁶ “Lo que hace la libertad femenina. Morelia cuenta con una linda taxista”, *Diario de Morelia*, Morelia, 30 de agosto de 1983, p. 3.

²⁷ “Lo que hace la libertad femenina. Morelia cuenta con una linda taxista”, *Diario de Morelia*, Morelia, 30 de agosto de 1983, p. 3.

trabajo, fue una cuestión que llamó la atención en la pequeña y provincial ciudad de Morelia para 1983. Además, el hecho de que se especificara lo poco femenina que tenía que ser la conductora para poder realizar ese oficio, resultaba interesante, ya que al ser una actividad de hombres se tenía que emular serlo, al menos en algunas características consideradas de género, como en la vestimenta, la actitud y la poca preocupación por los aspectos estilísticos, mostrando actitudes más bien consideradas como viriles.

De la misma forma, se comentaba a profundidad los peligros que podía tener esa ocupación para una conductora, como el ser abordada por algún ebrio que la agrediera o que le faltaran el respeto, o bien ser el blanco de asaltos, por considerarse “más fácil”. Pero el reportero también admitía que otras mujeres “seguramente se sentirían más seguras de viajar con una mujer al volante”, para no ser ofendidas o acosadas de ninguna manera por los choferes varones. Cabe destacar que cuando apareció la nota, en la misma se detallaba que la conductora tenía apenas 15 días de haber iniciado con esa profesión.

En una entrevista realizada en 2013, la propia conductora expresaba que era oriunda de Morelia y con una familia de larga tradición en el sector de transporte público, ya que su abuelo era Rafael Cedeño, uno de los principales responsables de la creación del sistema de transporte público en la ciudad desde inicios de la década de 1940, así como de su expansión y organización bajo el sistema de cooperativas (como la Valladolid), y sus tíos y hermanos también participaron enérgicamente en la actividad durante prácticamente toda la segunda mitad del siglo xx. Es por ello que argumentaba que ese trabajo le “viene de sangre”, y que en realidad sí era una actividad un “tanto peligrosa, pero muy bonita, ya que me encantaba conducir”, y que el peligro que existía (y existe) no tiene que ver con que sea mujer, sino más bien con las condiciones del propio sistema de transportes de la ciudad o la inseguridad como un tema general. Cuando comenzó en 1983, lo hizo manejando el taxi de su hermano José (un Renault verde), debido a “que había pocas oportunidades para trabajar y de algún modo había que ganarse la vida”. Además, en sus años de inicio únicamente se negó en dos ocasiones a subir pasajeros, específicamente a grupos de hombres alcoholizados, por temor a como fueran a reaccionar al tener a

una mujer al volante, ya que podían negarse a pagar, ponerse agresivos o querer pasarse de listos.²⁸

El reportaje de 1983 también hacía referencia a la forma en la que manejaba “con un cigarro en una mano, con lentes oscuros, de manera veloz, pero con precaución y sin tenerle miedo a los insultos de los otros conductores o a los embotellamientos”. Como se dijo, todo emulando sentidos considerados en esos momentos ajenos a su género, como los insultos o la agresividad en conducir velozmente. Es por ello que se reafirmaba una y otra vez que ella “realizaba la actividad con una mano en el volante, y la otra en la palanca de velocidades, algo no común para las señoritas”. Esto podría considerarse como una muestra presumiblemente de que la imitación de rasgos y características masculinas y viriles, como el fumar mientras se conduce y el no usar artículos femeninos como los aretes y demás artículos estéticos, le daban una “validez” a la hora de formar parte del grupo de transportistas. La integraba, no siendo diferenciada por ser mujer, al menos en esos primeros momentos de la década de los ochenta.²⁹

Además, en la nota también se relataba el ejemplo concreto de una “dejada”, una ama de casa, quién le expresó su admiración, ya que para ella “las mujeres deben trabajar también en cualquier campo en el que puedan y no estar atadas únicamente a las actividades del hogar, ya que los tiempos son muy difíciles ahora y todos debemos aportar”. Ello hacía eco en lo mencionando sobre la confianza que existía para las mujeres que abordan taxis, ya que si una de ellas era la conductora era mucho más seguro. A diferencia de un conductor hombre y en momentos peligrosos como en la noche, “no se sabe si de verdad las van a llevar al destino que ellas querían o si las podrían atacar u ofender en algún modo.”³⁰

Es de destacar que a lo largo de los años y dentro de su actividad como taxista, Carmen Guerrero ocupó cargos dentro de organizaciones de

²⁸ Entrevista realizada por el autor Guillermo Fernando Rodríguez Herrejón, a la Sra. Carmen Guerrero Cedeño, de 53 años, considerada la primera mujer transportista en Morelia, Morelia, 08 de agosto de 2013. La misma fue parte de la Tesis de Maestría en Historia: RODRÍGUEZ HERREJÓN, Guillermo Fernando, *El automóvil y la movilización colectiva. Representaciones y prácticas en Morelia durante el siglo XX*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Facultad de Historia, 2014, pp. 76-79.

²⁹ “Lo que hace la libertad femenina. Morelia cuenta con una linda taxista”, *Diario de Morelia*, Morelia, 30 de agosto de 1983, p. 3.

³⁰ “Lo que hace la libertad femenina. Morelia cuenta con una linda taxista”, *Diario de Morelia*, Morelia, 30 de agosto de 1983, p. 3.

transporte público. Por ser la primera mujer en hacerlo atrajo la confianza de otras mujeres del sector que para 1993 se aglutinaron en la organización “Gertrudis Bocanegra. Unión de mujeres”, un sindicato de conductoras-taxistas con 26 integrantes. Específicamente, al ser considerada como la primera en hacerlo se transformó también en una especie de “gran personaje” dentro de la ciudad, o al menos así se le conocía en notas de prensa posteriores como una que apareció en octubre de 2009. Inclusive, se pensaba que gracias a ella se impulsó la apertura para el sector femenino en ese rudo y competitivo espacio laboral, al incitar a más y más mujeres a sumarse a esa actividad económica, viéndola como una especie de emblema fundacional, así como de liberación y empoderamiento femenino. Además, la propia conductora mencionaba que efectivamente a ella no le gustaba adornar el vehículo con maquillajes u otros utensilios típicos de las mujeres conductoras, como el color rosa, que de hecho las podía convertir en blancos fáciles al ser identificadas bajo esos colores. Pero si estaba muy consciente de “estar siempre presentable, ya que la higiene en el trabajo de manejar es muy importante al transmitir confianza para abordar, y un coche sucio es un coche al que nadie quiere subirse.”³¹

Sin embargo, la actividad que realizó durante tantos años no siempre fue reconocida por parte de las autoridades de transporte público de la ciudad, que por supuesto eran todos varones. Si bien, para que una mujer condujera un vehículo de motor particular a inicios de los años ochenta no se ocupaba más que la licencia, ser mayor de edad y aprobar un examen de conducción y de la vista, para que pudiera laborar en ese giro se necesitaba, además, de una concesión especial de transporte público, que se le negó a Carmen constantemente, por el simple hecho de ser mujer. Esto evidenció una situación de desigualdad e inequidad laboral, teniendo que trabajar a lo largo de décadas utilizando la concesión de su hermano, y lo mismo le ocurrió a prácticamente todas sus compañeras taxistas. Conseguir la suya fue realmente difícil, e inclusive, durante los años noventa acudió personalmente, por medio de una carta al presidente de la república mexicana Ernesto Zedillo, quién le respondió prometiéndole su intervención para que pudiera ocupar su concesión correspondiente y eliminar la

³¹ “La primera mujer taxista de Morelia”, *El Sol de Morelia*, Morelia, 04 de octubre de 2009, p. 12.

discriminación de género en el sector, promesa que nunca se llegó a cristalizar. Fue hasta el año 2000 en que el Lic. Ausencio Chávez llegó a la Oficialía Mayor de Gobierno de Michoacán y Ramiro Peña a la Dirección de Transporte Público, que ante varias protestas y plantones organizaos por el sindicato de mujeres taxistas, pudo obtener la concesión a su nombre como conductora de servicio público.³²

Además, la choferesa ha argumentado sobre la forma de conducir que ponderaba en la época en torno a las representaciones que se tenía sobre lo femenino, y que en buena medida se mantienen hasta ahora: “yo creo que las mujeres éramos bastante responsables, porque somos más precavidas, inclusive algunas manejan con miedo, pero eso las hace tener más cuidado y no ir tan rápido como muchos hombres que si lo hacen de forma irresponsable; aunque no estoy diciendo que fuésemos mejores en la actividad, solo que éramos igual de buenas que todos los compañeros.”³³ Ello nuevamente nos muestra que se formó una idea de representación un tanto negativa, pero muy circulante en el imaginario moreliano sobre las mujeres que conducían. Aunque claro, con una doble significación, ya que el grupo de féminas conductoras se percibían siempre a sí mismas como igualmente “responsables y cuidadosas que los varones”, lo que ayudaba a que se comenzarán a cambiar las representaciones “comunes” sobre las actividades de conducción femeninas. Otro elemento importante es que la nota periodística de 1983, finalizó haciendo alusión a que la conductora “no le rehúye al matrimonio, pero que no es algo que haya pensado aún para ese momento.”³⁴ Referente constante a las representaciones femeninas que circulaban con mayor fuerza en esa época, era la del papel de madre y esposa, y al salir de esos roles establecidos como algo “normal”, se cuestionaba muy marcadamente, e incluso, causaba asombro

En ese sentido, se podría considerar que las formas de representación para lo femenino en torno a la práctica de conducir ese tipo de vehículos de motor, era una cuestión fundamentalmente de estereotipos de género. Por ello se entiende una percepción simplificada de las cosas, pero que adquiere

³² “La primera mujer taxista de Morelia”, *El Sol de Morelia*, Morelia, 04 de octubre de 2009, p. 12.

³³ Entrevista realizada por el autor Guillermo Fernando Rodríguez Herrejón, a la Sra. Carmen Guerrero Cedeño, de 53 años, considerada la primera mujer transportista en Morelia. Morelia, 09 de agosto de 2013.

³⁴ “Lo que hace la libertad femenina. Morelia cuenta con una linda taxista”, *Diario de Morelia*, Morelia, 30 de agosto de 1983, p. 3.



Imagen 4. Se muestra a María del Carmen Guerrero Cedeño, quién es considerada como la primera mujer taxista de Morelia, que inició a laborar desde los 23 años de edad a mediados de agosto de 1983 y se mantiene activa hasta la fecha, ayudando a romper diversos estereotipos de género sobre las actividades laborales de las mujeres en la ciudad. Fotografía en: “La primera mujer taxista de Morelia”, *El Sol de Morelia*, Morelia, 04 de octubre de 2009, p. 12.

relevancia al ser circulada como una forma extensa de entender la realidad. Aunque los estereotipos dejen mucho que desear en su intento de exactitud como fieles imágenes de lo que son realmente los diversos grupos sociales, como los obreros, los migrantes o las mujeres en este caso, estos sí expresan los roles que los grupos desempeñan en la sociedad. Un ejemplo claro lo constituye el aprendizaje de papeles que tienen que hacer los niños y las niñas en sus hogares; las sociedades les asignan roles y ocupaciones muy diferentes que terminan por crear estereotipos de lo que son las actividades “correctas” y los rasgos de personalidad de cada uno.³⁵ Por supuesto, ello no quiere decir que esos estereotipos, como el pensar que conducir era una cosa de hombres, se correspondieran con la realidad; o que las diferencias corporales, sexuales y de género influyeran en las posibilidades de conducción vehicular o cualquier tipo de manipulación y destreza técnica o mecánica. Ya que como se ha visto, existían mujeres que frecuentemente resistían los roles estereotipados, y a partir de ello se comenzaron a combatir las representaciones negativas sobre esa práctica en específico.

³⁵ GONZÁLEZ GAVALDÓN, Blanca, “Los estereotipos como factor de socialización en el género”, *Revista Comunicar*, núm. 12, 1999, pp. 83-84.

Los estereotipos de género también han servido para perpetuar o justificar la desigualdad histórica en los roles laborales, sexuales, o en el acceso a los diversos esquemas de realidad. Estos se adquieren por un proceso de aprendizaje a través de la educación sexista y de la propia familia, pero también de las instituciones sociales que funcionan en cada contexto, como escuelas o centros de trabajo, así como en las diferentes circulaciones y medios culturales, como diarios, revistas y programas de televisión.³⁶ En ese sentido, durante la segunda mitad del siglo xx, si bien era aceptable que las mujeres condujeran vehículos de motor, existían imágenes estereotipadas sobre ellas realizando esa práctica, muy extendida para los varones, como el cuidar su imagen y su comportamiento para que no fuera agresivo. Específicamente en el sector laboral se tenía una especie de resistencia a que las mujeres entraran a operar vehículos de transporte público, por prejuicios tales como que no podrían lograrlo de forma eficiente. Sin embargo, gracias a los esfuerzos de mujeres trabajadoras se empezaron a construir y validar ese tipo de espacios laborales también para ellas, como se vio en el ejemplo de la primera taxista de Morelia.

La propia Carmen Guerrero finaliza el relato de su experiencia como la primera conductora de servicio público en la ciudad, comentándonos que hasta hoy en día continúa laborando en esa actividad que tanto le gusta y le apasiona, pero que pensándolo bien, y en retrospectiva, en realidad para una mujer “si era un poco peligroso el manejar en servicio público en sus inicios, e inclusive en la actualidad, ya que algunos borrachos pueden pasarse de listos y faltar al respeto, tratando de coquetear o evitar pagar, al tratar de ser graciosos, y eso es algo muy molesto e inclusive muy arriesgado, pero que ayudó a que se cambiaran las formas de pensar sobre los responsables que pueden ser las mujeres para manejar.”³⁷ Lo que nos deja claro es que la representación femenina en la conducción, al menos desde el sector público, es aun fuertemente marcada como algo “no común”, pero que efectivamente existe desde hace décadas.

³⁶ GONZÁLEZ GAVALDÓN, “Los estereotipos como factor de socialización en el género”, pp. 84-87.

³⁷ Entrevista realizada por el autor Rodríguez Guillermo Fernando Herrejón, a la Sra. Carmen Guerrero Cedeño, de 53 años, considerada la primera mujer transportista en Morelia. Morelia, 10 de agosto de 2013.

COMENTARIOS FINALES

Durante el último siglo los vehículos de motor se convirtieron en un mito sobre la sociedad contemporánea, entendidos como una representación colectiva que iba más allá de su función utilitaria. Se transformaron en emblemas de movilidad, urbanidad y modernidad, pero también en referentes de galanteo y medios laborales que buscaban frecuentemente imitar la sensualidad de los cuerpos humanos al expresarse en figuras y curvaturas que fueran “atractivas”. Un ejemplo de ello fue la obra de Aldous Huxley *Un mundo feliz* de 1932, que colocaba al propio Henry Ford como una figura fundacional de la nueva religión del mundo, fundamentada en lo cinético y moderno.³⁸ Por lo tanto, al ser objetos de culto y fetiches sobre la sociedad contemporánea, el ser capaz de conducir vehículos de motor se convirtió también en un elemento importante dentro de ella y en una especie de rito de transición para que los niños se convirtieran en hombres, por lo que las propias representaciones sobre la conducción se posicionaron como una actividad para varones, por el factor de su complejidad técnica. Sin embargo, las representaciones sobre y desde lo femenino también existían y circulaban de forma muy marcada, aunque muchas veces dentro de los propios roles de género que se encontraban en esas representaciones, y que eran construidos en escenarios masculinos.

Con el ejemplo de Morelia en diversos momentos de las décadas de 1960 y 1980, puede apreciarse que efectivamente durante la segunda mitad del siglo xx la representación sobre lo femenino también impregnó a los significados de los vehículos en el escenario local, y a las figuras de las propias mujeres que los conducían. Los automóviles se convirtieron en un significativo material que constantemente evocaba y asociaba significados sexuales, viriles y sensuales con base en metáforas corporales, para convertir así a los vehículos en muestras de masculinidad, por su tamaño y su asociación simbólica a la fuerza, a la libertad o signos fálicos, por su longitud. Al mismo tiempo, existían siempre vehículos que evocaban a las figuras femeninas con metáforas de curvas, de colores y de formas estéticas. Los

³⁸ KREIMER, Roxana, *La tiranía del automóvil. Los costos humanos del desarrollo tecnológico*, Buenos Aires, Anarres Edit., 2006, pp. 103-104.

vehículos se volvieron tanto objetos de deseo como de envidia, pero que tenían la capacidad de “atraer” al sexo opuesto, y constantemente existían múltiples anuncios haciendo referencia a ello, como uno muy característico de la época que decía: “compra el auto y llévate a la chica”,³⁹ volviéndolo un objeto sumamente suntuario de galanteo, que la juventud moreliana presumía constantemente en la prensa y buscaba poseer. Por supuesto, a lo largo del siglo xx los propios vehículos se caracterizaron como medios para reforzar esas representaciones, y como se dijo, un ejemplo concreto puede ser el observar con los carritos de juguete, ya que se adoptaron como los medios “correctos” para los niños, pero excluyendo a las niñas de usarlos, a manera de amoldar sus mentes con referentes en cuanto a la representación de que los vehículos no eran para ellas, sino para conquistarlas.⁴⁰

Entonces, las representaciones entendidas como imágenes y signos referenciales para designar a la realidad, marcaban las ideas de lo que debía ser lo femenino en cuanto a operar vehículos de motor, limitando sus actividades y marcando formas “correctas e incorrectas” de usarlos. Si bien, los ejemplos mostrados como las notas de prensa e imágenes no construían esas representaciones por sí mismas, eran sin duda importantes medios para su circulación extendida, y claro, para perpetuarlas. Como se vio, varios estereotipos de géneros jugaron un papel importante en la publicidad y notas de prensa sobre la conducción femenina en Morelia, al marcar sentidos sobre que las mujeres debían ser delicadas y respetuosas al operar esas máquinas, para nada agresivas, cuidando siempre su lenguaje, llevando siempre maquillaje para cuidar su aspecto estético y comportamiento, para ser “siempre lindas” y no salirse de sus roles marcados de delicadeza y sensualidad. Por lo que se reafirma que el objetivo de los estereotipos de género, es que parezca perfectamente “natural” que los hombres estén mejor dotados para determinados roles y las mujeres para otros, sin que ello se corresponda con la realidad.⁴¹

Sin embargo, a través del ejemplo de la primera mujer conductora de taxis en la ciudad, pudimos observar que varias formas de resistencia a esas

³⁹ “Compra el auto y llévate a la chica”, *La Voz de Michoacán*, Morelia, 10 julio de 1986, p. 8.

⁴⁰ JAULIN, Robert, *Juegos y juguetes. Ensayos de Etnotecnología*, pp. 11-20.

⁴¹ MARTÍN CASARES, Aurelia, *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*, España, Ediciones Cátedra y Universidad de Valencia, 2008, p. 52.

representaciones se comenzaron a gestar desde la década de 1980, ya que a pesar del “asombro” mostrado por algunos medios de la ciudad, respecto de una mujer laborando en una práctica ajena a su género, se comenzaron a romper, o al menos a contradecir, esas formas de estereotipos. Las nociones sobre la capacidad de conducción empezaron a modificarse para aceptar que efectivamente las mujeres son igual de capaces a la hora de operar vehículos de motor, ya que ni el sexo ni el género tiene que ver con la destreza técnica, y que efectivamente pueden laborar en ese sector si así lo deseaban, como se mostró con la creación del primer sindicato de conductoras de transporte público en 1993.

Para finalizar, debemos recordar que este trabajo, además de articular elementos desde un enfoque de género, pretendía ser un aporte de historia cultural para ayudar a potenciar la reflexión sobre las imágenes y estereotipos que circulaban sobre el sector de la conducción de vehículos de motor en un sentido femenino, vistos a manera de ejemplo en la ciudad de Morelia durante la segunda mitad del siglo XX, y que ayudaron a moldear la realidad de la práctica hasta la actualidad, ya que en muchos sentidos se mantienen varias de esas formas de pensar. Por supuesto, resulta claro que es necesario realizar más investigaciones que tengan que ver con la temática, y esperamos que el presente texto pueda servir, al menos, como una provocación para ello.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUDRILLARD, Jean, *El sistema de los objetos*, Madrid, Siglo XXI, 2010.
- BURKE, Peter, *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Paidós, 2006.
- BUTLER, Judith, “Actos performativos y constitución de género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, en CASE, Sue-Ellen (coordinadora), *Realización de los feminismos: teoría crítica feminista y teatro*, Estados Unidos, Universidad John Hopkins Press, 1990, pp. 296-314.
- CHARTIER, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 2005.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*, México, Siglo XXI, 2003.
- FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta edit., 1992.

- FOUCAULT, Michel, *Tecnologías del yo y otros escritos afines*, Barcelona, Paidós, 1990.
- GONZÁLEZ GAVALDÓN, Blanca, “Los estereotipos como factor de socialización en el género”, *Revista Comunicar*, núm. 12, 1999, pp. 79-88.
- GUCCI, Guillermo, *La vida cultural del automóvil. Rutas de la modernidad cinética*, Argentina, Universidad Nacional de Quilmes, 2007.
- HALL, Edward T., “Comunicación no verbal: perspectivas básicas”, en Mark L KNAPP, (coordinador), *La comunicación no verbal. El cuerpo y el entorno*, Barcelona, Paidós, 1982.
- JAILIN, Robert, *Juegos y juguetes. Ensayos de etnotecnología*, México, Siglo XXI, 1981.
- KILNE, Roland y Trevor PINCH, “Users as agents of technological change: the social construction of the American rural car”, *Technology and Culture*, vol. 37, 1996, pp. 763-795.
- KREIMER, Roxana, *La tiranía del automóvil. Los costos humanos del desarrollo tecnológico*, Buenos Aires, Anarres Edit., 2006.
- MARTÍN CASARES, Aurelia, *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*, España, Ediciones Cátedra y Universidad de Valencia, 2008.
- PRIETO, José, Ricardo BLASCO y Gerardo LÓPEZ M., “El discreto encanto de ser masculino”, *Papeles de Psicólogo*, vol. 29, núm. 2, pp. 229-241.
- RODRÍGUEZ HERREJÓN, Guillermo Fernando, *La introducción del automóvil a Morelia. Análisis sociotécnico*, Morelia, H. Ayuntamiento de Morelia, Archivo General Histórico y Museo de la Ciudad de Morelia, 2013.
- TOLEDO, Víctor M., *Ecología, Espiritualidad y Conocimiento. De la sociedad del riesgo a la sociedad sustentable*, México, Universidad Iberoamericana, 2003.
- WILLIAMS, Rosalind, “The political and feminist dimensions of technological determinism”, en Merrit ROE SMITH y Leo MARX, *Does Technology drives history? The dilemma of technological determinism*, Cambridge, The MIT press, 1998, pp. 217-236.

Fecha de recepción: 20 de julio de 2019

Fecha de aceptación: 24 de febrero de 2020







ENTREVISTA

EL INSÓLITO HILAR DE LA ENSEÑANZA.
CONVERSACIÓN CON ANA ZAVALA FREIRE

DIANET MIROSLAVA ZAVALA HUERTA



*Quien escribe, teje. Texto viene del latín textum, que significa tejido.
Con hilos de palabras vamos diciendo, con hilos de tiempo vamos viviendo.
Los textos son como nosotros: tejidos que andan.*

Eduardo Galeano

Ana Zavala Freire es una catedrática e investigadora muy reconocida en Uruguay y en varios países de Latinoamérica. Su trayectoria ha impactado a la esfera de la didáctica de la historia, al plantear con gran soporte teórico la importancia del profesor como teórico de su propia labor profesional, poniendo especial énfasis en un abordaje clínico de la práctica de la enseñanza de la historia. Ensalza, a su vez, la participación de la escritura como pieza clave para darle sentido a lo que se hace cuando se enseña historia, en la medida en que la migración de ideas de un mundo predominantemente oral en la docencia pasa hacia uno materializado a través del texto escrito que se puede leer y



Dianet Miroslava Zavala Huerta • Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Correo electrónico: miroslava.zavala02@gmail.com
Tzintzun. Revista de Estudios Históricos • 73 (enero-junio 2021)
ISSN: 1870-719X · ISSN-e:2007-963X

compartir con otros, lo cual supone toda una intervención de reflexiones insospechadas vistas desde varios juegos temporales. Este planteamiento ha transitado también hacia la esfera de la práctica de la investigación histórica, al proponer Ana Zavala, que algunos historiadores pongan en palabras escritas lo que hacen cuando investigan y cuál ha sido su tránsito dentro de su formación profesional, dando como resultado otro tipo de análisis al colocarse a sí mismos como “objeto de estudio”.

La originalidad del pensamiento de la profesora de historia y de didáctica de la historia, radica no solo en la manera en la que pone a conversar a diferentes autores sobre los que se fundamenta y logra generar sus propios planteamientos, sino que al mismo tiempo ofrece toda una serie de cursos y seminarios destinados a profesores de historia que involucran las propuestas que ha venido gestando durante años, en un esfuerzo auténtico de congruencia profesional y de modestia académica, en aras de ir haciendo más y más grande el enorme tejido que es la enseñanza de la historia hecha con hilos de voces y escrituras de docentes latinoamericanos.

Tuve la fortuna de conocer a Ana Zavala en México en septiembre de 2018, cuando vino desde Uruguay a impartir un seminario sobre Didáctica y filosofía de la historia al Instituto de Investigaciones Históricas de nuestra honorable Universidad, en Morelia. Los juegos bondadosos del destino hicieron que desde esa experiencia pudiera compartir y aprender de ella varias vivencias académicas en algunos países latinoamericanos. Una de estas, es precisamente la que motiva este texto, que tiene como referencia una entrevista que le realicé a la investigadora en octubre de 2018 en Tunja, en el departamento de Boyacá de la preciosa Colombia.

La proximidad de este país con la línea del Ecuador lo dota de características geográficas y atmosféricas peculiares. La aparente estabilidad del clima tropical durante todo el año que anuncian los comerciales turísticos, contrastaba durante nuestra visita con los ventarrones intermitentes que azotan a Tunja, provocando una sensación térmica baja. Yo había volado desde México y Ana Zavala desde su país. El punto de encuentro fue esta ciudad provincial en la que se llevaba a cabo un congreso de historia al que acudimos con un gran equipo del Instituto. Con frío o sin frío, no desaprovecharía la oportunidad para entrevistar a la investigadora que me había impresionado desde la primera vez que la escuché hablar.

Ana, siempre tan formal, puntual y entrañablemente amable, se sentó a mi lado en la cafetería del hotel, en donde charlamos por cerca de una hora. Sí, eso fue. No fue una entrevista, sino una conversación, la primera que tuvimos de manera personal y en la que apenas le plantearía las primeras dudas acerca de lo profundo de su pensamiento.

Me había impresionado todo el dominio teórico que demostraba, lo mismo al platicar en lo corto que al dar una conferencia. Cuando supe que ella había vuelto a ser profesora de historia en el liceo, alternando con otras actividades académicas en la educación superior, me quedé maravillada. Lejos de percibir menosprecio de su parte hacia la formación básica, engrandecía el quehacer de los profesores de dichos niveles al ser una “como nosotros” (quizá no tanto así, pero se entiende), brindando un aporte crucial que nos lo ha susurrado en el oído con aplomo: el docente puede hablar y escribir sobre lo que él mismo hace, explicarlo, encontrarle sentido, teorizarlo. ¿Se trata de hacer teoría desde la práctica de la enseñanza de la historia?, ¿qué no se supone que la enseñanza está supeditada a la teoría? Y a todo esto, ¿de qué historia estamos hablando cuando se enseña? O más claro todavía: ¿qué historia enseñar? Ana, ante mis ojos, me indicaba que el hilo y las agujas para tejer el propio discurso profesional de un profesor las lleva puestas más cerca que su propia respiración, y que con este se puede hacer el tipo de clase de historia que mejor le acomode:

Ana Zavala (AZ): ¿Viste lo que yo les planteaba ayer?, lo planteé en el curso y lo he planteado por tantos lados: cada minuto es un minuto, cada segundo es un segundo, ¿y dónde ponés eso en ese escenario que se fabrica como ‘qué historia enseñar’? Creo que la respuesta sería: *mire, la que cada uno sepa y quiere.*

Miroslava Zavala (MZ): Y la que puede.

AZ: La que puede, la que le permiten los alumnos. Pero si usted quiere ser feliz y hacer un texto así, sobre qué historia enseñar, está bien, es un mundo libre. Ahora, que esa sea la historia que se enseña, que alguien decida enseñar historia porque lo leyó en su libro o en su conferencia o en su artículo [...] Mire que usted tiene que bajar a donde está la gente, donde está la clase de verdad y ahí se va a dar cuenta, que lo de qué historia enseñar, depende de cada uno, y a veces hasta del momento.

Yo decía lo de los tratados de la Primera Guerra Mundial. Mi marido (Carlos Demasi), que le encanta la historia diplomática, es un muy buen

orador además. Lo escuchan los alumnos y ellos hablan poco. Es el docente clásico, pero lo adoran. Yo no estaba en esa clase, pero estoy segura que era la narrativa pícaro y al final de toda esa historia inmundada de la guerra, explicándoles tratado por tratado, te lo debe contar con una picardía que los estudiantes se quedan callados. Pero entonces, ¿a ver qué?, ¿lo juzgás mal porque solo él habló, todo fáctico, historia política pura, diplomática?, ¿y fue esa una mala clase, porque fue él el único que habló? Y de repente otra persona, reparte, porque tiene otra mentalidad, los tratados a cada uno y hace una dinámica diferente [...] *ustedes Bismarck, ustedes los rusos, ustedes fulanos*, y hace un juego.

MZ: Y también está bien. Es otra manera. Es un laboratorio.

AZ: Son todos únicos. Y de repente hay grupos con los que te puedes permitir hacer cosas y otros que no. Te cuento una cosa: una vez, hace relativamente pocos años, un poco antes de jubilarme, un grupo de primer año (o sea, tienen 12 años), un día estábamos ya terminando Roma y faltaban diez minutos. No me daba para empezar nada, no podía decirles que salgan, porque hacen barullo. Hay que quedarse en el salón. Entonces se me ocurrió, porque me sé de memoria todos los emperadores romanos, escribir sus nombres en el pizarrón. Les dije que tenían cinco minutos para pensar una manera divertida de leer esa lista y vemos quiénes lo quieren hacer. Se quedaron mirando, cuchicheando entre sí. Yo no soy de jugar en la clase, entonces fijate lo que pasó. Unos levantaron la mano y la leyeron con voz de relator de fútbol, como si fuera un cuadro: *Augusto en el arco derecho* [...] Y el compañero de al lado hacía como hacen en el Uruguay, allá en México también, como pequeñas propagandas: *Policía romano todo pago*. Nos reímos mucho. Otro chiquilín que era en realidad bastante aislado de la clase, lo leyó como ópera. Cuando ya estábamos para salir, un tercero lo bailó como una cumbia. Pasó al frente, los iba leyendo y se movía, ¡daba vueltas! Si veía la directora, me mata. Ahora, no es nada. Ni se van a acordar de la lista, pero se divirtieron como locos y lo hicieron. Ahora, a otros grupos yo creo no les hubiera puesto esto nunca, ¿sabés?

Entonces te das cuenta que tenés que bajar a ese lugar donde un día sucede esto, el juego, pero no es que todas las clases sean de jugar a los emperadores. Es un momento entre nosotros y para disfrutarlo todos. No volvió a pasar nunca más y creo que tendría miedo de volverlo a proponer, porque ya que una vez te salió bien, que te salga dos o más es complicado.

Es en este punto en donde el análisis de la práctica de la enseñanza que tuvo lugar en una clase o curso específico, adquiere relevancia al considerar que lo que haya acontecido puede ser explicado en voz y texto del propio profesor, en donde un evento cualquiera puede adquirir una profundidad reflexiva no contemplada en un inicio. Las herramientas de las que puede valerse para hacerlo son varias y pueden provenir desde diferentes enfoques epistemológicos.

AZ: Por eso están todos los libros y todos los artículos y todos los trabajos. Es un *yo hago esto y tengo para orientarme al psicoanálisis*, o un *yo nunca leí al psicoanálisis* (no importa), *pero leí filosofía o lingüística o lo que sea*. Lo que tenga que me sirva de herramienta, lo usás. Y otro día retomás esa misma cosa y la vuelves a analizar. Incluso, para analizar la experiencia de los emperadores que te conté, si yo convoco a gente que está muy metida en el psicoanálisis y le digo *A ver, mirá esta situación. ¿Qué te parece?*, lo pueden ver de mil maneras. Yo veo que están proponiendo en ciertos ámbitos educativos una homogeneización, y yo digo que visto así, entonces nunca hay buenos profesores: *todos enseñan mal, porque son muy expositivos, porque enseñan una historia lineal, porque hay que aprender las cosas de memoria*. Y sí, hay muchas cosas que tienen que aprenderse de memoria.

Frente a un panorama educativo que, al menos en la escena latinoamericana desestima la memorización de datos, Ana Zavala hace énfasis en la necesidad de optar por el abordaje informativo como antesala del razonamiento en el estudiantado, no como fin de la clase de historia, pero sí como una de las piezas clave de su engranaje.

AZ: En cantidad de veces yo le he dicho a los alumnos *esto no se puede razonar. Son tres periodos, y duraron tanto*. Eso no se razona, lo leen treinta veces hasta que sepan que en el decreto tal, de la fecha tal, del año tal, firmaron fulano de tal, y este otro, tal decreto. Ese combate contra la memoria no se salva con el razonamiento. Es más, aprendemos de memoria los razonamientos de otros [...] Y te aprendés de memoria que para Hobsbawm eso era una cosa importante, pero para ese otro no, y te aprendés que se diferencian en esto y lo otro [...] Es decir, básicamente los profesores y los alumnos recuerdan. La pretensión de que ellos razonen es alta. No es que no razonen, sino que la pretensión de que ellos razonen implica reducir a la mitad los contenidos para dejar la otra mitad de tu curso a la proposición de tareas que no puedan no implicar una actividad mental de razonamiento

de parte de ellos, y eso yo lo hice. Es un laburo (trabajo que realiza una persona) chino.

Así pues, el apostar por un enfoque historiográfico determinado para sustentar la enseñanza u optar por llevar a cabo alguna estrategia por encima de otra, no es suficiente a la luz de que existe todo un entramado de relaciones situadas a nivel contextual e informativo dentro de la clase de historia, pero que también involucran invariablemente lo que Ana Zavala define sencillamente como razonamiento. El tipo de historia enseñada pasa a un plano secundario ante la carencia de procesos de análisis, comparación, elaboración de argumentos, etcétera, en los estudiantes. Enseñarlos a razonar históricamente se convierte para la pensadora y didacta, en el eje vertebral que articula la clase de historia, y lograrlo no es nada sencillo, como ella misma lo expresa:

AZ: Yo tenía el curso de quinto año, que teóricamente abarcaba el siglo XVI, XVII, XVIII, XIX y XX, con seis horas semanales. Para poder poner los ejercicios fue un trabajo de diez años para irlo decantando. Tenés que proponer ejercicios para que ellos razonen, pero primero que manejen la información. Eso es vital: *en qué año fue la guerra, en qué año murió el archiduque, qué paso con Alemania [...]* Primero que lo sepan, después comenzar a pensar en cosas que hacen los historiadores pero que después le pedís a los alumnos que lo hagan, como por ejemplo, comparar. Pero la comparación no la estudiaron, ni yo la dije, y tenés este texto y tenés este otro, y no los podés tirar al agua así nomás y decirles *vos comparen*. No. *Vamos a hacer uno (lo reparto): diez minutos, lo hacen de a dos. Atención, cuando se compara se hace esto [...]* Y pasás, y se te fue la clase. El tiempo que lleva que razonen, que operen una comparación o un análisis es mucho.

Los tres tipos de abordajes sobre los que insiste Ana Zavala (informativo, operativo y estratégico) aparecen en algunos de sus trabajos.¹ Invariablemente cada uno de estos vértices unidos fraguan una clase de historia que más que asegurarle un éxito rotundo por el solo hecho de aparecer en una planificación,

¹ Para mayor profundización, véanse: ZAVALA, Ana, «Dossier I. Textos y usos de la escritura en la enseñanza de la historia: Entre lo informativo y lo estratégico: la cuestión de los abordajes del conocimiento histórico en la enseñanza de la historia», *Clío y Asociados. La historia enseñada*, núm. 16, 2012, pp. 75-98, y ZAVALA, Ana, *Mi clase de historia bajo la lupa. Por un abordaje clínico de la práctica de la enseñanza de la historia*, Montevideo, Trilce, 2012, pp. 54-56.

implican que el profesor tome decisiones para hacer uso de cada uno de ellos en el momento que piense que es más acertado para su propio tejido-clase:

AZ: Y ni te digo lo que implica la dimensión estratégica, donde van más lejos en las cosas porque si yo les digo *hagan un diálogo entre Martin Luther King y Malcolm X*. Primero tenés que saber, debes tener claro, que pensaba Malcom X, cuáles eran sus ideas fundamentales, cuál es la diferencia entre él y Luther King. Tenés claro qué dice cada uno, en qué se diferencian. *Ahora elaborame un diálogo entre ellos*, y que este no sea “hola, ¿cómo estás?” Se requiere un debate argumental y para llegar a eso, hacer que a los chiquilines se les mueva el “coco”, ¡es una vida! Es lo contrario al parto de la jirafa. ¿Viste el parto de una jirafa? La jirafa viene caminando, se detiene, cae la jirafita desde un metro y tantos, con traumas y todo, y la jirafa continúa caminando. No se detiene ni a mimarla, ni a ver si es varón o nena, ni a darle unos besitos. Ella sigue y la pobre jirafita ahí en el piso. Trata de pararse, camina un poco recién nacida. A mí la imagen del parto de la jirafa me impresiona y es un poco la idea de si vas a formar a alguien o a dejarlo ahí, como la jirafa a su cría. A los alumnos no les vas a decir *ahora les toca a ustedes razonar*. No. A razonar hay que enseñar, como enseñás los tratados, como nombrás las fechas. Es una tarea de clase, es un contenido como cualquier otro, enredado con tus otros contenidos de historia, que además los reafirma muy bien. Pero que puedan hacer algo con lo que saben de Luther King y Malcolm X hasta llegar a hacer un diálogo, es intelectualmente una tarea más compleja, porque moviliza información, moviliza operaciones de comparación y hacen algo nuevo con todo eso.

La investigadora posiciona al profesor como el tejedor capaz de diseñar situaciones de enseñanza que promuevan el razonamiento histórico en los estudiantes valiéndose de los tres abordajes aludidos, distinta a la idea difundida desde un enfoque más tecnócrata de la educación en la que él es únicamente un guía que acompaña el aprendizaje de los alumnos. Es un artífice de su enseñanza, capaz de pensarla, al tiempo que idea estrategias para promover el pensamiento histórico de sus estudiantes:

AZ: El razonamiento es una tarea del profesor, así como el historiador se tiene que ocupar de elaborar su conocimiento y presentarlo aquí y allá. Si vos querés que los chiquilines razonen, que me parece fantástico, es tu trabajo enseñar a razonar. Entonces tenés que graduralo: no podés empezar por el

último escalón. Primero tenés que practicar, como la natación. Para llegar a los ejercicios estratégicos, que son los verdaderamente difíciles, hay que pasar por los abordajes informativos, que son esenciales. Y yo te lo digo en la dimensión de investigación práctica, que es más que teorización, yo que venía de la escuela de los Annales y los razonamientos y de todo eso, de hecho, yo tenía el prejuicio brutal contra lo informativo; así que nunca les iba a preguntar, *¿qué dice Luther King?* Pero les ponía de las otras preguntas y les iba mal.

Al final, en un momento me di cuenta que les hacía falta la información que necesitaban para resolver lo más complicado. Frené un poco, pero me costó asimilar que tenía que hacer trabajos informativos con los alumnos. ¡Pobres chiquilines, yo los estoy mandando todos a la guerra en el segundo escalón (abordaje operativo) y no los dejo pisar el primero! Eso estaba mal y tenía como muy clara toda la mirada historiográfica, de la filosofía de no sé cuánto y no me privaba de ello en las clases, porque en ellas en algunos momentos sí, razonábamos y hacíamos comparaciones y todo eso, y no faltaba nunca lo detallado, el relato sabroso. Pero después, cuando proponía ejercicios, nunca quería proponerles informativos. Me parecía mal. Es decir, proponía los otros (operativos y estratégicos) y, en realidad, a esos otros yo podía llegar, pero los estudiantes no. Después lo reconfiguré y quedaron casi siempre estructurados en series de tres: uno para informar, otro para hacer una comparación y uno de dimensión estratégica. Son escaladas de ejercicios que se pueden hacer con nenes de ocho años, de diez, de diecinueve, de treinta y cinco. No están limitados a la edad. Esa es tu práctica: graduar tus ejercicios. Es decir, *me oriento en una historiografía*, está bien, pero yo creo que al final la gente termina diciendo lo que dice el libro de historia.

Sobre el uso del manual para guiar las clases de historia, la catedrática se ha mostrado desinteresada en entrar al debate. No porque no lo considere útil o porque la discusión carezca de controversia, sino sencillamente porque el manejo de este material se relativiza ante las cosas extraordinarias que un profesor puede llegar a hacer con este, sin este y a pesar de este.

AZ: El profesor se puede apoyar en cualquier libro de historia. Yo he visto gente que ha dado clases hermosas con una historiografía desactualizadísima. Hay para conversar sobre la actualización de la

bibliografía que utiliza, pero la solidez de la clase, su coherencia es preciosa. Y además porque no te miente: le podés decir, *pero mirá que este mismo tema Juan o Pedro lo abordaron de esta otra forma*, y el profesor te dirá *sí, pero a mí el que me sirve más y el que me convence más es este*. Y eso sucede porque le es identitario, porque reproduce su historia escolar, y aun así logra una clase sólida, coherente, sin disparates y con una ejercitación muy bien planteada. Es decir, no puedo hacer objeción de una historiografía que no es la que yo usaría porque ante mí hay una clase sólida.

Frente a un panorama en el que un profesor logre desarrollar buenas o malas clases de historia con o sin libro de texto, me intrigaba conocer los orígenes profesionales de Ana Zavala. Sus aportes debieron tener alguna vez el comienzo de una raíz profunda que ella tomara como punto de partida dentro de su propia formación. Como diría Mireille Cifali en el prólogo que escribió para uno de los libros de Zavala,² “un profesor de historia no sabe todo, ni lo sabe de una vez”. Pues bien, yo quería saber de dónde había surgido Ana, la profesora.

MZ: Ana, ¿y cuál fue tu formación inicial o cómo fue que terminaste dando clases de historia?

AZ: Ingresé al IPA (Instituto de Profesores Artigas). Es solo para formación de profesores. Simultáneamente cursé en la Facultad de Humanidades en la rama para historiadores, no tiene formación pedagógica. Las dos escuelas se fundaron en la época en que el Uruguay era más rico que Suiza. El Uruguay no se creía Latinoamérica porque no tenía pobres y no tenía indios. Hasta un presidente fue a decirle a los suizos que ellos eran el Uruguay de Europa. Era un país muy rico porque la Segunda Guerra Mundial nos benefició enormemente, ya que la lana subió seis veces el precio, y además, se multiplicó el volumen de cabezas de ovinos. Así, que no solo se exportaba diez veces más de lana, sino que la lana costaba más. La plata llovía. Un maestro ganaba lo mismo que un senador por ley. Era realmente un país muy rico y además muy pequeño, con pocos habitantes. Claro, esos eran los años cincuenta.

El IPA era una institución sumamente elitista, admitía diez alumnos nada más. Tenía a los mejores profesores. Yo entré en el IPA en 1970, ya era

² ZAVALA, *Mi clase de historia bajo la lupa*.

otra cosa, admitía a más gente, pero sigue siendo un mundo rarísimo en el cual no hay didáctica general, hay solo especialidades, como didáctica de historia. Son cuatro años, en el segundo año ya vas a un liceo a observar clases y a ser acompañado por el profesor de didáctica y das clases. Al año siguiente es la misma situación, pero te toca dar el 20 % del curso. Y en el último año te dan un grupo pero como si fueras un funcionario del Estado: pagadito y con todas las obligaciones que tiene un profesor. Igual estás acompañado por alguien que te va a ver las clases y todo. Entonces yo empecé a dar clases en el año 73. Todavía no me había recibido y ya había conseguido unos grupos. Después tuve un paréntesis dictatorial en el que me destituyeron. Seguí dando clases y después en realidad me gustaba mucho todo esto y empecé a entrar a didáctica del IPA. Rarísimo también, porque es una cuestión de méritos: o sea, no hay ningún lugar a donde uno haga un curso para convertirse en profesor de didáctica. Para ser profesor de didáctica solo tenés que ser medio viejo, tenés que tener alguna obligación. Ni siquiera tenés que hablar. Mandás una carpeta con cosas y ellos le ponen un puntaje y ganás o perdés. Pero yo trabajé desde el 91 al 2010 como profesora de didáctica y ahí enganché a producir y a hacer toda una cantidad de cosas.

Después ya estaba medio cansada de eso, quería volver más al liceo y quedaron libres los grupos de filosofía de la historia. Entonces yo terminé con esas clases y tenía la maestría y tenía las direcciones de tesis [...] Porque ser profesor de didáctica es muy complicado, porque tenés que ir tres veces, cuatro, cinco veces en el año a ver a cada uno de tus estudiantes, y alguno está a tres horas de tu casa, otro está en el liceo allá a la vuelta. ¡Había veces que salía a las seis de la mañana y volvía a la una de la tarde para ver una clase de cuarenta minutos! Toda la mañana entre que tenía que tomar un ómnibus acá y otro allá, luego uno me dejaba una hora y media antes de que empezara la clase (porque no pasan a cada cinco minutos), y después en lo que ves la clase, charlás un poco con el practicante y después esperás a que pase otro para que te lleve de regreso [...] Otras veces eran a quince cuadras de mi casa, e iba y venía. Yo llegué a tener cincuenta practicantes [...].

MZ: Qué bonito eso del acompañamiento. Perdón que haga el paréntesis, lo que pasa es que nosotros, en la educación normal, también nos van incorporando a prácticas docentes y te van a observar a veces los profesores, pero no es la regla, o no lo fue en mi caso.

AZ: El acompañamiento acá es para todas las asignaturas, hay catorce o quince: astronomía, inglés, matemáticas, idioma español, portugués.

Después, en el 2001 hice un curso en el CLAEH (Universidad Centro Latinoamericano de Economía Humana) y en 2002 hicimos otro con Magdalena Scotti, una colega mía con quien trabajábamos mucho. Ahí empezamos a armar el acompañamiento de los profesores recibidos. Con los cursos del CLAEH hicimos los primeros libros y hasta que al final eso se convirtió en la maestría en Didáctica de la Historia, maestría que tiene tesis en investigación práctica, que no es la investigación académica, porque la investigación es distinta, el problema es distinto. Armamos la maestría con cursos sueltos, que no tienen exactamente un orden, entonces demoramos “pila” en que esto arrancara. Las dos tesis que defendieron ya este año, en realidad empezaron hace cuatro años. Es una escritura muy compleja la de plantear la situación e ir creando toda la herramienta de análisis para formular un problema que “te lo llevás puesto”, que no es el problema de los diamantes de no sé dónde, no. Es un problema tuyo, porque te sentís mal por lo que estás haciendo o por lo que te hizo hacer un cambio teórico. Por ejemplo, una de ellas, tenía [...] teoría incorporada. Como que ella creía en todo eso y había que hacer lo que eso decía. Nunca lo podía hacer y cuánto más trataba de hacerlo, le salía peor.

Entonces, el proceso, lo comentaba con gente que está muy en el psicoanálisis, es un matricidio. Ella adoraba su línea teórica, pero tuvo que darse cuenta de que estaba llena de agujeros, sobre todo porque decía que tenía que hacer cosas que era imposible hacerlas, y que la propia mente detrás de esa teoría no las hacía ni decía cómo hacerlas. Ella lo cuenta con dolor al final de la tesis. Esta es la originalidad que tiene esta maestría de tener tesis de investigación práctica, que es otro tipo de investigación, que no es la académica y sirve para uno solo. Pero es un proceso de análisis de una práctica como muy sofisticado, donde el problema en sí mismo es una forma de teorización de la práctica.

Si hablar de una teoría práctica de la práctica de la enseñanza de la historia es ya de por sí complejo, el abordaje clínico que propone Zavala todavía lo hace más especial. Intentar comprender esto es fundamental si se quieren conocer más de cerca los planteamientos de Ana, y cómo moviliza el enfoque clínico desde otras áreas hacia la enseñanza de la historia al servicio del profesor

“común”, *el mismo que pasa lista a sus estudiantes, como puede teorizar su práctica:*

MZ: Ana, algo que a mí me interesa saber relacionado con todo esto, es de dónde te vino esto de hacer del análisis de la práctica de la enseñanza bajo un enfoque clínico. ¿De dónde se originó esta idea?

AZ: Bueno, de lecturas de gente muy querida, la francesa, Claudine Blanchard-Laville. Tiene un libro publicado en México, la traducción, se llama *Los docentes, entre el placer y el sufrimiento*. Ella tiene una orientación totalmente psicoanalítica, pero yo había leído algunas cosas de ella y en viajes de mi marido (porque era a él a quien lo invitaban a Francia a dar clases y cursos y pasábamos un mes, dos meses, tres meses allá), yo me aproveché para hacer mis propios contactos y Claudine es una persona extraordinaria. En realidad es un aporte de ella.

Después, la otra que trabaja un enfoque clínico es Mireille Cifali. Es una persona divina también e hizo el doctorado con Michel de Certeau. Yo la quería convencer para ir al Uruguay, tuvimos una entrevista y fue. Hizo un curso hermosísimo y una conferencia hermosísima. Ellas dos son clínicas. Les viene del psicoanálisis la clínica y tienen ese análisis de la práctica de *uno y de cerca*, bajo la lupa. Es un enfoque clínico, es decir, importa uno solo. Claro, es todo lo contrario a la pila de cosas que hemos escuchado. Los profesores somos hijos únicos.

MZ: Y no necesitamos que todo el tiempo nos digan qué hacer.

AZ: Y los españoles siguen viniendo a decirnos qué hacer. No, no, pueden irse, muchas gracias. *Tienen que hacer esto, hacen esto mal [...]* Tú no vas a descubrir nunca si lo hacen bien o mal, porque somos muchos y estamos en muchos lugares y en muchas circunstancias.

Ahora vuelvo a México. Las situaciones mexicanas,³ por ejemplo, Rosalía (Rosalía Orozco Celis) que da clase en una escuela rural, recién creada, ella tiene varios cursos además. Los niños tienen que llevar un ladrillo o tronquito o algo porque no hay dónde sentarse [...] pero todos tienen libros de texto. ¡Toda la tarea de Rosalía no se puede comparar con la mía!

³ En alusión a los artículos que conforman al libro que coordinó en México: ZAVALA, Ana (coordinadora), *De la práctica a la escritura. Trece ejercicios en torno a la práctica de la investigación y a la de la enseñanza*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Universidad Centro Latinoamericano de Economía Humana, 2017.

Yo nunca di clase ni en rural, ni en un lugar donde la gente no tuviera bancos. He dado en salones mal mantenidos, con mobiliario deficiente, pero así como ella, no. No se puede comparar. Rosalía es Rosalía, y David es David (David José Villa Cortés), que lo que le pasa con Frank, quien es autista e hizo el mejor trabajo del toro de Altamira. La manera en que David resuelve el problema es clínica. Lo tenés que mirar de a uno.

¿Sabes lo que se acerca más? La microhistoria. Yo a veces veo que esos relatos y algunos que yo hacía a los alumnos del IPA al final del año, esas historias contadas de todo un año de clase, que eso es como microhistórico. Yo lo veo así como para respaldarlo. Claro, no es microhistoria, pero te ayuda a posicionarte en entender esos relatos. Son microhistóricos, porque también la microhistoria tiene eso: es uno. Es decir, *es Menocchio* y *es Menocchio*, no todos los campesinos del mundo.

Yo creo que la microhistoria nos ayuda a entender un poco esto. Pero ni loca lo pongo en una colección de microhistorias. Es otra cosa, porque hay otro sujeto, no estudiás a Menocchio, te estudiás a vos, escribís lo que vos hiciste, etcétera. Para mí arrima con la microhistoria, solo como para darte un escenario de entendimiento. Es decir, también la historia puede estudiar a la gente de a una.

Porque también está otra cosa que se llama egohistoria. Pierre Nora, el mismo que hizo *Los lugares de memoria*, tuvo dos proyectos. Uno de ellos, este de *Los lugares de memoria*, un éxito imbatible, y al mismo tiempo inventó el proyecto *ego-histoire*, que es algo como esto, escritura de las prácticas. Los historiadores tenían que escribir su formación profesional, la historia de uno mismo. Vendió solo cuatro libros. Él mismo reconoce que fue un fracaso editorial rotundo. Los historiadores no quieren escribir de ellos.

Por suerte Alejandra, Napoleón, Julián,⁴ escribieron sobre cómo hacen una investigación. Nora pretendía que fuera una mezcla entre lo de Julián y Napoleón, ¿no? O sea, que hicieran no solo la investigación, sino la vida como investigador. Yo siempre digo lo mismo: nosotros llevamos ventaja, tenemos diez libros y montones de escrituras que no están en los libros, que

⁴ En alusión a ALMONACID BUITRAGO, Julián Alveiro, «Etnografía reflexiva y entornos cotidianos de la música. Los corridos prohibidos en acción», pp. 35-61; VÁZQUEZ CARMONA, Alejandra, «Al encuentro de la otredad cotidiana. Investigando una congregación peculiar: Las Hermanas de la Caridad», pp. 91-111; y GUZMÁN ÁVILA, José Napoleón, «Profre: ¿Cómo debo enseñar historia?», pp. 137-166, en Ana ZAVALA, *De la práctica a la escritura. Trece ejercicios*.

son trabajos de fin de cursos, que están en coloquios circulando, y no nos da ni una analizar lo que estamos haciendo.

Pensar que el análisis de las prácticas de investigación o de enseñanza debe supeditarse a un evento extraordinario del día a día, deja fuera que un evento común puede desatar la profundidad reflexiva de quien tiene el ánimo de repensarse a través de su propio ojo crítico:

AZ: Yo lo he dicho en algún reportaje: es un lindo trabajo dictaminar que la educación está en crisis, si para eso te pagan. La educación marcha como todo: hay clases y profesores horribles y alumnos que no aprenden nada; y hay unas cosas tan maravillosas [...] ¿por qué no mirás un poco a las maravillosas? Y los libros no están cubiertos de cosas maravillosas, están cubiertos de cosas comunes. La situación analizada es de un día cualquiera de tu vida, algo que da para el análisis.

Ana no propone que hagamos de todas las cosas mundanas acontecidas durante nuestras clases, un discurrir reflexivo profundo. Antes bien, el ingrediente clínico que ella suma a todo su planteamiento es el que irá perfilando el rumbo del análisis, destacando con sutileza aquellos elementos que vayan tejiendo con palabras lo que en cierto momento salte ante nuestra mirada. Porque hasta el estado de ánimo interviene en el análisis clínico.

La forma en que ella revitaliza la función profesional del profesor, también como un investigador de lo que hace con sus “chiquilines” (como dicen los uruguayos a los estudiantes, aunque sean de liceo), no es poca cosa; y no lo es a la luz de un escenario que siempre subestima la labor de los docentes, sobre todo los de formación básica. Cuando asegura que los profesores no necesitamos que nos digan cómo hacer las cosas, lo dice como uno no le dice a un médico qué tratamiento le debe suministrar cuando se enferma, porque para eso lo consulta. Zavala sitúa al docente como un sujeto capaz de decirse a sí mismo y a otros qué hace cuando da clase de historia o de lo que sea, y con ello ya está iniciando la articulación de su propia teoría práctica. La particularidad de esta y su imposibilidad para ser aplicada por otro profesor, con otros alumnos, en otra escuela, en otro momento, es para mí el ojal de la aguja a través del que hay que hacer pasar al camello que supone ser el insólito hilo de la enseñanza.

Sin lugar a dudas, el pensamiento de Ana Zavala da para mucho. No solo por el modo que tiene de demostrar su agilidad mental y su sentido del

humor que a una se le quedan guardadas sus frases, sino por la enorme humildad y consideración que tiene para señalarle los fallos. Además, su generosidad no encuentra límites. Yo pienso que quienes gustamos de sus ideas tenemos alguna preferencia por el sarcasmo, las conversaciones largas y profundas, las manifestaciones artísticas, el andar a pie por la ciudad y el pan horneado en casa.

BIBLIOGRAFÍA

- ZAVALA, Ana (coordinadora), *De la práctica a la escritura. Trece ejercicios en torno a la práctica de la investigación y a la de la enseñanza*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Universidad Centro Latinoamericano de Economía Humana, 2017.
- ZAVALA, Ana, “Dossier 1. Textos y usos de la escritura en la enseñanza de la historia: Entre lo informativo y lo estratégico: la cuestión de los abordajes del conocimiento histórico en la enseñanza de la historia”, *Clío y Asociados. La historia enseñada*, núm. 16, 2012, pp. 75-98.
- ZAVALA, Ana, *Mi clase de historia bajo la lupa. Por un abordaje clínico de la práctica de la enseñanza de la historia*, Montevideo, Trilce, 2012.





PROCESION HISTÓRICA

DON VASCO DE QUIROS



RESEÑAS

PÁZCUARO, DIC. 8 DE 1911

Y SU COMITIVA.



SALVATORE, Ricardo D., *La Confederación Argentina y sus subalternos: integración estatal, política y derechos en el Buenos Aires posindependiente (1820-1860)*, Santiago de Chile, Ediciones Biblioteca Nacional, 2020, 313 pp.



Los estados latinoamericanos se formaron a lo largo del siglo XIX a pesar y en contra de su realidad social, al ser un proyecto elitista y marcado por la permanencia de relaciones coloniales, donde la heterogeneidad estructural y cultural de las sociedades ha sido históricamente negada por la imposición de un modelo único de la nación, inspirado en el ideal burgués europeo. En este sentido, la República de Argentina constituye un caso extremo de la negación sistemática de su pluralidad social, al proyectar hasta la actualidad, una imagen falseada de un país uniforme, “blanco” y sin minorías étnicas, claramente diferenciado de sus vecinos latinoamericanos. De ahí, el discurso oficial sobre la formación nacional argentina se ha dedicado a construir múltiples ausencias, al silenciar de manera premeditada el papel de varios sujetos subalternos, excluidos de un modelo de ciudadanía homogéneo y porteño-céntrico. Así, el ideal de una Argentina europeizada se impone por sobre la realidad sociohistórica del país, donde los pueblos indígenas, los campesinos criollos,¹ el gaucho libre, las mujeres plebeyas y el servicio negro, son borrados de la génesis nacional y sustituidos por el mito de la “nación trasplantada”, al decir del antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, que prácticamente “descendió de los barcos”.

En este aspecto, el reciente libro del historiador argentino Ricardo Salvatore, brinda una necesaria y urgente revisión de los mitos fundacionales argentinos, al ahondar en las primeras décadas de formación del Estado en

¹ El término “criollo” en Argentina tiene el uso diferenciado del resto de América Latina, donde significa la élite americana descendiente de los españoles, al referirse a la población campesina, mestiza y “morena”, nativa diferenciada de los migrantes recientes.

el periodo de la Confederación Argentina bajo la autocracia de Juan Manuel de Rosas. El autor inscribe su obra en una rica tradición de estudios subalternos, al rastrear las huellas de los sectores tradicionalmente silenciados y marginalizados por la historiografía nacionalista, como campesinos, plebeyos, indígenas, “morenos” y mujeres.

El libro consta de seis capítulos y una detallada introducción: *Subalternidades y la construcción del Estado nación*, donde explica la apuesta teórica y metodológica de los estudios subalternos en América Latina. Cada uno de los capítulos brinda un acercamiento a un sector subalterno diferente: así, en *Resistencia sostenida y patriotismo condicional: peones, campesinos y Estado guerrero*, el autor revisa las tensas relaciones entre un gobierno en guerra permanente y las capas campesinas celosas de su autonomía (p. 45); en *Subalternos integrales: los afro-porteños y la lenta agonía de la esclavitud*, se revisa el apoyo que le brindó al rosismo la población afro a cambio de su futura liberación (p. 73); en *La invitación violenta: El Estado y los pueblos indígenas*, nos acercamos a las políticas de integración forzada y las resistencias de los pueblos indígenas desde el espacio simbólico y fáctico de la frontera (p. 117); en *Redefiniendo su lugar; la mujer pobre, campesina y federal*, el historiador sigue las huellas de la participación femenina en la redefinición de su papel en la nueva nación (p. 163); en *El miedo, la obediencia y la palabra entre los unitarios comunes*, analiza la subalternidad relativa del sujeto unitario como oposición política al federalismo rosista (p. 199); y, finalmente, *Rebelión bárbara, constitucionalismo rural. La rebelión de Hilario Lagos*, cierra la reflexión sobre las disidencias y la fragmentación estructural de la joven república. (p. 245)

En el contexto de la “dictadura popular” de Rosas, de un específico “Estado guerrero”, como indica el autor, donde la militarización de la sociedad y la guerra permanente contra los enemigos internos (unitarios) y externos (indios insumisos, potencias extranjeras) influyeron en la necesidad de negociación y búsqueda de alianzas con diferentes sectores, incluidos los populares, el historiador pregunta: ¿cómo construyó el régimen de Rosas su vínculo con distintos grupos subalternos? Frente a la invitación a integrarse al naciente Estado a cambio de ciertos apoyos de signo paternalista, ¿cuál fue la reacción de los diferentes sectores? (pp. 37, 43) En este sentido, el autor pretende recuperar la voz del subalterno que, al

contrario de lo que sugirió Gayatri Spivak,² pudo hablar, rediscutir y renegociar el contrato fundacional con el Estado rosista, posibilidad que posteriormente le es negada por los gobiernos liberales. Hay que destacar el esfuerzo del autor por subrayar la multidimensionalidad de las relaciones con los sujetos subalternos y el carácter bilateral de las mismas. De ahí, llama la atención sobre el carácter fragmentario, inconcluso y plural de la nación argentina en sus albores, donde el patriotismo condicional, la negociación y la integración aparente junto con la fuga, el ataque y el desafío a la autoridad de todo tipo, forman parte de las estrategias de sobrevivencia de los subalternos más allá del Estado y sus gobiernos de turno.

Como hemos mencionado, la obra se inscribe en la línea de estudios subalternos iniciada por intelectuales de la India como Gayatri Spivak, Ranajit Guha, Homi Babha o Dipesh Chakrabarty que se insertan en la corriente poscolonial, desde una crítica de relaciones coloniales y una necesidad de reescribir la historia desde las miradas no hegemónicas, silenciadas y opacadas por las clases dominantes. Es así como el autor se propone, siguiendo al clásico libro de James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*,³ escuchar la voz de los subalternos escondida entre líneas y en los reverses del discurso oficial. Su apuesta metodológica por el fragmento, por las historias “chicas” escondidas detrás del gran relato histórico de entidades totalizantes como Estado o nación, lo lleva a cuestionarse sobre las limitaciones que encuentra el historiador en su trabajo con las fuentes, la mayoría elaborada por las clases hegemónicas. ¿Cómo encontrar la voz del subalterno que “no puede hablar”? Al respecto, el libro ofrece una reflexión necesaria sobre los retos del trabajo de archivo y la necesidad de acudir a los textos “no ortodoxos” para la disciplina, como la literatura, los diarios de viaje y las crónicas policiales. Encontrar las historias subalternas significa necesariamente navegar en la ausencia, suplir los vacíos con la imaginación y filtrar la visión dominante, leyendo entre líneas y entre silencios.

De todos los grupos subalternos que describe el autor, nos fijaremos con más detalle en los pueblos indígenas, puesto que hasta hoy en día estos

² SPIVAK, Gayatri Chakravorty, “Can the Subaltern Speak?”, en Cary NELSON y Lawrence GROSSBERG (editores), *Marxism and the Interpretation of Culture*, London, Macmillan, 1988.

³ SCOTT, James, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México, Ediciones Era, 2000.

constituyen un “otro” nacional, nunca plenamente integrado en lo que se suele llamar “la identidad argentina”, un eterno excluido del proyecto estatal. Esta sistemática negación del “indio” como sujeto moderno, llevó al genocidio generalizado durante todo el siglo XIX, y sobre todo en la “Conquista del Desierto” (1878-85), y la construcción de su permanente ausencia en el imaginario nacional, hasta el punto de ver a los pueblos indígenas actuales que habitan el territorio argentino como inmigrantes de los países vecinos: los mapuche serían chilenos, los quechuas y aymaras bolivianos, los guaraníes paraguayos, etc. Veamos.

El autor describe las políticas del presidente Rosas frente a los pueblos indígenas como profundamente paternalistas y marcadas por la situación de frontera en la que se encontraban los indios frente a la Confederación. (pp. 132, 134) Así, por una parte, se promovían los asentamientos criollos, ocupación de tierras y pacificación violenta de “las tribus” que se opusieran a tal empresa, y por la otra, se invitaba a “los salvajes” a integrarse al Estado y sus leyes, dejar sus derechos económicos y territoriales a cambio de algunas prebendas y regalos. El Estado de Rosas propuso a los indios solo dos caminos: o ser enemigos de la patria y sufrir despojo, muerte y “exterminio de su raza”, o ser aliados (indios amigos o indios mansos aculturados) y, al perder sus tierras, volverse clientes del gobierno, dependientes de sus ayudas. Políticas que han permanecido hasta nuestros días bajo las formas aparentemente democráticas del clientelismo populista o subvencionismo neoliberal.

El autor contrasta el *ethos* republicano del Estado como garante de la propiedad privada con el pensamiento colectivista de los pueblos que negaban la propiedad. Nos permite conocer los cálculos económicos y políticos de los pueblos, sus estrategias y negociaciones para mantener su autonomía política, su actividad comercial transfronteriza y frenar el avance de los criollos a sus territorios. El historiador muestra como la organización política de los mapuche, consistente en la dispersión del poder y la “debilidad” premeditada de los jefes, dificultaba su sujeción al gobierno argentino, y fomentaba la desconfianza hacia aquella “gentes sin ley”. (p. 161) Estos desencuentros “culturales” entre los argentinos y los indígenas muestran, en realidad, una profunda diferencia entre los sistemas políticos y económicos de ambos pueblos, donde estos últimos se negaban a adaptar

la forma estatal como contraria a su sentido de libertad. Según el autor, el proyecto de integración nacional, o como decía Rosas: “una gradual sujeción de los bárbaros del desierto”, significó la dependencia, la vigilancia y el control por parte del Estado, marcados por el permanente miedo y la desconfianza mutua:

Mientras el Estado provincial y sus funcionarios dividieron a los indios en amigos y enemigos, condenaron como ilícitas su comercio y transporte de ganado, secuestraron y vendieron a sus parientes cercanos y dieran muerte a indios pastores y agricultores con el único propósito de amedrentarlos, la incorporación de los pueblos indígenas a la sociedad permanecería una invitación peligrosa y ambivalente: una invitación violenta. Una vez que los indios-niños abandonaran su hostilidad y con ella perdieran sus derechos comerciales y vinieran a vivir en la casa del Padre (el Gobernador y el Estado provincial), ellos encontrarías no madurez y civilización, sino inseguridad y miedo. (p. 161)

Esta peligrosa y violenta invitación a integrarse o desaparecer que les hizo a los pueblos indígenas el gobierno de Rosas en las décadas posteriores, fue sustituida por la guerra total contra la “barbarie” sin concesiones ni negociaciones. Ambas “políticas” parecen marcar el carácter de las relaciones posibles entre el Estado argentino y sus “otros” rezagos coloniales y racistas que siguen perpetuándose hasta la actualidad.

De ahí, las palabras de Domingo F. Sarmiento, pensador y político liberal, presidente de la República entre 1868-1874, sobre los “indios piojosos”: “Por los salvajes de América siento una invencible repugnancia sin poderlo remediar [...]. Su exterminio es providencial y útil, sublime y grande”,⁴ junto con su desprecio genocida contra “la chusma criolla”, reflejan el espíritu de la época, donde los estados-nación latinoamericanos se reforzaban combatiendo a la “barbarie”, donde la modernización y el progreso significaban la aniquilación física y simbólica del “otro” como incapaz de adecuarse al modelo civilizatorio de la élite. Recuperar la voz y la acción de los sectores subalternos en toda su diversidad y capacidad de

⁴ SARMIENTO, Domingo F., en *El Progreso*, 27 de septiembre de 1844.

agencia, tarea emprendida por el autor, nos permite conocer y entender mejor los sinuosos procesos de la formación nacional argentina y, en el sentido más amplio, latinoamericana, en los que la clase, la etnia y el género se entrelazan y se suman en una identidad colectiva plural, más allá de la síntesis nacionalista.

La historia que nos brinda el libro de Salvatore, esta historia de fragmentos que, sin embargo, no pierde la noción del contexto común, es una historia de “ausencias y emergencias”, parafraseando al sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos.⁵ Ausencias en el sentido de lo que ha sido silenciado, negado u olvidado por la historiografía nacionalista, emergencias por su capacidad de responder a la necesidad urgente de este tipo de investigaciones que vean la potencialidad emergente de lo subalterno ayer y hoy. En este sentido, el trabajo aquí presentado, se suma a las investigaciones que nos ayudan a desnaturalizar la dominación, al demostrar que los sectores subalternos han sido un sujeto histórico actuante, dinámico y decidido a defender sus márgenes de libertad, escapándose de diferentes y creativas maneras a las fuerzas de coerción nacional. Conocer las historias de los no vencidos es conocernos a nosotros mismos como sociedades plurales y en permanente transformación, que cada vez más están desbordando los límites de los estados-naciones surgidos hace dos siglos.

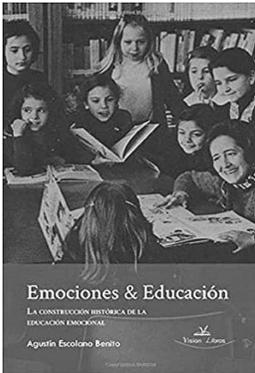
Gaya Makaran⁶

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe

Universidad Nacional Autónoma de México

⁵ Véase: DE SOUSA SANTOS, Boaventura, “La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias: para una ecología de saberes”, en *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*, Buenos Aires, CLACSO, 2006.

⁶ Gaya Makaran es investigadora titular del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Doctora en Humanidades y maestra en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Varsovia, Polonia. Se especializa en la relación entre el Estado latinoamericano y las poblaciones indígenas en América del Sur.



ESCOLANO BENITO, Agustín, *Emociones & Educación. La construcción histórica de la educación emocional*, Madrid, Visión Libros, 2018, 243 pp.



La historia de los sentimientos y de las emociones se ha incorporado a la nueva historiografía de la educación. Esta inclusión es bastante reciente, resultado del denominado “giro afectivo” presente en otras disciplinas que se ocupan del pasado, conocidas como “culturas afectivas”. Tanto la psicología como la neurociencia han impulsado este enfoque novedoso abriendo otras perspectivas a la educación. La presencia de las emociones proyectadas desde diferentes formas en el proceso educativo, tales como premios, castigos, alabanzas, enfados, tristezas, alegrías, etc., constituyen estímulos emocionales que han marcado con significados distintos la vida escolar de diversas generaciones de personas. La importancia y reconocimiento de las emociones en el sistema educativo ha implicado también la renovación en las líneas de investigación en la historia de la educación. Los sentimientos no son ajenos a las personas, se aprenden y reaprenden pero es importante saberlos gestionar, toda vez que las emociones son inherentes al ser humano y han estado presentes desde los albores de la humanidad.

La cultura escolar conforma un conjunto de conocimientos y de sentimientos. La historia ha silenciado las emociones no reconociendo su importancia desde la esfera educativa. La educación no puede ignorar la dimensión emocional aunque no ha incluido en su agenda los sentimientos. El comportamiento emocional a modo de expresión ha estado presente en la cultura en todos los tiempos. Sin embargo, han permanecido al margen, solo han sido contemplados para inculcar valores morales y/o para adoctrinamiento ideológico.

En los estudios del pasado se reflejan variedad de emociones y cómo las propias emociones se transforman con la evolución de las mentalidades. Así comportamientos emocionales que en otros momentos de la historia sorprendían, pasan ahora inadvertidos; los convencionalismos culturales y la propia concepción de las emociones también se han modificado. Señalar al respecto el pecado mortal, la melancolía, la fatiga que se asociaba causada por el demonio. Los comportamientos del siglo xx poco tienen que ver con los actuales. Los usos prácticos de las emociones en determinadas situaciones sociales igualmente han variado, dado que los discursos se relacionan con los entornos sociales y culturales a la vez que se hallan estrechamente unidos al género. Por ejemplo, el miedo en la infancia ha sido alimentado por las propias madres porque le era útil como medio de control. La pedagogía del miedo que se empleaba en las familias y a la que la jerarquía eclesiástica recurrió para adoctrinar a los feligreses, desde hace unas décadas se ha debilitado, pero a pesar de la pérdida de fuerza de estas emociones, siguen estando activas. Los estigmas emocionales no han perdido vigencia y algunos han evolucionado hacia otras formas de expresión. Las emociones se aprenden y cada época se define por comportamientos emocionales significados. Los modos de expresión emocional han cambiado igual que las situaciones que las provocan.

Las fuentes escritas para la historia de las emociones se sostienen en la variedad de libros, numerosos y heterogéneos; a la vez que es necesario el rastreo de las publicaciones que emplean distintos términos que gestan las emociones y su relectura. Las prácticas emocionales son difíciles de rastrear, ¿cómo seguir la huella?, no siempre hay testigos documentales o escritos que registren las emociones.

En el tercer milenio se ha producido un auge en las investigaciones sobre las emociones con diversas líneas de trabajo. Las emociones constituyen un campo de estudio multidisciplinar. Un hecho que se refleja en el reconocimiento tanto por parte de las ciencias de la salud, las ciencias humanas, las ciencias sociales y políticas como por parte de las ciencias de la educación y áreas afines. Además, es un tema de gran relevancia y de actualidad presente en la historiografía de la educación contemporánea. Desde los albores del siglo xxi las investigaciones sobre las emociones se han ampliado, indicativo del interés despertado por esta temática, detectándose un resurgir de la historia de las emociones.

Diversos trabajos se han detenido en la genealogía, en desentrañar los antecedentes y precedentes históricos de las emociones, constatando que desde la antigüedad han estado presentes en el mundo científico-académico. Sin embargo, a pesar de que una serie de filósofos y pensadores notables en distintos momentos de la historia de la humanidad, han recalado en su estudio, no se había elaborado una síntesis de la construcción historia de la educación emocional hasta que Agustín Escolano se introdujo en el tema. La historia de las emociones puede localizar otras fuentes que aún no han sido lo suficientemente exploradas, tales como tratados de educación, guías de maestros, cuadernos escolares, libros infantiles, cuentos, epistolarios, diarios, memorias, etc., importantes para la reconstrucción emocional siguiendo un enfoque “construccionista”.

El libro *Emociones & Educación. La construcción histórica de la educación emocional* que reseñamos, es otra de las nutridas publicaciones de Agustín Escolano Benito¹ que, desde la perspectiva histórico educativa, nos adentra en el interesante espacio de las emociones, aportando a la vez distintas estampas iconográficas pretéritas que recrean la diversidad de situaciones emocionales en el mundo educativo. Como especialista relevante en Historia de la Educación y de la Cultura Escolar ha avanzado en distintas líneas de la etnografía y patrimonio escolar, por lo que esta reciente publicación constituye un testimonio nutriendo el elenco de publicaciones y estudios, como por ejemplo, *Emotions at School* de los autores Pekrun, Muis, Frenzel y Goetz.²

El libro que reseñamos se estructura en cuatro capítulos, además de la Introducción y la Coda, precedidos por la sabia presentación de Heloisa Helena Pimenta Rocha de la Universidad Estadual de Campinas (Brasil). El contenido de cada capítulo viene acompañado de diversas ilustraciones como modelos iconográficos representativos del contenido abordado. La riqueza y variedad de las ilustraciones conforman casi un centenar de imágenes en las que abundan escenas agradables que invitan al recuerdo escolar, pero también, hay otras desagradables como el castigo de los niños. La iconografía

¹ Ha sido catedrático de Historia de la Educación en las Universidades de Salamanca y de Valladolid (España). Director y fundador del Centro Internacional de la Cultura Escolar (CEINCE), Berlanga de Duero (Soria-España). www.ceince.eu

² PEKRUN, Reinhard, MUIS, Krista R., FRENZEL, Anne C. y GOETZ, Thomas, *Emotions at school*, New York & London, Routledge, Taylor & Francis Group, 2018, 178 pp.

de la escuela y su cultura material resulta relevante como instrumento emocional, por despertar sentimientos y evocar recuerdos. Cada sección es a la vez el hilo conductor que se inicia en la introducción, al relato que concluye con la reflexión final en cada uno de ellos.

En la Introducción titulada “La dimensión emocional de la formación” (pp. 17-23) prelude como afecta al mundo emocional la formación en la escuela. Los recuerdos escolares suscitan emociones positivas o negativas según las experiencias vividas. Incide en que la historia de la escuela no puede ignorar el impacto de las emociones dada la repercusión de las vivencias subjetivas.

En el primer capítulo “La educación y las emociones” (pp. 25-61), rescata las emociones a través de los autores más relevantes del pasado, explicando la base teórica de la neurociencia sustentada en las argumentaciones de Antonio Damasio. Nuestro autor indaga en el contexto escolar abordando la pedagogía de las emociones y la socialización emocional. Repasa la historia de la educación emocional y los aportes de las diferentes disciplinas que confluyen en su estudio. Se remite a los tratadistas y pedagogos del siglo XIX, que en sintonía con los filósofos europeos, referían a los sentimientos. Tal era el caso de Pablo Montesino, Mariano Carderera y Pedro Alcántara.

En el capítulo segundo “La representación de las emociones” (pp. 63-121), analiza la dimensión emocional de espacios, objetos y prácticas escolares en sus contextos, al tiempo que observa las representaciones de las emociones en la cultura material y los registros que subyacen en la memoria de las situaciones emocionales. Igualmente, estudia el mundo emocional impuesto y que actúa como medio de control sobre la infancia y la huella que impregna dicha experiencia en sus destinatarios. Las emociones con sus variantes espaciales y locales con énfasis en aspectos diferenciados, distan de norte a sur de acuerdo con terminologías y características socioculturales.

En el tercer capítulo “Memoria de las emociones” (pp. 123-151) reconstruye los recuerdos y la memoria emocional. La memoria se activa a través del contacto con los objetos materiales de la escuela, según escribe Agustín Escolano, se recuperan las emociones positivas y negativas de todo lo que representa la escuela y la infancia, es decir, la memoria autobiográfica.

Refiere a la importancia de las emociones desde la óptica pedagógica para la historia de la educación, porque quedan registradas y archivadas en la mente.

En el cuarto capítulo rotulado “Climas y dispositivos emocionales de la escuela” (pp. 153-233), señala cómo los métodos educativos han contribuido a la edificación de las emociones en la práctica educativa en el proceso de enseñanza aprendizaje, desde la infancia contando historias, narrando cuentos, recitando poemas, teatralizando o dramatizando, lo cual ha dejado huella. Los libros, manuales, cartillas escolares, grabados, láminas, fotografías, etc., registran en sus imágenes e ilustraciones las emociones. Las imágenes son evidencias retrospectivas de las emociones de notable valor historiográfico. Los estereotipos de género han estado presentes en la educación sentimental. A través de la historia, niños y niñas expresan las emociones de forma aprendida, influidos por un conjunto de creencias que ha desarrollado la sociedad sobre cómo se espera que actúen ante determinadas situaciones tal como revelan las fuentes iconográficas que acompañan esta publicación. La institución educativa proyectó las emociones desde que la educación se hizo universal y obligatoria y en ella ha tenido un espacio la imagen, la historia visual como testigo. La escuela es un escenario emocional.

En la Coda final “Experiencia & Emociones” (pp. 235-243), se remite al emergente tema de las emociones y sentimientos en el ámbito de la historiografía educativa que enlaza con las innovaciones interdisciplinares.

El revival de las emociones en el discurso historiográfico, además de conducirnos por una visión más sistémica a la comprensión de los hombres y de las sociedades y, por consiguiente, también de la educación, aboca al tiempo a una nueva construcción de la subjetividad, esto es, a una antropología de nuevo cuño, asociada a su vez a una ética más sincera que trata de encontrar, tras la teatralidad con que se manifiestan a menudo las emociones, una explicación compleja e integrada de los procesos de la formación humana (p. 237).

A lo largo del ensayo, Agustín Escolano aporta numerosas imágenes que abarcan desde fotografías, carteles, dibujos a páginas de cuadernos

escolares y portadas de libros acompañadas del correspondiente texto explicativo a pie de imagen. La riqueza de las ilustraciones reproducidas, en color o en blanco y negro, facilitan la comprensión histórica y nos trasladan a otros momentos de la historia escolar y educativa. Estas reproducciones nos retrotraen a variadas escenas escolares y sentimientos infantiles. El comienzo de la introducción y cada capítulo, así como la coda final, lo precede una imagen que rellena la totalidad de la hoja de la izquierda, toda la página entera, reproduciendo el escenario educativo con tinte emocional. En total seis páginas, con una ilustración singular cada una, que se suman a otras 91 imágenes distribuidas sabiamente en el interior del libro, algunas de ellas insertadas ocupando casi una página completa (pp. 104, 160, 189, 193, 195, 206, 209). La iconografía ofrece soporte a la narrativa textual al tiempo que evoca tiempos pretéritos.

El libro, de principio a fin, es una contribución importante para el estudio retrospectivo de las emociones. Agustín Escolano arquitecto de la palabra escrita, del texto narrado que enriquece el discurso con la abundancia de ilustraciones, que por otra parte forman parte de la copiosa memoria etnográfica y patrimonial que ha sido destacada en otras publicaciones. El autor reconoce la relevancia de la iconografía en la escuela y su cultura material como instrumento pedagógico-emocional.

En definitiva Agustín Escolano nos ofrece un nuevo trabajo, en la línea de sus últimas aportaciones al campo científico de las emociones relacionadas con la cultura escolar material e inmaterial de la escuela. El libro *Emociones & Educación* también proyecta su experiencia etnográfica en el Centro Internacional de la Cultura Escolar (CEINCE), aportando una revisión de las emociones a través de la historia de la escuela y la cultura escolar. Desde esta óptica rescata la historia de las emociones en la escuela y visibiliza una faceta ignorada por la historiografía educativa, pero de indudable valía. De manera que contribuye a las nuevas tendencias de la investigación histórico-educativa significándose entre los pioneros en este campo de conocimiento.

Teresa González Pérez

Universidad de La Laguna, España



GUARDINO, Peter, *La Marcha Fúnebre. Una historia de la guerra entre México y Estados Unidos* [trad. de Mario Zamudio Vega], México, Universidad Nacional Autónoma de México, Grano de Sal, 2018, 534 pp.



Hacia tiempo que la guerra entre México y los Estados Unidos de América había dejado de llamar la atención de los estudiosos del pasado. Las preocupaciones habían estado más orientadas a otros temas y problemas, y no necesariamente sobre los conflictos armados decimonónicos, una asignatura ineludible para los especialistas en esa centuria. ¿Por qué volver la mirada sobre este asunto? Simplemente, porque desde el punto de vista académico había que abordar esa guerra con un enfoque diferente, desde la perspectiva de la historia militar y de género, que hiciera visibles a los actores y los protagonistas reales del conflicto, no solo en su contexto, sino en el marco de una cotidianidad bélica. Pero además, porque era necesario disponer de un relato que reuniera la versión mexicana y la versión estadounidense de la guerra; una interpretación que superara las visiones parciales, sesgadas muchas veces por argumentaciones y opiniones infundadas que tocaban las fibras sensibles del nacionalismo en ambos países.

Peter Guardino, reconocido historiador mexicanista adscrito a la Universidad de Indiana, escribió este libro motivado por el interés de develar los altos costos humanos y las consecuencias que trajo para ambas naciones aquella guerra. La obra es aportativa por el énfasis que pone en los aspectos sociales y culturales que afloraron durante el conflicto, en el que figuran los soldados y los civiles; mujeres, niños y ancianos, actores reales, seres de carne y hueso con nombres y apellidos que viven y sufren el conflicto. Pero además, se enriquece por el análisis comparativo que hace de la situación

que guardaban los dos países, al desarrollar de forma explícita sus diferencias antes y en el transcurso de las hostilidades.

Otra virtud que tiene el libro: trata la guerra entre México y los Estados Unidos de 1846 a 1848, y no de la “Guerra del 47”, como prevaleció por muchos años en cierta historiografía, sujeta por un lado a una tradición de resistencia patriótica ocurrida en el Castillo de Chapultepec, en la cual tomaron parte los alumnos del Colegio Militar aquel año; y por el otro, a una concepción distorsionada de los estadounidenses que asociaban el avance democrático con la prosperidad, sin tomar en cuenta que las guerras de conquista —como bien dice el autor y cuya opinión comparto—, “están asociadas a la tiranía y a la inmoralidad” (p. 14).

El lector que se acerque a esta obra encontrará temas atractivos e interesantes relacionados con las mujeres y los distintos roles que desempeñaron en esa guerra; las formas de reclutamiento en ambos ejércitos, un aspecto que requiere ser profundizado con nuevos estudios en períodos más largos; el desastre fiscal de los distintos gobiernos mexicanos, asunto en el cual ya se ha avanzado gracias a nuestros especialistas en historia económica; el papel de los batallones de polkos y la rebelión que protagonizaron en la capital en pleno conflicto armado, situación que posibilitó la toma de Veracruz por los estadounidenses y que, luego del bombardeo que hicieron del puerto, lanzaran la invasión al centro de la República; y desde luego, lo relativo al mítico y legendario Batallón de los San Patricios que aquí se muestra en toda su complejidad.

El estupendo libro de Guardino refiere también al armamento inglés, viejo e inservible heredado de las guerras napoleónicas usado por el ejército mexicano, y lo compara con el moderno armamento de los estadounidenses que se fabricaba en Springfield y Virginia, el cual, además de ligero, era más potente y efectivo, capaz de demoler las piedras de los muros en Veracruz; asimismo, hace visibles las diferentes tácticas de combate que se pusieron en práctica, desde el rol desempeñado por los ejércitos de línea hasta el de los cuerpos irregulares protagonizados por las guerrillas. Sitios a las plazas y fortalezas, ataques frontales en campo abierto, bombardeos a las ciudades, movimientos envolventes, asedio por los flancos, así como emboscadas y ataques sorpresivos por parte de los grupos guerrilleros, se explican con cierto detalle.

En esta obra queda demostrada la tesis del autor, al plantear que la causa de la derrota de México frente a los Estados Unidos no fue debida a las divisiones de su clase política, porque esta existía en ambas naciones. La diferencia estuvo en la prosperidad económica de los estadounidenses, lo cual le permitió generar suficientes ingresos para soportar las necesidades de una guerra de expansión. Los impuestos modestos que estos pagaban bastaban para que el ejército estuviera debidamente vestido, mejor equipado en armamento y contara con dinero suficiente para comprar comida y alimentar a su tropa. En cambio, el sistema fiscal de México era insuficiente para sostener una lucha prolongada, y dependía, en buena medida, de los ingresos que generaban las aduanas marítimas y los préstamos patrióticos. A pesar de todo, la guerra fomentó la identidad nacional de los mexicanos; no fue por falta de patriotismo que perdieron, sino por las decisiones de sus jefes militares y la clase política que se vio envuelta en luchas intestinas, lo cual impidió que se contara con el dinero suficiente para sostener a sus soldados.

Además de los retratos y litografías de presidentes y generales estadounidenses y mexicanos que ilustran el libro, los dibujos de Samuel Chamberlain resultan igualmente interesantes porque muestran distintas facetas del conflicto. Vemos allí escenas de violencia, como los “soldados estadounidenses [que], atados y amordazados, observan una flagelación” y “la masacre de la cueva” donde tropas de Arkansas asesinaron a varios civiles mexicanos cerca de Agua Nueva; acciones bélicas, en donde figuran “guerrilleros mexicanos capturando una caravana de carromatos” y la “captura de los cañones de O’Brian por tropas mexicanas en la Angostura”; pero también, aspectos cotidianos como aquel de los “soldados estadounidenses [que] observan el paso de las soldaderas”; el transporte de “unos soldados mexicanos heridos” o “el fandango en el norte de México”. Si bien hay diversidad en ellas, creo que el libro se habría enriquecido aún más de haber incorporado las imágenes publicadas en el *Calendario de Abraham López para 1849*. Allí se observa, por ejemplo, escenas del “entierro de los americanos” en el Portal del Águila de Oro; los “azotes dados por los Americanos” a una persona que está atada de espaldas y de pie, en plena plaza principal de la ciudad de México; “la trinchera ambulante” de los mexicanos y el momento en que los estadounidenses “enarbolan el pabellón mexicano” en Palacio Nacional.

Todo libro que trate sobre esta materia estaría incompleto si no incluyera en sus páginas una cartografía de la guerra. Guardino tuvo el tino de presentarnos un conjunto de mapas militares renovados, elaborados con base en las antiguas cartas de los protagonistas en la contienda, pero también, enriquecidos con la propia interpretación que ofrece la información disponible. Son 13 en total, de los cuales 10 se refieren a los enfrentamientos entre las tropas mexicanas y estadounidenses en diversas partes del territorio, como Palo Alto, Resaca de Palma, Monterrey, Angostura, la campaña por el centro de México, Cerro Gordo, valle de México, Contreras-Padierna y Churubusco, y Molino del Rey. El resto, representan a Norteamérica en 1846, en el que atinadamente se incluye el actual territorio de la República mexicana; se ilustran las regiones que se consideraban ricas en el cultivo de productos agrícolas y figuran las rutas de comunicación que había entonces en los Estados Unidos y México.

Las fuentes de información en las que el autor apoyó su investigación son diversas, comprenden testimonios recopilados en repositorios mexicanos y norteamericanos. Una docena de archivos, varios periódicos, visitas de campo a los teatros de la guerra acompañado de personas conocedoras del terreno —como en Cerro Gordo y la Angostura, por ejemplo—, así como el diálogo abierto con académicos de distintas geografías e instituciones, las opiniones de aficionados e incluso familiares, contribuyeron a la manufactura de este importante libro. El aparato crítico resulta, pues, impresionante. El problema lo tendrá el lector que desee conocer los títulos y autores específicos que Guardino consultó, porque no se pusieron al final de la obra y en sección aparte, como suele hacerse, sino que se insertaron en las distintas notas de cada capítulo al final del libro.

Ahora bien, como toda buena investigación, la lectura de *La marcha fúnebre* da pauta para otro tipo de reflexiones y disquisiciones que se inscriben en esa misma línea de “la nueva historia militar” desarrollada por Guardino, y que él mismo concibe como:

[...] aquella que se ocupa de las causas de la guerra, la opinión de los políticos, así como en batallas y campañas imaginadas, pero sobre todo, centra su interés en descubrir quiénes eran los soldados y los civiles, y cómo las guerras fueron moldeadas por las sociedades que participaron en ellas (p. 15).

Si el autor quiso indicar solo ciertos aspectos de interés, o trató de puntualizar aquellos que más llamaban su atención, está bien. Empero, si su intención era ofrecer una especie de conceptualización sobre lo que es y de lo que trata la historia militar, la explicación resulta no solo ambigua, sino muy reducida. Pienso que, como enfoque de análisis, la historia militar implica otros aspectos que van más allá del contexto de una guerra, imposible de desarrollar aquí; aun así, quiero referirme a tres de ellos porque están —o deberían estar— estrechamente ligados con el contenido del libro.

En principio, llama la atención que el adiestramiento para combatir en orden de batalla por parte de los oficiales estadounidenses, se basara únicamente en los manuales y las lecturas históricas de las guerras europeas, sin que se diga nada más al respecto (p. 45). ¿Quiénes escribieron esos manuales?, ¿a qué lecturas históricas en concreto se refiere el autor?, ¿realmente eran solo europeas? Esto nos remite al mundo de los libros, las librerías, los espacios de sociabilidad formal e informal, las prácticas de lectura y sus lectores, algunos de los cuales, con el paso del tiempo y dada su formación, se convertirán en autores. En conjunto, los puntos que señalo representan un aspecto fundamental que no puede pasar inadvertido en cualquier investigación que se plantee con ese enfoque de historia militar y que priorice el aspecto cultural y social de la guerra.

En cuanto a los libros de carácter militar que circulaban en los Estados Unidos, hay estudios que demuestran que entre 1800 y 1820 se leían en francés o inglés el *Tratado de fortificaciones* del mariscal Sébastien Le Prestre, marqués de Vauban; el *Tratado de Artillería* de H. O. de Scheel; los *Ensayos Matemáticos y Físicos* del capitán Jared Mansfield, mismos que contenían un capítulo sobre artillería y problemas fundamentales de la balística; *El Artillero Americano* o *Elementos de Artillería*, de Louis de Tousard, cuyo libro se convirtió en el manual básico para los artilleros estadounidenses; y desde luego, las *Instrucciones militares del rey Federico de Prusia a sus generales*, editado este último por Cruttwell en enero de 1818.

Respecto a las librerías, es de notar que desde 1776 existía en Boston, Massachusetts, la Librería de Londres propiedad del coronel Henry Knox, aquel que propuso por primera vez la necesidad de que los Estados Unidos contara con una academia militar; y que hacia 1815 la Librería de Filadelfia vendía decenas de ejemplares del *Artillero Americano* escrito por Tousard a precios bastante accesibles al público. En esos negocios debieron adquirir

sus libros aquellos interesados en la carrera de las armas, sobre todo los oficiales que deseaban servir en el ejército de los Estados Unidos. Aunque a decir verdad, falta mucho por investigar en este campo. Por lo que toca a los espacios de sociabilidad, en el transcurso de 1802 West Point albergó tanto a la Academia creada en marzo de ese año, como a la Sociedad Militar Filosófica de los Estados Unidos, fundada meses después por el superintendente Jonathan William y reabierta nuevamente en 1805, luego de un cierre temporal; estaba orientada a asuntos estrictamente castrenses pero dispuesta a incorporar nuevos conocimientos generales.

Lo significativo de ambas instituciones, es que en dicha Sociedad se hallaba la mejor colección de obras técnicas del país, algunas de las cuales habían pertenecido a Benjamin Franklin; poseía el único ejemplar conocido en Estados Unidos de los tratados de fortificación de Montalambert en 10 volúmenes; las obras de Bacon, Newton, el mariscal Saxe, Vignola, Villeneuve y desde luego, el *Tratado de gran táctica* del barón Henri Antoine Jomini, además de ocho volúmenes manuscritos relativos a la campaña del general Anthony Wayne en la India. En cuanto a la Academia de West Point, para 1815 ya contaba con la primera biblioteca especializada en temas militares; unos mil volúmenes, numerosas cartas y mapas que habían adquirido el mayor Sylvanus Thayer y el teniente coronel William McRee en su viaje a París, gracias a un crédito de cinco mil dólares que les dio el gobierno de los Estados Unidos.

En relación con los lectores, que después se convirtieron en autores de obras que formarían a los futuros militares estadounidenses, tenemos a Claudius Berard que publicó su propia *Gramática* francesa; Claude Crozet, que escribió en 1821 un *Tratado sobre geometría descriptiva* y Dennis Hart Mahan, sin duda el más importante de todos, no solo por haberse inspirado en el teórico suizo Antoine Henri Jomini, sino porque estuvo en West Point de 1832 a 1871 al frente de la clase de ingeniería y sus textos estuvieron en uso durante más de 40 años, destacando entre ellos *Un tratado del campo de fortificaciones*, *Notas sobre ataque y defensa*, *Notas sobre arquitectura* y el famoso *Curso de Ingeniería civil*. Fue de Mahan de quien los futuros oficiales y generales aprendieron el arte de la guerra, mismo que pondrían en práctica durante el conflicto con México y en la llamada “Guerra de Secesión”.

Un segundo aspecto está relacionado con la jerarquía en los cuerpos armados. Sabemos que el Ejército Mexicano continuó adoptando las

Ordenanzas Militares de Carlos III con algunas modificaciones y adecuaciones; en este caso, ¿cuál fue el referente doctrinario para los estadounidenses?, ¿de qué manera estaba estructurada su jerarquía militar? Guardino en su obra habla de oficialidad y suboficiales; de sargentos, cabos y soldados; lo cual nos da una idea sobre las diferentes graduaciones de un ejército que, en palabras del autor, “era muy jerárquico” (p. 59). Es conocido que los cadetes podían prestar sus servicios como cabos, sargentos, tenientes, ayudantes de compañía y comandantes de compañía; empero, no queda del todo claro cómo estaba estructurada la que correspondía a la oficialidad y a los rangos superiores, y qué diferencias jerárquicas había entre los ejércitos de mar y de tierra.

El tercer aspecto que me parece importante, y que es necesario mirar con más detalle, es el relativo a los centros de instrucción y los programas de formación que se impartían en el Colegio Militar en México y en West Point, Nueva York. No tanto en su infraestructura y mobiliario, al parecer limitados e inapropiados en ambos casos, sino en las materias y tipos de conocimientos teórico-prácticos que se enseñaban. Guardino afirma que los egresados de la primera de esas instituciones habían llevado “un programa no muy diferente del de West Point” (pp. 59, 67). Sin embargo, una mirada rápida a la currícula, a los autores y obras que se leían, así como a los métodos de enseñanza que se aplicaban, demuestran que existían notables diferencias en ambos planteles. En la Academia de West Point, por ejemplo, no había un plan de estudios fijo y los textos que se usaban en 1801 eran los siguientes: *Matemáticas*, de C. H. Hutton y *Filosofía Natural*, de W. Enfield, mismos que se daban de forma introductoria; el *Tratado de fortificaciones* del marqués de Vauban y el *Tratado de Artillería* de H. O. de Scheel. No se enseñaba ingeniería civil, pero los cadetes conocían el manejo de instrumentos de agrimensura. Se graduaban cuando los profesores sentían que estaban listos. Años después, la situación de la Academia cambió favorablemente, convirtiéndose en una de las más prestigiadas del orbe. Entre 1817 y 1833, la institución estuvo dirigida por Sylvanus Thayer, y fue él quien introdujo los métodos, técnicas, programas de estudios, medidas disciplinarias, objetivos y metas que permanecieron casi intactos hasta 1960.

Por su parte, en el Colegio Militar establecido en el Fuerte de Perote, cerca de Veracruz, entre 1823 y 1827, se enseñaba ordenanza, táctica de infantería y caballería e instrucción de guerrilla de ambas armas; aritmética,

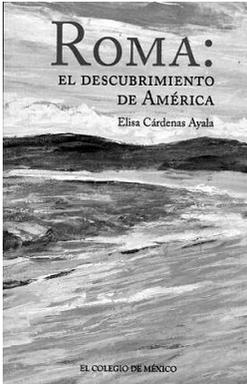
álgebra, geometría y trigonometría; fortificación, manejo de papeles y conocimientos de castrametación; manejo de la lanza, así como esgrima de sable y florete; nomenclatura de monturas y armas, junto con otros aspectos concernientes al caballo. Para 1833, cuando el Colegio Militar funcionaba en la ciudad de México, la enseñanza se impartía en tres períodos de tres años cada uno; el primero, ponía a los alumnos a servir en los cuerpos de infantería y caballería, con varias materias como religión, matemáticas, historia y geografía nacional y general, idiomas, dibujo e instrucción militar; en el segundo, solo pasaban los subtenientes que estaban destinados a las carreras facultativas, recibiendo una instrucción teórica y práctica que debían tener los oficiales de artillería; los cursos eran sobre matemáticas, física y química, dibujo e instrucción militar; el tercero, se impartía a los tenientes que querían convertirse en ingenieros; llevaban matemáticas, dibujo e ingeniería.

Además, en los tres períodos, de manera adicional se les enseñaba equitación, esgrima de sable y florete, el tiro de pistola y el baile. Su actividad comenzaba a las 5:45 de la mañana y terminaba a las 10 de la noche. Cada año debían presentar dos exámenes privados y uno público, este último presidido por el director del Colegio. Vemos pues, que las supuestas semejanzas entre ambos ejércitos no eran tales, por lo que deben analizarse con más detalle.

Terminaré insistiendo en lo valioso y aportativo de esta investigación. El libro de Guardino ha venido a poner en la mesa del debate la pertinencia de nuevos enfoques de análisis; ha enriquecido notablemente nuestro conocimiento sobre los aspectos sociales y culturales de la guerra; de manera equilibrada y juiciosa, ha hecho visible el activismo de una diversidad de actores, especialmente de mujeres, soldados y civiles mexicanos y estadounidenses; acertó al introducir matices ante ciertas aseveraciones, y pudo demostrar por qué un país ganó la guerra y el otro la perdió. La invitación está abierta para que, a partir de la lectura de esta obra, podamos seguir reflexionando sobre los retos y problemas que nos presenta la historia militar.

Moisés Guzmán Pérez

Instituto de Investigaciones Históricas
 Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo



CÁRDENAS, Elisa, *Roma: el descubrimiento de América*, México, El Colegio de México, 2018, 196 pp.



Roma: el descubrimiento de América es un libro de ensayos de reciente aparición, que Elisa Cárdenas publicó bajo el sello editorial de El Colegio de México en 2018. El texto es fruto de dos décadas de trabajo, estancias de investigación en Europa y América, y producto de una acuciosa exploración en bibliotecas y archivos de México, París y Roma. Algunos trabajos de tema eclesiástico escritos por la autora preceden a esta obra.¹ En contraste con esos textos, su libro es un trabajo de mayor aliento. Este se distingue por ofrecer una explicación trasatlántica de la relación entre la Iglesia de Roma y las naciones hispanoamericanas a lo largo del siglo XIX. En otras palabras, de cómo Roma y las repúblicas que surgieron en América tras su separación de la Corona española se descubrieron mutuamente y renovaron su forma de concebir el mundo político y católico en ambos lados del Atlántico, hechos inéditos para ambas entidades por la inexistencia del viejo recurso mediador del Patronato Indiano.

El trabajo se divide en tres apartados, cuenta con trece ensayos, y dos anexos cronológicos. El texto cubre el periodo que va de las independencias en Hispanoamérica, durante la segunda década del siglo XIX, al pontificado de León XIII a comienzos del siglo XX. Por su naturaleza ensayística, no sigue un orden cronológico lineal, lo que en ocasiones lo hace reiterativo.

¹ De la autora, “Hacia una historia comparada de la secularización en América Latina”, en Guillermo PALACIOS (coordinador), *Ensayo sobre la nueva historia política en América Latina, siglo XIX*, México, El Colegio de México, 2007, pp. 197-212; “La construcción de un orden laico en América Hispánica. Ensayo de interpretación sobre el siglo XIX”, en Roberto BLANCARTE (coordinador), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008, pp. 85-106; “El fin de una era: Pío IX y el Syllabus”, *Historia Mexicana*, vol. LXV (2), 2015, pp. 719-746.

No obstante, ello no desmerece el trabajo porque ese método le permitió explicar desde una perspectiva comparada, conceptual, Atlántica y de larga duración los temas y problemas historiográficos que aborda en la relación de la Iglesia y los Estados en Hispanoamérica. El conjunto de los tres apartados muestra el tránsito generacional que tuvo que recorrer la Iglesia católica, de una mentalidad colonial y eurocéntrica, en sintonía con las instituciones y prácticas del sistema monárquico del Altar y el Trono, a una mentalidad marcada por las experiencias revolucionarias, acorde con las formas republicanas y liberales de gobierno, donde la unión de ambas potestades, la exclusividad del catolicismo en los Estados nacionales y las formas tradicionales de ser católico comenzaron a cuestionarse y diluirse con la presencia del mundo moderno.

El primer apartado consta de 4 ensayos. Estos documentan el rechazo e intransigencia de la política pontificia hacia las repúblicas americanas surgidas de los procesos revolucionarios, entre 1825 y 1878. El segundo, da cuenta de los acercamientos, encuentros y desencuentros entre las autoridades romanas y americanas, entre 1814 y 1878. El tercero, con cuatro ensayos, cubre el periodo entre 1789 y 1903, y muestra cómo la Revolución Francesa y, sobre todo, sus implicaciones conceptuales, fueron asimiladas de manera negativa por las autoridades pontificias y asociadas con los ulteriores procesos de secularización de las repúblicas liberales de América a mediados del siglo XIX. Ese rechazo, como muestra la autora, solo cedió con llegada de León XIII, pontífice que secularizó a la Iglesia y la confrontó con los problemas del mundo de inicios del siglo XX.

La importancia del ensayo 1 radica en remarcar la etapa intransigente de la Corte romana hacia América y la forma en que las nuevas entidades caminaron por la senda del liberalismo republicano para construir sus naciones y su relación con la Iglesia. Entre 1829 y 1833, las autoridades pontificias rechazaron los cambios producidos por los procesos revolucionarios y anclaron su pensamiento en una lógica monárquica de entender la religión y las relaciones políticas con los gobiernos civiles. Un ejemplo elocuente de esta manera de entender al mundo, está en el nombramiento que Pío VIII concedió a Pietro Ostini como nuncio de Brasil y de todas las antiguas posesiones españolas en América, hecho que significó el desconocimiento para el resto de las nuevas repúblicas en Hispanoamérica.

En esos años, tanto Roma como España, se negaron a entablar relaciones diplomáticas con los gobiernos surgidos de las revoluciones porque consideraban que todavía podían recuperar las posesiones americanas o, cuando menos, hacerlas marchar por la senda del sistema monárquico confesional del catolicismo. Las nuevas naciones, pese al menosprecio europeo, o quizá por ese desprecio, sumado al fracaso de ejercer el patronato sobre la Iglesia en sus regiones, establecieron un orden político de naturaleza liberal y republicana, en ocasiones bastante radical, donde la unicidad del catolicismo se desdibujó y se abrieron paso a conceptos como el de tolerancia y migración de credos no católicos, junto con otras nuevas formas secularizadas de practicar la vivencia religiosa.

El segundo ensayo es sobresaliente por el estudio documental del Archivo Secreto Vaticano y, en particular, por la revisión de los papeles de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. Mediante esa institución, Roma definió sus orientaciones pontificias y entró en contacto con los gobiernos de finales del siglo XIX e inicios del XX. En cuanto a América, esa documentación muestra las etapas de comprensión por las que transitó la Corte Romana hacia el continente; mientras que Estados Unidos fue percibido como un territorio protestante, con libertad religiosa, y poco relevante para Roma, Hispanoamérica fue percibida como parte de las antiguas posesiones españolas y asociada con los movimientos anticlericales de la Revolución Francesa, razón por la que el pontífice rechazó esos gobiernos; no obstante, el declarado confesionalismo de sus repúblicas. No fue sino hasta el ascenso de León XIII que Roma cambió su percepción hacia América y aceptó sus sistemas de gobierno. A partir de 1894 las otrora posesiones coloniales, comenzaron a ser reconocidas como América Latina, y Roma convino en crear políticas y acuerdos particulares para cada gobierno en la región.

El tercer ensayo es clave para comprender el tránsito del catolicismo monárquico al catolicismo republicano, con el nacimiento de una nueva conciencia geopolítica del lado romano e hispanoamericano. Mientras que Roma vivía un proceso de secularización por la pérdida de sus territorios y del gobierno temporal del pontífice, Hispanoamérica consolidaba el sistema republicano de gobierno, y formaba instituciones que reforzaron la tendencia secularizada de la sociedad. Este cambio de actitud en ambas partes fue

posible por el relevo generacional que permitió su mutuo acercamiento, hecho tangible en el establecimiento de representaciones diplomáticas romanas en América durante las primeras décadas del siglo XX. El cuarto ensayo reflexiona sobre la crisis del imaginario geopolítico de lo que significó América para Roma en el transcurso del siglo XIX. Esto se percibió en el desplome de la ficción de la conquista católica y la renuncia romana hacia la perspectiva eurocéntrica de América. Luego de los procesos de independencia y de formación de repúblicas, se evidenció que conceptos como el de tolerancia religiosa y hasta el de libertad de conciencia tenían cabida en América. Además, ello implicó un mayor reconocimiento de la Corte romana hacia los enviados plenipotenciarios en los territorios pontificios, quienes dejaron de ser vistos como católicos de segunda por su otrora condición colonial.

El quinto ensayo da cuenta los primeros contactos entre Roma y América, durante las primeras tres décadas del siglo XIX. El exitoso caso de Brasil, con el establecimiento de la nunciatura de Ostini, entre 1829 y 1836, solo se explica por la continuidad monárquica de la Corona portuguesa, con el emperador Pedro I en Río de Janeiro. La renovación formal de relaciones diplomáticas entre ambas entidades mediante la nunciatura de Brasil estuvo acompañada por el establecimiento, aunque confidencial por el respeto que Roma guardó hacia España, de la Delegación Apostólica en materia espiritual para las antiguas colonias españolas en América, representación que cubrió los territorios de Argentina, Chile, Uruguay, Paraguay, y el Alto y Bajo Perú. Una de las victorias más sobresalientes de esta misión fue la instalación de una Nunciatura en Bogotá en 1836, posible tras el derrumbe de la Gran Colombia. En cambio, el caso de Chile y Argentina, con la misión Muzi entre 1823 y 1824, fue un rotundo fracaso por el menosprecio de los representantes pontificios hacia los gobiernos sudamericanos, así como por el liberalismo anticlerical de las administraciones de Bernardo O'Higgins y Bernardino Rivadavia. De hecho, bajo el régimen del segundo, los representantes pontificios descubrieron lo complejo que sería formalizar relaciones porque el principio de intolerancia y exclusividad del catolicismo no estaba en los planes políticos de Buenos Aires y, en su lugar, el concepto de tolerancia religiosa estaba muy arraigado. Pese al fiasco de esta misión, su valía está en haber sido la primera de su

naturaleza en América y que en ella estuvo presente el canónigo Giovanni Mastai Ferreti, a la postre Pío IX.

En el ensayo seis, se revisa otro ejemplo del desprecio pontificio hacia América. Este tuvo lugar en 1824, fecha en que León XII promulgó la bula *Etsi iam diu*. Con ese documento el pontífice condenó los procesos insurgentes en Hispanoamérica, quizá en apoyo hacia la Santa Alianza y Fernando VII. Para los americanos la medida papal tuvo escasa repercusión y hasta la consideraron como falsa. En México, fray Servando Teresa de Mier desestimó el documento y promovió el desarrollo de una Iglesia nacional, con un marcado carácter episcopalista en detrimento del obispo de Roma. Sin embargo, como ocurrió en Chile, Argentina y la Gran Colombia, el documento es una muestra del rechazo pontificio hacia los gobiernos Hispanoamericanos. Pese a la intransigencia papal e hispana hacia América, como se explica en el ensayo siete, es significativo que la corte romana estableció un contacto directo con los virreinos de Indias desde 1814, hecho extraordinario porque ocurrió mucho antes del establecimiento de la nunciatura de Río de Janeiro en 1829. Ese canal de comunicación se desarrolló en condiciones discretas por la vigencia del Patronato Indiano y tuvo la finalidad de contactar de manera directa con los obispos americanos, y fue útil para Roma en temas clave como la renovación de obispados americanos; tal como sucedió en 1827, cuando Gregorio XVI evadió el Patronato e hizo designaciones directas para preladados en la Gran Colombia. El giro en la política intransigente hacia América comenzó en 1835, con la muerte de Fernando VII y el ascenso de Gregorio XVI como pontífice. Desde entonces, la curia romana se empeñó en que América transitará hacia el sistema monárquico como forma de gobierno, pero los acontecimientos posteriores provocaron que desistiera dada la consolidación de los sistemas republicanos y la reducción de los Estados Pontificios al Estado Vaticano.

La lejanía geográfica y política entre Roma y las repúblicas hispanoamericanas repercutió en la Iglesia de esas regiones, como se explica en el ensayo octavo. La ruptura del Patronato Indiano y posteriormente su ausencia provocó su crisis conceptual. Esto llevó a los americanos a cuestionar la autoridad y soberanía romana, y a replantearse el patronato como atributo propio de los nuevos Estados, como ocurrió por ejemplo en Quito y Centroamérica, donde las autoridades civiles erigieron nuevos

obispados y se creyeron herederas del Patronato Regio, entre 1811 y 1822. Durante las décadas posteriores, Pío IX, el pontífice intransigente que instauró la infalibilidad papal y condenó al liberalismo mediante el Concilio Vaticano I, restableció relaciones vía Concordato con varios países de Centro y Sud América. Con ese pontífice, como se explica en el ensayo noveno, se cierra una época de intransigencia en la que el catolicismo se vinculaba con el sistema monárquico y se rechazaba a América por sus gobiernos republicanos, y se iniciaba una nueva donde la Iglesia se adaptó a las ideas del mundo moderno.

El décimo ensayo explica el impacto que el concepto de Revolución tuvo en la Corte Romana entre 1790 y 1929. Durante esos años, Roma asoció el concepto con el sangriento derrocamiento de Luis XVI y la instauración del principio de soberanía popular. Por esa razón, rechazó todo lo derivado de la revolución. Desde su perspectiva, el concepto erosionó la relación entre el catolicismo y la monarquía, inició un proceso secularizador y laicizante en las monarquías, y trastornó el orden político europeo mediante las ideas y las armas. La condena explícita al concepto cubrió el periodo entre 1790 y 1864, con la censura de la Constitución civil del Clero, y la promulgación del *Syllabus Errorum* por Pío IX. Durante esos años, el concepto que Roma tuvo de la revolución estuvo cargado de negatividad y se asoció con los de liberalismo, socialismo, anarquismo, racionalismo, ateísmo y filosofismo. En tanto, en Europa y América el concepto tuvo sus propios significados. Mientras que en el Viejo Continente se asoció al movimiento de masas de tendencia anticlerical, en las repúblicas hispanoamericanas se asoció con el proceso fundador de esas naciones y en especial con los proyectos políticos de tendencia liberal dirigidos por las elites en el poder.

El proceso de construcción del orden liberal y laico en las repúblicas hispanoamericanas se explica en el onceavo ensayo. Además de la edificación de las nuevas naciones, este proceso supuso la modernización de sus sistemas jurídicos y constitucionales, el alejamiento del orden político y social de los fundamentos teológicos, y la creación de instituciones estatales para suplir a las de la Iglesia Católica. Con estas medidas, el concepto de tolerancia y libertad religiosas se abrieron camino porque el rango constitucional que tenía la religión católica tendió a desaparecer. Además, se avanzó en el desmantelamiento político, económico y espiritual de la Iglesia, y en la

instauración y consolidación de instituciones como el registro civil, el matrimonio civil, entre otras. De acuerdo con Cárdenas, fue la adopción del modelo republicano en Hispanoamérica lo que abrió el camino hacia la laicización del Estado y la secularización de la sociedad. Respecto a la laicización, el problema estuvo en el avance del tolerantismo religioso porque varios países de América Latina se inscribieron en ese proceso, entre 1822 y 1888. Por ello, no es casual que ese periodo fue el de mayor tensión entre Roma y los gobiernos seculares de Hispanoamérica. Sin embargo, en la década de los noventa comenzó un proceso de conciliación de ambas potestades. Tras el ascenso de León XIII la Iglesia se secularizó, hecho que permitió el cambio de percepción hacia los gobiernos americanos, y la aceptación del catolicismo social y la democracia cristiana, con sus asociaciones laicas, así como el empleo masivo de la prensa, y el ideal de mejora en las condiciones espirituales y materiales de la sociedad.

Tras señalar que con el ascenso de Pío X el autoritarismo romano repuntó en condenas hacia los gobiernos seculares, el epílogo cierra este trabajo con una suerte de reflexiones generales de carácter conclusivo. Estas señalan que tras la caída de la Monarquía española el descubrimiento entre Roma y América fue mutuo, que el episcopado americano descubrió que el fortalecimiento de la fe no dependía de la unión entre la potestad civil y eclesiástica, y que el sistema republicano y democrático no era incompatible con el “catolicismo hispanoamericano” (p. 172); concepto que la autora empleó para señalar la herencia colonial que nuestros países heredaron tras la ruptura con España. Es difícil hacer observaciones críticas a un trabajo tan sólido como el presente. Sin embargo, merece la pena apuntar algunas de sus puntos más controvertidos, así como sus virtudes.

Entre sus aportaciones está el llamado a superar los enfoques nacionales en el estudio de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Bajo esa lógica, se antoja revisar la documentación de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios en Roma, con el fin de seguir descubriendo lo que América significó para Roma. Por otra parte, es notable el diálogo, entrecruce y discusión que el trabajo establece con otras corrientes historiográficas. Por mencionar algunas, las historias nacionales de Hispanoamérica, las historias del catolicismo y la Iglesia, las de la nación italiana, las que estudian la exportación de la Revolución Francesa, y hasta la historia conceptual. Esta

metodología permitió la superación de los enfoques nacionales porque mostró el problema global que enfrentó la Iglesia y los gobiernos liberales en ambos lados del Atlántico. Otra virtud lograda bajo el enfoque conceptual está en la necesidad de considerar el impacto de los procesos revolucionarios en los conceptos centrales del poder católico, tales como la soberanía pontificia y la autoridad del papa, términos que también entraron en crisis a partir de la segunda década del siglo XIX.

Desde mi perspectiva, el tratamiento de la secularización en México merece discutirse. De acuerdo con la autora, la construcción del orden laico, acompañado de la edificación del orden nacional republicano, se aceleró con el fin de las aspiraciones universales y monopólicas de la Iglesia Católica. Bajo esa lógica, las armas y fundamentos teológicos que otrora rigieron la sociedad, dejaron de ser eficaces para las nuevas naciones en Hispanoamérica, con lo que se abrió el camino hacia la secularización y la libertad de conciencia. Para el caso mexicano, estas ideas cristalizaron bajo la administración de Benito Juárez. Pese a lo dicho, considero que debe discutirse la idea respecto a que la sociedad y el Estado se desacralizaron y los ámbitos religiosos dejaron de ser importantes tras la implementación de las reformas liberales. Por supuesto, el Estado neutralizó a la Iglesia Católica, pero no se desentendió del cristianismo que debía regir en la sociedad, hecho que se aprecia en el conservadurismo canónico de la Ley de Matrimonio Civil, cuyo fin estaba en volver a las bases del cristianismo primitivo en el ámbito familiar.² De hecho, la necesidad de recuperar el cristianismo primitivo por el Estado, explicará el impulso que esos gobiernos dieron a los protestantes norteamericanos, siendo los metodistas los primeros en predicar en México en la década de los setenta del siglo XIX.

José Luis Quezada Lara

Centro de Estudios Históricos

El Colegio de México

² Sobre el conservadurismo canónico del matrimonio civil, véase: MIJANGOS, Pablo, *Entre Dios y la República. La separación Iglesia-Estado en México, siglo XIX*, México, CIDE/Tirant lo Blanch, 2018, pp. 197-199 y 218-221.



VARGASLUGO, Elisa, *et al.*, *Juan Correa. Su vida y su obra*, tomo I, Pedro ÁNGELES JIMÉNEZ y Cecilia GUTIÉRREZ ARRIOLA (coordinadores), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2017, 341 pp.



**A Elisa Vargaslugo
*In memoriam***

Juan Correa es uno de los pintores novohispanos más valorados en la actualidad aun cuando en la segunda mitad del siglo XX era prácticamente desconocido. La prestigiada historiadora del arte —recientemente desaparecida— Elisa Vargaslugo, quien fuera investigadora emérita del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIE-UNAM), ocupa un lugar clave en el rescate de esta figura; su interés en el tema surgió desde principios de la década de los años 60 del siglo XX,¹ pero su proyecto se formalizó y cobró impulso a mediados de los 70's. Se incorporaron entonces los alumnos del Seminario de Arte Colonial de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y otros colaboradores que durante mucho tiempo trabajaron bajo su dirección para lograr una muy completa y aportativa monografía sobre este pintor novohispano del siglo XVII, publicada en cuatro tomos.

¹ Pedro Ángeles narra que el maestro Francisco de la Maza hacía una visita de campo en el templo dominico de Azcapotzalco para estudiar las pinturas del retablo de Santa Rosa de Lima (obra de Cristóbal de Villalpando), cuando indicó a su alumna Elisa Vargaslugo ver las pinturas “del mismo autor”, en el retablo de Santa Ana de la capilla de la virgen del Rosario del mismo templo. Al revisarlas, ella vio que tenían la firma de un pintor desconocido: Juan Correa. Así inició el arduo y prolongado estudio del prolífico pintor mulato. ÁNGELES JIMÉNEZ, Pedro, “Juan Correa y Cristóbal Villalpando: vidas paralelas”, en Elisa VARGASLUGO, *Juan Correa. Su vida y su obra*, tomo I, p. 69.

El libro *Juan Correa. Su vida y su obra*, tomo I, es el más reciente de los cuatro tomos² que han dado a conocer la trayectoria y el trabajo profesional de este pintor “de color quebrado”; la propia Vargaslugo lo detalla en las palabras preliminares de la obra, señalando las aportaciones principales de cada una de las publicaciones, lo cual permite al lector conocer el proceso, los logros, avatares y sinsabores que conllevaron todos los años que tomaron las investigaciones y sus ediciones.

De la misma autora es el primer capítulo del libro: “Un hombre llamado Juan Correa. Rescate de un pintor”, texto rico en información en el que Vargaslugo da a conocer novedosos datos acerca de la vida de este pintor del siglo XVII: el contexto en el que le tocó vivir, los antecedentes de su familia y su condición étnica de mulato. Presenta un amplio árbol genealógico que comprende desde los bisabuelos del pintor hasta sus nietos; cómo y en qué lugar vivían; su nivel social y las condiciones económicas privilegiadas que tuvo, pues a su buena condición y amplio reconocimiento como pintor, se suma la alta probidad moral de que gozó. Su origen lo llevó a convertirse en el primer artista novohispano en representar la realidad social de su momento, por incluir algunos niños mulatos —un Niño Dios— o angelitos en sus cuadros. La autora presenta y comenta las obras registradas en los documentos de la época colonial del siglo XIX y del XX, alcanzando aún hasta los albores del XXI, además de sumar numerosas obras localizadas en diversos países del mundo y que hasta este momento se desconocían. A ello suma su valoración y destaca las cualidades de lo mejor de la amplia producción que tuvo el pintor en casi medio siglo de actividad artística (1666-1714). En este volumen —menciona— se presentan 234 obras de Juan Correa con el más variado repertorio temático, además de las que aquí mismo se le atribuyen.

Las páginas continúan con nueve intervenciones más, un anexo y un apéndice, que corresponden a 12 especialistas que formaron parte del equipo de investigación del proyecto —algunos de ellos desde el principio y otros

² La primera obra publicada sobre este artista del siglo XVII, la cual llevó por título *Juan Correa. Su vida y su obra. Catálogo*, tomo II, primera y segunda parte, vio la luz en 1985, después de cinco años de esfuerzos de Elisa Vargaslugo y José Guadalupe Victoria y un grupo de prestigiados especialistas; aquí se registraron por primera vez muchas de las obras del pintor. Seis años después, en 1991, fue publicado *Juan Correa. Su vida y su obra. Cuerpo de documentos*, tomo III, también por Elisa Vargaslugo con Gustavo Curiel y otros profesionales. En 1994, nuevamente Elisa Vargaslugo y José Guadalupe Victoria, con otros coautores, dieron a la luz *Juan Correa. Su vida y su obra. Repertorio pictórico*, tomo IV, primera y segunda parte.

se fueron incorporando en diferentes momentos—, para abordar los más variados temas de la vida profesional y la obra de Correa.

Pedro Ángeles Jiménez presenta el segundo capítulo del libro que se titula “Juan Correa y Cristóbal Villalpando: vidas paralelas”. El texto se refiere a los dos artistas que el título menciona, quienes tuvieron diferente origen étnico y se formaron en distintos talleres, pero coincidieron en tiempo, profesión, espacios y temas a representar, e incluso realizaron algunas comisiones de manera conjunta. Es un valioso trabajo comparativo entre ambos artistas que participaron en uno de los momentos de mayor esplendor de la pintura novohispana. Por los temas que representan, Pedro Ángeles define a Correa como un “consumado pintor guadalupano”, devoción de la que realizó numerosas representaciones; mientras que Villalpando se inclinó más por la imagen de Santa Rosa de Lima.

Enseguida se presenta un anexo de Edén Zárate, al que da el título de “Juan Correa y su labor en la Catedral de México. Siglo xvii”, consistente en tres documentos que mencionan a Correa. El primero corresponde a las *Actas de Cabildo* que resguarda el Archivo del Cabildo de la Catedral Metropolitana; los dos restantes se localizan en el Archivo Histórico del Arzobispado de México, en el fondo *Haceduría* y en el fondo *Museo Catedral*, respectivamente, los cuales refieren la autorización de los pagos que debían hacerse al pintor por sus obras; es decir, se comprueba y fundamenta la participación del pintor en la Catedral primada de la capital del país, una de sus obras cumbres.

María del Consuelo Maquívar es autora del capítulo “Algunos modelos—grabados y pinturas— de las obras de Juan Correa”. Como el título indica, presenta, analiza y lleva a cabo un estudio comparativo sobre las imágenes que pudieron inspirar al pintor mulato para varias de las obras que realizó. Son fuentes que fueron importadas de Europa, sobre todo de “Flandes, Alemania, Francia y desde luego España”, entre las que predominan las flamencas. Advierte la autora como, lejos de considerarse inadecuada la copia de imágenes, grabados o estampas, los maestros y tratadistas españoles lo promovían y utilizaban para “que le aseguraran sin tropiezos el camino” al pintor, quien gracias a su habilidad reproducía el modelo, o bien podía dar como resultado una obra diferente sobre la base del original. Maquívar presenta tres opciones tomadas por Correa al emplear en sus obras los

mencionados modelos que, predominantemente, eran de temas religiosos: las obras en que se basa por completo en modelos europeos; aquellas en las que toma parcialmente algún modelo; y las obras inspiradas en más de un modelo. De esa manera ejemplifica la capacidad de Juan Correa para reproducir las imágenes; su habilidad para enriquecer las obras que lo inspiraron; y, cómo, en otros casos, logró conjuntar en una sola los elementos de varios modelos, combinarlos y ejecutar obras originales con excepcional maestría y calidad. Todo ello, desde luego, además de las creaciones propias y la calidad de su trabajo, lo que en suma fundamenta su valoración como uno de los más reconocidos pintores de su época.

Clara Bargellini aborda “El biombo *Los Elementos* y sus modelos”, con un breve pero interesante tema que da continuidad al capítulo que le antecede, ya que trata el modelo en el que Juan Correa se inspiró para la elaboración de esta obra: los grabados de Antonio Wierix, el segundo de la dinastía de grabadores de Amberes. La autora menciona que la serie de grabados “Los elementos” del grabador flamenco, tuvo tres versiones a finales del siglo XVI y otras tantas posibilidades de su llegada a estas tierras, entre 1667 y 1679. Correa tuvo estos grabados del flamenco como inspiración para realizar el biombo propiedad del obispo Payo de Rivera. Bargellini analiza detalladamente las imágenes del modelo y su semejanza con las realizadas por el pintor novohispano; así comprueba la estrecha relación que guardan entre sí en los temas de “el aire” y “la tierra” —que son los que se conservan del biombo novohispano, en la actualidad—. Considera que los dos restantes que constituían la parte de la que hoy carece la obra, debieron corresponder a los grabados de “el fuego” y “el agua” que complementan la serie. Menciona además los cambios que Correa implementó en su obra, como integrar los grabados en una sola composición, menos referencias a la mitología clásica, el recato que imprime a la mujer de la pareja que representa al continente americano, la inclusión de niños en las escenas; la importancia que otorga Correa al paisaje, la fertilidad de la tierra y varios detalles más que el pintor mulato agregó “de su propia cosecha” y enriquecieron la obra con elementos locales.

En el breve pero interesante texto “Le destin mexicain d’une oeuvre disparue de Charles Le Brun”, Huguette Joris de Zavala, da a conocer algunos datos y pormenores del biombo “Los cuatro continentes”, propiedad del

Banco Nacional de México (Banamex). La pintura de Le Brun sobre este tema, ya desaparecida, había sido reproducida por otros grabadores y tomada como modelo por diversos artistas y decoradores del siglo xvii. El grabado en cuestión —anota la autora—, fue reproducido por Guillaume de Gheyn y es el que sirvió de inspiración a Juan Correa para el biombo denominado “Los cuatro continentes”. Presenta cuatro parejas que corresponden a cuatro continentes: Europa, Asia, África y América, cada una caracterizada en su contexto espacial y cultural. Gracias a su estudio, Huguette Joris de Zavala pudo comprobar la similitud entre el grabado y la obra del pintor novohispano, y que fue este el modelo que dio lugar al biombo de Banamex. Sin embargo, como sucedió en el de “Los elementos”, Correa realizó varios cambios al mismo. Hace notar la diferencia en varios detalles de la composición: en lugar de presentar cuatro escenas individuales, integra las cuatro alegorías en una sola. La autora también hace hincapié en la sustitución de personajes a los cuales el pintor dota de diferentes características: los protagonistas que representan al continente europeo en el grabado original, son el matrimonio del rey Luis XIV de Francia y María Antonieta de Austria, mientras que Correa presenta al rey Carlos II de España y la reina María Luisa de Orléans. Por otro lado, como novohispano, el pintor mulato realza la presencia de la pareja americana con elegante vestimenta, a diferencia de las representaciones de indígenas semidesnudos, como se acostumbraba en la época; este detalle, destaca la autora, favoreció un cambio en la mentalidad europea con relación a los naturales americanos, y favoreció la “tendencia exótica” que en aquella época surgía en el arte europeo. Esta obra de Correa va deparando sorpresas al descubrir numerosos detalles en cada una de sus escenas; destaca —a consecuencia de la restauración del biombo—, el descubrimiento de la firma del autor, que tal como la había atribuido con anterioridad la doctora Vargaslugo, se confirmó el nombre de Juan Correa. En síntesis, como el título indica, las alegorías de los cuatro continentes de Charles Le Brun, hoy desaparecidas, perduran en México —con sus respectivas modificaciones—, gracias al pintor novohispano.

Janeth Rodríguez Nóbrega, profesora de la Escuela de Artes de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela, da continuidad al tema de los modelos que sirvieron de inspiración al pintor mulato; nos presenta “Concierto de querubines en la

tierra”, texto mediante el cual analiza la pintura *Niño Jesús con ángeles músicos*, relacionándolo con el grabado titulado *Concierto de querubines en la tierra* del polifacético artista grabador y dibujante checo Václav (Wenceslaw) Hollar. La autora expone la fuente de los diseños en grabados del flamenco Pieter Van Avont; la ubicación de diversos ejemplares del grabado de Hollar en distintos repositorios de Europa y América, e incluso a quien se dedicó la serie del cual forma parte el grabado en aguafuerte que sirvió de inspiración a Juan Correa. Menciona que Hollar lo realizó durante su larga estancia en la ciudad de Amberes, como parte de la serie *Childish Game* (*Juegos infantiles*) localizada en la National Gallery de Praga. Resulta interesante, como afirma Rodríguez Nóbrega, la variedad de mezclas raciales que el pintor novohispano incorpora en su obra, y de un angelito “mulato” como lo identificó la doctora Elisa Vargaslugo, además del equilibrio que logra en la composición al agregar un angelito más —con una partitura en sus manos— a la derecha del grupo.

“La crónica hecha pintura: fuentes literarias del lienzo *La beata Rosa de Santa María*, de Juan Correa” es el capítulo correspondiente a Érika González León, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, quien presenta las fuentes de inspiración que dieron origen a la pintura de la primera santa americana. Los modelos difieren de los presentados en capítulos anteriores; ahora se trata de dos textos de sendos religiosos dominicos: la hagiografía de Leonardo Hansen y la crónica de Francisco Parra. Su importancia —considera la autora—, radica en que el primero conoció personalmente a la joven terciaria dominica y es autor de la *Vida admirable de Rosa de Santa María*; mientras que el segundo se encargó de reseñar las fiestas de beatificación de la misma, evento que describe en la obra titulada *Rosa laureada entre los santos*. La monja limeña falleció en 1617, fue beatificada 51 años después, en 1668, y elevada a los altares en 1671, el mismo año en el que Correa firmó el lienzo que González León aborda en esta ocasión. A las descripciones realizadas por los mencionados dominicos, la autora suma el retrato póstumo, la *vera effigie* que realizó Angelino Modoro en el lecho de muerte de la futura santa, detallando su fisonomía. La autora describe y analiza minuciosamente la pintura firmada por Correa en 1671, fecha en la que aún no estaban definidos los atributos que caracterizarían a la santa; lo cual significa que la obra de este pintor novohispano “resulta innovadora y

formó parte del proceso de creación de lo que será la iconografía *rosista*". Al mismo tiempo, lo considera parte del buen resultado de la tarea evangelizadora en tierras americanas.

Mario Henriques Z. Cabeza, Maestro en Arte, Patrimonio y Teoría de la Restauración de Lisboa, Portugal, se ocupa del capítulo titulado "Da cidade do México "Índias de Castella" para o reino de Portugal: uma tela da *Virgem de Guadalupe* (1676) de Juan Correa na antiga Catedral de Elvas". El autor narra el largo proceso que poco a poco fue develando, entre 1703 y 2004, la historia sobre el lienzo de la Guadalupana que se encuentra en la catedral de Santa María de la Plaza en la ciudad de Elvas. Esta comprende desde el arribo de la imagen, el conocimiento de su donante y del envío, hasta la identificación del pintor. La presencia de esta pintura de Correa originó el culto y gran devoción a la Virgen de Guadalupe en aquella ciudad, a causa de sus milagros. Sustenta la primera parte en un texto de fray Agustín de Santa María que menciona que la imagen de la Guadalupana fue mandada a Elvas por un portugués inmigrante en México, para que fuese venerada en su lejana ciudad natal; el nombre del devoto donante André de Leao, se pudo conocer más de medio siglo después, por las Actas de Acuerdo del Cabildo de la Catedral. Francisco Santa Clara complementó los datos anteriores agregando que además del lienzo de la Virgen con las cuatro apariciones, el envío del elvense incluyó una reliquia y una custodia de plata, que el obispo mandó colocar en un retablo de madera sobredorada que para tal efecto mandó fabricar en uno de los altares de la catedral elvense. En 2004, gracias a la restauración de la pintura, se descubrió el nombre del devoto que la mandó hacer, mediante la leyenda —*A deusioion de Andres de león*—, además de la firma del autor y el lugar de su factura: *Juan Correa f [cit] Mx. [México]*. El autor devela así, el origen y el motivo de una obra más del "pintor guadalupano por excelencia" en el extranjero, que difundió y fortaleció el culto de la Virgen del Tepeyac en la península Ibérica.

Otro de los textos aportativos que integran el libro sobre el pintor novohispano, es "El paisaje en la obra de Juan Correa", de Rogelio Ruiz Gomar (IIE-UNAM), quien inicia con un recorrido histórico de la pintura de paisaje a partir del siglo XVI, hasta entroncar con la época que vivió el artista "de color quebrado". Aborda una amplia cantidad de lienzos en los cuales se manifiesta la preferencia del mulato por la representación de santos y/o

escenas de su vida, así como de María y Jesús o la Sagrada Familia, a los que enriquece con bellos paisajes. Además el autor se refiere a los biombos de “Los elementos” y “Los cuatro continentes”, temas que se prestan más para el manejo de paisajes como parte del escenario. Con la investigación que realizó, el autor confirma que la pintura de paisaje aunque “no se manejó de manera independiente”, sino sujeta al tema central de la obra, sí se realizó de manera constante tanto antes como después de la vida de Juan Correa y en su misma época, no solo por él, sino también por otros artistas contemporáneos. Al respecto alude a las Ordenanzas de los pintores que, en 1557, exigían que para ejercer este arte debían conocer el manejo de “follajes y figuras [...] lexos y verduras”. Por último, Ruiz Gomar destaca de manera especial varias de las obras en las que considera que el paisaje fue mejor logrado. No deja de reconocer que no todos ellos cuentan con los mismos parámetros de calidad, lo que se considera, pudo deberse a la participación de los integrantes del taller del pintor en determinados paisajes.

Elsa Arroyo Lemus y Pablo F. Amador Marrero (IIE-UNAM) son los autores del texto “Aproximación a los materiales y las técnicas del pintor Juan Correa”, tema no trabajado hasta ahora. La amplitud, variedad y profundidad de los resultados del proyecto de la doctora Vargaslugo, se complementa con este tema que constituye un avance en el conocimiento de las técnicas artísticas y los materiales que empleó el pintor novohispano. Arroyo Lemus y Amador Marrero toman como base de su investigación la documentación y la información técnica generada por los pocos estudios científicos que a la fecha se han hecho sobre algunas de las obras del pintor que han sido restauradas, además del análisis por observación directa de las mismas. Resultado de su investigación, los autores presentan tres interesantes apartados que nos ilustran sobre: el taller de Correa y la pintura al óleo; los pigmentos que utilizaba el pintor y su relación con los colores de la paleta novohispana del siglo XVII; y un estudio de caso para el cual eligen el lienzo al óleo sobre tela titulado *Ángel portando un ciprés*, atribuida a este pintor. Agregan un anexo con documentos que exponen las compras de varios materiales. Es decir, analizan diversos aspectos de las obras y el “modo de pintar” de Correa, desde un novedoso y necesario punto de vista.

Otra muy rica aportación del volumen I del libro de *Juan Correa [...]*, es el amplio y sustancioso Apéndice con “Nuevos hallazgos, rectificaciones

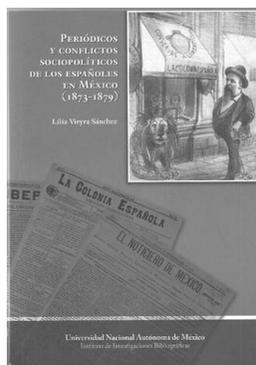
y posibles atribuciones”, ordenado por Norma Fernández Quintero, en el cual presenta 46 “nuevas obras” de este pintor, localizadas en diferentes lugares de México, Estados Unidos, Guatemala, España, Francia y Portugal, varias de ellas de gran calidad y prácticamente todas —a excepción de una— firmadas por el autor; cinco incluyen además la fecha de su factura. Fernández Quintero las clasifica por tema en seis apartados, entre los que predominan los de historia sagrada, santos y devociones marianas, mientras que solo hay uno de pintura histórica. A estos se suman dos subtemas o apartados que aluden a Rectificaciones y Posibles atribuciones de la autoría de Juan Correa; el primero presenta la corrección de los títulos de tres obras cuya iconografía no correspondía al previamente registrado. El segundo se refiere a 12 obras que por sus características le pueden ser atribuidas a Correa, entre ellas un biombo titulado *Luis XIV y los cuatro continentes*. Este Apéndice se enriquece con las ilustraciones seleccionadas entre las nuevas obras que se aportan al conocimiento sobre el pintor mulato. La autora destaca la que lleva por título *Cinco apariciones de la Virgen de Guadalupe*, ya que además de sus dimensiones, es “la segunda obra más temprana que se conoce de Juan Correa” y tiene una composición única para el tema que aborda.

La edición de *Juan Correa. Su vida y su obra*, tomo I se debe al Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM y salió a la luz a finales del 2017. Es una obra muy completa y de gran calidad en todos los sentidos de la palabra; una publicación de cuidada edición, con 341 páginas enriquecidas con más de 220 imágenes a todo color. En fin, mucho más se podría hablar sobre este libro que complementa la amplia y aportativa monografía sobre el prestigiado y prolífico pintor del siglo XVII, Juan Correa, de interés tanto para especialistas, como para cualquier lector interesado en la historia y el arte colonial; pero se deja a los lectores disfrutar de este novedoso volumen que constituye una de las últimas obras de la excepcional historiadora del arte Elisa Vargaslugo, cuyo proyecto global ocupó gran parte de su vida académica y en el que incorporó a varios de sus más destacados alumnos y otros colegas.

Carmen Alicia Dávila Munguía

Instituto de Investigaciones Históricas

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo



VIEYRA SÁNCHEZ, Lilia, *Periódicos y conflictos sociopolíticos de los españoles en México (1873-1879)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2019, 289 pp.



Durante la última década se han publicado numerosos estudios en torno a las relaciones entre México y España. Desde análisis de conjunto a estudios de caso, que abordan diversos aspectos de las poliédricas y siempre complejas relaciones establecidas por ambos países desde la emergencia de México como un actor independiente de la sociedad internacional. Gracias a ello, conocemos hoy a grandes rasgos no solo los avatares, sino también muchos de los factores explicativos —esas fuerzas profundas a las que aludía Pierre Renouvin en su análisis de las relaciones internacionales—, que condicionaron la evolución de las relaciones hispano-mexicanas entre los siglos XIX y XXI.

Existen, no obstante, aspectos todavía poco conocidos de dichas relaciones, cuyo estudio ha estado condicionado, hasta hace poco, por el paradigma estatocéntrico. Ello ha llevado a descuidar el estudio de aspectos fundamentales de las relaciones de México con su antigua metrópoli, como es el caso de las redes culturales e intelectuales establecidas a menudo por actores informales de manera paralela a los vínculos político-diplomáticos existentes entre ambas naciones. El libro de Lilia Veyra Sánchez constituye una importante contribución a este campo.

La autora, una destacada especialista de la historia de la prensa decimonónica mexicana, y especialmente del papel jugado dentro de esta por un nutrido elenco de periodistas y empresarios editoriales españoles, aborda en esta obra la figura del controvertido periodista, editor y polemista español Adolfo Llanos y Alcaraz durante su estancia en México entre 1873 y 1879.

La investigadora de la Universidad Nacional Autónoma de México, reivindica en la introducción la importancia de la figura de Llanos a la hora de entender la mentalidad y los conflictos internos de la colonia hispana en México durante la transición de la República Restaurada al Porfiriato. Efectivamente, más allá de la actividad política del periodista cartagenero y de las pugnas entre los sectores dirigentes de la inmigración española, el libro revela la presencia de un pequeño pero destacado grupo de empresarios culturales: impresores, libreros, directores de periódicos o promotores de teatro y otros espectáculos, cuya actividad —unida a la de varios intelectuales, literatos y artistas españoles que se integraron fácilmente en la élite cultural mexicana— tuvo un importante impacto sobre la vida cultural del México decimonónico. Se trata de un aspecto de esta inmigración que apenas ha sido estudiado, pese a su importancia a la hora de reforzar el legado cultural de la antigua metrópoli, y contribuir a asentar la presencia de lo español en el proceso de conformación de una cultura nacional mexicana.

Llanos constituye un claro ejemplo de ello. La autora traza magistralmente en los primeros capítulos de su obra, la trayectoria vital y profesional del polifacético periodista y literato murciano, cuya llegada a México tuvo lugar a través de las redes comerciales, culturales e intelectuales que unían a los españoles de ambas orillas del Atlántico. Una vez llegado a este país en 1873, el texto describe la participación de Llanos en *El Siglo XIX*, *El Comercio* y *El Búcaro* y analiza las circunstancias que determinaron su asociación con Telésforo García para fundar *La Colonia Española*, que acabaría desplazando a *La Iberia* como vocero periodístico de la colonia española en México.

El libro reconstruye las complejas relaciones de Llanos con algunos de los más destacados miembros de lo que podríamos llamar el sector cultural de la inmigración española en México. Un grupo bastante heterogéneo que en algunos casos participó activamente —como el propio Llanos— en la dinámica política mexicana. Este fue el caso de Anselmo de la Portilla, antiguo director del *Diario del Imperio* y fundador del periódico *La Iberia*, que hasta la aparición de *La Colonia Española* fue el principal —aunque no único— diario español en México; o el del también cántabro Telésforo García, que desde las páginas de *La Colonia Española* respaldaría inicialmente las aspiraciones presidenciales de José María Iglesias tras la

polémica reelección de Lerdo de Tejada, si bien posteriormente se reconciliaría con Porfirio Díaz y desarrollaría una brillante carrera como empresario cultural durante el Porfiriato. Como vemos, ambos personajes tuvieron trayectorias parecidas a la del propio Llanos Alcaraz.

El libro profundiza también en las relaciones del autor del polémico folleto *No vengáis a América* con otros periodistas y literatos peninsulares menos controvertidos, como el madrileño Enrique de Olavarría y Ferrari, quien a diferencia de Llanos, supo reivindicar el papel histórico de España sin ofender la sensibilidad mexicana, o el vasco Niceto de Zamacois, que coincidió con García y Llanos en *La Colonia Española* y participó en revistas literarias tan emblemáticas como *El Renacimiento* de Ignacio Manuel Altamirano.

No menos importantes fueron las relaciones personales y profesionales establecidas por Llanos con destacados literatos mexicanos, como el propio Altamirano, Guillermo Prieto o José Peón y Contreras —que en algún caso ya fueron estudiadas con anterioridad por la autora—, así como las polémicas de corte historicista que le enfrentaron con otros periodistas mexicanos, como Gerónimo Baturoni, Darío Balandrano o el cubano naturalizado Andrés Clemente Vázquez, especialmente en el marco de la encendida polémica que enfrentó en 1876 a *La Colonia Española* y al *Diario Oficial* en torno al carácter de la herencia colonial española, y que a la postre —como muy bien señala Lilia Vieyra— sirvió a Llanos para conseguir el reconocimiento de los sectores dirigentes de la colonia española, no menos que sus encendidos ataques periodísticos contra la política fiscal de Lerdo de Tejada, o sus intentos para reglamentar las casas de empeño —muchas de ellas en manos de peninsulares, como refleja la portada del libro— que resultaban contrarios a los intereses de este grupo.

En este sentido, la obra —y esta es una de sus principales aportaciones—, analiza la figura de Llanos no solo a través de la compleja red de sus amistades y enemistades en el inquieto universo cultural del México decimonónico, sino también de sus relaciones con el influyente grupo de presión peninsular en México, al margen del cual no se pueden comprender las relaciones entre los dos países durante el siglo XIX y el primer cuarto del XX.

El libro muestra cómo la aparición del periódico *La Colonia Española* respondió tanto a la iniciativa empresarial de García y al trabajo incansable

de Llanos, como al interés de un grupo de empresarios españoles por contar con un medio afín a sus intereses que les permitiera influir sobre el resto del colectivo español en México. Los capítulos centrales desentrañan minuciosamente los pormenores de la fundación y funcionamiento del periódico, así como su papel a la hora de difundir en México las obras de diversos autores europeos y estadounidenses, publicadas por el diario en forma folletín. Las polémicas que enfrentaron a Llanos con otros periódicos mexicanos en defensa de una visión complaciente de la historia de España, o de los intereses del colectivo español en México —que son analizadas con detalle por la autora— favorecieron el crecimiento de sus suscriptores en la capital y en aquellas ciudades en las que se concentraba la inmigración española, permitiendo su rápida conversión de periódico bisemanal a diario.

En otra parte he señalado, cómo los sectores dirigentes del colectivo hispano en México agrupados en torno al Casino Español, funcionaron como un poderoso grupo de presión que trató —a menudo con bastante éxito— de mediatizar las relaciones hispano-mexicanas a la defensa de sus propios intereses. Lilia Vieyra profundiza en las relaciones de Llanos con el Casino Español y la Beneficencia Española, al tiempo que disecciona los conflictos sociopolíticos existentes en el seno de la colonia hispana, derivados de intereses encontrados y pugnas por el liderazgo, pero también de antagonismos ideológicos que ponen de manifiesto la heterogeneidad política del colectivo español en México, dividido —como la propia sociedad española— entre monárquicos, republicanos y carlistas, al tiempo que atravesado por barreras de carácter regional que se irían haciendo más nítidas conforme terminaba el siglo.

Ello permite a la autora analizar detalladamente las bases del enfrentamiento entre un sector del Casino Español y la legación española, deseosa de poner fin a los conflictos del pasado y normalizar las relaciones con México. Este es el marco en el que se desarrolló el intento de Llanos para tratar de erigirse como el interlocutor ante Madrid de los grupos más conspicuos de la colectividad hispana, descontentos con la política conciliadora seguida por la legación española desde la llegada en diciembre de 1875 del primer representante de la Restauración, Emilio de Muruaga.

Este enfrentamiento se agudizaría tras la llegada al poder de Díaz, que pronto pondría en práctica una política de pacificación interna y atracción

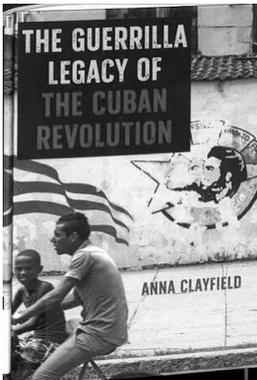
de los capitales y emigrantes extranjeros, necesarios para impulsar su proyecto de modernización e industrialización del país. Ello sentaría las bases de la progresiva normalización de las relaciones entre España y México, después de décadas de continuos conflictos, lo que supuso que la agenda diplomática dejara de estar subordinada a los intereses del influyente grupo de presión español en México. En este marco, el intento de Llanos y de sus poderosos patrocinadores estaba condenado al fracaso. Las encendidas polémicas del periodista cartagenero obstaculizaban, además, el proceso de reconciliación ideológica iniciado ya por numerosos intelectuales, tanto españoles como mexicanos, para tratar de cerrar las heridas abiertas por la guerra de independencia y los desencuentros posteriores. Como señala la autora, el periodismo de combate utilizado por Llanos para defender los intereses de un grupo de empresarios españoles, no tenía ya cabida en la nueva etapa de las relaciones entre México y España.

El último capítulo aborda el conflicto entre el Casino Español y la legación tras la expulsión de Llanos, el cual sirve de pretexto a la autora para abordar muy convenientemente la reorganización de la prensa española en México a raíz de la desaparición de *La Colonia Española*. Un interesante epílogo sobre la trayectoria del periodista tras su expulsión y su breve retorno a México para asistir a la boda de su hija en 1902, así como unas conclusiones en torno a la figura y transcendencia de Llanos cierran la obra.

El libro presenta además varios apéndices que recogen la totalidad de la producción periodística y literaria del escritor murciano. La pluma fluida y elegante de la autora hace que su lectura sea fácil y amena. La obra está sólidamente sustentada en fuentes documentales y biblio-hemerográficas que ponen de manifiesto la familiaridad de la historiadora con el tema. Todo ello hace que el libro constituya una sobresaliente contribución tanto a la historia del periodismo mexicano, como a la de las relaciones entre México y España durante el siglo XIX.

Agustín Sánchez Andrés

Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo



CLAYFIELD, Anna, *The Guerrilla Legacy of the Cuban Revolution*, Gainesville, University of Florida, 2019, 218 pp.



Muy a pesar de la marcha de los años, la Revolución cubana mantiene una presencia significativa en el pensamiento político del ya avanzado siglo XXI. Luego de 61 años del triunfo revolucionario, así como más de tres de que falleció Fidel Castro, su líder histórico, la atención en torno a ese proceso impulsa hacia la existencia de nuevas propuestas cognoscitivas. Tal es el caso que se refleja a través de la reciente aparición del libro que aquí se inspecciona, obra de Anna Clayfield, especialista en Estudios Hispánicos y Latinoamericanos de la Universidad de Chester, Inglaterra, así como egresada doctoral en esa área profesional por parte de la University of Nottingham, donde realizó sus estudios entre 2010 y 2013.

Desde el primer momento en que los lectores tenemos el libro en nuestras manos, es decir, al tener contacto visual con su atractiva portada, se hace factible la realización de reflexiones diversas. Gracias a la ilustración que se inserta en la carátula, puede sostenerse que Clayfield lanza un mensaje inicial sobre la temática que atiende en su obra. Allí, en literal referencia al legado guerrillero de la revolución en Cuba, el título se superpone a una imagen fotográfica —usada como telón de fondo— en la cual aparece parte de una casa con un techo construido a partir de tejas. La fotografía captura una pared blanca, en la cual se pintaron algunos coloridos dibujos. Luego del espacio ocupado por una banqueta, se supone que frente al muro hay una calle, sobre la cual circulan dos jóvenes montados en una bicicleta. Uno de ellos, un niño de aproximadamente once o doce años, y el otro, un joven que podría rondar entre los dieciocho de edad. Sobre la imagen en la pared, de manera particular se puede decir que el conjunto se aprecia

deteriorado, con pintura descascarada. Pese a ello, es posible ver que se representa un elemento simbólico plenamente reconocible, como lo es una bandera. También aparece una especie de escudo en el cual se presentan tres bustos de personas, y algunas palabras o letras, todos ya difícilmente perceptibles debido a lo desgastado del inmueble. Esa es la recepción preliminar que los lectores tenemos del trabajo editorial desarrollado en *The Guerrilla Legacy of the Cuban Revolution*.

Sin que exista una referencia sobre la autoría de la imagen fotográfica usada en la portada, en ella se integran piezas ligadas con el simbolismo que se manifiesta a lo largo y dentro del proceso revolucionario cubano. Los elementos que allí se capturan, como la bandera, el escudo, y la propia gestualidad de los muchachos retratados, son parte de, iconológicamente hablando, una intencionalidad proveniente de la autora; o, en dado caso, del fotógrafo, quien actúa como intérprete de los intereses de Clayfield o de sus editores.

Al interior del libro, en las palabras iniciales de la autora se manifiesta una inmediata ubicación temporal. Se destaca el hecho de que, casi al haberse cumplido el 60 aniversario del triunfo revolucionario, la dirigencia revolucionaria fue ocupada por una persona distinta a los hermanos Castro Ruz. La llegada a la presidencia por parte de Miguel Díaz-Canel Bermúdez, sin que este haya pertenecido a aquella “generación histórica” que peleó en la Sierra Maestra durante el periodo de 1956 a 1959, se define como acto que rompe la continuidad, al menos al frente del poder, de la presencia de la progenie guerrillera que dominó la vida política cubana, con Fidel situado en un primer orden jerárquico durante décadas. Clayfield se preocupa por destacar que al tomar el mando Díaz-Canel, de quien señala que mantuvo previamente una pertenencia y lealtad de 35 años al sistema castrista, el nuevo gobernante se ubicó discursivamente como leal continuador del perfil socialista de la Revolución cubana; declarando que su presencia no se aleja de la idea de mantener al socialismo como vía para alcanzar la soberanía nacional.

Con cuidadoso énfasis, en la obra se refiere la edad de Díaz-Canel Bermúdez, quien contaba con 57 años cuando fue nombrado presidente de Cuba (el 19 de abril de 2018). Así, nacido el 20 de abril de 1960, se señala que su caso es —entonces— el de un político formado después del triunfo

de la revolución. El hecho de no ser un integrante de la estirpe que luchó en la etapa previa al triunfo castrista es un aspecto que ronda en la propuesta que, a lo largo de su libro, desarrolla Clayfield. Para ella, el nuevo mandatario representa un cambio, pese a su discurso de continuidad política, logrando con éxito llamar la atención en ese sentido.

Aun cuando en el libro no se incluyen imágenes fotográficas de la toma presidencial, la autora, mediante un ejercicio de écfrasis, con la acotación a ese evento, hace patente la diferencia iconográfica que se refleja entre Raúl Castro y Díaz-Canel; contraste que se destaca al resaltar la edad de ambos, con una diferencia de décadas, y que se enfatiza al aludir el caso de su vestimenta. El atuendo del nuevo presidente cubano no es definido a partir de su gusto personal (es decir, no podría vestir el uniforme militar aun cuando él mismo hubiese querido ataviarse con el verde olivo), sino que responde a una tendencia simbólica que se originó desde la etapa insurreccional del castrismo. Díaz-Canel no viste el uniforme verde olivo de tipo militar que Fidel usó durante años y años; y que Raúl y sus antiguos compañeros de armas, que continúan con vida, todavía visten. Su imagen —la de Díaz-Canel— no cuenta con aquel distintivo que se otorga a quienes participaron en la lucha insurreccional contra Fulgencio Batista, aun cuando estos no hayan seguido una formación militar, institucionalmente hablando. En efecto, el señalamiento de Anna Clayfield es acertado, la vestimenta de Díaz-Canel contrasta con la que corresponde al estereotípico guerrillero; y en ese tenor, más que como imagen continuadora, también puede “leerse” como posible imagen de ruptura.

Cuando Fidel Castro dejó el mando político a su hermano Raúl, en 2008, la visión militarizada que se asignó al régimen revolucionario por parte de políticos y estudiosos, precisamente a raíz de la vestimenta guerrillera, no sufrió alteración alguna. Su transformación sí sería expresada con la cesión de la presidencia a Díaz-Canel. La alternancia política entre los hermanos Castro se llevó a cabo con una vestimenta evocadora de la lucha en Sierra Maestra; atmósfera que, dicho sea de paso, fue aprovechada como contraparte por el anticastrismo para impugnar el relevo sucedido entre Fidel y Raúl, acusándolos de autoritarios y dictatoriales. Se buscó en la ropa de campaña guerrillera una identificación con la historia negra de algunos gobiernos militares latinoamericanos.

La lectura del libro hace pensar en una actitud de moderación por parte de su autora, ya que distingue al castrismo como un régimen que no puede ser mirado como cualquier dictadura del continente; señalando la existencia de quienes sí hacen una comparación mecánica. Su propuesta sostiene que el uniforme verde olivo, que supone la pertenencia a una fuerza militar, no tiene el mismo significado que el representado por las dictaduras convencionales latinoamericanas, aun cuando se le haya dado una imagen de autoritarismo a ultranza y de presencia coercitiva al proceso político en Cuba. Por el contrario, el liderazgo de los revolucionarios cubanos se ha consolidado a partir de una legitimidad popular, para Clayfield precisamente alcanzada por esa vinculación con la lucha guerrillera que permitió al castrismo llegar al poder.

Cabe señalar que, cuando en la obra se delinea esa modificación en torno a la indumentaria, la escritora utiliza tal referencia como preámbulo para señalar cuál es su objetivo. A saber, presentar su interpretación sobre la fortaleza que tuvo el simbolismo expresado alrededor del verde olivo, relacionando a este con la presencia de la guerrilla, y en referencia directa del color con la tenacidad de los guerrilleros quienes la impulsaron y sostuvieron (aunque hayan muerto en el proceso). Se resalta la permanencia del uso de la vestimenta verde olivo como elemento que definió la consolidación del sector político que ha tenido en sus manos las prerrogativas para manejar el gobierno en Cuba por más de seis décadas.

Las circunstancias en que se desarrolló el movimiento opositor a Batista generaron ciertas condiciones que, a final de cuentas, y probablemente sin que hubiese habido una conciencia plena de lo que resultarían, encaminaron hacia la creación de una serie de valores y hechos que consolidarían, y dieron legitimidad, al proyecto revolucionario. Se creó una nueva fórmula de cultura política, en la cual la esencia guerrillera jugó un papel fundamental. Así, para la autora, la propuesta de su libro apuesta a sostener que el legado guerrillero de la Revolución se constituyó en componente fundamental del proceso político cubano.

Desde esa perspectiva, puede decirse que la figura del guerrillero impactó en la cultura política y, por lo tanto, remitiría a los cubanos a adquirir un sentimiento de respeto hacia la historia, hacia tales antecedentes históricos. Así, se daría significación a la misión que sería definida por el

castrismo: persistir en la lucha patriótica secular. Mantener el color verde olivo en la mente de los individuos adquirió significado al fomentar una firmeza ante la empresa revolucionaria. Darle peso y continuidad a la figura del guerrillero, fuese mediante la figura de Fidel, fuese a través de otras personalidades, como fue el exitosísimo caso del Che “kordiano”, o hasta la innumerable cantidad de militantes del Ejército Rebelde, se convirtió en una tarea necesaria para mantener el sentido de la permanente batalla por la independencia a lo largo de la historia de Cuba. De esa manera puede pensarse en que el liderazgo castrista se mostraría, y sería considerado en el imaginario social, como parte de una fuerza dinámica, siempre en lucha, actuando sin descanso alguno, día tras día, para salvaguardar la vigencia del proyecto revolucionario.

Una empresa más que contempla Clayfield es la de mostrar que el discurso político revolucionario practicó una exaltación sagaz de la amalgama entre los combatientes castristas y los luchadores de la época martiana. Fue una función que para el gobierno de la revolución triunfante del 59 era necesario advertir. El caso del luchador mambí Antonio Maceo es observado de manera particular en el libro, destacando el paralelismo que se manifestó desde la perspectiva oficialista entre esa destacada y ejemplar figura de la lucha contra la monarquía española, quien murió a fines de 1896, y el Che Guevara, con su lucha antibatistiana. La glorificación de los héroes posibilitaría el que los propios cubanos encontraran en el combate contra el tirano Batista una idea de que era necesaria la etapa de resistencia que —en su momento— correspondía seguir al lado de Fidel. De esa forma se perseguía finiquitar la larga lucha iniciada por José Martí ante el poderío imperial español, batalla misma que se frustró con la intervención estadounidense en la lucha por la independencia.

Anna Clayfield propone que se atienda la herencia guerrillera de la revolución como componente medular de la cultura política cubana. La historia y la tradición revolucionaria han sido consideradas como elementos constitutivos de una cultura política en la isla. Sin embargo, la estudiosa sugiere explorar la esencia del guerrillero como elemento sustancial de dicha cultura, elemento que no ha sido trabajado suficientemente, como también sostiene la autora.

La obra destaca la importancia de los elementos simbólicos que impactaron en la creencia y los valores que fueron promovidos para fomentar unas respuestas ciudadanas que fuesen favorables al proyecto revolucionario. Por tal motivo, alude a lo visual como uno de los aspectos que explican el trabajo, y lo cual se ve reflejado en la portada que ya bosquejé al empezar esta reseña, así como en unas pocas imágenes más que se incluyen dentro de la edición (apenas 8 figuras, ubicadas entre las páginas 65 y 70). Indudablemente, con atender el caso de las imágenes se puede respaldar la propuesta planteada en el libro que se reseña. Sin embargo, la autora no se apoya en las de tipo visual, sino en las imágenes creadas dentro de las expresiones textuales, las escritas. La investigación es sustentada de manera categórica a partir del análisis del discurso textual, siendo su base documental la constituida por materiales que reflejan la opinión institucional hacia el legado guerrillero. Los discursos de Fidel y Raúl Castro, los testimonios del Che, así como múltiples interpretaciones hacia los escritos elaborados por estas figuras, son la parte medular del estudio de Clayfield. A ellos se suma el seguimiento y análisis de textos publicados en *Granma*, *Verde Olivo*, además de los difundidos en una historiografía que emanó indiscutiblemente de una visión oficialista, como lo ejemplifica la activa presencia de las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR) dentro del aparato editorial de ese tipo de literatura.

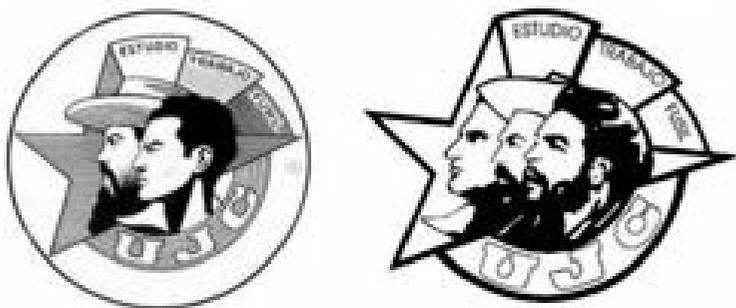
Abro un espacio para ofrecer, al menos, un par de valoraciones particulares sobre la obra. Una tiene que ver con el caso de *Verde Olivo*, fuente hemerográfica que la autora utiliza de manera constante. El asunto es que su atención se centra en publicaciones de esa firma editorial, pero no se aprecia en todo el caudal documental que se produjo en la revista *Verde Olivo*. La referencia que se hace de artículos allí existentes comienza con textos de 1970, cuando en la publicación hay vestigios muy importantes para el trabajo de Clayfield que fueron editados desde 1959, el propio año cuando se fundó la revista bajo la dirección de Raúl Castro, y con una notable participación del Che. Para respaldar este comentario, cabe mencionar la investigación del Mtro. Andoni Rodríguez Vázquez, intitulado: *La construcción del combatiente cubano, vista a través de 'Verde Olivo', 1959-1962*,¹ trabajo clave en el tratamiento particular de esa valiosa fuente

¹ RODRÍGUEZ VÁZQUEZ, Andoni, *La construcción del combatiente cubano, vista a través de 'Verde Olivo', 1959-1962* [Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos], México, Universidad Nacional Autónoma de México, División de Estudios de Posgrado, 2018.

documental. Incluir una revisión de los primeros números de aquella revista, mucho hubiese apoyado las premisas sostenidas en este libro que se reseña. Otra observación es la vinculada a una referencia que Clayfield hace en su página 144 sobre la revista *Bohemia*. Ella menciona un artículo editado en el número del 1° de enero de 1999, conmemorativo del 40 aniversario de la Revolución. Sin embargo, en realidad se trata de una propaganda —y no de un escrito interpretativo o ensayo— en la que la cubana Editorial Política se suma al acto celebratorio del triunfo castrista. Al final de cuentas, la tesis de la autora se mantiene firme. Sin embargo, el origen de sus referencias queda en tela de juicio.

Para ofrecer un resumen de la estructura del libro, aquí una mención de sus partes. El capitulado de la obra inicia con una presentación somera de la lucha armada, a partir del ataque al cuartel Moncada (julio de 1953), incluido en el capítulo 1. En el apartado 2, el análisis discursivo se centra en el periodo 1959–1968, atendiendo la retórica castrista que impone a la guerrilla como la táctica fundamental para alcanzar el poder y mantenerse en él desde aquel primer año. Los siguientes capítulos, 3 y 4, abarcan temporalmente una década, las de 1970 y 1980, respectivamente, mostrando que durante todos esos años se mantuvo el discurso apologético sobre la importancia del heroísmo guerrillero como explicación del triunfo revolucionario, así como estímulo para continuar la lucha contra el asedio imperialista. De manera particular, en la cuarta sección se destaca que, si bien se mantuvo una loa hacia la figura guerrillera, la atención prioritaria puso su mirada en la importancia de mantener un marco referencial socialista por encima de todo. En el capítulo 5, se dedica la autora a mostrar que, en los noventas, con el denominado “Periodo Especial en Tiempos de Paz”, el manejo de la retórica del “guerrillerismo” se fortalece de nueva cuenta. La experiencia vivida en esa dramática fase hace volver al rito del ideal guerrillero. Su uso sirve como intento de reanimar a la población cubana para enfrentar el colapso político y económico que resultó de la caída de la Unión Soviética. En el último apartado, el 6, el legado del ideal guerrillero se estudió entre los dos años previos a la llegada institucional de Raúl Castro al poder (que fue en 2008), y hasta el 2018, al dar la estafeta política a Díaz-Canel en el cargo presidencial.

Cerrando su texto, Clayfield adopta como lógico, habiéndose mantenido durante seis décadas la presencia de combatientes guerrilleros en la cúpula del poder político, que el gobierno revolucionario cubano haya impulsado la creación y mantenimiento de dicho estereotipo. Sin embargo, al destacar que el número de los guerrilleros que sobreviven en la vida política activa son muy pocos, la autora se pregunta qué hará Díaz-Canel —u otros políticos que nacieron luego de 1959— para legitimar su presencia en los círculos del poder. Parte de su propia respuesta aparece en las conclusiones del texto, donde señala que Díaz-Canel ya enfrenta las dificultades generadas dentro de la sociedad, en particular por los jóvenes cubanos quienes no sienten cubiertas aquellas expectativas que fueron aguijoneadas por el conjunto de reformas del periodo de gobierno de Raúl Castro. Pero una mayor contundencia de su parecer puede identificarse en la portada del libro, de la cual no hace mención informativa alguna en ninguna parte de la edición. No obstante, su simple existencia posibilita la siguiente lectura iconológica.



La imagen del escudo, acompañada por el lábaro patrio que pareciera darle legitimidad nacional, es la representación del emblema de la Unión de Jóvenes Comunistas (UJC) de Cuba. Se trata de un símbolo creado en 1962. Contiene los perfiles de Julio Antonio Mella (1903-1929), Camilo Cienfuegos (1932-1959) y de Ernesto Che Guevara (1928-1967), habiendo sido adicionado este último en octubre de 1967, luego de su muerte en Bolivia. Es una de las 8 figuras que se incluyen en el libro, pero al interior el escudo sí es reproducido con una alta resolución. Encima de los rostros se

ubican las palabras “Estudio”, “Trabajo” y “Fusil”, mismas que añadió Virgilio Martínez, creador del diseño.²

La reproducción de calidad que se hace del escudo contrasta con la imagen que se aprecia en la portada. En esta, las condiciones de la pared (por el paso del tiempo, las condiciones climáticas, la falta de mantenimiento del inmueble, entre los motivos del deterioro), se manifiestan como pistas con las cuales seguir la intencionalidad para poner esta iconografía como primera pieza ante los posibles lectores del libro. El mensaje, y respuesta a la pregunta que se hizo Anna Clayfield, es el de emitir una opinión de que los símbolos del “guerrillerismo” están sumamente “gastados”, en decadencia, sin la fortaleza de antaño. Los jóvenes montados en la bicicleta buscan un camino en el cual la presencia de los símbolos ya no tiene importancia alguna. Sus metas están circunscritas a otras necesidades e ideales. Por lo tanto, los nuevos gobernantes, al no contar con el respaldo ideológico del “verde olivo”, no podrán mantenerse como legítimos herederos del compromiso y proyecto revolucionario. Así, la autora pareciera que entiende el futuro de Díaz-Canel —y sus sucesores en el puesto— como un porvenir político nada halagüeño.

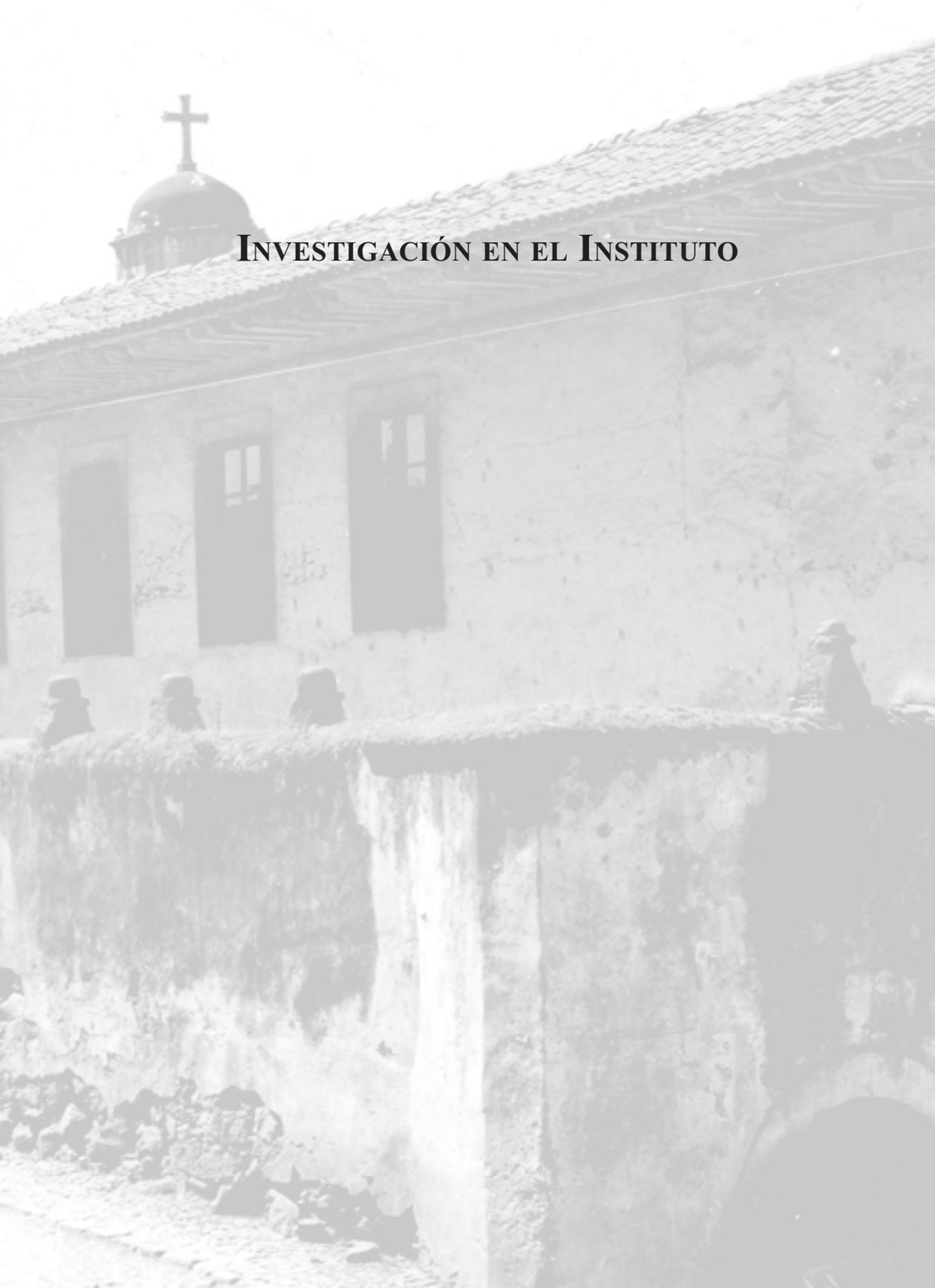
Enrique Camacho Navarro

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Universidad Nacional Autónoma de México



² MORALES AGÜERO, Juan, “Biografía del emblema de la Unión de Jóvenes Comunistas”, *Juventud rebelde. Diario de la juventud cubana*, 2 de abril de 2010. En www.juventudrebelde.cu/cuba/2010-04-02/biografia-del-emblema-de-la-union-de-jovenes-comunistas [Consultado el 10.02.2020].





INVESTIGACIÓN EN EL INSTITUTO

Guerras irregulares en el Caribe

LAURA MUÑOZ
MARÍA DEL ROSARIO RODRÍGUEZ DÍAZ
JOSÉ ABREU CARDET

Coordinadores



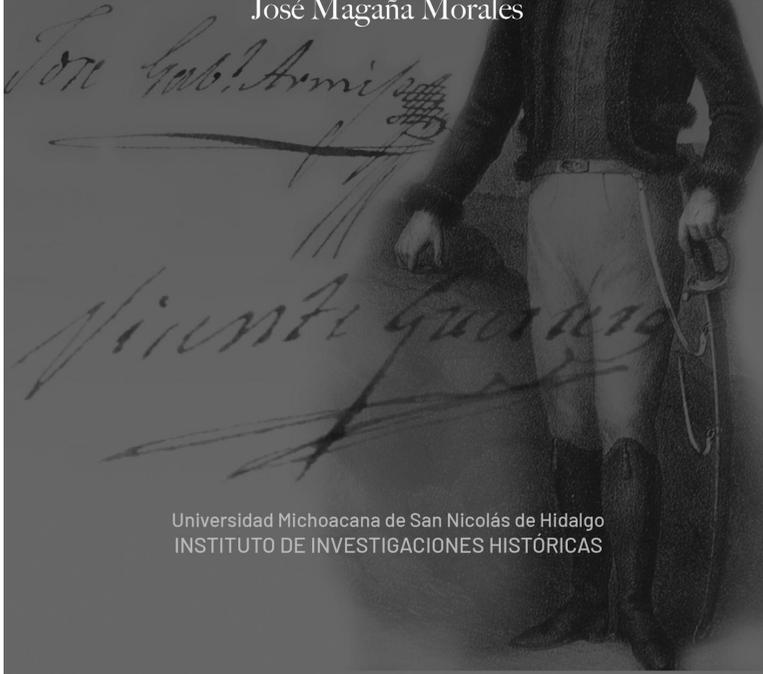
Por el Rey y por la Independencia Mexicana

José Gabriel Armijo y Vicente Guerrero

1814-1821

Eduardo Miranda Arrieta

José Magaña Morales



Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

MARHUATSPENI

El servir sagrado entre los P'urhepecha

Juan Carlos Cortés Máximo

Coordinador



IHH-UMSNH
EL COLEGIO DE MICHOCÁN

Crítica al orden constitucional de 1857: la gobernabilidad a debate, 1871-1920

Luis Roberto MANTILLA SAHAGÚN



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Jurídicas
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Instituto de Investigaciones Históricas

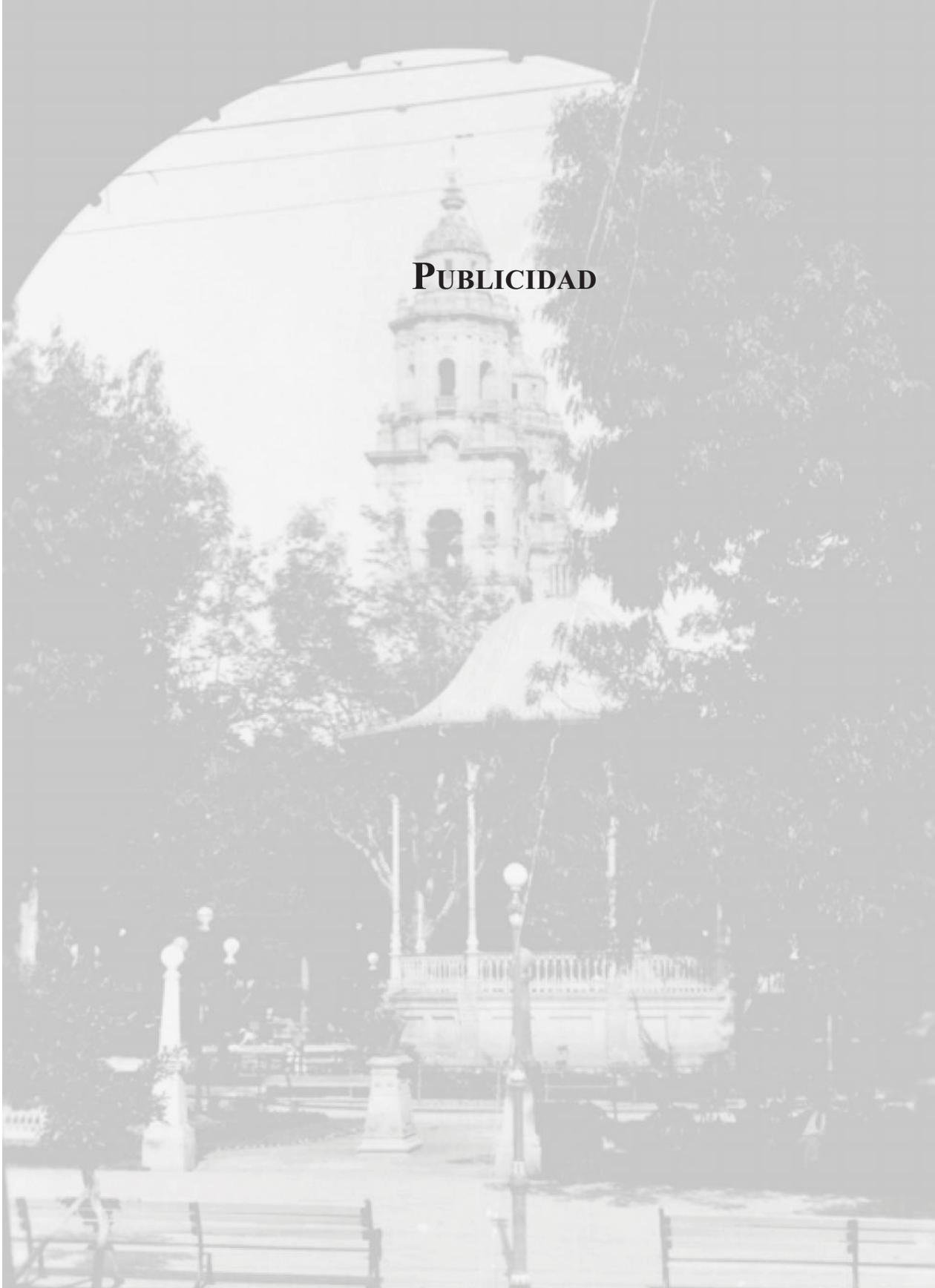


Autoritarismo y régimen electoral. Historia de las instituciones electorales mexicanas, 1917-1977

José Fernando Ayala López



derechos políticos

A black and white photograph of a park. In the foreground, there is a paved walkway with several wooden benches. A large, ornate gazebo with a curved roof stands in the middle ground. In the background, a tall, multi-tiered church tower with a dome is visible, partially obscured by trees. The word "PUBLICIDAD" is printed in a bold, serif font across the upper middle of the image.

PUBLICIDAD



ISSN: 2322-9381 • ISSN-e: 2322-9675 • DOI: 10.17533/udea.trahs

TRASHUMANTE

REVISTA AMERICANA DE HISTORIA SOCIAL

Núm. 16, julio - diciembre de 2020

América y otros mundos

Itinerarios particulares y vínculos globales en la Edad Moderna (siglos XVI-XVIII)

Editores invitados
Ana Díaz Serrano
Universidad de Murcia
Gibrán Bautista y Lugo
Universidad Nacional Autónoma de México

Número temático

Mandingueiros negros no mundo atlántico moderno
Daniela Buono Calainho

De Panamá a Magallanes: pasajes-mundo y secretos de la tierra desde la figura de Juan Ladrillero
Mauricio Onetto Pavez y Andrés Vélez Posada

Cuatro historias de migración veracruzana: desertores y retornados en la fragata holandesa Agata Galera (1747)
Alejandro Salamanca Rodríguez

Los agentes de santa Rosa de Santa María. Gestores, divulgadores y devotos de la santa indiana en el Viejo y el Nuevo Mundo, siglo XVII
Tbeth Arias Cuba

Tema abierto

La trayectoria política de Toribio Montes en América, 1804-1818
Daniel Gutiérrez Ardila

Paisaje en tránsito. La capital de Aguascalientes durante la primera mitad del siglo XX
Francisco Javier Delgado Aguilar

El “común” y su “vana filosofía”. Formación de sistemas de conocimiento alternos en el virreinato de la Nueva Granada
Jaime Andrés Peralta Agudelo

Guías de forasteros en la cultura de las formas impresas: Hispanoamérica (1761-1893)
Lina Cuellar Wills

Wilhelm Valentín en Argentina (1904-1905): proyectos de colonización entre actores locales y una trayectoria global
Gastón Olvera

Reseñas

revistatrashumante@udea.edu.co / trashumante.mx@gmail.com

Universidad de Antioquía / Facultad de Ciencias Sociales y Humanas / Grupo de Investigación en Historia Social (CHS) / Calle 67 # 53-108 / Bloque 14, oficina 204 / Tel: (57-4) 219 87 78 / Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa / División de Ciencias Sociales y Humanidades / Av. Vasco de Quiroga 4871, Col. Santa Fe, Alcaldía Cuajimalpa de Morelos / C.P. 05398 / Tel: (52-55) 5814 6540

revistatrashumante.udea.edu.co
revistatrashumanific.com



Tzintzun. Revista de Estudios Históricos

Número 74 julio-diciembre 2021

Artículos

- | | |
|---|---|
| Herlinda Ruiz Martínez | Marinos ingleses e Inquisición: aplicación de la justicia inquisitorial a los supervivientes del asalto de William Parker en Campeche (1597-1601) |
| Paola Andrea Revilla Orías | Indiecito de servicio: cautiverio, trata y servidumbre no-libre de niños en Charcas (siglos XVI-XVIII) |
| Hugo Francisco Contreras Cruces | Promesas resquebrajadas. La guerra de independencia del Perú y la libertad de los soldados afro, 1821-1830 |
| Nely Noemí García Corona | 1835: La sexta legislatura y la transición al centralismo en Michoacán |
| Imilcy Balboa Navarro | Las recontractas de coolies. A medio camino entre la esclavitud y la libertad formal. (Cuba 1860´) |
| Gerardo Sánchez Díaz | Los avatares de la compañía restauradora de la ferrería de Coalcomán, llamada el Socorro, 1863-1875 |
| Sigifredo Romero Tovar, Mayra Alejandra García Jurado | Prisiones en el siglo XIX colombiano: un balance historiográfico |
| Alain Ángeles Villanueva | Relectura de tres fuentes escritas sobre el incendio mayor de Paracho, Michoacán, en la Revolución Mexicana |



Tzintzun.
Revista de Estudios
Históricos, núm. 73,
se terminó de imprimir el
31 de diciembre de 2020, en los
talleres gráficos de Editorial Moreva-
lladolid S. de R. L. de C. V., con un tiraje de
350 ejemplares. En su formación se
utilizó fuente Minion Pro; los interiores
se imprimieron en papel cultural
de 75 gramos, y los forros
en cartulina couché de 300
g r a m o s .

